

Sexología. Género, identidad y derivas culturales

JOSÉ LORITE MENA*

Resumen: La sexología nace en el mismo desplazamiento con que se impone la antropología: una nueva mirada hacia la alteridad. En ese movimiento, el concepto de «género» constituye un esfuerzo por superar la lateralidad histórica de la mujer entrelazando su «naturalidad» con una nueva disponibilidad cultural. Hoy, sin embargo, en la misma evolución de la sexología —y de la antropología (filosófica)— parece imponerse una desobediencia representativa al género: la subjetivación del placer.

Palabras-clave: Sexología, sexo, cultura, género, subjetivación.

Sésumé: La sexologie naît dans le même déplacement représentatif où s'impose l'anthropologie: un nouveau regard vers l'altérité. Dans ce mouvement, le concept de «genre» constitue un effort pour dépasser la latéralité historique de la femme, en tissant sa «naturalité» avec une nouvelle disponibilité culturelle. Aujourd'hui, cependant, dans l'évolution même de la sexologie —et de l'anthropologie (philosophique)— il semble s'imposer une désobéissance représentative au genre.

Mots-clés: Sexologie, sexe, culture, genre, subjectivation.

En tiempos recientes, un término ha empezado a operar de manera invasiva en el vocabulario de nuestras incertidumbres: *Sexología*. Es una mirada que, en poco tiempo, ha pasado de los debates especializados a las preocupaciones normalizadas. Ha habido un desplazamiento de una estricta analítica médica, que perseguía el límite de las patologías, a un diluido interés social por establecer la línea promedio del bienestar individual. En este deslizamiento de la clínica a lo cotidiano, la Sexología arrastra algo del desconcierto y mucho de la resistencia que provoca una nueva manera de analizar nuestros resortes más íntimos en la relación con el otro. Nuestra tradición cultural pone celosas barreras de pudor y de sospecha ante cualquier intento de asomarse a un territorio acotado entre la intimidad y la prohibición, y que, de alguna manera, aunque erróneamente, queremos pensar como «naturalmente» reconocible.

Su novedad inquietante reside en el cruce de dos ejes inseparables.

Por un lado, el recorrido que esa mirada proyecta sobre nosotros no atraviesa ni las categorías ni las preocupaciones ni las soluciones religioso-morales que encuadraban la tradición de nuestro saber de nosotros mismos. Su aparición analítica se entronca históricamente con la medicina y se consolida a través de la psicología y la antropología con una dispersión categorial cuya característica dominante es retenernos en la espesura de nuestro cuerpo sin acusarlo de la perversión de su materialidad. De unos referentes de marginación y culpabilidad, nuestra sexualidad ha sido empujada a comprenderse como un querer concreto e inmediato de libre subjetivación. Un encamina-

* Dirección: Facultad de Filosofía, Universidad de Murcia, Campus de Espinardo, 30100 Espinardo (Murcia). E-mail: lorite@cu.um.es

miento que se enrosca con las prácticas recientes de individuación de nuestra cultura que serían incomprensibles sin el trasfondo de un sujeto que quiere poseer su propio Yo en su representación —como diría Kant (*Antropología*): que se atreve a saberse—, postulado por la Ilustración, y sus derivas políticas y económicas. En este lento y multiforme desencajamiento, avanzando por un territorio aún por roturar, no sabemos cómo encuadrar nuestros deseos, satisfacciones o temores en categorías que no sólo nos permitan saber, sino que, además, nos tranquilicen éticamente¹.

Pero si sólo fuera así, si sólo se tratara de una ardua angulación de nuestra mirada, nuestras reacciones deberían estar más motivadas por la curiosidad que por la sospecha, más solicitadas por una aproximación a sí mismo que por el silencio ante lo que no quisiéramos saber. Si no ocurre así es porque, por otro lado, esa mirada incluye la disolución de los límites en que nuestra cultura ha negociado durante muy largo tiempo su enraizamiento más íntimo con la naturaleza: la relación hombre/mujer²; ese límite estructural donde cualquier cultura empieza la negociación consigo misma. La nueva Sexología es impensable sin una nueva distribución del saber sexual entre ambos géneros que ha hecho difusas sus fronteras y, por consiguiente, nuestra identidad. Una redistribución de expectativas que ya contiene una nueva presencia social, laboral, jurídica, económica, educativa... humana de la mujer y del hombre. Y ahí perdemos nuestra espontaneidad (aparentemente) natural. La incertidumbre categorial está atravesada por la inseguridad en la realidad de los espacios. El desorden, entonces, no es creativo, sino que planea como una amenaza para el individuo.

Así, la Sexología, aunque proyectándose como un saber circunscrito a unos límites precisos, también contiene, inevitablemente, una mirada global sobre la composición de estrategias del saber de sí del hombre y de la mujer. En este cruce de niveles, al mismo tiempo que un saber específico que toma cartas de credibilidad académica en los planes de estudio en distintas Facultades, también podemos considerar la nueva Sexología desde el exterior, como una composición topográfica de los múltiples desplazamientos subterráneos en las preocupaciones de las relaciones entre los sexos en nuestra época, y, por consiguiente, como un despliegue del individuo desde sí mismo aún por liberar.

1. Placer: naturaleza y silencio

Quizás sea necesario recomponer como hipótesis antropológica una vieja —y condenada— teoría psicológica para asentar los territorios que el término *Sexología* recorre y sutura haciéndolos reconocibles y, más aún, para situarnos con una probable tranquilidad frente a nosotros mismos dentro de ellos. La hipótesis es escueta pero laboriosa: reivindicar la distribución del placer como principio de producción de representaciones culturales. El simple hecho de retener esta hipótesis como

1 «Es imposible pensar con claridad sobre la política de las razas o de los géneros, mientras los consideremos como entidades biológicas y no como construcciones sociales. De igual modo, la sexualidad es impermeable al análisis político, mientras se la conciba como un fenómeno biológico o como un aspecto de la psicología del individuo. La sexualidad es tan producto humano como lo son las dietas, los medios de transporte, los sistemas de etiqueta, las formas de trabajo, las diversiones, los procesos de producción y las formas de opresión. Una vez que se comprenda el sexo en términos de análisis social e histórico será posible una política sexual más realista. Podrá, entonces, pensarse sobre ella en términos de fenómenos, tales como las poblaciones, las barriadas, las pautas de asentamiento territorial, las migraciones, los conflictos urbanos, la epidemiología y la tecnología policial. Son estas categorías de pensamiento más fructíferas que las tradicionales de pecado, enfermedad, neurosis, patología, decadencia, polución o del declive y caída de los imperios» (G. Rubin, «Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad», en C.S. Vance (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid, edit. Revolución, 1989, 133).

2 Cf. F. Heritier, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, O. Jacob, 1996.

punto de partida evitaría, indirectamente, tomar el substrato biológico (órganos genitales, hormonas, código genético...) como referente definitivo de la identidad sexual. Pero también obligaría a la sociología y a la misma antropología a enfrentarse a la indeterminación de sus clasificaciones (roles, parentesco, reproducción...) frente al desbordamiento de las prácticas individuales³. En definitiva, se trata de frecuentar con otra mirada el límite entre naturaleza y cultura. Entonces se impone, aunque sea tangencialmente, una fricción con el estructuralismo⁴.

Hemos saturado nuestros discursos de sexo: su biología, sus códigos, su práctica, su marginación o su cuantificación han poblado nuestro saber de unas referencias aceptables y nuestra imaginación de unos límites representables. Hay, incluso, una cierta satisfacción ingenua en pensar que podemos convertirnos en transgresores de nosotros mismos. El discurso sexual se ha ramificado tan eficaz y aleatoriamente que parecería que su principal objetivo es perpetuarse en su propia proliferación controlada. Y el placer sólo emerge esporádicamente, con una contenida reserva, en esos discursos. Como si el velo de pudor que mantenía al sexo en la discreción o en la marginalidad se hubiera desplazado hacia el placer. O quizás, sencillamente, haya sido siempre el placer lo que ha atemorizado nuestras seguridades, y hoy, cuando el sexo ha cubierto de una nueva libertad nuestras palabras y lanzado a una eficacia gratuita nuestras prácticas, empezamos a percibir que sólo hemos dado un giro más en el silencio del placer. No hemos sido una cultura a-sexuada o anti-sexual, pero sí hemos sido una cultura del dolor, del sufrimiento y triste. Una cultura de persecución del placer a través de la codificación del sexo⁵.

Hay una razón básica para que se prolongue esta tensión entre la elocuencia del sexo y el silencio del placer. El sexo se sitúa siempre en una topografía precisa, sea para prohibirlo, para analizarlo o para encontrarlo; está en la moral, en la clínica o en la fiesta —es el terreno de lo real—; sus referentes son sociales. El placer nos hace inconmensurables, nunca está dado, siempre es una exploración personal irreductible —su espacio es el de los posibles—; sus referentes se construyen en un descubrimiento individual. Creemos que el sexo nos hace concretos y tememos que el placer sólo nos descubra inciertos. Por eso, quizás, identificamos nuestras expectativas de placer con la geografía material del sexo. Pero como bien afirma A. Koyré, «lo real no es más que el residuo de lo posible»⁶. El placer es el campo de los posibles del sexo. Entre ambos se construye la sexualidad. No consideremos entonces la sexualidad como una resultante social, tampoco como un desen-

3 En una línea paralela, G. Herdt (*Third Sex Third Gender - Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, New York, Zona Book, 1994) o J. Money (*Gay, Straight and in-between: The Sexology of Erotic Orientation*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1988; *Genes, Genitals, Hormones and Gender*, Amsterdam, Global Academic Press, 1989) postulan el análisis de los deseos de los individuos culturalmente orientados, y no de las grandes categorías clasificatorias (el parentesco, por ejemplo), con el marco prescriptivo previo que contienen, para entender la sexualidad de los individuos sin reducirla a las exigencias reproductoras del grupo. Se trata de un programa de investigación para refundar la orientación de la Antropología. Con una exigencia semejante trabajan historiadores como D. Greenberg (*The Construction of Homosexuality*, Chicago, Chicago University Press, 1988) o T. Laqueur (*Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, M., Cambridge University Press, 1990).

4 Cf. J. Lorite Mena, «Estructura y mecanismos de la cultura», en D. Sobrevilla (ed.), *Filosofía de la cultura*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, vol. 15, Madrid, Trotta, CSIC, 1998, 53-73.

5 Cf. E. Leites, *La invención de la mujer casta. La conciencia puritana y la sexualidad moderna*, Madrid, Siglo XXI, 1990; M. Perry, *Ni espada rota ni mujer que trota*, Barcelona, Crítica, 1993. De una forma más global, y con otra amplitud histórica, cf. J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIIIe-XVIIIe siècles*, París, Fayard, 1983; J. Danet, *Discours juridique et perversion sexuelles (XIXe et XXe siècle)*, Centre de recherche politique de l'Université de Nantes, 1977; K.E. Borresen (ed.), *The image of God. Gender models in judaeo-christian tradition*, Minneapolis, Fortress Press, 1995. Y los trabajos de M. Foucault.

6 *Estudios de historia del pensamiento científico*, Madrid, Siglo XXI, 1978², 42.

cadenador individual, sino como activador de nuevas relaciones entre lo sensible y lo abstracto, entre lo orgánico y lo imaginario, entre el yo y el nosotros, entre existencia y poder-ser. Considerémosla como una matriz diferenciadora del juego de posibles de nuestra concreción personal. Un intersticio entre naturaleza y cultura. Hay que volver a pensar sus estratificaciones.

Esta hipótesis nos obligaría a romper la mecánica clasificatoria contenida en el eficaz concepto de *género*. Tendríamos que fisurar en nosotros mismos esa inercia cómoda con que nos hemos operativizado laboral, económica o jurídicamente, y con la que hemos también limitado nuestra afectividad y nuestra erótica al asumirmos obligatoriamente en un género como reivindicación última de nuestras posibilidades humanas. Con el género estamos en un nivel impersonal que nos aleja insistentemente de la minucia improvisable de nuestras prácticas vitales. Hemos sido esforzadamente genéricos. Y en esa complicidad representativa nos hemos pensado con una identidad sexual. Pero no nos descubrimos; sólo nos reconocemos en un deber-ser cultural. Tendríamos que descodificar esa categoría, y desde otros impensados, pero sí vividos, buscar una nueva rearticulación, o quizás otras bifurcaciones, con nosotros mismos. Esta dislocación nos forzaría a enfrentarnos a algunas dinámicas históricas y a muchas convicciones sociológicas. Sería el momento de retener la advertencia de E. Sullerot: «En el estado actual de la ciencia y de la civilización, parece más fácil modificar los hechos de naturaleza que los hechos de cultura»⁷. Entonces, ¿podríamos entrar en una pugna de desobediencia representativa con el *género*, en una modificación de un hecho de cultura tan satisfactoriamente evidente? Este será el primer apartado por desarrollar.

Al mismo tiempo, al reivindicar el placer como principio de configuración del espacio de posibles personales y al enfrentarse a la categoría de *género* como recinto resolutorio de la variabilidad de esos posibles, bordeamos otro gran concepto que sirve de zócalo y, en gran parte, de legitimador naturalizante de unas diferencias insuperables: el *sexo*⁸. Pasamos de la historia a su arqueología, nos situamos en la articulación de la antropología física y de la biología evolutiva. Sólo cuando se superan las rígidas fronteras marcadas por el *género*, y cuando esa misma desarticulación nos empuja a una nueva lectura del sexo como principio organizador de las vivencias humanas, aparece con limpidez el placer como activador diferencial que marca el paso del sexo como práctica reproductora a la sexualidad como nueva forma de socialización. La sexualización marcaría un trazado, durante largo tiempo escamoteado por imperativos morales o sanitarios, de personalización de nuestra especie. Es un eje decisivo en los procesos de hominización. Este será el segundo apartado por desarrollar.

2. Grandes matrices y derivaciones

No es una coincidencia azarosa. El período en que nace la Antropología y el momento en que se traza la posibilidad de la Sexología se yuxtaponen. Es el espacio cultural en que se produce la transición de la naturalidad a la normalidad⁹. Hay varios deslizamientos locales que soportan ese desplazamiento general: la transición del «yo» a la sociedad, la emergencia del «pueblo» como resolución del conflicto entre naturaleza y cultura, el desplazamiento del determinismo esencial por el determinismo social, la obsesión por el inventario y la eficacia de la clasificación, etc. Esta mutación global del saber humano tiene un campo de aplicación privilegiado: el límite que él mismo

7 *Le fait féminin. Qu'est-ce qu'une femme?*. París, Fayard, 1978, 23.

8 Cf. J. Money, A.A. Ehrhardt, *Man and Woman, Boy and Girl: The Differentiation and Dimorphism of Gender Identity from Conception to Maturity*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1972; F. Heritier, *Masculin/Féminin*.

9 Cf. J. Lorite Mena, «Antropología y alteridad. De la naturaleza humana a la normalidad social», *Daimón*, n.º 12, 1996.

amplía sin cesar entre lo normal y lo patológico. Su gramática es la estadística y su lenguaje el método comparativo. Estos ejes de fractura tienen un soporte desde el que proyectan su eficacia: la muerte del hombre proclamada por Nietzsche (*Así habló Zaratustra*: 1882/84). Esta muerte es la pérdida de una esencia humana desde la que se partía para explicar los comportamientos y hacia la que se volvía para recuperar las desviaciones. En su vacío surgen los hombres, una multiplicidad que hay que recomponer para conocer lo que hasta entonces no se había dicho o se había excluido en lo incomprensible. Lo accidental, lo curioso, lo extravagante, lo marginado, lo insondable, el placer... y la mujer empiezan a tener la elocuencia de lo inevitable. Hay que volver a empezar a ordenar. El género será uno de los nuevos ejes de orden.

El nacimiento de la Antropología, como mirada científica hacia *los otros* (el primitivo, el salvaje o el bárbaro), impone el surgimiento de categorías clasificatorias inusuales: tabú, tótem, parentesco, magia, etc. Esto ocurre, como afirma tajantemente S. Tax, de 1860 a 1890; entre estas fechas, la Antropología «pasó de la nada a la madurez»¹⁰. En esta emergencia de una nueva ciencia humana hay una dimensión cualitativa del lenguaje que muestra el sesgo de la mirada hacia *la alteridad*. Autores como A. Lang, Fr. M. Müller o P. Decharme no dudan en calificar la vida o las creencias de «los otros» de absurdas, infames, ridículas, repugnantes, monstruosas o irracionales. «Un vocabulario victoriano (...) La nueva mitología se presenta, de entrada, como una ciencia de lo escandaloso»¹¹. Nuestra mirada se habitúa a la alteridad a través del prisma de la deformación. Es la mezcla de diagnóstico médico y de categorización moral que delimita una época que se quiere, ante todo, mecánicamente normal. Este es el espacio ambiguo donde se iniciará la sexología como un nuevo discurso de ordenamiento, entre la disección médica y la prevención moral, de las prácticas humanas.

2.1. Entre la materia y el cuento

En 1886, R. von Krafft-Ebing publica *Psychopathia sexualis*. Es un texto considerado como el «punto de arranque» de «la tematización monográfica del sexo»¹². Hay, sin embargo, un hecho significativo que refuerza, al mismo tiempo que fractura, la contundencia de ese acontecimiento cultural: el 2 de Mayo de 1896, S. Freud expone por primera vez su teoría sobre la determinación sexual de los síntomas de la histeria en una conferencia ante la Sociedad Médica de Viena presidida por Krafft-Ebing. Este reputado psiquiatra se dirige a Freud para agradecerle su intervención: «¡Se diría un cuento de hadas científico!»¹³. Si se exceptúa el trabajo pionero de H. Kaan en 1844 (también titulado *Psychopathia sexualis*), podríamos retener el período que se extiende entre 1886 y 1896, entre Krafft-Ebing y Freud, entre la sólida contundencia de los componentes materiales y la aventura prospectiva del «cuento de hadas», como el límite para marcar el nacimiento de una nueva perspectiva sobre la sexualidad humana. Esto ocurre en la medida en que se procede a la separación de una medicina general del cuerpo y una medicina específica del sexo¹⁴. Pero también en la

10 «From Lafiteau to Radcliffe-Brown: a short history of the study of social organisation», en F. Eggan (comp.), *Social Anthropology of North American Tribes*, Chicago, Chicago University Press, 1955, 466; Cf. T. Todorov, *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI, 1991; J. Lorite Mena, *Sociedades sin estado. El pensamiento de los otros*, Madrid, Akal, 1995.

11 M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, París, Gallimard, 1981, 18-19.

12 E. Amezúa, «Sexología: cuestión de fondo y forma. La otra cara del sexo», *Revista de Sexología*, 49-50, 1991, 25.

13 M. Czermak et H. Frignet, «Préface», *Sur l'identité sexuelle: à propos du transsexualisme*, Ouvrage collectif, Association Freudienne Internationale, París, 1996, 11. A este propósito se puede consultar H. Frignet, «Un "vrai" conte de fées», *op. cit.*, 229-242.

14 Cf. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 1: *La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976, 15 ss.

medida en que se impone una nueva interrogación sobre la identidad sexual: al delimitar el terreno de la perversión emerge una pertenencia existencial del individuo que rompe los moldes tajantes atribuidos al orden natural. Son los trabajos de A. Moll, H. Ellis o P. Maudsley¹⁵. En este deslinde de la determinación del sexo y de una práctica sexual envuelta por representaciones simbólicas, el trabajo de I. Bloch sobre *La vida sexual de nuestro tiempo* (*Sexualwissenschaft*), en 1906 —cuando la aparición del término mismo de *Sexología* es inseparable de un distanciamiento de las prioridades patológicas de la sexualidad y de la formulación de un nuevo modelo teórico interdisciplinario¹⁶—, puede ser considerado como el inicio de una madurez que aún está por concluir. Podríamos decir, en paralelo a S. Tax, que entre 1886 y 1906 la Sexología pasa de la nada a su madurez.

No obstante, para situar las configuraciones interpretativas posteriores, habría que resaltar la gran bifurcación que se incrusta en este saber en el momento de su gestación. El mismo Krafft-Ebing la hace patente ante Freud: una perspectiva que quiere ser científica y que reprocha a otra perspectiva que sea solamente narrativa, «un cuento». Hay una fluctuación básica. De un lado, una mirada que se repliega sobre un pretendido control de los hechos sexuales, y para ser fiel a su aspiración tiende a calcar discursivamente lo orgánico, a prolongar hermenéuticamente los límites materiales hasta las sacudidas imaginarias del deseo. De otro lado, una escucha que desborda la objetividad factual para desdoblarla en un escenario verbal que tiene que amueblar simbólicamente el sujeto, una composición estratificada donde las manifestaciones orgánicas más medibles se subordinan a resortes sexualizantes que sólo el sujeto puede componer. Se trata, en definitiva, de una pugna de objetividad donde está en juego la constitución del sujeto que determina la posibilidad misma de construcción de ese nuevo espacio llamado sexualidad.

Nietzsche lo afirma en ese mismo momento en que está gestándose la Sexología: «No hay hechos, sólo existen interpretaciones». Esta sacudida al sólido soporte positivista de las representaciones culturales será acentuada en pocos años cuando Einstein postula la relatividad como «una física con observador». Los hechos son una interpretación de un observador posicionado. La Sexología aparece en ese momento cultural en que se está produciendo un desplazamiento profundo en la fiabilidad del discurso objetivo. ¿Quién es el observador de la sexualidad? Y complementariamente: ¿cómo se construye la objetividad en la sexualidad? ¿es un hecho o una interpretación? El

15 El propio Freud reconoce en 1905 (*Tres ensayos sobre la teoría sexual*) su deuda con las investigaciones de Linder y «los famosos escritos de Krafft-Ebing, Moll, Moebius, Havelock, Ellis, Schrench-Notzing, Loewenfeld, Eulenburg, I. Bloch y M. Hirschfeld».

16 En este movimiento de separación de las analíticas de la sexualidad hay que situar los trabajos de E. Osgood Goodrich: *Sexology as the Philosophy of Life* (1867), y de K. Pearson: *The Ethic of Freethought* (1885) —donde ya se utilizan los trabajos antropológicos de Bachofen o McLennan—. Cf. Ph. Ariès y A. Béjin (comp.), *Sexualidades occidentales*, Barcelona, Paidós, 1987. Según A. Béjin, «el término "sexology" aparece en 1867», en el título de la obra citada de E. Osgood Goodrich (A. Béjin, «Crepúsculo de los psicoanalistas, aurora de los sexólogos», en *Sexualidades occidentales*, 250). Sin embargo, A. Corbin y M. Perrot afirman que «Según Bronislaw Baczko, la palabra "sexualidad" no aparece hasta 1859 —tal vez ya en 1845—. No designa en ese momento más que el/los caracteres de lo sexuado. Antes de la elaboración de la *scientia sexualis*, se habla de "amor" y de "pasiones amorosas", de "deseos" y de "instinto genésico", de "actos carnales" y de "actos venéreos"; los médicos hablan de copulaciones y de coito. La evocación de los gestos del amor físico sigue siendo casi-monopolio del hombre. Y aun entonces, el discurso masculino, para hacerlo, ha de dar un rodeo. Sólo el médico puede hablar abiertamente de sexo; el concepto de "instinto genésico" le autoriza a ello. Disociada de la pasión, la sexualidad, asimilada de este modo a una fuerza necesaria para la reproducción de la especie, adquiere un estatuto inferior que autoriza la desventura con respecto a todas las formas degradantes de la relación amorosa». («La relación íntima o los placeres del intercambio», en Ph. Ariès y G. Duby (dir.), *Historia de la vida privada*, Barcelona, Alfaguara, 1993, t. 4, cap. 4, 534-5).

problema es de fondo. Se trata de la posibilidad misma del ordenamiento de un saber. ¿O es que la Sexología no sería únicamente un saber? En el hilo de estas preguntas podríamos situar el trabajo de I. Bloch, y su tematización de la *Sexología*, como el esfuerzo por recomponer la comprensión de la sexualidad en un espacio de objetividad propia, o quizás habría que decir de *subjetivación* de las prácticas que quiere abarcar el término sexualidad.

2.2. Sexo y especie

Este período que va de Krafft-Ebing a Freud, entre 1886 y 1896, es el momento en que se traza un límite decisivo entre dos grandes matrices de las representaciones sexuales. La primera de ellas, y probablemente la más básica en lo que a nuestra estratificación cultural se refiere, es la relación directa y unívoca entre el sexo y un orden natural identificado con la voluntad divina. En sentido estricto, ahí, no existe sexualidad, sólo una práctica del sexo determinada por la división tajante entre la parte animal u orgánica y la parte humana o espiritual. Este dualismo esencial canaliza la práctica sexual como una concesión inevitable, pero degradante, a la necesidad de supervivencia de la especie. La relación sexual no implica ni arrastra a la persona, sólo prolonga la pulsión de la especie; es un acto más social y económico que individual y amoroso. De ahí que la estricta legitimación de la práctica sexual, su teoría teológica y su ordenación pastoral, preste más atención a las formas, lugares y procedimientos de los actos que a los deseos o a las relaciones de las personas. Fuera de la mecánica copulatoria bendecida en nombre de la reproducción, todo contacto sexual es intrínsecamente perverso y, como tal, marginado en el desorden¹⁷. Hay un nivel de pulsiones asimilado al instinto y un orden del amor identificado con la libertad. El límite entre ambos es la zona del pecado. De ahí que exista una zona difusa y sospechosa —que aún arrastramos transvestida en su vocabulario— donde se puede entrelazar el instinto de la especie y el amor a la persona: se podría practicar el sexo con amor, hacer de la pulsión una comunicación personal¹⁸. Entonces se recomienda a los esposos que no pongan demasiado entusiasmo en la práctica de sus obligaciones conyugales, y, sobre todo, que se abstengan en los períodos impuros de la mujer, durante los días sagrados o en los momentos en que el ardor puede anular la razón: el deber podría desviarse en vicio, la necesidad reproductora en placer personal¹⁹.

17 Para estos aspectos, cf. A. Sarrion Mora, *Sexualidad y confesión. La solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*, Madrid, Alianza, 1994; M. Werner, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Taurus, 1991; J.L. Flandrin, *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VIe-XIe siècle)*, Paris, Seuil, 1983; G. Duby, *El caballero, la mujer y el cura*, Madrid, Taurus, 1982. En una perspectiva complementaria, ver. M.C. Jacobelli, *Risus Paschalis. El fundamento teológico del placer sexual*, Barcelona, Planeta, 1991.

18 Cf. J.-L. Flandrin, *Familles, Parenté, Maison, Sexualité dans l'ancienne société*, Paris, Hachette, 1976.

19 J. Varela resume, en la línea de los dispositivos foucaultianos, la consolidación de los controles de la sexualidad que se despliega en el siglo XVII: «La Reforma y luego el catolicismo tridentino señalan una mutación importante, una ruptura respecto a los tratamientos anteriores de los problemas de la carne, iniciándose una técnica rica y refinada de intervención íntimamente ligada a la confesión, al examen de conciencia y a la dirección espiritual. Esta técnica sufre modificaciones y reelaboraciones considerables en el siglo XVII cuando la reglamentación del sexo se centra sobre todo en las relaciones matrimoniales, contribuyendo a instituir la familia cristiana. Numerosos textos de moralistas delimitan los deberes conyugales, cómo cumplirlos, sus exigencias y violencias, se refieren a la fecundidad y a la procreación, a las caricias inútiles, a los períodos peligrosos de la actividad sexual (embarazo y amamantamiento), a los períodos prohibidos (cuaresma y tiempo de abstinencia), a la frecuencia de los ayuntamientos... El sexo de los cónyuges parece sumergido en un mar de preceptos y recomendaciones» («De las reglas de urbanidad a la ritualización y domesticación de las pulsiones», en F. Savater (ed.), *Filosofía y sexualidad*, Barcelona, Anagrama, 1988, 87).

Paradójicamente, esta matriz representativa, que pretende elevar al hombre a un grado superior de humanidad, degrada las relaciones sexuales a su nivel más elemental, a su operatividad genital y a su función más animal. Y gran parte de esa sospecha de exceso, e incluso de repugnancia, que late mentalmente en nuestras prácticas sexuales, esa delimitación estricta entre lo permitido y lo prohibido según se trate de la persona que se ama legítimamente o de la pasión descodificada, esa indecisión abismal entre el vicio y el placer, ese repertorio de justificaciones ante nosotros mismos y de seducciones verbales ante el otro, proviene de unas representaciones que han logrado liberar su lenguaje del acento moral pero no han llegado a transformar los límites entre naturaleza y cultura y, menos aún, la relación entre orden y desorden sexual.

2.3. *Sexo y salud*

Pero empieza el desplazamiento. Lo señalan J.P. Aron y R. Kempf: «Al comienzo del siglo XVIII, en Occidente, un murmullo se dirige al cuerpo en términos desconocidos (...) Ya no es cuestión de salvación, sino de conveniencias»²⁰. En este sentido, *Règles de la bienséance et de la civilité chrétienne* (1703, reeditada en 1714 y 1729), del fundador de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, J.B. de La Salle, marca anticipadamente las pautas del control cristiano de la normalización del cuerpo burgués: una proliferación de normas y prohibiciones que sujetan el cuerpo a un nuevo cuidado y a una nueva presencia. Es el comienzo de la segunda gran matriz: una relación con el cuerpo y con el mundo, caracterizada como burguesa, inseparable del desarrollo de la medicina social.

Empiezan los análisis del onanismo (Tissot: 1765; Petit: 1809; Deslandes, 1825), de los pederastas (Reydellet: 1819), de la polución nocturna (Serrurier: 1820), de la monstruosidad y sus consecuencias sexuales (Geoffroy Saint-Hilaire: 1827), de la prostitución (Parent-Duchatelet: 1836; Jeannel: 1862), la transexualidad (Krafft-Ebing: 1890)..., hasta la gran síntesis de unas representaciones, más que de una época, elaborada por este último.

La línea de la represión se ha desplazado del cielo hacia la sociedad; su perímetro es la estadística, su eje referencial lo normal. La mirada ya no se apoya directamente en una naturaleza hipostasiada, sino en lo que en esta naturaleza es conveniente para el cuerpo social. Es una época teratológica, la monstruosidad del cuerpo ha sustituido a las deformaciones del alma. Y esto se entiende de dos maneras complementarias. Por un lado como comprensión de las patologías que desvían fatalmente a los individuos de los comportamientos normales: los excesos, las perversiones, las enfermedades. Por otro lado como elaboración de los procedimientos adecuados para corregir esos desórdenes: las terapias. Entre la analítica y la normativa hay una dimensión que aparece claramente: la deformación interesa socialmente, como una ruptura o un desgarrón en esa nueva realidad que acaba de aparecer llamada «cuerpo social» (sustituto del «cuerpo místico») identificado con el «hombre promedio» (Quetelet)²¹. La práctica sexual se ha hecho social, y su control un problema de orden público. «La estadística o ciencia del estado se esforzará en conocer las leyes de la población y sus efectos con el fin de controlarlas en función del buen gobierno: se estudiarán fenómenos tales como la natalidad, la fecundidad, el número de hijos legítimos e ilegítimos, los efectos del celibato, la precocidad y frecuencia de las relaciones sexuales, las prácticas contraceptivas, la mortalidad de los niños en los hospicios...»²².

20 *Le pénis et la démoralisation de l'Occident*. Paris, Grasset, 1978, 11.

21 Cf. I. Hacking, *La domesticación del azar. La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos*. Barcelona, Gedisa, 1991.

22 J. Varela. *art. cit.*, 88.

Los esquemas para comprender la sexualidad se han desplazado, y todo el sistema valorativo de los símbolos y deseos se reorganiza. La línea divisoria de lo normal y lo patológico inclina la balanza del cuidado del alma al cuidado del cuerpo. Lo orgánico se inmensifica y la higiene se convierte en un valor referencial de la burguesía. Se inicia el culto del cuerpo sano (no del cuerpo bello, que será una etapa posterior). La sexualidad no debe ser pura, sino sana²³. Es el momento de desarrollo de la *scientia sexualis*: una atención médica al sexo normalizada entre la estadística del cuerpo (Quetelet) y la moralidad de la conveniencia (La Salle). Pero en este desplazamiento hacia el cuerpo se produce un efecto inesperado: al sustituir el temor al pecado por la precaución por la salud, el deseo se extiende con el cuerpo y bordea sus contornos, se hace mundano y social, cuantificado y medicable, y esta misma visibilidad pública hace imprescindible la distinción entre la vida privada y la pública. No sólo por la nueva organización del trabajo industrial, sino también por una duplicidad moral que sostiene una nueva canalización de los deseos y del placer. El sexo encontrará otros espacios donde manifestarse y regularse, pero también una dualidad en su lenguaje que muestra que entre el rigor analítico del médico, dividiendo longitudinalmente lo normal y lo patológico hasta en sus más mínimos detalles, y la práctica sexual de los individuos, que exploran sus fantasías, hay una distancia considerable. La prueba de esta distancia, y de la necesidad de su superación, es un acontecimiento cultural decisivo: el intento de introducir el amor en la reproducción. Es el nacimiento de ese amor mitad romántico mitad orgánico que invade la institución matrimonial. Es como si el cuerpo burgués quisiera introducir los excesos del deseo y las transgresiones de la pasión en el espacio donde podrían ser legitimados, en el lecho marital. Entonces el sexo conyugal inmensifica simbólicamente el dormitorio, un lugar cada vez más impenetrable y rumoroso, más protegido de la mirada infantil y del saber público, más separado del resto de las habitaciones de la casa. Toda la demás sexualidad será entonces periférica y política.

Esta intromisión de la sexualidad en la reproducción, este nuevo entrelazamiento de la pulsión de la especie y del deseo del individuo en el nuevo espacio del cuerpo social, desencadena dos procesos inesperados e inseparables. Uno de ellos será la liberación legitimada de unos posibles sexuales que hasta entonces estaban empujados a la anormalidad o a la ilegalidad. El otro será un reconocimiento íntimo del deseo sexual de la mujer —de la mujer «normalizada» conyugalmente—. Entre ambos surgirá la delimitación del género como la reivindicación de la mujer a un deseo propio. La mujer empieza a dejar de ser sólo naturaleza para ser también, como el hombre, ante todo, cultural. Pero hay un hecho que fisura el proceso: la mujer sólo tiene la marginación como referente cultural. ¿Cómo entrelazar su «naturalidad» con su nueva disponibilidad cultural? El género se prolongará inevitablemente en feminismo, como una nueva naturalización cultural del orden femenino.

2.4. Sexualidad y subjetivación

La tercera gran matriz es la que tanteamos desde fechas muy recientes con nuestros deseos sin que llegue a imponerse representativamente a la superposición de las dos anteriores. La síntesis de J.L. Flandrin marca con claridad el desnivel de los territorios: «Con la salvedad de Sánchez y de Francisco de Vitoria —uno, en el capítulo dedicado a los besos y caricias; y el otro, en las contiencias temporales—, ninguno de los antiguos teólogos introducía, en el debate acerca de la sexualidad conyugal, la noción del amor. Ninguno se preocupaba tampoco de si uno de los cónyuges

23 Cf. Ph. Perrot, *Le Dessus et le Dessous de la bourgeoisie. Une histoire du vêtement au XIXe siècle*, París, Fayard, 1981; G. Vigarello, *Le propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen-Âge*, París, Seuil, 1985.

reducía al otro a la condición de objeto, mientras que los teólogos del siglo XX, al abordar esas mismas cuestiones, tienen permanentemente presente la función del amor y de la consideración por el compañero»²⁴. Ser «objeto»: sólo desde finales del siglo XIX se insinúa una mirada hacia el otro (mujer) que descarta la sujeción de su realidad a la objetivación sexual como degradante. Justamente en el momento en que la objetividad científica se impone con un rigor positivista invasor de todos los campos del saber. Quizás la óptica de la sexología naciente haya sido uno de los primeros reductos de la subjetivación ante la objetividad normalizadora que se impone culturalmente.

La analítica orgánica, médica, y la del inconsciente, psicoanalítica, han tenido un efecto revulsivo al sacar a la luz unas pulsiones y unos mecanismos que han poblado nuestra vida normal y han enfrentado a la cultura con ese fondo abismal y transgresor que todos llevamos dentro y ante el que reaccionamos con seducción y rechazo. La anormalidad ha sido, al menos en parte, conjurada, obligándonos a ampliar el recinto de lo reconocible. Y en esta pérdida de temor a lo inconmensurable de nuestro ser, se han descubierto dos aspectos capitales e incomprensiblemente descuidados. Por un lado, que el sexo no es genital, sino cerebral; que no es animal, sino cultural; pero esto exige recomponer nuestra representación de nosotros mismos para satisfacer y ser satisfechos²⁵. Por otro lado, que la sexualidad personaliza —como la ropa, el tono de la voz o los andares—, y, por tanto, que nos hace más únicos y frágiles, pero también más responsables de asumir quienes queremos ser. Se ha pasado de lo definitivo al juego de los posibles, del deber-ser al poder-aprender. La representación de nuestra naturalidad ha sido sacudida.

En este deslizamiento de las representaciones es donde se intercala la irrupción del concepto de *género*. En la delimitación de esta gran categoría, así como en la eficacia de su operatividad sociopolítica, se entrecruzan dos líneas de preocupaciones²⁶.

Por un lado, este concepto se impone sistemáticamente en la Antropología cultural cuando, desde el movimiento feminista, se plantea la necesidad de un nuevo enfoque para «hacer visible a la mujer»²⁷. Este planteamiento pone de manifiesto dos aspectos de los cruces inciertos, pero arrogantes —construidos—, de la naturaleza y de la cultura. El primero, que el sexo tenía una carga biologicista y naturalista donde, en definitiva, se mantenía una identificación entre la especie humana y el varón: el hombre se había apropiado culturalmente del significado del sexo humano. El segundo, que la teoría de la lucha de clases ocultaba la especificidad de las reivindicaciones femeninas y no era operativa para dar respuestas a los problemas propios de la mujer. El concepto de *género* no sólo permitía a la mujer ser vista en su especificidad, sino que, más aún, exigía una mirada propiamente femenina para comprender determinados problemas. Uno de estos problemas era, y es, el de la relación de la mujer con su propio cuerpo.

Y aquí vendría a inscribirse la segunda línea de preocupaciones que indicábamos anteriormente. Si el concepto de *género* tiene una elaboración y una primera eficacia teórica en las representaciones de la Antropología cultural, es porque, por otro lado, este mismo concepto coagula y potencia

24 «La vida sexual matrimonial en la sociedad antigua: de la doctrina de la Iglesia a la realidad de los comportamientos», en Ph. Ariès y A. Béjin, *Sexualidades...*, 164. Ver también, en la misma obra, Ph. Ariès, «El matrimonio indisoluble», 189-214.

25 Cf. S. Le Vay, *El cerebro sexual*, Madrid, Alianza, 1995.

26 Cf. J. Lorite Mena, *El orden femenino*, Barcelona, Anthropos, 1987. I. Introducción: *Id.*, en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (dir.), *Diccionario de Hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997, «Hombre», 313-324 y «Orden femenino», 587-597.

27 Cf. B.-M. Thurén, *El poder generizado. El desarrollo de la antropología feminista*, Madrid, Universidad Complutense, Instituto de Investigaciones Feministas, 1993.

una reivindicación mucho más íntima e inmediata de la mujer que, desde ese momento, se va a ver legitimada y canalizada públicamente: el deseo de la mujer a tener una sexualidad propia a partir de sus propios deseos, y no desde la mirada masculina que hasta ahora la había hecho mujer. Ha sido una vertiente anárquica en sus teorías y en sus prácticas, pero ha producido un efecto decisivo: es el primer momento histórico en que la mujer, como conjunto social, ha asumido representativamente la legitimidad de su placer, y, desde ese momento, el derecho a exigirlo. Más aún, y con frecuencia de manera retrospectiva: el concepto de género ha servido, sirve, para recomponer metodológicamente el significado de reivindicaciones sectoriales o parciales de mujeres que en épocas anteriores (ss. XVI-XVIII) habían pasado desapercibidas o interpretadas en claves de voluntarismo individualista. Entonces, se podría decir que, en sentido estricto, la *Sexología* sólo habría adquirido la posibilidad de componer cabalmente su territorio de estudio, esto es, de alcanzar su madurez, cuando la mujer ha asumido mental y socialmente las exigencias de realizar su propia sexualidad. Esto está contenido en la composición del concepto de *género*.

No obstante, en la misma eficacia teórica y socio-política indiscutible de ese concepto están los límites de su operatividad personal. La misma emancipación genérica desencadena una tensión. El género es general y social, teórico y político; la sexualidad es individual y atomizada, íntima y práctica. Es en el recorrido entre estos dos extremos donde se sitúa la tensión. El género ha socializado los deseos de la mujer más allá de las patologías y de la culpabilidad; así ha permitido una reapropiación del cuerpo femenino siguiendo unas líneas de compensación con relación al deseo del hombre. Ha habido una liberación de posibles. Pero, al mismo tiempo, ha impuesto, porque no se disponía de otros referentes, una mecánica de satisfacción de ese deseo semejante a la que ha desarrollado el hombre para obtener su propio placer. Los posibles liberados han sido domesticados²⁸. Es, de manera significativa, en los análisis de la homosexualidad y de la transexualidad donde se ha roto esa dualidad tajante de los géneros y se ha adquirido la libertad para desobedecer esa tipificación global. Tanto la homo- como la trans-sexualidad han puesto de manifiesto que la sexualidad no es la relación genital entre dos sexos, sino una manera de relacionar en cada uno lo masculino y lo femenino, una construcción subjetiva de una identidad sexual fragmentada, precaria y con fronteras difusas²⁹.

Desde ese momento ha habido dos efectos que están aún por asimilar. El primero es que no existe la sexualidad *per se*, que no existe la relación entre *el* hombre y *la* mujer, sino una interacción entre individuos concretos donde la división genérica pierde sus rígidos contornos para ser un descubrimiento creativo de los límites que cada uno asume y acepta en el otro. La gran adquisición de este proceso ha sido la ruptura entre la sexualidad concreta y la imagen del yo sexual ideal. El segundo, y como simple prolongación del primero, es que al liberar la sexualidad de esquemas rígidos y generales, se ha hecho inevitable un trabajo de cada individuo sobre sí mismo para recorrer la distancia entre el género y la persona de manera creativa y, por consiguiente, dejándose guiar por sus propios posibles. La persona se ha hecho más variable y más frágil, también más simbólica e irreplicable. Aquí se inmensifica el placer y la responsabilidad personal ante él. Es el inicio de la transición que deseaba Foucault en nuestra sociedad de la *scientia sexualis* al *ars erotica*³⁰. Esta transición tiene como punto de apoyo la desobediencia representativa al género. Empieza a emerger la subjetivación de la sexualidad. Es el gran trabajo a realizar sobre la representación de sí mismo, ya

28 Cf. J. Lorite Mena. «¿Es negociable la diferencia? La formación antropológica de los géneros», *Diálogo filosófico*, 31 (1995), 31-41.

29 Cf. VV.AA., *Sur l'identité sexuelle...*; F. Héritier, *Masculin/Féminin*.

30 *Histoire de la sexualité*, vol. 1: *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, *passim*.

que, como lo afirma R.M. Rodríguez Magada, «la mujer no es todavía sujeto, por eso a cada paso queda sumida en lo genérico»³¹.

3. El placer como emergente evolutivo

Hay una pregunta que puede ayudarnos a situar ese entramado complejo y sutil, persistente en cada uno de nosotros, entre sexo y sexualidad, que puede señalar el eje de desobediencia a la representación cultural de la naturalidad del sexo. ¿Qué ventajas adaptativas puede suponer para la vida una reproducción sexuada?

A grandes rasgos podríamos sintetizar las transiciones vitales como un mecanismo estrictamente conservador. Lo más importante es que el patrimonio genético, el potencial vital de un organismo, se conserve. Es una mecánica estrictamente lograda con la mitosis: cada individuo se divide en otros dos perfectamente iguales; no hay muerte, sólo continuidad. Es el reino de la repetición, de la igualdad sin sobresaltos. Así consigue una eficacia terrible: una sucesión lineal de los individuos que es interminable. La variación sólo es numérica. Ocurre, sin embargo, que, en ese proceso de autorreproducción, hay, ocasionalmente, un fallo; entonces se introduce la diferencia, la variabilidad que hace que el nuevo duplicado, por ser defectuoso, ya no continúa la serie, la desvía. Así aparece un elemento decisivo: el azar permite que surja la multiplicidad de formas de vida. Sin los errores todo habría sido la monótona y continua repetición de una forma de vida elemental de aminoácidos. Troncalmente, la diferencias entre las especies sólo son posibles por una sucesión ininterrumpida de azares biológicos.

3.1. Sexo y muerte

En esta base de prolongación de la vida, la aparición del mecanismo sexual en la reproducción implica, básicamente, dos dimensiones. En primer lugar, esa combinación azarosa, que es ocasional y errática, se va a convertir en la regla de los procesos de prolongación de la vida. En segundo lugar, por la aparición y maximización de la diferencia, aparece el individuo; y con él, al mismo tiempo, aparece la muerte. Sólo cuando hay individuo hay muerte. Habría una especie de triángulo soldado por el sexo como nueva forma de organización que la vida ha encontrado para perpetuarse: los vértices de ese triángulo son *azar*, *individuo* y *muerte*³². En el interior de este férreo triángulo se produce una gran ventaja adaptativa: a través de la unión de dos individuos para dar lugar a un tercero, la vida libera la información. A partir de un momento dado, en un determinado dintel de complejidad organizacional, la vida entra en unos procesos donde la línea directiva es la combinatoria de su capital, y no su simple conservación. La misma densidad de la información genética hace bascular el proceso para que la conservación esté garantizada por la combinatoria de posibles. Podríamos decir, en un círculo casi perfecto, que porque hay sexo hay individuos y porque hay individuos hay muerte y porque hay muerte hay sexo... Un juego de combinatorias que transforma el círculo en espiral interminable.

La dinámica de este amplio y profundo movimiento produce un efecto decisivo: desde el momento en que hay sexo aparece el territorio y la jerarquía. El triángulo se estructura vertical y

31 *Femenino fin de siglo. La seducción de la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1994, 91.

32 Cf. J. Ruffié, *Le sexe et la mort*. Paris, Seuil, 1986.

horizontalmente. Las diferencias orgánicas se prolongan en diferencias etológicas: aparecen los nichos ecológicos a nivel alimentario y a nivel del apareamiento. Es la zona de seguridad del individuo. Frente al conglomerado o la muchedumbre de los organismos a-sexuados, el organismo sexuado, el individuo, introduce los límites espaciales. Si la muerte introduce el límite en el tiempo, la jerarquía introduce el límite en el espacio. Entre ambos se inscribe el origen del poder y su eficacia. Y al delimitar el espacio y el tiempo, el nicho ecológico y el ritmo vital —desde el momento en que se instauran claramente los límites entre el individuo y el grupo—, aparecen dos aspectos inseparables: la agresividad y las formas de socialización. La agresividad sólo existe con el individuo, pero éste sólo es agresivo porque se reconoce y sobrevive a través de dos factores de competencia: la alimentación y la reproducción. Y esta misma agresividad alimentaria y reproductora es la que impone formas de socialización que canalizan la eficacia del individuo hacia la supervivencia del grupo. Estas formas de socialización son, básicamente, los rituales que encontramos desde los animales pluricelulares hasta los primates.

Estos aspectos permiten pensar que la aparición de la reproducción sexuada implica una redistribución general de los procesos vitales. Es más, se podría pensar que con este nivel de eficacia vital parecen encontrar una respuesta satisfactoria los principales problemas que plantea la expansión de la vida. Entonces cabe una triple pregunta. La primera: ¿qué marca la diferencia entre la reproducción sexuada de otras especies y la reproducción sexual de la nuestra? La respuesta es tajante: la aparición de la menstruación. La segunda: ¿qué nuevos procesos desencadena esta desnivelación en el orden de reproducción? La respuesta no es menos tajante: la búsqueda del placer. La tercera: ¿cuál es el efecto de esta nueva articulación entre los individuos? De nuevo la respuesta es tajante: nuevas formas de socialización y, en estas formas de socialización, la aparición del universo simbólico y su transmisión, esto es, la cultura. Por eso el análisis de nuestra sexualidad, de nuestra estructura reproductiva y de nuestras formas de socialización no puede seguir una analítica reductora o una sistemática comparativa que vaya unívocamente de la especie humana a otras especies animales. En un momento dado se produce una ruptura en la continuidad sistémica. De la misma forma que la aparición del sexo produce un desencadenamiento de nuevos efectos vitales (individuo, muerte, territorio, jerarquía, poder, agresividad...), la aparición de la sexualidad humana también arrastra —o está soldada a— un cortejo de cambios vitales que le confieren su significado específico.

3.2. Placer y representación

La menstruación, una mutación aparentemente poco relevante —poco analizada antropológicamente hasta ahora por haber sido situada representativamente como fenómeno diferencial de la mujer: vergonzoso, discriminatorio, objeto de tabúes, complejos individuales o silencios sociales—, es el pivote sobre el que gira nuestra especie de una práctica cíclica del sexo, regulada por impulsos hormonales (estro/anestro), a una sexualidad permanente, motivada por el deseo. Un desplazamiento definitivo: se pasa del *egoísmo genético* al *egoísmo individual*. En otra perspectiva —filosófica—: se pasa de la causa eficiente a la causa final. En esta transición del ciclo al deseo se intercala el placer, un desencadenador evolutivo que soporta la aparición de la familia humana, del parentesco, de los lazos afectivos, de la educación, de la propiedad y, en definitiva, de unos procesos encerrados en el término, delicado y complejo, de *progreso*: la evolución a través de las formas simbólicas. El placer es la «trampa» que la vida pone a nuestra especie para perpetuarse, y así se constituye en el ingrediente determinante de la organización de la vida humana. De tal forma que, *desde su originamiento, la sexualidad humana desborda los límites de la reproducción*. Nuestra

sexualidad está en ese desbordamiento. En esta expansión de la vida habría que situar, antropológicamente, la posibilidad de la persona. Y cualquier ideología —y normalmente todas han sido de cuño religioso— que reconduzca la sexualidad al estricto orden de la reproducción estará negando el soporte mismo de nuestra constitución humana, reduciéndonos, paradójicamente, y no obstante sus proclamaciones idealistas, a la escala de las simples pulsiones orgánicas, a una ley del deseo trazada por imperativos hormonales. De ahí, y de manera significativa, que, desde el mismo momento en que aparece la sexualidad humana, se introduzcan mecanismos para escapar a la trampa que la naturaleza había impuesto: asegurarse el placer y evitar la reproducción. Una mecánica compensatoria específicamente humana. Es más, habría que decir que esto es la característica humana de la prolongación de la vida. Más exactamente: la sexualidad es humana porque desborda la dimensión orgánica, y en este desbordamiento, la sexualidad sólo puede ser humana si es algo más que genital y reproductora. Ese «algo más» dependerá de los factores culturales y personales en que se inscribe cada individuo. Es el modo en que cada cultura ha visto la superación de la especie por el individuo —o su subordinación³³—.

Un último aspecto para situar esta dinámica. El paso de un sexo operativo por determinaciones cíclicas hormonales a una sexualidad desencadenada por la búsqueda del placer ocurre a lo largo del mismo proceso que permite la aparición del lenguaje articulado (el habla) y de los instrumentos (la técnica). Cada uno de estos procesos es muy complejo, pero todos confluyen haciendo aparecer un espacio determinante: el orden de las representaciones, un saber que permite que el individuo obre no sólo por la herencia que le impone el código genético, sino por un saber aprendido y transmitido en lo que habla y en lo que hace, en la cultura. Es el paso del individuo a la persona, del territorio al pueblo, de la agresividad a la norma... Antes se mencionaba la variabilidad y la aleatoriedad individual que aparecían con la reproducción sexuada, ahora tenemos que hablar, además, de la variabilidad y de la aleatoriedad a nivel de las representaciones, de las formas de combinar simbólicamente el deseo. Si el individuo es único e irreplicable a nivel orgánico, la persona es única e irreplicable a nivel de su representación de sí mismo. Y en esta unicidad, donde el decir y el hacer confluyen para formarla, acontece la sexualidad humana³⁴.

K. Lorenz ha acuñado una expresión para delimitar ese amplio proceso donde acontece la sexualidad, el habla y la técnica que configuran el modo específico del ser humano: la «reducción del instinto». Quizás lo único que nos queda por aprender, después de tanto tiempo de desaprendizaje ideológico, es que para asumir el placer como dinámica diferencial de nuestra realidad humana no debemos referirnos a nuestra naturaleza ni enfrentarnos a nuestros instintos, sino más bien desobedecer nuestra cultura y enfrentarnos a nuestras representaciones de nosotros mismos. Este es el espacio que puede recorrer la Sexología —o más exactamente—, la posibilidad de *ars erotica*.

Desde esta perspectiva de desfondamiento de la naturalidad de la sexualidad humana, las diferentes matrices que han canalizado la representación de nuestras prácticas sexuales sólo pueden ser consideradas como unas variables posibles que han tenido eficacia coercitiva porque el poder eclesiástico, médico, social... las ha naturalizado representativamente haciéndonos pensar que cualquier transgresión era una ruptura con nosotros mismos. De hecho, hoy parece claro que esta relación con nosotros mismos empieza —o termina— desobedeciendo representativamente la naturalidad de nuestro sexo.

33 Cf. J. Lorite Mena. *La metáfora moderna del fundamento*. Murcia. Universidad de Murcia. Servicio de Publicaciones, 1996. 359 ss.: «El fundamento como suposición inevitable».

34 Cf. J. Lorite Mena. *El animal paradójico*: Id., *El orden femenino*.