

Itinerarios teóricos para abordar el erotismo, los géneros y sexualidades

María Laura Schaufler¹

Recepción: 18 de abril de 2014 / Aprobación: 9 de junio de 2014

Resumen

Este artículo propone reflexionar, a modo ensayístico, acerca del erotismo frente a los problemas y teorías de los estudios de los géneros y sexualidades. El escrito constituye un avance teórico para analizar el erotismo como problema poco abordado desde estas perspectivas². Con el objetivo de enriquecer la mirada teórica, lo cual supone indefectiblemente un punto de vista epistemológico y permite delinear algunas elecciones metodológicas –en este caso analíticas–, se teje una trama conceptual tendiente a articular, y a la vez tensar, las categorías de género, sexualidad y erotismo, realizando un itinerario por las teorías postuladas por Freud, De Beauvoir, Bourdieu, Foucault y Rubin, entre otros.

Palabras clave

Erotismo; género; sexualidades; disputa; moral

Abstract

This article is an essay about the issues, theories of the field of gender studies and sexuality in its relationship with the eroticism. This essay is a theoretical advance for an analysis of eroticism, as a problem that has been little discussed from these perspectives. In order to enrich the theoretical view, which inevitably implies an epistemological point of view and allows to outline some methodological choices –analytical, in this case–, a conceptual fabric is woven, aimed at joint while tightening the categories of gender, sexuality and eroticism, making a journey through the theories postulated by Freud, De Beauvoir, Bourdieu, Foucault and Rubin, among others.

1 Argentina. Licenciada en Comunicación Social, Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina. Docente Investigadora, Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina, Facultad de Ciencias de la Educación. Correo electrónico: mlaura31@gmail.com

2 Este ensayo forma parte del trabajo de tesis doctoral en Comunicación Social titulado “La construcción del erotismo en revistas femeninas de la década del ‘60 en Argentina”, investigación enmarcada en el Centro de Investigaciones en Mediatizaciones (CIM), Instituto de Investigaciones, Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario, a través del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.

Keywords

Eroticism; gender; sexuality; disputa; moral

Resumo

Este artigo se propõe a refletir, em forma ensaística, sobre os temas e teorias do campo dos estudos de gênero e sexualidade na sua relação com o erotismo. O escrito constitui um avanço teórico para a análise do erotismo, como um problema que tem sido pouco discutido a partir dessas perspectivas. A fim de enriquecer a visão teórica, o que inevitavelmente implica um ponto de vista epistemológico e permite delinear algumas escolhas metodológicas –nesse caso, analíticas–, um quadro conceitual é montado, para articular e ajustar as categorias de gênero, sexualidade e erotismo, através de um itinerário entre as teorias postuladas por Freud, Simone de Beauvoir, Bourdieu, Foucault e Rubin, entre outros.

Palavras chave

Erotismo; gênero; sexualidade; disputa; moral

Erotismo y cultura

La categoría de *erotismo* ha estado estrechamente vinculada a la de sexualidad y en menor medida al amor, los placeres y los cuerpos. Entre los autores que en el siglo XX abordaron el tópico, no podemos soslayar a Sigmund Freud (1986 [1931]), quien en *El malestar en la cultura*, lo asoció a la pulsión de vida o Eros que la civilización o cultura³ se ha encargado históricamente de reprimir a través de leyes morales que establecen una demarcación entre lo permitido y lo prohibido.

La categoría de *Eros* fue definida por Freud como la gran fuerza que preserva la vida y se encarga de vincular libidinalmente a los individuos. Para el autor, la civilización se asienta en vínculos libidinales que extraen su energía de la sexualidad. En el proceso civilizatorio, dicha energía se sublima, es decir, es desviada de su objeto de satisfacción inmediato para dirigirse a fines socialmente útiles.

Civilización y sexualidad se oponen en la medida en que la primera exige relaciones de comunidad mediante lazos amistosos, que ponen en juego “la máxima cantidad posible de libido con fin inhibido” (Freud, 1986, 100), mientras que la segunda supone “una relación entre dos personas, en las que un tercero solo puede desempeñar un papel superfluo o perturbador” (Freud, 1986, 99). El amor sexual implica para Freud una relación monógama y heterosexual; la cultura, por el contrario, relaciones entre un mayor número de personas.

En este proceso, el autor distingue los papeles de los varones y las mujeres. Ellas, celosas de la sexualidad, cuidan los intereses del amor y la familia. Ellos, en cambio, se encargan de la obra cultural, sublimando sus instintos sexuales y distribuyendo la libido que es en gran parte sustraída de su vida sexual y de sus deberes como esposos y padres, para destinarla a las exigencias de la civilización: “sublimación para la que las mujeres están escasamente dotadas”. Viéndose relegadas “a segundo término”, ellas adoptan una actitud hostil frente a la cultura y “no tardan en oponerse a la corriente cultural, ejerciendo su influencia dilatoria y conservadora” (Freud, 1986, 95).

Más allá de las críticas que desde cualquier enfoque de género podamos hacerle a la teoría freudiana, es importante destacar su intención de separar la pulsión sexual de un determinismo natural o biológico, lo cual permitió repensar el impulso sexual desligado de un objeto natural. También debemos recalcar la intención de historizar a la sexualidad y de conformar un marco interpretativo de la misma separado también de la problemática religiosa del pecado.

De Beauvoir: ataduras y posibilidades de libertad

En *El segundo sexo* (1949), Simone de Beauvoir critica este punto de vista psicoanalítico respecto de la mujer y del erotismo, que aparecía ligado mayoritariamente a la genitalidad. De Beauvoir prefiere definirlo de la siguiente manera: “hay en el erotismo una revuelta del instante contra el tiempo, de lo individual contra lo universal; al querer canalizarlo y explotarlo, se corre el riesgo de matarlo” (De Beauvoir, 2007, 59). Esta concepción se acerca bastante a la que años más tarde propondrá Georges Bataille en la obra que lleva justamente por nombre: *El erotismo* (1957), y que lo define como transgresión de la mera actividad reproductiva.

El foco de atención de la autora no va a ser la dimensión de lo erótico sino la condición femenina. ¿Cómo se ha constituido la “realidad femenina”?, se pregunta. Interesándose en las oportunidades concretas de libertad de las mujeres, cuestiona: “¿en qué habrá afectado a nuestra existencia el hecho de ser mujeres? ¿Qué oportunidades, exactamente, nos han sido dadas y cuáles nos han sido negadas?” (De Beauvoir, 2007, 30).

Discutiendo el punto de vista adoptado por la biología que ha definido a la mujer con fórmulas simples, “datos” supuestamente incuestionables e inmutables⁴, como la matriz, el ovario, en suma: como hembra, afirma que “En verdad, la Naturaleza, lo mismo que la realidad histórica, no es un dato inmutable”

4 En cuanto al problema del dato, si bien la crítica de De Beauvoir asume otros matices, es importante remarcar que la concepción del ‘dato’ como ‘recorte’ de lo ‘real’ se sustenta en una pretensión de transparencia del conocimiento y del lenguaje. Gastón Bachelard (1984 [1938]) y Louis Althusser (1990 [1969]) han compartido la crítica a la operación de lectura inmediata-ideológica fundada en una pretendida transparencia de la visión en la cual los ‘hechos’ tienen la evidencia de datos absolutos que toma como se ‘dan’, sin pedirles cuenta.

(De Beauvoir, 2007, 21)⁵. No obstante, la mujer, que es “la más individualizada de las hembras, aparece también como la más frágil, la que más dramáticamente vive su destino y la que más profundamente se distingue de su macho” (De Beauvoir, 2007, 36).

La autora instala la crítica a los discursos hegemónicos acerca de la condición femenina de la primera mitad del siglo XX: el de la biología, el del psicoanálisis y el de la ideología cristiana que “ha contribuido no poco a la opresión de la mujer”: “En una religión donde la carne es maldita, la mujer aparece como la más temible tentación del demonio” (De Beauvoir, 2007, 86); es por ello que debe dominársela. Fundamentado en el Antiguo y el Nuevo Testamento el principio de subordinación de la mujer, se le ordena a ella recogimiento y discreción⁶.

Los discursos de la biología y de la religión se fueron sedimentando en el sentido común y en las costumbres; también en las leyes. Si bien advierte que entre las costumbres y las leyes de un período histórico no hay correspondencia, ante esta falta de coincidencia el equilibrio entre ellos se estableció de manera que la mujer no fuese nunca concretamente libre:

No se podría obligar directamente a la mujer a dar a luz: todo cuanto se puede hacer es encerrarla en situaciones donde la maternidad sea para ella la única salida; la ley o las costumbres le imponen el matrimonio, se prohíben los procedimientos anticonceptivos y el aborto, se prohíbe el divorcio (De Beauvoir, 2007, 59).

El Derecho y las costumbres se equilibran, dando lugar a paradojas tales como que, en el momento en que De Beauvoir escribe, el amor libre no estaba prohibido por la ley, mientras que el adulterio era un delito. Al tiempo que una muchacha soltera quedaba “deshonrada” al cometer una “falta” en su conducta sexual, aunque no quiebre ninguna ley, la “mala conducta” del varón se miraba con indulgencia. Esto había llevado a que muchas mujeres se casaran para poder tener libremente un amante⁷.

Costumbres y leyes continuaban sosteniendo un equilibrio que garantizaba las ataduras de la mujer a lo doméstico, al matrimonio, y también a la belleza.

5 En la Naturaleza nada está nunca completamente claro: los tipos, macho y hembra, no siempre se distinguen con nitidez: “Su oposición no es, como se ha pretendido, la de una actividad y una pasividad: no solamente el núcleo ovular es activo, sino que el desarrollo del embrión es un proceso vivo, no un desenvolvimiento mecánico” (De Beauvoir, 2007, 36).

6 No denunciará sólo al cristianismo, sino a las religiones en general: “Legisladores, sacerdotes, filósofos, escritores y eruditos, todos ellos se han empeñado en demostrar que la condición subordinada de la mujer era del Cielo y provechosa para la Tierra. Las religiones inventadas por los hombres reflejan esa voluntad de dominación: han sacado armas de las leyendas de Eva, de Pandora, han puesto la filosofía y la teología a su servicio” (De Beauvoir, 2007, 24).

7 Dice De Beauvoir: “Mediante este ingenioso sistema, la gran masa de las mujeres ha sido tenida a raya: se precisan circunstancias excepcionales para que una personalidad femenina logre afirmarse entre esas dos series de restricciones. Las mujeres que han realizado obras comparables a las de los hombres son aquellas a quienes la fuerza de las instituciones sociales ha exaltado por encima de toda diferenciación sexual” (De Beauvoir, 2007, 127).

La dedicación al espacio doméstico se justificaba en un supuesto destino biológico, como el lugar destinado a las funciones de la maternidad⁸. A esta atadura se le añade la del matrimonio. Aunque a mediados del siglo XX se habían abierto a las mujeres “las puertas de las fábricas, las oficinas, las facultades”, la autora ve con tristeza que se continuaba considerando al matrimonio como “una de las carreras más honorables” para ellas, que las dispensaba de “toda otra participación en la vida colectiva” (De Beauvoir, 2007, 133).

Sin leyes de divorcio, la pareja era la unidad fundamental “cuyas dos mitades están remachadas una con otra: no es posible ninguna escisión en la sociedad por sexos” (De Beauvoir, 2007, 22). Y aunque el matrimonio era considerado como una institución que exigía recíproca fidelidad, parecía evidente que la esposa le debía subordinación al esposo. Las cargas matrimoniales eran mucho más pesadas: el cuidado de los niños y el mantenimiento del hogar eran soportados casi exclusivamente por ella, y si trabajaba afuera, debía conciliar los trabajos domésticos con los extra domésticos⁹. Aunque las servidumbres de la maternidad habían sido reducidas por el uso –confesado o clandestino– de lo que la autora llama el *birth control* (las prácticas de anticoncepción), éste no estaba todavía universalmente extendido ni era rigurosamente aplicado. Como el aborto estaba oficialmente prohibido, muchas mujeres comprometían su salud con maniobras abortivas incontroladas o se encontraban abrumadas por el número de maternidades¹⁰.

No obstante estas cargas y al costo de estar subordinada al verdadero sujeto de derechos que era el varón, la mujer casada tenía un lugar privilegiado en la sociedad; autorizada para hacerse mantener por su marido; además está revestida de una dignidad social muy superior a la de la soltera. En cuanto a esta última, De Beauvoir denuncia que las costumbres:

están muy lejos de otorgarle posibilidades sexuales equivalentes a las del hombre soltero; en particular la maternidad le está poco menos que prohibida, puesto que la madre soltera es piedra de escándalo. ¿Cómo no ha de conservar todo su valor el mito de la Cenicienta? Todo estimula todavía a la joven soltera a esperar del «príncipe azul» fortuna y felicidad antes que a intentar sola la difícil e incierta conquista (De Beauvoir, 2007, 134).

-
- 8** De Beauvoir detesta la vida doméstica: “Las faenas domésticas a que está dedicada, puesto que son las únicas conciliables con las cargas de la maternidad, la confinan en la repetición y la inmanencia; son faenas que se reproducen día tras día, bajo una forma idéntica que se perpetúa casi sin cambios siglo tras siglo; no producen nada nuevo” (De Beauvoir, 2007, 65). Acerca de su relación de desprecio por este tipo de faenas que a su parecer envilecen a la mujer es recomendable leer su autobiografía, *Memorias de una joven formal* (2011 [1959]).
- 9** “En Francia, particularmente, la tradición antifeminista es tan tenaz, que un hombre creería fracasar si participase en tareas reservadas en otro tiempo a las mujeres. Resulta de ello que la mujer puede conciliar más difícilmente que el hombre su vida familiar y su papel de trabajadora. En el caso de que la sociedad le exija ese esfuerzo, su existencia es mucho más penosa que la de su esposo” (De Beauvoir, 2007, 130).
- 10** Es notable y preocupante que este estado de la cuestión que presenta la autora acerca de la anticoncepción y del aborto tengan actualidad casi 70 años después.

Las fantasías del matrimonio ideal, la facilidad, la ociosidad y las delicias del hogar de la prototípica familia tipo, suponían otra atadura más para alcanzar tales metas: la de la belleza. Para conseguirlas, la mujer debía agradar a los hombres, ser-para-ellos: “el cuerpo de la mujer es un objeto que se compra: para ella, representa un capital que se encuentra autorizada a explotar” (De Beauvoir, 2007, 166).

La mujer ya no aceptaba dócilmente la sujeción. Para De Beauvoir, esta había “adquirido conciencia de sí misma” y podía “emanciparse” del matrimonio por medio del trabajo. La independencia no dejaba de ser un camino arduo ante las tentaciones de la facilidad o comodidad de amoldarse a la sujeción matrimonial:

Lo que ella desearía es que la conciliación de la vida familiar con un oficio no le exigiese agotadoras acrobacias. Aun así, y en tanto que subsistan las tentaciones de la facilidad -en virtud de la desigualdad económica que proporciona ventajas a ciertos individuos y del derecho reconocido a la mujer de venderse a uno de esos privilegiados-, necesitará un esfuerzo moral más grande que el hombre para elegir el camino de la independencia. Todavía no se ha comprendido lo suficiente que la tentación es también un obstáculo, y uno de los más peligrosos. Aquí la mujer, además, se engaña, porque de hecho sólo habrá una ganadora entre millares en la lotería del matrimonio ideal. La época actual invita a las mujeres al trabajo, incluso las obliga a ello, pero hace brillar a sus ojos verdaderos paraísos de ociosidad y delicias, exaltando a las elegidas muy por encima de las que permanecen clavadas a este mundo terrestre (De Beauvoir, 2007, 134).

La independencia exigía abrirse camino frente a tales ataduras. Pero entonces, De Beauvoir caracteriza al período en que escribe esta obra como un período de transición en el cual sobrevivían en gran parte las instituciones y los valores de la civilización patriarcal: “El hecho que determina la condición actual de la mujer es la obstinada supervivencia de las tradiciones más antiguas en la nueva civilización que se está esbozando” (De Beauvoir, 2007, 133). A fines de la década de 1940, veía avances en pro de una igualdad entre los dos sexos¹¹, pero reconocía que,

aunque su situación está evolucionando, la mujer tropieza con graves desventajas. En casi ningún país es idéntico su estatuto legal al del hombre; y, con frecuencia, su desventaja con respecto a aquél es muy considerable. Incluso cuando se le reconocen en abstracto algunos derechos, una larga costumbre impide que encuentre en los usos corrientes su expresión concreta (De Beauvoir, 2007, 22).

11 “En la sesión que acaba de celebrar en la ONU la Comisión para el estudio de la situación de la mujer, ha reclamado que la igualdad de derechos para ambos sexos sea reconocida a través de todas las naciones, y ha aprobado varias mociones tendentes a transformar en realidad concreta ese estatuto legal. Así, pues, parece que la partida está ganada. El porvenir no puede por menos que conducir a una asimilación cada vez más profunda de la mujer en el seno de una sociedad otrora masculina” (De Beauvoir, 2007, 125).

Este desfase entre la conquista de derechos y su falta de concreción material podía derivar en un “tipo de *la falsa emancipada* que, en un mundo del que los únicos dueños siguen siendo los hombres, no posee más que *una libertad vacía: es libre ‘para nada’*” (De Beauvoir, 2007, 85). Esa libertad formal no sirve si la mujer se encuentra aún privada de derechos y de independencia económica. La importancia de la dimensión material de la libertad puede comprenderse a través de lo postulado por Virginia Woolf (1929), en *Un cuarto propio*, acerca de la desventaja social y económica, y, a raíz de ello, una desventaja intelectual de las mujeres:

La libertad intelectual depende de cosas materiales. La poesía depende de la libertad intelectual. Y las mujeres siempre han sido pobres, no sólo durante doscientos años, sino desde el principio de los tiempos. Las mujeres han gozado de menos libertad intelectual que los hijos de los esclavos atenienses. Las mujeres no han tenido, pues, la menor oportunidad de escribir poesía. Por eso he insistido tanto sobre el dinero y sobre el tener una habitación propia (Woolf, 2008, 77).

Se trata de una desventaja concreta que se materializaba hasta en la falta de posesión de un espacio de libertad como lo es una habitación propia donde ellas pudiesen disfrutar de la soledad necesaria para el ocio o la concentración en la lectura y la escritura.

Bourdieu, la dominación y las posibilidades de ruptura

Años después de la difusión de la obra de De Beauvoir, las feministas comienzan a emplear la categoría de *género* como forma de referirse a la organización social de las relaciones entre sexos (Scott, 1986)¹². Esta categoría permitió construir una perspectiva relacional entre las feminidades y las masculinidades.

Pierre Bourdieu (1998) abordó esta relación desde una teoría de la dominación, afirmando que se ha soportado y hasta respetado todo un orden de sumisión basado en lo que llama “la dominación masculina”. Desde el marco categorial propio de su teoría de lo social, Bourdieu sostiene que este tipo de dominación actúa mayoritariamente a través de la “violencia simbólica”¹³

12 A través de esta noción, las feministas –primeramente las norteamericanas– insistían en la cualidad fundamental social de las distinciones basadas en el sexo. Rechazando al determinismo biológico implícito en el empleo de términos tales como sexo, diferencia sexual o género buscaban resaltar también los aspectos relacionales de las definiciones normativas de la feminidad, introduciendo una noción relacional entre masculinidad y feminidad a fin de que los estudios académicos no se centraran de forma separada y demasiado limitada en las mujeres. El uso de este término también supuso una búsqueda de legitimidad académica por parte de las feministas. Posteriormente, Judith Butler en su obra *El género en disputa* (1990) va a criticar esta definición de género como categoría social impuesta a un cuerpo sexuado.

13 Bourdieu entiende a la violencia simbólica como una “violencia amortiguada, insensible, e invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente, del desconocimiento, del reconoci-

e interviene en la construcción social de los cuerpos –la masculinización del cuerpo masculino y la feminización del cuerpo femenino– y de la sexualidad. Para él, los géneros se construyen como “hábitos sexuados”.

A través de la investigación social empírica, releva los sentidos comunes, cotidianos y también académicos, que entienden el acto sexual como una relación de dominación. Por medio de entrevistas, se demuestra que los sujetos hablan de sexo activo y sexo pasivo, de poseer sexualmente, de dominar en el sentido de someter a su poder, de tener sexo, mientras que resistir a la seducción es no dejarse engañar, no dejarse poseer¹⁴.

Bourdieu entiende a la sexualidad como sinónimo de erotismo y a ambos como una relación de dominación. En el relevamiento de los sentidos comunes que critica, pareciera sin embargo no poder establecer con ellos una ruptura desde su marco interpretativo¹⁵. Recae en una esencialización del deseo diferenciado por sexos: habla del “*deseo masculino como deseo de posesión, como dominación erótica, y el deseo femenino como deseo de la dominación masculina, como subordinación erotizada, o incluso, en su límite, reconocimiento erotizado de la dominación*”. Postula entonces “*la «dimensión masoquista» del deseo femenino, es decir, esa especie de «erotización de las relaciones sociales de dominación»*”, entendiendo que “*para muchas mujeres, un estatuto dominante de los hombres es excitante*” (Bourdieu, 1999, 35). Aún más, acerca de esta diferenciación sexual del deseo sostiene que:

A diferencia de las mujeres, que están socialmente preparadas para vivir la sexualidad como una experiencia íntima y cargada de afectividad que no incluye necesariamente la penetración sino que puede englobar un amplio abanico de actividades (hablar, tocar, acariciar, abrazar, etc.); los chicos son propensos a «compartimentar» la sexualidad, concebida como un acto agresivo y sobre todo físico, de conquista, orientado hacia la penetración y el orgasmo. Y aunque, respecto a ese punto y respecto a todos los demás, las variantes sean evidentemente muy considerables según la posición social, la edad –y las experiencias anteriores–, cabe inferir de una serie de conversaciones que unas prácticas aparentemente simétricas (como la fellatio y el cunnilingus) tienden a revestir unas significaciones muy diferentes para los hombres (propensos a verlos como unos actos de dominación, por la sumisión o el placer conseguido) y para las mujeres. El placer masculino es, por una parte, disfrute del placer femenino, del poder de hacer disfrutar (Bourdieu, 1999, 34).

miento o, en último término, del sentimiento” (Bourdieu, 1999, 12).

14 Aquí, “Las manifestaciones (legítimas o ilegítimas) de la virilidad se sitúan en la lógica de la proeza, de la hazaña, que glorifica, que enaltece” (Bourdieu, 1999, 33).

15 La ruptura con el sentido común es una de las operaciones que, junto con la vigilancia epistemológica y la construcción del objeto, hacen a la investigación sociológica. Con múltiples resonancias de lo ya postulado por Bachelard en *La formación del espíritu científico* (1938), plantea la importancia de estas operaciones para no caer en las tentaciones del empirismo.

Siguiendo el punto de vista teórico que opone naturaleza a cultura, sostiene que el sentido común biologiza (y de esta manera eterniza) una construcción social que diferencia lo masculino de lo femenino, donde el primero domina al segundo. Y esta “representación androcéntrica de la reproducción biológica y de la reproducción social se ve investida por la objetividad de un sentido común, entendido como consenso práctico y dóxico, sobre el sentido de las prácticas” (Bourdieu, 1999, 49). Ahora bien, los hábitos diferenciados y diferenciadores de lo femenino y lo masculino no impiden que las mujeres sean dichosas en el lugar que ocupan. Aquí cabe recordar que ya De Beauvoir nos incitaba a reflexionar acerca de las posibilidades concretas de libertad para las mujeres, no de felicidad, pues ciertamente se puede ser dichosa y vivir cómodamente en la posición que se atribuye como virtudes a la sumisión, la amabilidad, la docilidad, la entrega.

Pero entonces, ¿cuáles son las posibilidades de liberación? Bourdieu no considera que la exhibición del cuerpo sea una liberación:

A los que puedan objetar que muchas mujeres han roto actualmente con las normas y las formalidades tradicionales del pudor y verían en el espacio que dejan a la exhibición controlada del cuerpo un indicio de «liberación», basta con indicarles que esa utilización del propio cuerpo permanece evidentemente subordinada al punto de vista masculino (como se nota claramente en la utilización que la publicidad hace de la mujer, incluso actualmente, en Francia, después de medio siglo de feminismo). El cuerpo femenino ofrecido y negado simultáneamente manifiesta la disponibilidad simbólica que, como tantos estudios feministas han demostrado, conviene a la mujer, pues es una combinación de poder de atracción, y de seducción conocida y reconocida por todos, hombres y mujeres, y adecuada para honrar a los hombres, de los que depende o a los que está vinculada (Bourdieu, 1999, 44).

En este sentido, también se asemeja a lo dicho por De Beauvoir, al caracterizar a lo femenino como un hábito que hace de la experiencia femenina del cuerpo, un “cuerpo-para-otro, incesantemente expuesto a la objetividad operada por la mirada y el discurso de los otros” (Bourdieu, 1999, 83). La dominación masculina convierte a las mujeres en objetos simbólicos y las coloca en un estado permanente de inseguridad corporal o dependencia simbólica¹⁶, de heteronomía, a la cual se le suma el deseo de gustar, esta llamada coquetería por Bourdieu es la atadura a la belleza que denunciaba De Beauvoir. En este ser para el deseo del otro, incluso las alabanzas a la “agudeza” o la “intuición” femenina responden a

16 “Existen fundamentalmente por y para la mirada de los demás, es decir, en cuanto que *objetos* acogedores, *atractivos*, disponibles. Se espera de ellas que sean «femeninas», es decir, sonrientes, simpáticas, atentas, sumisas, discretas, contenidas, por no decir difuminadas. Y la supuesta “feminidad” sólo es a menudo una forma de complacencia respecto a las *expectativas masculinas*, reales o supuestas, especialmente en materia de incremento del ego. Consecuentemente, la relación de dependencia respecto a los demás (y no únicamente respecto a los hombres) tiende a convertirse en constitutiva de su ser” (Bourdieu, 1999, 86).

la relación de dominación, al ser entendidas como aquella lucidez que estimula y obliga a la atención del deseo o la angustia del otro.

A diferencia de lo postulado por De Beauvoir, para Bourdieu no escapa de esta relación por los caminos de la toma de conciencia. Entendiendo que el poder simbólico y su violencia se ejercen con la contribución de quienes lo soportan y que depende de estructuras objetivas de dominación donde el sujeto es en sí mismo efecto de un poder inscrito de manera duradera en el cuerpo, advierte sobre *la sumisión encantada*, que constituye el efecto típico de la violencia simbólica y que está lejos de los derroteros de la conciencia y de la voluntad¹⁷. El sostenimiento de esta relación supone un principio de la no-conciencia, por ello, no cabe esperar una liberación de las mujeres como efecto automático de una toma de conciencia de la dominación. Se puede establecer una ruptura solo en la medida en que se transformen radicalmente “las condiciones sociales de producción de las inclinaciones que llevan a los dominados a adoptar sobre los dominadores y sobre ellos mismos un punto de vista idéntico al de los dominadores” (Bourdieu, 1999, 58). Así, desde una teoría de la dominación propia del marxismo, Bourdieu sostiene que solo a través de una transformación radical puede quebrarse la relación de complicidad que las víctimas de la dominación simbólica masculina conceden a los dominadores.

Rubin: “Es momento de reconocer ya las dimensiones políticas de la vida erótica”

Joan Scott (1986) nos ha enseñado que todo análisis histórico debe tener en cuenta que las posiciones normativas de la sexualidad que se han consolidado fueron producto de numerosos conflictos. Ese tenor de los conflictos en la historia ha tendido a ser olvidado:

Ejemplo de esta clase de historia es el tratamiento de la ideología victoriana de la domesticidad como si hubiera sido creada de entrada, en su totalidad, y ante la que sólo se hubiera reaccionado más tarde, en lugar de considerarse que fue tema constante de grandes diferencias de opinión. Otro tipo de ejemplo proviene de los grupos religiosos fundamentalistas contemporáneos, que han vinculado por la fuerza su práctica a la restauración del rol de las mujeres que se supone más auténticamente “tradicional”, cuando de hecho hay pocos precedentes históricos para el desempeño indiscutible de tal papel (Scott, 1986, 289).

Si ponemos el foco en la conflictividad en torno al sexo, una autora insoslayable para analizar es Gayle Rubin. A fines de la década del 1980, ella escribía:

17 Aquí Bourdieu imbrica una teoría del sujeto y de la sujeción propia del marxismo, y particularmente de Althusser (1970), articulando un principio de la no-conciencia. Esta perspectiva teórica va a dar cuenta de un desconocimiento constitutivo del propio sujeto que ilusiona con ser un individuo de plena voluntad y conciencia propia, ignorando las relaciones de determinación inversas, de las cuales, parafraseando a Marx (1867): “él es socialmente criatura, aunque subjetivamente se considere muy por encima de ellas” (Marx, 1988, 13).

Los actuales conflictos sobre los valores sexuales y la conducta erótica tienen mucho en común con las disputas religiosas de siglos pasados. Adquieren un inmenso valor simbólico. Las disputas sobre la conducta sexual se convierten a menudo en instrumentos para desplazar las ansiedades sociales y descargar la intensidad emocional concomitante a ellas. En consecuencia, la sexualidad debe tratarse con especial interés en épocas de fuerte tensión social (Rubin, 1989, 1).

Al igual que el género, para Rubin la sexualidad es política: está organizada en sistemas de poder que alientan y recompensan a algunos individuos y actividades, mientras que castigan y suprimen a otros y otras. El “reino de la sexualidad” posee su política, sus desigualdades y sus formas de opresión específica: “En este sentido, *el sexo es siempre político, pero hay períodos históricos en los que la sexualidad es más intensamente contestada y más abiertamente politizada. En tales períodos, el dominio de la vida erótica es, de hecho, renegociado*” (Rubin, 1989, 2). Existen períodos conflictivos en que se cuestiona con mayor fuerza al régimen de sexualidad o, en términos de Rubin, al “sistema sexual”¹⁸.

Es durante estos períodos que se desatan cruzadas morales y se visibiliza lo que la autora denomina “*histeria erótica*” o “*terror erótico*”, que promueve controles sobre la conducta sexual adulta con la histórica excusa de proteger a los niños y la sexualidad de los jóvenes¹⁹.

La conducta erótica se censura para proteger las fronteras de la conducta sexual aceptable. En este punto Rubin sostiene que la “vinculación que la ideología de derechas establece entre el sexo fuera de la familia, el comunismo y la debilidad política no es nada nuevo” (Rubin, 1989, 10).

Los momentos de conflicto político sexual en general vienen acompañados de lo que ella denomina “pánico moral”: “Los medios de comunicación se indignan, la gente se comporta como una turba enfurecida, se activa a la policía y el estado promulga leyes nuevas” (Rubin, 1989, 40). Cuando el furor pasa, afirma, el estado habrá extendido su poder a nuevas áreas de conducta erótica.

Los pánicos morales se alimentan de discursos preexistentes que construyen como víctimas a los niños y los jóvenes, para poder justificar el tratamiento de los “vicios” como crímenes. Se asientan en una valoración jerárquica de los actos sexuales que estigmatiza las prácticas eróticas que se ubican fuera de la normalidad y también en una “teoría del dominó del peligro sexual”, en que la frontera “parece levantarse entre el orden sexual y el caos, y es una expresión

18 Por sistema Rubin no entiende una estructura omnipotente ni monolítica, por el contrario, remarca que un sistema implica constantemente batallas sobre las definiciones valoraciones, acuerdos, privilegios y costes de la conducta sexual.

19 Al respecto, dice Rubin: “La ley es especialmente fiera en la tarea de mantener la frontera entre la “inocencia” infantil y la sexualidad “adulta”. En vez de reconocer la sexualidad de los jóvenes e intentar ocuparse de ella con cariño y responsabilidad, nuestra cultura niega y castiga el interés y actividad erótica de todo aquel que esté por debajo de la edad de consentimiento” (Rubin, 1989, 31).

del temor de que si se le permite a algo cruzarla, la barrera levantada contra el sexo peligroso se derrumbará y ocurrirá alguna catástrofe inimaginable” (Rubin, 1989, 22).

Rubin hace hincapié en dos períodos en que las batallas libradas dejaron “un residuo en forma de leyes, prácticas sociales e ideologías de la sexualidad que a su vez afectarán a las maneras en que se perciba a la sexualidad durante mucho tiempo después” (Rubin, 1989, 12); a saber, la década de 1880 en Inglaterra y de 1950 en Estados Unidos. En esas dos épocas específicas, la política sexual represiva implicó una reorganización de las relaciones sexuales. En Estados Unidos, la represión de la década de 1950 fue en parte una respuesta violenta a la expansión de comunidades y posibilidades sexuales²⁰. Paradójicamente, durante esos años de represión se produjo una explosión de estimulantes escritos políticos y ensayos sobre el sexo²¹. En la década siguiente, las luchas y conflictos sexuales, mitificados como la “*liberalización sexual de los años sesenta* y principios de los setenta”, supusieron “sacudidas” del “sistema sexual”.

Como la ideología sexual juega un papel crucial en la experiencia sexual, las definiciones y valoraciones de la conducta sexual son objeto de amargas luchas políticas que asumen formas características en cada época y lugar: “Periódicamente, se dan también batallas entre los principales productores de ideología sexual -las iglesias, la familia, los medios de comunicación pública y los psiquiatras-y los grupos cuya experiencia es clasificada, distorsionada y puesta en peligro por los primeros” (Rubin, 1989, 36). Su labor de coerción, dice Rubin, empuja a todos hacia la normalidad. En este sistema sexual, las sanciones económicas, las presiones familiares, el estigma erótico, la discriminación social, la ideología negativa y la falta de información sobre conductas eróticas sirven para dificultar la elección de opciones sexuales no convencionales.

El erotismo en disputa

En relación con el erotismo, las teorías feministas han dado respuestas complejas y contradictorias. Rubin tiene afinidad con una de las tendencias feministas caracterizada por criticar las restricciones impuestas a la conducta sexual de las mujeres y denunciar el alto precio que se les hace pagar por ser sexualmente activas, reclamando una liberación sexual que alcance tanto a las

20 En este contexto apareció la revista *Playboy*, analizada desde la crítica cultural por Beatriz Preciado. En *Pornotopía* (2010), Preciado estudia el modelo de masculinidad que *Playboy* construyó en aquella época en la sociedad norteamericana, y que cuestionaba al modelo de domesticidad hegemónico junto a su masculinidad y feminidad mítica.

21 Entre los escritos formativos de esa época podemos pensar las obras de Herbert Marcuse que aportaron a la rebelión sexual y moral de los jóvenes, particularmente con su obra *Eros y civilización*, de 1953. Siguiendo la línea freudiana y en un intento de conjunción del psicoanálisis con los aportes teóricos del marxismo, denunciaba la represión excedente del Eros en las sociedades capitalistas, esperanzado con la utopía de una liberación sexual congruente con el fin de la sociedad de clases.

mujeres como a los hombres, el reconocimiento de la diversidad erótica y una discusión más abierta sobre la sexualidad. Critica en cambio a la tendencia feminista que ha considerado la liberalización sexual como una mera extensión de los privilegios masculinos. “Este discurso sobre la sexualidad tiene más de demonología que de sexología”, sostiene.

El movimiento antipornografía ha pretendido hablar en nombre de todo el feminismo. Afortunadamente no es así. La liberación sexual ha sido y continúa siendo uno de los objetivos feministas. Aunque el movimiento de las mujeres haya quizá producido parte del pensamiento sexual más regresivo a este lado del Vaticano, ha elaborado también una defensa clara, innovadora y apasionante del placer sexual y la justicia erótica (Rubin, 1989, 47).

Es interesante notar que Rubin, al tiempo que sostiene que el movimiento feminista será siempre una fuente de reflexiones interesantes sobre el sexo, cuestiona la suposición de que sea o deba ser el lugar privilegiado de una teoría sobre la sexualidad: “El feminismo es la *teoría de la opresión de los géneros*, y suponer automáticamente que ello la convierte en la teoría de la opresión sexual es no *distinguir entre género y deseo erótico*” (Rubin, 1989, 53). Las teorías de género y de sexualidad han tendido a confundirse, al punto de considerarse que una teoría de la sexualidad puede derivarse directamente de una teoría del género. Frente a esta postura, la autora distingue entre género y sexo. Si bien el desarrollo de este sistema sexual “se ha producido en el contexto de las relaciones entre géneros”, donde *el género afecta al funcionamiento del sistema sexual, y este ha poseído siempre manifestaciones de género específicas, “no son la misma cosa, y constituyen la base de dos áreas distintas de la práctica social”* (Rubin, 1989, 54). El segundo se refiere a la actividad, al deseo, la relación y excitación sexuales.

No obstante la distinción, están intrínsecamente relacionados, al menos en este sistema sexual en el cual una parte de la “moderna ideología sexual” supone que el deseo es atributo de los hombres y la pureza lo es de las mujeres:

No es por accidente que la pornografía y las perversiones hayan sido consideradas aspectos del dominio masculino. En la industria del sexo, las mujeres han sido excluidas de la mayor parte de la producción y consumo, y se les ha permitido participar principalmente como trabajadoras. Para poder participar en las “perversiones” las mujeres han tenido que vencer limitaciones importantes a su movilidad social, sus recursos económicos y sus libertades sexuales (Rubin, 1989, 54).

Es interesante la distinción analítica entre sexualidad y género que realiza, al tiempo que critica, como De Beauvoir y también como Foucault (1976), el punto de vista que ha dominado la medicina, la psiquiatría y también el psicoanálisis y que sostiene la idea de que el sexo es una propiedad de los individuos, que reside en sus hormonas o en sus psiques, una fuerza natural que existe con anterioridad a la vida social y que da forma a instituciones. Esto no significa que las capacidades biológicas no sean prerequisites de la

sexualidad humana, sino simplemente, que esta no puede comprenderse en términos puramente biológicos²².

Los sistemas sexuales sostienen la idea de una única sexualidad ideal: “Para la *religión*, el ideal es el *matrimonio procreador*. Para la *psicología*, la *heterosexualidad madura*. Aunque su contenido varía, el formato de una única norma sexual se reconstituye continuamente en otros marcos retóricos, incluidos el *feminismo* y el *socialismo*” (Rubin, 1989, 23).

Las críticas de Rubin a la posición religiosa frente al sexo no son diferentes a las de De Beauvoir. La visión pecaminosa del sexo, que solo puede ser redimido si se realiza dentro del matrimonio con propósitos de procreación y siempre que los aspectos más placenteros no se disfruten demasiado, y que considera a los genitales como una parte inferior del cuerpo, mucho menos sagrada que la mente, el alma, el corazón, no depende solamente de la religión para su supervivencia. El sexo es sospechado, juzgado como culpable mientras que no demuestre su inocencia, y prácticamente toda conducta erótica se considera mala a menos que exista una razón específica que la salve y las excusas más aceptables son el matrimonio, la reproducción y el amor. Se conforma así para Rubin una “negatividad sexual” que obliga al ejercicio de la capacidad, la inteligencia, la curiosidad o creatividad erótica a dar pretextos que son innecesarios para otros placeres, tales como el disfrute de la comida.

En sintonía con Foucault²³, Rubin sostiene que mientras las leyes sexuales derivadas de aquella visión religiosa tenían por objetivo impedir el encuentro de compañeros con relaciones incorrectas (contra el incesto, la homosexualidad, el bestialismo), la medicina y la psiquiatría se preocupan por las formas de deseo sexual no apropiadas. Desde la ciencia se comenzó entonces a reglar el deseo y a organizar nuevos sistemas normativos en torno a las cualidades de la experiencia erótica.

Rubin sostiene que la legislación sexual no es un reflejo perfecto de la moral imperante sobre la conducta sexual, tal como lo había postulado De Beauvoir respecto de las costumbres. La variedad de conductas sexuales “está mucho más ricamente administrada por los profesionales de la salud mental, la ideología popular y la práctica social extralegal” (Rubin, 1989, 29) y solo se convierte en competencia de la ley cuando llegan a ser motivo de preocupación social o de agitación política. Así, cada histeria sexual o campaña moralista en los períodos de conflicto sexual, deposita nuevas disposiciones legales.

22 Es graciosa la analogía que Rubin establece entre esta problemática y la cocina: “El hambre del estómago no proporciona indicios que expliquen las complejidades de la cocina. El cuerpo, el cerebro, los genitales y el lenguaje son todos necesarios para la sexualidad humana, pero no determinan ni sus contenidos, ni las formas concretas de experimentarlo, ni sus formas institucionales” (Rubin, 1989, 15).

23 Particularmente *Historia de la Sexualidad I*.

Las leyes contra la obscenidad, como la censura mediática frente al erotismo, refuerzan el poderoso tabú sobre el problema de la representación de las actividades eróticas²⁴. Al tiempo que discursos como el del psicoanálisis o del moralismo sobre la sexualidad gozan de permisividad social, la mostración gráfica de actos sexuales o genitales se censura. De esta manera, para Rubin, “se empuja al discurso sexual, a la reticencia, al eufemismo y la deshonestidad” (Rubin, 1989, 30).

Foucault. La invención del dispositivo de la sexualidad y del placer

Es fácil advertir en el escrito de Rubin muchas resonancias, explícitas e implícitas, de la obra de Foucault. No obstante, ella remarca la decisión de no abandonar la reflexión acerca del sexo en términos de represión sexual, postulada por el psicoanálisis²⁵ pues sostiene que es necesario reconocer los fenómenos represivos sin caer por ello en las suposiciones esencialistas del lenguaje de la libido: “Necesitamos una crítica radical de las prácticas sexuales que posea la elegancia conceptual de Foucault y la pasión evocadora de Reich” (Rubin, 1989, 16).

El propio Foucault (1970, 1976), lejos de desconocer la represión, sostiene que la operación de prohibición es un procedimiento de exclusión propio del dispositivo de la sexualidad, que en el caso de los discursos acerca de la sexualidad, limita el poder de hablar acerca de ella. Sabemos que el autor critica la postura de Freud y la izquierda freudiana, especialmente la de Marcuse, pues como argumenta en la entrevista titulada “Poder-cuerpo” de *Microfísica del Poder* (1979):

da a la noción de represión un papel exagerado. Ya que si el poder no tuviese por función más que reprimir, si no trabajase más que según el modo de la censura, de la exclusión, de los obstáculos, de la represión, a la manera de un gran superego, si no se ejerciese más que de una forma negativa, sería muy frágil. Si es fuerte, es debido a que produce efectos positivos a nivel del deseo —esto comienza a saberse— y también a nivel del saber (Foucault, 1979, 107).

Confrontando con la concepción psicoanalítica del erotismo como energía libidinal “libre” que una ley cultural vendría a reprimir o prohibir, señala la multiplicación de la sexualidad a fines del siglo XIX desde los discursos de la

24 Este problema de la “representación” a la vez involucra una teoría de la imagen y una teoría de la comunicación.

25 La teoría de la represión sexual propia del psicoanálisis fue desarrollada por la llamada “Izquierda Freudiana”. Surgida en los años veinte del siglo pasado, esta constituyó un intento de relacionar el pensamiento de Marx y Freud. Wilhem Reich, Max Horkheimer, Erich Fromm y Herbert Marcuse, entre otros, compusieron el espectro de autores que estudiaron el problema de la dominación política relacionándolo con la teoría del inconsciente y la represión sexual (Robinson, 1987).

medicina, la psiquiatría, el psicoanálisis. Lejos de ser una naturaleza invariable, acallada, censurada y reprimida, su invención –y aquí invención se entiende en términos nietzscheanos²⁶–, supuso una producción discursiva, de saberes y quizás también de los propios placeres, enmarañada con mecanismos de poder sobre los cuerpos y los placeres.

Convertida en un objeto de preocupación, de análisis, de vigilancia y de control, la sexualidad engendraba al mismo tiempo la intensificación de los deseos de cada uno por, en y sobre su propio cuerpo, arriesga Foucault. Como objeto de una ciencia, se enfrentó a la moral religiosa cristiana, disputando su posición de saber y poder en torno al sexo. No obstante, estos discursos de pretensión científica compartirían con las posiciones religiosas no solo códigos morales sino también ciertos métodos como el de la confesión, trastocado para la ciencia en técnicas de examen y registro. Ambas posiciones confluyeron en una superproducción de discursos sobre la sexualidad basados en procedimientos de exclusión: para la posición religiosa, entre lo moral y lo inmoral, lo permitido y lo prohibido; para la posición científica: lo normal y lo anormal, lo correcto y lo incorrecto, lo sano y lo patológico.

Pero entonces, rastreando textos de filósofos y médicos que abordaban la problematización del comportamiento sexual en la cultura griega clásica del siglo IV a.C., Foucault (1984a, 1984b) demostró que la moral no siempre estuvo atada a un sistema de obligaciones y prohibiciones –o interdicciones–. Abandonando la noción psicoanalítica de placer compuesta de sensualidades libidinales y de aparatos psíquicos asociadas a lo sexual, el autor nos muestra un erotismo entendido por los antiguos griegos como *ars erotica*, es decir: como arte y como práctica que involucra al cuerpo y al goce, en la cual el placer, no solo sexual, es un fin en sí mismo.

A diferencia de la moral constrictiva, el pensamiento antiguo no estaba organizado según una moral unificada, coherente, autoritaria e impuesta por igual a todos; “eran más bien un complemento, algo así como un ‘lujo’ en relación con la moral admitida comúnmente” (Foucault, 2006, 23). Aquí lo importante está menos en las codificaciones de las conductas y la definición estricta de lo permitido y lo prohibido que en la actitud que obliga a respetarlas y en el reconocimiento como sujeto moral de la conducta sexual, con su autonomía relativa, como dominio de apreciación y elección. Con este marco de referencia, Foucault veía la posibilidad de prácticas de libertad en las resistencias frente al “dispositivo de sexualidad”, asociadas a los modos de subjetivación frente a los

26 Foucault retoma en *La verdad y las formas jurídicas* a Nietzsche para plantear que el conocimiento es producto de una invención y no supone un origen. “A la solemnidad de origen es necesario oponer siguiendo un buen método histórico, la pequeñez meticulosa e inconfesable de esas fabricaciones e invenciones. El conocimiento fue, por lo tanto, inventado. Decir que fue inventado es decir que no tuvo origen, o lo que es lo mismo y de manera más precisa aunque parezca paradójico, que el conocimiento no está en absoluto inscrito en la naturaleza humana. El conocimiento no constituye el instinto más antiguo del hombre, o a la inversa, no hay en el comportamiento humano, en apetitos, en el instinto humano, algo que se parezca a un germen del conocimiento” (Foucault, 1996, 22).

códigos morales de los comportamientos sexuales, en el uso de los placeres y en el cuidado de sí mismo.

Las disputas en torno al erotismo en la mítica década de 1960

Las relaciones entre sexualidad, género y erotismo enmarañan a estos conceptos de manera tal que resulta necesario construir distinciones analíticas que nos permitan reflexionar acerca de ellos en el marco de un contexto histórico. En este caso, la mítica década de 1960. Como bien mostraba Rubin, sexo y género han tendido a confundirse. Lo mismo sucede entre sexualidad y erotismo; y entre ambos y los enfoques de género. El feminismo muchas veces ha respondido tenazmente a las manifestaciones eróticas, analizándolas (y juzgándolas) desde el marco interpretativo de la opresión de género, o de la dominación, como en el caso de Bourdieu.

Si es necesario distinguir a la sexualidad del género, lo mismo podríamos decir de la sexualidad y el erotismo. Foucault nos da algunas pistas para pensar el segundo como una práctica y un arte que suponen un fin en sí mismo. Si distinguimos al erotismo de la mera actividad reproductiva, tal como lo postulaba De Beauvoir, entre muchos otros como Marcuse o Bataille, podemos decir que la difusión de la píldora anticonceptiva en la década de 1960 fue una conquista técnica a favor del primero.

En esa década, la puesta en discurso de los placeres eróticos supuso disputas ideológicas y cruzadas morales que involucraban posiciones enunciativas hegemónicas acerca de la temática propias del dispositivo de la sexualidad, como el discurso “especialista”, influido por la medicina, la psicología o la psiquiatría, y el moralista-religioso. Se trató de un proceso que implicó no solo un mayor disfrute y una liberación de los mandatos tradicionales sobre el sexo²⁷ sino también una reconfiguración del “dispositivo de sexualidad” en términos foucaultianos o del “sistema sexual” para Rubin, en función de un nuevo erotismo influido por novedosos discursos acerca de los placeres, los cuerpos y las relaciones amorosas, hasta entonces considerados inmorales o incorrectos.

Tras una década, sino más, de conflictos en torno al sexo, con conquistas en materia de derechos de las mujeres, en relación a sus libertades individuales y su realización personal, tuvo lugar lo que Foucault llamó la “contraofensiva” del poder, luego de 1968. En este sentido, no fue solo el triunfo de la liberación cultural sino también el reajuste de los dispositivos de poder y control, junto a la conformación de una nueva moral y nuevos tipos de censura.

Para Foucault, los cambios socioculturales que se derivaron a partir de la década de 1960 comenzaron a dispararse precisamente cuando la disciplina

²⁷ Tal como lo postulan las historiadoras Isabella Cosse (2010) o Dora Barrancos (2011).

y la ética puritana entraron en crisis como las grandes fuerzas propulsoras del capitalismo. Entonces se percibió que ese poder tan rígido no era tan indispensable como se creía, y “que las sociedades industriales podían contentarse con un poder mucho más tenue sobre el cuerpo. Se descubre entonces que los controles de la sexualidad podían atenuarse y adoptar otras formas” (Foucault, 1979, 106).

Frente al poder disciplinador de la sexualidad, de los placeres, del amor, de los cuerpos, había emergido una reivindicación del cuerpo contra el poder, del placer contra las normas morales de la sexualidad, del matrimonio, del pudor. Frente al control, la vigilancia y la persecución del cuerpo, se desarrolló una “sublevación del cuerpo sexual” (Foucault, 1979, 105). Pero el poder no se quedaría sin responder. No se trató de una liberación total, ni de una revolución que pusiera fin a la sociedad represiva, tal como lo pretendía Marcuse²⁸: “De hecho, la impresión de que el poder se tambalea es falsa porque puede operar un repliegue, desplazarse, investirse en otra parte [...] la batalla continúa” (Foucault, 1979, 104). El poder respondió, según Foucault, “por medio de una explotación económica (y quizás ideológica) de la erotización, desde los productos de bronceado hasta las películas porno” (Foucault, 1979, 105).

En esta línea podemos pensar los modos en que, por ejemplo, la publicidad cooptó las tendencias de liberación erótica: “Como respuesta a la insurrección del cuerpo”, esclarece Foucault, “encontramos una nueva embestida que no tiene más la forma del control-represión sino la del control-estimulación: ‘¡Ponte desnudo [...] pero sé delgado, hermoso, bronceado!’” (Foucault, 1979, 105).

La vieja moral burguesa que rechazaba toda exhibición de desnudez y se ruborizaba ante cualquier alusión a la sexualidad se había trastocado. En los intentos por recobrar aquella moral, los ímpetus censoradores aún atacaban la visión del cuerpo desvestido y la osadía erótica.

Pero entonces los valores en torno a la sexualidad, el placer, los cuerpos y sus imágenes ya se habían reconfigurado. Luego de la década de 1970, la desnudez comenzó a ser cada vez más tolerada e incluso estimulada, “siempre y cuando las líneas de las siluetas que los protagonizan sean perfectamente lisas, rectas y bien definidas”, advierte Paula Sibilia (2012, 21). La medida del pudor comenzó a aplicarse con estricta severidad a las imágenes corporales y eróticas con derecho a ser exhibidas. Se fue desarrollando cada vez más un “mercado del embellecimiento, del placer y del bienestar, desdoblando así

28 Él mismo se preguntaba, a fines de 1960: ¿por qué la revolución sexual no había prosperado? Menos esperanzado que en *Eros y Civilización* respecto de una revolución del orden social y erótico, en *El hombre unidimensional* de 1954, sostenía que este tipo de sociedad represiva era capaz de contener la posibilidad de un cambio social cualitativo que estableciera instituciones diferentes. Aún así, a fines de 1960, en una conferencia titulada *El final de la utopía* (1967) consideraba que ni la rebelión sexual y moral de los jóvenes, ni los *hippies*, ni las luchas del Tercer Mundo, podían hacer la revolución por sí mismos, pero denunciaban un orden represivo.

nuevas reglas morales y otros grilletes para esos cuerpos liberados del antiguo poder disciplinario” (Sibilia, 2012, 22).

Pero antes de este pasaje de las sociedades disciplinarias a las sociedades que Gilles Deleuze (1991) llamó “de control”, la década de 1960 aparece como una época de rupturas, de tensiones, de fuertes discusiones frente a la normatividad sexual, en relación con la reproducción y el matrimonio. La coexistencia de costumbres, sentidos comunes, patrones y prácticas redefinían el erotismo. En la década de 1960, afirmar el derecho al placer fue un signo de rebelión y desató numerosas contiendas por la redefinición de la moral sexual.

Referencias

- Althusser, Louis. (1984). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión. [Versión original: 1970].
- Althusser, Louis. (1990). *Para leer el Capital*. Buenos Aires: Siglo XXI. [Versión original: 1969].
- Bachelard, Gastón. (1984). *La formación del espíritu científico*. Buenos Aires: Siglo XXI. [Versión original: 1938].
- Barrancos, Dora. (2011). *El erotismo, una conquista feminista muy reciente*. Recuperado el 14 de diciembre, 2011 de: http://www.entremujeres.com/genero/erotismo-conquista-feminista-reciente_0_494950559.html
- Bataille, Georges. (2010). *El erotismo*. Buenos Aires: Tusquets. [Versión original 1957].
- Bourdieu, Pierre, Chamboredon, J-C., y Passeron, J-C. (1975). *El oficio de sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI. [Versión original: 1973].
- Bourdieu, Pierre. (1999). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Butler, Judith. (2010). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós. [Versión original: 1990].
- Cosse, Isabella. (2010). *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta. Una revolución discreta en Buenos Aires*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cosse, Isabella. (2011). Claudia: la revista de la mujer moderna en la Argentina de los años sesenta (1957-1973). *Revista Mora*, 17 (1). Recuperado el 9 de setiembre, 2013 de: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?Script=sci_arttext&pid=S1853-001X2011000100007&lng=es&nrm=iso
- Cosse, Isabella; Felitti, Karina; Manzano, Valeria. (Eds.). (2010). *Los '60 de otra manera. Vida cotidiana, género y sexualidades en la Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.

- De Beauvoir, Simone. (2007). *El segundo sexo*. Buenos Aires: De Bolsillo. [Versión original: 1949].
- De Beauvoir, Simone. (2011). *Memorias de una joven formal*. Buenos Aires: De Bolsillo. [Versión original: 1959].
- Deleuze, Gilles. (1991). Posdata sobre las sociedades de control. En Ferrer, Christian. (Comp.). *El lenguaje literario*, Tomo 2. Montevideo: Editorial Nordand. Recuperado el 5 de setiembre, 2013 de: <http://www.fundacion.uocra.org/documentos/recursos/articulos/Posdata-sobre-las-sociedades-de-control.pdf>
- Foucault, Michel. (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, Michel. (1996). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa. Primera conferencia.
- Foucault, Michel. (2002). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets. [Versión original: 1970].
- Foucault, Michel. (2006). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI. [Versión original: 1984a].
- Foucault, Michel. (2011a). *Historia de la sexualidad. I La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI. [Versión original: 1976].
- Foucault, Michel. (2011b). *Historia de la sexualidad. III La inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI. [Versión original: 1984b].
- Freud, Sigmund. (1986). *El malestar en la cultura*. Tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu. [Versión original: 1931].
- Marcuse, Herbert. (1986). *El final de la utopía*. Barcelona: Planeta Agostini. [Versión original: 1967].
- Marcuse, Herbert. (1993). *El hombre unidimensional*. Buenos Aires: Planeta. [Versión original: 1954].
- Marcuse, Herbert. (2010). *Eros y civilización*. Barcelona-Buenos Aires: Ariel-Sudamericana. [Versión original: 1953].
- Marx, Karl. (1988). *El Capital*. Tomo I. México: Siglo XXI. [Versión original: 1867].
- Preciado, Beatriz. (2010). *Pornotopía. Arquitectura y sexualidad en 'Playboy' durante la guerra fría*. Barcelona: Anagrama.
- Robinson, Paul. (1987). *La izquierda freudiana. Los aportes de Reich, Roheim y Marcuse*. Buenos Aires: Granica.

- Rubin, Gayle. (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En Vance, Carole S. (Comp.). *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Editorial Revolución.
- Scott, Joan. (2000). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Lamas, Marta. (Comp.). *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Universidad Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG). [Versión original: 1986].
- Sibilia, Paula. (2012). El cuerpo viejo como una imagen con fallas: La moral de la piel lisa y la censura mediática de la vejez. Ponencia presentada en el *XIV Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social: Comunicación e Industria Digital: tendencias escenarios y oportunidades*. Universidad de Lima, 15 al 18 de octubre de 2012.
- Torrado, Susana. (2003). *Historia de la familia en la Argentina Moderna (1870-2000)*. Buenos Aires: de La Flor.
- Ulanovsky, Carlos. (1997). *Parén las rotativas: Una historia de grandes diarios, revistas y periodistas argentinos*. Buenos Aires: Espasa.
- Woolf, Virginia. (2008). *Un cuarto propio*. Barcelona: Seix Barral. [Versión original: 1929].