

Heteronormatividad y cuerpo sexuado: los placeres de la familia *

Dr. Antonio Tudela Sancho
Universidad de Murcia

Recibido: 25/07/2012

Aceptado: 22/08/2012

Resumen: El propósito del presente artículo consiste en ofrecer una aproximación a la invención en la segunda mitad del siglo XIX de la heterosexualidad, entendida como norma. Para ello, nos centraremos en una serie de nombres y documentos de la medicina y la antropología europeas del momento, capitales a la hora de comprender cómo la ciencia y la política (otro modo de hablar de la verdad y el poder) aúnan voluntades para establecer un modelo tanto de los cuerpos como de las identidades sexuales, las relaciones humanas o los modos morales que afectan a la construcción de la subjetividad: atenderemos básicamente a la aparición de la revista francesa *Archives de l'Anthropologie Criminelle* y algunas de las consideraciones preliminares de la *Psychopathia Sexualis*, obra cumbre del vienés Richard von Krafft-Ebing. En torno a tales documentos, asistiremos a la invención de un buen número de términos y conceptos fundamentales para la identidad sexual moderna, desde la contraposición especular entre la heterosexualidad y la homosexualidad hasta la creación de la «mujer» o la familia burguesa.

Palabras clave: Krafft-Ebing, heteronormatividad, sexualidad, cuerpo, familia.

Abstract: The aim of this paper is to provide an approximation to the invention of heterosexuality in the second half of the nineteenth century, heterosexuality understood as the norm. To do this, we focus on a series of names and documents of the European medicine and anthropology at the time, capital in understanding how science and politics (another way of speaking about the truth and power) combine wills

* Este ensayo se inscribe en el Proyecto: «Gubernamentalidad y crítica» (Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta, Argentina): Código: 2079/0-CIUNSA (Tipo: A).

to model both the bodies and sexual identities, the human relations and the moral modes that affect the construction of subjectivity: basically, we will attend to the emergence of the French journal *Archives de l'Anthropologie Criminelle* and some of preliminary considerations of the *Psychopathia Sexualis*, masterpiece of the Viennese Richard von Krafft-Ebing. About such documents, we will throw to the invention of a number of key terms and concepts for modern sexual identity, from the contrast between heterosexuality and homosexuality to the creation of the «woman» or the bourgeois family.

Keywords: Krafft-Ebing, heteronormativity, sexuality, body, family.

1895: caminos de ida y vuelta. Medicina, criminología, antropología, literatura...

Para los discursos acerca de la heterosexualidad, 1895 será un año clave. Por lo menos, en la cultura en lengua francesa y su área de influencia. En ese año aparece la traducción al francés de la *Psychopathia Sexualis* del vienés Richard von Krafft-Ebing, tratado médico cuya primera edición alemana (Stuttgart) databa de 1886. En menos de una década, esta obra conoció ocho ediciones, sirviendo la octava como base para la versión al francés: *Étude médico-légale. Psychopathia Sexualis. Avec recherches spéciales sur l'inversion sexuelle* (traducción de Émile Laurent y Sigismond Csapo, editada en París por Georges Carré)¹. No se trata de una anotación más o menos erudita: hay que entender que la obra de Krafft-Ebing, como la de otros investigadores del momento, se va reescribiendo a medida que avanza la investigación; así, por ejemplo, es en la segunda edición alemana (1887) cuando se desarrolla el estudio de la «sensibilidad sexual contraria», como señala Foucault en *Los anormales* (2000: 158). La obra de Krafft-Ebing, de la que comentaremos un breve detalle en el apartado siguiente, a propósito del establecimiento de la heterosexualidad como norma, influye poderosamente en la revista francesa coetánea que ya hemos mencionado, los

¹ Puede consultarse totalmente en formato digital de imagen facsimilar gracias al servicio «Gallica. Bibliothèque Numérique» de la Bibliothèque Nationale de France (BNF). Véase la bibliografía al final de este ensayo.

Archives d'anthropologie criminelle, revista fundada en Lyon por Alexandre Lacassagne (1843-1924), médico forense y profesor universitario titular de la cátedra de medicina legal en dicha localidad, que será desde 1886 hasta 1914 —los años de publicación de los *Archives*— la capital de la criminología científica, disciplina esencialmente múltiple, como se verá en la enorme variedad de temas y escrituras que componen la revista: por ella pasarán numerosos médicos, pero también penalistas, sociólogos, psiquiatras, antropólogos, pedagogos y ensayistas de diversa índole, convirtiendo sus páginas en un auténtico laboratorio teórico y experimental en el que confluirán escuelas y nacionalidades diversas, en una suerte de cordial enfrentamiento de los franceses con los alemanes (Krafft-Ebing se refiere a los *Archives* ya en las primeras páginas de su obra cumbre, en la edición francesa de 1895, citando un trabajo de Gabriel Tarde ahí publicado cinco años antes: cfr. 1895: 23) y con los italianos del círculo de Cesare Lombroso (con quien Lacassagne, que admiraba al fundador francés de la frenología, François-Joseph Gall, entrará en abierta disputa). A diferencia de la criminología conforme a la teoría antropológica fatalista de Lombroso (el criminal lo es desde la cuna), Lacassagne opondrá una decidida teoría social, en la que se habla —con metáforas biológicas de indiscutible éxito— del medio social como un «caldo de cultivo» para la criminalidad, donde el criminal sería un «microbio» sin importancia hasta el día en que dicho caldo lo haga «fermentar», hasta el punto de ser la criminología una base urgente para la denuncia y la solicitud de reforma sociopolítica: «la justicia infama, la prisión corrompe y la sociedad tiene los criminales que se merece» (Lacassagne, cit. por Renneville, 2005). La rápida transformación de los estudios y de los intereses médico-jurídicos quedará reflejada en los cambios del subtítulo de los *Archives*, que pasarán de nombrar una multiplicidad de ciencias entre 1886 y 1892 (*Archives de l'anthropologie criminelle et des sciences pénales – Médecine légale, judiciaire – Statistique criminelle – Législation et Droit*) a acotar dichas ciencias bajo el tándem criminología-psicología entre 1893 y 1907 (*Archives d'anthropologie criminelle, de criminologie et de psychologie normale et pathologique*), y a sustituir la criminología por la medicina forense en el último período, de 1908 a 1914 (*Archives d'anthropologie criminelle, de médecine légale et de psychologie normale et*

pathologique). Además, si bien el doctor Lacassagne dirigirá la totalidad de los números de la revista, comenzará compartiendo la dirección con otros profesores tanto de medicina forense (Coutagne) como de derecho penal (Garraud), para establecer a partir de 1893 una doble dirección conforme a dos temáticas: la «parte científica» (con la que se identificará el propio Lacassagne) y la «parte jurídica» (que ocupará como director el sociólogo Gabriel Tarde): desde el siguiente año «parte biológica» y «parte sociológica», respectivamente. Tarde morirá en 1904, pasando a ocupar la dirección de la parte sociológica un médico forense, Paul-Dubuisson, tras cuyo deceso en 1908 Lacassagne ocupará la dirección única de la revista hasta el final). No insistiremos sobre la cuestión más allá de este breve y enojoso recuento, que ha de servir con todo para subrayar la compleja mezcla de categorías sociales y categorías biológicas que componen los *Archives*, que tratan igualmente de dar directrices a disciplinas y especialidades en plena ebullición, formación y consolidación, tanto en el campo médico y psiquiátrico como en el jurídico y antropológico, sobre la base determinista del positivismo: «René Garraud (1849-1930), co-fundador de los *Archives d'anthropologie criminelle*, afirmaba en el primer número de la revista la “necesidad para las ciencias sociales de apoyarse sobre las ciencias naturales”» (Renneville, 2005).

En este contexto, queremos centrar la atención sobre el hecho de que, desde prácticamente el primer día, los *Archives* se hacen eco de algo que trabajará igualmente Krafft-Ebing: la sexualidad aparece en el centro de mira de la medicina, y acapara los esfuerzos teóricos de la escuela lionesa de Lacassagne, se sitúa entre los intereses prioritarios de la medicina forense («legal», en la terminología francesa), de la incipiente criminología. Hablando siempre, obviamente, de lo que es un «problema» para la correcta o normal sexualidad: la «inversión sexual» (título de un artículo clave de Ludovic Dugas, publicado en 1895 por los *Archives*). Porque de lo que se trata es de entender la homosexualidad no como un vicio, sino como una enfermedad, como una patología (al fin, una patología de la sexualidad, lo que equivale a decir una patología de la heterosexualidad, junto a otras como la heterosexualidad incestuosa, promiscua, etc.). Hay que identificar la inversión sexual, interrogarse sobre ella, definirla, clarificarla, observar sus indicios, sus síntomas (estudios sobre tatuajes, confesiones de

homosexuales, teorización sobre grados de inversión posibles, revisiones de carácter histórico, escrutinio de obras literarias, atención al juego de los niños con muñecas, etc.), los pequeños o grandes lugares por los que puede aparecer el temible estado mórbido. Los *Archives d'anthropologie criminelle* están repletos de disertaciones acerca de la inversión sexual. «No hay médico militar que no se interrogue sobre el asunto, no hay médico naval que no se interese por esta manía mórbida» (Artières, 2005). Como señalamos antes, Krafft-Ebing está muy presente en los *Archives* (y los *Archives* en Krafft-Ebing), por más que no se le cite —Dugas, por ejemplo, pese a sus evidentes deudas con la *Psychopathia Sexualis* no llega siquiera a mencionarla—. Y lo estará más aún a partir del momento en que Marc-André Raffalovich, poeta y ensayista francés ligado al entorno de Oscar Wilde, llegue a la revista.

En torno a la invención de la norma heterosexual: Krafft-Ebing y la vida de familia

La invención y contraposición de los términos «heterosexual» y «homosexual», tiene mucho que ver con la concepción decimonónica de la «sexualidad» (y su doble corporalidad o distinción sexual entre el varón y la mujer) desde un enfoque claramente patriarcal, que es el de los científicos tanto como el de los literatos que elaboran el mapa conceptual predominante. Los *Archives d'anthropologie criminelle* dan buena muestra de ello, desde el campo surgente de la criminología, territorio de colonización importante en el siglo XIX por cuantos debates incorpora a propósito de las líneas maestras de la biopolítica: cruzamientos entre la medicina y el derecho (de lo que ya hay un buen indicio en el hecho de la denominación francesa de la especialización: «medicina legal»), entre la enfermedad y el crimen, entre la ciencia y la literatura, entre el afán catalogador positivista y los discursos moralizadores de toda laya. En el contexto de los *Archives*, que a su modo profesan una suerte de naturalismo científicista, no resulta extraño el nombre del literato francés Émile Zola (admirado, dicho sea de paso, por Cesare Lombroso). Zola bien puede proporcionarnos una idea, una opinión, incluso una opinión bastante popular —en absoluto exclusiva ni original del narrador—, que podría inscribirse a la manera de epítome de todos aquellos

postulados, líneas de actuación y propuestas de carácter normativo que resumimos bajo el término global de «heterosexualidad». Tal idea la expresa el escritor francés en el prefacio a la obra del Dr. Lauptz acerca de la correspondencia de cierto homosexual italiano con Zola, y la encontramos citada —no sin cierta ironía en sus comentarios posteriores— por Marc-André Raffalovich (1897: 199)²:

Un invertido, dice Zola en el prefacio, es un desorganizador de la familia, de la humanidad. El hombre y la mujer no se hallan ciertamente aquí abajo más que para hacer niños, y matan la vida en el momento en que no hacen ya aquello que tendrían que hacer (*L'homme et la femme ne sont certainement ici-bas que pour faire des enfants, et ils tuent la vie le jour où ils ne font plus ce qu'il faut pour en faire*).

Volveremos pronto sobre la opinión de Zola, señalada por Raffalovich, ya que resume a la perfección el proyecto científico y social del momento que consideramos.

En realidad, la invención de la norma heterosexual como marco sociopolítico por los científicos del siglo XIX es de tal importancia que no sólo encuentra un eco fantástico en autores literarios o ensayísticos tan dispares en su modo de concebir la sexualidad como Zola o Raffalovich, a los que podría añadirse una larga nómina (que incluiría, como luego veremos igualmente, al propio Nietzsche), autores llamados de uno u otro modo a prestar una base de justificación cultural a la invención ideológica de la ciencia, sino que los mismos científicos, comenzando por los especialistas en distintas ramas de la medicina y la biología, se ven obligados a incorporar a su discurso esa suerte de *background* propio de los saberes humanísticos para respaldar «descubrimientos» positivistas. El médico es también antropólogo, historiador, psicólogo, moralista (en tanto que higienista), crítico social, filólogo y ensayista, un

² El Dr. Lauptz, pseudónimo de Georges Saint-Paul (1870-1937), era un médico militar discípulo de Lacassagne y conocido en el contexto de los *Archives* por la publicación y el análisis de *Le Roman d'un inverti*, larga confesión de un anónimo homosexual italiano dirigida al escritor francés Émile Zola (Artières, 2005). El Dr. Lauptz/Saint-Paul publicará en los *Archives* correspondientes a mayo de 1909 una carta abierta, «Léttre au Professeur Lacassagne», en la que contesta a un comentario de Raffalovich a su trabajo, comentario aparecido en la revista unos meses antes (en concreto, sobre algunas opiniones de Lauptz acerca de la inversión femenina, que Raffalovich cree infundadas, al tiempo que acusa al médico de escribir en temas de homosexualidad desde «una tradición literaria»... sin haber leído mucho acerca de la misma: Raffalovich, 1909: 387-388).

verdadero experto de lo interdisciplinario. Lo mismo sucede con el escritor profesional, con el literato que posee nociones científicas modernas y las conjuga con una amplia mirada ética desde la que aborda tanto las transformaciones del individuo como las de la sociedad industrial avanzada. Y dependiendo del autor de que se trate, las definiciones, los conceptos, las argumentaciones mediante las que se alza, en líneas generales, el edificio de la heterosexualidad al servicio de una determinada configuración ideal de la sociedad se nos antojarán más o menos delirantes, más o menos poderosas (desde la consideración de su potencia performativa), más o menos dignas de atención a la hora de elaborar una crítica retrospectiva.

Si se acude a las páginas iniciales de la obra cumbre del médico vienés Richard von Krafft-Ebing, la *Psychopathia Sexualis*, se tiene la sensación de contemplar un verdadero mapa de colonización de los territorios que nos interesan: Krafft-Ebing se mueve en ellos al modo victoriano de un Livingstone, explorando, bautizando, otorgando carta de naturaleza, catalogando y adscribiendo simbólicamente los espacios a la corona de la ciencia establecida. Es en estas páginas del primer apartado de la obra, «Fragments d'une psychologie de la vie sexuelle», conforme a su primera traducción francesa (Krafft-Ebing, 1895: 1-28), donde se encuentra una densa serie de ideas plenas de interés para nuestra comprensión del marco de invención de la heterosexualidad, en una particular búsqueda de la verdad de la vida sexual que remite una y otra vez al clásico y conocido sistema lógico aristotélico de oposiciones conceptuales (intelecto/instinto, amor/pasión, cultura/naturaleza, civilización/barbarie, alma/cuerpo, hombre/mujer, monogamia/poligamia, etc.). Una de las parejas posibles de opuestos que considera Krafft-Ebing, en el transcurso de un rápido repaso por la historia de Europa, es la que contrapone los períodos históricos de decadencia moral a los momentos de fortaleza estatal y de virtud política. Y es, nos dice, en aquellas etapas de hundimiento, de lujo y de molicie, cuando las masas populares se entregan a los vicios, los excesos y el libertinaje, «destruyendo las bases de la sociedad: la moralidad y la pureza de la vida familiar» (Krafft-Ebing, 1895: 8).

La vida familiar (*vie de famille*) es en esta argumentación el fruto de un complejo proceso evolutivo-cultural que ha debido sortear a lo largo de los tiempos

obstáculos de todo tipo, conforme a planteamientos que hacen de Krafft-Ebing un buen ejemplo de entusiasta de la idea moderna de progreso. Podemos esquematizar dicho proceso, sumamente interesante a causa de la lógica que va encadenando las piezas definitorias del plan(o) heterosexual (heteronormativo), en derredor del concepto «familia»:

1) La humanidad actual ha superado las formas de vida primitivas —presentes aún o representadas en el contexto decimonónico y colonial por los pueblos *salvajes* del extrarradio europeo— y sus costumbres bárbaras en lo tocante a la sexualidad y los modos de relación, como por ejemplo la «idolatría sodomita», propia de tiempos y sociedades ya muy lejanas.

2) Se ha logrado el refinamiento de la brutal fisiología sexual humana, sublimada por sentimientos éticos, plenamente humanos (no hay que olvidar la vieja contraposición humano/animal), en los que el instinto se espiritualiza, se idealiza, y la voluntad permite romper las ataduras de las pasiones, abriéndonos a «un mundo de sublime belleza moral» (Krafft-Ebing, 1895: 2).

3) Los contextos progresivos o evolutivos que han permitido la civilización han tenido consecuencias notables sobre «la mujer (*la femme*)» (se apunta siempre al concepto, a la idea): ésta ha dejado de ser aquello que suele ser entre los primitivos, es decir, un bien comunal, un mueble, un animal de carga, una presa sexual o una lujosa posesión de suyo intercambiable («La mujer es una propiedad mobiliaria, una mercancía, objeto de venta, de cambio, de don, ora instrumento de placer, ora instrumento de trabajo», Krafft-Ebing, 1895: 3), para convertirse en «una persona (*une personne*)», en el objeto de las solicitudes de los hombres. Por más que durante mucho tiempo —admite Krafft-Ebing— la posición social de la mujer haya sido, o sea todavía, muy inferior a la del hombre, lo cierto es que «la idea» de que tiene derecho a disponer de su propia persona y a otorgar como quiera sus favores ha ido ganado terreno sin cesar, gracias en buena medida al avance del cristianismo, empresa civilizadora donde las haya que ha contribuido poderosamente a la «moralización de la vida sexual» y «ha elevado a la mujer al nivel social del hombre»... (Krafft-Ebing, 1895: 5).

4) Y es ahí, en correspondencia directa con ese histórico, teórico y civilizador «devenir persona» de «la mujer», donde Krafft-Ebing coloca la piedra fundamental de la planificación heteronormativa, que será también, como veremos, su piedra angular, de toque y hasta miliar: el doble compromiso de la monogamia y la fidelidad. Citemos un fragmento imprescindible, como vórtice literario en el que giran sin tregua metáforas casi intraducibles, lugares comunes, supuestos axiomáticos, peticiones acrílicas de principio y conclusiones ideológicas:

Los individuos de los dos sexos se sienten atraídos el uno hacia el otro por cualidades físicas e intelectuales, pero sólo dos individuos que se profesan mutuo afecto (*seuls deux individus sympathiques*) acordarán prestarse mutuamente sus favores. Llegados a este punto, la mujer siente que sus encantos (*ses charmes*) no deben pertenecer más que al hombre al que ella ama; y por tanto, ella tiene mucho interés en ocultárselos a los otros (*les cacher aux autres*). Así, con el pudor aparecen los primeros principios de la castidad y la fidelidad conyugal, a lo largo del pacto de amor (*pendant la durée du pacte d'amour*). (Krafft-Ebing, 1895: 4)

Sirva esta breve recapitulación histórica, a su modo una muestra más del progreso hegeliano de la razón y el espíritu humano, para aproximarnos a la concepción de la sexualidad como institución principalmente política y social, y sólo secundariamente individual (algo que va de suyo) en Krafft-Ebing. Tales ideas nos interesan en tanto que fundan —inventan— «científicamente» la heterosexualidad y, por descontado, sus desviaciones, siempre conforme al principio de que el descubrimiento y la definición de la norma no sólo implica sino que obliga a presuponer sus márgenes y la anomalía misma. De hecho, parece una constante la necesidad de prestar una atención prioritaria al margen, a la anomalía, a la desviación o, simplemente, al opuesto secundario en una pareja conceptual de la lógica tradicional para —sólo en segunda instancia o como deriva lógica del modo de pensamiento así establecido— dar lugar, para deslindar e iluminar el espacio correspondiente al término privilegiado, con carácter normativo.

Es en la institución del matrimonio heterosexual cristiano, base social de la familia occidental europea, donde mejor se acusa la idea —no exclusiva de Krafft-Ebing— de cierta complejidad relacional en el par aristotélico básico (en tanto que

elemento fundacional de una «verdad» con diversas facetas, todas ellas conectadas entre sí) naturaleza/cultura, o naturaleza/artificio, o en fin: naturaleza/sociedad. No basta la naturaleza, pese al carácter básico e incontestable para la biología y la ciencia en general de los instintos y la búsqueda genética de la inmortalidad al nivel de la especie; no basta la naturaleza, pese a su prioridad ontológica: por eso ha de ser completada —habría que atender al concepto de «suplemento» tal y como lo estudia Derrida— por el paradójico artificio humano, que excede lo natural al tiempo que lo desarrolla o completa (en un movimiento que «naturaliza» lo artificial con el fin de perfeccionar aquello, la naturaleza, que es en sí perfecto). «La naturaleza —afirma Krafft-Ebing (1895: 6), puede limitarse a exigir la perpetuidad de la raza; pero una comunidad, sea la familia, sea el Estado, no puede existir sin garantías para la prosperidad física, moral e intelectual de los niños procreados.» Y esas garantías para la progenie, de carácter físico, moral e intelectual, no las da, por tanto, la naturaleza, sino la *familia*: una curiosa comunidad de carácter político, cultural, social, en absoluto natural. Pero que completa las exigencias naturales de afirmación de la especie (o la «race», conforme al tópico biopolítico decimonónico). Tanto es así, que el psiquiatra vienés equipara la familia al estado, ambas comunidades políticas semejantes, tan sólo diversas por su tamaño (el número de miembros a que afecta), al tiempo que imbricadas por las leyes y las costumbres, tanto como por el ser de las cosas, de lo micro a lo macro: es de suponer que un estado estará constituido por un gran conjunto de familias, y que la grandeza moral y económica de las mismas coincidirá con la del estado, cuya legislación —en temas de protección tanto de la propiedad como de la moral— ha de velar por aquéllas (baste con acudir hoy mismo a cualquier gran texto jurídico, pongamos por caso la Constitución española de 1978: artículo 39, primer párrafo). En realidad, lo que está en juego aquí, en apenas cuatro palabras de equiparación de las comunidades, «soit famille, soit État», es algo mucho más abstracto, pues se trata de una de las más formidables invenciones políticas del siglo ilustrado: la invención —y contraposición, de nuevo, al modo aristotélico, cual un nuevo par exterior/interior— del espacio público de la vida frente al espacio privado, de lo político frente a lo doméstico. Del ámbito agónico, de disputa y diálogo que tiene

en el foro romano o en el ágora ateniense su mítico antepasado justificador, frente al nuevo ámbito del silencio y la paz (precisos tanto para la meditación religiosa como para la educación y el cuidado de la prole) que tiene igualmente en el *domus* romano uno de sus más claros modelos. Ámbitos, el público y el privado, diferentes pero conectados entre sí, aunque tan sólo sea por la figura que parece sobrevolar ambos, el «dominus» que equivale al buen *paterfamilias* tanto como al honesto gobernante. Familia y estado. Hasta tal punto será popular la equiparación (que Krafft-Ebing ni siquiera discute), que ya en 1755 y en el contexto de la Enciclopedia de Diderot y D’Alembert vemos a Jean-Jacques Rousseau hacerse eco de ella, a propósito de las diferencias entre la economía general o política y la economía doméstica o particular, justamente para reconocer que son muchos los autores que apoyan la similitud entre ambos tipos de comunidad, aunque con el fin de subrayar no el hecho de su simultánea invención, sino el de la imposibilidad de establecer analogías entre ambas (Rousseau, 2001: 3 y ss.).

Evidentemente, por lo menos en lo tocante a los conceptos en general, las precauciones de Rousseau no hacen mella en Krafft-Ebing, ni en su época. La familia es la base del estado: queda bajo su «salvaguarda especial» (artículo 43 de la Constitución española republicana de 1931) o —en una suerte de retruécano conceptual— es reconocida estatalmente como «institución natural y fundamento de la sociedad, con derechos y deberes anteriores y superiores a toda ley humana positiva» (artículo 22 del Fuero de los Españoles de 1945). En resumidas cuentas, no basta con la perpetuación natural de la especie, más o menos caótica, amoral por definición, sino que la reproducción se ha de dar en un determinado marco social, legal, ético: la familia, que pasa así a ocupar no sólo la atención de los juristas y legisladores, sino igualmente la de los médicos y científicos. Y no «cualquier» familia. Como historiador a la vez que antropólogo, el médico vienés dictamina la «superioridad material e intelectual» de la familia cristiana sobre la islámica (que, a su vez, ya supone un adelanto civilizador sobre los pueblos salvajes o primitivos, sin familia ni estado), ya que en aquélla la mujer se establece como «igual» al hombre, al tiempo que se instituye «el matrimonio monógamo, consolidado por lazos jurídicos,

religiosos y morales» (Krafft-Ebing, 1895: 6). El matrimonio cristiano, monógamo y escandido por la igualdad sexual que supone la familia, es superior en una escala de progreso, evolución y civilización a la unión islámica, polígama y cosificadora de la mujer, a medio camino entre la esclavitud y el objeto de placer en el serrallo.

No nos interesa aquí tanto los prejuicios culturales del médico vienés, cuanto la lógica fundacional de su discurso: porque «la mujer» creada por la argumentación heteronormativa obedece como categoría a una curiosa concepción que, de nuevo, mezcla los ámbitos inventivos sobre los que gira, al tiempo que precisa de la subordinación, colonización, demonización o simplemente desprecio de un «otro» modelo cultural. Así, la mujer heterosexual de Krafft-Ebing, moderna, familiar y cristiana, sería impensable en el marco del Islam, pero de un modo sorprendente en la expresión del texto: «el Islam ha excluido a la mujer de toda participación en los asuntos públicos y, por tanto, le ha impedido su desarrollo moral e intelectual» (Krafft-Ebing, 1895: 6). ¿No se suele hablar de la relegación de la mujer al ámbito doméstico, a la familia, de su exclusión patriarcal de los «asuntos públicos»? Pues no: la dicotomía público/privado, espacio político/espacio doméstico no es tan sencilla —hemos visto, por otra parte, que ninguna contraposición conceptual occidental lo es—, y el carácter concéntrico de toda comunidad humana (familia o estado) en el modelo patriarcal permite o estimula, dado que no es un hecho sino un proceso histórico, la «igualdad» entre el hombre y la mujer. Por lo menos en el cristianismo: Europa, la cultura, la civilización. El «otro» modelo periférico no es repudiado tanto por su patriarcalidad como por su exceso de «naturalismo», o lo que sería lo mismo, su falta de espiritualidad, de cultura, de sublimación ética, social y virtuosa del sexo:

Además, la mujer musulmana no es más que un instrumento para satisfacer los sentidos y perpetuar la raza, mientras que las virtudes de la mujer cristiana, como ama de casa (*maîtresse de maison*), educadora de los niños y compañera del hombre, han logrado desarrollarse en todo su esplendor. El Islam, con su poligamia y su vida de serrallo, ofrece un contraste total (*contraste frappant*) con la monogamia y la vida de familia del mundo cristiano. (Krafft-Ebing, 1895: 6-7)

Ama de casa, educadora de los niños y compañera del varón, esplendorosas

«virtudes» de la mujer cristiana (occidental, europea, civilizada) que recuerdan a la Sofía del *Emilio* rousseauiano, virtudes domésticas y al parecer inexistentes en el gran otro de la cultura mediterránea, culpable además de excluir a la mujer «de toda participación en los asuntos públicos», impidiéndole así un desarrollo moral e intelectual que nosotros, lectores de Krafft-Ebing, no logramos engarzar debidamente con aquellas otras tres explícitas funciones que componen la tríada fundamental del ámbito privado.

En cualquier caso, hemos esbozado hasta aquí una serie de binomios oposicionales básicos en la invención de la norma heterosexual. Binomios que tienen por finalidad la definición y la puesta en relieve de los términos privilegiados en tales relaciones lógicas: el varón (*dominus*, paterfamilias, gobernante), la familia (igualitaria, cristiana, virtuosa), el propio contrato heterosexual (entre los dos sexos, monógamo, fiel); pero que precisan primero de un enfoque desplazado a sus opuestos: la mujer (cuya identidad heterosexual ha de ser claramente definida), la relación sexual primitiva (desigualitaria, islámica, presa del placer o del instinto brutal), los peligros de la inversión y la perversión de la heterosexualidad. En dichos esbozos se ha mostrado también la complejidad de tales binomios oposicionales, en términos de fluctuación o confusión de las polaridades contempladas por una teoría científica —que siempre estamos tentados de catalogar como delirante o ideológica— obligada a desbrozar el camino al mismo tiempo de su justificación, catalogación, registro y representación por medio de grandes mapas detallados. Así, los pares instinto/voluntad, masculino/femenino, espacio público/espacio doméstico, naturaleza/sociedad o amor natural/amor mórbido están lejos de agotar su virtualidad y posibilidades tanto en los textos que analizamos como en nuestro propio análisis.

Con todo, nos interesa concluir el apunte iniciado por Krafft-Ebing en las páginas introductorias a su *Psychopathia Sexualis*, en tanto que sienta las bases de diversas facetas de la heterosexualidad entendida como norma de los cuerpos y de la sociedad donde se inscriben. De manera sucinta, sin ánimo de agotar la temática y sin pretensiones de un ulterior desarrollo metódico, podemos esquematizar tales facetas del siguiente modo:

– Supuesto axiomático, previo e indiscutible: existencia de dos sexos, correspondientes a dos cuerpos con características diversas.

– Invención de «la mujer» como identidad de sexo (y/o de género: se verá que no nos interesa la distinción) fundamental para el trazado heterosexual.

– Disposición de dicho trazado en su marco propicio: la familia, pieza natural y social, pública y privada, que asegura la reproducción «civilizada» de la especie. La familia lo es «todo» en la heterosexualidad, con la que se identifica en tanto que:

- * Es la unión exclusiva de hombre y mujer, identidades que define.
- * Tiene por fin la reproducción de la especie, pero en un marco político.
- * Posee características exactas: monogamia, fidelidad, virtud.
- * Regula y marca la vida social, excluyendo toda una serie de anomalías.

– En fin, la norma heterosexual —heteronormatividad— define cuerpos y asigna placeres, regula (prohíbe y permite) un determinado modelo social jerarquizado y excluyente de un «otro» frente al que «lo normal» está permanentemente obligado a confrontarse, dado que sus límites coinciden con la posibilidad de identificación, definición, marcado y rechazo de «lo anormal» (el exceso, la desviación, lo degenerado, lo abyecto, lo monstruoso, el crimen, la enfermedad, la locura...).

Breve excursus sobre Nietzsche

Recordemos nuevamente la cita de Émile Zola por Raffalovich: el hombre y la mujer sólo tienen un cometido en la vida, consistente en «fabricar niños (*faire des enfants*)», y «matan la vida (*ils tuent la vie*)» en el momento en que no cumplen con dicho cometido. Imperativo de la especie, de la *raza* matizaría Krafft-Ebing, que para el escritor francés define el sentido y crea las identidades de aquello que entendemos bajo los términos polares «hombre» y «mujer», al tiempo que condena o descarta la anomalía (ley de tercio excluso): el «invertido» desorganiza la familia, y por ende la humanidad entera, si recordamos la analogía existente entre todo tipo de comunidad humana (familia, estado...). Ciertamente, la defensa de la procreación, de la expansión de la vida, recorre el siglo XIX de muy diversos modos. El evolucionismo, el biologismo

y el vitalismo están presentes en autores como el propio Friedrich Nietzsche, quien habla de la «procreación» como la «vía sagrada» hacia la vida (Nietzsche, 1992: 135), al tiempo que ensalza la sexualidad como instinto generativo («inocencia del deseo», lo llama): «¿Dónde hay inocencia? Allí donde hay voluntad de engendrar» (Nietzsche, 1990: 182). Este cruce de pasajes de *Crepúsculo de los ídolos* y *Así habló Zaratustra* es el que emplea Eve Kosofsky Sedgwick en su estudio acerca de la apariencia paradójica de la obra de Nietzsche, en contextos de defensa de la sexualidad —inmersos además en cierta corriente de la literatura decimonónica— que podrían ser interpretados como decididamente homófobos, como «una prohibición casi transhistórica de la homosexualidad» (Sedgwick, 1998: 180). Por descontado, la cuestión es más compleja a la hora de leer a Nietzsche, pero es cierto, y Sedgwick da las claves, su rechazo de la homosexualidad «femenina», en el marco de los primeros debates europeos sobre la inversión sexual, tan preocupados por caracterizar genéricamente el deseo sexual de las personas atraídas por su propio sexo (la cuestión del modelo homosexual feminizado frente al modelo homosexual virilizado): a un nivel distinto, Nietzsche evocaría a Raffalovich, de quien conocemos su aversión a esa rara mezcla de géneros en un mismo sexo (por tanto, corrupción o abyección de un cuerpo que pervierte el sentido mismo del «homós» griego) que sería el unisexual femenino³. Más allá de esta cuestión, permanece la del ensalzamiento nietzscheano de la «procreación», que sin necesidad de entrar a considerar como una categoría o imagen metafórica, tan al gusto de Nietzsche, arroja curiosamente un dictamen diametralmente opuesto al de Krafft-Ebing: sólo el movimiento cultural representado por el cristianismo, caracterizado por su «resentimiento *contra* la vida», habría hecho «de la sexualidad algo impuro» (Nietzsche, 1992: 135). Y habría que interrogarse por el valor que Nietzsche daría a la noción heterosexual básica de la familia (eminentemente cristiana)

³ Marc-André Raffalovich se refería a la homosexualidad con el término «unisexualidad», y a los homosexuales como «hombres unisexuales», elaborando una teoría moral que opondría la unisexualidad a cualquier estado mórbido de la sexualidad (es decir: defendería al «buen homosexual» frente al «homosexual abyecto», tanto como al «heterosexual depravado»), siendo siempre el cuerpo masculino el único modelo válido: «Podría admitirse (como regla muy general) que cuanto mayor es el valor moral de un unisexual, menos afeminado es [*On pourrait admettre (et ce serait une règle assez générale) que plus un unisexual a de valeur morale moins il est efféminé*]». (Raffalovich, 1894: 216)

al interior de su defensa del instinto sexual que ha de reconducirse en la voluntad sagrada de engendrar la vida... Posiblemente, por decirlo del modo más suave, sospecharía de su defensa en Krafft-Ebing o Zola, tanto como en el propio Raffalovich. Por más que, a la postre, pudiéramos situarlo en consonancia con todos estos autores a la hora de repudiar la figura estereotipada del homosexual feminizado, opción deseante cuya esencial identificación sexo-género, como en dichos autores mencionados, ni se le ocurriría poner en cuestión.

De cualquier manera, insistimos, lo que a Nietzsche le interesa es otra cosa que la familia. Le interesa el «símbolo sexual» griego, el acto de la procreación con todos sus detalles: la gestación, el embarazo, el nacimiento y, sobre todo, eso que llama «el tormento de la parturienta», pues para que exista el placer de crear ha de haber también dolor en el arrojamiento de la propia vida; «todo devenir y crecer, todo lo que es una garantía del futuro implica dolor» (Nietzsche, 1992: 135). Pero no hay la menor referencia a la maternidad (como deseo, papel, placer ni virtud), como tampoco la hay a la conjunción hombre/mujer en el seno sagrado de la «familia». Menos aún al pudor, la castidad y la fidelidad conyugal, construidas a partir de la sublime virtud de que está hecha la mujer en Krafft-Ebing.

Krafft-Ebing: mandato heterosexual e invención de la mujer

Volvemos, por tanto, a las consideraciones del vienesés acerca de la familia y la vida del matrimonio, pieza angular del contrato tanto como del mandato heterosexual. De lo general a lo particular, de lo natural a lo social, de lo instintivo a lo virtuoso, la maquinaria funciona al modo de un perfecto engranaje de elementos cada vez más refinados. En principio, los individuos de ambos sexos se sienten atraídos entre sí, lo cual bastaría para cumplir las exigencias generativas de la especie; sin embargo, tal atracción general se decanta en la atracción «pactada» (el amor como búsqueda de una seguridad contractual, comunitaria) entre un determinado varón y una determinada mujer, únicamente dos individuos «*sympathiques*» que deciden formar una familia, la base social de cualquier congregación humana civilizada. En tal relación,

la igualdad entre los dos sexos queda teóricamente garantizada, aunque es la mujer el elemento a definir por medio de una serie de logros personales escalonados que le otorgan un peculiar desarrollo (con respecto a las mujeres de «otras» culturas, sometidas, esclavizadas o reducidas a objetos para el placer masculino).

Para empezar, la mujer tiene «pudor»: el sentimiento de que sus «encantos (*charmes*)» han de pertenecer (*appartenir*) a un sólo varón, el hombre amado, y por ello mismo ha de ocultarlos al resto. Pudor que lleva consigo, por tanto, las virtudes de la castidad y la fidelidad conyugal, propias del «pacto de amor (*pacte d'amour*)». Y de ahí al «esplendor» del espacio doméstico en el que la mujer halla plena satisfacción y realización vital hay un paso: ella será señora de su hogar (ama de casa, *maîtresse de maison*), educadora de la prole y fiel compañera del esposo. Es de suponer que el varón velará desde su actividad en el espacio público por la protección del espacio doméstico y todas aquellas funciones y virtudes. A fin de cuentas, proteger a los hijos, educarlos, guiarlos y asegurarles una posición futura en la comunidad política de pertenencia es la finalidad de la institución familiar: «matrimonio» y «patrimonio» aluden en términos económicos a dicha protección y seguridad. De hecho, y en un curioso contexto en el que la sexualidad se relaciona con la religión mediante ideas ante las que Nietzsche palidecería, Krafft-Ebing habla de los dos elementos constitutivos de la atracción sexual, en términos en los que sexo, género y sexualidad, tanto como deseo, naturaleza y posición social, se imbrican y giran alrededor de un mismo eje en el que se dirían intercambiables, tal es la fuerza y la convicción del argumento, en el que aparece la voz «feminismo» para designar un «carácter psíquico» propio de algunos hombres (sin especificar su deseo u opción sexual: Raffalovich, por ejemplo, rechazaba tanto a los unisexuales como a los heterosexuales con rasgos afeminados):

En cuanto al sentido sexual, el elemento primario es el amor, entendido como la esperanza de una felicidad sin límites. Y en segundo lugar aparece el sentimiento de la dependencia. Este sentimiento está en germen en los dos sexos (*chez les deux êtres*), aunque se encuentra más desarrollado en la mujer, dada la posición social de esta última y su rol pasivo en la procreación; excepcionalmente, puede prevalecer entre los hombres cuyo carácter psíquico tiende hacia el feminismo (*féminisme*). (Krafft-Ebing, 1895: 11)

En realidad, Krafft-Ebing reintroduce en su invención paracientífica de «la mujer» categorías que ya estaban en funcionamiento muchos siglos antes, dando así también carta de naturaleza —aunque en un segundo y cómodo plano— al modelo de «varón» clásico. La mujer es por naturaleza fría, aunque el término del vienés sería que posee pudor: hay que atender, para establecer la relación, a los recorridos de carácter histórico en los que se habla del origen de los vestidos del cuerpo, primero para darle calor, y después para establecer el juego de miradas permitidas y prohibidas de la virtud; el hombre, por el contrario, es cálido por naturaleza, es decir, carece de pudor, o lo incorpora de un modo y con unos fines distintos a los de la mujer. Esto implica que en la mujer el instinto sexual sea poco intenso, en comparación al hombre, cuyo deseo es abiertamente sensual, instintivo. Por el contrario, el «amor psíquico» en la mujer es continuo y mucho más fuerte que en el hombre: aspectos que llevan a considerar a la mujer como un ser «pasivo» por naturaleza tanto como por las exigencias sociales (las «buenas costumbres», que exigen que ella «se haga de rogar» a la hora de «conceder sus favores») —pasivo, como vimos en la cita anterior, incluso en el papel que le toca en la reproducción misma—, mientras que el hombre lo es «activo»: su instinto y naturaleza sexual física le lleva a desear «la posesión de la mujer», mostrándose por tanto «violento y agresivo» en su búsqueda amorosa. Sin la menor cortapisa ni sorpresa, es más: sólo una vez satisfecho el deseo carnal del varón, el «amor» deja temporalmente paso en él a los intereses vitales y sociales. Algo que no sucede en su «compañera»:

Tal no es el caso de la mujer. Si su espíritu está normalmente desarrollado (*normalement développé*), si está bien educada, su sentimiento sexual es poco intenso. Si fuera de otro modo, el mundo entero no sería sino un vasto burdel en el que el matrimonio y la familia serían imposibles. En cualquier caso, el hombre que siente horror por la mujer y la mujer que corre tras los placeres sexuales son fenómenos anormales (*phénomènes anormaux*). (Krafft-Ebing, 1895: 17)

Normalidad frente a anormalidad. El género hace el sexo: la mujer naturalmente pasiva y casi carente de deseo sexual es la instruida, educada y

espiritual. Es también la mujer normal, femenina. El varón normal será, por el contrario, aquél en que prevalece el deseo sexual de posesión de la mujer sobre cualquier otra consideración vital y social. Los anormales serán la mujer que busca placeres sexuales y el varón que huye de la mujer. Obsérvese la anomalía de la anormalidad: el varón homosexual es un problema (con reservas tocantes a una posible bisexualidad), pero en el caso de la mujer no lo es el lesbianismo, sino la mujer «activa» sexualmente. Tales —y no otras— son las amenazas reales para el modelo heterosexual. Un varón siempre se verá «esencialmente» amenazado por el riesgo de perder su virilidad, entendida como fallo orgánico genital que le imposibilite aquello que su deseo instintivo demanda (posibilitando, además, que sobrevenga lo peor: la feminización del cuerpo masculino); por el contrario, una mujer se verá amenazada en su «feminidad» sólo cuando la esterilidad o una abstinencia sexual impuesta por cualquier motivo (algo que no coincide con la castidad, sea o no matrimonial) le impida «disfrutar de los placeres de la maternidad (*goûter les joies de la maternité*)» (Krafft-Ebing, 1895: 16), hasta tal punto que la menopausia (por si algún lector tuviera de algún modo la tentación de equipararla a la emasculación del varón) y los cambios que incorpora a la «individualidad biológica» del cuerpo femenino escapará por completo a la atención de la mujer si ésta ha tenido una vida sexual plena y feliz (*heureuse*), es decir: si ha sido (biológica, naturalmente) madre y ha cumplido (social, familiarmente) con sus deberes como madre, en cuyo caso —dejémoslo sin traducir, dada la poesía de la versión francesa— «des enfants sont venus réjouir le coeur de la mère au seuil de la vieillesse» (Krafft-Ebing, 1895: 16). Los placeres de la maternidad frente a los placeres del sexo. La mujer ama con toda su alma, dirá el vienés (p. 18), el amor es su vida, mientras que el hombre prefiere los placeres de la vida, ama con el cuerpo y desea el cuerpo (de la mujer, como es de desear).

En definitiva, todo lo anterior no pasaría de ser un listado más o menos exhaustivo de tópicos respecto del predominio ideológico absoluto del género en la división biológica de los dos sexos, así como una prolija mezcla del hipotético par lógico de contrarios naturaleza/cultura, si no fuera por las consecuencias que irradia sobre el tema principal que nos ocupa: la familia, en tanto que «pacto amoroso» bajo

determinadas reglas. Para empezar, la propuesta de una hipótesis:

Una tesis psicológica digna de estudio sería la de saber si, a lo largo de toda su existencia, una mujer puede amar dos veces con un mismo amor sincero y profundo. En cualquier caso, la mujer es ante todo monógama, mientras que el hombre tiende hacia la poligamia. (Krafft-Ebing, 1895: 18)

El hombre tiende a la poligamia, «por naturaleza», dado que su papel en la vida sexual es activo, de provocación, lo que le lleva a transgredir las fronteras trazadas por la cultura y la sociedad (la ley y las costumbres), un riesgo que —Ludovic Dugas hablaba de una *heterosexualidad mórbida*: el incesto o la vida licenciosa—, lo cual no contradice en buena lógica médico-moralista que el adulterio de la mujer sea «desde el punto de vista moral, más grave que el adulterio cometido por el hombre, y debiera ser juzgado ante la ley con mayor severidad» (Krafft-Ebing, 1895: 19), ya que lo que está en juego en cualquier rotura del ideal familiar es la protección social de los hijos, conforme a la máxima latina «Pater incertus». A fin de cuentas, la procreación como objetivo del modelo heterosexual supone, desde luego, la introducción del orden y la supresión del caos, esto es, la instauración de la familia y del matrimonio precisamente para completar o suplementar conforme a las necesidades socio-políticas la arbitrariedad de la naturaleza. La contradicción —(a)notémoslo siempre con ironía— estriba precisamente en la retorsión biológica-jurídica-moral de Krafft-Ebing: lo «natural» en el varón es la poligamia, luego la trasgresión de la ley y las buenas costumbres, *ergo* el adulterio, que le será siempre reprochado y, de darse el caso, castigado legalmente; lo «natural» en la mujer será la monogamia y la contención tanto legal como sexual y moral, razón por la cual la «mujer anormal» —y la adúltera lo es— se vuelve criminal en un grado mayor que el varón adúltero, ya que pone «naturalmente» en peligro la gran Ley que está en el vértice de la pirámide heteronormativa: la paternidad. La burla, la cuestiona, se mofa de ella. El adulterio (y ya su sola enunciación de género, bipolar, como adulterio femenino frente a adulterio masculino, es toda una paradoja lingüística) introduce en el orden sacrosanto de la familia burguesa, nimbado por la promesa pactada de fidelidad, honestidad, pudor (frente a terceros) y demás virtudes, condensables en una sola: exclusividad de los

cuerpos, la amenaza del *otro*: el bastardo (cuerpo que degenera de su origen o naturaleza: consúltese la definición académica), que es también la amenaza ontológica del *intruso* (el bastardo que se hace pasar por hijo legítimo del matrimonio, con su larga retahíla de trasuntos soberanos: la sangre de la sangre, la carne de la carne, la herencia del heredero...). Crimen infame de la mujer en el doble marco de la naturaleza y la sociedad: 1) porque lo comete una mujer *anormal*, que busca el placer del cuerpo por encima de la maternidad y la familia, y 2) porque materializa o da cuerpo a uno de los más aterradores fantasmas de la unión matrimonial burguesa (en tiempos pre-tecnológicos, podría añadirse, sin pruebas de ADN), en la que siempre —aun en la familia más virtuosa y «honesta»—, por definición, «la madre es cierta, el padre es incierto».

Por tanto, en consecuencia y recapitulando, se precisará de una cierta educación (el médico es moralista y pedagogo, tanto como historiador y antropólogo) que dé frutos complementarios pero no idénticos, conforme a la propiedad de cada sexo: contención sexual o, más llanamente, «buenas costumbres» para el varón (eliminación del donjuanismo, de la afición a las prostitutas, etc.), y lisa y llana «castidad» para la mujer, antes de unirla en matrimonio y como fiel «esposa» a un hombre en exclusiva:

La sociedad exige del hombre soltero buenas costumbres; y de la mujer, la castidad. En la civilización y la vida social de nuestra época, la mujer no puede desde un punto de vista sexual cumplir con los intereses sociales y morales más que siendo esposa. (Krafft-Ebing, 1895: 19)

Ese «cumplir con los intereses sociales y morales» de apariencia tan vaga y pasaje casi inadvertido en el discurso de Krafft-Ebing es, sin embargo, capital. Tanto, que coincide en realidad con el «espacio público» que le compete a la mujer (civilizada, encumbrada a una vida plena por el cristianismo y el progreso: hay que recordar que una cultura «otra», la islámica por caso, no permite el desarrollo público de la mujer, relegada como esclava u objeto al serrallo). Por tanto, sexual y socialmente, en lo público y lo privado, todo la predispone —si su vida ha de ser en plenitud— al matrimonio, a jugar el papel de esposa en la familia, institución anfibia como espacio

doméstico que se incorpora de modos diversos a una comunidad política superior. Mientras permanezca soltera, la mujer será una esposa en potencia, y su virtud será la castidad. Por el contrario, el hombre soltero sólo tendrá que disponer de «buenas costumbres», aspectos o normas sociales reguladoras de su sexualidad, evidentemente, pero que no la reducen a su inexistencia o anulación sin más: el soltero, el hombre célibe (*l'homme célibataire*), no por ello ha de ser casto (la castidad, además, será la mejor alternativa al matrimonio y el establecimiento de una familia, si recordamos los consejos de Raffalovich al homosexual congénito —verdadero o superior—, que igual valían para el joven obrero pobre y honesto, heterosexual sin medios «pero» de buenas costumbres).

Lo anterior, ya en sí una severa distinción genérica de los dos sexos en lo tocante a la deseable ordenación de los cuerpos tanto como a la disposición de la vida y las costumbres, forma parte de un engranaje complejo en el que la sexualidad ideal del hombre y la mujer se conjuga perfectamente con un muy diverso aparato psíquico y emotivo en cada sexo, sospechosamente adecuado a una determinada visión y práctica de la institución familiar. Citemos de nuevo a Krafft-Ebing (1895: 17-18):

Como amante, el hombre no atiende en primer lugar más que a la mujer como hembra (*l'être féminin*), y sólo en segundo lugar ama a la madre de sus hijos; todo lo contrario sucede en la imaginación de la mujer, para la que el padre de sus hijos es lo primero, mientras que el hombre, como esposo (*l'homme, comme époux*), no viene más que secundariamente. [...] Tras convertirse en madre, la mujer reparte su amor entre el hijo y el esposo. Ante el amor maternal, la sensualidad se eclipsa. Además, en las relaciones conyugales posteriores a la maternidad, la mujer ve más bien una muestra de afecto (*marque d'affection*) del esposo que una satisfacción de los sentidos (*satisfaction des sens*).

Como se verá, la idea que Krafft-Ebing tiene de la heterosexualidad se engarza en un diseño de la familiar que deja pocos resquicios a la imaginación, ya que todas las piezas se hallan perfectamente montadas sobre una maquinaria inexorable, que no sólo organiza y da la norma de lo que entendemos por «mujer» y «hombre», sino que redimensiona ambos sexos —indiscutibles, únicos, llamados a relacionarse exclusivamente entre sí— en el seno del hogar: lo que será el «esposo» y la «esposa» tiene que ver con el deseo mismo, con la voluntad que dispone de manera conjunta

ambos cuerpos. En torno, claro está, a la generación, a la reproducción no sólo natural, sino socialmente responsable. La familia burguesa, occidental y por añadidura cristiana, gira en torno a roles tanto domésticos como públicos. La mujer es ante todo (futura) madre, y la seguridad y educación de la prole da al varón un papel específico y secundario en la sexualidad femenina, en el ámbito privado, en correspondencia con su importancia económica (que se juega en el espacio público) como sostén del hogar. Madre, fiel y amantísima compañera, reina y ama del hogar, cuyo fuego sustenta sola, por un lado. Esposo igualmente fiel (ideal normativo), paterfamilias simbólico y eminente cazador-recolector, por el otro.

Fidelidad conyugal. O el secreto encanto del fetichismo

Finalizaremos aquí este recorrido por la familia en el esquema de invención e imposición decimonónica de la norma heterosexual. No sin antes hacer hincapié en uno de los valores más sorprendentes de la familia, clave de la relación normal entre hombre y mujer en la estructura heteronormativa. Nos referimos al valor que mencionamos al final del anterior párrafo: la fidelidad.

Fidelidad, es decir, la clave de arco de la monogamia: recordemos que la base familiar, la relación de pareja entre los dos sexos, se ha definido a lo largo de esta mirada ideológica como algo estable, central y con duración en el tiempo, como corresponde a la seriedad y responsabilidad del «pacto amoroso». Recordemos igualmente que la «naturaleza» del varón tiende a la poligamia, mientras que la de la mujer se corresponde mejor con el vínculo único (hasta el punto de dudarse de la sinceridad de un posible segundo amor vital en ella). Por tanto, desde el punto de vista cultural, social, estaremos ante un gran logro de la sociedad occidental (europea, blanca, cristiana, burguesa, etc.), consistente justamente en aquello que mejor expresa la «igualdad», la equiparación de los sexos. Hombre y mujer son iguales en la medida en que constituyen, uno y otra, las dos únicas mitades posibles, racionales y equidistantes del vínculo normativo denominado «familia». La relación de pareja en que se sustenta, sacralizada o normalizada por la unión matrimonial, liga a dos y sólo a

dos personas, cuerpos, sexos. De una vez por todas. Se trata del gran proyecto histórico, de la gran victoria del progreso que separa de manera radical la civilización de la barbarie.

Ahora bien, el problema será —para la mirada médica del científico psicólogo que es, a la postre, Krafft-Ebing— cómo justificar científicamente algo en apariencia tan descabellado o artificial, en cualquier caso algo tan «antinatural» como muestra la práctica de numerosas culturas, y de las anchas márgenes existentes en la propia, como es la monogamia. Y el médico vienés lo hace estableciendo un paralelismo al que dedicará amplias y sesudas reflexiones, paralelismo que resulta sorprendente aun a la mirada actual: la relación heterosexual es monógama porque bebe y se nutre de una especial querencia de la sexualidad humana: lo que Krafft-Ebing bautiza como «fetichismo». El concepto de «fetiche» remite inmediatamente al de «encanto» («fetsisso» en portugués, de donde deriva el término, «charme» en francés), encanto que resume de manera un tanto vaga y difusa algo que carece realmente de explicación racional: un vivo interés, un sentimiento, una impresión muy profunda que produce en nosotros ciertos objetos, o fragmentos de los mismos, partes o cualidades de objetos que por sus relaciones y su asociación nos llaman particularmente la atención. Tal impresión será siempre personal (esto es importante subrayarlo: el fetiche siempre se refiere a una persona concreta, no resulta sin más intercambiable o transferible), sin que pueda explicarse mediante referencias objetivas al valor ni a la cualidad intrínseca del objeto simbólico. Lo esencial será siempre el hecho de que ese sentimiento personal, intenso, provocado por una suerte de «imagen fraccional» se manifieste en el sentido de una emoción placentera, pues el placer es lo que persigue la relación con el fetiche (Krafft-Ebing, 1895: 21-22). Por ello, el autor liga el fetichismo tanto a dos diversos órdenes de ideas que suelen posibilitar una afinidad psíquica y deseante de grado máximo, la idea religiosa y la idea erótica. Como también dedica largas reflexiones a tratar del riesgo que conlleva su fijación extrema: a fin de cuentas, el fetichismo antecede en la obra del vienés a otros estados mórbidos de la voluntad y la sexualidad, como los que apuntamos más arriba del masoquismo y del sadismo, a la cabeza de una larga nómina de desarreglos, desviaciones y, en suma, enfermedades

del ámbito erótico, claras amenazas, como se comprenderá, para el buen orden de la sociedad y el correcto gobierno —siempre en primera instancia auto-gobierno— de los cuerpos y de la relación entre los sexos.

Con todo, lo sorprendente, aquello que tan sólo queremos mencionar, pues un análisis detallado nos llevaría mucho más lejos de lo que este trabajo pretende, es la deriva que apunta Krafft-Ebing con su atención al fetichismo en conexión con las ideas de familia y, ante todo, de matrimonio monógamo. Porque lo que el fetichismo —hecho psíquico en sí inexplicable— explica desde un punto de vista absolutamente natural, científico, expreso en la repetición del concepto de «fisiología», es la unión heterosexual entre un cuerpo determinado y otro cuerpo determinado, entre dos individuos de cada sexo con exclusión absoluta y (es de suponer) permanente del resto de individuos. Textualmente, Krafft-Ebing afirma (1895: 22) que el origen del correcto desarrollo del amor fisiológico hay que buscarlo «en el encanto fetichista e individual (*charme fétichiste et individuel*) que una persona de un sexo ejerce sobre un individuo del otro sexo», en un curioso giro que hace de cada cuerpo algo comparable a un objeto o, mejor, a un fragmento de objeto, si por la totalidad objetiva entendemos la totalidad de los cuerpos de uno de los dos sexos que compartimentan la especie humana. El cuerpo entero produce el efecto de un fetiche. Y, aunque no está explícito, podemos inferir que, dada la tendencia «natural» de la mujer a la monogamia, y dado que es el varón el que tiene que refrenar y contener su «natural» tendencia a la poligamia, será también el varón quien precise de un fetiche... Se inaugura así una fantástica tradición contemporánea que hace del hombre un fetichista, un pervertido en potencia o solapado, y de la mujer un verdadero «objeto», la imagen fetichista por excelencia, a su vez susceptible de fragmentación, ya objetual (zapatos, pañuelos, guantes, prendas de vestir diversas...), ya corporal (la fragmentación del cuerpo femenino ante la mirada masculina, tópico de la pornografía que merecería todo un análisis). Tal tradición la encontraremos, como resulta sabido, en literatura, fotografía, cinematografía, pintura... a lo largo de todo el siglo XX, y hasta nuestros días⁴. En

⁴ No lo haremos ya por falta de espacio y por no abrir aún más los flecos del presente ensayo, pero hubiéramos deseado desarrollar esta línea de investigación a través de uno de sus lugares

cualquier caso, la relación del fetichismo con el matrimonio heterosexual normado, monógamo por excelencia, la realiza Krafft-Ebing (1895: 23) en términos igualitarios:

Este hecho fisiológico del fetichismo explica las simpatías individuales entre hombre y mujer, la preferencia que se da a una persona determinada sobre todas las demás del mismo sexo. Como el fetiche no representa más que un símbolo individual, es evidente que su impresión no puede producirse más que sobre un determinado individuo.

Del peligroso caos de la especie a la normalización fetichista (fisiológica, luego natural) de la sociedad familiar y el matrimonio monógamo. Sirva esta peculiar mirada para concluir nuestro repaso por uno de los textos básicos fundadores de la norma heterosexual, entendida como prescripción social a la par que natural (en una vertiente correctiva o de suplemento) de un modo de categorizar el sexo y de «ordenar» en los cuerpos la sexualidad. Pasos previos y necesarios dados por la ciencia para justificar e imponer toda una política de género que habría que estudiar en muchos otros lugares, con relación a muchas otras técnicas y prácticas políticas, y a partir de muchos otros documentos claves para la teorización de las mismas. La maquinaria de la invención de identidades y a la imposición de modos de subjetividad (desde la ordenación de los cuerpos hasta —como decía Félix Guattari— la colonización de los sueños) en los albores de nuestra época merece un estudio atento y pormenorizado, que sienta las bases tanto de una crítica epistemológica rigurosa como de una eficaz colaboración con los diversos movimientos de resistencia que es posible oponer a la estructura de poder, en la confianza de subvertir sus efectos tanto individual como colectivamente, si tal expresión tiene alguna validez desde la vieja

privilegiados en la literatura médica psiquiátrica del siglo XX: la lectura que Sigmund Freud realiza en su artículo «Lo siniestro (Das Unheimliche)» (1919) del cuento de E.T.A. Hoffmann «El hombre de arena (Der Sandmann)», publicado un siglo antes (1817) en su recopilación de cuentos *Nocturnos*. El amor obsesivo y claramente fetichista de Nathaniel por Olympia, una autómatas con mecanismo de resortes que acabará siendo fragmentada, despedazada por su creador, provocando el suicidio del protagonista, ha servido de inspiración para una ópera (Jacques Offenbach, *Les contes d'Hoffmann*, 1879) y al menos dos importantes adaptaciones al cine (en 1916 y 1951), lo que aporta aún mayor interés al estudio de un pasaje a menudo pasado por alto frente a la —por lo visto— más impactante o inquietante cuestión de la castración y su simbología ocular en el mencionado artículo freudiano.

consigna de lucha a la que nos adscribimos: «lo personal es político». Y la lucha pasará —evocando a Monique Wittig— por la supresión de las categorías ideológicas «hombre» y «mujer», lo que equivale en diversos niveles a la destrucción de la heterosexualidad y del sistema de dominación heteronormativo.

* * *

Bibliografía empleada:

- ARISTÓTELES (1975): *Metafísica*, trad. de Patricio de Azcárate, Madrid, Espasa-Calpe.
- ARTIÈRES, PHILIPPE (2005): «Lacassagne: Le professeur et l'inverti», *Criminocorpus. Revue hypermédia* [En línea], Histoire de la criminologie, 2. Thématiques et théories, puesto en línea el 01 de enero de 2005: [<http://criminocorpus.revues.org/120>], consultado el 03 de marzo de 2012.
- DUGAS, LUDOVIC (1895): «L'inversion sexuelle», en *Archives d'anthropologie criminelle, de criminologie et de psychologie normale et pathologique*, Lyon y París, A. Storck/G. Masson (Eds.), Tomo X, pp. 325-332. Versión en imagen facsimilar a través del recurso «Criminocorpus» del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS): [<http://www.criminocorpus.cnrs.fr/article6.html>], consultado el 25 de febrero de 2012.
- FOUCAULT, MICHEL (2000): *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- KRAFFT-EBING, RICHARD von (1895): *Étude médico-légale. Psychopathia Sexualis. Avec recherches spéciales sur l'inversion sexuelle*, trad. al francés de Émile Laurent y Sigismond Csapo, París, Éd. Georges Carré. Versión en imagen facsimilar a través del recurso «Gallica. Bibliothèque Numérique» de la Bibliothèque Nationale de France (BNF): [<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k76843b>], consultado el 20 de febrero de 2012.
- LAQUEUR, THOMAS (1994): *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, trad. de Eugenio Portela, Madrid, Cátedra.
- LAUPTS (SAINT-PAUL, GEORGES) (1909): «Léttre au Professeur Lacassagne», en *Archives d'anthropologie criminelle, de médecine légale et de psychologie normale et pathologique*, Lyon y París, A. Rey/G. Masson (Eds.), Tomo XXIV, pp. 693-696. Versión en imagen facsimilar a través del recurso «Criminocorpus» del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS): [<http://www.criminocorpus.cnrs.fr/article6.html>], consultado el 25 de febrero de 2012.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1990): *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.
- (1992): *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.
- RAFFALOVICH, MARC-ANDRÉ (1894): «Quelques observations sur l'inversion», en *Archives d'anthropologie criminelle, de criminologie et de psychologie normale et pathologique*, Lyon y París, A. Storck/G. Masson (Eds.), Tomo IX, pp. 216-218. Versión en imagen facsimilar a través del recurso «Criminocorpus» del Centre

National de la Recherche Scientifique (CNRS):
[<http://www.criminocorpus.cnrs.fr/article6.html>], consultado el 25 de febrero de 2012.

————— (1897): «Annales de l'unisexualité», en *Archives d'anthropologie criminelle, de criminologie et de psychologie normale et pathologique*, Lyon y París, A. Storck/G. Masson (Eds.), Tomo XII, pp. 185-224. Versión en imagen facsimilar a través del recurso «Criminocorpus» del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS): [<http://www.criminocorpus.cnrs.fr/article6.html>], consultado el 25 de febrero de 2012.

————— (1909): «Chronique de l'unisexualité», en *Archives d'anthropologie criminelle, de médecine légale et de psychologie normale et pathologique*, Lyon y París, A. Rey/G. Masson (Eds.), Tomo XXIV, pp. 353-391. Versión en imagen facsimilar a través del recurso «Criminocorpus» del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS): [<http://www.criminocorpus.cnrs.fr/article6.html>], consultado el 25 de febrero de 2012.

RENNEVILLE, MARC (2005): «La criminologie perdue d'Alexandre Lacassagne (1843-1924)», *Criminocorpus. Revue hypermédia* [En línea], Histoire de la criminologie, 1. La revue et ses hommes, puesto en línea el 01 de enero de 2005: [<http://criminocorpus.revues.org/112>], consultado el 03 de marzo de 2012.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES (2001): *Discurso sobre la Economía política*, trad. de José E. Candela, Madrid, Tecnos.

SEDGWICK, EVE KOSOFSKY (1998): *Epistemología del armario*, trad. de Teresa Bladé Costa, Barcelona, Ediciones de la Tempestad.

WITTIG, MONIQUE (2010): *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, trad. de Javier Sáez y Paco Vidarte, Madrid, Egales.