



Cuerpos, sexualidades y subjetividades nómades

Conferencia dictada por: María Luisa Múgica.

En primer lugar quiero agradecer a Violeta Jardón y a Guillermo Lovagnini por la invitación para estar acá y a Javier que se ocupó de presentarme.

Pensaba cuando armaba esta breve intervención que este encuentro constituye un acontecimiento en el sentido foucaultiano del término, en tanto “ruptura con lo evidente” (Foucault 1983: 219)¹, y digo esto porque cuando en 1987 empecé a estudiar cuestiones como las que tenían que ver con la prostitución que referían a cuerpos y sexualidades insumisas, estos temas eran considerados por la élite de la corporación de historiadores de esta casa, como temas menores, de modo que eventos como éstos dan cuenta saludablemente de la mudabilidad y el nomadismo de estos tiempos.

Aclaro que sólo voy a presentar ciertos anclajes deliberadamente arbitrarios y fragmentados en relación con un título demasiado ambicioso.

Hablar de cuerpos, sexualidades y subjetividades nómades, cambiantes, mudables, apunta a pensar acerca de ciertas dimensiones de nosotros mismos, de nuestros propios cuerpos, en tanto cuerpos individuales y colectivos y también sobre el/los cuerpo/s en tanto objeto de análisis. Y en ese sentido ocupan lugares en el espacio, están situados, localizados, tienen sus propias marcas, ciertas envolturas materiales, a través de las cuales los percibimos, determinada piel, cierta sonoridad, formas, lunares, pigmentaciones, etc.; cuerpos físicos que se transforman en objeto de preferencias y de deseos, que pueden ser contemplados, mirados, son, fundamentalmente el resultado de representaciones internas y de otras que los demás tienen sobre lo que ven. Objetos de deseo, pero también de manipulación o de intervención de parte de la ciencia, o de nosotros mismos, nos maquillamos, nos tatuamos, nos

¹ Entiende acontecimientación como “una ruptura de evidencia”.



tostamos, nos vestimos para gustarnos o gustar a otros. Rosi Braidotti ve al cuerpo, como una “superficie de significaciones, situada en la intersección de la supuesta facticidad de la anatomía con la dimensión simbólica del lenguaje” que “cubre un amplio espectro de niveles de experiencia y de marcos de enunciación”. El cuerpo desde esta perspectiva no es pensado como una “cosa natural” sino, por el contrario, como sitio de intersección entre lo biológico, lo social y lo simbólico y “El sujeto no es una entidad abstracta sino material incardinada o corporizada” (Braidotti 2004: 16). El concepto “incardinamiento” apunta a la naturaleza situada de la subjetividad o localización en el cuerpo en tanto entidad socializada, codificada culturalmente

El sujeto sexual “incardinado” (Braidotti 2004: 43) está atravesado -si lo seguimos a Foucault- por relaciones de poder y de saber, que articulan aspectos tanto discursivos como extradiscursivos. Pese a que el cuerpo hoy es la sede de la metamorfosis de los nuevos tiempos, plasmada en las transformaciones genéticas, las intervenciones médicas, las epidemias contemporáneas, la moda, los nuevos sistemas de nutrición enfocados sobre las obsesiones de tener un cuerpo eternizadamente joven, sano, anoréxico, entre otras, sin embargo, sigue hoy sin constituir, salvo raras excepciones, un objeto de interés para la historia, disciplina de la provengo.

La historia del cuerpo ha constituido uno de esos temas absolutamente poco abordado por los historiadores. Por paradójico que pueda considerarse si bien reconocieron el papel de los sujetos como agentes activos de la historia, sin embargo, en los relatos historiográficos esos agentes aparecían tan descorporizados que parecían prescindir de sus cuerpos para hacer las guerras, dedicarse a la política, a la diplomacia, a trabajar, a amar, a roturar la tierra, a construir vínculos afectivos, sociales, a habitar las ciudades, el campo, etc., vivían, actuaban, amaban, etc., sin sus cuerpos y, en ese sentido, las subjetividades o la propia corporización aparentaba no inmutarlos. Digo salvo raras excepciones, porque en el siglo XIX un historiador, Jules Michelet, sí resultó sensible al papel del cuerpo en la historia y eso puede verse en libros como *la Mujer, la Bruja, Juana de Arco o El Pueblo* (1837). Esta última es una obra destinada a estudiar “la vida del pueblo, sus trabajos, sus sufrimientos”.



Propone un método histórico encarnado, plantea resucitar -metafóricamente- a los muertos, ya que la historia supone “vivir la muerte”, como mencionaba Barthes (1988: 93) refiriéndose a Michelet, como el gran devorador de historia. En *La bruja* (1862) analiza las enfermedades de la Edad Media, la lepra en el siglo XIV, “las enfermedades de la piel”, la epilepsia o las “danzas epilépticas”, el “mal interior, raro estímulo nervioso” en el siglo XV, la sífilis, gran plaga del siglo XV, “la sangre se altera, la úlcera prepara la sífilis” acompañadas de hambrunas que explicaban la morbilidad de la época, los escrofulosos, que después analizará Marc Bloch en su libro *Los reyes Taumaturgos* de 1924, las enfermedades de las mujeres, temas que más bien aparecen como reservados a la bruja, al mismo tiempo que visualiza una suerte de resurrección del deseo. Para Michelet un conjunto de elementos ayuda a explicar las enfermedades de la piel, la lepra, las úlceras, etc., como los usos de estimulantes, que procuraban “despertar, reavivar los desfallecimientos del amor”, las especies traídas de oriente, ciertas bebidas fermentadas, ciertas prácticas higiénicas, como lavarse, (algunas santas se preciaban de no haberse lavado nunca las manos (menos aún lo demás)), ciertos tipos de materiales con el que se confeccionaban las ropas que se usaban por entonces, como la lana luego sustituida por el lino coadyuvó en la disminución de la intensidad de las enfermedades cutáneas. Según Michelet se dio en simultáneo una rehabilitación del vientre y de las funciones digestivas. Para Michelet la bruja es esa “realidad caliente y fecunda”, que redescubre la naturaleza, la medicina, el cuerpo, la bruja es esa otra Edad Media a través de la cual se puede ver el cuerpo, con sus excesos, sus sufrimientos, sus pulsiones de vida o también de muerte, como las epidemias.

En *La Mujer* (1859) no sólo instauro la diferencia tan cara a los románticos entre hombre y mujer, razón/idea/chispa-corazón, movimiento y cadencia, ciclo y vectorialidad, metamorfosis y regularidad que estaban presentes en la propia mujer en función de sus ciclos mensuales, sino también insiste al describir a las mujeres apuntando que requieren una suerte de ecosistema especial que exige la pureza del aire, del ambiente, del régimen, de la alimentación, buena luz, exposición solar, no vivir en las ciudades, o en caso de ser imposible, vivir en pisos altos, el 5° o 6°, en los cuales la luz abunda y es



posible construir jardines en las azoteas; microclima que exige una dietética cuidada, cierto régimen lácteo, suave, tranquilo, o también cierto régimen vegetal y frutal, nada de la “fetidez de las carnes”, dietética que influye sobre el alma femenina y las asimila a la inocencia de las flores; comidas suaves que halagan el olfato y el gusto. Por otra parte, reconoce que esos personajes históricos corporizados que describe, no son estáticos, sino más bien andróginos, portadores de los dos sexos, hombres y mujeres al mismo tiempo, poseedores del sexo superlativo, del ultrasexo, personajes que en cuanto tal se van travistiendo y transformándose a lo largo de sus libros (como en *Juana de Arco*) y se van así completando en el descubrimiento y la indagación del otro, de la diferencia; plenitud que se colma en el encuentro sexual, ya que estos supuestos de doble sexualidad o androginia estaban vinculados con la teoría de la naturaleza incompleta de los sexos (Schenk 1983:198).

Sin embargo, hasta que la historia no se pone en contacto con otras ciencias sociales como la antropología o la sociología, el cuerpo para ésta no tiene un lugar específico. Marcel Mauss va a ser de los primeros que se interesa en las “técnicas del cuerpo”. En una conferencia que dictó en 1934 en la Sociedad de Psicología entendía por tal “la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional”, así cuestiones como nadar, caminar, correr, resultaban diferentes en las distintas sociedades. Mencionaba que estando enfermo en Nueva York en un hospital al observar el modo de andar de las enfermeras se preguntaba dónde había visto a las mujeres moverse de ese modo. Cuando regresó a París observó que las chicas francesas también se movían de cierta y determinada manera, dándose cuenta que ese modo de andar llegaba a Francia a través del cine, que la posición de las manos y los brazos constituía cierta idiosincracia social y no era sólo el resultado de ciertos movimientos o mecanismos puramente individuales, casi enteramente físicos. Por ejemplo, las mujeres maorís enseñaban a sus hijas cierto balanceo, descuidado y articulado de las caderas que era admirado por este pueblo, mostrando así que las formas de andar eran adquiridas y no naturales (Mauss 1979: 339-341). Mauss decía “es el primer instrumento del hombre y el más natural, o (...) que el objeto y medio técnico más normal del hombre es su cuerpo” (1979: 342), en tanto que la “técnica” era para él el “acto



tradicional eficaz”, pues no hay técnica ni transmisión sin tradición y sin su correspondiente difusión, por otra parte, esas técnicas varían sobre todo con las sociedades, las educaciones, las conveniencias, las modas, los prestigios. Tomó precisamente una serie de ejemplos a los efectos de mostrar que esas técnicas corporales sólo se pueden pensar culturalmente, las formas de practicar el sexo, las formas de dar a luz, de nadar, de correr, de dormir, de respirar, de asearnos, etc. Justamente él mencionaba que constantemente nos topamos con actos, que no son otra cosa que suerte de montajes fisio-psico-sociológicos, actos que son más o menos habituales, más o menos viejos en la vida del hombre y en la historia de la sociedad (Mauss 1979: 342-356). Esto habla entonces que el cuerpo tiene una historia y que actos habituales, como dormir, también, son culturales.

El otro autor, junto con Michelet y Marcel Mauss, que señala las dimensiones culturales del cuerpo es Norbert Elias con el texto que nosotros conocemos traducido como *El proceso de la civilización*, editado originalmente en Basilea en 1939, fue publicado en francés en dos volúmenes en 1973 y 1975. Allí analizó el proceso civilizatorio estudiando las costumbres y las técnicas del cuerpo, proceso que descansa en sistemas de autoconstricción de la violencia y de interiorización de las emociones, en particular en la Edad Media y el Renacimiento, elevando de este modo las funciones corporales al rango de objeto histórico y sociológico. Norbert Elias analiza y toma en serio algunas preocupaciones que podían resultar fútiles para la época: las maneras y modos de comportarse en la mesa, ciertas prácticas que tenían que ver con las formas de comer, de conducirse en sociedad, los umbrales de tolerancia o no frente a ciertas prácticas o manifestaciones corporales y muestra analizando manuales de urbanidad cómo ciertas funciones corporales consideradas naturales eran, en realidad, culturales, por ende, históricas y sociales. Mostró que la vergüenza y el pudor tienen una historia. Tal vez el análisis del proceso de constricción de ciertas prácticas, la privatización o interiorización de determinados gestos considerados indignos o poco nobles en una cultura determinada, junto con la asimilación del cuerpo a la naturaleza y no a la cultura, ayudan quizás a explicar lo tardío de la aparición precisamente del cuerpo como objeto de la historia.



Así la invención del pañuelo, del tenedor, etc. da cuenta de esa codificación social de las técnicas corporales. Los hombres tienden a reprimir o a aumentar el control de aquellos aspectos que pareciera acercarlos a la animalidad, volverlos menos visibles: la desnudez se muestra menos, se disimulan los olores corporales, las funciones naturales se ejercen en lugares específicos y aislados, no se come con los dedos sino con el tenedor, no se suena la nariz con la manga sino con un pañuelo, de modo que la transformación de los gestos que definen estas costumbres es indisociable de la evolución de la sensibilidad y de las modificaciones en el gusto. Cambia el umbral de tolerancia, volviendo intolerable las manifestaciones corporales del prójimo, instalando los sentimientos de vergüenza, de embarazo, de pudor, que privan al otro del espectáculo del cuerpo, de sus pulsiones y de sus manifestaciones.

Para Elías la historia de una sociedad se refleja en la historia interna de cada individuo, cada individuo transita en su propio cuerpo y de manera abreviada el proceso de civilización que la sociedad ha recorrido en su conjunto: un niño no nace “civilizado”, las estructuras psíquicas tampoco son naturales. Muestra cómo las relaciones existentes en el interior de cada ser humano y la estructura de su control pulsional, de su yo y de su superyo, evolucionaron conjuntamente a lo largo del proceso civilizatorio siguiendo la transformación específica de las interrelaciones humanas. Al dar cuenta de la “emergencia del hombre civilizado” puso de manifiesto esa ficción de que los seres humanos deciden, actúan y existen en la más absoluta independencia. Por ejemplo el tenedor era un objeto de lujo, en oro o plata que usaba la clase social alta, la novedad estuvo relacionada con que hasta el siglo XVI que se difundió en diferentes partes de Europa, los hombres comían como en la Edad Media, se servían sus viandas del mismo plato, comían con los dedos, bebían el vino de la misma copa, tomaban sopa del mismo tazón, mantenían entre sí relaciones distintas de las nuestras, estas diferencias no afectaban solamente su conciencia clara y racional, sino también su vida afectiva, cuya estructura y caracteres eran distintos de los nuestros. El modo de entregar el cuchillo, de mirar, de comer, de dormir, cómo se da ese proceso de transición de comer con las manos, de meter la mano en la fuente hasta el uso del tenedor, que



hacia que se perdiera parte de la carga por el camino o las transformaciones de las cucharas inicialmente mucho más planas que las que conocemos, que obligaban a los hombres a abrir mucho la boca, expresa también cómo se implantaron nuevas prohibiciones siendo vistas las primeras prácticas como bárbaras e incivilizadas, respecto de las transformaciones que, dan cuenta de ese proceso de privatización de las costumbres.

El uso del tenedor dice Elías no manifiesta otra cosa que “la materialización de una cierta pauta de emociones y de escrúpulos”, de un cambio en la regulación de los impulsos y las emociones y así, ciertas formas de comportamiento que en la Edad Media no se consideraban desagradables en absoluto pasaron a ser consideradas repugnantes. Esos nuevos escrúpulos se tradujeron en prohibiciones sociales, tabúes que no eran otra cosa que el sentimiento de desagrado, de escrúpulos, de repugnancia, de miedo y de vergüenza convertidos en ritual e institución socialmente establecidos y que luego se ritualizan a través del trato social convencional.

En el mismo sentido los sentimientos de pudor que rodean a las relaciones sexuales entre las personas, son completamente efecto de cierta coyuntura histórica, así, por ejemplo, los consejos de Erasmo a los muchachos respecto a la necesidad de requerir los servicios de una prostituta que hoy serían vistos tal vez como inmorales, antaño eran considerados naturales, comunes. En algunas ciudades medievales cuenta el mismo Elías las prostitutas o mujeres públicas tenían un lugar específicamente asignado, en algunas se celebraban los días de fiesta carreras para ellas, o se las empleaba para que hicieran compañía a los huéspedes de alto rango, consignándose como gasto de la ciudad los honorarios de aquellas que se habían entregado al rey o bien el vino que consumían. Otras veces era el propio alcalde y el concejo municipal los que pagaban los gastos de los huéspedes de alto rango en la casa de mujeres públicas. El emperador Segismundo agradeció públicamente en 1434 al alcalde de Berna que hubiera puesto a su disposición y el de su séquito gratuitamente la casa de mujeres públicas durante tres días seguidos, puesto que esto formaba parte de los agasajos y parte de un banquete. A esas mujeres públicas, en Alemania se las llamaba “las bonitas”, o “las mujeres bellas”, constituían una corporación con derechos y deberes determinados



como otras en las ciudades y se rebelaban contra la competencia como podía constituir la prostitución clandestina. Eran mujeres públicas, pero no había nada misterioso que las rodeara, cumplían por entonces, una función social en las ciudades². Las relaciones sexuales tenían también una dimensión pública, como en las bodas. Entraba en la cámara nupcial una comitiva precedida por los mozos de honor, la doncella de honor desnudaba a la novia que tenía que despojarse de todas sus joyas, ya que para que el matrimonio fuera válido era necesario que los novios entraran en el lecho en presencia de testigos, “se les acostaba juntos”, aunque esta costumbre fue variando, en algunas ciudades como Lübeck se mantuvo en vigor hasta comienzos del siglo XVII. Todavía en la sociedad cortesano-absolutista de Francia se mantenía el uso de que los testigos acompañaran al novio y a la novia hasta el lecho nupcial donde éstos se desnudaban y recibían el camión de manos de aquellos. Esto es un síntoma del cambio en las pautas de pudor suscitadas por las relaciones sexuales, que se agudizaron en el siglo XIX y XX, pues en épocas anteriores éstas, así como las instituciones que las regulaban estaban mucho más claramente incorporadas a la vida pública. Menciona Elías que en la sociedad cortesano-aristocrática la vida sexual aparecía como más oculta que en el Medioevo (1993: 9-18, 47-53, 99-253, 449-520).

Un poco en la misma lógica de interrogar y criticar la racionalidad occidental encontramos a Foucault que integra el cuerpo en una microfísica de los poderes desde la *Historia de la locura en la época clásica* (1961) pasando por *El nacimiento de la clínica* (1963), la *Historia de la sexualidad* (1976-1984) hasta *Vigilar y castigar* (1975). Allí Foucault se interroga acerca de las maneras en que el cuerpo se sumerge directamente en un terreno político, puesto que las relaciones de poder operan en él un efecto inmediato, lo cercan, lo marcan, lo enderezan, lo torturan, lo obligan a trabajos, a ceremonias, exigen de él signos (1975: 32). Desde el ritual político del suplicio que se extiende hasta la segunda mitad del siglo XVIII hasta la ortopedia social que comienza a aplicarse con la reforma del sistema penal, a raíz de la cual Europa se cubre de

² Hay un texto excelente sobre el asunto: Rossiaud, Jacques (1986). *La prostitución en el Medievo*. Barcelona. Ed. Ariel; y Elías, Norbert (1993). *El proceso de la civilización. Investigaciones socio-genéticas y psicogenéticas*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica: 215-217.



prisiones, se desarrolla un saber sobre el cuerpo, que es también un poder sobre el cuerpo que acompaña el movimiento de una sociedad que tenderá más a vigilar que a castigar, a enderezar más que a penar. Se instalan tecnologías políticas sobre el cuerpo que no se reducen a las instituciones de coerción. Foucault se pregunta sobre el lugar del cuerpo en el seno de un biopoder, esto es de un poder cuya función más elevada no puede ser ahora la de matar, sino la de invertir la vida en su totalidad, decía en *La voluntad de saber*. La o las tecnologías políticas sobre el cuerpo son difusas, más bien grises, no se formulan a través de discursos continuos, globalizadores, universales o sistemáticos, sino más bien a través de prácticas que constituyen elementos, objetos, procedimientos, que son siempre fragmentadas, inconexas, locales y por cierto, microfísicas, que no se focalizan exclusivamente en el Estado o en instituciones sino los atraviesan, los invisten y éstos se sirven de ellas, utilizando sus procedimientos. En los siglos XVII y XVIII aparecieron técnicas de poder centradas especialmente en el cuerpo individual que aseguraban la distribución espacial de los cuerpos, separación, alineamiento, puesta en serie, vigilancia y organización de un campo de visibilidad. Foucault menciona que se pasa de una anatomopolítica del cuerpo humano que estaba centrada en un ejercicio individualizador de los cuerpos, que se dirigía al hombre/cuerpo (apareció en el siglo XVIII) a una biopolítica de la especie humana, tecnología que se dirigía al cuerpo especie, a los hombres en cuanto masa afectada por procesos propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la sexualidad, la producción, la salud/enfermedad, etc., estas cuestiones estaban vinculadas con el surgimiento de la población como gran novedad del siglo XVIII. Así aparecieron saberes como la medicina, la biología, entre otros y nuevos problemas económicos y políticos se transformaron en objetos de saber, análisis y blancos de intervención de esa biopolítica. Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyeron los dos polos alrededor de los cuales se organizó el poder sobre la vida.

En ese sentido también la sexualidad se convirtió en uno de esos problemas nuevos tanto de análisis como de intervención, organizándose a su alrededor una suerte de policía del sexo, no en el sentido represivo o de prohibición, sino en el que se le daba por entonces al concepto de policía, esto



era de mejoría ordenada de las fuerzas colectivas e individuales, en cuanto a esa necesidad de reglamentar la sexualidad mediante discursos útiles y públicos. Nació esa incitación política, económica y técnica para hablar y hacer hablar acerca de la sexualidad, a través no de una teoría general de la sexualidad, sino más bien de estadísticas, discursos, sistemas de clasificación y registro, de investigaciones. Estos nuevos discursos que se diseminaban sobre la sexualidad, no eran exclusivamente pronunciados o pensados desde la moralidad sino desde esas nuevas disciplinas, en este caso en cuanto saberes, que se ocupaban de ella, como la medicina, la estadística, la sociología, la literatura, con los folletines y novelas, entre otras. Incitación entonces a hablar de la sexualidad que formó parte de esos nuevos procedimientos de gestión o de intervención urbana, de allí que nacieron múltiples reglamentaciones y en ese sentido, la prostitución, la homosexualidad, las perversiones o lo que así se llamaba por entonces, el adulto perverso, el control de la natalidad, la mujer histérica o que sufría vapores, la masturbación, entre otros, se constituyeron en objeto de atención. Se desarrollaron las grandes campañas antimasturbatorias en el siglo XIX, la fabricación y venta de artefactos que facilitaban el sistema de vigilancia y control sobre los menores con anillas de metal con largos dientes afilados que abarcaban el pene o sistemas de timbres o de alertas; dormitorios con cristalerías; se atribuía a la masturbación desde el acné, las jaquecas hasta el cáncer y la muerte, etc. constituyeron esos focos que desataron un interés enorme, y fueron objeto de análisis y de intervención de lo más disímiles. Se dio una proliferación de tecnologías políticas que invadieron los cuerpos, en torno a la salud, la alimentación, las condiciones de vida, las festividades, etc, y se desarrollaron mecanismos continuos, reguladores y correctivos que de algún modo daban cuenta de esa biopolítica.

La sexualidad como concepto actual apareció en Europa a fines del siglo XIX y algunas obras como la de Richard Krafft-Ebing *Psychopathia Sexualis* publicada en 1886; *La cuestión sexual* de Auguste Forel, de 1905, los *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad* de 1905 de Sigmund Freud y los volúmenes de Havelock Ellis, publicados entre 1897 y 1928 jugaron con las de otros autores un papel fundamental en el desarrollo de una “ciencia sexual”,



que indagó acerca del comportamiento sexual, clasificando sus patologías y perversiones. Sin embargo este tipo de reflexiones no se impuso sin resistencias, a modo de ejemplo vale la pena señalar lo que pasó con la obra de Krafft-Ebbin que se vió obligado por problemas con las autoridades a publicarla en latín. Foucault señalaba que ya desde fines del siglo XVI “la puesta en discurso” de la sexualidad lejos de sufrir restricciones estuvo sometida a un mecanismo de incitación creciente y “que la voluntad de saber no se ha detenido ante un tabú intocable sino que se ha encarnizado -a través, sin duda, de numerosos errores- en constituir una ciencia de la sexualidad” (1985: 20)³.

Precisamente el asunto de la prostitución fue uno de esos temas que gozó de enorme interés público y objeto de intervención permanente a través de normativas y tecnologías sanitarias múltiples y diversas, por lo menos desde el siglo XIX y principios del XX, aunque en Europa hubo normativas sobre el asunto ya en la Edad Media. A modo de ejemplo apelo a esta ciudad que fue la primera ciudad en la que se implementó el sistema de prostitución reglamentada de la Argentina. Conviene recordar que Rosario sufrió un proceso de modernización que estuvo vinculado con la incorporación de Argentina al mercado mundial en el marco de expansión del capitalismo. En ese contexto entre 1874 y 1932 se impusieron diferentes regulaciones que tendían a controlar a las mujeres que se dedicaban por entonces al ejercicio de la prostitución, reglamentos absolutamente minuciosos, que aludían a la prostitución en tanto “mal” necesario, social, como se decía por entonces, mal en la doble acepción moral y también en cuanto enfermedad, en tanto las afectaba y podía afectar a otros. Justamente en esta ciudad moderna, como en otras también de la Argentina, la circulación de hombres fruto de la inmigración y de los trabajos vinculados al puerto, era muy importante, con tasas que rondaban entre un poco más del 53 % hacia 1900 o el 51 % hacia 1926. Se visualizaba a estos hombres -solteros, casados, sin familia- como suertes de

³ María Luisa Múgica, *La prostitución reglamentada en Rosario entre 1874 y 1932*, tesis doctoral en Historia, inédita, Rosario, 2010, p.48. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. Tomo 1: La voluntad de saber*, México, Ed. Siglo XXI, 1985 (12º ed., 1ª ed. fr. 1976), p.20. Yvette Trochon, *Las mercenarias del amor. Prostitución y modernidad en el Uruguay (1880-1932)*, Montevideo, Ed. Taurus, 2003, p. 66.



focos de libido contenida, de deseos sexuales, de lascivia y lujuria refrenada, la que debía tratar de encauzarse sin difuminar sobre el cuerpo social enfermedades de corte sexual, de allí que el Estado Municipal se debía ocupar de evitar la difusión de las enfermedades venéreas, otro de los grandes temas decimonónicos y de principios del siglo XX.

Con este objetivo se diseñaron distintas formas de regulaciones político-administrativas, sanitarias y policiales para aquellas mujeres que se inscribían en el/los registros de prostitución. Si por otro lado miramos el número de mujeres que se inscribían y de las llamadas por entonces casas de tolerancia, vemos, por ejemplo, que hacia 1900 con una población de 112.461 habitantes había sólo 62 prostitutas patentadas o inscriptas y hacia 1926 unos 407.000 habitantes y 856 mujeres dedicadas a la prostitución y unos 6 hombres acerca de los que nada se sabe. En 1876 había 11 casas de mujeres públicas y 44 patentadas, hacia 1903: 149 mujeres y 27 casas de tolerancia, 168 mujeres y 25 casas de tolerancia hacia 1907. Hacia 1929: 334 mujeres inscriptas y 19 casas patentadas. Si comparamos la exigüidad numérica tanto de mujeres y casas patentadas con los relatos de la prensa que presentaban a Rosario como “la ciudad de los burdeles”, como una ciudad prácticamente “tomada” por las prostitutas, esa imagen se contrapone muy fuertemente con las estadísticas. La ciudad era vista como templo del erotismo, con sus “Venus impúdicas” o sus “mesalinas del vicio, sus carruajes descubiertos, sus lenguajes vivos y sus ropas ligeras, enunciados que ponían de manifiesto temores sociales propios de ciudades que como ésta sufrieron procesos de modernización brusca y daban cuenta de lo que significaba la prostitución por entonces, qué lugar debía tener en la sociedad condensando distintas dimensiones del imaginario social, traduciendo miedos y fantasías de lo más diversos, que se plasmaron en distintas estrategias políticas de orden municipal aplicadas a meretrices y las casas de tolerancia.

Ese temor y fascinación que ejercía la prostitución se materializó en la producción de copiosas y contradictorias normativas, dinámicas y móviles ya que las reglamentaciones se modificaban constantemente, más allá del escaso tiempo transcurrido entre una y otra. Estos restos forman parte de los tantos relictos que la memoria legó a la historia en clave indiciaria y que conviven



todavía con nosotros. Restos y representaciones que exteriorizaban miedos sociales que seguramente tenían que ver con el lugar que la propia sociedad le atribuía a la prostitución y a ciertas sexualidades consideradas “más libres” por entonces y con el uso y disponibilidad del cuerpo. Esta situación también se daba en Europa, Peter Gay señala que ahí era corriente la exageración numérica en cuanto a las prostitutas existentes, llegándose a afirmar, por ejemplo, que hacia 1862 había 80.000 prostitutas en Londres, en París diez años más tarde se mencionaban unas 120.000, cálculos que hablaban de una notable “histeria” sobre el asunto. El público decidió aceptar estas cifras y transformó a las mujeres públicas que desfilaban por las noches en las calles en verdaderos ejércitos de la noche, manifestando así sus temores, producto más bien de las emociones que de las estadísticas (Gay 1992: 336-337).

A diferencia de las representaciones que nos legó la modernidad acerca de estas identidades fijas, estables, permanentes, dicotómicas si se prefiere, identidades que si se salían de los moldes establecidos, se intentaban encerrar en reglamentos, como señalé con la prostitución, ejemplo de sexualidades insumisas, las teorías posmodernas afirman precisamente la falta de un yo central, estable y de identidades más o menos fijas y determinadas. La propia complejidad del desarrollo social, -como diría Deleuze de las sociedades de control-, nos ha ido mostrando la diversidad de las relaciones sociales y culturales y que los sujetos nos vamos constituyendo a partir de prácticas sociales y de discursos específicos de nuestro propio tiempo. Esas prácticas sociales y culturales van configurando simbologías con las que nos identificamos o bien rechazamos, de modo que seguir sosteniendo una identidad plenamente unificada, completa, coherente, segura, estable, inmutable, es una fantasía que ha sido derribada por las teorías pos-estructuralistas relacionadas con el género, mostrando una amplia gama de nuevas subjetividades o bien hablando de las subjetividades nómades.

Tenemos así la posibilidad de ver un espectro más rico e inestable de prácticas de la sexualidad que complejiza las representaciones contemporáneas: hombres, mujeres, homosexuales, lesbianas, transgéneros, travestis, transexuales, transformistas, *drag queens*, *drag kings*, andróginos, etc. etc. dan cuenta que ya no existen sujetos en cuanto entidades que se



esperan que coincidan con su yo racional consciente, como lo pensaba la modernidad, sino un mundo de representaciones mucho más ricas, más locales aunque corporizadas, más fragmentadas, más inestables y cambiantes y mucho más atractivas por ello, no porque no haya anclajes parciales, -este abanico da cuenta de ello-, sino porque esos anclajes suponen la capacidad de reinventarnos permanentemente a nosotros mismos. Un ejemplo de esas creencias modernas de identidades exteriorizadas y reconocibles externamente era el de la antropología criminal de Cesare Lombroso, sobre la cual se montaron los sistemas de identificación de personas, los sistemas de registro. Justamente el enunciado subjetividad o subjetividades parte de la noción de elección deliberada, no hay detrás de ella nada del orden de lo inconsciente (como por ejemplo la noción de identidad, que parece mantener un lazo privilegiado con los procesos inconscientes -imbricados en lo corporal-) y el énfasis recae en la fuerza productiva de la positividad del deseo. Además la sexualidad es una y sólo una de las variables para pensar las subjetividades (hay otros ejes de la subjetivación como la raza, la cultura, la nacionalidad, los estilos de vida, la clase, etc.). Hablo de subjetividades a los efectos de indicar el fin del continuum temporo-espacial como diría Braidotti de la tradición humanística, que implica la difuminación del yo corporal en una pluralidad de localizaciones discontinuas, de sujetos fragmentados y tecnológicos, que incluso permite configurar nuevas relaciones virtuales a partir de la red, sujetos extendidos también a través del lugar que desempeña la tecnología, contestadores automáticos, embriones congelados, computadoras, celulares que son como extensiones de nosotros mismos, etc..

Rossi Braidotti anuncia que la condición nómada, que ella utiliza para el feminismo y en este caso uso de un modo más general, está relacionada con la renuncia a los hábitos de pensamiento históricamente establecidos de la visión de la subjetividad humana, apostando por una perspectiva descentrada y multiestratificada del sujeto en cuanto entidad dinámica y mudable situada en un contexto cambiante. La imagen del nómada que utiliza es una figuración situada, posmoderna, culturalmente diferenciada del sujeto en general y del sujeto feminista, en particular, que es el que a ella le interesa. La noción de nómada se refiere a la simultaneidad de identidades complejas y



multiestratificadas. La figura del nómada le sirve para dar cuenta del movimiento contra la naturaleza establecida y convencional del pensamiento teórico y filosófico, implica una forma de resistencia política a toda visión hegemónica y excluyente de la subjetividad. Es un tipo de conciencia crítica que se resiste a asentarse en los modos de pensamiento y conducta socialmente codificados, que rompe con el logocentrismo. Si el nómada es una suerte de viajero en el espacio, espacio que va construyendo y demoliendo a los efectos de seguir viaje, creo que encuentros como éste son envites para construir y demoler como las figuraciones que describe Braidotti⁴. El pensamiento nómada favorece la multiplicidad, la complejidad, el antiesencialismo, el antirracismo, apuesta por pensar a los sujetos como incardinados, no exclusivamente en el sentido biológico o sociológico del término, sino más bien como punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico. El pensamiento nómada se sacude o procura hacerlo las estructuras fijadas, dicotómicas, hombre-mujer apostando no sólo por la diversidad y multiplicidad dentro de cada uno, sino por la variedad y la diferencia que configuran nuestras subjetividades contemporáneas.

Bibliografía

Barthes, Roland (1988) [1954]. *Michelet*. México. Fondo de Cultura Económica.

Braidotti, Rosi (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona. Gedisa.

Foucault, Michel (1983). "Debate con los historiadores", en *El discurso del poder*. México. Folios Ediciones.

Foucault, Michel (1985) [1976]. *Historia de la sexualidad. Tomo 1: La voluntad de saber*. México. Ed. Siglo XXI.

Gay, Peter (1992). *La experiencia burguesa. De Victoria a Freud*. 2 V. México. Fondo de Cultura Económica.

Mauss, Marcel (1979). "Concepto de la técnica corporal", "Principios clasificadores de las técnicas corporales", "Enumeración biográfica de las técnicas corporales" y "Consideraciones generales", en *Sociología y Antropología*. Madrid. Tecnos.

⁴ Braidotti, Rosi (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona. Gedisa: Capítulos 6, 8 y 9; y (2000). *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires. Paidós: Introducción, Capítulos 2, 4 y 5.



Múgica, María Luisa (2010). *La prostitución reglamentada en Rosario entre 1874 y 1932*. Tesis doctoral en Historia. Inédita. Rosario.

Schenk, Hans Georg (1983). *El espíritu de los románticos europeos*. México. Fondo de Cultura Económica.

Trochon, Yvette (2003). *Las mercenarias del amor. Prostitución y modernidad en el Uruguay (1880-1932)*. Montevideo. Ed. Taurus.