

La prostitución como forma de socialidad

Maffesoli, Michel

Michel Maffesoli: Profesor en la Sorbona. Director del Centro de Estudios sobre lo Actual y lo Cotidiano (EAQ-París V) y del Centro de Investigación sobre el Imaginario (CRI-MSH).

La economía sexual determina la relación de cada época con los otros y con la Alteridad. La prostitución de origen religioso (hierodulia) permite destacar que más allá del individualismo existe, más o menos afirmado, un cuerpo colectivo. «Centralidad subterránea» que funda la perduración de toda socialidad.

Al señalar hace algunos años que «la sociología, antes, era el estudio de la sexualidad», o también al proponer el tema del «orgasmo»¹, lo que se intentaba destacar era, por una parte, que la expresión de los sentimientos y de las pasiones colectivas no podía ser considerada como una cantidad desdeñable, por otra parte que el «instinto de las combinaciones», la «persistencia de los agregados» (Pareto), el papel de la «efervescencia» en el «tonus moral» (Durkheim), tenían una función indudable en todo conjunto social. De un modo más clásico, retomando a M. Scheler, se hubiera podido decir que «los fenómenos de la simpatía son de gran interés para la sociología»².

Esto pudo parecer frívolo o perfectamente imprudente. Y sin embargo, insistiendo en el hecho de que una de las tareas de la sociología es comprender los movimientos de fondo que atraviesan una época, y prosiguiendo una investigación sobre las «formas», banales o paroxísticas, de la socialidad, nos abocaremos a mostrar, a tra-

¹Cfr. M. Maffesoli, *L'ombre de Dionisos, contribution a une sociologie de l'orgie*, Libr. des Méridiens, París, 1982. Sobre la socialidad, cfr. p. 13, n.1.

²V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, Droz, Ginebra, 1968, 583, 991: «Ciertas combinaciones constituyen un agregado de partes estrechamente unidas, como en un solo cuerpo, que de este modo termina por adquirir una personalidad semejante a la de los seres reales»; E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. PUF, París, 1968. Cfr., en lo que nos concierne, el desarrollo que va de la comprobación de que «el hombre es doble» (p. 23) a una de las observaciones finales: «Llegará el día en que nuestras sociedades conocerán de nuevo horas de efervescencia creativa durante las cuales surgirán nuevos ideales... y esas horas... Los hombres experimentarán la necesidad de revivirlas... por medio de fiestas que revivifican regularmente los frutos» (p. 611); M. Scheler, *Nature et forme de la sympathie*, trad. fran., Payot, París, 1928, p. 10 y ss.

vés de la metáfora de la prostitución, que la relación con el otro es el asunto primordial de toda sociedad. No de un modo evolutivo sino más bien cíclico, esa relación tiene modulaciones diferentes. Por «saturación» (Sorokin), lo que era dominante tiende a esfumarse para ceder su lugar a lo que estaba oculto. Así, la relación con el otro como entidad bien particularizada, como individuo autónomo, tiende a veces a subsumirse en una relación con la alteridad donde lo que está en cuestión es menos el individuo que una especie de armonía de la sociedad. Desde esta perspectiva podemos abordar, muy brevemente, el don de sí, el don del otro, el don del cuerpo.

De entrada conviene observar y plantear, como tesis de partida, que en la sociedad hospitalaria de la que trataremos de hablar, la sedentariedad y la errancia se experimentan en esa unidad que para Simmel es la «de la distancia y de la proximidad». Lo que dice del extranjero puede aplicarse a la hospitalidad: «La distancia en el interior de la relación significa que el que esta cerca está lejos, pero el hecho mismo de la alteridad significa que el que está lejos está cerca»³.

En la hospitalidad, el errante, el desorden que viene del exterior, todo eso está atemperado, de algún modo domesticado, y es así como reafirma la armonía, el «tonus moral» (E. Durkheim) de un conjunto dado. Esta actitud induce toda una relación con el cuerpo: en efecto, más allá del capital que atesoramos, nos encontramos allí con un gasto regulado, con una errancia equilibrada y vivida colectivamente.

La prostitución, puesto que es ella la que también está en juego, reenvía igualmente a un origen religioso. Resulta indispensable una referencia rápida a ese origen.

Prostitución sagrada y social

La historia de las religiones es al respecto un hormiguero de ejemplos. Haciendo una comparación entre Shiva y Dionisos, Alain Daniélou muestra que la prostitución sagrada permitía, sin un propósito procreativo, el éxtasis erótico al errante, al pobre, al monje o al hombre casado. En India, en el mundo griego, también entre los hebreos, la prostitución sagrada femenina y masculina estaba muy desarrollada; al igual que otras profesiones, estaba organizada en asociaciones que tenían sus reglas, sus usos y sus costumbres⁴. De algún modo se trata de un servicio divino, ligado, por otra parte, a las bellas artes, y que permite stricto sensu la salida de sí

³ O. Simmel, Digresión sobre el extranjero, in L'Ecole de Chicago, trad. fran., Ed. Champ urban, París, 1979, p. 53.

⁴Cfr. A. Daniélou, Shiva et Dyonisos, Fayard, París, 1979, p. 268.

(éxtasis), el traspaso del individuo en un conjunto más vasto Unidad de la distancia y de la proximidad, trascendencia inmanente, el carácter sagrado de la prostitución tiene, en efecto, una función de armonía de los opuestos. Así, en el marco de un panteísmo social, que los prostíbulos masculinos o femeninos hagan el don de sus cuerpos es una obligación religiosa. De esta forma, lo que se mantiene es el equilibrio cósmico y el de la sociedad. Heródoto observa que la hierodulia se encuentra en todos los recintos sagrados, y que sólo muy tarde pudo el cristianismo desembarazarse, parcialmente, de ella. ¡Más aún! Por el aspecto efímero de las reuniones, gracias también a la atmósfera exaltada que segregan, numerosos lugares de peregrinación católica brindan la oportunidad de encuentros muy poco morales. Un análisis sociológico de las peregrinaciones a Lourdes, por ejemplo, permitiría explicar la atracción que esa ciudad ejerce sobre los espíritus incrédulos pero sensibles a ciertos valores sensuales.

Rompiendo las trabas del cuerpo, tal como lo reclama la tradición dionisiaca, los hieródulos de Grecia, Egipto, de Roma, de Sicilia, etc, satisfacían una aspiración de vida colectiva. La circulación del sexo, como la circulación de las bebidas fermentadas, arraiga el «estar juntos» en su sustrato natural; el culto priápico que siempre la acompaña (y que vuelve a encontrarse en numerosos cultos de santos cristianos) es su expresión acabada. Aun de una manera improductiva, la hierodulia está asociada con las divinidades generadoras. La prostitución sagrada lleva hasta sus últimas consecuencias la lógica del don que actúa en el eros. A modo de ejemplo, podemos recordar que en las Tesmoforias griegas la prostitución sagrada se realizaba públicamente; esto demuestra bien que los sexos, al aparearse, eran efectivamente todo y de todos. Semejantes espectáculos no tenían nada que envidiar a los life-shows contemporáneos.

Pienso que la ostentación y la espectacularidad pertenecen incluso a la lógica de esa prostitución. Así, en las ciudades romanas que consagraban una capilla a Priapo, «se veía a mujeres, tan devotas como lúbricas, ofreciendo públicamente (al dios) tantas coronas como los sacrificios que sus amantes habían hecho por sus encantos... Mesalina..., tras haber salido triunfante, sobre 14 vigorosos atletas, se hizo declarar invencible... y en recuerdo de esos 14 éxitos hizo al dios Priapo la ofrenda de 14 coronas»⁵. La prostitución espectacular alcanza así toda su eficacia simbólica. Y aunque sea menos chillona, esta publicidad no es menos real: la libertina del siglo XVIII o la semimundana del XIX no vacilan en dar a conocer la cantidad de sus adoradores o de sus amantes. Del mismo modo, en nuestros días, las muchachas de las pandillas de barrio o de pueblo están tan orgullosas de llevar la cuenta de sus

⁵J. A. Dulaure, *Des divinités génératrices*, París, p. 135.

múltiples conquistas como lo estaba la joven de buena familia al exhibir un carnet de baile bien surtido.

Se puede decir que esa espectacularidad reenvía a la eficacia simbólica, ya que el sexo, que tiende a privatizarse, es así ritualmente recolocado en el circuito común. La reversibilidad se restablece. Fiel a la imagen del culto consagrado a la divinidad generadora que permite el vaivén entre lo cósmico y lo social, la prostitución sagrada y espectacular restaura la socialidad de base que la atomización y la autonomización habían olvidado. Actuando públicamente la cópula, ya *stricto sensu* (hierodulia), ya de una manera eufemística (cortesanías, mundanas, etc.), lo que se rememora es el cuerpo colectivo. Desde luego que semejante anamnesis no es en absoluto descansada: no está exenta de crueldad ni de conflicto, no tiene como consecuencia un unanimismo paradisiaco y sin límites; también allí entra en acción la violencia, con los desgarramientos que supone pero también con su aspecto fecundante. Tal vez, en la cinestesia social, semejante violencia sea percibida como más oportuna que el mortífero aburrimiento de una vida aseptizada. Más vale destilar en pequeñas dosis una violencia irreprimible que quedar sumergido bajo el estallido de su oleaje.

En cuanto a nuestra tradición, no hay que olvidar que la comunidad sexual fue uno de los motivos por los cuales los primeros cristianos sufrieron reproches. Después, y con constancia, se atribuye ese rasgo a numerosas sectas cristianas o gnósticas. Para citar sólo algunas, los discípulos de Florian y de Carpócrates apagaban las luces al final del culto y se libraban al comercio indistinto de los sexos⁶; lo mismo sucedía con los nicolaitas o los ebionitas. Epifanio refiere incluso que el semen virile se administraba como sacramento⁷. Pero las referencias a esos herejes sólo dan cuenta de la parte visible del iceberg. Como siempre, la historiografía apenas interesa al sociólogo como indicio de prácticas mucho más difundidas que, por su parte, no encontraron sus cronistas.

En gran parte, la socialidad escapa siempre a la curiosidad de los analistas. Todo lo que se puede decir es que existe una lubricidad popular que va a servir como sustrato para formas bien tipificadas y paroxísticas que, sin eso, serían inexplicables. Se puede formular la hipótesis de que esas prácticas reenvían a una resistencia antropológica a la prescripción de identidad, al principio de individuación o de privatización que puntualmente se afirman en las estructuraciones sociales. La prostitución sagrada obliga a recordar la pertenencia a una arquitectónica cósmica de la

⁶«In ecclesia sua post occasum solis lucernis extinctis misceri cum mulierculis», De haeresibus Liber, C. LVII.

⁷Cfr. Epifanio, Panarium, V. I. p.72 s.

que la pasión es un elemento. Si damos crédito a los extractos de su proceso, la orden de los Templarios había hecho de ese «todo de todos» una necesidad espiritual. «Por el voto de su profesión... se comprometen a entregarse los unos a los otros, sin rehusar, apenas les sea requerido entregarse». Cuando un novicio se recibe, se le declara que: «Si un hermano de la orden quiere acostarse con él carnalmente, es preciso que lo sobrelleve porque debe hacerlo, y porque el estatuto de la orden lo obliga a sufrirlo»⁸. Se trata, en efecto, de una pasión sensual que se inscribe en una iniciación espiritual. Es un sacramento litúrgico (cfr. el novelesco *Baphomet* de Klossowski) que vuelve visibles la gracia y la virtud de estar juntos. Hay, por medio del «voto», una desapropiación de la persona ilusoria en beneficio de una agregación orgánica al cuerpo colectivo. Tal como lo indica el texto, semejante don de la propia persona puede ser ascético; actualiza de un modo un poco pagano el sacrificio de Cristo que, por su parte, también había hecho donde su persona para reparar el pecado original, el acto por el cual el individuo se separa de la deidad, del gran todo, es decir, se privatiza.

A propósito de la prostitución, W. Benjamín habla de la «sexualización de lo que es espiritual», y explica que esa situación interviene cuando hay abandono de todo sentimiento privado, de toda voluntad o espíritu privados⁹, lo que ocurre cuando alguien se entrega por entero a una obra, al espíritu o al placer. La Erótica de la que aquí se trata cobra entonces toda su dimensión; no se la asigna únicamente a la sexualidad, pues tiene una función ética de la que lo dionisiaco es en cierto modo el paradigma, la función de salir de sí, de romper de una manera pluridimensional el encierro del cuerpo propio, para participar de una ebriedad colectiva que, como un hilo rojo, de forma manifiesta y explosiva y subterráneamente discreta, asegura el equilibrio de la perduración de la socialidad. Es así como podemos entender a Charles Baudelaire cuando en *Mi corazón al desnudo*, declara: «¿Que es el amor? / La necesidad de salir de sí. / El hombre es un animal adorador. / Adorar es sacrificarse y prostituirse. / Y todo amor es también prostitución»

La referencia a la historia de las religiones no debe hacer olvidar que éstas son, ante todo, sociales. Cada uno a su manera, Durkheim y M. Weber lo mostraron bien: el corpus religioso permite un análisis agudo del todo social. Así, la referencia a la prostitución sagrada nos introduce naturalmente a su acción «profana», aunque tal vez la dicotomía esté poco fundamentada.

⁸Le dossier de l'affaire des Templiers, S. Aizeraud, edit., Belles-Letres, París, 1964, pp. 10, 29.

⁹W. Benjamin, *Correspondance*, t. I, 1910-1928, trad. franc, Aubier Montaigne, París, 1979, p. 63.

En *Maisons des jeunes chez les Muria*, Verrier Elwin no emplea la palabra prostitución; sin embargo, la función de la «casa de los jóvenes» respecto del sexo remite, en efecto, a ese traspaso de lo privado que caracteriza a lo que se denomina prostitución. Allí, los jóvenes Muria adquieren el sentido de lo colectivo. La circulación del sexo es así una buena socialización. Sin querer ser exhaustivos, podemos registrar que el ghotut de los Muria (Bastar) se parece al Bai de las islas Pelew, al Potuma de la Nueva Guinea Británica, al Bukumalula de las islas Trobriand, al wharée maloro de la Polinesia, al Imeium de las Nuevas Hébridas, etc. Verrier Elwin consigna instituciones semejantes en las Filipinas, en América del Sur y en África¹⁰. En cada caso se trata de dormitorios o de recintos comunes donde la comunidad juvenil organiza y administra su vida cotidiana y sus afectos. La intimidad amorosa tiene allí límites de tiempo, e incluso a veces está sometida a reglas muy precisas y restrictivas. Y el viejo pastor anglicano, fascinado por su objeto de estudio, no puede evitar advertir la apertura o la fuerte moralidad que derivan de esta puesta en común afectiva y sensual.

El amor libre que reina en esos recintos, libre respecto del objeto amado y libre, la mayor parte del tiempo, respecto de la procreación, ese amor libre es deseado por la comunidad como una verdadera iniciación a la apertura y a la vida colectiva. Y ciertamente no es casual que esas «casas de los jóvenes» brinden hospitalidad, en sus sentido más amplio, a todos los extranjeros de paso. La metáfora de la distancia y de la proximidad que utilicé para designar la prostitución encuentra aquí una ilustración. Tanto en lo que atañe a las costumbres del Gholul como a los huéspedes de paso, los lazos interpersonales son a la vez estrechos y laxos, lo que significa que no cobran sentido en relación con el individuo específico, sino que remiten a la comunidad que sigue siendo la referencia última. Distante del pueblo, y sin embargo, orgánicamente unida a él, la «casa de los jóvenes», por medio de lo que Fourier llamaría el «mariposeo» de las pasiones, es una verdadera propedéutica a la arquitectónica de la socialidad.

Más cercano a nuestra era cultural, Solón, el legislador, es el que introduce los lupanares en Atenas; en Roma es Catón, cuyo rigor moral es conocido, el que aconseja a los jóvenes frecuentar esos sitios, y, al decir de Jenofonte, Sócrates, es el que conduce allí a sus discípulos¹¹. En cuanto a los dos primeros, se puede objetar, naturalmente, que lo que se trata de preservar de ese modo, según un criterio económico, son las mujeres casadas; pero quizá se trate más bien de favorecer o de con-

¹⁰Elwin Verrier, *Maisons des jeunes chez les Muria*, Gallimard, París, 1959, p. 68 s.

¹¹Jenofonte, *Mémoires*, III, 11. Cfr. V. Pareto, *Le mythe perdu et la littérature immorale*, Oeuvres Complètes, dir. G. Busino, t. XV, Droz, Ginebra, 1971, p.36, que aprovecha para relativizar una moral particular.

solidar la virtud propia de la ciudad, es decir, lo que hace que una comunidad se reconozca como tal. Lo que de una forma más o menos consciente está en juego en esas medidas es el traspaso de una estricta moral privada que encierra al individuo en su integridad abstracta. Aquí, el reparto de las mujeres, que iba acompañado, como por otra parte se sabe, del reparto de los jóvenes efebos o de los hermosos protegidos, reenvía a la simbólica del intercambio, de la puesta en común, de la reversibilidad. Allí están la ficción y la historia para atestiguarlo; los lazos sociales más sólidos buscan sus raíces en pasiones comunes. Los mitos no tienen otra función que la de contar ritualmente los hechos elevados y las minúsculas situaciones que dan forma a un pueblo. Así, la prostitución es, en su sentido más fuerte, cívica, y hace presente el parentesco esencial y orgánico de un conjunto dado.

Es ciertamente esa función la que concedía a las prostitutas, a las preferidas o a los preferidos, un lugar de privilegio en las manifestaciones oficiales, en cortejos y en representaciones diversas. Esa presencia, desde luego, estaba justificada por la voluntad particular de un monarca o de un notable cualquiera, pero la preferencia privada, que es versátil y efímera, está justificada por una acción social, quizá incluso antropológica, que reserva para sí la larga duración. Con el propósito de subrayar bien esta última, en la antigua China las cortesanas tenían funciones precisas y regulares en las ceremonias del matrimonio. No eran en absoluto competidoras de la sexualidad sedentaria, de la que sólo representaban el aspecto desvariante; personificaban la «vía de la mano izquierda». Van Gulik analiza con precisión todo ese papel civilizatorio de las cortesanas chinas. Su profesión estaba perfectamente organizada, y como tal sabía defenderse. La fuerza de las cortesanas consistía en que, junto a la costumbre social (en este caso la errancia ritualizada), favorecían y desarrollaban los «talentos de sociedad»: la danza, el canto, la literatura, el arte de recibir y de dar, eran características con las que se engalanaban con una rara felicidad¹².

Así, el sexo viene aquí acompañado de un refinamiento que la mayoría de las veces sólo puede obtenerse por medio de la multiplicación de las relaciones, en el seno de una esfera ampliada. Independientemente de lo calificativos más o menos infamantes que acreditan las diversas casas de jolgorio cuyas historias nos hablan, es indudable que tenían una función de educación complementaria. Junto a las diversas artes que se impartían afuera, enseñaban el arte de la conjugación, ese arte que obliga a salir de sí, que obliga a considerar la alteridad como un elemento estructural de lo dado individual y social. Aunque una lógica del «deber ser» haya podido, durante cierto tiempo, arrojar a las tinieblas de la barbarie el papel civilizatorio de

¹²Cfr. R. Van Gulik, *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*, Gallimard, París, 1971, p. 230 s.

la prostitución, aunque naturalmente ésta haya tenido y tenga todavía, como toda institución humana aspectos poco resplandecientes y manifestaciones mortíferas, no se puede negar que de las casas griegas a los lupanares medievales, pasando por los baños públicos romanos, lo que está en juego es también algo de la socialidad. La «charla», que encontramos en los establecimientos orientales, en los baños de vapor del Imperio romano o en las casas del siglo XIX, es al respecto muy instructiva. A veces, incluso, y cantidad de observadores lo comprueban, la circulación del sexo es secundaria respecto de la circulación de la palabra, o, más exactamente, ambas entran en un circuito sin fin donde una impulsa a la otra. En todo caso, las dos preservan la fluidez indispensable de toda sociedad. Contra las fuerzas instituidas que, por una pesadez sociológica muy conocida, engendran la esclerosis, la palabra y el sexo, fuerzas instituyentes que mariposean, obligan a recordar el dinamismo que es indispensable para un colectivo viviente.

Conocemos todas las restricciones que la utopía puede inducir; la organización y la racionalización que le son propias dejan poco espacio para el movimiento y el azar, a menudo incluso en lo que atañe a la vida sexual. Podemos advertir sin embargo, que en ciertos utopistas, por ejemplo Fourier o también, espacialmente, en C.N. Ledoux, a propósito de la «casa de voluptuosidad» (Oikéma), hay lugares o no-lugares que justamente se dejan librados a la errancia de las pasiones y de los afectos¹³. Al fin y al cabo moralista, la perspectiva de la prospectiva utópica no puede impedir la expresión de la deambulación existencial, del desenfreno amoroso. Si reconocen en el estar juntos cuál puede ser la virtud de lo que se llama el vicio, es porque esos utopistas, ante todo, están obnubilados por el lazo social.

En pocas palabras: en cualquier forma social, la circulación amorosa, arraigándose en la reversibilidad cósmica de todas las cosas, sirve como antídoto contra la asignación y la prescripción de identidad. Contra la fijeza de lo instituido, la prostitución hace presente lo que el cuerpo propio debe al cuerpo colectivo: su existencia.

La hospitalidad

Al mismo tiempo es indudable que los poderes siempre tuvieron una relación ambivalente con la prostitución. No se trata de hacer aquí una historia, por breve que sea, de su reglamentación; a lo sumo se puede señalar su tendencia general. Desde la Edad Media hasta el siglo XVI, la prostitución corriente y pública se vuelve «tolerada» (casas de tolerancia), lo cual, como lo señala A. Gras, es un buen modo de

¹³Podemos remitirnos aquí a JJ. Wunenburger, *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Ed. Jean-Pierre Delarge, París, 1979, pp. 141-143.

reprimirla¹⁴. Luego, la promiscuidad de los baños públicos, y el «peligro moral» de las casas de toda clase, dejan ya de ser tolerados. Las diversas hostilidades policiales preparan ese higienismo del siglo XIX que tiene la ambición principal de canalizar y volver productiva toda energía, incluida la energía sexual. La inscripción de todas las chicas mantenidas, sugerida por el Dr. Strohl de Estrasburgo, es la culminación lógica de un orden moral que se instaura. Es la culminación de la desacralización de esa función, el indicio del desencanto del mundo. Puestas en planillas, las «chicas» ya no son más que sujetos económicos que pervierten un cuerpo sano. Conocemos ese proceso, es inútil volver sobre él. A. Corbin, en particular, lo estudió magistralmente en lo que se refiere al siglo XIX, señalando que participa de ese vasto movimiento de domesticación, que aquí debe ser entendido *stricto sensu*, y de atomización. Su precio es una sociedad aseptizada e irritada¹⁵.

Dicho esto, siempre resulta interesante prestar atención a todo lo que puede engañar a ese reordenamiento. En el siglo XIX, consignémoslo, el inmoralismo del pueblo es cosa reconocida. Sin contar los escritos de los moralistas, todas las clases de novelas aluden a él con frecuencia. Hay que ver lo que se esconde bajo ese juicio. Es indudable que designa un punto negro de moralismo productivo; al mismo tiempo, es el reconocimiento de una terra incógnita por parte de aquellos que tienen la vocación prometeica de conocerlo todo; por fin, es la confesión de una resistencia popular a la que resulta difícil engañar. Pero ese no es el objeto de nuestra investigación; en ese período, en efecto, los mismos que ponen en pie la restricción del orden moral son los primeros en eludirla. Por supuesto, se puede ver allí el cinismo de los poderosos que no están sujetos a las leyes que decretan. Quizá también sea posible preguntarse si no se trata, en ese caso, de una remanencia de la estructura de la que he hablado. Así, más que un «desarreglo social», como parece considerarlo A. Corbin (*op. cit.*, p. 46), el hecho de que los jóvenes burgueses mantengan entre varios a una prostituta puede ser una manera de participar colectivamente de una puesta en común del sexo. Quizá no sea más que una modulación específica del ritual sexual de la promiscuidad. Esta hipótesis no es sólo una paradoja vana. Cuando los estudiantes salen de juerga y hacen un «as de corazón», es decir, juegan a las cartas el privilegio de acostarse con una chica, no habría que reconocer en ello una simple medida económica, aun si la economía tiene allí mucha importancia. En cierta gran escuela, incluso en nuestros días, los estudiantes hacen sus aportes para pagar a uno de ellos una noche de amor. Es posible ver en esas prácticas un proceso de participación simbólica, la búsqueda de una correspondencia profunda entre los individuos. Particularmente en el último ejemplo, el feliz elegi-

¹⁴Cfr. A. Gras, *Sociologie des ruptures*, PUF, París, 1979, p. 170 s.

¹⁵A. Corbin, *Les files de noces*, Aubier, París, 1978, p. 50.

do debe «pagar» esa noche de amor contándola en detalle a todos sus compañeros. Por medio del sesgo de la palabra, el placer obtenido se colectiviza, se inscribe en un proceso de reversibilidad. Tratar de es capar de esta última es desterrarse de la comunidad, es romper un pacto tácito que no admite faltas.

En el siglo XIX, la ficción novelesca provee múltiples ejemplos de puesta en común, de confusión, aun parcial, de los afectos y de las pasiones (Huysmans, Zola). Pienso en *La Ralea* de Zola. Particularmente en ese momento en el que Saccard, René, Maxime, el padre, su esposa y su hijo, viven como compañeros sus vicios a la luz del día, los ponen de algún modo en común. Cito este sugestivo pasaje: «La idea de familia era reemplazada entre ellos por la de una suerte de sociedad donde los beneficios se reparten en partes iguales, cada uno extraía para sí su parte de placer, y estaba tácitamente convenido que cada uno comería esa parte como se le ocurriera. Llegaron a disfrutar de su regocijo unos frente a los otros, a ostentarlos, a contarlos, sin despertar otra cosa que un poco de envidia y de curiosidad» (*La Ralea*, cap. III). El novelista cristaliza a las mil maravillas las características esenciales de la puesta en común del vicio que, entre otras, me parece determinante para la socialidad. La autonomía de cada uno, que es real, no se entiende, no cobra sentido si no es en una organización más vasta, dado que el aspecto espectacular del desenfreno permite aquí controlar que no se cuestione esa organicidad. También aquí la figura de la Mafia es, de algún modo, ejemplar; solidaridad y resistencia frente al exterior, puesta en común de los frutos del vicio, y esto a partir de la libertad que cada uno tiene en función de una acción concertada¹⁶. La falta de conciencia o de voluntad: he aquí lo que me parece que caracteriza mejor al mecanismo de circulación generalizada, que es otra manera de nombrar la prostitución.

Estas pocas reseñas cumplen la función de iluminar remanencias de lo que podría ser una estructura esencial de lo dado social. En efecto, se vuelve a encontrar aquí esa duplicidad que relativiza fuertemente la eficacia de la restricción. Se aparenta aceptar los valores para eludirlos mejor. Una vez más, esta práctica no es necesariamente consciente, aun menos verbalizada, es la manifestación cuasi intencional de un «querer-vivir» irreprimible. Así, en el sentido que les da V. Pareto, las «derivaciones» (Moral, justificaciones, teorizaciones, legitimaciones, ideologías...) pueden variar y cambiar; los «residuos», por su parte, tienen una fuerte estabilidad. Abrirse a la alteridad, salir de sí podría ser uno de esos residuos.

¹⁶Cfr. F. Ianni, *Des affaires de famille, la mafia a New York*, trad. fran., Plon-Terre Humaine, París, 1973.

Se ha convenido en reconocer en el culto de Dionisos o de Shiva una tradición primordial, una religión de la naturaleza fundada en el vínculo íntimo del cosmos y del microcosmos. Ahora bien, en esa tradición, la prostitución (sagrada y social) es un elemento importante de la ética del grupo. Un texto sánscrito, el *Linga Purana*, hace al respecto esta precisión: «Venerar a un huésped es la mejor manera de adquirir méritos. El sabio Sudarshana (Bello de ver), que quería vencer al dios de la Muerte por medio de sus virtudes, dijo un día a su casta esposa: 'Nunca debe negarse a honrar a un huésped. Un viajero es siempre la imagen de Shiva y todo le pertenece'. Dharma (la ley moral) tomó entonces la apariencia de un monje errante y se acercó a la casa del sabio durante su ausencia. La esposa de Sudarshana le ofreció la hospitalidad usual. Una vez saciado, dijo: 'Basta de arroz cocido y de alimentos, ahora debe usted entregarse a mí'. Se ofreció, pues, a él. Fue entonces cuando Sudarshana volvió y llamó a su esposa. Fue el huésped quien respondió: 'Estoy haciendo el amor con tu esposa. Dime simplemente lo que hay que hacer, pues he terminado y estoy satisfecho'. Sudarshana le dijo: '¡Hombre excelente! Disfrute en paz su placer, me alejaré un momento'. Entonces Dharma se reveló ante él y le dijo: 'Por este acto de piedad has vencido a la muerte'. Todo huésped debe ser honrado de la misma manera» (citado por A. Daniélou, op. cit., p. 269). A veces el sabio se une a los pasatiempos amorosos para honrar mejor a su huésped de paso.

Este apólogo no carece de interés; tiene, entre otros, el de subrayar bien que la circulación del sexo es una manera de vencer a la muerte. Así, la hospitalidad es una manera ritual de asegurar la perduración de la existencia, y en ese sentido es una exigencia ética. El sabio es el que alcanza el punto más alto de esa exigencia, ya que supo despojarse de las estrecheces que generalmente limitan al individuo. Metafóricamente también, esa victoria sobre la muerte obedece al hecho de que el sedentario (lo instituido, lo establecido) acoge al errante (el desorden, lo instituyente). Esa acogida, como ya lo hemos dicho, rompe la mortífera esclerosis del encierro, restablece un equilibrio necesario para el mantenimiento de todas las cosas. En su *Panarium*, Epifanio refiere que se atribuían prácticas lascivas de hospitalidad a los gnósticos, visto que la prostitución y la puesta en común de las mujeres parecían cosas difundidas, tanto en Oriente como en Occidente, a la manera de su doctrina. También allí, y matizadas las ignominias de las que se los acusa, la caridad hacia el huésped de los gnósticos es también una exigencia espiritual o ética que está al mismo nivel que la búsqueda de una vida perfecta, es decir, de una vida que está en completa unión con la deidad, dado que el huésped, el extranjero, siempre es un enviado del dios¹⁷.

¹⁷Cfr. al respecto la sorprendente obra de un erudito del siglo XVIII, R.P. Knight, *Le culte de Priape*, Londres, 1786; reed. E. Losfeld, trad. fran. (sin año de edición), p. 162 s.

Según el viejo principio *du ut des*, dar al representante de dios algo que me es preciado es recibir a cambio un excedente: de bienes, de existencia, de felicidad, de sabiduría, etc. En ese caso ya no se trata de una visión estrechamente economicista, a menos que sea en el sentido de una «economía general» tal como la consideraba G. Bataille¹⁸, aquella en la que todo se inscribe en un proceso sin fin que es malsano, y de todas formas inútil, querer detener. Malinowski observa que ese deber de hospitalidad sexual es habitualmente practicado por los Trobriandeses; su libro ofrece múltiples ejemplos de ello. Acostarse con el extranjero de paso es un deber al que es difícil negarse¹⁹. Es indudable que esta prostitución se inscribe en el equilibrio cósmico y de la sociedad del que ya he hablado. Lo que resulta más sorprendente es que esa libertad se expresa inmejorablemente durante las «expediciones comerciales Kula». Era de algún modo el punto culminante de esa ceremonia. Cuando se conoce la importancia de ese intercambio, como la de otras prácticas similares, para esas sociedades primitivas, se pueden medir sus consecuencias respecto de la continuación de la vida social. Según la descripción que el etnólogo da de ellas, lo que sorprende es que esa hospitalidad general está integrada a todo un ritual en el que volvemos a encontrar, de una manera casi perfecta, la tripartición antropológica del intercambio: bien, palabra, sexo. Esa socialidad perfecta, por supuesto, no es más que un momento paroxístico, pero condensa lo que en lo sucesivo va a capilarizarse en la vida de todos los días.

Nos enfrentamos, en su sentido más noble, con una poligamia funcional que por otra parte fue muy bien estudiada en los esquimales (P. Farb), o incluso en los indios de América del Sur (P. Clastres)²⁰. Semejante intercambio es a la vez causa y efecto del lazo social, concretiza y sella lazos de parentesco que reenvían a la noción de familia ampliada. Pero, en todos los casos, es notable que permita «estrechar filas», hacer frente a la imposición social o a la adversidad natural, potenciales o ya presentes. En ese sentido podemos interpretarlo como una expresión de la astucia popular, o incluso como la manifestación de una cinestesia de la sociedad, flexible pero poderosa, que pese a los múltiples avatares conocidos puede explicar la extraordinaria solidez de las sociedades. Más allá de la estrecha limitación privada, la prostitución de sí y/o el deber de hospitalidad son percibidos como el lazo simbólico por excelencia con el que está tejida la trama de la sociedad.

¹⁸G. Bataille, *La part maudite*, Ed. de Minuit, París, 1967.

¹⁹Cfr. B. Malinowski, *La vie sexuelle des sauvages du nord-est de la Mélanésie*, Payot, París, 1970; cfr. también pp. 231, 234.

²⁰Cfr. P. Farb *Les Indiens, essai sur l'évolution des sociétés humaines*, trad. fran., Le Seuil, París, 1972; P. Clastres, *Le société contre l'Etat, recherches d'anthropologie politique*, Ed. de Minuit, París, 1974.

Hoy

Naturalmente, los ejemplos podrían multiplicarse, la literatura sobre este tema es muy extensa; las reseñas que ofrecí, señalan la tendencia general de aquello que de un modo dominante (hierodulia) o a hurtadillas («casas», adulterios, perversidades diversas) taladra el cuerpo social. Por supuesto, la «civilización de las costumbres» correlativa al progresismo occidental condenó a la mezza voce la expresión de esa tendencia, pero, como sucede a menudo, lo que está escondido no tiene por ello menos eficacia. Además, como ya lo he dicho, toda una serie de indicios hace pensar que el enérgico Prometeo empieza a ceder su lugar al innumerable Dionisos. Entre ellos, habría que analizar, despojándose de todo prejuicio moral (idénticos tanto a la derecha como a la izquierda) o estético, el desarrollo de la oferta y de la demanda pornográficas. No es seguro, como parecerían creer los últimos representantes de la crítica radical, que se trate en ese caso de la expresión última de la alienación o del «devenir mercancía» del hombre. La multiplicidad de los anuncios eróticos, las tipologías y las situaciones, vulgarizadas por la prensa pornográfica, las «fiestas» u otros encuentros amorosos que ella suscita, todo esto puede llevar a decir que asistimos al resurgimiento del caos de las pasiones, lo que denominé la confusión. En Italia, esa literatura, y los anuncios que contiene, ni siquiera se encuentran en los locales especializados; una floración de Pornosettimanale se expende en el quiosco de diarios de la esquina, y por un precio módico. Y lo esencial de esos semanarios está dedicado, por lo demás, a los anuncios y a propuestas diversas. Fuera de toda apreciación normativa, limitándose a constatar «lo que es», una prospectiva sociológica no puede sino prestar atención a este fenómeno que desdeña tanto la esfera privada como la moralidad pública, pues permite reconocer que, como sucede periódicamente en las historias humanas, el cuerpo propio que se intentó constreñir y el cuerpo social que se quiso aseptizar tienden a traspasarse en una entidad que por eso es aún más inquietante. Pero sin caer en un oscurantismo sin horizontes, tal vez no haya que temer ese «cuerpo multiplicado». Quizá sea una fuerza viva que trabaja la razón. De un modo absolutamente clásico, ya G. Tarde observaba en su trabajo sobre la moral sexual que «la moral de mañana será lo que serán las convicciones de mañana respecto de la importancia, la naturaleza y la significación de las relaciones sexuales»²¹. He aquí una sabia lucidez que sus pálidos epígonos pueden envidiarle. La concepción del individuo, de la familia, del matrimonio, de la moral pública, con todos sus corolarios, depende al fin de cuentas de la importancia que tiene esa «forma» o ese «residuo» social que es el sexo.

²¹Cfr. Gabriel Tarde, *La moral sexual*, Archives d'anthropologie criminelle, 1907, p. 23.

Cuando una «forma» está saturada, otra, antes oculta, toma la delantera hasta que se extenúa. La prostitución o la hospitalidad, tal como hemos podido seguir las de cerca, bajo las diversas formas de sus manifestaciones históricas o sociológicas, parecen dar, en efecto, de un modo caricaturesco, la medida de la confusión de los cuerpos que se inscribe en esa reciprocidad absoluta de la que habla Klossowski, a saber «la puesta en común de las mujeres por los hombres y de los hombres por las mujeres» (Las leyes de la hospitalidad). En ciertas épocas, y quizá estemos cerca de una de ellas, la eterna relación con el destino pudo jugarse a través de una reciprocidad semejante.

(Traducción: Alan Pauls)

Referencias

- *Aizeraud, S., LE DOSSIER DE L'AFFAIRE DES TEMPLIERS. p10, 29 - Gallimard, París, Francia. 1959;
- *Anónimo, DE HAERESIBUS LIBER. LVII - Belles-Letres, París, Francia. 1964 EXP.:NSOC;
- *Bataille, G., LA PART MAUDITE. - Ed. de Minuit, París, Francia. 1974;
- *Benjamin, W., CORRESPONDANCE. I. p63 - Droz, Ginebra. 1971;
- *Busino G., LE MYTHE VERLUISTE ET LA LITTERATURE IMMORALE, OEUVRES COMPLETES. XV. p36 - PUF, París, Francia. 1979;
- *Clastres, P., LE SOCIETE CONTRE L'ETAT, RECHERCHES D' ANTHROPOLOGIE POLITIQUE. -
- *Corbin, A., LES FILES DE NOCES. p50 - Ed. de Minuit, París, Francia. 1967;
- *Daniélou, A., SHIVA ET DYONISOS. p268 - Fayard, París, Francia. 1979 EXP.:NSOC;
- *Dulaure, J. A., DES DIVINITES GENERATRICES. p135 - París, Francia;
- *Durkheim, E., LES FORMES ELEMENTAIRES DE LA VIE RELIGIEUSE. - PUF, París, Francia. 1968; Losfeld, E. -- In ecclesia sua post occasum solis lucernis extinctis misceri cum mulierculis.
- *Epifanio, PANARIUM. I. p72 - París, Francia. 1979;
- *Farb P., LES INDIENS ESSAI SUR L'EVOLUTION DES SOCIETES HUMAINES. -
- *Gras, A., SOCIOLOGIE DES RUPTURES. p170 - Londres, Inglaterra. 1786;
- *Gulik, Van, LA VIE SEXUELLE DANS LA CHINE ANCIENNE. 230 - Aubier, París, Francia. 1978;
- *Jenofonte, MEMORABLES. III, 11 - Jean-Pierre Delarge, París, Francia. 1979;
- *Knight, K. P., LE CULTE DE PRIAPE. p162 - Le Seuil, París, Francia. 1972;
- *Lanni, F., DES AFFAIRES DE FAMILLE, LA MAFFIA A NEW YORK - Payot, París, Francia. 1970;

- *Maffesoli, M., L'OMBRE DE DYONISOS, CONTRIBUTION A UNE SOCIOLOGIE DE L'ORGIE. 1. p13 - Libr. des Méridiens, París, Francia. 1982; Montaigne, Aubier -- Sobre la socialidad.
- *Malinowski, B., LA VIE SEXUELLE DES SAUVAGES DU NORD-EST DE LA MELANESIE. p231, 234 - 1907;
- *Pareto, V., TRAITE DE SOCIOLOGIE GENERALE. p583, 991 - Droz, Ginebra. 1968; Pareto, V. -- Digresión sobre el extranjero.
- *Scheler, M., NATURE ET FORME DE LA SYMPATHIE. p10 - Payot, París, Francia. 1928; 1910-1928.
- *Simmel, O., L'ECOLE DE CHICAGO. p53 - Ed. Champ urbain, París, Francia. 1979; La moral sexual.
- *Tarde, Gabriel, ARCHIVES D'ANTHROPOLOGIE CRIMINELLE. p23 -
- *Verrier, Elwin, MAISONS DES JEUNES CHEZ LES MURIA. p68 - Gallimard, París, Francia. 1971;
- *Wunenburger, J.J., L'UTOPIE AU LA CRISE DE L'IMAGINAIRE. p141-143 - Plon-Terre Humaine, París, Francia. 1973;