

MICHEL FOUCAULT

SEXUALIDAD Y POLÍTICA

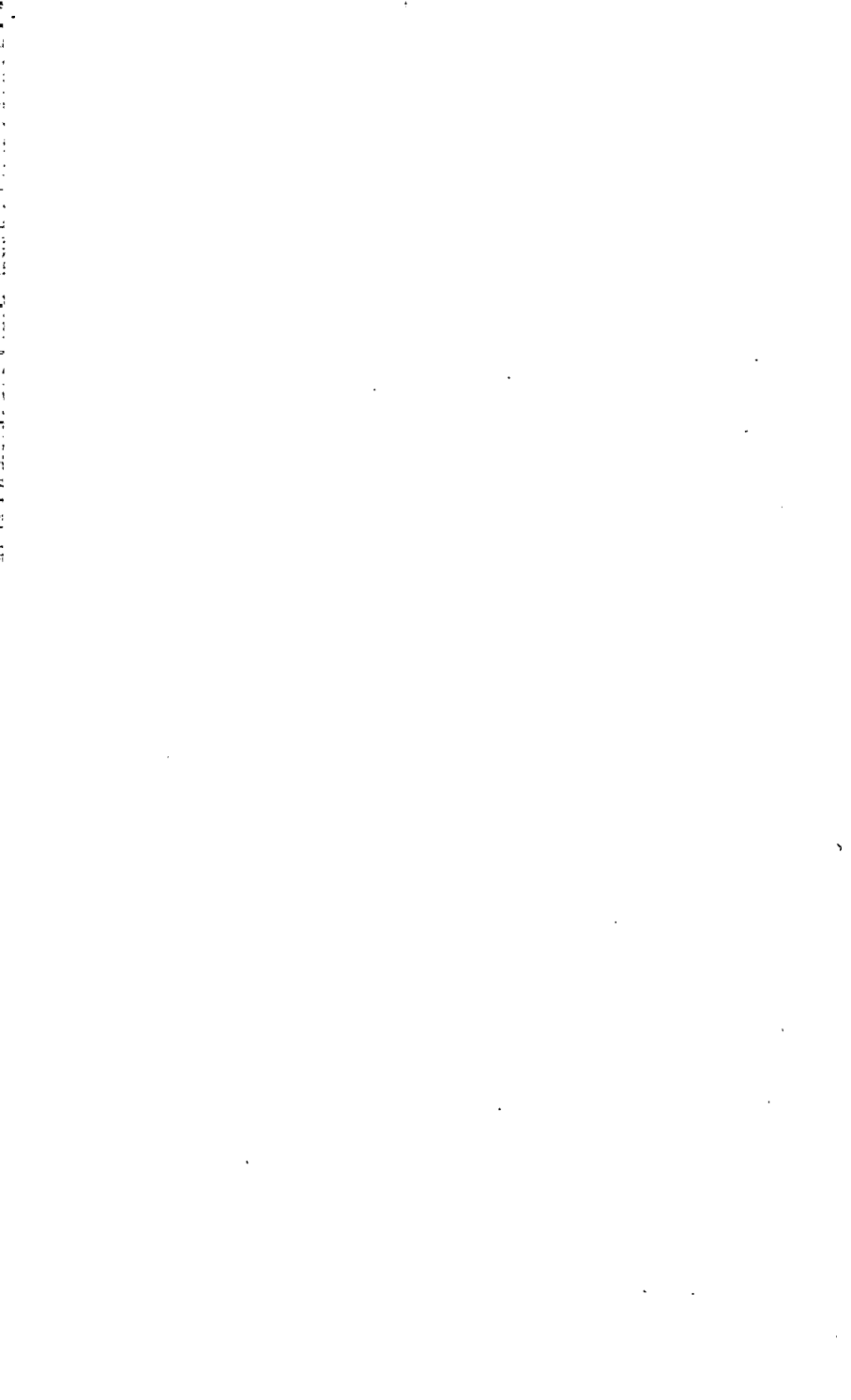
ESCRITOS Y ENTREVISTAS 1978-1984

Traducción de Horacio Pons

el cuenco de plata



teoría y ensayo



Michel Foucault

Sexualidad y política

Escritos y entrevistas 1978-1984

Textos reunidos por Julio Patricio Rovelli

Traducción de Horacio Pons

el cuenco de plata



teoría y ensayo

Foucault, Michel

Sexualidad y política : escritos y entrevistas 1978-1984 / Michel Foucault ;
compilado por Julio Patricio Rovelli. - 1 ed. - Ciudad Autónoma de Buenos
Aires : El cuenco de plata, 2016.

224 p. ; 21 x 14 cm. - (Teoría y ensayo)

Título original: *Dits et écrits (volume II)*

Traducción por: Horacio Pons

ISBN: 978-987-3743-70-2

1. Sexualidad. 2. Política. 3. Sociología. I. Rovelli, Julio Patricio, comp.

II. Pons, Horacio, trad. III. Título

CDD 306.7

el cuenco de plata / teoría y ensayo

Director editorial: Edgardo Russo (1949-2015)

Edición y producción: Pablo Hernández y Julio Patricio Rovelli

© Éditions Gallimard, 1994

Dits et écrits II. 1976-1988, París, 2001, Col. Quarto: "Sexualité y politique", 1978;
"Sexualité y pouvoir", 1978; "Le mystérieux hermaphrodite", 1978; "La loi du la pudeur",
1979; "Un plaisir si simple", 1979; "Le vrai sexe", 1980; "De l'amitié comme mode de vie",
1981; "Sexualité y solitude", 1981; "Conversation avec Werner Schroeter", 1981; "Entretien
avec M. Foucault", 1982; "Le combat de la chasteté", 1982; "Le triomphe social du plaisir
sexuel : une conversation avec Michel Foucault", 1982; "Des caresses d'hommes considérées
comme un art", 1892; "Choix sexuel, acte sexuel", 1982; "Foucault : non aux compromis",
1982; "Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité", 1984.

© Derechos cedidos por PAIDÓS, sello editorial de ESPASA LIBROS S. L.

© El cuenco de plata SRL, 2016

Av. Rivadavia 1559, 3° "A" (1033) Buenos Aires, Argentina

www.elcuencodeplata.com.ar

Avec le soutien du



www.centrerenationaldulivre.fr

Hecho el depósito que indica la ley 11.723.

Impreso en octubre de 2016.

Prohibida la reproducción parcial o total de este libro sin la autorización previa del editor.

Sexualidad y política

... 1711 ...

SEXUALIDAD Y POLÍTICA

Título original: "Sei to seiji wo Kataru" ("Sexualité et politique", conversación con C. Nemoto y M. Watanabe, el 27 de abril de 1978, en la revista *Asahi*), *Asahi Jaanaru*, año 20, n° 19, 12 de mayo de 1978, pp. 15-20. Publicada en Michel Foucault, *Dits et écrits, 1954-1988* (1994) (en lo sucesivo *DE*), 2 vols., edición de Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange, París, Gallimard, 2001, col. "Quarto", vol. 2, texto núm. 230, pp. 522-531.

M. Watanabe: Señor Foucault, hoy, 27 de abril, usted ha pronunciado una conferencia muy interesante sobre "El filósofo y el poder en el mundo occidental" en el salón de conferencias de *Asahi*. En los próximos números de esta revista publicaremos un resumen de su análisis, referido al papel que tenía en Europa la técnica de poder de la Iglesia católica, lo que usted llama "poder morfológico del cura", durante la formación del individuo y en la función del poder cuyo objeto era este último. Como mañana se marcha a París, esta entrevista será la última de su estadía en Japón, y me gustaría que hablemos aquí de la sexualidad y la política.

Ahora bien, podríamos decir que la sexualidad y la política, o la sexualidad y el poder, son el tema principal, el motivo inicial de la *Historia de la sexualidad* que usted está escribiendo en estos momentos. El primer volumen, *La voluntad de saber*, se ha publicado el año pasado. He traducido una parte para

incluirla en *Umi* de Chuoo Koron, y la traducción completa ya está en curso. Me gustaría hacerle algunas preguntas sobre ciertas proposiciones e hipótesis que usted presentó en ese libro.

Un tema como la sexualidad y el poder evoca de inmediato los problemas de la censura y a continuación los de la libertad sexual, que tienen relaciones estrechas entre sí.

Una de las proposiciones más importantes de *La voluntad de saber* es que, al hablar tanto de la liberación sexual y de la injusticia de la censura, se nos escapa lo esencial de los fenómenos actuales que rodean la sexualidad. Es decir que la hipótesis represiva oculta el fenómeno de la proliferación anormal de los discursos acerca del sexo. De hecho, ese fenómeno es esencial para analizar las relaciones entre la sexualidad y el poder. Esto no quiere decir que se subestime la injusticia de la censura, pero habría que situarla como una pieza de un aparato de poder más importante.

A pesar de que el gobierno del presidente Giscard d'Estaing ha eliminado las prohibiciones que pesaban sobre la pornografía, supongo que en ese ámbito también tienen en Francia diversas censuras y sistemas de exclusión. En el Japón la cosa funciona de una manera claramente más absurda, de modo que es natural que la perspectiva de la liberación sexual sea un objetivo para quienes se oponen al poder.

La norma de la censura es totalmente arbitraria, y nos parece evidente que se trata de una estrategia del poder. Por ejemplo, tal vez usted haya escuchado decir que la censura de las imágenes es excesiva en comparación con los discursos; en lo concerniente a ellas la censura solo recae en el vello público y en los sexos. En cuanto a los discursos, se toleran los textos exhibicionistas destinados a las revistas semanales, al mismo tiempo que se censuran las obras literarias. Como sus otras obras, *La voluntad de saber* dilucidó cosas que nosotros no hemos podido examinar con precisión o no hemos sabido situar en sus lugares pertinentes, aunque pensáramos en ellas y

las percibiéramos en la vida cotidiana. Por añadidura, usted resituó esas cosas en el sistema que les corresponde. En Japón está por un lado la censura estúpida que impide importar incluso revistas de moda si no se borra el vello púbico, y por otro nos inundan los discursos sobre el sexo. Querría volver a esto más adelante.

C. Nemoto: Para empezar, vamos a hablar de *El imperio de los sentidos* [1975], una película de Nagisa Oshima que tuvo éxito en Francia y ganó fama a causa de la censura en Japón. ¿Usted la vio?

M. Foucault: Sí, claro, la vi dos veces.

C. Nemoto: ¿Sabe lo que pasó cuando se la exhibió en Japón?

M. Watanabe: Se veía la imagen separada en dos en medio de la pantalla, porque habían cortado las partes prohibidas.

M. Foucault: No soy muy ducho en anatomía y me cuesta imaginar en qué pudo resultar eso, pero es escandaloso.

M. Watanabe: ¿Y qué impresión le dio esa película?

M. Foucault: Personalmente no puedo decir nada sobre el problema de las imágenes prohibidas y las imágenes toleradas en Japón, y lo mismo respecto al hecho de que lo que mostraba la película se haya considerado particularmente escandaloso, porque en Francia hay un sistema de censura muy diferente. En todo caso, el sistema de la censura existe... Pero no creo que las imágenes mostradas en esa película nunca se hayan mostrado antes. Eso no significa en absoluto que sea una película trivial. Cuando hablo de "imágenes que jamás se

han visto" no se trata necesariamente de imágenes sexuales, imágenes de los sexos. En películas recientes se puede ver el cuerpo humano en general, sea la cabeza, sea el brazo, sea la piel, mostrado desde una perspectiva completamente nueva, y se trata por lo tanto de nuevos puntos de vista. En esa película no se vieron imágenes que nunca hubieran sido mostradas.

En cambio, me impresionó mucho la forma de las relaciones entre el hombre y la mujer, y más precisamente las relaciones de esas dos personas con respecto al sexo del hombre: este objeto es el vínculo entre ambos, tanto para el hombre como para la mujer, y parece pertenecer a los dos de diferente manera. La amputación que se produce al final de la película es absolutamente lógica, pero jamás sucederá en las películas o la cultura francesas.

Para los franceses el sexo del hombre es literalmente el atributo del hombre, y los hombres se asimilan a su sexo y mantienen relaciones completamente privilegiadas con él. Es un hecho indiscutible y, de tal modo, las mujeres solo se benefician del sexo masculino cuando los hombres les conceden el derecho a hacerlo, sea que se lo presten, sea que se lo impongan, de donde se deduce la idea de que el goce masculino está primero y es esencial.

En esa película, al contrario, el sexo masculino es un objeto que existe entre los dos personajes y cada uno tiene a su manera un derecho sobre él. Es un instrumento de placer para los dos y, como de él obtienen placeres, cada uno a su manera, el que mayor placer se procura termina por tener mayor derecho en relación con este objeto. Es precisamente por eso que al final la mujer tiene la exclusividad sobre ese sexo, solo pertenece a ella y el hombre se deja desposeer de él. No es una castración en el sentido corriente. En efecto, el hombre no estaba a la altura de los placeres que su sexo daba a la mujer, y me parece que es mejor decir que se separó de su sexo, que su sexo se separó de él.

M. Watanabe: Su interpretación es muy interesante. Si ese acontecimiento superó ampliamente el marco de la crónica sensacionalista y movilizó la imaginación de los japoneses de la época tanto como la de los de hoy, es quizá porque hay una ilusión mítica y colectiva acerca del sexo masculino que los japoneses conservan desde tiempos remotos. Como sea, creo que es diferente de una simple castración.

A propósito de la hipótesis represiva y de la multiplicación de los discursos sexuales, como usted explicó en el seminario sobre "El sexo y el poder" en la Universidad de Tokio, el punto de partida de la *Historia de la sexualidad* era una comparación entre el aumento del número de histéricas a fines del siglo XVIII y en el siglo XIX y los enfoques médicos de la sexualidad, que se desarrollaron en el siglo XIX. Es decir que, por un lado, se desarrolla la histeria que es un olvido del sexo, y por otro se incrementan los esfuerzos por incluir todas las manifestaciones del sexo en un discurso de la sexualidad.

Usted encontró en ello la actitud característica del mundo occidental desde la Edad Media en relación con el sexo, aprehendido como un saber que usted llama *scientia sexualis*. Y supone, en contraste, que en la antigua Grecia, el Imperio romano y Asia, el sexo, visto desde otra óptica, se practica en cuanto *ars erotica* con el único fin de reforzar y aumentar los placeres de los actos sexuales.

Usted mismo dice que esa división no es más que un punto de referencia. Desde la era Meiji el ascetismo confuciano y cierto ascetismo protestante producen tabúes antes desconocidos para los japoneses. No vivimos en absoluto conforme al principio de los grabados pornográficos y hay cosas que nuestra sociedad juzga perversas sin que haya una prohibición religiosa o legal, por ejemplo la homosexualidad. En una sociedad así no pueden explicarse de manera simple la prohibición y la incitación sexuales, porque están ligadas a la estructura estratificada del tiempo histórico. Antes de

la modernización, y por lo tanto antes de la europeización, en Japón el sexo parece incluirse en el dominio del *ars erotica*, y hoy entabla una relación curiosa con la *scientia sexualis* de Europa. Por ejemplo, si miramos las revistas femeninas, están colmadas de discursos según el principio de la liberación sexual de estilo europeo, para el que saber más sobre el sexo asegura más goce. Empezando por números especiales del tipo de “todo lo que usted no sabe sobre el cuerpo masculino” y terminando por “lo que usted ignora de la homosexualidad”, la discursivización del sexo se practica con cualquier motivo. Además, esta categoría de discurso se limita a las revistas destinadas a las mujeres; en cuanto a las revistas para hombres, la cosa se torna vulgar, del tipo de “en qué baño turco...”. Usted dijo a modo de broma que la primera categoría corresponde a la *scientia sexualis* y la segunda al *ars erotica*. En todo caso, yo veo dos cosas: por un lado la proliferación de discursos del tipo *scientia sexualis*, es decir la sobreabundancia del saber sobre el sexo, vuelve a generar frustración, y por otro, en las presentes circunstancias, cuesta distinguir la *scientia sexualis* y el *ars erotica*.

M. Foucault: En efecto, esos tipos de funciones son difíciles de apreciar. En suma, cuando el saber científico o seudocientífico sobre el sexo ya no se imparte exclusivamente a los médicos y los sexólogos sino también a la gente común y corriente, y esta puede aplicar ese conocimiento a sus actos sexuales, dicho saber se sitúa entre el *ars erotica* y la *scientia sexualis*. Es lo que sucede con Reich y sus partidarios. Según ellos, si conocemos verdaderamente bien nuestro inconsciente y nuestro deseo, podemos llegar al orgasmo, y ese orgasmo es bueno y debe darnos mucho placer. En ese caso, la *scientia sexualis* es un elemento bastante rudimentario del *ars erotica*, rudimentario porque el orgasmo es el único criterio.

M. Watanabe: Habría que agregar que, en su análisis, la discursivización del sexo está contenida en la tradición europea de la confesión, que comienza con la confesión católica y culmina en el psicoanálisis; está indivisiblemente ligada a una técnica del poder cristiano, a saber, lo que usted llamó “poder morfológico del cura” en la conferencia de hoy. La responsabilidad por la salvación de las almas que el cura-pastor asume respecto de los creyentes-rebaño de ovejas exige captar en su totalidad lo que pasa dentro de cada creyente, y con ello se establecieron en el mundo occidental el sujeto y la subjetividad.

En Japón, que se modernizó conforme al modelo de la sociedad europea del siglo XIX, esta cuestión del sujeto era la más importante en el plano filosófico, ético, y muchos japoneses deben avergonzarse de que la formación del sujeto-individuo se discierna desde el punto de vista de la técnica del poder como usted lo hizo hoy en la conferencia. Hagamos a un lado ese problema, usted mismo señaló que ni el budismo ni el sintoísmo aprehendieron la humanidad de ese modo, y me parece que la cuestión es más compleja.

M. Foucault: Sin duda. Lo que asombra a los europeos que vienen a Japón es que este país asimiló a la perfección la tecnología del mundo occidental moderno; por consiguiente, no hay ningún cambio en comparación con la sociedad donde vivían, pero en el nivel humano, sin embargo, la mentalidad y las relaciones humanas son muy diferentes. Aquí, la manera de pensar anterior a la modernización y la del tipo de la Europa moderna coexisten, y me propongo trabajar en el análisis de estas cuestiones con especialistas japoneses.

M. Watanabe: En *La voluntad de saber* usted escribe que es en “el cuerpo y el placer” donde podría encontrarse un apoyo, acaso antagónico, con respecto al sexo que encarna el deseo.

Pero el cuerpo mismo es ambiguo y se lo puede pensar como un dispositivo atravesado por el poder.

M. Foucault: Es difícil responder a esa pregunta porque aun para mí la cuestión no está todavía bien aclarada, pero creo poder decir lo siguiente: la consigna lanzada por los movimientos de liberación sexual, que es “libera el deseo”, no solo carece a mi entender de fuerza de persuasión, sino que también es un poco peligrosa. En efecto, el deseo que se exige liberar solo es un elemento constitutivo de la sexualidad y no es otra cosa que lo que la disciplina de la Iglesia católica y la técnica del examen de conciencia diferenciaron del resto bajo la forma de deseos carnales. Así, desde la Edad Media, en el mundo del cristianismo comenzaron a analizarse los elementos del deseo y se pensó que este constituía precisamente el inicio del pecado y que su función se reconocía no solo en los actos sexuales sino en todos los dominios del comportamiento humano. El deseo era de tal modo un elemento constitutivo del pecado. Y liberar el deseo no es otra cosa que descifrar uno mismo su inconsciente, tal como lo hicieron los psicoanalistas y mucho antes la disciplina de la confesión católica. En esta perspectiva, una cosa de la que no se habla es el placer.

En ese sentido, escribí que, si queríamos liberarnos de la ciencia del sexo, debíamos encontrar apoyo en el placer, en el máximo de placer.

M. Watanabe: Al parecer hizo usted un retiro en un templo budista zen. ¿Era para verificar *in situ* que en la práctica del zen la significación del cuerpo es diferente?

M. Foucault: Naturalmente. La actitud hacia el cuerpo es muy diferente en el zen y el cristianismo, aunque uno y otro sean prácticas religiosas. En la práctica cristiana de la confesión

el cuerpo es el objeto del examen y no otra cosa. En síntesis, se lo examina para saber qué cosas indecentes se preparan y se producen. En ese sentido, en la disciplina de la confesión es muy interesante la manera de examinar el problema de la masturbación. Se trata sin duda del cuerpo, pero considerado justamente como el principio de mociones que influyen sobre el alma al tomar la forma del deseo. El deseo, por tanto, es sospechoso y el cuerpo se convierte en el problema.

Ahora bien, el zen es un ejercicio religioso totalmente diferente y el cuerpo se aprehende en él como una especie de instrumento. En esta práctica el cuerpo sirve de soporte, y si se lo somete a reglas estrictas es para alcanzar algo por su intermedio.

C. *Nemoto*: En marzo viajé a Francia para recoger informaciones sobre las elecciones generales. Me sorprendió el inesperado fracaso de la izquierda. Al escuchar su conferencia tuve la impresión de que usted atribuía más importancia al nuevo tipo de luchas cotidianas libradas por los ciudadanos que a las campañas electorales de los partidos políticos existentes, y parecía pensar que el resultado de las elecciones no es muy importante.

M. *Foucault*: No, no hablé en absoluto ni de mi posición ni de mi opinión acerca de ese tema. No dije que el resultado no era importante, sino que me llamaba mucho la atención, primero, la decisión tomada tanto por la mayoría como por los partidos de oposición, que consistía en dramatizar la situación. Segundo, jamás se vieron tantos votos. Pero ese porcentaje muy elevado de votos no significa en sí mismo que la situación fuera dramática en la conciencia de los electores. Estos votaron porque votar es un deber de ciudadano, pero las elecciones generales no parecían apasionarlos. En la campaña electoral se temía que hubiera mucho ausentismo, porque la

derecha y también la izquierda solo hacían cosas merecedoras de la indiferencia de los electores. Durante esta campaña hubo algunos programas de televisión y publicaciones que impresionaron mucho a la gente. No se trataba ni del discurso de Chirac ni del de Mitterrand, sino de los que se ocupaban del problema de la muerte, del problema del poder que las instituciones médicas ejercen hoy sobre nuestro cuerpo, nuestra vida y nuestra muerte. Es obvio que todo el mundo siente una emoción personal frente al problema de la muerte, pero en este caso se lo comprendía como un problema social. En suma, es el rechazo de un derecho médico que decide respecto de nuestra muerte sin tener en cuenta nuestra intención. No es el temor a la ignorancia médica; al contrario, es un temor al saber médico. Se teme que entre ese saber y el exceso del poder haya un vínculo.

C. Nemoto: La nueva forma de lucha que usted mencionó en la conferencia, es decir la lucha directa contra el poder en lo cotidiano, no considera los poderes políticos en el plano nacional o los mecanismos económicos; corresponde a la autogestión, a la ecología o a los movimientos feministas. Me parece que, en definitiva, esos movimientos fueron aplastados en las elecciones generales.

M. Foucault: Sobre esa cuestión hay algo muy interesante. No hace mucho los partidos políticos mostraban enorme interés en el porcentaje de votos que obtendrían los ecologistas, porque en las elecciones cantonales del año pasado llegaron en algunas regiones al diez por ciento. Lo sorprendente fue que esta vez el porcentaje obtenido por los ecologistas en las elecciones fuera tan bajo como el del partido feminista. Me parece que este fenómeno no es un retroceso, porque la gente sabe muy bien que tanto el método como la meta de las luchas contra el poder en el plano cotidiano son diferentes de

lo que estaba en cuestión en las elecciones generales, esto es, elecciones concernientes al poder central. No creo que los movimientos ecologistas queden debilitados a causa de su fracaso en las últimas elecciones; esto es una hipótesis, desde luego.

C. Nemoto: ¿Se trata pues de luchas cuyo objetivo final no es llegar al poder en el nivel nacional?

M. Foucault: No, dado que la lucha contra el poder en lo cotidiano no tiende a tomar el poder, más bien lo rechaza. El mero poder en el nivel nacional no es su objeto.

C. Nemoto: No obstante ¿los partidos o movimientos políticos no utilizan las luchas de este tipo y finalmente se las apropian, y las privan así de todo su filo?

M. Foucault: Que los partidos y los movimientos políticos se interesen en esas luchas es una prueba de que estas son importantes. Simplemente, es un hecho que siempre existe el riesgo de que el sistema vigente se las apropie.

Ahora bien ¿qué significa que se las apropie? Es natural desconfiar cuando existe la posibilidad de que el sistema establecido de gestión y control se haga cargo. No sé qué pasa en Japón, pero en Europa los presuntos partidos de extrema izquierda exhiben lo que podemos llamar una “propensión al fracaso”.

C. Nemoto: En Japón sucede lo mismo.

M. Foucault: ¡Tan pronto como se consigue y se realiza algo, gritan que el régimen establecido se lo ha apropiado! En síntesis, se ponen en la posición de que nunca debe haber apropiación alguna; en otras palabras, siempre es necesario que padezcan un fracaso. En Francia, por ejemplo, entre 1972

y 1974 hubo movimientos en torno de la prisión. Cuando Giscard d'Estaing llegó a la presidencia y formó su primer gobierno, llevó a cabo muchas reformas originales y, en especial, creó en el Ministerio de Justicia un cargo de subsecretario de Estado exclusivamente consagrado a los problemas de la prisión, y designó a una mujer.

Entonces, de inmediato, los izquierdistas puros y duros lo criticaron: "¡Miren, se lo apropió el sistema!". Pero yo no creo que sea así. Eso prueba que en el imaginario del gobierno el problema se reconoció como importante en cierto nivel.

Una diferencia entre los movimientos revolucionarios y las luchas contra el poder cotidiano consiste precisamente en que los primeros no quieren tener éxito. ¿Qué significa tener éxito? Significa que una demanda, sea cual fuere, por ejemplo una huelga, se ha aceptado. Ahora bien, si la demanda se ha aceptado, esto prueba que los adversarios capitalistas son todavía muy flexibles, tienen varias estrategias y son capaces de sobrevivir. Los movimientos revolucionarios no quieren que sea así. Segundo, de acuerdo con una visión táctica ya presente en el propio Marx, existe la idea de que la fuerza revolucionaria crece en importancia a medida que la cantidad de descontentos aumenta. El hecho de que la demanda se acepte, es decir que se tenga éxito, implica que la potencialidad revolucionaria disminuye. De 1967 a 1972, todos los movimientos revolucionarios siguieron en Francia este esquema.

En suma, está todo dado para que jamás se tenga éxito. La teoría es que, si detienen a una persona, habrá diez manifestantes; si detienen a cinco personas, habrá trescientos manifestantes, y así se llegaría a movilizar a quinientas mil personas. Pero todo el mundo sabe que eso terminó en un resultado catastrófico.

En cambio, la meta de la lucha contra el poder cotidiano es tener éxito. [Quienes luchan] creen verdaderamente en ganar. Si piensan que la construcción de un aerodromo o una central

eléctrica en tal o cual sitio es perjudicial, hacen todo por impedirla. No se conforman con un éxito como la extrema izquierda de los movimientos revolucionarios, que dice: "Nuestros movimientos han avanzado dos pasos, pero la revolución ha retrocedido uno". Tener éxito es tener éxito.

M. Watanabe: Señor Foucault, usted mismo ha participado en los movimientos del Grupo de Información sobre las Prisiones. ¿Cuál será el papel de los intelectuales en esa perspectiva?

M. Foucault: En nuestros días puede pensarse que la mayoría de las funciones del poder —contra las que el individuo se resiste— se difunden por la vía del saber. El saber del que se trata aquí no se limita al de la ciencia, es el saber en sentido amplio que abarca todos los saberes especiales, como los de la tecnología, la tecnocracia. Por ejemplo, en la época de la monarquía absoluta había recaudadores de impuestos encargados de una función pública que financiaba al rey, y como contrapartida se permitían cobrar el máximo posible de impuestos al pueblo. La gente no pudo soportarlo y se rebeló contra esa manera de actuar, similar a la del gánster de hoy en día.

El mecanismo del poder de nuestros días ya no obedece al ejemplo del gánster. Necesita una inmensa red de saber no solo para funcionar, sino también para ocultarse. Tomemos el ejemplo del hospital: los propios tratamientos médicos mejoran, sin duda, pero al mismo tiempo el poder médico se fortalece y su carácter arbitrario aumenta. En consecuencia, la resistencia de los intelectuales contra ese tipo de poder no puede pasar por alto la medicina o el conocimiento mismo del tratamiento médico. Al contrario, en cada disciplina, sea médica, sea jurídica, los intelectuales, en la medida en que estén ligados a la red de saber y poder, podrán tener un papel

importante consistente en dar y difundir las informaciones que hasta aquí han sido confidenciales en su carácter de saber de los especialistas. Y develar esos secretos permitirá controlar la función del poder.

Este cambio se produjo entre las décadas de 1950 y 1960; antes, el papel desempeñado por los intelectuales consistía en ser una conciencia universal.

C. Nemoto: ¿No es el caso de Sartre?

M. Foucault: No tengo la intención de criticar a Sartre. El caso típico es más bien Zola. No escribió *Germinal*¹ como minero.

Para resumir, en lo que toca a la lucha actual contra el poder cotidiano, hay posibilidades de que los intelectuales tengan un papel y sean útiles, pero en su especialización y no en su conciencia universal.

Ahora bien, lo importante e interesante aquí es que, si se piensa de ese modo, el marco mismo del intelectual se amplía repentinamente. Ya no es necesario ser un filósofo universal y que escribe, como en el caso anterior del intelectual universal. Ya se trate de un abogado o un psiquiatra, todo el mundo puede resistirse a la utilización del poder estrechamente ligado al saber del que hemos hablado, y contribuir a impedir su ejercicio.

M. Watanabe: Ese es el papel del intelectual que usted llama intelectual de la especificidad.

¹ Émile Zola, *Germinal*, París: G. Charpentier, 1885 [trad. esp.: *Germinal*, Barcelona: Lorenzana, 1966].

SEXUALIDAD Y PODER

Título original: "Sei to kenryoku" ("Sexualité et pouvoir", conferencia pronunciada en la Universidad de Tokio el 20 de abril de 1978, seguida de un debate), *Gendai-shiso*, julio de 1978, pp. 58-77. Publicada en *DE*, vol. 2, texto núm. 233, pp. 552-570.

Ante todo querría agradecer a las autoridades de la Universidad de Tokio que me han permitido venir aquí y tener esta reunión con ustedes, aunque me habría gustado que fuera un seminario donde unos y otros pudiésemos conversar, hacer preguntas, tratar de responderlas y, más que responderlas, hacerlas. Querría agradecer muy especialmente al señor Watanabe, que ha tenido a bien, desde hace tantos años, mantenerse en contacto conmigo, tenerme al corriente de las cosas japonesas, reunirse conmigo en sus viajes a Francia y brindarme tantos cuidados paternos –o maternos– cuando estoy en Japón. No sé, a decir verdad, cómo expresarle todo mi agradecimiento por lo que ha hecho y hace aún hoy.

Esta tarde había pensado que tendríamos la oportunidad de conversar así, pocos, alrededor de una mesa a la que se llama redonda aun cuando pueda ser cuadrada; de una mesa, quiero decir, que permitiera una relación de intercambios continuos y de igualdad. El inconveniente de la gran cantidad de participantes –que me halaga, desde luego– es que me obliga a asumir esta posición de maestro, esta posición de distancia,

y también a hablarles de una manera que será un poco continua, aunque trate de hacerla lo menos dogmática posible. De todos modos, no querría exponerles ni una teoría, ni una doctrina, y tampoco el resultado de una investigación, porque —el señor Watanabe lo ha recordado— tengo la suerte de comprobar que la mayoría de mis libros y artículos están traducidos al japonés. Sería de mi parte indecoroso y maleducado retomarlos e imponérselos como un dogma. Prefiero explicarles en qué estoy ahora y cuál es el tipo de problemas que me preocupan, y presentarles algunas de las hipótesis que me sirven actualmente para sostener mi trabajo. Me alegraría mucho, por supuesto, si después de esta exposición, que, espero, durará una media hora, tres cuartos de hora, pudiésemos debatir; tal vez en ese momento el clima sea —cómo decir— más descontracturado y resulte más fácil intercambiar preguntas y respuestas. Es obvio, claro está, que ustedes pueden hacer las preguntas en japonés —no es que yo vaya a entenderlas, pero me las traducirán—, y pueden hacerlas asimismo en inglés. Les responderé en alguna jerigonza, y en ese caso ya nos arreglaremos. Voy a tratar —dado que han tenido la gentileza de venir a escuchar una conferencia en francés—, voy a tratar de hablar con la mayor claridad posible; sé que, con los profesores competentes que ustedes tienen, no tengo que preocuparme mucho por su nivel lingüístico pero, en fin, la cortesía me impone de todos modos intentar hacerme entender y, por lo tanto, si hay algunos problemas o dificultades, si no entienden o simplemente se les ocurre una pregunta, les ruego que me interrumpan y pregunten; estamos aquí, en esencia, para establecer un contacto, para discutir y para tratar de romper lo más posible la forma habitual de la conferencia.

Querría presentarles hoy un estado, ya no de mi trabajo, sino de las hipótesis de mi trabajo. Me dedico actualmente a una especie de historia de la sexualidad que, según he prometido con la mayor de las imprudencias, debería tener seis

volúmenes. Espero en verdad no llegar al final, pero de todas formas creo, sigue pareciéndome, que en torno de este problema de la historia de la sexualidad hay una serie de cuestiones que son importantes o podrían serlo de tratárselas de la manera conveniente. No estoy seguro de poder tratarlas de la manera conveniente, pero, a pesar de todo, quizá plantearlas valga la pena.

¿Por qué emprender una historia de la sexualidad? Para mí, esto quería decir lo siguiente: una cosa que me sorprendió es que Freud, el psicoanálisis, tomaron el punto histórico de su partida —su punto de partida— en un fenómeno que, a fines del siglo XIX, tenía una importancia muy grande en la psiquiatría e incluso, de manera general, en la sociedad y, cabe decirlo, en la cultura occidental. Ese fenómeno singular —casi marginal— fascinó a los médicos, fascinó en términos generales, digamos, a los investigadores, a quienes se interesaban de un modo u otro en los problemas muy amplios de la psicología. Ese fenómeno era la histeria. Dejemos de lado, si les parece, el problema propiamente médico de la histeria; la histeria, esencialmente caracterizada por un fenómeno de olvido, de desconocimiento masivo de sí mismo por el sujeto que, debido al crecimiento de su síndrome histérico, podía ignorar todo un fragmento de su pasado o toda una parte de su cuerpo. Freud mostró que en ese desconocimiento del sujeto por sí mismo estaba el punto de anclaje del psicoanálisis; que, de hecho, por parte del sujeto se trataba de un desconocimiento, no en general de sí mismo sino de su deseo o de su sexualidad, para utilizar una palabra que tal vez no sea muy adecuada. Desconocimiento, pues, de su deseo por el sujeto, al comienzo. Ese es el punto de partida del psicoanálisis y, a partir de ahí, Freud señaló y utilizó este desconocimiento del sujeto respecto de su propio deseo como un medio general, a la vez, de análisis teórico y de investigación práctica de esas enfermedades.

¿Qué pasa con el desconocimiento de nuestros propios deseos? Esa es la pregunta que Freud no dejó de hacer. Ahora bien, sean cuales fueren la fecundidad de ese problema y la riqueza de los resultados a los cuales se llegaba, me parece que hay con todo otro fenómeno que es casi lo inverso de este, un fenómeno que me llamó la atención y que podríamos llamar —y aquí pido a los profesores de francés que se tapen bien los oídos, porque si no van a desterrarme de este cenáculo, van a pedirme que nunca más vuelva a pisar este lugar, dado que voy a utilizar una palabra inexistente— un fenómeno de sobresaber, y quiero decir de saber en cierto modo excesivo, saber multiplicado, saber a la vez intensivo y extensivo de la sexualidad, no en el plano individual sino en el plano cultural, en el plano social, en formas teóricas o simplificadas. Me parece que la cultura occidental se vio afectada por una especie de desarrollo, de hiperdesarrollo del discurso de la sexualidad, de la teoría sobre la sexualidad, de la ciencia de la sexualidad, del saber sobre la sexualidad.

Tal vez podríamos decir que a fines del siglo XIX había en las sociedades occidentales un doble fenómeno muy importante que era, por un lado, un fenómeno general pero solo identificable en el nivel de los individuos, esto es, el desconocimiento del sujeto acerca de su propio deseo —cosa que se manifestaba especialmente en la histeria— y al mismo tiempo, por el contrario, un fenómeno de sobresaber cultural, social, científico, teórico de la sexualidad. Esos dos fenómenos, el desconocimiento de la sexualidad por el sujeto mismo y el sobresaber de la sexualidad en la sociedad, no son contradictorios. Coexisten efectivamente en Occidente, y uno de los problemas consiste sin duda en saber cómo es posible, en una sociedad como la nuestra, que haya a la vez esa producción teórica, esa producción especulativa, esa producción analítica sobre la sexualidad en el plano cultural y general y, al mismo tiempo, un desconocimiento de su sexualidad por parte del sujeto.

Como ustedes sabrán, el psicoanálisis no dio una respuesta directa a esta cuestión. No creo que sea legítimo decir que no abordó exactamente el problema, pero tampoco lo ignoró del todo, y la tendencia del psicoanálisis, en el fondo, consistiría en decir que esa producción, esa sobreproducción teórica, discursiva en torno de la sexualidad en las sociedades occidentales, solo fue de hecho el producto, el resultado de un desconocimiento de la sexualidad que se producía en el nivel de los individuos y en el sujeto mismo. Más aún, creo que el psicoanálisis diría: en virtud del hecho mismo de que los sujetos siguen ignorando qué pasa con su sexualidad y su deseo, hay toda una producción social de discursos sobre la sexualidad, discursos que también eran erróneos, irracionales, afectivos, mitológicos. Digamos que el saber sobre la sexualidad los psicoanalistas prácticamente no lo abordaron sino por dos caminos: sea tomando como punto de partida, como ejemplo, como matriz, en cierto modo, de saber sobre la sexualidad las famosas teorías que los niños se hacen en cuanto a su nacimiento, en cuanto al hecho de que tienen o no un sexo masculino, en cuanto a la diferencia entre varón y niña. Freud trató de pensar el saber de la sexualidad sobre la base de esa producción fantasmática que encontramos en los niños, e incluso, en cuanto psicoanalista, procuró abordarlo a partir de los grandes mitos de la religión occidental, pero creo que los psicoanalistas nunca tomaron muy en serio el problema de la producción de teorías sobre la sexualidad en la sociedad occidental.

Ahora bien, esa producción masiva que se remonta muy alto y muy lejos, al menos a san Agustín, a los primeros siglos cristianos, es un fenómeno que debe tomarse en serio y no es posible reducirlo sin más a los modelos que pueden ser una mitología o un mito, o incluso una teoría fantasmática. De manera que mi proyecto, al hacer la historia de la sexualidad, es invertir la perspectiva, no, en modo alguno, para decir que el psicoanálisis se equivoca, no, en modo alguno, para decir

que en nuestras sociedades no existe un desconocimiento del sujeto sobre su propio deseo, sino para decir que, por un lado, hay que tratar de estudiar en sí misma, en sus orígenes y sus formas propias, esa sobreproducción de saber sociocultural acerca de la sexualidad y, por otro, tratar de ver en qué medida y cómo el psicoanálisis mismo, que se presenta justamente como la fundación racional de un saber del deseo, forma parte, sin duda, de esa gran economía de la sobreproducción del saber crítico en cuanto a la sexualidad. Ese es el objetivo del trabajo que quiero hacer, que no es en absoluto un trabajo antipsicoanalítico, sino que procura retomar el problema de la sexualidad o, mejor, del saber de la sexualidad, no a partir del desconocimiento del sujeto acerca de su propio deseo, sino de la sobreproducción de saber social y cultural, el saber colectivo sobre la sexualidad.

Si se quiere estudiar esa sobreproducción de saber teórico sobre la sexualidad, me parece que lo primero con que nos topamos, el primer rasgo que llama la atención en los discursos que la cultura occidental ha enunciado sobre la sexualidad, es que ese discurso tomó muy rápido y muy pronto una forma que podemos calificar de científica. No quiero decir con ello que ese discurso siempre haya sido racional, no quiero decir que siempre haya obedecido a los criterios de lo que hoy llamamos una verdad científica. Mucho antes del psicoanálisis, en la psiquiatría del siglo XIX, pero asimismo en lo que puede denominarse psicología del siglo XVIII y, más aún, en la teología moral del siglo XVII y hasta de la Edad Media, se encuentra toda una especulación acerca de lo que era la sexualidad, lo que era el deseo, lo que era en ese momento la concupiscencia, todo un discurso que pretendía ser un discurso racional y un discurso científico, y es ahí, me parece, donde puede percibirse entre las sociedades occidentales y al menos unas cuantas sociedades orientales una diferencia capital.

Me refiero aquí a un análisis que esboqué en un primer volumen de esa *Historia de la sexualidad*, que el señor Watanabe tuvo a bien traducir y comentar, creo, en una revista. Es la oposición entre sociedades que, sobre la sexualidad, tratan de enunciar un discurso científico, como hacemos en Occidente, y sociedades en las cuales ese discurso es igualmente un discurso muy amplio, muy proliferante, un discurso que se multiplicó mucho, pero que no procura fundar una ciencia sino, al contrario, definir un arte, un arte que sea el de producir, a través de la relación sexual o con los órganos sexuales, un tipo de placer que se intenta hacer el más intenso o el más fuerte o el más duradero posible. En muchas sociedades orientales, e igualmente en Roma y la Grecia antigua, encontramos toda una serie de discursos muy numerosos sobre esa posibilidad o, en todo caso, sobre la búsqueda de métodos mediante los cuales pueda intensificarse el placer sexual. El discurso que encontramos en Occidente, al menos desde la Edad Media, es muy diferente de ese.

En Occidente no tenemos arte erótico. En otras palabras, no se enseña a hacer el amor, no se enseña a darse placer, no se enseña a generar placer en los otros, no se enseña a maximizar, a intensificar más el propio placer por el placer de los otros. Todo eso no se enseña en Occidente, y no hay ni discurso ni iniciación, como no sea clandestina y puramente interindividual, en ese arte erótico. En cambio, hay o se trata de que haya una ciencia sexual —*scientia sexualis*— sobre la sexualidad de la gente y no sobre su placer, algo que no será cómo hacer para que el placer sea lo más intenso posible, sino cuál es la verdad de esa cosa que, en el individuo, es su sexo o su sexualidad: verdad del sexo y no intensidad del placer. Creo que tenemos dos tipos de análisis, dos tipos de búsquedas, dos tipos de discursos muy diferentes y que vamos a encontrar en dos tipos de sociedades igualmente muy diferentes. Vuelvo a hacer un pequeño paréntesis, es sin duda algo que me gustaría mucho

conversar con personas cuyo *background* cultural e histórico es diferente del mío, y querría, en particular, porque sobre esto hay muy poco en Occidente, saber en qué consistió en sociedades como la de ustedes, como la sociedad china, el arte erótico, cómo se desarrolló, sobre la base de qué saber. Como sea, creo que sería bastante interesante emprender un estudio comparado sobre el arte erótico en las sociedades orientales y el nacimiento de una ciencia sexual en Occidente...

Volvamos, si les parece, al propio Occidente. Lo que querría hacer en este trabajo sobre la historia de la sexualidad es precisamente la historia de la ciencia sexual, de la *scientia sexualis*, no para decir con exactitud cuáles han sido sus diferentes conceptos, sus diferentes teorías o sus diferentes afirmaciones: lo que podría hacerse en tal caso sería una verdadera enciclopedia. Más bien, la pregunta que me hago es por qué las sociedades occidentales, las sociedades europeas, digamos, tuvieron una necesidad tan fuerte de una ciencia sexual o, en todo caso, por qué razón durante tantos siglos y hasta nuestros días se ha intentado constituir una ciencia de la sexualidad. En otras palabras ¿por qué queremos —nosotros— y hemos querido, los europeos, desde hace milenios, saber la verdad de nuestro sexo en vez de alcanzar la intensidad del placer? Para resolver esta cuestión es evidente que damos con un esquema que es habitual, la hipótesis que se nos ocurre directamente y que consiste en decir esto. Resulta que en Occidente, ahora, desde luego gracias a Freud —desde Freud— y asimismo a raíz de toda una serie de diversos movimientos políticos, sociales, culturales, se comienza en parte a liberar la sexualidad del yugo al cual estaba sometida, se comienza a permitirle hablar, cuando durante tantos siglos se la había condenado al silencio. Estamos liberando la sexualidad misma y, a la vez, poniendo de relieve una condición para poder tomar conciencia de ella, en tanto que, en los siglos anteriores, el peso, por un lado, de una moral burguesa, y por otro de una moral cristiana, donde la

primera toma en cierto modo el relevo y es la continuidad de la segunda, nos había impedido, había impedido a Occidente interrogarse realmente sobre la sexualidad. En otras palabras, el esquema histórico que utilizamos con frecuencia se desarrolla en tres tiempos, tres términos, tres períodos.

Primer movimiento: la Antigüedad griega y romana, donde la sexualidad era libre, se expresaba sin dificultades y se desarrollaba efectivamente o, en todo caso, se daba un discurso en forma de arte erótico. Después habría intervenido el cristianismo, un cristianismo que, por primera vez en la historia de Occidente, habría establecido una gran prohibición sobre la sexualidad, habría dicho no al placer y por eso mismo al sexo. Ese no, esa prohibición, habrían resultado en un silencio acerca de la sexualidad: silencio acerca de la sexualidad fundado esencialmente en prohibiciones morales. Pero la burguesía, a partir del siglo XVI, al verse en una situación de hegemonía, de dominación económica y de hegemonía cultural, habría en cierto modo hecho suyo, para aplicarlo aún con mayor severidad y medios más rigurosos, ese ascetismo cristiano, ese rechazo cristiano de la sexualidad y, por consiguiente, lo habría prolongado hasta el siglo XIX, cuando, por fin, en sus últimos años, el velo habría empezado a levantarse con Freud.

Tal es el esquema histórico que se utiliza de ordinario cuando se hace una historia de la sexualidad en Occidente; es decir que para hacer esta historia se estudian esencialmente, en primer lugar, los mecanismos de la represión, de la prohibición, de lo que rechaza, excluye, niega, y luego se hace recaer la responsabilidad de ese gran rechazo occidental de la sexualidad en el cristianismo. Sería el cristianismo el que dijo no a la sexualidad.

Creo que este esquema tradicionalmente admitido no es exacto y no puede sostenerse por un montón de razones. En el libro del que el señor Watanabe tuvo a bien traducir un capítulo, me pregunté en especial sobre problemas de método y

sobre el privilegio de la prohibición y la negación que se atribuye cuando se hace la historia de la sexualidad. Traté de mostrar que sería sin duda más interesante y fecundo hacer la historia de la sexualidad a partir de lo que lo motivó e incitó, y no a partir de lo que la prohibió. Bueno, dejemos esto. Creo que al esquema tradicional del que acabo de hablar puede hacersele una segunda objeción, y es a ella a la que preferiría referirme: objeción no de método sino de hecho. Esta objeción de hecho no soy yo quien la plantea, son los historiadores o, mejor, es un historiador de la Antigüedad romana que trabaja actualmente en Francia y se llama Paul Veyne, que está haciendo una serie de estudios sobre la sexualidad en el mundo romano antes del cristianismo; ha descubierto unas cuantas cosas importantes que es preciso tomar en cuenta.

En general, como sabrán, cuando se quiere caracterizar la moral cristiana en lo referido a la sexualidad y se la quiere oponer a la moral pagana, a la moral griega o romana, se mencionan los siguientes rasgos: primero, es el cristianismo el que habría impuesto a las sociedades antiguas la regla de la monogamia; segundo, es el cristianismo el que habría asignado a la sexualidad la función, no solo privilegiada o principal sino exclusiva y única, de la reproducción: hacer el amor solo para tener hijos. Tercero y último, y hubiera podido comenzar por esto, una descalificación general del placer sexual. El placer sexual es un mal, un mal que hay que evitar y al que, en consecuencia, es preciso atribuir el papel más pequeño posible. Atribuir únicamente el papel más pequeño posible al placer sexual, solo utilizar ese placer —en cierta forma a pesar de uno mismo— para hacer hijos y solo hacer esos hijos, solo tener por lo tanto relaciones sexuales y encontrar placer en ellas dentro del matrimonio, el matrimonio legítimo y monogámico. Esas tres características definirían al cristianismo. Ahora bien, los trabajos de Paul Veyne muestran que esos tres grandes principios de moral sexual existían en el mundo romano antes de

la aparición del cristianismo y que fue toda una moral, en gran parte de origen estoico, apoyada por estructuras sociales, ideológicas del Imperio, la que comenzó, bastante antes del cristianismo, a inculcar esos principios a los habitantes del mundo romano, es decir a los habitantes del mundo a secas desde el punto de vista de los europeos: en esa época casarse y conservar a la mujer, hacer el amor con ella para tener hijos, emanciparse lo más posible de las tiranías del deseo sexual, era ya algo adquirido por los ciudadanos, los habitantes del Imperio romano antes de la aparición del cristianismo. Este, por tanto, no es responsable de toda esa serie de prohibiciones, descalificaciones, delimitaciones de la sexualidad cuya responsabilidad suele adjudicársele. La poligamia, el placer fuera del matrimonio, la valorización del placer, la indiferencia a los hijos, ya habían desaparecido en lo esencial del mundo romano antes del cristianismo, y ya solo había una muy pequeña élite, una muy pequeña capa, pequeña casta social de privilegiados, de gente rica y por ende licenciada, que no practicaba esos principios, pero en lo fundamental estos ya eran cosa adquirida.

¿Hay que decir entonces que el cristianismo no tuvo ningún papel en la historia de la sexualidad? Yo creo que en realidad el cristianismo tuvo un papel, pero este no estuvo tanto en la introducción de nuevas ideas morales. No estuvo en la introducción, el aporte, el mandato de nuevas prohibiciones. Me parece que lo que el cristianismo aportó a esta historia de la moral son nuevas técnicas. Nuevas técnicas para imponer esa moral o, a decir verdad, un nuevo mecanismo o un conjunto de nuevos mecanismos de poder para inculcar esos nuevos imperativos morales o, mejor, los imperativos morales que ya habían dejado de ser nuevos cuando el cristianismo penetró el Imperio romano y se convirtió, con mucha rapidez, en la religión del Estado. En consecuencia, la historia de la sexualidad en el mundo occidental desde el cristianismo habría que

hacerla por el lado de los mecanismos de poder, mucho más que por el lado de las ideas morales y las prohibiciones éticas.

Una pregunta, entonces: ¿cuáles son pues los nuevos mecanismos de poder que el cristianismo introdujo en el mundo romano, por cuyo intermedio dio realce a las prohibiciones que ya se reconocían y aceptaban en este?

Ese poder es lo que yo llamaría..., no, lo que se llama pastorado, es decir la existencia, dentro de la sociedad, de una categoría de individuos muy específicos y singulares, que no se definen del todo ni por su estatus, ni por su profesión, ni por su calificación individual, intelectual o moral; son, antes bien, individuos que, en la sociedad cristiana, desempeñan el papel de pastores, guías de los demás individuos que son como sus ovejas o su rebaño. La introducción de ese tipo de poder, ese tipo de dependencia, ese tipo de dominación dentro de la sociedad romana, de la sociedad antigua, es, creo, un fenómeno muy importante.

En efecto, lo primero que hay que señalar al respecto es que en la Antigüedad griega y romana a nadie se le había ocurrido jamás la idea de que ciertos individuos podían tener en relación con los otros el papel de un pastor que los guiara a lo largo de toda su vida, desde el nacimiento hasta la muerte. En la literatura griega y romana nunca se definió a los políticos como pastores, conductores del rebaño. Cuando Platón se pregunta en el *Político* qué es un rey, qué es un patricio, qué es el que rige una ciudad, no habla de un pastor sino de un tejedor que dispone a los diferentes individuos de la sociedad como hilos que trama para formar un bello tejido. El Estado, la Ciudad, es un tejido, los ciudadanos son los hilos del tejido. No existen ni la idea de rebaño ni la de pastor.

En cambio, la idea de que el jefe es respecto de quienes manda como un pastor respecto de su rebaño la encontramos no en el mundo romano sino en el mundo del Mediterráneo oriental. La encontramos en Egipto y también se la constataba

en Mesopotamia, en Asiria. La encontramos sobre todo en la sociedad hebrea, donde el tema del rebaño y el pastor es un tema absolutamente fundamental, tema religioso, tema político, tema moral y tema social. Dios es el pastor de su pueblo. El pueblo de Jehová es un rebaño. David, el primer rey de Israel, recibe de manos de Dios la tarea de ser el pastor de un pueblo que será para él el rebaño, y la salvación del pueblo judío será un hecho cierto, estará asegurada el día en que el rebaño haya entrado por fin al redil y vuelva al seno de Dios. Importancia muy grande, por consiguiente, del tema pastoral en toda una serie de sociedades del Mediterráneo oriental, en tanto que el tema no existe ni entre los griegos ni entre los romanos.

¿En qué consiste y cómo se define ese poder pastoral que vemos tan desarrollado en Egipto, en Asiria, entre los hebreos? Podemos caracterizarlo con rapidez diciendo que el poder pastoral se opone a un poder político tradicional y habitual en el hecho de que no remite esencialmente a un territorio: el pastor no reina sobre un territorio, reina sobre una multiplicidad de individuos. Reina sobre ovejas, reina sobre bueyes, sobre animales. Reina sobre un rebaño, y un rebaño en desplazamiento. Eso es lo que caracteriza al pastor: reinar sobre una multiplicidad en desplazamiento. Ese poder será el poder pastoral característico. Su función principal no es tanto garantizar la victoria, porque no se refiere a un territorio. Su manifestación esencial no es la conquista, y tampoco la cantidad de riquezas o esclavos que pueden obtenerse de la guerra. En otras palabras, el poder pastoral no tiene como función principal la de hacer mal a los enemigos, sino la de hacer el bien a aquellos sobre quienes vela. Hacer el bien en el sentido más material de la expresión, es decir: alimentar, dar una subsistencia, aportar un sustento, conducir hasta las fuentes, permitir beber, encontrar las buenas praderas. El poder pastoral, por consiguiente, es un poder que asegura al mismo tiempo la subsistencia de los individuos y la del grupo, a diferencia del poder tradicional

que se manifiesta esencialmente en el triunfo sobre sus sometidos. No es un poder triunfante, es un poder benefactor.

Tercera característica del poder pastoral que vemos en las civilizaciones de las que hablaba: al tener por función principal asegurar la subsistencia del rebaño, en el fondo es una carga. Su índole moral radica en estar esencialmente consagrado, en sacrificarse, de ser necesario, por sus ovejas. Eso es lo que encontramos en varios textos célebres de la Biblia a menudo señalados por los comentaristas: el buen pastor, el buen conductor del rebaño es el que acepta sacrificar su vida por sus ovejas. En el poder tradicional ese mecanismo se invierte: lo que caracteriza a un buen ciudadano es el hecho de poder sacrificarse por él en cumplimiento de una orden del magistrado o de aceptar morir por su rey. Aquí es lo contrario: es el rey, el pastor, quien acepta morir para sacrificarse.

Para terminar, y acaso este sea el rasgo más importante, el poder pastoral es un poder individualista, vale decir que, mientras que el rey o el magistrado tienen como función principal la de salvar la totalidad del Estado, el territorio, la ciudad, la masa de los ciudadanos, el buen conductor del rebaño, el buen pastor, por su parte, es capaz de velar sobre los individuos en particular, sobre los individuos uno por uno. No es un poder global. El pastor debe garantizar, claro está, la salvación del rebaño, pero debe garantizar la salvación de todos los individuos. Es fácil encontrar esta temática del pastor en los textos hebreos y en unos cuantos textos egipcios o asirios. Poder, por lo tanto, que recae en una multiplicidad —una multiplicidad de individuos en desplazamiento, que van de un punto a otro—, poder oblativo, sacrificial, poder individualista.

Me parece que el cristianismo, a partir del momento en que se convirtió en una fuerza de organización política y social dentro del Imperio romano, incorporó ese tipo de poder a este mundo que aún lo ignoraba por completo. Paso por alto la manera en que las cosas sucedieron en concreto, cómo se

desarrolló el cristianismo como una iglesia, cómo, dentro de una iglesia, los sacerdotes asumieron una situación y un estatus particulares, cómo se les asignó la obligación de ocuparse de una serie de deberes y cómo se convirtieron efectivamente en los pastores de la comunidad cristiana. Creo que, a través de la organización del pastorado en la sociedad cristiana, a partir del siglo IV d.C., e incluso del siglo III, se desarrolló un mecanismo de poder que fue muy importante para toda la historia del Occidente cristiano y, de manera particular, para la historia de la sexualidad.

En términos generales, para el hombre occidental ¿qué significa vivir en una sociedad donde existe un poder de tipo pastoral?

Primero: que haya un pastor implica que todo individuo tiene la obligación de obrar por su salvación. En otras palabras, en el Occidente cristiano la salvación es un asunto individual—cada uno obra por su salvación—pero, a la vez, no es un asunto de elección. La sociedad cristiana, las sociedades cristianas, no dejaron a los individuos la libertad de decir: “Pues bien, yo no quiero obrar por mi salvación”. Todos tienen la exigencia de hacerlo: “Te salvarás o, mejor, será menester que hagas todo lo que hay que hacer para salvarse y te castigaremos en este mundo en caso de que no lo hagas”. El poder del pastor consiste precisamente en tener la autoridad para obligar a la gente a hacer todo lo que es necesario para su salvación: salvación obligatoria.

Segundo, uno no obra en modo alguno solo por esa salvación obligatoria. Lo hace para sí, por supuesto, pero solo puede hacerlo si acepta la autoridad de otro. Aceptar la autoridad de otro quiere decir que cada una de las acciones que puedan realizarse deberá ser conocida o, en todo caso, podrá ser conocida por el pastor, que tiene autoridad sobre el individuo o sobre varios individuos y que, por consiguiente, podrá decir sí o no: así la cosa está bien hecha, sabemos que no debe hacerse

de otra manera. Vale decir que a las viejas estructuras jurídicas conocidas desde mucho tiempo atrás por todas las sociedades –a saber, que hay una serie de leyes comunes cuya violación se castiga– viene a sumarse otra forma de análisis del comportamiento, otra forma de culpabilización, otro tipo de condena, mucho más fino, mucho más riguroso, mucho más sostenido: el que está a cargo del pastor. El pastor que puede obligar a la gente a hacer todo lo necesario para su salvación y que está en condiciones de vigilar, de ejercer en todo caso una vigilancia y un control continuos sobre ella.

Tercero: en una sociedad cristiana el pastor es quien puede demandar a los demás una obediencia absoluta, fenómeno una vez más muy importante y también muy novedoso. Las sociedades galorromanas conocían la ley y a los magistrados, claro está. Conocían un poder imperial que era absolutamente autocrático. Pero en el fondo, en la Antigüedad griega y romana nadie habría tenido jamás la idea de exigir a alguien una obediencia total, absoluta e incondicional con respecto a algún otro. Ahora bien, esto es lo que sucedió efectivamente con la aparición del pastor y el pastorado en la sociedad cristiana. El pastor puede imponer a los individuos su voluntad y hacerlo en virtud de su propia decisión, sin que haya siquiera reglas generales o leyes, puesto que –y esto es lo importante en el cristianismo– no se obedece para alcanzar cierto resultado, no se obedece, por ejemplo, para adquirir simplemente un hábito, una aptitud o siquiera un mérito. En el cristianismo el mérito absoluto consiste precisamente en ser obediente. La obediencia debe conducir al estado de obediencia. No dejar de ser obediente es la condición fundamental de todas las demás virtudes. ¿Ser obediente respecto de qué? Ser obediente respecto del pastor. Nos encontramos en un sistema de obediencia generalizada, y la famosa humildad cristiana no es otra cosa que la forma –interiorizada, en cierto modo– de dicha obediencia. Soy humilde, y eso quiere decir que aceptaré las

órdenes de quien sea, tan pronto como me las dé y yo —que soy el último— pueda reconocer en esa voluntad del otro la voluntad misma de Dios.

Por último, y esto es, creo, algo que nos va a llevar de nuevo a nuestro problema inicial, la historia de la sexualidad, el pastorado trajo consigo toda una serie de técnicas y procedimientos que incumben a la verdad y la producción de la verdad. El pastor cristiano enseña, y en esto se sitúa, por supuesto, en la tradición de los maestros de sabiduría o los maestros de verdad que podían ser por ejemplo los filósofos antiguos, los pedagogos. Enseña la verdad, enseña la escritura, enseña la moral, enseña los mandamientos de Dios y los mandamientos de la Iglesia. En ese aspecto es pues un maestro, pero el pastor cristiano también es un maestro de verdad en otro sentido: por un lado, para ejercer su tarea de pastor, debe saber, claro, todo lo que hacen sus ovejas, todo lo que hacen el rebaño y cada uno de los integrantes de este en cada instante, pero también debe conocer desde adentro lo que pasa en el alma, el corazón, en lo más recóndito de los secretos del individuo. Ese conocimiento de la interioridad de los individuos es una necesidad absoluta para el ejercicio del pastorado cristiano.

¿Qué quiere decir conocer el interior de los individuos? Quiere decir que el pastor dispondrá de medios de análisis, de reflexión, de detección de lo que pasa, pero también que el cristiano estará obligado a decir a su pastor todo lo que pase en el secreto de su alma; en particular, estará obligado a recurrir, en relación con su pastor, a una práctica muy específica, creo, del cristianismo: la confesión exhaustiva y permanente. El cristiano debe confesar sin cesar todo lo que pasa en él a alguien que estará encargado de dirigir su conciencia, y esa confesión exhaustiva va a producir, en cierta forma, una verdad que el pastor no conocía, desde luego, pero que tampoco conocía el propio sujeto; esa verdad, obtenida por el examen de conciencia, por la confesión, esa producción de verdad que

se desarrolla a lo largo de la dirección de conciencia, de la dirección de las almas, va a constituir de algún modo el lazo permanente del pastor con su rebaño y cada uno de los integrantes de este. La verdad, la producción de la verdad interior, la producción de la verdad subjetiva, es un elemento fundamental en el ejercicio del pastor.

Con esto llegamos ahora precisamente al problema de la sexualidad. ¿Con qué tenía que vérselas el cristianismo en el momento de su desarrollo, los siglos II y III? Tenía que vérselas con una sociedad romana que, en lo esencial, ya había aceptado su moral, la moral de la monogamia, de la sexualidad, de la reproducción, como ya les he dicho. Por otra parte, el cristianismo tenía frente a sí o, mejor, a su lado, detrás de él, un modelo de vida religiosa intensa, que era el monacato hindú, el monacato budista, y los monjes cristianos que se diseminaron por todo el Oriente mediterráneo desde el siglo III hacían suyas, en buena medida, las prácticas ascéticas. El cristianismo siempre vaciló entre una sociedad civil que había aceptado unos cuantos imperativos morales y el ideal del ascetismo integral; procuró por un lado dominar, interiorizar, pero mediante su control, el modelo del ascetismo budista, y por otro, tomar en sus manos para poder dirigirla desde adentro la sociedad civil del Imperio romano.

¿Por qué medios iba a lograrlo? Creo que fue la concepción muy difícil y además muy oscura de la carne la que sirvió, la que permitió establecer una suerte de equilibrio entre un ascetismo que rechazaba el mundo y una sociedad civil que era una sociedad laica. Creo que el cristianismo encontró la manera de instaurar un tipo de poder que controlaba a los individuos por su sexualidad, concebida como algo de lo que había que desconfiar, algo que siempre planteaba en los individuos posibilidades de tentación y posibilidades de caída. Pero al mismo tiempo no se trataba en modo alguno —de no ser así se habría incurrido en el riesgo de caer en el ascetismo

radical— de rechazar todo lo que podía venir del cuerpo como algo nocivo, como el mal. Era preciso lograr que ese cuerpo, esos placeres, esa sexualidad, funcionaran dentro de una sociedad que tenía sus necesidades, sus urgencias, que tenía su organización familiar, que tenía sus necesidades de reproducción. Por lo tanto, una concepción, en el fondo, relativamente moderada en cuanto a la sexualidad, en virtud de la cual la carne cristiana nunca se concibió como el mal absoluto del que había que deshacerse, sino como la perpetua fuente dentro de la subjetividad, dentro de los individuos, de una tentación que amenazaba llevar al individuo más allá de las limitaciones impuestas por la moral corriente, a saber: el matrimonio, la monogamia, la sexualidad de reproducción y la limitación y descalificación del placer.

Lo que el cristianismo estableció e hizo funcionar a través de todo el aparato del pastorado fue pues una moral moderada entre el ascetismo y la sociedad civil, pero cuyos elementos esenciales se basaban en un conocimiento a la vez exterior e interior, un conocimiento meticuloso y detallado de los individuos por sí mismos y por los otros. En otras palabras, gracias a la constitución de una subjetividad, de una conciencia de sí perpetuamente alerta a sus propias debilidades, sus propias tentaciones, su propia carne, el cristianismo consiguió hacer que la moral, en el fondo común y corriente, ordinaria, relativamente poco interesante, funcionara entre el ascetismo y la sociedad civil. La técnica de interiorización, la técnica de toma de conciencia, la técnica de despertar de sí en relación consigo sí mismo, respecto de sus debilidades, respecto de su cuerpo, respecto de su sexualidad, respecto de su carne, fue, me parece, el aporte esencial del cristianismo en la historia de la sexualidad. La carne es la subjetividad misma del cuerpo; la carne cristiana es la sexualidad contenida dentro de esa subjetividad, de esa sujeción del individuo a sí mismo que es el efecto primero de la introducción del poder pastoral en la

sociedad romana. Y es así, me parece, como se puede –todo esto es una serie de hipótesis, desde luego– comprender cuál fue el papel real del cristianismo en la historia de la sexualidad. No, por lo tanto, prohibición y rechazo, sino establecimiento de un mecanismo de poder y control que era, al mismo tiempo, un mecanismo de saber, de saber de los individuos, de saber sobre los individuos, pero también de saber de los individuos acerca de sí mismos y en cuanto a sí mismos. Todo esto constituye la marca específica del cristianismo, y en esa medida, creo, se puede hacer una historia de la sexualidad en las sociedades occidentales a partir de los mecanismos de poder.

Ese es, esbozado de manera muy esquemática, el marco del trabajo que he iniciado. Se trata de hipótesis, no hay nada seguro: es simplemente un marco. Ustedes pueden devolvérmelas como otros tantos interrogantes que me echan en cara. Por supuesto, si tienen preguntas que hacer –objeciones, sugerencias, críticas, confirmaciones– me sentiré encantado.

Debate

S. Hasumi: Hacer preguntas a Michel Foucault me parece una tarea poco fácil, pero no tanto a causa de mi ignorancia o mi timidez. La dificultad se debe precisamente a la claridad misma de su exposición. Todos estamos acostumbrados a esa claridad gracias a sus escritos. En todos sus libros, en efecto, anuncia en cada oportunidad, de manera precisa, qué problema va a tratar y por qué medio va a analizarlo, tratando de definir en qué condiciones y circunstancias su trabajo resulta necesario, y lo que acabamos de escuchar confirma esa claridad y precisión. Una vez más, ha tomado la precaución de responder de antemano a todas las preguntas e incluso de invalidar todas las objeciones que pudieran plantearse. En consecuencia, no tengo prácticamente nada que preguntarle,

pero para animar las discusiones que seguirán, me gustaría preguntarle solo esto.

En la lección inaugural del Collège de France, creo recordar que usted trató la sexualidad desde la óptica de la represión o la exclusión: el discurso de la sexualidad estaba afectado por prohibiciones, y enrarecido. Pero a partir de *La voluntad de saber* ya no aborda el discurso de la sexualidad como objeto de represión, sino más bien como algo que prolifera en la zona científica. A ese respecto se habla a menudo del cambio de Michel Foucault, y a algunos esto les causa cierta alegría...

M. Foucault: ...y hay otros que están muy descontentos.

S. Hasumi: Personalmente no creo que las cosas sean así. Usted no ha cambiado, no ha abandonado la hipótesis de la represión, sino que la puso en entredicho para formular de otra manera el problema del poder...

M. Foucault: Le agradezco esta pregunta que, en efecto, es importante y merecía hacerse. Creo que usted la ha planteado en los mejores términos posibles.

Es cierto que, en textos aún recientes, me referí sobre todo a una concepción del poder y de sus mecanismos que, en cierta forma, era una concepción jurídica. Los análisis que intento hacer —y estoy muy lejos de ser el único que intenta hacerlos—, está claro, análisis parciales, fragmentarios. No se trata en absoluto de fundar una teoría del poder, una teoría general del poder, ni de decir qué es el poder o de dónde viene. Desde hace siglos y hasta milenios se ha planteado esta cuestión en Occidente, y no existe la certeza de que las respuestas dadas hayan sido satisfactorias. En todo caso, lo que procuro hacer es, en un nivel empírico, tomar las cosas, de un modo u otro, por el medio. No: “¿De dónde viene el poder, dónde va?”, sino: “¿Por dónde pasa y cómo sucede, cuáles son las relaciones

de poder, cómo pueden describirse algunas de las principales relaciones de poder que se ejercen en nuestra sociedad?”.

Por lo tanto, no entiendo el poder en el sentido del gobierno, en el sentido del Estado. Digo: entre diferentes personas, en una familia, en una universidad, en un cuartel, en un hospital, en una consulta médica circulan relaciones de poder. Cuáles son, a qué conducen, cómo ligan a los individuos, qué las sostiene, por qué, en otros casos, no hay nada que las sostenga. Hagamos, si quieren, este análisis por el medio, y hagamos un análisis empírico. Eso es lo primero.

En segundo lugar, no soy el primero, lejos de ello, en haberlo intentado. Los psicoanalistas, Freud y muchos de sus sucesores, en particular toda una serie de personas como Marcuse, Reich, etc., también intentaron, en el fondo, no tanto plantear la cuestión del origen del poder, o del fundamento del poder, o de su legitimidad, o de sus formas globales, sino ver cómo pasaba la cosa en el psiquismo del individuo, o en el inconsciente del individuo, o en la economía de su deseo, cómo sucedían las cosas con las relaciones de poder. Qué viene a hacer el padre, por ejemplo, en el deseo del individuo. Qué viene a hacer la prohibición de la masturbación, por ejemplo, o cómo se inscriben las relaciones padre-madre, el reparto de los roles, etc., en el psiquismo de los niños. En consecuencia, también ellos, desde luego, hacían el análisis de los mecanismos del poder, las relaciones de poder, por el medio y empíricamente.

Pero lo que me llamó la atención es que esos análisis seguían considerando que la función y el papel del poder eran decir no, prohibir, impedir, trazar un límite y, por consiguiente, su efecto principal eran todos esos fenómenos de exclusión, histerización, obliteración, ocultamiento, olvido o, si lo prefieren, constitución del inconsciente. El inconsciente se constituye —los psicoanalistas les dirán que voy demasiado rápido, pero, en fin...— sobre la base de una relación de poder. La concepción o la idea de que los mecanismos de poder son siempre

mecanismos de prohibición era una idea difundida, creo. Era una idea que, si se quiere, tenía políticamente una ventaja, una ventaja inmediata y por eso mismo un poco peligrosa, porque permitía decir: "Levantemos las prohibiciones y ya está, el poder habrá desaparecido, seremos libres el día que levantemos las prohibiciones". Ahí tienen tal vez una cosa que lleva a ir demasiado rápido.

En todo caso, sin duda he cambiado con respecto a ese punto. He cambiado a partir de un estudio preciso que intenté hacer, que intenté hacer lo más preciso posible, sobre la prisión y los sistemas de vigilancia y castigo en las sociedades occidentales de los siglos XVIII y XIX, fines del XVIII, sobre todo. Me pareció que en las sociedades occidentales veíamos desarrollarse, al mismo tiempo que el capitalismo, además, toda una serie de procedimientos, toda una serie de técnicas para tomar a cargo, vigilar, controlar el comportamiento de los individuos, sus gestos, su manera de actuar, su emplazamiento, su residencia, sus aptitudes, pero que la función esencial de esos mecanismos no era prohibir.

Prohibían y castigaban, desde luego, pero el objetivo esencial de esas formas de poder —y lo que constituía su eficacia y su solidez— era permitir, obligar a los individuos a multiplicar su eficacia, sus fuerzas, sus aptitudes; en síntesis, todo lo que posibilitaba utilizarlos en el aparato de producción de la sociedad: adiestrar a los individuos, ponerlos donde fueran más útiles, formarlos para que tuvieran tal o cual capacidad; eso es lo que trató de hacerse en el ejército, a partir del siglo XVII, cuando se impusieron las grandes disciplinas, cosa que no se conocía antaño. Los ejércitos occidentales no eran disciplinados: se los disciplinó, se llamó a los soldados a hacer ejercicios, a marchar en fila, a disparar con fusiles, a manipular el fusil de tal y cual manera, a fin de que el ejército fuera de la máxima utilidad posible. Del mismo modo, hubo todo un adiestramiento de la clase obrera o, mejor, de

lo que todavía no era la clase obrera sino obreros capaces de trabajar en grandes talleres, o simplemente pequeños talleres familiares o artesanales, a quienes se habituó a vivir en tal o cual vivienda, a manejar a su familia. Tenemos una producción de los individuos, una producción de las capacidades de los individuos, de la productividad de los individuos; todo eso se logró por mecanismos de poder en los cuales las prohibiciones existían, pero existían simplemente en carácter de instrumentos. Lo esencial de toda esa disciplinarización de los individuos no era negativo.

Ustedes podrán decir y considerar que era catastrófico, podrán ponerle todos los adjetivos morales y políticos negativos que les gusten, pero lo que quiero decir es que el mecanismo no era esencialmente de prohibición sino, al contrario, de producción, de intensificación, de multiplicación. A partir de ahí, pensé: pero, en el fondo ¿en las sociedades donde vivimos el poder tiene esencialmente por forma y por meta prohibir y decir no? ¿Los mecanismos de poder no están más fuertemente inscritos en nuestras sociedades? ¿No son ellos los que logran producir algo, los que logran multiplicar, los que logran intensificar? Y esta es la hipótesis que en la actualidad trato de aplicar a la sexualidad, y entonces me digo: en el fondo, la sexualidad, al parecer, es sin duda la cosa más prohibida que quepa imaginarse; nos pasamos el tiempo prohibiendo a los niños que se masturban, a los adolescentes que hagan el amor antes de casarse, a los adultos que lo hagan de tal o cual manera con tal o cual persona. El mundo de la sexualidad es un mundo atiborrado de prohibiciones.

Sin embargo, se me ocurrió que en las sociedades occidentales esas prohibiciones se acompañaban de toda una producción muy intensa, muy amplia de discursos —discursos científicos, discursos institucionales—, y al mismo tiempo de una inquietud, una verdadera obsesión por la sexualidad, que aparece con mucha claridad en la moral cristiana de los siglos XVI

y XVII, en la época de la Reforma y la Contrarreforma: una obsesión que no cesó hasta el día de hoy.

El hombre occidental —no sé qué pasa con ustedes y su sociedad— siempre ha considerado que lo esencial en su vida es su sexualidad. Y cada vez más. En el siglo XVI el pecado por antonomasia era el pecado de la carne. Entonces, si la sexualidad era simplemente tachada, prohibida, condenada al olvido, al rechazo, a la negación ¿cómo es posible que haya semejante discurso, semejante proliferación, que haya semejante obsesión por la sexualidad? La hipótesis de la que proceden mis análisis —que tal vez no llevaré a buen puerto porque quizá no sea la adecuada— sería que, en el fondo, Occidente no es realmente negador de la sexualidad: no la excluye, sino que la introduce y a partir de ella prepara todo un dispositivo complejo donde la cuestión pasa por la constitución de la individualidad, de la subjetividad; en síntesis, de la manera como nos comportamos, como tomamos conciencia de nosotros mismos. En otras palabras, en Occidente los hombres, las personas, se individualizan gracias a una serie de procedimientos, y creo que la sexualidad, mucho más que un elemento del individuo que se expulse de este, es constitutiva del lazo que se obliga a la gente a entablar con su identidad bajo la forma de la subjetividad.

Tal vez ahí esté la famosa claridad de la que ha hablado el señor Hasumi, y yo diría que es el precio a pagar por querer ser claro... No me gusta la oscuridad porque considero que es una forma de despotismo; hay que exponerse a cometer errores; hay que exponerse a decir cosas que, probablemente, sean difíciles de expresar y en relación con las cuales, desde luego, se farfulle un poco. Al respecto, temo haberles dado la impresión de farfullar. ¡Y si han tenido esa impresión es porque, en efecto, he farfullado!

EL MISTERIOSO HERMAFRODITA

Título original: "Il misterioso ermafrodito" ("Le mystérieux hermaphrodite", conversación con E. Guicciardi, traducción de C. Lazzeri), *La Stampa*, suplemento literario, año 4, n° 30, 5 de agosto de 1978, p. 5. Publicada en *DE*, vol. 2, texto núm. 237, pp. 624-625. Debido a que el periodista resumió la conversación, solo se presentan las escasas palabras directamente atribuidas a Michel Foucault.

Lo que más me llamó la atención en el relato de Herculine Barbin¹ es que en su caso no existe un verdadero sexo. El concepto de pertenencia de todo individuo a un sexo determinado solo lo formularon los médicos y los juristas alrededor del siglo XVIII. Pero, en realidad ¿puede sostenerse que cada uno cuenta con un verdadero sexo y que el problema del placer se plantea en función de ese presunto verdadero sexo, es decir del sexo que cada cual debería asumir, o descubrir, si lo oculta una anomalía anatómica? Ese es el problema de fondo planteado por el caso de Herculine. En la civilización moderna se exige una correspondencia rigurosa entre el sexo anatómico, el sexo jurídico y el sexo social: estos sexos deben coincidir y nos ponen en una de las dos columnas de la sociedad.

¹ Michel Foucault (presentación), *Herculine Barbin, dite Alexina B.*, París: Gallimard, 1978, col. "Les vies parallèles" [trad. esp.: *Herculine Barbin, llamada Alexina B.*, Madrid: Talasa, 2007].

Sin embargo, antes del siglo XVIII había un margen de movilidad bastante grande.

[...]

Entre otros aspectos que querría poner de relieve está el hecho bastante curioso de que, en la iconografía y la literatura del siglo XVI, el hermafroditismo está ligado a la Reforma, es decir a la dualidad de la religión cristiana: es la imagen emblemática de un mundo donde las dos religiones, la católica y la reformada, estén reconciliadas. Por otro lado, puede ser también la expresión simbólica de la dualidad del papado y el imperio. En el siglo XVII, al contrario, el tema del hermafroditismo se vincula directamente al erotismo, en particular al descubrimiento del erotismo del adolescente, ese ser de transición, indefinible. En el siglo XIX, entre las nuevas significaciones atribuidas al hermafroditismo, en una perspectiva místico-religiosa, encontramos la de la pareja primordial. La religión católica es la única en la cual no vemos una pareja divina, una diosa al lado de un dios: laguna que llenarán ciertas sectas paracristianas o no cristianas que proliferaron durante el siglo pasado. Basta referirse, por ejemplo, al positivismo de Auguste Comte, que, cuando se transforma en religión, instaura la pareja religiosa hombre-mujer.

[...]

Ese es uno de los principales aspectos que una historia del hermafroditismo debería dilucidar: cómo se llegó a la condena de dos fenómenos absolutamente distintos, el del hermafroditismo y el de la homosexualidad.

LA LEY DEL PUDOR

Título original: "La loi de la pudeur" (conversación radial con Jean Danet, miembro del Colegio de Abogados de Nantes; Pierre Hahn, periodista de *Le Gai Pied*, y Guy Hocquenghem, en *Dialogues*, France-Culture, 4 de abril de 1978), *Recherches*, n° 37, "Fous d'enfance: qui a peur des pédophiles?", abril de 1979, pp. 69-82. Reeditada en *DE*, vol. 2, texto núm. 263, pp. 763-777.

El Parlamento trabajaba en la revisión de las disposiciones del Código Penal referidas a la sexualidad y la infancia. La Comisión de Reforma del Código Penal había consultado a Michel Foucault, que estaba muy atento a las tesis conflictivas sostenidas por los distintos movimientos de liberación: las mujeres querían la criminalización de la violación; los homosexuales, la descriminalización de la homosexualidad, y lesbianas y pedófilos se enfrentaban, así como lo hacían con los psicoanalistas en lo concerniente a la noción de peligro asociada a la sexualidad. Frente a la comisión, Foucault defendió algunos argumentos de la "Carta abierta sobre la revisión de la ley de delitos sexuales contra menores". Finalmente, en junio de 1978 el Senado votó la eliminación de la distinción entre actos homosexuales y heterosexuales. El atentado al pudor sin violencia contra un menor de menos de quince años, cualquiera que fuera su sexo, quedaba bajo la jurisdicción de los tribunales correccionales, mientras

que hasta entonces era de la competencia de la Audiencia de lo Criminal.

Guy Hocquenghem, escritor y fundador del Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR), había tomado en el otoño de 1977, junto con René Scherer, profesor en el Departamento de Filosofía de Vincennes, la iniciativa de redactar una "Carta abierta sobre la revisión de la ley de delitos sexuales contra menores", que, entre otros, firmó especialmente Françoise Dolto, psicoanalista de niños y cristiana. Esta carta demandaba una revisión radical del derecho en materia sexual y de legislación de la infancia.

M. Foucault: Si los tres hemos aceptado participar en este programa (hace ya varios meses que había un acuerdo de principio), es por la siguiente razón. Una evolución bastante amplia, bastante masiva, y que a primera vista parecía irreversible, podía hacer esperar que el régimen legal impuesto a las prácticas sexuales de nuestros contemporáneos fuera por fin a relajarse y desmontarse. Un régimen que no es tan antiguo, porque el Código Penal de 1810 no decía gran cosa sobre la sexualidad, como si esta no tuviera que estar en la órbita de la ley; y fue simplemente en el transcurso del siglo XIX y sobre todo en el siglo XX, en la época de Pétain y el momento de la enmienda Mirguet (1960),¹ cuando la legislación de la sexualidad se tornó cada vez más gravosa. Pero desde hace unos diez años puede constatarse en las costumbres, en la opinión, un movimiento para modificar ese régimen legal. Se llegó incluso a formar una comisión de reforma del derecho penal que tenía y sigue teniendo por tarea la nueva redacción de unos cuantos de los artículos fundamentales del Código Penal. Y esa comisión

¹ La enmienda Mirguet del 18 de julio de 1960 aumenta las penas previstas para el ultraje público al pudor entre personas del mismo sexo (*Journal officiel*, 51, 19 de julio de 1960, p. 1981).

admitió efectivamente, con mucha seriedad —debo decirlo—, no solo la posibilidad sino la necesidad de modificar la mayoría de los artículos que, en la legislación actual, rigen el comportamiento sexual. La comisión, que sesiona desde hace ya varios meses, concibió esa reforma de la legislación sexual en mayo y junio últimos. Y creo que las propuestas que tenía pensado hacer eran lo que puede calificarse de liberales.²² Ahora bien, parece que desde hace unos meses está esbozándose un movimiento en sentido inverso, un movimiento que es inquietante. Ante todo porque no se produce solo en Francia. Miren lo que pasa, por ejemplo, en los Estados Unidos, con la campaña encabezada por Anita Bryant contra los homosexuales, que llegó a rozar el llamado al asesinato. Este es un fenómeno que puede constatare en Francia. Pero aquí se lo constata a través de cierta cantidad de hechos específicos, puntuales, de los que hablaremos dentro de un momento (Jean Danet

²² Sobre la base de esas propuestas se efectuó la reforma de los artículos 330 y 331. Los artículos 330 a 333 del Código Penal conciernen a los atentados a las costumbres. Los artículos 330 y 331 se ocupan del ultraje público al pudor y el atentado al pudor sin violencia contra menores.

El inciso 2 del artículo 330 sanciona con mayor severidad el ultraje público al pudor contra natura entre personas del mismo sexo (enmienda Mirguet).

El artículo 331 concierne a la protección de los menores de menos de quince años contra los atentados al pudor sin violencia:

— inciso 1: “El atentado al pudor de uno u otro sexo se castiga con reclusión de cinco a diez años desde la ordenanza del 8 de febrero de 1945”;

— inciso 2: “Los actos homosexuales —impúdicos o contra natura— con menor de menos de veintiún años se castigan con pena de prisión de seis meses a tres años y una multa” (en tanto que la mayoría de edad heterosexual es de quince años).

La ley del 5 de julio de 1974 baja la mayoría de edad civil y política a los dieciocho años y la mayoría homosexual a esa misma edad.

Los artículos 332 y 333 abordan crímenes o actos de violencia (violación) contra individuos mayores o menores.

y Guy Hocquenghem seguramente darán algunos ejemplos), pero que parecen indicar que, por un lado en la práctica policial y por otro en la jurisprudencia, se vuelve más bien a posiciones firmes, posiciones duras, posiciones estrictas. Y, por desdicha, este movimiento que se constata en la práctica policial y judicial cuenta muchas veces con el apoyo de campañas periodísticas o de un sistema de informaciones impulsado en la prensa. Esta noche, en consecuencia, nuestra conversación deberá realizarse en el marco de esa situación, movimiento global que tiende hacia el liberalismo y, por otra parte, fenómeno de reacción, frenazo y tal vez incluso puesta en marcha del proceso inverso.

G. Hocquenghem: Hace hoy seis meses lanzamos un petitorio que demandaba la derogación de varios artículos de ley, sobre todo los que reprimen las relaciones entre mayores y menores, así como los que reprimen la incitación de menores a la depravación, además de la descriminalización de las relaciones entre mayores y menores de quince años. Lo firmó mucha gente, perteneciente a todo el abanico político, desde el Partido Comunista hasta la señora Dolto. Se trata entonces de un petitorio que firmaron muchas personas que no son sospechosas de ser particularmente pedófilas y ni siquiera extravagantes desde un punto de vista político. Teníamos la impresión de que se esbozaba cierto movimiento, y los documentos que habíamos podido ver de la comisión de reforma del Código Penal lo confirmaban. Lo que comprobamos hoy, por lo tanto, es no solo que ese tipo de movimiento es en parte una ilusión liberal, que de hecho no corresponde a ninguna transformación profunda en la jurisprudencia, el juzgar o la manera misma de instruir una causa, sino que, además, en el nivel de la opinión, y de la opinión propiamente dicha, es decir los diarios, las radios, la televisión, etc., lo que parece ponerse en marcha es más bien lo inverso, con nuevos

argumentos. Esos nuevos argumentos giran en esencia alrededor de la infancia, vale decir alrededor de la explotación de la sensibilidad popular, la sensibilidad de la opinión y su horror espontáneo ante todo lo que tenga que ver con el sexo cuando está ligado al niño. Así, un artículo de *Le Nouvel Observateur* dice en la entradilla que "la pornografía relacionada con la infancia es la última pesadilla norteamericana y sin duda la más terrible en un país indudablemente fértil en escándalos". La pornografía infantil como el más terrible de los escándalos actuales: salta a la vista la desproporción misma entre el tema mencionado, esa pornografía infantil —ni siquiera la prostitución— y la inmensidad de los dramas y la represión que pueden sufrir por ejemplo los negros en los Estados Unidos. Toda esta campaña sobre la pornografía, sobre la prostitución, sobre todos esos fenómenos sociales que de todas formas están sujetos a discusión (nadie piensa aquí en erigirse en paladín de la pornografía o la prostitución infantil), solo sirve en realidad para llegar a esta cuestión esencial: es aún peor cuando los niños consienten, es aún mucho peor si la cosa no es pornográfica ni media un pago, etc. Es decir que todo el contexto criminalizante no sirve más que para poner de manifiesto el núcleo de la acusación: ustedes quieren acostarse con niños que consienten. No sirve más que para destacar la prohibición tradicional, y para destacarla de una manera novedosa, con nuevos argumentos: la prohibición tradicional de las relaciones sexuales consentidas, sin violencia, sin dinero, sin ninguna forma de prostitución, que pueden existir entre mayores y menores.

J. Danet: Se sabe ya que algunos psiquiatras consideran que las relaciones entre los niños y los adultos siempre son traumáticas. Y que, si los niños no las conservan en el recuerdo, es porque están en su inconsciente, pero de todos modos quedan marcados para siempre y tendrán problemas

de carácter. En consecuencia, lo que se prepara con la intervención de los psiquiatras en el tribunal es una manipulación del consentimiento de las presuntas víctimas, una manipulación del consentimiento de los niños, una manipulación de su palabra. Y además hay una utilización –bastante reciente, me parece– de los textos represivos, que es oportuno señalar porque servirá tal vez de táctica provisoria a la justicia para ocultar fallas. En efecto, en las instituciones disciplinarias tradicionales –la prisión, la escuela, el asilo– los enfermeros, los maestros seguían un reglamento muy estricto; la jerarquía estaba muy cerca y los vigilaba en forma permanente, tanto, en definitiva, como vigila a los niños o los locos. En las nuevas instancias de control social, en cambio, el control por medio de la jerarquía es mucho más difícil, y cabe preguntarse si no vamos a asistir a una utilización de los textos de derecho común: incitación de menor a la depravación, por ejemplo, contra los trabajadores sociales, los educadores. Y señalo de paso que Villerot³ es educador, así como Gallien era médico, aun cuando los hechos no ocurrieron mientras ejercía su profesión. Que en 1976, en Nantes, tuvo lugar el proceso de un educador a quien se acusaba de incitación de menores a la depravación por haber dado anticonceptivos a los chicos y chicas que tenía a su cargo. El derecho común, por tanto, serviría esta vez para reprimir a los educadores, los trabajadores sociales que no hagan su trabajo de control social como quieren sus respectivas jerarquías. Ya de 1830 a 1860 vemos que los fallos se encarnizan literalmente con los maestros, a tal punto que algunas decisiones judiciales

³ Gilbert Villerot publica en el mismo número de la revista *Recherches* (“Ravissement nomade: soudain l’été dernier”, pp. 167-212) las actas de su acusación en 1977 por “atentado al pudor sin violencia contra un menor de quince años”, transformado por la corte en “violencia contra un niño”, delito menos grave en el plano penal y por el cual fue condenado a un año de cárcel.

dicen de manera explícita que el artículo 334⁴ del Código Penal sobre la incitación de menores a la depravación se aplica a determinadas personas, por ejemplo al maestro, según precisa entre paréntesis, en tanto que el caso en cuestión no concernía a un maestro. Lo señalo para hacer ver hasta qué punto esos textos, en definitiva, están a la búsqueda de los lugares por donde podrían introducirse los perversos que van a corromper a la juventud. Esa es la obsesión de los jueces. Estos no lograron definir las perversiones. La medicina y la psiquiatría lo harán en su lugar. A mediados del siglo XIX los acomete una obsesión: ¿y si el perverso estuviera en todos lados? Así, se empieza a rastrearlos en las instituciones más peligrosas, en riesgo, las poblaciones en riesgo, antes de que se inventara la expresión. En nuestros días, si durante un tiempo pudo creerse que los textos de ley iban a retroceder, no fue porque se pensara que la época era liberal, sino porque se sabía que iban a implementarse controles más sutiles sobre la sexualidad. Y que la aparente libertad que camuflaba esos controles sociales más flexibles, más difusos, iba a hacer tal vez que quedaran fuera del campo de lo jurídico y lo penal. No siempre sucede necesariamente así, y bien cabe pensar que leyes represivas tradicionales funcionarán en conjunto con controles mucho más sutiles, una forma de la sexología desconocida hasta aquí y que abarque todas las instituciones, incluidas las escolares.

⁴ Este artículo apuntaba inicialmente a los proxenetas: "Aquel que interviene en interés de las pasiones de los otros y no de sus pasiones personales". "Sin embargo", declaraba en 1851 el tribunal de Angers, "cuando se trata de hechos que repugnan a la naturaleza [...], la ley debe en tales casos aplicarse en su espíritu [...] al maestro que, por ejemplo, incita a menores del mismo sexo a cometer actos inmorales sobre su persona". La ley del 6 de agosto de 1942 especifica y confirma esa ampliación.

M. Foucault: Me parece en efecto que llegamos aquí a un punto que es importante. Si es cierto que estamos frente a una mutación, sin duda no lo es que esta será favorable a un aligeramiento real de la legislación sobre la sexualidad. Jean Danet lo ha indicado, durante todo el siglo XIX se acumuló poco a poco, no sin muchas dificultades, una legislación muy gravosa. Ahora bien, esa legislación tenía, con todo, la característica de no ser jamás capaz de decir exactamente lo que castigaba. Se castigaban atentados, sin que nunca se definiera el atentado. Se castigaban ultrajes, y nunca se supo qué era un ultraje. La ley estaba destinada a defender el pudor, y nunca se supo qué era el pudor. En la práctica, cada vez que era preciso justificar una intervención legislativa en el ámbito de la sexualidad, se invocaba el derecho al pudor. Y puede decirse que toda la legislación sobre la sexualidad, tal como se instauró desde el siglo XIX en Francia, es un conjunto de leyes sobre el pudor. Es cierto que ese aparato legislativo, que apuntaba a un objeto no definido, no se utilizaba nunca salvo en los casos considerados como tácticamente útiles. Existió en efecto toda una campaña contra los maestros. En un momento dado hubo una utilización contra el clero. Hubo una utilización de esa legislación para resolver los fenómenos de prostitución de niños, que fueron tan importantes durante todo el siglo XIX, entre 1830 y 1880. Ahora nos damos cuenta de que ese instrumento, que tiene la ventaja de la flexibilidad porque su objeto no se define, no puede empero subsistir así dado que las nociones de pudor, ultraje y atentado pertenecen a un sistema de valores, de cultura, de discurso; en la explosión pornográfica y las ganancias que induce, en todo ese nuevo clima, ya no es posible emplear esas palabras y hacer que la ley funcione sobre esas bases. Pero lo que se esboza, y por eso creo que era importante, en efecto, hablar del problema de los niños, es un nuevo sistema penal, un nuevo sistema legislativo cuya función no será tanto castigar lo que sea una infracción a las leyes generales del pudor como

proteger a poblaciones o sectores de poblaciones consideradas particularmente frágiles. Es decir que el legislador, para justificar las medidas que propone, no dirá: "Hay que defender el pudor universal de la humanidad", sino: "Hay personas para quienes la sexualidad de los otros puede llegar a ser un peligro permanente". Por ejemplo los niños, que pueden verse frente a una sexualidad adulta que les sea ajena y amenace resultar nociva para ellos. De ahí una legislación que apela a la noción de población frágil, de poblaciones de alto riesgo, como suele decirse, y a todo un saber psiquiátrico o psicológico imbuido de un psicoanálisis de buena o mala calidad, en el fondo no importa mucho. Y esto dará a los psiquiatras derecho a intervenir dos veces. Primero, en términos generales, para decir: sí, claro, la sexualidad del niño existe, no volvamos más a esas viejas quimeras que nos hacían creer que el niño era puro y no sabía qué es la sexualidad. Pero nosotros, psicólogos, o psicoanalistas, o psiquiatras, pedagogos, sabemos perfectamente que la sexualidad del niño es una sexualidad específica, que tiene sus formas propias, que tiene sus tiempos de maduración, que tiene sus momentos fuertes, que tiene sus pulsiones específicas, que tiene asimismo sus latencias. Esa sexualidad del niño es una tierra que tiene su propia geografía, donde el adulto no debe entrar. Tierra virgen, tierra sexual sin duda, pero tierra que debe conservar su virginidad. Aquellos intervendrán pues como avales, como garantes de la especificidad de la sexualidad infantil, para protegerla. Y por otra parte, en cada caso particular dirán: ahí tenemos a un adulto que ha venido a mezclar su sexualidad con la del niño. Tal vez el niño con su sexualidad propia ha podido desear al adulto, tal vez incluso haya consentido, tal vez haya dado incluso los primeros pasos. Se admitirá que es él quien ha seducido al adulto; pero nosotros, con nuestro saber psicológico, sabemos perfectamente que aun el niño seductor corre el riesgo y, es más, en todos los casos va a sufrir cierto perjuicio y un trauma por haberse

metido con un adulto. Por consiguiente, hay que proteger al niño de sus propios deseos, toda vez que estos lo orienten hacia el adulto. El psiquiatra podrá decir: "Puedo predecir que un trauma de tal o cual importancia va a producirse a raíz de tal o cual tipo de relaciones". Se producirá entonces, dentro del nuevo marco legislativo destinado en esencia a proteger a ciertos sectores frágiles de la población, la instauración de un poder médico que se fundará en una concepción de la sexualidad, y sobre todo de las relaciones de la sexualidad infantil y adulta, que es enteramente discutible.

G. Hocquenghem: Hay toda una mezcla de conceptos que permiten fabricar la noción de crimen o de atentado al pudor, una mezcla muy compleja sobre la cual no tenemos aquí tiempo para explayarnos largamente, pero que abarca a la vez prohibiciones religiosas sobre la sodomía y datos completamente nuevos como los que ha mencionado Michel Foucault, acerca de lo que se cree saber de la total ajenidad del universo infantil y el universo adulto. Pero hoy es indiscutible que la evolución global se encamina no solo a fabricar un tipo de crimen que es simplemente la relación erótica o sensual entre un niño y un adulto sino, por otro lado, porque esta puede aislarse bajo la forma de un crimen, a crear determinada categoría de la población definida por el hecho de entregarse a esos placeres. Existe entonces una categoría particular de perversos, en sentido propio, monstruos cuya meta en la vida es practicar el sexo con los niños. Se convierten además en perversos y monstruos aislables, porque el crimen como tal se reconoce y se constituye y de allí en más lo refuerza todo el arsenal psicoanalítico y sociológico. Estamos fabricándonos de pies a cabeza un tipo de criminal, un criminal que es tan horrible de concebir que su crimen, en el límite, prescinde de toda explicación, de toda víctima. Un poco a la manera como funciona esa especie de monstruo jurídico, la expresión de atentado sin violencias: un

atentado cometido sin violencia, imposible de probar de todas formas, que no deja huella alguna, porque ni siquiera la anoscopia es capaz de encontrar la más mínima herida que legitime de un modo u otro la idea de violencia. En cierta forma el ultraje público al pudor también produce eso, en la medida en que, como todo el mundo sabe, no necesita en absoluto de un público para constituirse. En el caso del atentado sin violencia, aquel en que no ha podido encontrarse verdaderamente nada, nada de nada, cero, el criminal es simplemente criminal porque es criminal, porque tiene esos gustos. Lo que tradicionalmente podría llamarse un crimen de opinión. Vean el caso Paradjanov. Cuando una delegación llegó a París a ver al embajador de la Unión Soviética para entregarle una nota de protesta, el representante soviético le respondió: "Ustedes no saben, por cierto, por qué se lo condenó: por violación de un niño". Ese representante leía la prensa y sabía bien que ese término provoca más miedo que cualquier otra cosa. La constitución de este nuevo tipo de criminal, la constitución de este individuo lo bastante perverso para hacer algo que hasta ahora siempre se había hecho sin que nadie hubiera creído adecuado meter las narices, es una actitud extremadamente grave desde el punto de vista político. Aun cuando no haya alcanzado las dimensiones que tuvieron las campañas contra los terroristas, los casos que tratan los tribunales son no obstante varios centenares por año. Y esa campaña dice que, en lo sucesivo, cierta parte de la población debe ser considerada *a priori* como criminal, y tal vez hostigada en operaciones del tipo "Ayuden a la policía", como sucedió en el caso de Villerot. El informe de la gendarmería señala con interés que la población participó en la búsqueda y hubo autos que buscaron al sátiro. En cierto modo, el movimiento se autoalimenta. El crimen se desvanece, de hecho ya nadie se preocupa por saber si hubo un crimen o no, si alguien salió perjudicado o no. Nadie se preocupa siquiera por saber si hubo una víctima. El crimen

se alimenta completamente de sí mismo a través de la cacería del hombre, la identificación, el aislamiento de la categoría de individuos considerados como pedófilos. Y termina en esa forma de convocatoria al linchamiento que hoy representan algunos artículos periodísticos.

J. Danet: Es indudable que los abogados que defienden esos casos tienen enormes problemas. Pero es justamente sobre estos problemas que querría hacer una observación. En casos como el de Croissant⁵ o los de abogados de terroristas, a los profesionales se los consideraba de inmediato como peligrosos cómplices de estos últimos. Todo el que de cerca o de lejos se relacionaba con el asunto era cómplice. Más o menos de la misma manera, el problema de la defensa de alguien a quien se acusa de atentado a las costumbres con un menor, sobre todo en provincias, es de extrema gravedad, porque muchos abogados sencillamente no pueden asumirla, evitan hacerlo y prefieren que se los designe de oficio. De alguna manera, en efecto, puede sospecharse que quien defiende a un pedófilo tiene no sé qué oscura simpatía por esa causa, oscura simpatía sobre la que los jueces siempre se dicen entre ellos: si los defiende, es que en el fondo no está tan en su contra. Hecho grave, que cito un poco en broma, pero que conocen todos los que han tenido que ver con la justicia en provincias y en París en relación con esos casos: para el abogado es sumamente difícil ejercer la defensa, y en el límite lo es incluso

⁵ Klaus Croissant, abogado alemán de algunos miembros de la Fracción del Ejército Rojo. Acusado de facilitar la comunicación entre ellos, fue detenido en 1975. En 1977 aprovechó la libertad bajo fianza para escapar de Alemania y pedir asilo político en Francia. Tras el rechazo de su solicitud se lo detuvo y en noviembre del mismo año fue entregado a las autoridades alemanas. En la campaña contra su encarcelamiento participaron entre otros Sartre, Foucault, Deleuze y Guattari. (*N. del T.*)

encontrar uno que acepte tomarla a su cargo. Un abogado podrá defender muy fácilmente a un mafioso, un asesino que carga con la muerte de diez ancianas. Eso no tiene ninguna importancia. Pero defender a alguien que le ha tocado la verga a un chico durante un segundo, eso sí es un verdadero problema. La cosa forma parte del sistema que se constituye en torno de este nuevo criminal, el adulto que entabla relaciones eróticas con la infancia.

Pido disculpas por hacer referencia una vez más a la historia, pero creo que en esta materia balbucea un poquito y que puede ser útil remitirse a lo que pasó en el siglo XIX y comienzos del siglo XX. Cuando se publicó una carta abierta a la comisión de reforma del Código Penal y se vieron las firmas que la acompañaban, se advirtió la presencia de unos cuantos psicólogos, sexólogos y psiquiatras que habían decidido firmarla. Pedían pues una descriminalización del atentado al pudor contra un menor de quince a dieciocho años, la eliminación de los ultrajes públicos, etcétera.

Pero el hecho de que psiquiatras y psicólogos reclamaran un *aggiornamento* de la ley sobre ese punto no significaba que estuvieran más bien del lado de quienes sufren esa represión. Quiero decir que no por luchar contra un poder, en este caso el poder legal, se está del lado de quienes lo sufren. Un ejemplo histórico para probarlo es el de Alemania donde, en el siglo XIX, en 1870, todo un movimiento protestó contra una ley que apuntaba contra los homosexuales, el apartado 175 del Código Penal alemán. Ni siquiera era un delito de hábito, no era preciso ser un homosexual reconocido, un solo acto homosexual bastaba, fuera cual fuese. Se formó entonces todo un movimiento, compuesto de homosexuales pero también de médicos, psiquiatras que reclamaban la derogación de ese texto de ley. Ahora bien, cuando se lee la literatura que publicaban esos médicos y psiquiatras, uno se convence decididamente de que de esa derogación solo esperaban una cosa,

apoderarse ellos mismos de los perversos para poder tratarlos con todo el saber que pretendían haber adquirido desde alrededor de 1860. Con Morel y el *Traité des dégénérescences*⁶⁵ se introduce toda la nosografía sobre las perversiones; y esos psiquiatras reclaman de hecho que les dejen hacerse cargo de los perversos, que el derecho, que habla tan mal, de manera tan poco científica del pudor, renuncie a conocerlo y, por último, que ellos puedan tratar caso por caso de manera quizá menos agresiva, de manera quizá menos sistemática, menos ciega que la ley, pero que puedan decir caso por caso quién es culpable o, mejor, quién está enfermo, y decidir con toda tranquilidad qué medidas tomar. Entonces, no digo que las cosas se reproduzcan de la misma manera, pero es interesante ver cómo dos instancias pueden competir para apoderarse de esa población de perversos.

M. Foucault: No voy a resumir, claro está, todo lo que se ha dicho. Creo que Hocquenghem ha mostrado con claridad lo que está surgiendo actualmente en relación con las capas de la población que hay que proteger. Por un lado hay una infancia que su naturaleza misma está en peligro y a la que se debe proteger de todo peligro posible antes, por consiguiente, de cualquier acto o ataque eventual. Y frente a ello va a haber individuos peligrosos que van a ser, como es obvio, el adulto en general, de modo que, en el nuevo dispositivo que está creándose, la sexualidad adoptará una apariencia muy distinta de la que tenía antaño. Antaño las leyes prohibían una serie de actos, actos, además, que eran mucho más numerosos por el hecho de que no se lograba saber muy bien qué eran, pero, en fin, se trataba de actos contra los cuales acometía

⁶ Benedict-Auguste Morel, *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine, et des causes qui produisent ces variétés maladives*, París: J.-B. Baillière, 1857.

la ley. Se condenaban formas de conducta. Hoy, lo que está definiéndose y, por consiguiente, va a verse fundado por la intervención de la ley, del juez y del médico, son los individuos peligrosos. Vamos a tener una sociedad de peligros, por un lado con quienes están expuestos a ellos y por otro con quienes son sus portadores. Y la sexualidad ya no será una conducta con ciertas prohibiciones precisas, va a convertirse en una suerte de peligro que merodea, una suerte de fantasma omnipresente, un fantasma que va a jugarse entre hombres y mujeres, entre niños y adultos y eventualmente entre los propios adultos, etc. La sexualidad va a convertirse en esa amenaza en todas las relaciones sociales, todas las relaciones de edad, todas las relaciones de individuos. Y el poder procurará tener asidero sobre esa sombra, ese fantasma, ese temor, mediante una legislación aparentemente generosa y en todo caso general, y gracias a una serie de intervenciones puntuales que serán, probablemente, las de las instituciones judiciales apoyadas en las instituciones médicas. Habrá con ello todo un nuevo régimen de control de la sexualidad. Sin embargo, el hecho de que en la segunda mitad del siglo XX se la des-criminalice, es cierto, pero para aparecer bajo la forma de un peligro, y un peligro universal, es un cambio considerable. Yo diría que ahí está el peligro.

Debate

P. Hahn: Quería simplemente mencionar una obra que apareció hace ya unos diez años, pero que en el contexto actual me parece bastante importante. Se trata de una obra sobre la personalidad de los exhibicionistas. Por un lado, entonces, hay una clasificación que conduce a excluir a cierto tipo de exhibicionistas de lo que yo llamaría el sistema de reeducación propio del psicoanalista, y por otro, de hecho la cosa consiste

en volver, pero bajo formas bastante diferentes en apariencia, a la idea de criminal nato. Me limitaré a citar esta frase del libro porque me parece significativa, y a continuación diré por qué: “La perversión exhibicionista” —se trata de una categoría de perversos exhibicionistas— “responde aquí a un fenómeno de amputación radical de una parte de lo instintivo, producida en una fase de la evolución sexual que no es ni genital ni no genital, sino el lugar todavía misterioso donde personalidad e instinto me parecen potenciales”.

Sí, se vuelve a la idea de criminal nato según Lombroso,⁷ a quien el propio autor ha citado antes. En el fondo se trata de algo que está presente antes del nacimiento, que estaría en el embrión. Y si hablo de embrión es porque en nuestros días se asiste a un vigoroso retorno de ciertos métodos, bajo formas quizá nuevas: métodos como la psicocirugía, en la cual, por ejemplo, se opera a homosexuales del cerebro, se opera a pedófilos del cerebro, se opera a violadores del cerebro. Por otro lado se practican manipulaciones genéticas: tenemos verdaderamente la prueba de ello, no hace mucho, sobre todo en Alemania Oriental. En realidad, todo esto me parece muy inquietante. Es cierto, es pura represión. Pero, por otro lado, también es el testimonio de cierta utilización de la crítica del psicoanálisis en un sentido, yo diría, reaccionario, entre comillas.

El experto autor del texto que acabo de citar, cuyo título es *Contribution à l'étude de la personnalité exhibitionniste*, se llama Jacques Stéphan, psiquiatra de Burdeos. Este experto dice textualmente que el juez debe actuar como un elemento en un proceso de reeducación terapéutica, salvo en el caso extremo de que se considere imposible reeducar al sujeto. Es el loco moral, el criminal nato de Lombroso.

⁷ Cesare Lombroso, *L'Homme criminel: criminel-né, fou moral, épileptique. Étude anthropologique et médico-légale*, 2 vols., traducción de Regnier y Bournet, París: Félix Alcan, 1887.

En efecto, la idea de que la legislación, el aparato judicial, el sistema penal, la medicina misma deben emprenderla esencialmente con peligros, con individuos peligrosos y no con actos, se remonta a Lombroso, poco más o menos, y por lo tanto no es nada asombroso que actualmente volvamos a encontrar la temática de este. La sociedad tiene que defenderse de los individuos peligrosos. Hay individuos peligrosos por naturaleza, por herencia, por código genético, etcétera.

Pregunta: Quería simplemente preguntar a Guy Hocquenghem, que nos esbozó un cuadro de algunos ejemplos actuales en materia de represión de ese tipo de actos, cómo puede contemplarse la posibilidad de una serie de alianzas para luchar en ese plano. Los aliados naturales de este tipo de movimientos, que son, digamos, las agrupaciones progresistas, tienen algunas reticencias para involucrarse en esos asuntos. Movimientos como el de las mujeres focalizan su militancia en problemas como la violación, y de hecho logran incrementar la penalización de esos casos.

G. Hocquenghem: Hemos prestado mucha atención a la redacción del texto de la "carta abierta al Código Penal". Tomamos la precaución de hablar exclusivamente del atentado al pudor sin violencia y la incitación de un menor a la depravación. Pusimos extremo cuidado en no abordar de ningún modo el problema de la violación, que es totalmente diferente. Ahora, estoy de acuerdo contigo en una cosa, y es que todos vimos el programa sobre la violación en la televisión y a todos nos chocaron las reacciones que suscitó en Francia, con personas que llamaban por teléfono para exigir la castración química de los violadores. Hay dos problemas. Está el problema de la violación propiamente dicha, sobre el cual los movimientos feministas y las mujeres en general se expresaron perfectamente bien, pero hay otro problema, el

de las reacciones en el plano de la opinión. Se desencadenan efectos secundarios de cacería del hombre, linchamiento o movilización moral.

J. Danet: Querría agregar algo en respuesta a la misma pregunta. Cuando decimos que el problema del consentimiento es absolutamente central en los casos de pedofilia, no decimos, por supuesto, que el consentimiento siempre esté presente. Pero, y es aquí donde se puede disociar la actitud de la justicia en el caso de la violación y en el de la pedofilia, cuando se trata de violación los jueces consideran que hay una presunción de consentimiento por parte de la mujer y que es preciso demostrar lo contrario. Mientras que en materia de pedofilia es a la inversa. Se considera que hay una presunción de no consentimiento, una presunción de violencia, aun en los casos en que no se ha podido plantear una acusación de atentado al pudor con violencia; en los casos en que hubo que conformarse con el texto del atentado al pudor sin violencia, es decir del placer consentido. Hay que decir con claridad, en efecto, que el atentado al pudor sin violencia es la traducción represiva y jurídica del placer consentido. Hay que ver con claridad cómo se manipula el sistema de las pruebas: de un modo en el caso de la violación de mujeres y del modo inverso en el caso del atentado al pudor pedófilo.

Pregunta: La opinión, incluida la opinión ilustrada, como la de los médicos del Instituto de Sexología, pregunta a qué edad hay un consentimiento indudable. Es un gran problema.

M. Foucault: [...] Sí, es difícil fijar límites. Una cosa es el consentimiento, otra es la posibilidad de que se dé crédito al niño cuando, al hablar de sus relaciones sexuales o de su afecto, su ternura o sus contactos (el adjetivo "sexual" es a menudo molesto en estos casos, porque no corresponde a

la realidad), otra cosa, pues, es la capacidad que se reconoce al niño de explicar lo que pasa con sus sentimientos, lo que ha pasado con su aventura, y la credibilidad que se le atribuye. Ahora bien, en cuanto a los niños, se les supone una sexualidad que jamás puede inclinarse hacia un adulto; primer punto. Segundo, se supone que no son capaces de hablar de sí mismos, de tener la lucidez suficiente acerca de sí mismos. Que no tienen la capacidad de expresión suficiente para explicar lo que pasa. En consecuencia, no se les cree. Se les cree no capaces de sexualidad y no se les cree capaces de hablar de ella. Pero, después de todo, escuchar a un niño, oírlo hablar, oírlo explicar cuáles han sido efectivamente sus relaciones con alguien, adulto o no, siempre que se lo escuche con la comprensión suficiente, tiene que permitir establecer en mayor o menor medida cuál ha sido el régimen de violencia o de consentimiento al que ha estado sometido. Suponer que, dado que es un niño, no puede explicar lo que pasa, dado que es un niño no puede consentir, es cometer dos abusos intolerables, inaceptables.

Pregunta: Si usted fuera legislador ¿no fijaría ningún límite y dejaría a los jueces la tarea de evaluar si existió lo que en derecho se llama un vicio de consentimiento, si hubo una maniobra dolosa?

M. Foucault: De un modo u otro, un límite de edad fijado por la ley no tiene mucho sentido. Lo reitero, se puede confiar en que el niño diga si sufrió o no una violencia. Después de todo, un juez de instrucción del Sindicato de la Magistratura, que era liberal, me dijo, un día que hablábamos de este tema: "Como sea, hay chicas de dieciocho años que son prácticamente obligadas a acostarse con su padre o su padrastro; por más que tengan dieciocho años, es un sistema de coacción que es intolerable". Y que ellas sienten además como intolerable,

siempre que, al menos, se quiera escucharlas y se les den condiciones tales que puedan decirlo.

G. Hocquenghem: Por un lado, en el texto no pusimos ningún límite de edad. No nos consideramos en modo alguno legisladores, sino simplemente un movimiento de opinión que pide la derogación de unos cuantos textos legislativos. Sin fabricar otros nuevos, que no es nuestro papel. En cuanto a la cuestión del consentimiento, prefiero los términos que ha utilizado Michel Foucault: escuchar lo que dice el niño y otorgarle cierto crédito. La noción de consentimiento, de todas maneras, es una trampa. Es cierto que la forma jurídica de un consentimiento intersexual es un sinsentido. Nadie firma un contrato antes de hacer el amor.

M. Foucault: Es una noción contractual.

G. Hocquenghem: Es una noción puramente contractual. Cuando decimos que en esos casos los niños son "consintientes", queremos decir simplemente esto: en todo caso, no ha habido violencias ni maniobras organizadas para arrancarles relaciones afectivas o eróticas. Punto importante, y tanto más para los niños por el hecho de que obtener en concreto frente a un juez que se organice una ceremonia en la cual el niño diga si ha sido efectivamente consintiente es una victoria ambigua. La afirmación pública del consentimiento de tales actos es extremadamente difícil, como ya se ha comprobado. Todo el mundo, los jueces, los médicos y el acusado saben que el niño consentía, pero nadie habla de eso porque de todas maneras no hay forma de tomarlo en cuenta. No es el mero efecto de una prohibición de la ley; es una imposibilidad real de traducir una relación muy completa entre un niño y un adulto. Relación que es gradual, que es larga, que toma toda clase de rodeos, que no son propiamente sexuales, y toda clase de

contactos afectivos. Traducirla en términos de consentimiento jurídico es un absurdo. De todas maneras, si se escucha lo que dice el niño y este dice: "yo quería", la afirmación no tiene el valor jurídico de un consentimiento. Pero también desconfío mucho de este reconocimiento formal del consentimiento del menor, porque sé que nunca se lo obtendrá y está, de hecho, vacío de sentido.

UN PLACER TAN SIMPLE

Título original: "Un plaisir si simple", *Le Gai Pied*, nº 1, 1º de abril de 1979, pp. 1 y 10. Reeditado en *DE*, vol. 2, texto núm. 264, pp. 777-779.

Los homosexuales, dice un tratado de psiquiatría, se suicidan con frecuencia. Ese "con frecuencia" me encanta. Imaginemos pues a jóvenes altos, flacos, de mejillas demasiado pálidas, incapaces de franquear el umbral del otro sexo. No cesan, durante toda su vida, de entrar en la muerte para salir de ella al punto con un estruendoso portazo. Cosa que no deja de importunar a los vecinos. A falta de nupcias con el buen sexo, se casan con la muerte. El otro lado, ya que no el otro sexo. Pero son tan incapaces de morir del todo como de vivir verdaderamente. En ese juego risible, los homosexuales y el suicidio se desacreditan recíprocamente.

Hablemos un poco en favor del suicidio. No por su derecho, sobre el cual demasiada gente ha dicho tantas cosas hermosas. Sino contra la mezquina realidad que se le imputa. Contra las humillaciones, las hipocresías, las actitudes turbias a las que se lo fuerza: juntar a toda prisa cajas de pastillas, encontrar una buena y sólida navaja de afeitar de antaño, mirar el escaparate de una armería, entrar tratando de poner buena cara. Cuando, en realidad, creo que tendríamos derecho, no a una consideración solícita que sería más bien irritante, sino a una atención grave y bastante competente. Deberíamos poder

hablar de la calidad de cada arma y de sus efectos; nos gustaría que el vendedor fuera experimentado, sonriente, alentador, pero reservado, no demasiado charlatán; que comprendiera a las claras que está frente a una persona de buena voluntad pero torpe, porque jamás tuvo la idea de valerse de una máquina para disparar contra otro. Nos gustaría que su celo no le impidiera aconsejarnos otros medios tal vez más acordes con nuestra manera de ser, nuestra constitución. Ese tipo de comercio y de conversación valdría mil veces más que la charla, en torno del cadáver, con los empleados de la funeraria.

Gente que no conocemos y no nos conoce procuró que un día nos pusiéramos a existir. Fingieron creer y sin duda imaginaron sinceramente que nos esperaban. En todo caso, prepararon, con mucho cuidado y a menudo con una solemnidad un poco forzada, nuestra entrada en el "mundo". No es admisible que no se nos permita a nosotros mismos preparar con todo el cuidado, la intensidad y el ardor que deseemos, y las contadas complicidades de las que tengamos ganas, esa cosa en la que pensamos desde hace mucho, cuyo proyecto nos hemos formado desde nuestra infancia; tal vez desde una noche de verano de nuestra infancia. Al parecer, en la especie humana la vida es frágil y la muerte cierta. ¿Por qué es menester que nos hagan de esa certeza un azar, que adopta por su carácter repentino o inevitable el aspecto de un castigo?

Me irritan un poco las sabidurías que prometen enseñar a morir y las filosofías que dicen cómo pensar en ello. Me deja indiferente lo que presuntamente nos "prepara" para eso. Hay que prepararla, disponerla, fabricarla pieza por pieza, calcularla, en el mejor de los casos encontrar sus ingredientes, imaginar, escoger, pedir consejos, trabajarla para hacer de ella una obra sin espectador, que solo existe para mí solo y nadie más, apenas el tiempo que dura el más pequeño segundo de la vida. Quienes sobreviven, bien lo sé, solo ven en torno del suicidio huellas miserables, soledad, torpeza, llamados sin respuesta.

No pueden no preguntarse “por qué”. Pregunta que debería ser la única que no se hace acerca del suicidio.

“¿Por qué? Sencillamente porque quería”. Es cierto que el suicidio deja marcas descorazonadoras. Pero ¿de quién es la culpa? ¿Creen que es tan gracioso tener que colgarse en la cocina y terminar con una amoratada lengua afuera? ¿O encerrarse en el baño y abrir la llave de gas? ¿O dejar en la acera un pedacito de cerebro, que los perros vendrán a olfatear? Creo en la espiral del suicidio: estoy seguro de que mucha gente se deprime tanto con la idea de todas esas mezquindades a las que se condena a un candidato al suicidio (y no hablo de los suicidas mismos, con la policía, el camión de bomberos, la portera, la autopsia y no sé cuántas cosas más), que muchos prefieren matarse que seguir pensando en eso.

Consejos a los filántropos. Si de veras quieren que la cantidad de suicidios disminuya, procuren que solo haya gente que se mata por una voluntad meditada, tranquila, liberada de la incertidumbre. No hay que abandonar el suicidio a personas desdichadas que corren el riesgo de malgastarlo y dejarlo hecho una miseria. De todas formas, son muchos menos los dichosos que los desdichados.

Siempre me pareció raro que dijeran: no hay que preocuparse por la muerte porque en suma, entre la vida y la nada, en sí misma no es nada. Pero ¿no es eso lo poco que merece representarse? Hacer de ella algo, y algo que esté bien.

Sin duda hemos omitido muchos placeres, los hemos tenido mediocres, los hemos dejado escapar por distracción o pereza, falta de imaginación, y también por falta de empeño; hemos tenido tantos que eran muy monótonos. Disfrutamos de la oportunidad de tener ese momento absolutamente singular a nuestra disposición: de todos, es el que más merece que nos preocupemos por él, no para inquietarse o tranquilizarse, sino para convertirlo en un placer desmesurado, cuya preparación paciente, sin descanso y también sin fatalidad, iluminará

toda la vida. El suicidio fiesta, el suicidio orgía no son más que fórmulas, y hay otras formas más sabias y meditadas.

Cuando veo los *funeral homes* en las calles de las ciudades norteamericanas no me aflige únicamente su espantosa banalidad, como si la muerte tuviera que apagar todo esfuerzo de la imaginación; lamento que todo eso solo sirva para los cadáveres y las familias felices de estar aún vivas. Que no haya, para los que tienen pocos medios o para los agotados de improviso por una reflexión demasiado prolongada, al extremo de aceptar entregarse a artificios completamente preparados, laberintos fantásticos como los dispuestos por los japoneses para el sexo, y que llaman "Love Hotel". Pero es cierto que, en relación con el suicidio, ellos saben más que nosotros.

Si le es dado ir al Chantilly de Tokio, usted comprenderá lo que he querido decir. En él se presiente la posibilidad de lugares sin geografía ni calendario donde se pueda entrar para buscar, en medio de los decorados más absurdos y con compañeros sin nombre, oportunidades de morir libres de toda identidad: podría pasarse en ellos un tiempo indeterminado, segundos, semanas, acaso meses, hasta que se presentara con una evidencia imperiosa la ocasión que uno reconociera de inmediato como imposible de dejar pasar: tendría la forma sin forma del placer, absolutamente simple.

EL VERDADERO SEXO

Título original: "Le vrai sexe", *Arcadie*, año 27, n° 323, noviembre de 1980, pp. 617-625. Reeditado en *DE*, vol. 2, texto núm. 287, pp. 934-942.

Este es, con algunos agregados, el texto francés del prefacio a la edición norteamericana de Herculine Barbin, llamada Alexina B.¹ Esta edición incluye como apéndice la novela breve de Panizza, Un scandale au couvent, inspirada en la historia de Alexina; el autor debió de haberla conocido en la literatura médica de la época. En Francia las memorias de Herculine Barbin fueron publicadas por Gallimard y Un scandale au couvent se incluye en una compilación de novelas breves de Panizza, publicada con ese título general por las Éditions de la Différence. René de Céccaty me señaló las similitudes entre el relato de Panizza y la historia de Alexina B.

¿Tenemos *verdaderamente* necesidad de un *verdadero* sexo? Con una constancia que roza el empecinamiento, las sociedades del Occidente moderno han respondido por la afirmativa. Han hecho jugar con obstinación esta cuestión del

¹ Michel Foucault, "Introduction", en Michel Foucault (presentación), *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite*, Nueva York: Pantheon Books, 1980, pp. vii-xvii [trad. esp.: *Herculine Barbin, llamada Alexina B.*, Madrid: Talassa, 2007].

“verdadero sexo” en un orden de cosas donde podía imaginarse que solo cuentan la realidad de los cuerpos y la intensidad de los placeres.

Durante mucho tiempo, sin embargo, esas exigencias no existieron. Lo prueba la historia del estatus que la medicina y la justicia asignaron a los hermafroditas. Se tardó mucho en postular que un hermafrodita debía tener un solo, un verdadero sexo. Durante siglos se admitió sencillamente que tenía dos. ¿Monstruosidad que suscitaba espanto y exigía suplicios? Las cosas, de hecho, fueron mucho más complicadas. Hay varios testimonios, es cierto, de ejecuciones, sea en la Antigüedad, sea en la Edad Media. Pero también existe una abundante jurisprudencia de muy otro tipo. En la Edad Media las normas del derecho —canónico y civil— eran muy claras sobre este punto: se denominaba hermafroditas a aquellos en quienes se yuxtaponían, en proporciones que podían ser variables, los dos sexos. En ese caso, el papel del padre o el padrino (de aquellos, por lo tanto, que “nombraban” al niño) era fijar, en el momento del bautismo, el sexo que iba a constar. Llegado el caso, se aconsejaba escoger el que parecía imponerse, por tener “más vigor” o “más calor”. Pero más adelante, en el umbral de la edad adulta, cuando le llegaba el momento de casarse, el hermafrodita tenía la libertad de decidir por sí mismo si quería seguir siendo del sexo que se le había asignado o prefería el otro. Un único imperativo: no cambiar más, conservar hasta el fin de sus días el que había declarado entonces, so pena de considerárselo sodomita. Esos cambios de opción, y no la mezcla anatómica de los sexos, fueron los que ocasionaron la mayor parte de las condenas de hermafroditas de las que se conservan rastros en Francia, para el período de la Edad Media y el Renacimiento.

[A partir del siglo XVIII]² las teorías biológicas de la sexualidad, las condiciones jurídicas del individuo y las formas de

² Los pasajes entre corchetes no figuran en la edición norteamericana.

control administrativo en los Estados modernos indujeron poco a poco a rechazar la idea de una mezcla de los dos sexos en un solo cuerpo y, por consiguiente, a restringir la libre elección de los individuos inciertos. En lo sucesivo correspondió a cada uno un sexo, y uno solo. A cada uno su identidad sexual primordial, profunda, determinada y determinante; en cuanto a los elementos del otro sexo que eventualmente aparecen, no pueden más que ser accidentales, superficiales e incluso simplemente ilusorios. Desde el punto de vista médico esto quiere decir que en presencia de un hermafrodita ya no se tratará de reconocer la existencia de dos sexos yuxtapuestos o entremezclados, ni de saber cuál de los dos prevalece sobre el otro, sino de descifrar cuál es el verdadero sexo que se oculta bajo apariencias confusas. En cierto modo, el médico tendrá que desvestir las anatomías engañosas y descubrir, detrás de los órganos que pueden haber revestido las formas del sexo opuesto, el único verdadero sexo. Para quien sabe mirar y examinar, las mezclas de sexos no son más que disfraces de la naturaleza: los hermafroditas siempre son "seudohermafroditas". Esa es al menos la tesis que, en el siglo XVIII, tendió a acreditarse en virtud de varios casos importantes y apasionadamente discutidos.

Desde el punto de vista del Derecho esto implica, como es obvio, la desaparición de la libre elección. Ya no es el individuo quien debe decidir de qué sexo quiere ser, jurídica o socialmente; toca antes bien al experto decir qué sexo ha elegido la naturaleza para él, al cual, por consiguiente, la sociedad debe exigirle atenerse. La justicia, si es preciso apelar a ella (cuando, por ejemplo, se sospecha que alguien no vive conforme a su verdadero sexo y se ha casado de manera impropcedente), tendrá que establecer o restablecer la legitimidad de una naturaleza a la que no se ha concedido un reconocimiento suficiente. Pero si la naturaleza, mediante sus fantasías o accidentes, puede "engañar" al observador y ocultar durante un tiempo el sexo verdadero, bien cabe

sospechar también que los individuos disimulan la conciencia profunda de su verdadero sexo y aprovechan algunas excentricidades anatómicas para valerse de su propio cuerpo como si fuera de otro sexo. En síntesis, las fantasmagorías de la naturaleza pueden ser útiles a los extravíos del libertinaje. De ahí el interés *moral* del diagnóstico *médico* del verdadero sexo.

Sé perfectamente que la medicina de los siglos XIX y XX corrigió muchas cosas en ese simplismo reductivo. Ya nadie dirá hoy que todos los hermafroditas son “seudo-”, aun cuando se restrinja de manera considerable un dominio en el que antaño se incluían, en alegre confusión, muchas y variadas anomalías anatómicas. También se admite —con muchas dificultades, por otra parte— la posibilidad de que un individuo adopte un sexo que no es biológicamente el suyo.

Sin embargo, la idea de que en definitiva uno debe tener un verdadero sexo dista de haber desaparecido del todo. Sea cual fuere al respecto la opinión de los biólogos, encontramos al menos en estado difuso, no solo en la psiquiatría, el psicoanálisis y la psicología sino también en la opinión corriente, la idea de que entre sexo y verdad hay relaciones complejas, oscuras y esenciales. Existe, es verdad, mayor tolerancia con respecto a las prácticas que transgreden las leyes. Pero se sigue pensando que algunas de ellas son un insulto a “la verdad”: un hombre “pasivo”, una mujer “viril”, personas del mismo sexo que se aman; en esos casos tal vez se esté dispuesto a admitir que no constituyen un grave atentado al orden establecido, pero se cree con bastante presteza que hay en ello algo parecido a un “error”. Un “error” entendido en el sentido más tradicionalmente filosófico: una manera de actuar que no es adecuada a la realidad; la irregularidad sexual se percibe poco más o menos como algo perteneciente al mundo de las quimeras. Por eso cuesta bastante deshacerse de la idea de que no son delitos, y más aún de la sospecha de que son

“invenciones” complacientes³ pero, de todos modos, inútiles, y que más valdría disipar. Despierten, jóvenes, de sus goces ilusorios; despójense de sus disfraces y recuerden que tienen un sexo, uno verdadero.

Se admite asimismo que las verdades más secretas y profundas del individuo hay que buscarlas por el lado del sexo; es ahí donde mejor se puede descubrir qué es aquel y qué lo determina. Y si durante siglos se creyó que había que ocultar las cosas del sexo porque eran vergonzosas, hoy se sabe que es el sexo mismo el que oculta las partes más secretas del individuo: la estructura de sus fantasmas, las raíces de su yo, las formas de su relación con lo real. En el fondo del sexo, la verdad.

En el punto de cruce de estas dos ideas —que no debemos engañarnos en lo concerniente a nuestro sexo y que nuestro sexo esconde lo más verdadero que hay en nosotros—, el psicoanálisis arraigó su vigor cultural. Nos promete a la vez nuestro sexo, el verdadero, y toda la verdad de nosotros mismos que vela secretamente en él.

* * *

En esta extraña historia del “verdadero sexo”, las memorias de Alexina Barbin son un documento. Que, sin ser único, es bastante raro. Se trata del diario o, mejor, de los recuerdos dejados por uno de esos individuos a quienes la medicina y la justicia del siglo XIX preguntaban con empeño cuál era su verdadera identidad sexual.

Criada como muchacha pobre y meritoria en un medio casi exclusivamente femenino y muy religioso, Herculine Barbin, apodada Alexina en su entorno, fue finalmente reconocida como un “verdadero” varón. Obligada a cambiar de sexo

³ En la edición norteamericana: “invenciones involuntarias o complacientes”.

legal al cabo de un proceso judicial y una modificación de su estado civil, fue incapaz de adaptarse a su nueva identidad y terminó por suicidarse. Me habría sentido tentado de decir que la historia es banal, de no ser por dos o tres cosas que le dan una particular intensidad.

La fecha, en primer lugar. Hacia los años 1860-1870 estamos justamente en una de esas épocas en que se ejerció con mayor intensidad la búsqueda de la identidad en el orden sexual: sexo verdadero de los hermafroditas, pero también identificación de las diferentes perversiones, su clasificación, su caracterización, etc.; en una palabra, el problema del individuo y la especie en el orden de las anomalías sexuales. Con el título de "Cuestión de identidad", en 1860 se publicó en una revista médica la primera observación sobre A. B.,⁴ y en un libro dedicado al aspecto médico legal de la identidad Tardieu publicó la única parte de sus recuerdos que haya podido encontrarse.⁵ Herculine-Adélaïde Barbin, o Alexina Barbin, o Abel Barbin, designado en su propio texto sea bajo el nombre de Alexina, sea bajo el de Camille, fue uno de los héroes desventurados de la cacería de la identidad.

Con ese estilo elegante, afectado, alusivo, un poco enfático y anticuado que era para los internados de entonces no solo una manera de escribir sino una manera de vivir, el relato escapa a todas las capturas posibles de la identificación. El duro juego de la verdad, que los médicos impondrán más adelante a la anatomía incierta de Alexina, nadie había consentido jugarlo en el medio de mujeres donde ella había vivido, hasta un

⁴ H. Chesnet, "Question d'identité: vice de conformation des organes génitaux; hypospadias; erreur sur le sexe", *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*, 14, primera parte, julio de 1860, pp. 206-209.

⁵ Ambroise Tardieu, *Question médico-légale de l'identité dans ses rapports avec les vices de conformation des organes sexuels*, segunda edición, París, J.-B. Baillière et fils, 1874.

descubrimiento que todas postergaban lo más posible y que dos hombres, un sacerdote y un médico, finalmente precipitaron. Al parecer, nadie, al mirarlo, percibía ese cuerpo un poco desgarrado, nada agraciado, cada vez más aberrante en medio de las jóvenes entre las cuales crecía. Pero ejercía sobre todos o, mejor, sobre todas, cierto poder de hechizo que nublaba los ojos y detenía en los labios cualquier pregunta. El calor que esa presencia extraña daba a los contactos, las caricias, los besos que recorrían los juegos de esas adolescentes era acogido por todo el mundo con mucha más ternura porque ninguna curiosidad se mezclaba con ella. Muchachas falsamente ingenuas o viejas maestras que se creían sagaces, todas eran tan ciegas como se puede serlo en una fábula griega, cuando veían sin ver a ese Aquiles flacucho escondido en el internado. Da la impresión —al menos si se presta crédito al relato de Alexina— que todo pasaba en un mundo de arrebatos, placeres, pesares, indiferencias, dulzuras, amarguras, donde la identidad de las participantes y sobre todo la del enigmático personaje en torno al cual todo se urdía carecían de importancia.⁶

[En el arte de dirigir las conciencias se utiliza con frecuencia el término “discreción”. Palabra singular que designa la capacidad de percibir las diferencias, discriminar los sentimientos y hasta las menores mociones del ánimo, revelar lo impuro debajo de lo que parece puro y separar en los impulsos del corazón lo que proviene de Dios y lo que insufla el Seductor. La discreción distingue, al infinito si hace falta; tiene que ser “indiscreta”, porque debe explorar los arcanos de la conciencia. Pero por esa palabra los directores de conciencia entienden también la aptitud de guardar medida, saber no ir demasiado

⁶ En la edición norteamericana el párrafo termina así: “Era un mundo donde las sonrisas merodeaban sin el gato”. [*“It was a world in which grins hung about without the cat”*, alusión al gato de Cheshire de Alicia en el país de las maravillas. (N. del T.)]

lejos, callar lo que no hay que decir, conceder el beneficio de la sombra a lo que sería peligroso a la luz del día. Cabe decir que Alexina pudo vivir durante mucho tiempo en el claroscuro del régimen de “discreción” que era el de los conventos, los internados y la monosexualidad femenina y cristiana. Pero después –y ese fue su drama– quedó bajo un régimen muy distinto de “discreción”. El de la administración, la justicia y la medicina. Los matices, las diferencias sutiles que se reconocían en el primero ya no tenían vigencia en este. Pero lo que podía callarse en el primero debía manifestarse y compartirse claramente en el segundo. A decir verdad, ya no hay que hablar de discreción sino de análisis.]

Alexina escribió los recuerdos de esa vida una vez descubierta y establecida su nueva identidad. Su “verdadera” y “definitiva” identidad. Pero está claro que no escribe desde el punto de vista de ese sexo por fin encontrado o recuperado. No es el hombre quien por fin habla, tratando de recordar sus sensaciones y su vida en los tiempos en que todavía no era “él mismo”. Cuando Alexina redacta sus memorias no está muy lejos del suicidio; para sí misma sigue sin tener un sexo cierto, pero está privada de las delicias que experimentaba al no tenerlo o no tener del todo el mismo que las mujeres en medio de las cuales vivía, a las que amaba y deseaba con tanta intensidad. Lo que evoca de su pasado son los limbos dichosos de una no identidad, paradójicamente protegida por la vida en esas sociedades cerradas, estrechas y cálidas donde se tiene la extraña felicidad, a la vez obligatoria y prohibida, de conocer un solo sexo; [lo cual permite dar cabida a sus gradaciones, tornasoles, penumbras, tonalidades cambiantes como la naturaleza misma de su naturaleza. El otro sexo no está allí con sus exigencias de partición e identidad, diciendo: “Si tú no eres tú mismo, idéntica y exactamente, entonces eres yo. Presunción o error, no importa; serías condenable si te quedaras ahí. Vuelve a ti mismo o ríndete y acepta ser yo”. Alexina, me parece, no

quería ni una cosa ni la otra. No la atravesaba el formidable deseo de unirse al “otro sexo” conocido por algunos que se sienten traicionados por su anatomía o prisioneros en una injusta identidad. En ese mundo de un solo sexo donde estaban todas sus emociones y todos sus amores se complacía, creo, en ser “otra” sin tener que ser jamás “del otro sexo”. Ni mujer que amaba a las mujeres ni hombre escondido entre mujeres. Alexina era el sujeto sin identidad de un gran deseo por ellas, y, para estas, un punto de atracción de su femineidad y por su femineidad, sin que nada las forzara a salir de su mundo íntegramente femenino.]

La mayor parte de las veces, quienes cuentan su cambio de sexo pertenecen a un mundo fuertemente bisexual; el malestar de su identidad se traduce en el deseo de pasar del otro lado, del lado del sexo que desean tener o al que querían pertenecer. Aquí, la intensa monosexualidad de la vida religiosa y escolar sirve de revelador a los tiernos placeres descubiertos y provocados por la no identidad sexual, cuando se extravía en medio de todos esos cuerpos semejantes.

* * *

En la época, ni el caso de Alexina ni los recuerdos de esta parecen haber despertado mucho interés.⁷⁷ A. Dubarry, un polígrafo autor de relatos de aventuras y novelas médico-pornográficas, como las que tanto gustaban en la época, tomó notoriamente para su *Hermaphrodite* varios elementos de la

⁷⁷ En la edición norteamericana: “mucho interés. En su inmenso inventario de los casos de hermafroditismo, Neugebauer presenta un resumen de esos recuerdos y una cita bastante larga”. Sigue una llamada que remite a una nota al pie de Foucault: “Franz Ludwig von Neugebauer, *Hermaphroditismus beim Menschen*, Leipzig: Klinkhardt, 1908, p. 748. Debe señalarse que el editor pone de manera errónea el nombre de Alexina debajo de un retrato que manifiestamente no es el suyo”.

historia de Herculine Barbin.⁸ Pero fue en Alemania donde la vida de Alexina conoció un muy notable eco, con una novela breve de Panizza titulada *Un scandale au couvent*.⁹ No hay nada de extraordinario en el hecho de que su autor haya conocido el texto de Alexina por la obra de Tardieu: era psiquiatra y en 1881 pasó un tiempo en Francia. Allí se interesó más por la literatura que por la medicina, pero debió tener en sus manos el libro sobre la cuestión médico-legal de la identidad, a menos que lo encontrara en una biblioteca alemana cuando volvió a su país en 1882 y ejerció durante algún tiempo su oficio de alienista. El encuentro imaginario entre la pequeña provinciana francesa de sexo incierto y el psiquiatra frenético que debía morir en el asilo de Bayreuth tiene motivos para sorprender. Por un lado, placeres furtivos y sin nombre que crecen en la tibieza de las instituciones católicas y los internados de muchachas; por otro, la furia anticlerical de un hombre en quien se entrelazaban de manera extravagante un positivismo agresivo y un delirio de persecución en cuyo centro reinaba Wilhelm II. Por un lado, extraños amores secretos que una decisión de los médicos y los jueces iba a hacer imposibles; por otro, un médico que después de haber sido condenado a un año de prisión por haber escrito *El concilio de amor*,¹⁰ uno

⁸ Armand Dubarry escribió una larga serie de relatos bajo el título general de *Les Déséquilibres de l'amour*, entre ellos los siguientes: *Les invertis (le vice allemand)*, París: Chamuel, 1896; *L'Hermaphrodite*, octava edición, París: Chamuel, 1897; *Coupeur de nattes*, París: Chamuel, 1898; *Les Femmes eunuques*, undécima edición, París: Chamuel, 1899, y *Le Plaisir sanglant*, París: Chamuel, 1901. (Nota de M. Foucault.)

⁹ Oskar Panizza, *Un scandale au couvent*, traducción de J. Bréjoux, París: Éditions de la Différence, 1979, antología de novelas breves extraídas de *Visionen der Dämmerung*, Múnich y Leipzig: G. Müller, 1914.

¹⁰ Oskar Panizza, *Das Liebeskonzil: eine Himmelstragödie in fünf Aufzügen*, Zürich: Verlags-Magazin, 1895; versión francesa: *Le Concile d'amour: tragédie céleste en cinq actes*, traducción de

de los textos más “escandalosamente” antirreligiosos de una época en la que estos, sin embargo, no faltaban, fue expulsado de Suiza, donde había buscado refugio, tras “un atentado” contra una menor.

El resultado es bastante notable. Panizza dio cabida a algunos elementos importantes del caso: el nombre mismo de Alexina B., la escena del examen médico. Por una razón que no alcanzo a comprender, modificó los informes médicos (tal vez porque, al valerse de los recuerdos de sus propias lecturas sin tener a mano el libro de Tardieu, utilizó otro informe que tenía a su disposición y que se refería a un caso con cierta similitud). Pero, sobre todo, sometió el relato a un cambio radical. Lo trasladó en el tiempo, modificó muchos elementos materiales y todo el clima, y, en particular, pasó del modo subjetivo a la narración objetiva. Dio al conjunto cierta apariencia “siglo XVIII”: Diderot y *La religiosa* no parecían estar muy lejos. Un rico convento para muchachas de la aristocracia; una superiora sensual que siente un afecto equívoco por su sobrina; intrigas y rivalidades entre las religiosas; un abad erudito y escéptico; un cura de campo crédulo y campesinos que toman sus horcas para perseguir al diablo: hay en el relato todo un libertinaje a flor de piel y todo un juego a medias ingenuo de creencias no del todo inocentes, que están tan lejos de la seriedad provinciana de Alexina como de la violencia barroca del *Concilio de amor*.

Pero al inventar todo ese paisaje de galantería perversa, Panizza deja voluntariamente en el centro de su relato una vasta zona de sombra: el lugar preciso donde se encuentra Alexina. Hermana, maestra, colegiala inquietante, querubín extraviado, amada y amante, fauno que corre por el bosque, incubo que se desliza en los tibios dormitorios comunes, sátiro

J. Bréjoux, París: J.-J. Pauvert, 1960 [trad. esp.: *El concilio de amor: tragedia celeste*, Barcelona: Icaria, 1977].

de patas peludas, demonio al que se exorciza: Panizza solo presenta de ella los perfiles fugitivos bajo los cuales la ven los otros. Ella, el varón-niña, el masculino-femenino jamás eterno, nunca es otra cosa que lo que pasa por la noche en los sueños, los deseos y los miedos de todos. Panizza solo quiso hacer de ella una figura de sombra sin identidad ni nombre, que se desvanece al final del relato sin dejar huellas. Ni siquiera quiso fijarla por medio de un suicidio en el que se convirtiera, como Abel Barbin, en un cadáver al que médicos curiosos terminarían por atribuir la realidad de un sexo mezquino.

Si he comparado estos dos textos y considerado que merecían publicarse juntos, fue en primer lugar porque pertenecen a un final del siglo XIX que tan obsesionado estuvo por el tema del hermafrodita, así como el siglo XVIII lo había estado por el del travestido. Pero también porque permiten ver la estela que dejó esa pequeña crónica provincial, apenas escandalosa, en la memoria desventurada de quien había sido su personaje principal, en el saber de los médicos que tuvieron que intervenir y en la imaginación de un psiquiatra que, a su manera, se encaminaba hacia su propia locura.

DE LA AMISTAD COMO MODO DE VIDA

Título original: "De l'amitié comme mode de vie" (conversación con René de Ceccaty, Jean Danet y Jean Le Bitoux), *Le Gai Pied*, n° 25, abril de 1981, pp. 38-39. Reeditada en *DE*, vol. 2, texto núm. 293, pp. 982-986.

—Usted es un lector cincuentón de la revista, que se publica desde hace dos años. ¿Cree que los discursos de esta, en su conjunto, son una cosa positiva?

—Que la revista exista es algo positivo e importante. Lo que puedo pedirle es que, al leerla, no tenga que plantearme la cuestión de mi edad. Ahora bien, la lectura me fuerza a plantearmela, y no me puso muy contento la manera en que me indujo a hacerlo. Sencillamente, no tenía lugar en ella.

—Tal vez sea el problema de la clase de edad de sus colaboradores y lectores: una mayoría entre veinticinco y treinta y cinco años.

—Desde luego. Más escrita está por gente joven, más concierne a gente joven. Pero el problema no es hacer lugar a una clase de edad junto a otra, sino saber qué se puede hacer con respecto a la cuasi identificación de la homosexualidad y el amor entre jóvenes.

Otra cosa de la que hay que desconfiar es la tendencia a reducir la cuestión de la homosexualidad al problema del “¿Quién soy? ¿Cuál es el secreto de mi deseo?”. Quizá sería mejor preguntarse: “A través de la homosexualidad ¿qué relaciones pueden establecerse, inventarse, multiplicarse, modularse?”. El problema no es descubrir en uno mismo la verdad de su sexo, sino más bien utilizar en lo sucesivo su sexualidad para llegar a una multiplicidad de relaciones. Y sin duda es esa la verdadera razón por la cual la homosexualidad no es una forma de deseo sino algo deseable. En consecuencia, tenemos que empeñarnos en llegar a ser homosexuales y no en obstinarnos en reconocer que lo somos. En su desarrollo, el problema de la homosexualidad tiende a encaminarse hacia el problema de la amistad.

—¿Pensaba así a los veinte años o lo descubrió con el paso del tiempo?

—Hasta donde puedo recordarlo, desear hombres era desear relaciones con hombres. Eso siempre fue algo importante para mí. No forzosamente bajo la forma de la pareja, sino como una cuestión de existencia: ¿cómo es posible para los hombres estar juntos? ¿Vivir juntos, compartir su tiempo, sus comidas, su habitación, sus esparcimientos, sus penas, su saber, sus confidencias? ¿Qué es estar entre hombres “al desnudo”, al margen de relaciones institucionales, de familia, de profesión, de camaradería obligada? Es un deseo, una inquietud, un deseo-inquietud que existe en mucha gente.

—¿Puede decirse que el vínculo con el deseo y el placer, y con la relación que uno puede tener, dependen de la edad?

—Sí, de manera muy profunda. Entre un hombre y una mujer más joven la institución facilita la diferencia de edad;

la acepta y la hace funcionar. Dos hombres de edad muy diferente ¿qué código tendrán para comunicarse? Están uno frente a otro sin armas, sin palabras convenidas, sin nada que les dé seguridades sobre el sentido del movimiento que los atrae mutuamente. Tienen que inventar de la A a la Z una relación aún sin forma, y que es la amistad: es decir la suma de todas las cosas por medio de las cuales pueden complacerse uno a otro.

Una de las concesiones que se hacen a los otros es presentar la homosexualidad únicamente bajo la forma de un placer inmediato, de dos jóvenes que se conocen en la calle, se seducen con una mirada, se tocan mutuamente el trasero y van a echarse un polvo de un cuarto de hora. Hay en ello una especie de imagen limpiita de la homosexualidad, que pierde toda virtualidad de inquietud por dos razones: responde a un canon tranquilizador de la belleza y anula todo lo que puede haber de inquietante en el afecto, la ternura, la amistad, la fidelidad, la camaradería, el compañerismo, a los que una sociedad un poco higienizada no puede dar lugar sin temer que se formen alianzas, que se tramen líneas de fuerza imprevistas. Creo que es eso lo que torna "perturbadora" la homosexualidad: el modo de vida homosexual mucho más que el acto sexual mismo. Lo que inquieta a la gente no es imaginar un acto sexual que no se ajusta a la ley o la naturaleza. Pero que unos individuos empiecen a amarse, y ahí está el problema. Se toma a la institución a contrapié; la atraviesan intensidades afectivas que a la vez la sostienen y la perturban: vean el ejército, en él se convoca sin cesar al amor entre hombres y se lo denuesta. Los códigos institucionales no pueden convalidar esas relaciones de intensidades múltiples, colores variables, movimientos imperceptibles, formas cambiantes. Esas relaciones que provocan un cortocircuito e introducen el amor donde deberían estar la ley, la norma o el hábito.

—Usted decía hace un rato: “En vez de llorar por los placeres marchitos, me interesa lo que podemos hacer de nosotros mismos”. ¿Podría precisar?

—El ascetismo como renuncia al placer tiene mala reputación. Pero la ascesis es otra cosa: es el trabajo que uno hace sobre sí mismo para transformarse o hacer aparecer un yo que por fortuna nunca se alcanza. ¿No sería ese nuestro problema hoy en día? Se ha dado de baja el ascetismo. Nos toca avanzar en una ascesis homosexual que nos haga trabajar sobre nosotros mismos e inventar, no digo descubrir, una manera de ser aún improbable.

—¿Quiere eso decir que un joven homosexual debería ser muy prudente en relación con la imaginaria homosexual y trabajar en otra cosa?

—Me parece que debemos trabajar no tanto en liberar nuestros deseos como en hacernos infinitamente más receptivos a los placeres. Hay que escapar y hacer escapar a dos fórmulas prefabricadas, la del puro encuentro sexual y la de la fusión amorosa de las identidades.

—¿Podemos ver los primeros signos de construcciones relacionales en los Estados Unidos, al menos en las ciudades donde el problema de la miseria sexual parece resuelto?

—Lo que me parece indudable es que en los Estados Unidos, aun cuando todavía haya un fondo de miseria, el interés por la amistad se ha tornado muy importante: no se entabla una relación con el mero fin de llegar a la consumación sexual, cosa muy fácil de lograr, sino que la gente se concentra en la amistad. ¿Cómo llegar, a través de las prácticas sexuales, a un sistema relacional? ¿Es posible crear un modo de vida homosexual?

La noción de modo de vida me parece importante. ¿No habría que plantear una diversificación que no sea la debida a las clases sociales, las diferencias de profesión, los niveles culturales? ¿Una diversificación que también sea una forma de relación, y que sea el “modo de vida”? Un modo de vida puede compartirse entre individuos de edad, estatus, actividad social diferentes. Puede dar lugar a relaciones intensas que no se asemejen a ninguna de las que están institucionalizadas, y me parece que un modo de vida puede dar lugar a una cultura y a una ética. Ser gay es, creo, no identificarse con los rasgos psicológicos y las máscaras visibles del homosexual, sino procurar definir y desarrollar un modo de vida.

—¿No es una mitología decir: “Estamos tal vez ante los primeros signos de una socialización entre personas que está por encima de las clases, las edades, las naciones”?

—Sí, es un gran mito decir: ya no habrá diferencia entre la homosexualidad y la heterosexualidad. Creo además que esa es una de las razones por las cuales la homosexualidad constituye hoy un problema. Ahora bien, la afirmación de que ser homosexual es ser un hombre y amarse, esa búsqueda de un modo de vida, va en contra de la ideología de los movimientos de liberación sexual de los años sesenta. En ese sentido, los “clones” bigotudos tienen una significación. Es una manera de responder: “No teman nada; cuanto más liberados estemos, menos amaremos a las mujeres y menos nos fundiremos en una polisexualidad en la que ya no hay diferencia entre unos y otros”. Y no es en absoluto la idea de una gran fusión comunitaria.

La homosexualidad es una oportunidad histórica de reabrir virtualidades relacionales y afectivas, no tanto por las cualidades intrínsecas del homosexual sino porque su posición “oblicua”, por decirlo de algún modo, las líneas

diagonales que puede trazar en el tejido social, permiten poner de relieve dichas virtualidades.

—Las mujeres podrán objetar: “¿Qué ganan los hombres con las relaciones entre sí en comparación con las relaciones posibles entre un hombre y una mujer o entre dos mujeres?”

—En los Estados Unidos acaba de aparecer un libro sobre las amistades entre mujeres.¹¹ Está muy bien documentado sobre la base de testimonios de relaciones de afecto y pasión entre mujeres. En el prefacio la autora dice que partió de la idea de detectar relaciones homosexuales, y que se dio cuenta no solo de que esas relaciones no estaban siempre presentes, sino que no era interesante saber si eso podía llamarse homosexualidad o no. Agrega que, al dejar que la relación se despliegue tal como aparece en las palabras y los gestos, surgen otras cosas muy esenciales: amores, afectos densos, maravillosos, soleados, o bien muy tristes, muy negros. El libro muestra también hasta qué punto el cuerpo de la mujer ha tenido un gran papel, y deja ver los contactos entre los cuerpos femeninos: una mujer peina a otra, la ayuda a maquillarse, a vestirse. Las mujeres tenían derecho al cuerpo de otras mujeres: tomarse por la cintura, besarse. El cuerpo del hombre estaba prohibido para el hombre, de manera más drástica. Si es cierto que se toleraba la vida entre mujeres, la vida entre hombres, solo en determinados períodos y desde el siglo XIX, no solo se toleró sino que fue rigurosamente obligatoria: sencillamente, durante las guerras.

Igualmente en los campos de prisioneros. Hubo soldados, jóvenes oficiales, que pasaron en ellos meses o años juntos.

¹¹ Lillian Faderman, *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love between Women from Renaissance to the Present*, Nueva York: William Morrow, 1980.

Durante la guerra del catorce los hombres vivían completamente juntos, unos sobre otros, y para ellos esto no era poca cosa, toda vez que la muerte estaba presente y, en definitiva, la devoción de uno a otro, el servicio prestado, se sancionaban por un juego de la vida y la muerte. Al margen de algunas palabras sobre la camaradería, la fraternidad del alma, de algunos testimonios muy fragmentarios ¿qué sabemos de esos huracanes afectivos, de las tempestades del corazón que hubo y pudo haber en esos momentos? Y cabe preguntarse qué hizo que, en esas guerras absurdas, grotescas, esas masacres infernales, la gente haya aguantado pese a todo. Gracias a un tejido afectivo, sin duda. No quiero decir que seguían combatiendo porque estaban enamorados unos de otros. Pero el honor, el coraje, la decisión de evitar la indignidad, el sacrificio, salir de la trinchera con el compañero, delante del compañero, implicaba una trama afectiva muy intensa. No es para decir: “¡Ah, ahí está la homosexualidad!”. Detesto ese tipo de razonamiento. Pero esa es a no dudar una de las condiciones, no la única, que permitió una vida infernal en que los tipos, durante semanas, chapoteaban en el barro, los cadáveres, la mierda, se morían de hambre y estaban borrachos la mañana del ataque.

Querría decir para terminar que una cosa reflexiva y voluntaria como es una publicación debería hacer posible una cultura homosexual, es decir instrumentos para relaciones polimorfos, variadas, individualmente moduladas. Pero la idea de un programa y de propuestas es peligrosa. Tan pronto como se presenta, un programa se constituye en ley, es una prohibición de inventar. Debería haber una inventiva propia de una situación como la nuestra y de las ganas que los norteamericanos llaman *coming out*, vale decir salir del clóset. El programa debe estar vacío. Hay que ahondar para mostrar que las cosas han sido históricamente contingentes, por tal o cual razón inteligible pero no necesaria. Es preciso poner de relieve lo inteligible contra un fondo de vacuidad y negar

una necesidad, y pensar que lo que existe dista de llenar todos los espacios posibles. Transformar en un verdadero reto insoslayable la pregunta: ¿a qué podemos jugar, y cómo inventar un juego?

—Gracias, Michel Foucault.

SEXUALIDAD Y SOLEDAD

Título original: "Sexuality and solitude" ("Sexualité et solitude", traducción de F. Durand-Bogaert), *London Review of Books*, vol. III, n° 9, 21 de mayo-5 de junio de 1981, pp. 3, 5 y 6. Conferencia dictada por Foucault en inglés. Publicada en *DE*, vol. 2, texto núm. 295, pp. 987-997.

En una obra publicada en 1840 y dedicada al tratamiento moral de la locura, un psiquiatra francés, Leuret, se refiere a la manera como ha tratado a uno de sus pacientes: cómo lo ha tratado y, naturalmente, tal cual podrán imaginar, curado.¹ Una mañana Leuret hace entrar al señor A. a las duchas y le hace contar su delirio en detalle. "Pero todo eso", dice el médico, "no es más que locura. Tendrá que prometerme que no va a creer más en eso." El paciente vacila y luego lo promete. "Con esto no basta", replica el médico, "ya me ha hecho promesas así y no las ha cumplido." Abre entonces la canilla de agua fría, que cae sobre la cabeza de su paciente. "¡Sí, sí, estoy loco!", grita el señor A. El chorro de agua se corta y se reanuda el interrogatorio. "Sí, reconozco que estoy loco", repite el paciente. "Pero", agrega, "solo lo reconozco porque usted me obliga." Nuevo chorro de agua fría. "Está bien, está bien",

¹ François Leuret, *Du traitement moral de la folie*, París: J.-B. Baillière, 1840, pp. 197-198 [trad. esp.: *El tratamiento moral de la locura*, Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2001].

dice el señor A., “lo reconozco, estoy loco y todo eso no era más que locura”.

Obtener de alguien que padece una enfermedad mental la confesión de que está loco es un procedimiento muy antiguo en la terapéutica tradicional. En las obras de los siglos XVII y XVIII encontramos muchos ejemplos de lo que podríamos llamar terapias de verdad. Pero la técnica utilizada por Leuret es muy diferente. El psiquiatra no trata de persuadir a su paciente de que sus ideas son falsas o irrazonables. Lo que se le pasa por la cabeza al señor A. deja completamente indiferente a Leuret. Este quiere obtener un acto preciso, la afirmación explícita “estoy loco”. Desde la época —hará unos veinte años— en que leí este pasaje de Leuret por primera vez, tuve en mente el proyecto de analizar la forma y la historia de esa singular práctica. Leuret solo se siente satisfecho cuando su paciente declara: “Estoy loco”, o “todo eso no era más que locura”. La hipótesis en que se funda es que la locura, como realidad, desaparece tan pronto como el paciente reconoce la verdad y declara estar loco.

Tenemos ahí, de hecho, lo inverso del acto de habla performativo. La afirmación destruye en el sujeto hablante la realidad que ha hecho verdadera esa misma afirmación. ¿En qué concepción de la verdad del discurso y la subjetividad se funda esta práctica singular, y sin embargo tan corriente? Para justificar el interés que presto a lo que parece ser un tema sumamente especializado, permítanme una breve vuelta atrás. Durante los años que precedieron a la Segunda Guerra Mundial, y más aún después de esta, toda la filosofía en los países de Europa continental y en Francia estuvo dominada por la filosofía del sujeto. Entiendo por ello que la filosofía se asignaba como tarea *par excellence*² fundar todo el saber y el principio de toda significación en el sujeto signifiante. La cuestión debe

² En francés en el texto. (N. del T. francés.)

su importancia a la influencia de Husserl, pero el carácter central del sujeto también está ligado a un contexto institucional, toda vez que la universidad francesa, luego de que la filosofía surgiera con Descartes, jamás pudo progresar como no fuera de manera cartesiana. Pero también debemos tomar en cuenta la coyuntura política. Frente al absurdo de las guerras, frente a la constatación de las masacres y el despotismo, se abrió paso la idea de que correspondía sin duda al sujeto individual dar un sentido a sus elecciones existenciales. Con la distensión y la perspectiva de la posguerra, la importancia que hasta entonces se había atribuido a la filosofía del sujeto ya no pareció tan evidente. Algunas paradojas teóricas hasta entonces ocultas salieron a plena luz y ya no fue posible evitarlas. Esta filosofía de la conciencia, paradójicamente, no había logrado fundar una filosofía del saber, y en particular del saber científico. Por otra parte, en cuanto filosofía del sentido, había omitido tomar en cuenta los mecanismos formadores de la significación y la estructura de los sistemas de sentido.

Con la lucidez demasiado fácil que da el día siguiente —lo que los norteamericanos llaman *the monday-morning quarterback*—,³ diré que dos caminos podían conducir más allá de esa filosofía del sujeto. El primero era la teoría del saber objetivo comprendido como análisis de los sistemas de significación: como semiología. Era el camino del positivismo lógico. El segundo era el abierto por cierta escuela de lingüística, psicoanálisis y antropología, tres disciplinas que se agrupaban bajo la rúbrica “estructuralismo”. Por mi parte, no he tomado ninguno de esos dos caminos. Permítaseme declarar de una vez por todas que no soy ni estructuralista ni —lo confieso con todo el pesar correspondiente— filósofo analítico. Nadie es perfecto. He procurado, en cambio, explorar otra vía. Traté

³ *Quarterback* es un término del fútbol americano que designa al jugador responsable de decidir las jugadas ofensivas.

de salir de la filosofía del sujeto por medio de la genealogía del sujeto moderno, que abordo como una realidad histórica y cultural, es decir como algo capaz de transformarse, cosa que, claro está, es importante desde el punto de vista político. A partir de ese proyecto general son posibles dos modos de enfoque. Una de las maneras de abordar al sujeto en general consiste en examinar las construcciones teóricas modernas. En esa perspectiva, he intentado analizar las teorías del sujeto como ser que habla, vive, trabaja, en los siglos XVII y XVIII. Pero la cuestión del sujeto también puede aprehenderse de manera más práctica, sobre la base del estudio de las instituciones que hicieron de ciertos sujetos objetos de saber y dominación: los asilos, las prisiones.

Yo quería estudiar las formas de aprehensión que el sujeto crea respecto de sí mismo. Pero como había comenzado por el segundo tipo de enfoque, tuve que cambiar de opinión en relación con varios puntos. Permítanme hacer aquí, en cierto modo, mi autocrítica. Parecería, si nos atenemos a ciertas proposiciones de Habermas, que pueden distinguirse tres tipos principales de técnicas: las técnicas que permiten producir, transformar, manipular cosas; las técnicas que permiten utilizar sistemas de signos, y, por último, las técnicas que permiten determinar la conducta de los individuos, imponer determinadas finalidades o determinados objetivos. Tenemos pues las técnicas de producción, las técnicas de significación o comunicación y las técnicas de dominación. Poco a poco fui dándome cuenta de que en todas las sociedades existe otro tipo de técnicas: las que permiten a los individuos efectuar, por sí mismos, una serie de operaciones sobre su cuerpo, su alma, sus pensamientos, sus conductas, con el fin de producir en ellos una transformación, una modificación, y alcanzar cierto estado de perfección, de felicidad, de pureza, de poder sobrenatural. Démosles el nombre de técnicas de sí.

Si se quiere analizar la genealogía del sujeto en la civilización occidental, es preciso tener en cuenta no solo las técnicas de dominación sino también las técnicas de sí. Debe mostrarse la interacción que se produce entre los dos tipos de técnicas. Tal vez insistí demasiado, cuando estudiaba los asilos, las prisiones, etc., en las técnicas de dominación. Es cierto que lo que llamamos "disciplina" es algo que tiene una importancia real en ese tipo de instituciones. Pero no es más que un aspecto del arte de gobernar a la gente en nuestras sociedades. Tras haber estudiado el campo del poder con las técnicas de dominación como punto de partida, en los próximos años me gustaría estudiar las relaciones de poder a partir de las técnicas de sí. En cada cultura, me parece, la técnica de sí implica una serie de obligaciones de verdad: hay que descubrir la verdad, ser iluminado por la verdad, decir la verdad. Otras tantas coacciones que se consideran importantes, sea para la constitución, sea para la transformación de sí.

Ahora ¿qué pasa con la verdad en nuestras sociedades cristianas? El cristianismo, como todo el mundo sabe, es una confesión. Esto significa que pertenece a un tipo muy particular de religiones: las que imponen obligaciones de verdad a quienes las practican. En el cristianismo esas obligaciones son numerosas. Está, por ejemplo, la obligación de tener por verdadero un conjunto de proposiciones que constituyen el dogma; la de considerar ciertos libros como una fuente permanente de verdad, y la de aceptar las decisiones de ciertas autoridades en materia de verdad. Pero el cristianismo exige además otra forma de obligación de verdad. Cada cristiano tiene el deber de sondearse, explorar lo que pasa dentro de sí mismo, las faltas que haya podido cometer, las tentaciones a las cuales está expuesto. Más aún, cada uno debe contar esas cosas a otros y, de tal modo, prestar testimonio contra sí mismo.

Esos dos conjuntos de obligaciones —las concernientes a la fe, el libro, el dogma, y las concernientes al yo, el alma y el

corazón— están ligados. Un cristiano necesita la luz de la fe si quiere sondear en su ser. Y, a la inversa, no puede concebirse que tenga acceso a la verdad sin que su alma esté purificada. El budista también debe ir hacia la luz y descubrir la verdad acerca de sí mismo. Pero la relación entre las dos obligaciones es muy diferente en el budismo y en el cristianismo. En el budismo el mismo tipo de iluminación lleva al individuo a descubrir quién es y qué es la verdad. Gracias a esa iluminación simultánea del yo y la verdad, el individuo descubre que el yo no es más que una ilusión. Me gustaría destacar que no sucede lo mismo en el cristianismo: el descubrimiento de sí no revela el yo como una ilusión. Cede el lugar a una tarea que solo puede ser infinita. Dos objetivos la definen. Está en primer lugar el deber de desembarazar al espíritu de todas las ilusiones, tentaciones y seducciones capaces de brotar en él, así como el deber de descubrir la realidad de lo que pasa en nosotros. A continuación, es menester liberarse de todo apego al yo, no porque este sea una ilusión sino porque es demasiado real. Cuanto más descubrimos la verdad acerca de nosotros mismos, más debemos renunciar a nosotros mismos, y cuanto más queremos renunciar a nosotros mismos, más necesario nos resulta echar luz sobre la realidad de nosotros mismos. Esto —esta espiral de la formulación de la verdad y del renunciamiento a la realidad— está en el centro de las técnicas de sí practicadas por el cristianismo.

Hace poco el profesor Peter Brown me dijo que, a su juicio, nuestra tarea era comprender cómo es posible que la sexualidad se haya convertido, en nuestras culturas cristianas, en el sismógrafo de nuestra subjetividad. Es un hecho —y un hecho misterioso— que en la infinita espiral de verdad y realidad del yo la sexualidad tiene, desde los primeros siglos de la era cristiana, una importancia considerable, y que no ha dejado de crecer. ¿Por qué hay un vínculo tan fundamental entre la sexualidad, la subjetividad y la obligación de verdad? En esta

cuestión, mi trabajo se encuentra con el de Richard Sennett.

El punto de partida de nuestro seminario ha sido un pasaje de san Francisco de Sales:

Quiero referir un rasgo de la honestidad del elefante: nunca cambia de compañera, y ama tiernamente a la que ha escogido, con la cual, empero, no se junta más que de tres en tres años, por espacio de cinco días, y con tanto secreto que jamás nadie le ha visto en este acto; pero harto se conoce el sexto día, cuando, antes de hacer cualquier otra cosa, se va derechamente al río, donde lava todo su cuerpo, y no quiere volver a su grupo antes de haberse purificado. ¿No son estas cosas hermosos y honestos instintos de este animal, con los cuales invita a los casados a no permanecer encenagados en la sensualidad y en los placeres?⁴

Todo el mundo reconocerá aquí el modelo del comportamiento sexual decente. La monogamia, la fidelidad y la procreación representan las principales o acaso las únicas justificaciones del acto sexual, un acto que, aun en esas condiciones, sigue siendo intrínsecamente impuro. La mayor parte de la gente, creo, se inclina a atribuir este modelo sea al cristianismo, sea a la sociedad cristiana moderna tal como se desarrolló bajo la influencia de la moral capitalista o la llamada moral burguesa. Pero, cuando comencé a estudiarlo, me llamó la atención ver que ese modelo aparecía también en la literatura latina y helenística. Son las mismas ideas, las mismas palabras y a veces la misma referencia al elefante. Es un hecho que los filósofos paganos de los siglos que precedieron y siguieron a

⁴ Francisco de Sales, *Introduction à la vie dévote* (1604), Lyon: Pierre Rigaud, 1609, y Dole: Bluzet-Guimier, 1888, libro III, capítulo 39, pp. 431-432 [trad. esp.: *Introducción a la vida devota*, Madrid: Palabra, 1999].

la muerte de Cristo propusieron una ética sexual que, si bien nueva en parte, era no obstante muy similar a lo que pasa por ser la ética cristiana. En nuestro seminario hemos puesto de manifiesto, de manera muy convincente, que ese modelo filosófico de comportamiento sexual, el modelo del elefante, no era el único conocido y llevado a la práctica en la época. Competía con varios otros. Pero pronto alcanzó una posición dominante, porque se asociaba a una transformación social que implicaba la desintegración de las ciudades Estados, el desarrollo de la burocracia imperial y la influencia cada vez más grande de la clase media provincial.

En el transcurso de ese período se constata una evolución hacia el achicamiento de la célula familiar, la verdadera monogamia, la fidelidad entre los cónyuges y un empobrecimiento de los actos sexuales. La campaña filosófica en favor del modelo del elefante fue a la vez un efecto y un elemento auxiliar de esa transformación. Si estas hipótesis son fundadas, debemos admitir que el cristianismo no inventó ese código de comportamiento sexual. Lo aceptó, lo reforzó, le dio un vigor y un alcance muy superiores a los que tenía antes. Pero la presunta moral cristiana no es otra cosa que un fragmento de ética pagana introducido en el cristianismo. ¿Quiere decir que el cristianismo no cambió el estado de cosas? Los primeros cristianos fueron los promotores de numerosos cambios, si no en el código sexual, sí al menos en las relaciones que cada cual mantiene con su actividad sexual. El cristianismo propuso un nuevo modo de aprehensión de uno mismo como ser sexual.

A fin de aclarar las cosas voy a comparar dos textos. Uno es obra de Artemidoro, un filósofo pagano del siglo III, y otro es el célebre libro XIV de *La Ciudad de Dios* de san Agustín. Si bien el libro que consagró a la interpretación de los sueños data del siglo III d.C., Artemidoro es un autor pagano. Tres de los capítulos de ese libro se ocupan de los sueños sexuales. ¿Cuál es el sentido o, más exactamente, el valor como pronóstico

de un sueño sexual? Cosa significativa, la interpretación que Artemidoro da de los sueños se opone a la de Freud, y son la economía, las relaciones sociales, los éxitos y los fracasos que el individuo conoce en su actividad política y su vida cotidiana los que permiten comprender los sueños sexuales. Por ejemplo, soñar que uno tiene una relación con su madre es el signo de que va a tener éxito en una carrera de magistrado, porque la madre, sin lugar a dudas, es el símbolo de la ciudad o el país.

Otro elemento significativo: el valor social del sueño no depende de la naturaleza del acto sexual sino más bien del estatus social de quienes lo practican. Por ejemplo, según Artemidoro no tiene importancia que en el sueño tengamos una relación con un varón o una mujer. Lo importante es saber si estos son ricos o pobres, jóvenes o viejos, esclavos o libres, casados o solteros. Artemidoro, claro está, también considera la cuestión del acto sexual, pero solo desde el punto de vista del hombre. El único acto que conoce como acto sexual, y que reconoce como tal, es la penetración. Y la penetración no solo es un acto sexual, sino que forma parte del rol social desempeñado por el hombre en la ciudad. Yo diría que para Artemidoro la sexualidad es relacional y que las relaciones sexuales no pueden disociarse de las relaciones sociales.

Examinemos ahora el texto de san Agustín, cuyo sentido expresa el punto al que queremos llegar en nuestro análisis. En *La Ciudad de Dios*,⁵ y más adelante en *Réplica a Juliano*,⁶

⁵ San Agustín, *La Cité de Dieu* (413-427), traducción de G. Combès, en *Œuvres de saint Augustin*, vol. 35, París: Desclée de Brouwer, 1959 [trad. esp.: *La Ciudad de Dios*, 2 vols., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000-2001].

⁶ San Agustín, *Quatre livres de saint Augustin, évêque d'Hippone, contre Julien, défenseur de l'hérésie pélagienne*, traducción de los señores Barreau, Charpentier, Écalle, Péronne y Vincent, en *Œuvres complètes de saint Augustin*, vol. 31, París: Vivès, 1873 [trad. esp.: *Réplica a Juliano*, en *Escritos antipelagianos*, 2 vols., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985].

Agustín presenta una descripción bastante aterradora del acto sexual. Para él, el acto sexual es una suerte de espasmo. Horribles sobresaltos agitan todo el cuerpo, dice. El hombre pierde todo control de sí mismo:

el apetito carnal [...] que no solo se apodera del cuerpo en lo exterior, sino también en lo interior, y conmueve de tal modo a todo el hombre juntando y mezclando el efecto del ánimo con el deseo de la carne, que resulta el mayor de los deleites del cuerpo; de suerte que cuando se llega a su fin, se embota la agudeza y vigilia del entendimiento.⁷

Esta descripción —vale la pena destacarlo— no es una invención de san Agustín: la encontramos en los escritos médicos y paganos del siglo anterior. Más aún, el texto de Agustín es la transcripción casi literal de un pasaje escrito por el filósofo pagano Cicerón en el *Hortensio*.⁸

Lo sorprendente no es que san Agustín proponga una descripción tan clásica del acto sexual sino que, al mostrar todo su horror, reconozca con todo la posibilidad de la existencia de relaciones sexuales en el Paraíso, antes de la Caída. La cosa es aún más notable en razón de que Agustín es uno de los primeros Padres de la Iglesia en admitir esa posibilidad. Desde luego, no cabe pensar que en el Paraíso las relaciones sexuales hayan adoptado la forma epiléptica que, por desventura, tienen hoy en día. Antes de la Caída el cuerpo de Adán mostraba perfecta obediencia, en cada una de sus partes, al alma y la voluntad. Si Adán quería procrear en el Paraíso, podía hacerlo a la manera y con el control con que, por ejemplo, sembraba

⁷ San Agustín, *La Cité de Dieu*, op. cit., libro XIV, capítulo 16, p. 425.

⁸ Marco Tulio Cicerón, *Hortensius* (fragmentos de un diálogo filosófico), en *Orationes*, edición de C. F. W. Müller, Leipzig: B. G. Teubner, 1906, col. "Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana".

semillas en la tierra. No conocía la excitación involuntaria. Cada parte de su cuerpo era como los dedos, que pueden controlarse en todos sus movimientos. Su sexo era como una mano que siembra tranquilamente las semillas. Pero ¿qué pasó en el momento de la Caída? Adán se elevó contra Dios al cometer el primer pecado. Trató de sustraerse a la voluntad de Dios y conquistar una voluntad autónoma, sin advertir que la existencia de la suya propia dependía por entero de la de aquel. Como castigo por esa rebelión y como consecuencia del deseo de tener una voluntad independiente de la de Dios, Adán perdió el dominio de sí mismo. Quería conquistar una voluntad autónoma y perdió el soporte ontológico de esta. Movimientos involuntarios se mezclaron con ella y el doblegamiento de la voluntad de Adán tuvo un efecto desastroso. Su cuerpo, y más en particular algunas de sus partes, dejó de obedecer sus órdenes, se rebeló contra él y las partes sexuales fueron las primeras en alzarse en signo de desobediencia. El célebre gesto de cubrir su sexo con una hoja de higuera se explica, según san Agustín, no por el simple hecho de que Adán tuviera vergüenza de su presencia, sino porque sus partes se agitaban sin su consentimiento. El sexo erecto es la imagen del hombre rebelado contra Dios. La arrogancia del sexo es el castigo y la consecuencia de la arrogancia del hombre. El sexo descontrolado del hombre es la imagen de lo que Adán fue con respecto a Dios: un rebelde.

¿Por qué he insistido tanto en lo que tal vez no sea sino una de las numerosas elucubraciones exegéticas en las que la literatura cristiana fue tan pródiga? Ese texto testimonia, en mi opinión, la nueva relación que el cristianismo estableció entre la sexualidad y la subjetividad. La manera de ver de Agustín todavía está dominada por el tema y la forma de la sexualidad masculina. Pero la gran cuestión, lejos de ser la penetración, como en Artemidoro, es la erección. De ello se desprende que el problema no es la relación con los otros sino con uno

mismo o, más precisamente, la relación entre la voluntad y la expresión involuntaria.

San Agustín llama "libido" el principio del movimiento autónomo de los órganos sexuales. De tal modo, el problema de la libido —de su fuerza, su origen, sus efectos— se convierte en el principal problema de la voluntad. La libido no constituye un obstáculo externo a la voluntad; es una de sus partes, uno de sus componentes internos. Tampoco es la manifestación de deseos mediocres: es el resultado de la voluntad, cuando esta excede los límites que Dios le fijó en un comienzo. En consecuencia, librar una lucha espiritual contra la libido no significa que debamos, como ocurre en Platón, elevar la mirada a lo alto y traer a la memoria la realidad que conocimos antaño y luego olvidamos. Nuestra lucha espiritual, al contrario, debe consistir en dirigir la mirada sin cesar hacia lo bajo o lo interior, para descifrar, entre las mociones del alma, las que provienen de la libido. La tarea, al principio, parece muy aleatoria, porque la libido y la voluntad jamás pueden desvincularse verdaderamente una de otra. Más aún, esta tarea requiere no solo dominio sino también un diagnóstico de la verdad y la ilusión. Exige una constante hermenéutica de sí.

Así considerada, la ética sexual implica obligaciones de verdad muy estrictas. Se trata no solo de aprender las reglas de un comportamiento sexual conforme a la moral, sino también de examinarse sin cesar para interrogar al ser libidinal en uno mismo. ¿Hace falta decir que después de san Agustín experimentamos la cosa sexual con la cabeza? Digamos al menos que su análisis da lugar a una verdadera libidinización del sexo. La teología moral de Agustín representa, en cierta medida, la sistematización de una cantidad importante de especulaciones anteriores, pero propone también una serie de técnicas espirituales.

Cuando se lee la literatura ascética y monástica de los siglos IV y V, sorprende ver que esas técnicas no apuntan

directamente al control concreto del comportamiento sexual. Se hace poco caso de las relaciones homosexuales, y ello a pesar de que la mayoría de los ascetas viven, de manera permanente, en comunidades de una importancia numérica bastante grande. Las técnicas se ocupan principalmente de la oleada de pensamientos que penetran en la conciencia, trastornando por su multiplicidad la unidad necesaria de la contemplación y transmitiendo al sujeto imágenes o incitaciones de Satanás. Al contrario del filósofo, la tarea del monje no es conquistar el dominio de sí mismo mediante el triunfo definitivo de la voluntad. Es controlar sin cesar sus pensamientos, explorarlos a fin de ver si son puros, verificar que no oculten o no se disimule en ellos algo peligroso, y verificar también que no revelen ser algo distinto de lo que han parecido en un principio, y no sean una forma de ilusión o seducción. Esos elementos deben considerarse siempre con desconfianza: es menester examinarlos y ponerlos a prueba. Según Casiano, por ejemplo, hay que adoptar respecto de uno mismo la actitud del cambista de dinero que verifica las monedas que recibe.⁹ No hay verdadera pureza en la actitud de quien puede tenderse junto a un joven y bello muchacho, aun cuando no lo toque, como fue el caso de Sócrates con Alcibiades. Un monje solo es verdaderamente casto cuando ningún pensamiento impuro penetra en su espíritu, ni siquiera durante la noche ni bajo la forma de un sueño. La pureza no está en la capacidad de mantenerse dueño de sí, aun en presencia de las personas más deseables: la

⁹ Juan Casiano, "Première conférence de l'abbé Moïse", en *Conférences*, vol. 1, traducción de Dom E. Pichery, París: Éditions du Cerf, 1955, col. "Sources chrétiennes" núm. 42, § 20, "Le discernement des pensées comparé à l'art de l'habile changeur", pp. 101-105 [trad. esp.: "Primera conferencia del abad Moisés: del objetivo y el fin del monje", § 20, "Sobre el modo de discernir los pensamientos comparándolos con el arte del hábil cambista", en *Colaciones*, 2 vols., Madrid: Rialp, 1958-1962].

pureza consiste en descubrir la verdad en nosotros mismos, desbaratar las ilusiones que se nos aparecen, suprimir las ideas y pensamientos permanentemente producidos por el espíritu. Ese es el eje según el cual se define la lucha espiritual contra la impureza. De la cuestión de la relación con los otros y del modelo de la penetración la ética sexual pasó a la de la relación consigo mismo y el problema de la erección: entiendo por ello el conjunto de los movimientos internos que se producen desde esa cosa casi imperceptible que es el primer pensamiento hasta el fenómeno final, pero todavía solitario, de la polución. Por diferentes y hasta contradictorios que sean, esos fenómenos no dejan de tener un efecto común: el de unir una a otra, por los lazos más firmes, subjetividad y verdad. Tal es, creo, el trasfondo religioso sobre el cual el problema de la masturbación —que los griegos pasaron por alto o de la que poco se preocuparon, ya que para ellos era una práctica de esclavos o sátiros, no de ciudadanos libres— vino a constituir uno de los problemas principales de la vida sexual.

CONVERSACIÓN CON WERNER SCHROETER

Título original: "Conversation avec Werner Schroeter" (entrevista con Gérard Courant y Werner Schroeter, 3 de diciembre de 1981), en Gérard Courant, *Werner Schroeter*, París: Goethe Institute/Cinémathèque Française, 1982, pp. 39-47. Reeditada en *DE*, vol. 2, texto núm. 308, pp. 1070-1079.

Al estrenarse en 1971 *La muerte de María Malibrán*, de Werner Schroeter, Michel Foucault escribió un texto que el cineasta consideró el análisis más preciso y justo sobre su trabajo de esa época. Schroeter y Foucault no se conocían. Se vieron por primera vez en diciembre de 1981.

M. Foucault: Lo que me llamó la atención al ver *La muerte de María Malibrán* y *Willow Springs*¹ fue que no se trata de filmes sobre el amor, sino más bien sobre la pasión.

W. Schroeter: La idea principal de *Willow Springs* se basaba en una obsesión por la dependencia que ligaba a los cuatro personajes, ninguno de los cuales conocía las razones exactas de la situación. Por ejemplo, Ila von Hasperg, que hace el papel de criada y mujer de la limpieza, no sabe por qué es víctima de ese vínculo de dependencia con Magdalena. Yo lo veo como una obsesión.

¹ Estrenada en 1973.

M. Foucault: Salvo por una palabra, creo que hablamos de lo mismo. Ante todo, no se puede decir que esas mujeres se amen. Tampoco puede decirse que en *María Malibrán* haya amor. ¿Qué es la pasión? Es un estado, algo que se nos cae encima, que se apodera de nosotros, que nos toma de los hombros, que no conoce pausa, que no tiene origen. De hecho, no sabemos de dónde viene. La pasión ha venido, y punto. Es un estado siempre móvil, pero que no va hacia un punto determinado. Hay momentos fuertes y momentos débiles, momentos en que llega a la incandescencia. Flota. Se balancea. Es una especie de instante inestable que persiste por razones oscuras, acaso por inercia. Busca, en el límite, mantenerse y desaparecer. La pasión se da todas las condiciones para proseguir y al mismo tiempo se destruye por sí misma. En ella no estamos ciegos. Ocurre simplemente que en esas situaciones de pasión no somos nosotros mismos. Ya no tiene sentido ser uno mismo. Las cosas se ven de manera muy distinta.

En la pasión hay también una cualidad de sufrimiento-placer que es muy diferente de lo que puede encontrarse en el deseo o en lo que llamamos sadismo o masoquismo. No veo ninguna relación sádica ni masoquista entre esas mujeres, en tanto que sí existe un estado de sufrimiento-placer completamente indisociable. No son dos cualidades que se entremezclen, es una única cualidad. En cada una hay un gran sufrimiento. No se puede decir que una haga sufrir a otra. Son tres tipos de sufrimiento permanente y, al mismo tiempo, enteramente queridos, porque no hay ninguna necesidad de que estén presentes.

Esas mujeres se han encadenado en un estado de sufrimiento que las ata, del que no consiguen separarse a pesar de que hacen todo lo posible para liberarse. Todo eso es diferente del amor. En el amor hay en cierto modo alguien que es su titular, mientras que en la pasión la cosa circula entre quienes la comparten.

W. Schroeter: El amor es menos activo que la pasión.

M. Foucault: El estado de pasión es un estado mixto entre quienes participan de él.

W. Schroeter: El amor es un estado de gracia, de alejamiento. Hace algunos días, en una conversación con Ingrid Caven, ella decía que el amor es un sentimiento egoísta porque no mira al otro.

M. Foucault: Se puede perfectamente amar sin que el otro ame. Es un asunto de soledad. Y por esa razón, en cierto sentido, el amor siempre está colmado de sollicitaciones de uno hacia otro. Esa es su debilidad, porque siempre se pide algo al otro, mientras que el estado de pasión entre dos o tres personas es algo que permite comunicarse intensamente.

W. Schroeter: Lo cual quiere decir que la pasión contiene en sí una gran fuerza comunicativa, en tanto que el amor es un estado aislado. Me parece muy deprimente saber que el amor es una creación y una invención interiores.

M. Foucault: El amor puede convertirse en pasión, es decir esa especie de estado del que hemos hablado.

W. Schroeter: Y por lo tanto ese sufrimiento.

M. Foucault: Ese estado de sufrimiento mutuo y recíproco es, verdaderamente, la comunicación. Me parece que es eso lo que pasa entre esas mujeres. No es el deseo sino la pasión, sin duda, lo que atraviesa esos rostros y esos cuerpos.

W. Schroeter: En un debate, hace algunos años, alguien me dijo que *Willow Springs* se parecía a *El malentendido* de Camus.

M. Foucault: En efecto, yo pensaba que su película procedía del libro de Camus. Es la vieja historia de la posada roja que se encuentra en muchos relatos de la literatura europea, es decir la posada manejada por mujeres que matan a los viajeros que se aventuran en su "guarida". Camus la utilizó en su obra.

W. Schroeter: Yo no conocía la historia cuando dirigí *Willow Springs*. Después, cuando leí el libro de Camus, me di cuenta de que en el relato lo importante era la relación madre/hijo. La posada era manejada por la madre y la hermana que esperaban al hijo. Cuando este vuelve, la madre y la hermana lo asesinan, porque no lo reconocen.

Quien motivó *Willow Springs* fue Christine Kaufmann, que acababa de trabajar conmigo en mi puesta en escena de *Emilia Galotti*, de Gotthold Ephraim Lessing. Un día, Tony Curtis, su exmarido, vino a llevarse a sus dos hijos, cuya custodia por cinco años tenía ella. No teníamos dinero para pelear contra ese padre irresponsable. En ese momento yo había propuesto a la televisión alemana una película de bajo presupuesto que se titulaba *La muerte de Marilyn Monroe*. Viajé a los Estados Unidos con Christine Kaufmann, Magdalena Montezuma e Ila von Hasperg, porque tenía la idea, con Christine, de recuperar a los dos niños. Era la primera vez que iba a Los Ángeles y California. La idea de *Willow Springs* surgió durante los contactos con los abogados y al descubrir la región. En Alemania algunas personas vieron en ella una crítica del terror homosexual. Finalmente, nos encontramos en la misma situación que los protagonistas del filme. Estábamos completamente encerrados en un hotelito a diez kilómetros de Willow Springs.

M. Foucault: ¿Qué lleva a las tres mujeres a vivir juntas?

W. Schroeter: Lo que quiero decir, ante todo, es que estábamos juntos. *Willow Springs* es el reflejo de la situación que

vivíamos y que yo había sentido con las tres mujeres, porque trabajaba con Magdalena, Ila y Christine desde hacía varios años. De manera poética, Ila siempre destacaba su fealdad, Christine era glacialmente bella y muy amistosa y la tercera, Magdalena, muy depresiva y dominadora. Esa situación se había creado en un espacio político muy desfavorable, un lugar donde vivían fascistas. El pueblo estaba a cargo de un nazi norteamericano. Era un lugar terrorífico...

¿Usted tiende a la pasión o al amor?

M. Foucault: A la pasión.

W. Schroeter: El conflicto del amor y la pasión es el tema de todas mis piezas teatrales. El amor es una fuerza perdida, que debe perderse enseguida porque nunca es recíproca. Es siempre el sufrimiento, el nihilismo total, como la vida y la muerte. Todos los autores que me gustan son suicidas: Kleist, Hölderlin, que es alguien a quien creo comprender, pero fuera del contexto de la literatura...

Sé desde mi infancia que debo trabajar, no porque me hayan dicho que es indispensable —era anarquista y turbulento por demás para creerlo—, sino porque sabía que en la vida existen tan pocas posibilidades de comunicarse que había que aprovechar el trabajo para expresarse. De hecho, trabajar es crear. Conocí a una puta muy creativa que tenía con su cliente un comportamiento social creativo y artístico. Es mi sueño. Cuando no alcanzo esos estados de pasión, trabajo...

¿Cómo es su vida?

M. Foucault: Muy prudente.

W. Schroeter: ¿Puede hablarme de su pasión?

M. Foucault: Vivo desde hace dieciocho años en un estado de pasión respecto de alguien, por alguien. Tal vez en un momento dado esa pasión haya tomado el cariz del amor. A decir verdad, se trata de un estado de pasión entre nosotros dos, de un estado permanente, que no tiene otra razón que sí mismo para terminarse y al cual estoy completamente entregado, un estado que me atraviesa. Creo que no hay ni una sola cosa, nada en el mundo, absolutamente nada, que pueda detenerme cuando se trata de ir a buscarlo, de hablarle.

W. Schroeter: ¿Qué diferencias advierte usted en el estado de pasión vivido por una mujer y en el vivido por un hombre?

M. Foucault: Me inclinaría a decir que no es posible saber si es más fuerte en los homosexuales, en esos estados de comunicación sin transparencia que es la pasión, cuando no se conoce qué es el placer del otro, qué es el otro, qué pasa en el otro.

W. Schroeter: Tengo mi pasión en Italia. Es una pasión que no puede definirse de manera exclusivamente sexual. Es un chico que tiene sus amigos, sus amantes. Es alguien que también tiene, creo, pasión por mí. ¡Sería demasiado hermoso que fuera verdad! Lo digo desde la infancia: para mí es una ventaja ser homosexual, porque es hermoso.

M. Foucault: Tenemos una prueba objetiva de que la homosexualidad es más interesante que la heterosexualidad, y es que conocemos a una cantidad considerable de heterosexuales que querrían ser homosexuales, mientras que conocemos muy pocos homosexuales que tengan realmente ganas de ser heterosexuales. Es como pasar de Alemania Oriental a Alemania Occidental. Nosotros podremos amar a una mujer, tener una relación intensa con una mujer, quizá más que con un hombre, pero jamás tendremos ganas de ser heterosexuales.

W. Schroeter: Mi gran amigo Rosa von Praunheim, que ha hecho muchas películas sobre el tema de la homosexualidad, me dijo un día: “eres cobarde e insoportable”, porque me negaba a firmar un petitorio contra la represión de los homosexuales. Estos, en oportunidad de una campaña de prensa lanzada por la revista *Der Stern*, debían declararse homosexuales. Yo le contesté: “Quiero firmar su petitorio, pero no puedo escribir algo contra la represión de los homosexuales, porque si hay una cosa que jamás sufrí en mi vida, es sin duda la homosexualidad”. Como ya era muy amado por las mujeres, ellos estaban aún más atentos a mi persona, porque sabían que era homosexual.

A lo mejor rodé *Willow Springs* por culpa, porque hice mucho cine y teatro con mujeres. Veo con claridad la diferencia de mi pasión por una mujer como Magdalena Montezuma, con quien mantendré una amistad muy profunda hasta el fin de mis días, y la pasión por mi amigo italiano. Tal vez, psicológicamente —aclaro que no sé nada de psicología—, sea angustia con los hombres y culpa con las mujeres. Mi motivación es muy extraña. No puedo definirla. En Praga, para mi película *Der Tag der Idioten*,² trabajé con treinta mujeres, entre ellas todas las que colaboran conmigo desde hace trece años.

M. Foucault: ¿No podría decir por qué?

W. Schroeter: No.

M. Foucault: Una de las cosas más sorprendentes de su película es que no se puede saber nada de lo que pasa entre esas mujeres, de la naturaleza de esos pequeños mundos, pero al mismo tiempo hay una especie de claridad, de evidencia.

² De 1981.

W. Schroeter: No puedo definir la causa de mis sentimientos. Por ejemplo, cuando vuelvo a ver a este amigo italiano me invade un estado de pasión.

M. Foucault: Voy a poner un ejemplo. Cuando veo una película de Bergman, que es también un cineasta obsesionado por las mujeres y por el amor entre mujeres, me aburro. Bergman me aburre, porque creo que quiere tratar de ver lo que pasa entre esas mujeres. Mientras que en usted hay una especie de evidencia inmediata que no procura decir lo que pasa y permite, en cambio, que uno ni siquiera se lo pregunte. Y su manera de apartarse por completo del filme psicológico me parece fructífera. Se ven entonces cuerpos, rostros, labios, ojos. Usted los hace representar una especie de evidencia apasionada.

W. Schroeter: La psicología no me interesa. No creo en ella.

M. Foucault: Hay que volver a lo que usted decía hace un rato sobre la creatividad. Uno se pierde en su vida, en lo que escribe, en la película que hace, precisamente cuanto quiere interrogarse sobre la naturaleza de la identidad de algo. Y ahí la "pifia", porque se mete con las clasificaciones. El problema es justamente crear algo que pasa entre las ideas y procurar que sea imposible darle un nombre, por lo cual hay que intentar en cada instante darle una coloración, una forma y una intensidad que no diga jamás lo que es. El arte de vivir es eso. El arte de vivir es matar la psicología, crear consigo mismo y los otros individualidades, seres, relaciones, cualidades que carezcan de nombre. Si no podemos llegar a hacerlo en nuestra vida, esta no merece vivirse. No hago diferencias entre la gente que hace de su existencia una obra y los que hacen una obra en su existencia. Una existencia puede ser una obra perfecta y sublime, y eso los griegos lo sabían, en tanto que nosotros lo hemos olvidado por completo, sobre todo desde el Renacimiento.

W. Schroeter: Es el sistema del terror psicológico. El cine solo está compuesto de dramas psicológicos, películas de terror psicológico...

No le tengo miedo a la muerte. Quizá sea arrogante decirlo, pero es la verdad. (Hace diez años le tenía miedo a la muerte.) Mirar la muerte a los ojos es un sentimiento anarquista peligroso contra la sociedad establecida. La sociedad juega con el terror y el miedo.

M. Foucault: Una de las cosas que me preocupa desde hace algún tiempo es darme cuenta de lo difícil que es suicidarse. Reflexionemos y enumeremos la pequeña cantidad de medios de suicidarse que tenemos a nuestra disposición, unos más asquerosos que otros: el gas, que es peligroso para el vecino; ahorcarse, que de un modo u otro es desagradable para la mujer de la limpieza que descubre el cuerpo la mañana siguiente; tirarse por la ventana, que ensucia la vereda. Además, la sociedad considera el suicidio de la manera más negativa que puede haber. No solo se dice que no está bien suicidarse, sino que se considera que si alguien se suicida, es que estaba muy mal.

W. Schroeter: Es extraño lo que usted dice, porque tuve una conversación con mi amiga Alberte Barsacq, la vestuarista de mis películas y mis obras teatrales, sobre dos amigos que se suicidaron últimamente.

No entiendo que una persona muy deprimida tenga la fuerza para suicidarse. Yo solo podría suicidarme en un estado de gracia, un estado de placer extremo, pero de ningún modo en un estado de depresión.

G. Courant: Hay algo que sorprendió a algunas personas en el suicidio de Jean Eustache, y es que los días anteriores estaba mejor.

M. Foucault: Estoy seguro de que Eustache se suicidó cuando estaba en forma. La gente no lo entiende porque estaba bien. En efecto, es algo que no se puede admitir. Soy partidario de un verdadero combate cultural para reenseñar a la gente que no hay conducta que sea más bella, y que, por consiguiente, merezca pensarse con tanta atención como el suicidio. Uno debería trabajar su suicidio toda la vida.

W. Schroeter: ¿Conoce a Améry, ese escritor alemán que hace algunos años escribió un libro sobre el suicidio y que propone más o menos las mismas ideas que usted? Más adelante se suicidó.

Vivimos en un sistema que funciona con la culpa. Mire la enfermedad. Viví en África y la India, donde a la gente no le molestaba en absoluto mostrar su estado a la sociedad. Hasta el leproso puede mostrarse. En nuestra sociedad occidental, tan pronto como uno está enfermo, hay que tener miedo, ocultarse y ya no se puede vivir. Sería ridículo que la enfermedad no formara parte de la vida. Tengo una relación completamente esquizoide con la psicología. Si agarro mi encendedor y un cigarrillo, es banal. Lo importante es hacer el gesto. Es eso lo que me da mi dignidad. Saber que cuando tenía cinco años mi madre fumaba demasiado no me interesa para el conocimiento de mi propia personalidad.

M. Foucault: Ese es uno de los grandes aspectos destacados que tenemos hoy en lo concerniente a las sociedades occidentales. Se nos ha enseñado desde el siglo XX que uno no puede hacer nada si no conoce nada de sí mismo. La verdad acerca de sí mismo es una condición de existencia, cuando hay sociedades donde cabría imaginar perfectamente que no se trata de manera alguna de resolver la cuestión de lo que uno es, algo que carece de sentido, en tanto que lo importante es: ¿cuál es el arte de plasmarla para hacer lo que uno hace, para ser lo que uno es?

Un arte de sí mismo que sea todo lo contrario de uno mismo. Hacer del propio ser un objeto de arte, eso es lo que vale la pena.

W. Schroeter: Me acuerdo de esta frase de su libro *Las palabras y las cosas* que me gustó mucho: "Si esas disposiciones desaparecieran [...], entonces bien podría apostarse a que el hombre se borrara, como en el borde del mar un rostro de arena".³ Nunca me enojé con nadie. No entiendo cómo puede admitirse el sistema psicológico burgués, que no deja de poner a un individuo contra otro. Puedo muy bien discutir con alguien y al día siguiente restablecer con él relaciones normales. (No hablo de una relación amorosa o apasionada.) Cada día soy otro. La psicología, para mí, es un misterio. Freud nos ha construido encima de la cabeza un sistema muy peligroso, y utilizable por cualquier sociedad occidental.

Querría mencionar un ejemplo que me parece significativo de un acto anodino que se malinterpretaría en un sentido freudiano.

Cuando volví de los Estados Unidos después del rodaje de *Willow Springs* estaba muy cansado y mi madre quiso bañarme, porque le gustaba. En cierto momento empecé a hacer pis en la bañera. Imagine la situación: una madre de sesenta años y su hijo de veintisiete. Me reí mucho. (De todas formas, sigo haciendo pis en las bañeras.) ¿Por qué no mear? Esa es la única respuesta que cabe dar. Se trata de una relación fraternal, alejada del incesto, porque jamás tuve una relación erótica imaginaria con mi madre. La considero como una amiga. No veo ningún problema en eso, salvo si reduzco esta acción al contexto psicológico burgués...

Novalis escribió un poema que adoro, los *Himnos a la noche*. Ahí explica por qué prefiere la noche al día. Eso es el romanticismo alemán...

³ Último párrafo de *Las palabras y las cosas*.

Cuando monté *Lohengrin*, hace tres años, en Kassel, me preguntaron: “¿Cuál es su idea de la puesta en escena?”. Mi única respuesta fue decir que la música de *Lohengrin* es sumamente bella, una música romántica que se puede forzar porque Wagner ya tenía conciencia del siglo industrial. Les aclaré que no les daría el placer de hacerme el diablito que denuncia la música y la obra de Wagner, porque la considero tan sobrecargada de múltiples interpretaciones, sobre todo ideológicas, que me decidí a hacer una representación bastante infantil en una puesta en escena muy primitiva, como en un teatro de títeres. El cielo estaba constelado de mil estrellas iluminadas encima de una pirámide de oro con trajes que centelleaban. Trabajé casi exclusivamente con el director de orquesta para hacer que la música fuera lo más bella posible. Mis amigos de la extrema izquierda de Berlín me dijeron: “¿Cómo se puede poner en escena a Wagner de esa manera?”. Les contesté: “Me niego a hacer como Patrick Chéreau que usa trajes de noche y máquinas industriales en *El anillo de los Nibelungos* para denunciar a Wagner, hacer de él alguien que anticipa el Tercer Reich”.

M. Foucault: No creo que Chéreau haya querido hacer lo que usted dice. Lo que me pareció fuerte en él es que, aunque haya puesto de relieve visiones industriales, no por eso aparece como un denunciante. Decir que hay elementos de esta realidad presente en Wagner no es una crítica simplista y de denuncia del tipo de “miren la realidad de Wagner, es la sociedad burguesa”.

W. Schroeter: Siempre trabajo con las atmósferas. El teatro de Kassel donde realicé la puesta en escena tiene una buena atmósfera musical. Esencialmente, hice mi puesta en escena en función de los actores y los cantantes. Si en el reparto tengo a una cantante voluminosa, como la que interpretaba a Elsa, no trato de camuflarla con una silueta negra y un vestido blanco.

Concebí la puesta en escena de manera tal que, cuando, en el primer acto, acusan a Elsa de haber asesinado a Godofredo y ella cuenta sus visiones, estas aparecieran como visiones colectivas, como si Elsa, con su visión, formara parte de un colectivo amoroso, apasionado. Al final, cuando Lohengrin se descubre como un ser masculino, se advierte que es alguien real y que ya no se trata de una visión colectiva. En ese momento Elsa se suicida y Ortruda, que representa la vieja cultura, triunfa. Para mí Ortruda es la mujer apasionada positiva de la pieza.

Es una música que hay que "atacar" de manera ingenua. Me gusta mucho el modo en que Boulez dirige Wagner, pero yo no veo en absoluto así su música.

Los intérpretes tienen realmente vergüenza de no estar a la altura del genio... y en definitiva no están a la altura de nada. Wagner era alguien como todo el mundo pero, desde luego, con mucho talento y una gran idea. No hay que empezar por el respeto, aunque haya que respetar la calidad de la obra, pero no al genio que está detrás. La música de *Lohengrin* es muy musical como la música vienesa. Eso es lo que traté de mostrar en mi puesta en escena, porque no me gustan ni el lujo ni Bayreuth.

M. Foucault: Al filmar *María Malibrán* ¿pensó en primer lugar en la música?

W. Schroeter: Ante todo pensaba en el suicidio, en las personas que amaba y en las que me despertaban pasión, como Maria Callas, de la que seguía estando muy enamorado. *La muerte de María Malibrán* se hizo realidad gracias a unas lecturas: un libro español sobre María Malibrán, un texto sobre la muerte de Janis Joplin y otro sobre la de Jimi Hendrix, que era gente a la que yo admiraba enormemente.

Maria Callas fue la visión erótica de mi infancia. En mis sueños eróticos de los catorce años la imaginaba meando

mientras yo la miraba. Siempre era al margen de su imagen, del respeto y la amistad que sentía por ella. Es *la* mujer erótica. Maria Callas era una pasión total. Extrañamente, nunca le tuve miedo. Me acuerdo de una conversación que tuve con ella en París, en 1976; me dijo entonces que solo conocía gente que le tenía miedo. Yo le dije: “¿Cómo es posible tenerle miedo?”. Era de una gentileza excepcional, era como una niña grecoamericana. A los cincuenta años seguía siendo igual. Yo le propuse: “¿Quiere que publiquemos un artículo en *France-Soir*: ‘Maria Callas busca un hombre?’”. Se rio mucho. “Ya verá, se va a presentar un centenar de personas”. La gente le tenía tanto miedo que no se atrevía a ir a verla. Ella tenía una vida muy solitaria. Una lástima, porque al margen de su genio era de una simpatía y una gentileza fabulosas...

Hay algo que me fascina. ¡Y me parece inimaginable! Desde hace doce años trabajo con las mismas diez personas, y en ese grupo no hay prácticamente interés de un integrante por otro. No hay un interés profundo entre Magdalena Montezuma y Christine Kaufmann, entre Christine e Ingrid Caven, etc. Hay un interés vital entre Magdalena e Ingrid que se quieren y se admiran mucho, pero es una excepción. Si entre ellas no está el director, no existe una comunicación muy vital.

CONVERSACIÓN CON M. FOUCAULT

Título original: "Entretien avec M. Foucault" (conversación con Jean-Pierre Joecker, M. Overd y Alain Sanzio), *Masques, revue des homosexualités*, n° 13, primavera de 1982, pp. 15-24. Reeditada en *DE*, vol. 2, texto núm. 311, pp. 1105-1114.

—*El libro de K. J. Dover, Homosexualidad griega,¹ presenta la homosexualidad en la antigua Grecia bajo una nueva luz.*

—Lo más importante en ese libro es, me parece, que Dover muestra que nuestro recorte de las conductas sexuales entre homosexualidad y heterosexualidad no es en absoluto pertinente para los griegos y los romanos. Esto significa dos cosas: por un lado, que ellos no tenían la noción, el *concepto* de homosexualidad, y por otra, que no tenían la experiencia. Una persona que se acostaba con otra del mismo sexo no se vivía como homosexual. Eso me parece fundamental.

Cuando un hombre hacía el amor con un muchacho, la división moral pasaba por las preguntas: ¿este hombre es activo o pasivo, y hace el amor con un muchacho imberbe —la aparición de la barba definía una edad límite— o no?

¹ Kenneth James Dover, *Greek Homosexuality*, Londres: Duckworth, 1978; versión francesa: *Homosexualité grecque*, traducción de S. Saïd, Grenoble: La Pensée sauvage, 1982 [trad. esp.: *Homosexualidad griega*, Barcelona: El Cobre, 2008].

La combinación de esas dos clases de división instaaura un perfil muy complejo de moralidad e inmoralidad. En consecuencia, no tiene ningún sentido decir que los griegos toleraban la homosexualidad. Dover destaca claramente la complejidad de la relación entre hombres y muchachos, que estaba muy codificada. Se trataba de comportamientos de huida y protección en los segundos, y de persecución y cortejo en los primeros. Existía, pues, toda una civilización de la pederastia, del amor hombre-muchacho, que entrañaba, como siempre ocurre cuando hay una codificación de ese tipo, la valorización o la desvalorización de ciertas conductas. Eso es, si se quiere, lo que destacaré del libro de Dover; y esto permite, me parece, despejar no pocas cosas en el análisis histórico que puede hacerse con respecto a las famosas prohibiciones sexuales y a la noción misma de prohibición. Creo que se trata de tomar las cosas de otra manera, es decir hacer la historia de una familia de experiencias, de diferentes modos de vida, hacer la historia de los diversos tipos de relaciones entre personas del mismo sexo, según las edades, etc. En otras palabras, el modelo histórico no debe ser la condena de Sodoma.

Querría agregar algo que no está en Dover y que se me ocurrió el año pasado. Hay toda una discusión teórica sobre el amor a los muchachos en Grecia, desde Platón hasta Plutarco, Luciano, etc. Y lo que me impresionó mucho en esta serie de textos teóricos es lo siguiente: para un griego o un romano es muy difícil aceptar la idea de que un muchacho, que se verá en la obligación —a causa de su condición de hombre libre nacido en una gran familia— de ejercer responsabilidades familiares y sociales y un poder sobre los otros —senador en Roma, político orador en Grecia—, aceptar la idea, reitero, de que ese muchacho ha sido *pasivo* en su relación con un hombre. Es una especie de cosa impensable en el juego de los valores morales, que tampoco puede asimilarse a una pro-

hibición. Que un hombre persiga a un muchacho no es algo criticable, y que ese muchacho sea un esclavo, sobre todo en Roma, no puede más que ser natural. Como decía un refrán: "Para un esclavo, dejarse dar por el culo es una necesidad; para un hombre libre, es una vergüenza, y para un liberto, un servicio prestado". En contraste, por lo tanto, es inmoral para un joven libre dejarse dar por el culo; en ese contexto puede comprenderse la ley que prohíbe a los exprostitutos ejercer cargos políticos. Se llamaba prostituto no a quien hacía la calle, sino a quien había sido mantenido sucesivamente y a la vista de todos por personas distintas; el hecho de que hubiera sido pasivo, objeto de placer, hacía inadmisibles que ejerciera autoridad alguna. Ese es el punto contra el cual siempre tropiezan los textos teóricos. Para ellos se trata de construir un discurso consistente en probar que el único amor verdadero debe excluir las relaciones sexuales con un muchacho y consagrarse a las relaciones afectivas pedagógicas de cuasi paternidad. Esta es, de hecho, una manera de hacer aceptable una práctica amorosa entre hombre libre y muchacho libre, a la vez que se niega y se traspone lo que ocurre en la realidad. En consecuencia, la existencia de esos discursos no debe interpretarse como el signo de una tolerancia de la homosexualidad, tanto en la práctica como en el pensamiento, sino más bien como el signo de una *turbación*; si se habla de ella es porque constituye un problema, pues hay que recordar el principio siguiente: el hecho de que en una sociedad se hable de algo no significa que se lo admita. Si se explica un discurso, no hay que examinar la realidad presuntamente reflejada por él, sino la del problema que hace que uno esté obligado a hablar de ello. La obligación de hablar de esas relaciones entre hombres y muchachos —cuando se hablaba mucho menos de las relaciones matrimoniales con las mujeres— obedece a que moralmente era mucho más difícil aceptarlas.

—Era difícil aceptarlas moralmente y, sin embargo, en la práctica toda la sociedad griega se funda en esas relaciones pederásticas, digamos pedagógicas en sentido lato. ¿No hay en ello una ambigüedad?

—En efecto, he simplificado un poco. Lo que hay que tener en cuenta en el análisis de esos fenómenos es la existencia de una sociedad monosexual, porque hay una separación muy clara entre los hombres y las mujeres. Había sin duda relaciones muy densas entre mujeres, pero las conocemos mal porque no existe prácticamente ningún texto teórico, reflexivo, escrito por mujeres sobre el amor y la sexualidad antiguos; hago a un lado los textos de algunas pitagóricas o neopitagóricas entre los siglos VIII y I a.C., y la poesía. En cambio, disponemos de toda clase de testimonios que remiten a una sociedad monosexual masculina.

—¿Cómo podría explicarnos el hecho de que esas relaciones monosexuales hayan finalmente desaparecido en Roma, mucho antes del cristianismo?

—A decir verdad, me parece que la desaparición a escala masiva de las sociedades monosexuales solo puede constatar-se en el siglo XVIII europeo. En la sociedad romana, la mujer de una gran familia tenía un papel importante en el plano familiar, social y político. Pero no es tanto el crecimiento del papel de la mujer el que provocó la disolución de las sociedades monosexuales; sería más bien la instauración de nuevas estructuras políticas que impidieron a la amistad seguir teniendo las funciones sociales y políticas que le eran propias hasta entonces; si se quiere, el desarrollo de instituciones de la vida política hizo que las relaciones de amistad, posibles en una sociedad aristocrática, ya no lo fueran. Pero esto no es más que una hipótesis...

—Lo que usted dice me lleva a plantear un problema en relación con el origen de la homosexualidad, donde debo separar la de los hombres de la de las mujeres. Me refiero a que la homosexualidad masculina, en Grecia, solo puede existir en una sociedad muy jerarquizada, donde las mujeres ocupan el nivel más bajo. Me parece que, al retomar y hacer suyo el ideal griego, la sociedad gay masculina del siglo XX legitima así una misoginia que, otra vez, rechaza a las mujeres.

—Creo, en efecto, que ese mito griego tiene alguna influencia, pero solo cumple el papel que se le pide cumplir: no es por referirse a él que uno tiene tal o cual comportamiento, sino que, por tener ese comportamiento, se va a referir a él remodelándolo. Me impresiona mucho, efectivamente, que en Norteamérica la sociedad de los homosexuales sea una sociedad monosexual con modos de vida, una organización en el nivel de las profesiones, una serie de placeres que no son de orden sexual. Así, que haya homosexuales que viven en grupo, en comunidad, en una relación perpetua de intercambios, delata a las claras el retorno de la monosexualidad. Las mujeres, con todo, también vivieron en grupos monosexuales, pero en muchos casos era, desde luego, por estar forzadas a hacerlo; era una respuesta, a menudo innovadora y creativa, a un estatus que se les imponía. Pienso aquí en el libro de una norteamericana, *Surpassing the Love of Men*,² muy interesante. La autora, Lillian Faderman, estudia las amistades femeninas desde el siglo XVII hasta la primera mitad del siglo XIX con las siguientes bases: "No me preguntaré jamás si entre ellas esas mujeres tenían o no relaciones sexuales. Por una parte, me limitaré a considerar la red de esas amistades o la historia misma de una amistad, y a ver

² Lillian Faderman, *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love between Women from the Renaissance to the Present* (New York: William Morrow, 1981).

cómo se desenvuelve, cómo la vive la pareja, qué tipos de conducta entraña, cómo estaban ligadas las mujeres unas a otras; y, por otra parte, cuál es la experiencia vivida, el tipo de afecto, de apego ligados a esa situación”.

Surge entonces toda una cultura de la monosexualidad femenina, de la vida entre mujeres, que es apasionante.

—Sin embargo, lo que usted decía al respecto en Le Gai Pied y lo que dice ahora me parece problemático en este aspecto: estudiar los agrupamientos monosexuales femeninos sin plantear la cuestión de la sexualidad significa a mi juicio persistir en la actitud de confinar a las mujeres en el dominio del sentimiento con los eternos estereotipos: su libertad de contactos, su afectividad libre, sus amistades, etcétera.

—Tal vez le parezca que soy laxista, pero creo que los fenómenos que querríamos estudiar son tan complejos y están tan precodificados por las grillas de análisis prefabricadas que es preciso aceptar métodos, parciales, es cierto, pero generadores de nuevas reflexiones, y que permitan poner de relieve nuevos fenómenos. Esos métodos permiten superar los términos completamente gastados que tenían vigencia en la década de 1970: prohibiciones, leyes, represiones. Dichos términos fueron muy útiles en sus efectos políticos y de conocimiento, pero se puede tratar de renovar los instrumentos de análisis. Desde ese punto de vista, la libertad de actitud me parece mucho más grande en Norteamérica que en Francia. Lo cual no significa que haya que sacralizar.

—Podríamos hablar tal vez del libro de John Boswell, Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality.³

3 John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to*

—Es un libro interesante, porque reitera cosas conocidas y presenta algunas nuevas. Cosas conocidas y que desarrolla: lo que llamamos moral sexual cristiana, e incluso judeo-cristiana, es un mito. Basta con consultar los documentos: esa famosa moral que localiza las relaciones sexuales en el matrimonio, que condena el adulterio y cualquier conducta no procreadora y no matrimonial, se construyó mucho antes del cristianismo. Todas estas formulaciones se encuentran en los textos estoicos, pitagóricos, y son ya tan “cristianas” que los cristianos las retoman tal cual llegan hasta ellos. Hay, sí, algo bastante sorprendente, y es que esa moral filosófica aparecía de algún modo a destiempo, después de un movimiento real en la sociedad de matrimonialización, de valorización del matrimonio y las relaciones afectivas entre los esposos... En Egipto se han hallado contratos de matrimonio que datan del período helenístico, en los cuales las mujeres exigían la fidelidad sexual del marido, y este se comprometía a respetarla. Estos contratos no provienen de las grandes familias sino de los medios urbanos, un poco populares.

Como los documentos son escasos, se puede formular la hipótesis de que los textos estoicos sobre esa nueva moral matrimonial destilaban en los medios cultos lo que ya tenía vigencia en los medios populares. De este modo se produce por tanto un vuelco completo en el paisaje que nos es familiar, el de un mundo grecorromano de licencia sexual maravillosa que el cristianismo destruyó de un solo golpe.

the Fourteenth Century, Chicago: University of Chicago Press, 1980; versión francesa: *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité: les homosexuels en Europe occidentale, des débuts de l'ère chrétienne au XIV^e siècle*, traducción de A. Tachet, París: Gallimard, 1985 [trad. esp.: *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad: los gays en Europa occidental desde el comienzo de la era cristiana hasta el siglo XIV*, Barcelona: Muchnik, 1993].

De allí partió Boswell, que comprobó muy sorprendido hasta qué punto el cristianismo se ajusta a lo que existía con anterioridad a él, en particular sobre el problema de la homosexualidad. Hasta el siglo IV el cristianismo retoma el mismo tipo de moral, y se limita a apretar las tuercas. Los nuevos problemas van a plantearse, en mi opinión, con el desarrollo del monacato, justamente a partir del siglo IV. Surge entonces la exigencia de la virginidad. En los textos ascéticos cristianos se insistía antes en el problema del ayuno, no comer demasiado, no pensar demasiado en comer; poco a poco se desarrolla una obsesión por las imágenes de concupiscencia, las imágenes libidinosas. Tenemos entonces cierto tipo de experiencia, de relación con los deseos y el sexo que es bastante nueva. En cuanto a la homosexualidad, aun cuando encontremos, por ejemplo en Basilio de Cesarea, una condena de la amistad entre varones como tal, esta no se traslada al conjunto de la sociedad. Me parece indudable que la gran condena de la homosexualidad propiamente dicha data de la Edad Media, entre los siglos VIII y XII; Boswell menciona claramente el siglo XII, pero la situación ya se esboza en unos cuantos textos de penitenciales de los siglos VIII y IX. Sea como fuere, es preciso disolver por completo la imagen de una moral judeocristiana y darse cuenta de que esos elementos se introdujeron en diferentes épocas en torno de algunas prácticas e instituciones que pasaban de determinados medios a otros.

-Para volver a Boswell, lo que me parece sorprendente es que haya hablado de una subcultura gay en el siglo XII, uno de cuyos representantes sería el monje Elredo de Rieval.

-En efecto, ya en la Antigüedad hay una cultura pederástica cuyo debilitamiento vemos con la contracción de la relación hombre-muchacho, a partir del Imperio romano. Un diálogo de Plutarco da cuenta de esa transformación: todos los

valores modernos se ponen del lado de la mujer de más edad que el muchacho, y lo que se valoriza es su relación; cuando se presentan dos aficionados a los mozos, se los ridiculiza un poco y son notoriamente los menospreciados de esta historia; ya no aparecen, además, al final del diálogo. Así se contrajo la cultura pederástica. Pero, por otra parte, no hay que olvidar que el monacato cristiano se presentó como la continuación de la filosofía; estábamos, pues, frente a una sociedad monosexual. Como las muy elevadas exigencias ascéticas del primer monacato se moderaron con mucha rapidez, y si se admite que a partir de la Edad Media los monasterios eran los únicos depositarios de la cultura, tenemos reunidos todos los elementos que explicarían por qué se puede hablar de subcultura gay. A ellos hay que agregar el de la guía espiritual, y por lo tanto de la amistad, la relación afectiva intensa entre viejos y jóvenes monjes considerada como posibilidad de salvación; había en ese aspecto una forma predeterminada en la Antigüedad, que era la del tipo platónico. Si se admite que hasta el siglo XII el platonismo constituye la base de la cultura para esta élite eclesiástica y monacal, creo que el fenómeno se explica.

—Yo había creído comprender que Boswell postulaba la existencia de una homosexualidad consciente.

—Boswell comienza con un largo capítulo donde justifica su proceder, por qué toma a los gays y la cultura gay como hilo conductor de su historia. Y, al mismo tiempo, está absolutamente convencido de que la homosexualidad no es una constante transhistórica. Su idea es la siguiente: si hay hombres que tiene relaciones sexuales entre sí, sea entre un adulto y un joven, sea en el marco de la ciudad o del monasterio, no es solo porque los otros toleran tal o cual forma de acto sexual; hay forzosamente implicada una cultura, es decir modos de expresión, valorizaciones, etc., y por ende el reconocimiento,

por parte de los propios sujetos, de lo que esas relaciones tienen de específico. Se puede admitir esta idea, en efecto, en cuanto no se trata de una categoría sexual o antropológica constante, sino de un fenómeno cultural que se transforma en el tiempo sin dejar de mantenerse en su formulación general: relación entre individuos del mismo sexo que entraña un modo de vida en el que está presente la conciencia de ser singular entre los otros. En el fondo, ese es también un aspecto de la monosexualidad. Habría que ver si, por el lado de las mujeres, no puede imaginarse una hipótesis equivalente que implique categorías de mujeres muy variadas, una subcultura femenina en la que el hecho de ser mujer suponga la existencia de posibilidades de relación con las otras mujeres que no son dadas a los hombres, claro está, y ni siquiera a las demás mujeres. Me parece que en torno de Safo y de su mito hubo esta forma de subcultura.

—Efectivamente, algunas investigaciones feministas recientes parecen ir en ese sentido, en particular por el lado de las mujeres trovadoras, cuyos textos se dirigían a mujeres, pero la interpretación es difícil, porque no se sabe si solo eran portavoces de algunos señores como los trovadores hombres. Pero, de todas maneras, hay algunos textos que hablan, como lo hace Christine de Pisan, del "femenino sexo", y que prueban que había al parecer cierta conciencia de una cultura femenina autónoma, puesta en peligro, además, por la sociedad de los hombres. ¿Hay que hablar, empero, de cultura gay femenina, si tenemos en cuenta por añadidura que el término "gay" me parece un poco inoperante para las mujeres?

—En efecto, ese término tiene una significación mucho más restringida en Francia que entre los norteamericanos. Sea como fuere, me parece que al postular una cultura gay al menos masculina, Boswell no se contradice en lo referido a la

tesis según la cual la homosexualidad no es una constante antropológica a veces reprimida y a veces aceptada.

—En La voluntad de saber usted analiza la discursivización del sexo, proliferante en la época moderna; con la salvedad de que, en ese discurso sobre el sexo, la homosexualidad parece estar ausente, al menos hasta alrededor de 1850.

—Me gustaría llegar a comprender cómo ciertos comportamientos sexuales se convierten en un momento dado en problemas y dan lugar a análisis, constituyéndose en objetos de saber. Intentamos descifrar esos comportamientos, comprenderlos y clasificarlos. Lo interesante no es tanto una historia social de los comportamientos sexuales, una psicología histórica de las actitudes con respecto a la sexualidad, como una historia de la problematización de dichos comportamientos. Hay dos edades de oro de la problematización de la homosexualidad como monosexualidad, es decir de las relaciones entre hombres y hombres y hombres y muchachos. La primera es la del período griego, helenístico, que termina a grandes rasgos durante el Imperio romano. Sus últimos grandes testimonios son el diálogo de Plutarco, las disertaciones de Máximo de Tiro y el diálogo de Luciano...⁴⁴

⁴⁴ Plutarco, *Dialogue sur l'amour; Histoires d'amour*, edición y traducción de R. Flacelière y M. Cuvigny, París: Les Belles Lettres, 1980 [trad. esp.: *Erótico*, en *Obras morales y de costumbres*, vol. 10, Madrid: Gredos, 2003]; Máximo de Tiro, "L'amour socratique", disertaciones XVIII-XXI, en *Dissertations de Maxime de Tyr*, 2 vols., traducción de J.-J. Combes-Dounous, París: Bossange, Masson et Besson, año XI [1802] [trad. esp.: *Disertaciones filosóficas*, vol. 2, XVIII-XLI, Madrid: Gredos, 2005], y Luciano de Samosata, *Dialogues des courtisanes, suivis de Lucius ou l'Âne*, traducción de E. Talbot, París: Les Éditions du Courrier graphique, 1946 [trad. esp.: *Diálogos de las cortesanas*, en *Diálogos de los dioses – Diálogos de los muertos – Diálogos marinos – Diálogos de las cortesanas*, Madrid: Alianza, 2005].

Mi hipótesis es –aunque sea una práctica corriente– que, si hablaron mucho de eso, es porque constituía un problema.

En las sociedades europeas la problematización fue mucho más institucional que verbal: desde el siglo XVII se aplicó un conjunto de medidas, persecuciones, condenas... contra aquellos a quienes todavía no se llamaba homosexuales sino sodomitas. Es una historia muy complicada, y diría que es una historia en tres tiempos.

Desde la Edad Media existía una ley contra la sodomía que se sancionaba con la pena de muerte, y cuya aplicación –lamentable, es verdad– fue muy limitada. Habría que estudiar la economía de este problema, la existencia de la ley, el marco en el cual se aplicó y las razones por las que solo se aplicó en ese caso. El segundo nivel es la práctica policial contra la homosexualidad, muy clara en Francia a mediados del siglo XVII, una época en que las ciudades son un hecho real y concreto, cuando está vigente cierto tipo de zonificación policial y, por ejemplo, se señala la detención relativamente masiva de homosexuales, en lugares como los jardines del Luxemburgo, Saint-Germain-des-Prés o el Palais-Royal. Se observan así decenas de arrestos, se apuntan los nombres, se detiene a la gente durante algunos días o sencillamente se la suelta. Algunos pueden “quedar en chirona” sin proceso. Se instala todo un sistema de trampas y amenazas con soplones, polizontes, todo un mundillo cuya presencia ya se advierte muy pronto, en los siglos XVII y XVIII. Los expedientes de la biblioteca del Arsenal son muy elocuentes: los arrestados son obreros, curas, militares, así como miembros de la pequeña nobleza. La situación se inscribe en el marco de la vigilancia y la organización de un mundo prostitucional de mujeres livianas –mantenidas, bailarinas, actrices de mala muerte–, en pleno desarrollo durante el siglo XVIII. Pero me parece que la vigilancia de la homosexualidad comenzó un poco antes.

La tercera y última etapa es por supuesto la entrada ruidosa, a mediados del siglo XIX, de la homosexualidad al campo de la reflexión médica. Una entrada que se había hecho con discreción a lo largo del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX.

Un fenómeno social de gran escala, mucho más complicado que una simple invención de médicos.

—¿Cree usted, por ejemplo, que los trabajos médicos de Hirschfeld,⁵ a comienzos del siglo XX, y sus clasificaciones encerraron a los homosexuales?

—Esas categorías sirvieron, en efecto, para patologizar la homosexualidad, pero eran igualmente categorías de defensa, en nombre de las cuales podían reivindicarse derechos. El problema sigue siendo de mucha actualidad: entre la afirmación “soy homosexual” y la negativa a decirlo hay toda una dialéctica muy ambigua. Es una afirmación necesaria, porque es la afirmación de un derecho, pero al mismo tiempo es la jaula, la trampa. Algún día, la pregunta “¿es usted homosexual?” será tan natural como la pregunta “¿es usted soltero?”. Pero, después de todo ¿por qué suscribiríamos la obligación de decir esa elección? No podemos jamás estabilizarnos en una posición, hay que definir, según los momentos, el uso que le damos.

⁵ Referencia a Magnus Hirschfeld (1868-1935), jefe de redacción entre 1899 y 1925 del *Jahrbuch für sexuelle Zwischentufen unter besonderer Berücksichtigung der Homosexualität* (Leipzig, Max Spohr), anuario dedicado a los “estados sexuales intermedios”, donde aquel publica artículos originales y reseñas de obras. Entre los libros de Hirschfeld cabe mencionar, en especial: *Von Wesen der Liebe: Zugleich ein Beitrag zur Lösung der Frage der Bisexualität*, Leipzig: Max Spohr, 1906; *Die Transvestiten: eine Untersuchung über den erotischen Verkleidungstrieb, mit umfangreichem casuistischen und historischen Material*, 2 vols., Berlín: Pulvermacher, 1910-1912, y *Die Homosexualität des Mannes und des Weibes*, Berlín: Louis Marcus, 1914. Véase Chris Nicolas, “Les pionniers du mouvement homosexuel”, *Masques, revue des homosexualités*, 8, primavera de 1981, pp. 83-89.

—En una entrevista concedida a la revista *Le Gai Pied*,⁶ usted dice que es preciso “empeñarse en llegar a ser homosexual”, y al final habla de “relaciones polimorfas, variadas”. ¿No es contradictorio?

—Quería decir “es preciso empeñarse en ser gay”, situarse en una dimensión donde las elecciones sexuales que uno hace están presentes y tienen sus efectos sobre la totalidad de nuestra vida. También quería decir que esas elecciones sexuales deben ser al mismo tiempo creadoras de modos de vida. Ser gay significa que esas elecciones se difunden a través de toda la vida, y es también una manera determinada de rechazar los modos de vida propuestos, hacer de la elección sexual el operador de un cambio de existencia. No ser gay es decir: “¿Cómo voy a poder limitar los efectos de mi elección sexual de tal manera que mi vida no cambie en nada?”.⁷

Diré que uno tiene que usar su sexualidad para descubrir, inventar nuevas relaciones. Ser gay es ser en devenir y, para responder a su pregunta, agregaría que no hay que ser homosexual sino empeñarse en ser gay.

—¿Por eso afirma que “la homosexualidad no es una forma de deseo sino algo deseable”?

—Sí, y creo que se trata del punto central de la cuestión. Interrogarnos sobre nuestra relación con la homosexualidad es desear un mundo donde esas relaciones sean posibles, más que tener simplemente el deseo de una relación sexual con una persona del mismo sexo, aunque esto sea importante.

⁶ “De la amistad como modo de vida”, en este volumen. (N. del T.)

⁷ Véase el dossier “Sur l’histoire de l’homosexualité”, *Le Débat*, 10, marzo de 1981, pp. 106-160, con artículos de Alain Schnapp, Jean Gattégno y Michael Pollak y reseñas de libros.

EL COMBATE DE LA CASTIDAD

Título original: "Le combat de la chasteté", *Communications*, n° 35, "Sexualités occidentales", mayo de 1982, pp. 15-25. Reeditado en *DE*, vol. 2, texto núm. 312, pp. 1114-1127.

Este texto es un extracto del tercer volumen de la *Historia de la sexualidad*.¹ Tras una consulta con Philippe Ariès sobre la orientación de la presente recopilación, me pareció que el texto estaba en consonancia con los otros estudios. Somos de la opinión, en efecto, de que la idea que suele forjarse de una ética sexual cristiana debe someterse a una profunda revisión, y de que, por otra parte, el valor central de la cuestión de la masturbación tiene un origen que dista mucho de ser la campaña de los médicos en los siglos XVIII y XIX.

Casiano analiza el combate de la castidad en el sexto capítulo de las *Instituciones cenobíticas*, "Del espíritu de fornicación", y en varias de las *Colaciones*: la cuarta, dedicada a "la concupiscencia de la carne y del espíritu"; la quinta, sobre los "ocho vicios principales"; la duodécima, sobre "la castidad", y la vigesimosegunda, sobre las "ilusiones nocturnas".

¹ Se trata de *Les Aveux de la chair* ["Las confesiones de la carne"], inédito. En esos momentos, *El uso de los placeres* todavía no se había dividido en dos volúmenes. [N. del E. francés; todas las demás notas del artículo son de Michel Foucault.]

Figura en segundo lugar en una lista de ocho combates,² bajo la forma de una lucha contra el espíritu de fornicación. En cuanto a esta última, se subdivide a su vez en tres subcategorías. Cuadro de apariencia muy poco jurídica si se lo compara con los catálogos de faltas, tal como los conoceremos cuando la Iglesia medieval organice el sacramento de la penitencia conforme al modelo de una jurisdicción. Pero las especificaciones propuestas por Casiano tienen a no dudar otro sentido.

Examinemos para empezar el lugar de la fornicación entre los otros espíritus del mal.

Casiano completa el cuadro de los ocho espíritus del mal por medio de agrupamientos internos. Establece pares de vicios que tienen entre sí relaciones particulares de "alianza" y "comunidad":³ orgullo y vanagloria, pereza y acedia, avaricia e ira. La fornicación hace pareja con la gula. Por varias razones: porque son dos vicios "naturales", innatos en nosotros, y de los cuales, por consiguiente, es muy difícil deshacerse; porque son dos vicios que implican la participación del cuerpo no solo para formarse sino para alcanzar su objetivo, y, por último, porque hay entre ellos lazos de causalidad muy directa: el exceso de comida atiza en el cuerpo el deseo de la fornicación.⁴ Y, sea porque está de tal modo fuertemente asociado a la gula, sea, al contrario, por su naturaleza propia, el espíritu

² Los otros siete son la gula, la avaricia, la ira, la pereza, la acedia, la vanagloria y el orgullo.

³ Juan Casiano, *Colaciones*, V, 10. He seguido en ambos casos, las *Instituciones* y las *Colaciones*, la edición y traducción de la colección "Sources chrétiennes": *Institutions cénobitiques*, París: Éditions du Cerf, 1965, col. "Sources chrétiennes" núm. 107 [trad. esp.: *Instituciones cenobíticas*, Zamora: Monte Casino, 2000], y *Conférences*, 3 vols., París: Éditions du Cerf, 1966-1971, col. "Sources chrétiennes" núms. 42, 54 y 64 [trad. esp.: *Colaciones*, 2 vols., Madrid: Rialp, 1958-1962].

⁴ J. Casiano, *Instituciones...*, V, y *Colaciones*, V.

de fornicación tiene, en comparación con los otros vicios de los que forma parte, un papel privilegiado.

Para empezar, en la cadena causal. Casiano hace hincapié en el hecho de que los vicios no son independientes unos de otros, aun cuando cada individuo pueda sufrir, de manera más específica, el ataque de este o aquel.⁵ Un vector causal los liga entre sí: comienza con la gula, que nace con el cuerpo y atiza la fornicación; luego, ese primer par engendra la avaricia, entendida como atadura a los bienes terrestres, la cual da origen a las rivalidades, las disputas y la ira, y de estas surge el abatimiento de la tristeza, que provoca la acedia y una repugnancia por la vida monástica entera. Ese encadenamiento supone que nunca se podrá vencer un vicio si no se ha triunfado del que le sirve de apoyo. "La derrota del primero apacigua al que le sigue; vencido aquel, este languidece sin más labor". Al principio de todos, el par gula-fornicación, como "un árbol gigante que extiende a lo lejos su sombra", debe ser arrancado de raíz. De ahí la importancia ascética del ayuno como medio de vencer la gula y cortar en seco la fornicación. Esa es la base del ejercicio ascético, porque ahí está el comienzo de la cadena causal.

El espíritu de fornicación también está en una posición dialéctica singular con respecto a los últimos vicios y sobre todo al orgullo. En efecto, para Casiano orgullo y vanagloria no pertenecen a la cadena causal de los demás vicios. Lejos de ser engendrados por estos, su origen está en la victoria que se obtiene sobre ellos:⁶ orgullo "carnal" frente a los otros por la ostentación que hacemos de nuestros ayunos, nuestra castidad, nuestra pobreza, etc., y orgullo "espiritual" que nos induce a creer que solo debemos ese progreso a nuestros

⁵ J. Casiano, *Colaciones*, V, 13-14.

⁶ *Ibid.*, V, 10.

méritos.⁷ Vicio de la derrota de los vicios sucedido por una caída tanto más dura cuanto que se produce desde más arriba. Y la fornicación, el más vergonzoso de todos los vicios, el que más rubor provoca, constituye la consecuencia del orgullo: castigo pero también tentación, prueba que Dios envía al presuntuoso para recordarle que la debilidad de la carne es una amenaza constante si la gracia no acude en su auxilio.

Cuando alguien ha gozado durante mucho tiempo de la pureza del corazón y del cuerpo, por una consecuencia natural [...], en cierta medida se glorifica en el fondo de sí mismo [...]. Por eso el Señor obra de la mejor manera, por su bien, al abandonarlo: la pureza que le daba tanta seguridad comienza a perturbarlo; en medio de la prosperidad espiritual, se ve tambalear.⁸

En el gran ciclo de los combates, en el momento en que el alma ya solo tiene que luchar contra sí misma, los agujones de la carne vuelven a hacerse sentir, marcando así el inacabamiento necesario de esa lucha y amenazándola con un perpetuo recomenzar.

Para terminar, la fornicación tiene en comparación con los otros vicios cierto privilegio ontológico, que le otorga una particular importancia ascética. En efecto, tiene como la gula sus raíces en el cuerpo. Es imposible vencerla sin someterla a maceraciones; mientras que la ira o la tristeza se combaten "por la mera industria del alma", la fornicación no puede arrancarse de raíz sin "la mortificación corporal, las vigili-
as,

⁷ J. Casiano, *Instituciones...*, XII, 2.

⁸ J. Casiano, *Colaciones*, XII, 6. Véanse ejemplos de la caída en el espíritu de fornicación, el orgullo y la presunción en *ibid.*, II, 13, y sobre todo en *Instituciones...*, XII, 20 y 21, donde las faltas contra la humildad se sancionan con las tentaciones más humillantes, las de un deseo *contra usum naturae*.

los ayunos, el trabajo que quebranta el cuerpo".⁹ Lo cual no excluye —todo lo contrario— el combate que el alma debe librar contra sí misma, porque la fornicación puede nacer de pensamientos, imágenes, recuerdos:

Cuando el demonio, con su astucia sutil, insinúa en nuestro corazón el recuerdo de la mujer, empezando por nuestra madre, nuestras hermanas, nuestras parientes o algunas mujeres piadosas, debemos expulsar de nosotros esos recuerdos lo más rápidamente posible, por temor a que, si nos demoramos con exceso en ellos, el tentador aproveche la oportunidad para hacer que, insensiblemente, pensemos luego en otras mujeres.¹⁰

Sin embargo, la fornicación tiene una diferencia capital con la gula. El combate contra esta última debe librarse con medida, porque no se puede renunciar a todo alimento: "Hay que proveer a las exigencias de la vida [...] por temor a que el cuerpo, agotado por nuestra culpa, no pueda ya llevar a cabo los ejercicios espirituales necesarios".¹¹ Debemos mantener a distancia esa inclinación natural a la comida, tomarla sin pasión, pero sin extirparla: tiene una legitimidad natural; negarla por completo, es decir hasta la muerte, sería cargar nuestra alma con un crimen. En cambio, no hay límite en la lucha contra el espíritu de fornicación: todo lo que puede llevarnos a él debe erradicarse y ninguna exigencia natural podrá justificar, en ese ámbito, la satisfacción de una necesidad. Se trata pues de hacer morir íntegramente una inclinación cuya supresión no ocasiona la muerte de nuestro cuerpo. De los ocho vicios, la fornicación es el único a la vez innato, natural, corporal en

⁹ J. Casiano, *Colaciones*, V, 4.

¹⁰ J. Casiano, *Instituciones...*, VI, 13.

¹¹ *Ibid.*, V, 8.

su origen, y el que hay que destruir por completo, como es preciso hacerlo con los vicios del alma que son la avaricia o el orgullo. Mortificación radical, por consiguiente, que nos deja vivir en nuestro cuerpo al emanciparnos de la carne. “Salir de la carne sin dejar de morar en el cuerpo.”¹² La lucha contra la fornicación nos da acceso a ese más allá de la naturaleza, en la existencia terrestre. Nos “arranca al fango terrestre”. Nos hace vivir en este mundo una vida que no es de este mundo. Por ser la más radical, esta mortificación nos hace, aquí abajo, la más alta promesa: “en la carne parásita”, confiere “la ciudadanía que se ha prometido poseer a los santos, una vez liberados de la corruptibilidad carnal”.¹³

Vemos pues que la fornicación, a la vez que es uno de los ocho elementos del cuadro de los vicios, se encuentra en relación con los otros en una posición particular: a la cabeza del encadenamiento causal, en el principio del reinicio de las caídas y el combate y en uno de los puntos más difíciles y decisivos del combate ascético.

En la quinta colación Casiano divide el vicio de fornicación en tres especies. La primera consiste en la “conjunción de los dos sexos” (*commixtio sexus utriusque*); la segunda se cumple “sin contacto con la mujer” (*absque femineo tactu*), lo que valió a Onán su condenación, y la tercera es “concebida por el espíritu y el pensamiento”.¹⁴ En la duodécima colación se reitera casi la misma distinción: la conjunción carnal (*carnalis commixtio*) a la que Casiano da aquí el nombre de *fornicatio* en sentido estricto; luego la impureza, *immunditia*, que se produce sin contacto con una mujer, cuando se duerme o se vela: se debe a la “incuria de un espíritu sin circunspección”, y por último la *libido* que se desarrolla en los “repliegues del alma”

¹² *Ibid.*, VI, 6.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ J. Casiano, *Colaciones*, V, 11.

y sin que haya "pasión corporal" (*sine passione corporis*).¹⁵ Esta especificación es importante, porque es la única que permite comprender lo que Casiano entiende por el término general de *fornicatio*, del que no da por otra parte ninguna definición de conjunto. Pero su importancia radica sobre todo en el uso que él hace de las tres categorías, tan diferente del que podría encontrarse en muchos de los textos anteriores.

Había en efecto una trilogía tradicional de los pecados de la carne: el adulterio, la fornicación (que designaba las relaciones sexuales al margen del matrimonio) y la "corrupción de niños". En todo caso, estas tres categorías son las que encontramos en la *Didaché*: "No cometerás adulterio, no cometerás fornicación, no seducirás a muchachos".¹⁶ Y volvemos a encontrarlas en la epístola de Bernabé: "No cometas ni fornicación ni adulterio, no corrompas a los niños".¹⁷ A continuación fue frecuente que solo se mantuvieran los dos primeros términos: la fornicación, que designaba en general la totalidad de las faltas sexuales, y el adulterio, en el que se incluían las que violan la obligación de fidelidad en el matrimonio.¹⁸ Pero, de todas maneras, era muy habitual acompañar esa enumeración de preceptos concernientes a la codicia del pensamiento o las miradas o todo lo que puede llevar a la consumación de un acto sexual prohibido: "No seas codicioso, porque la codicia conduce a la fornicación; cuídate de palabras obscenas y miradas descaradas, porque todo eso engendra adulterios".¹⁹

¹⁵ *Ibid.*, XII, 2. Casiano basa su tripartición en un pasaje de la Epístola a los colosenses 3, 5.

¹⁶ *Didaché*, II, 2.

¹⁷ *Epístola del pseudo Bernabé*, XIX, 4. Un poco antes, en relación con los alimentos vedados, el mismo texto interpreta la prohibición de comer hiena como prohibición del adulterio; la de comer liebre, como prohibición de la seducción de niños, y la de comer comadreja, como condena de las relaciones bucales.

¹⁸ Así san Agustín, "Sermón 56".

¹⁹ *Didaché*, III, 3.

El análisis de Casiano tiene estas dos particularidades: no atribuir un lugar específico al adulterio, que se incluye en la categoría de la fornicación en sentido estricto, y, sobre todo, prestar atención únicamente a las otras dos categorías. En los diferentes textos donde menciona el combate de la castidad no habla en ninguna parte de las relaciones sexuales propiamente dichas. En ninguna parte se consideran los diferentes “pecados” posibles según el acto cometido, la pareja con la que se lo comete, su edad, su sexo, las relaciones de parentesco que pueda haber con ella. No aparece aquí ninguna de las categorías que constituirán en la Edad Media la gran codificación de los pecados de lujuria. Al dirigirse a los monjes, que habían hecho voto de renunciar a toda relación sexual, Casiano no tenía, sin duda, necesidad de volver explícitamente a ese elemento previo. No obstante, hay que señalar que con respecto a un punto importante del cenobio, que había suscitado recomendaciones precisas en Basilio de Cesarea o en Crisóstomo,²⁰ se contenta con alusiones furtivas: “Que nadie, sobre todo entre los jóvenes, permanezca con otro, ni siquiera poco tiempo, ni se retire con él, ni se tomen de la mano”.²¹ Todo sucede como si Casiano solo se interesara en los dos últimos términos de su subdivisión (referidos a lo que pasa sin relación sexual y sin

²⁰ Basilio de Cesarea, “Exhortación a renunciar al mundo”, 5: “Evita todo comercio, toda relación con los jóvenes cofrades de tu edad. Huye de ellos como del fuego. Son muchos, por desdicha, aquellos a quienes, por su intermedio, el enemigo incendió y entregó a las llamas eternas”. Cf. las precauciones indicadas en las “Grandes reglas” (34) y las “Reglas breves” (220). Véase asimismo Juan Crisóstomo, “Adversus oppugnatores vitae monasticae” [“Contra los impugnadores de la vida monástica”].

²¹ J. Casiano, *Instituciones...*, II, 15. Quienes infringen esta ley cometen una falta grave y son sospechosos de “*conjuratiois pravique consilii*”. ¿Estas palabras son una manera alusiva de designar un comportamiento amoroso o apuntan al peligro de relaciones privilegiadas entre miembros de la misma comunidad? Las mismas recomendaciones en *ibid.*, IV, 16.

pasión del cuerpo), como si elidiera la fornicación en cuanto conjunción entre dos individuos y no otorgara importancia más que a elementos cuya condena no tenía antes sino un valor de acompañamiento respecto de la de los actos sexuales propiamente dichos.

Pero si los análisis de Casiano omiten la relación sexual, si se despliegan en un mundo tan solitario y una escena tan interior, no es por una razón meramente negativa. Ocurre que lo esencial del combate de la castidad apunta a un blanco que no es del orden del acto o la relación: incumbe a otra realidad y no la de la relación sexual entre dos individuos. Un pasaje de la duodécima colación permite percibir cuál es esa realidad. En él Casiano caracteriza las seis etapas que marcan el progreso en la castidad. Ahora bien, como en esa caracterización no se trata de mostrar la castidad misma sino de señalar los signos negativos en los que puede reconocerse su progreso —las diferentes huellas de pureza que desaparecen una tras otra—, tenemos allí la indicación del objeto contra el cual hay que pelear en el combate de la castidad.

Primera marca de ese progreso: el monje, cuando está despierto, no se “quiebra” ante un “ataque de la carne”: *impugnatione carnali non eliditur*. Por lo tanto, ya no hay irrupción en el alma de mociones que doblegan la voluntad.

Segunda etapa: si surgen “pensamientos voluptuosos” (*voluptariae cogitationes*) en su mente, el monje no se “demora” en ellos. No piensa en aquello que, involuntariamente y a su pesar, acierta a pensar.²²

Alcanzamos el tercer estadio cuando una percepción que proviene del mundo externo ya no es capaz de provocar la

²² El término utilizado por Casiano para designar el hecho de que la mente se demora en esos pensamientos es *immorari*. La *delectatio morosa* será, a continuación, una de las categorías importantes en la ética sexual de la Edad Media.

concupiscencia: uno puede cruzar una mirada con una mujer sin codicia alguna.

En la cuarta etapa ya no se experimenta, durante la vigilia, ni siquiera el más inocente movimiento de la carne. ¿Casiano quiere decir que ya no se produce ningún movimiento en la carne? ¿Y que entonces uno ejerce sobre su cuerpo un dominio total? Es poco probable, porque por otro lado insiste a menudo en la permanencia de los movimientos involuntarios del cuerpo. El término que utiliza *-perferre-* se relaciona sin duda con el hecho de que esos movimientos no son capaces de afectar el alma y esta no tiene que soportarlos.

Quinto grado: "Si el tema de una colación o la secuela necesaria de una lectura introducen la idea de la generación humana, el espíritu no se deja rozar por el más sutil consentimiento del acto voluptuoso, sino que lo considera con una mirada tranquila y pura, como una obra muy simple, un misterio necesario atribuido al género humano, y no sale más afectado de su recuerdo que si pensara en la fabricación de ladrillos o el ejercicio de algún otro oficio".

Para terminar, se llega al último estadio cuando "la seducción del fantasma femenino no causa ilusión durante el dormir. Aunque no creamos que ese engaño es culpable de pecado, es sin embargo el indicio de una codicia que todavía se oculta en los tuétanos".²³

En este señalamiento de los diferentes rasgos del espíritu de fornicación, que se borran a medida que progresa la castidad, no hay pues relación alguna con otro, ningún acto y ni siquiera la intención de cometerlo. Nada de fornicación en el sentido estricto del término. En ese microcosmos de la soledad están ausentes los dos grandes elementos en torno de los cuales giraba la ética sexual, no solo de los filósofos antiguos sino de un cristiano como Clemente de Alejandría, al menos

²³ J. Casiano, *Colaciones*, XII, 7.

en la carta II de *El pedagogo*: la conjunción de dos individuos (*synousia*) y los placeres del acto (*aphrodisia*). Los elementos puestos en juego son los movimientos del cuerpo y las mocións del alma, las imágenes, las percepciones, los recuerdos, las figuras del sueño, el transcurrir espontáneo del pensamiento, el consentimiento de la voluntad, la vigilia y el dormir. Y se esbozan allí dos polos sobre los cuales hay que advertir que no coinciden con el cuerpo y el alma: el polo involuntario que es, ora el de los movimientos físicos, ora el de las percepciones inspiradas en recuerdos e imágenes que sobrevienen, y que, al propagarse por el espíritu, invisten, solicitan y atraen a la voluntad, y el polo de la voluntad misma que acepta o rechaza, se aparta o se deja cautivar, se demora, consiente. Por un lado, pues, una mecánica del cuerpo y el pensamiento que, al rodear con artificios el alma, se carga de impureza y puede conducir hasta la polución, y por otro, un juego del pensamiento consigo mismo. Damos aquí con las dos formas de "fornicación" en sentido lato que Casiano había definido al lado de la conjunción de los sexos, y a las cuales ha reservado todo su análisis: la *immunditia*, que en la vigilia o el dormir sorprende a un alma inepta para vigilarse y, al margen de todo contacto con el otro, lleva a la polución, y la *libido* que se desenvuelve en las profundidades del alma y a cuyo respecto Casiano recuerda el parentesco de las palabras *libido* y *libet*.²⁴

El trabajo del combate espiritual y los progresos de la castidad cuyas seis etapas describe Casiano pueden comprenderse entonces como una tarea de disociación. Estamos muy lejos de la economía de los placeres y de la limitación estricta de estos a los actos permitidos; lejos, asimismo, de la idea de una separación lo más radical posible entre el alma y el cuerpo. Se trata de una labor perpetua sobre el movimiento del pensamiento (sea que prolongue y transmita los del cuerpo, sea

²⁴ *Ibid.*, V, 11 y XII, 2. Véase *supra*, notas 15 y 16.

que los induzca), sobre sus formas más rudimentarias, sobre los elementos que pueden desencadenarlo, de manera que el sujeto jamás esté implicado en él, ni siquiera por la forma más oscura y más aparentemente “involuntaria” de voluntad. Los seis grados a través de los cuales —lo hemos visto— progresa la castidad representan seis etapas en el proceso que debe poner fin a la implicación de la voluntad. Deshacer la implicación en los movimientos del cuerpo es el primer grado. Luego, deshacer la implicación imaginativa (no demorarnos en lo que tenemos en mente). Luego, deshacer la implicación sensible (no experimentar ya los movimientos del cuerpo). Luego, deshacer la implicación representativa (no pensar más en los objetivos como objetos de deseo posible). Y finalmente, deshacer la implicación onírica (lo que puede haber de deseo en las imágenes, no obstante involuntarias, del sueño). Casiano da a esa implicación, cuya forma más visible es el acto voluntario o la voluntad explícita de cometer un acto, el nombre de *concupiscencia*. Contra esta se vuelven el combate espiritual, y el esfuerzo de disociación, de desimplicación que persigue.

Así se explica el hecho de que a lo largo de toda esa lucha contra el espíritu de “fornicación” y en favor de la castidad, el problema fundamental y único, por así decir, sea el de la polución, desde sus aspectos voluntarios o las complacencias que la reclaman hasta las formas involuntarias en el dormir o el sueño. Importancia tan grande que Casiano hará de la ausencia de sueños eróticos y de polución nocturna el signo de que se ha llegado a la etapa más alta de la castidad. Y vuelve con frecuencia a este tema: “La prueba de que hemos alcanzado esa pureza será que ninguna imagen nos engañe cuando estamos en reposo y relajados en el dormir”,²⁵ e incluso: “Ese es el fin de la integridad y la prueba definitiva: que ninguna excitación voluptuosa nos sobrevenga durante el sueño y no

²⁵ J. Casiano, *Instituciones...*, VI, 10.

seamos conscientes de las poluciones a las cuales nos fuerza la naturaleza".²⁶ La duodécima colación está dedicada en su totalidad a la cuestión de las "poluciones de la noche" y la necesidad de "desplegar toda nuestra fuerza para librarnos de ellas". Y en varias oportunidades Casiano menciona a algunos santos personajes como Sereno, que habían llegado un grado tan alto de virtud que jamás se habían expuesto a inconvenientes de ese tipo.²⁷

Se dirá que, en una regla de vida en que la renuncia a toda relación sexual era fundamental, es muy lógico que ese tema alcanzara tanta importancia. Se recordará también el valor atribuido, en grupos más o menos directamente inspirados por el pitagorismo, a los fenómenos del dormir y el sueño como reveladores de la calidad de la existencia y a las purificaciones que deben garantizar su serenidad. Por último, y sobre todo, hay que pensar que la polución nocturna constituía un problema desde el punto de vista de la pureza ritual, y es precisamente este problema el que da motivo a la vigesimosegunda colación: ¿puede uno aproximarse a los "santos altares" y participar en el "banquete salvífico" cuando se ha manchado por la noche?²⁸ Pero si todas esas razones pueden explicar la existencia de esta preocupación en los teóricos de la vida monástica, no pueden rendir cuenta del lugar justamente central que la cuestión de la polución voluntaria-involuntaria ocupó en todo el análisis de los combates de la castidad. La polución no es simplemente el objeto de una prohibición más intensa que las demás, o más difícil de observar. Es un "analizador" de la concupiscencia, habida cuenta de que permite determinar, en el despliegue de todo lo que la hace posible, la prepara,

²⁶ *Ibid.*, VI, 20.

²⁷ J. Casiano, *Colaciones*, VII, 1, y XII, 7. Otras alusiones a este tema en *Instituciones...*, II, 13.

²⁸ J. Casiano, *Colaciones*, XXII, 5.

la incita y finalmente la desencadena, qué parte tienen lo voluntario y lo involuntario en medio de las imágenes, las percepciones y los recuerdos del alma. Todo el trabajo del monje sobre sí mismo consiste en no dejar jamás que su voluntad se comprometa en el movimiento que va del cuerpo al alma y del alma al cuerpo, y sobre el cual dicha voluntad puede influir, para favorecerlo o para detenerlo, por medio del movimiento del pensamiento. Las cinco primeras etapas del progreso de la castidad constituyen las desvinculaciones sucesivas y cada vez más sutiles de la voluntad respecto de los movimientos cada vez más tenues que pueden conducir a esa polución.

Queda entonces la última etapa. La etapa que puede alcanzar la santidad: la ausencia de las poluciones “absolutamente” involuntarias que se producen durante el dormir. Aun así, Casiano hace notar que, pese a producirse de tal modo, no todas son forzosamente involuntarias. Un exceso de alimentación o pensamientos impuros durante el día son para ellas una especie de consentimiento, si no de preparación. Casiano también distingue la naturaleza del sueño que las acompaña. Y el grado de impureza de las imágenes. Se equivocaría quien se ve así sorprendido si atribuyera su causa al cuerpo y el dormir: “Es el signo de un mal que se incubaba interiormente y no ha tenido su origen en la hora nocturna, sino que, enterrado en lo más profundo del alma, el reposo del sueño lo lleva a la superficie y revela así la fiebre oculta de las pasiones que hemos contraído al deleitarnos a lo largo de muchas jornadas con pasiones malsanas”.²⁹ Y, finalmente, queda la polución sin huella alguna de complicidad, sin ese placer que prueba nuestro consentimiento y ni siquiera acompañada por la más mínima imagen onírica. Ese es sin duda el punto al que puede llegar un asceta que se ejercite lo suficiente: la polución ya no es más que un “resto” en que el sujeto no tiene papel alguno.

²⁹ J. Casiano, *Instituciones...*, VI, 11.

“Debemos esforzarnos por sofocar las mociones del alma y las pasiones de la carne hasta que esta satisfaga las exigencias de la naturaleza sin suscitar voluptuosidad, y se deshaga de la sobreabundancia de sus humores sin ningún prurito malsano y sin dar lugar a un combate por la castidad”.³⁰ Como ya solo se trata de un fenómeno natural, solo el poder que es más fuerte que la naturaleza puede emanciparnos de él: la gracia. Por eso la ausencia de poluciones es marca de la santidad, sello de la más alta castidad posible, beneficio que puede esperarse y no adquirirse.

Por su parte, el deber del hombre consiste nada menos que en permanecer con respecto a sí mismo en un estado de perpetua vigilancia en cuanto a los menores movimientos que puedan producirse en su cuerpo o su alma. Velar noche y día, en la noche por el día y en el día pensando en el anochecer que viene. “Así como la pureza y la vigilancia durante la jornada predisponen a ser casto durante la noche, así la vigilancia nocturna fortalece el corazón y le da fuerzas para observar la castidad durante el día”.³¹ Esa vigilancia es la puesta en práctica de la “discriminación”, que, según se sabe, está en el centro de la tecnología de sí mismo tal como se desarrolla en la espiritualidad de inspiración evagriana. El trabajo del molinero que selecciona las semillas, del centurión que distribuye a los soldados, del cambista que pesa las monedas para aceptarlas o rechazarlas, es el trabajo que el monje debe hacer sin cesar con sus propios pensamientos para reconocer los que son portadores de tentaciones. Ese trabajo le permitirá clasificar los pensamientos según su origen, distinguirlos según su cualidad propia y desvincular el objeto que se representa en ellos del placer que podría evocar. Tarea de análisis permanente que es preciso ejercer sobre sí mismo y, por el deber de la confesión,

³⁰ *Ibid.*, VI, 22.

³¹ *Ibid.*, VI, 23.

en relación con los otros.³² Ni la concepción de conjunto que Casiano se forja de la castidad y la “fornicación”, ni su manera de analizarlas, ni los diferentes elementos que pone de relieve en ellas y relaciona unos con otros (polución, libido, concupiscencia) pueden comprenderse sin una referencia a las tecnologías de sí mediante las cuales caracteriza la vida monástica y el combate espiritual que la atraviesa.

¿De Tertuliano a Casiano hay que ver un refuerzo de las “prohibiciones”, una valorización más acentuada de la continencia total, una descalificación creciente del acto sexual? Es indudable que el problema no debe plantearse en esos términos.

La organización de la institución monástica y el dimorfismo que se estableció de tal modo entre la vida de los monjes y la de los laicos produjeron cambios importantes en el problema de la renuncia a las relaciones sexuales. De manera correlativa, indujeron el desarrollo de tecnologías de sí muy complejas. Aparecieron así en la práctica de la renuncia una regla de vida y un modo de análisis que, a despecho de continuidades visibles, marcan diferencias importantes con el pasado. En Tertuliano el estado de virginidad implicaba una actitud exterior e interior de renuncia al mundo, completada por reglas de modales, de conducta, de manera de ser. En la mística de la virginidad que se desarrolla a partir del siglo III el rigor de la renuncia (sobre el tema, ya presente en Tertuliano, de la unión con Cristo) invierte la forma negativa de la continencia para convertirla en promesa de matrimonio espiritual.

³² Cf. J. Casiano, *Colaciones*, XXII, 6, donde se presenta el ejemplo de una “consulta” acerca de un monje que cada vez que acudía a la comunión era víctima de una ilusión nocturna y, en consecuencia, no se atrevía a tomar parte en los sagrados misterios. Tras un interrogatorio y varias discusiones, los “médicos espirituales” diagnostican que el diablo envía esas ilusiones para impedir al monje llegar a la comunión que desea. Abstenerse es, pues, caer en la trampa diabólica, y comulgar pese a todo es vencerla. Una vez tomada esta decisión, el diablo no volvió a aparecer.

En Casiano, que es mucho más testigo que inventor, se produce algo así como un desdoblamiento, una suerte de retirada que revela toda la profundidad de una escena interior.

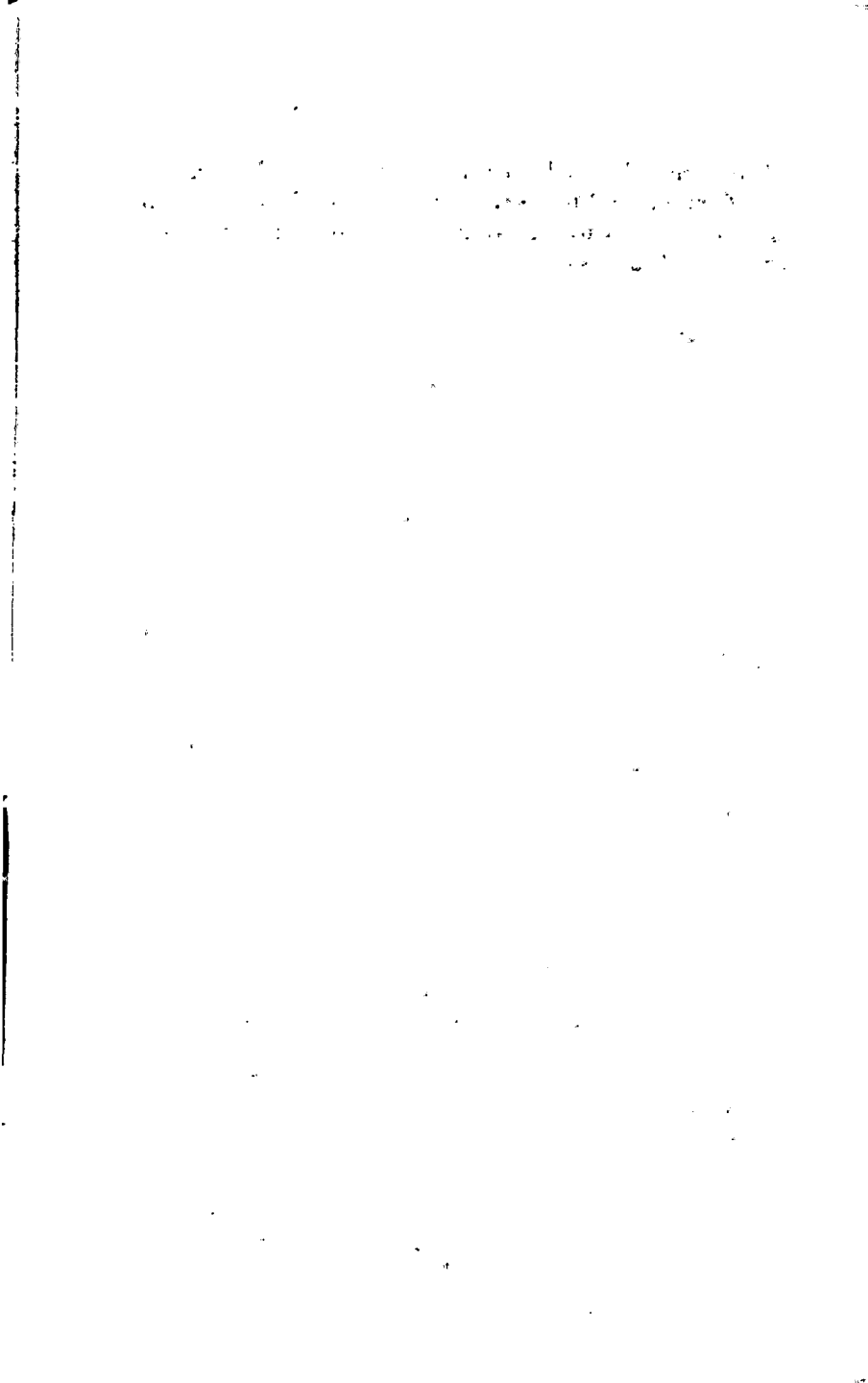
No se trata en absoluto de la interiorización de un catálogo de prohibiciones, que sustituya la del acto por la de la intención. Se trata de la apertura de un dominio (cuya importancia ya destacaban textos como los de Gregorio de Nisa y, sobre todo, Basilio de Ancira) que es el del pensamiento, con su transcurrir irregular y espontáneo, sus imágenes, sus recuerdos, sus percepciones, con los movimientos y las impresiones que se comunican del cuerpo al alma y del alma al cuerpo. Lo que está en juego entonces no es un código de actos permitidos o prohibidos, es toda una técnica para analizar y diagnosticar el pensamiento, sus orígenes, sus cualidades, sus peligros, sus poderes de seducción, y todas las fuerzas oscuras que pueden ocultarse bajo el aspecto que él presenta. Y si el objetivo, en definitiva, es sin duda expulsar todo lo que es impuro o induce impureza, solo podrá alcanzárselo en virtud de una vigilancia que nunca ceda, una sospecha que se dirija por doquier y a cada instante contra uno mismo. Es menester que la cuestión siempre se plantee, a fin de desalojar todo lo que en materia de "fornicación" secreta puede ocultarse en los repliegues más profundos del alma.

En esta ascesis de la castidad puede reconocerse un proceso de "subjetivación", que relega a un lejano segundo plano una ética sexual centrada en la economía de los actos. Pero hay que señalar de inmediato dos cosas. Esa subjetivación es indisociable de un proceso de conocimiento que hace de la obligación de buscar y decir la verdad de sí mismo una condición indispensable y permanente de aquella ética. Si hay subjetivación, implica una objetivación indefinida de uno por sí mismo: indefinida en el sentido de que, al no adquirirse nunca de una vez por todas, no tiene fin en el tiempo, y en el sentido de que siempre hay que llevar lo más lejos posible el examen

de los movimientos del pensamiento, por tenues e inocentes que parezcan. Por otra parte, esa subjetivación en forma de búsqueda de la verdad de sí se efectúa a través de complejas relaciones con el otro. Y de varias maneras: porque se trata de desalojar de uno el poder del Otro, el Enemigo, que se oculta bajo las apariencias de uno mismo; porque se trata de librar contra ese Otro un combate incesante del que uno no puede salir vencedor sin el socorro de la Omnipotencia, que es más poderosa que él, y porque, para terminar, la confesión a los otros, el sometimiento a sus consejos, la obediencia permanente a los directores, son indispensables para dicho combate.

Las nuevas modalidades adoptadas respecto de la ética sexual en la vida monástica, la constitución de una nueva relación entre el sujeto y la verdad y el establecimiento de relaciones complejas de obediencia al otro forman, pues, parte de un conjunto cuya coherencia aparece con claridad en el texto de Casiano. La cuestión no es ver en él un punto de partida. De remontarnos en el tiempo, y bastante antes del cristianismo, encontraríamos varios de esos elementos en vías de formación y a veces incluso ya constituidos en el pensamiento antiguo (en los estoicos o los neoplatónicos). Por otro lado, el propio Casiano expone de manera sistemática (la cuestión de su aporte personal es además algo por verse, pero no se trata de eso) una experiencia que, según afirma, es la del monacato oriental. En todo caso, parece claro que el estudio de un texto como este confirma que tiene muy poco sentido hablar de una "moral cristiana de la sexualidad" y menos aún de una "moral judeocristiana". En lo concerniente a la reflexión sobre las conductas sexuales, se desarrollaron procesos muy complejos desde la época helenística hasta san Agustín. En ellos es fácil señalar tiempos fuertes: en la dirección de conciencia estoica y cínica, en la organización del monacato. También son describibles muchos otros. En cambio, dista de percibirse el advenimiento del cristianismo, en general, como principio imperioso

de otra moral sexual que rompe en bloque con las precedentes. Como dice Peter Brown con referencia al cristianismo en la lectura de la Antigüedad en su conjunto, la cartografía de la divisoria de aguas es difícil de establecer.



EL TRIUNFO SOCIAL DEL PLACER SEXUAL: UNA CONVERSACIÓN CON MICHEL FOUCAULT

Título original: "The social triumph of the sexual will: a conversation with Michel Foucault" ("Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault", conversación con Gilles Barbedette, 20 de octubre de 1981), *Christopher Street*, vol. 6, n° 4, mayo de 1982, pp. 36-41. Publicada en DE, vol. 2, texto núm. 313, pp. 1127-1133.

—Hoy se habla cada vez menos de liberación sexual en términos vagos; se habla de los derechos de las mujeres, los derechos de los homosexuales, los derechos de los gays, pero no se sabe con exactitud qué se entiende por "derechos" y por "gays". En los países donde la homosexualidad como tal está lisa y llanamente fuera de la ley todo es más simple, porque todo está aún por hacerse, pero en los países de Europa del Norte donde ya no hay una prohibición oficial que la afecte el futuro de los derechos de los gays se presenta de manera diferente.

—En mi opinión, deberíamos considerar la batalla por los derechos de los gays como un episodio que no puede representar la etapa final. Esto, por dos razones: ante todo, porque un derecho, en sus efectos reales, está mucho más ligado a actitudes, esquemas de comportamiento, que a formulaciones legales. Puede haber una discriminación hacia los homosexuales aun cuando la ley prohíba esa clase de discriminaciones. Es necesario, por lo tanto, combatir por hacer lugar a estilos

de vida homosexual, elecciones de existencia en las cuales las relaciones sexuales con las personas del mismo sexo sean importantes. No basta con tolerar dentro de un modo de vida más general la posibilidad de hacer el amor con alguien del mismo sexo, a título de componente o complemento. El hecho de hacer el amor con alguien del mismo sexo puede entrañar naturalmente toda una serie de elecciones, toda una serie de otros valores y elecciones para los cuales no existen todavía posibilidades reales. No se trata solo de integrar esta pequeña práctica un tanto extravagante que consiste en hacer el amor con alguien del mismo sexo a los campos culturales preexistentes; se trata de crear formas culturales.

—Pero en la vida cotidiana hay cosas que se oponen a la creación de esos modos de vida.

—Sí, pero es allí donde se puede hacer algo nuevo. Que en nombre del respeto por los derechos del individuo se deje a este hacer lo que quiera ¡muy bien! Pero si lo que uno quiere hacer es crear un nuevo modo de vida, entonces la cuestión de los derechos del individuo no es pertinente. En efecto, vivimos en un mundo legal, social e institucional donde las relaciones posibles son extremadamente poco numerosas, extremadamente esquematizadas, extremadamente pobres. Están, por supuesto, la relación de matrimonio y las relaciones de familia, pero cuántas otras relaciones tendrían que poder existir, poder encontrar su código no en instituciones, sino en eventuales soportes; cosa que no sucede en absoluto.

—La cuestión esencial es la de los soportes, porque las relaciones existen o, al menos, tratan de existir. El problema obedece a que algunas cosas se deciden no en el nivel de los cuerpos legislativos sino en el del Poder Ejecutivo. En Holanda, algunas modificaciones legales han reducido el poder de las familias

y permitido a los individuos sentirse más fuertes en las relaciones que quieren entablar. Por ejemplo, los derechos de sucesión entre personas del mismo sexo que no están ligadas por la sangre son los mismos que tiene una pareja heterosexual casada.

—Es un ejemplo interesante, pero no representa más que un primer paso; porque si se pide a la gente que reproduzca el lazo del matrimonio para que su relación personal sea reconocida, el progreso alcanzado es leve. Vivimos en un mundo relacional que las instituciones han empobrecido considerablemente. La sociedad y las instituciones que constituyen su armazón han limitado la posibilidad de relaciones, porque un mundo relacional rico sería en extremo complicado de manejar. Debemos pelear contra ese empobrecimiento del tejido relacional. Debemos lograr que se reconozcan relaciones de coexistencia provisoria, de adopción...

—¿De niños?

—O —¿por qué no?— la de un adulto por otro. ¿Por qué no adoptaría a un amigo diez años menor que yo? ¿E incluso diez años más grande? En vez de destacar que los individuos tienen derechos fundamentales y naturales, deberíamos tratar de imaginar y crear un nuevo derecho relacional que permitiera la existencia de todos los tipos posibles de relaciones, sin que instituciones relacionamente empobrecedoras pudiesen impedir las, bloquearlas o anularlas.

—En términos más concretos ¿no sería necesario que las ventajas legales, financieras y sociales con que se beneficia una pareja heterosexual casada se extendieran a todos los otros tipos de relaciones? Es una cuestión práctica importante ¿no?

—Sin duda alguna; pero, lo reitero, creo que es un trabajo difícil, pero muy, muy interesante. Actualmente me apasiono por el mundo helenístico y romano anterior al cristianismo. Tomemos, por ejemplo, las relaciones de amistad. Tenían un papel considerable, pero había toda una suerte de encuadramiento institucional flexible —aunque a veces fuera restrictivo— con un sistema de obligaciones, cargas, deberes recíprocos, una jerarquía entre amigos, y así sucesivamente. No quiero decir en modo alguno que haya que reproducir ese modelo. Pero se advierte cómo un sistema de relaciones a la vez flexible y, no obstante, relativamente codificado pudo subsistir durante mucho tiempo y ser el soporte de unas cuantas relaciones importantes y estables que a nosotros, ahora, nos cuesta mucho definir. Cuando uno lee un testimonio de dos amigos de esa época, siempre se pregunta en qué consiste realmente. ¿Se acostaban? ¿Tenían una comunidad de intereses? Probablemente, ninguna de esas dos cosas, o ambas.

—El problema es que, en las sociedades occidentales, la única noción en la que se funda la legislación es la de ciudadano o individuo. ¿Cómo armonizar el deseo de ver validadas relaciones que no tienen sanción legal con un aparato legislativo que reconoce que todos los ciudadanos son iguales en derecho? Hay más cuestiones sin respuesta, por ejemplo la del soltero.

—Claro. Debemos reconocer que el soltero tiene con los otros un tipo de relaciones muy diferente de las relaciones de una pareja, por ejemplo. Con frecuencia se dice que el soltero sufre de soledad porque se sospecha que es un marido fallido o rechazado.

—O alguien de moralidad dudosa.

—Así es, alguien que no ha podido casarse. Cuando, en realidad, la vida de soledad a la que está condenado el soltero es a menudo el efecto del empobrecimiento de las posibilidades relacionales en nuestra sociedad, donde las instituciones vuelven exánimes y necesariamente escasas todas las relaciones que uno podría tener con otro y que podrían ser intensas, ricas, aun cuando fueran provisorias, incluso y sobre todo si no tienen lugar en los lazos del matrimonio.

—Pero, en cierto modo, todas estas cuestiones dejan ver que el movimiento gay tiene un futuro que lo supera por completo. En Holanda es sorprendente comprobar que los derechos de los gays no solo interesan a los propios homosexuales sino a otras personas, porque la gente quiere poder manejar su propia vida y sus relaciones como se lo proponga.

—Sí, y ahí se puede cumplir un papel extremadamente interesante, y que me apasiona: la cuestión de la cultura gay —que no solo incluye las novelas escritas por pederastas sobre la pederastia— no tiene mucho interés, pero sí lo tiene una cultura en sentido amplio, una cultura que invente modalidades de relaciones, modos de existencia, tipos de valores, formas de intercambio entre individuos que sean realmente nuevos, que no sean homogéneos ni puedan superponerse a las formas culturales generales. Si eso es posible, la cultura gay no será entonces una mera elección de homosexuales para homosexuales. Se crearán relaciones que, hasta cierto punto, puedan trasladarse a los heterosexuales. Hay que invertir un poco las cosas y, en vez de decir lo que se dijo en cierto momento: “Tratemos de reintroducir la homosexualidad en la normalidad general de las relaciones sociales”, digamos lo contrario: “¡Pero claro que no! Dejémosla escapar tanto como sea posible al tipo de relaciones que se nos proponen en nuestra sociedad y procuremos crear en el espacio vacío donde nos encontramos

nuevas posibilidades relacionales". Al proponer un nuevo derecho relacional, veremos que personas no homosexuales podrán enriquecer su vida gracias a la modificación de su propio esquema de relaciones.

—La misma palabra "gay" es un catalizador que tiene la facultad de anular lo que expresaba la palabra "homosexualidad".

—Es importante porque, al escapar a la categorización "homosexualidad-heterosexualidad", los gays, me parece, han dado un paso significativo e interesante. Definen de otro modo sus problemas al tratar de crear una cultura que solo tiene sentido a partir de una experiencia sexual y un tipo de relaciones que les sean propios. Hacer que el placer de la relación sexual evada el campo normativo de la sexualidad y sus categorías, hacer por eso mismo del placer el punto de cristalización de una nueva cultura: hay en ello, creo, un enfoque interesante.

—Es lo que hoy le interesa a la gente.

—Hoy, las cuestiones importantes ya no están ligadas al problema de la represión, lo cual no quiere decir para nada que no haya todavía mucha gente oprimida y, sobre todo, que haya que hacer caso omiso de esta situación y no luchar para que deje de estar oprimida; lo que quiero decir no es en absoluto eso. Pero la línea de innovación en la que estamos ya no es la lucha contra la represión.

—El desarrollo de lo que solíamos llamar un gueto, y que ahora es representado por los bares, los restaurantes, los baños, fue tal vez un fenómeno tan radical e innovador como la lucha contra una legislación discriminatoria. De hecho, algunos dirían que el primero habría existido sin el segundo, y probablemente tendrían razón.

—Sí, pero no creo que debamos tener con respecto a los últimos diez o quince años una actitud consistente en pisotear ese pasado como si hubiese sido un prolongado error del que solo ahora salimos. Se hizo un trabajo formidable para cambiar los comportamientos, y eso exigió valor, pero ya no podemos tener únicamente un modelo de comportamiento y una problemática.

—El hecho de que los bares, en su mayoría, dejen de ser clubes cerrados indica que algo ha cambiado en la manera de vivir la homosexualidad. El aspecto dramático del fenómeno —que le daba vida— es hoy una antigüedad.

—Sin duda alguna. Pero, por otro lado, me parece también que se debe al hecho de que hemos reducido la culpa que entrañaba una distinción tajante entre la vida de los hombres y la vida de las mujeres, la relación “monosexual”. Como compañía de la condena universal de la homosexualidad, había también una discriminación implícita de la relación monosexual: solo se la autorizaba en lugares como las cárceles o los cuarteles. Es muy curioso ver que también los homosexuales se sentían incómodos con la monosexualidad.

—¿Cómo es eso?

—Durante un tiempo, había gente que decía que cuando uno empezaba a tener relaciones homosexuales, podía por fin tener un buen vínculo con las mujeres.

—Lo cual era, desde luego, una fantasía.

—La idea parece traducir una especie de dificultad para admitir que una relación monosexual era posible y podía ser perfectamente satisfactoria y compatible con relaciones con las

mujeres, si de veras uno deseaba tenerlas. Me parece que esta condena de la monosexualidad está desapareciendo, y hoy vemos a mujeres afirmar por su parte su derecho a ella y su deseo de vivirla. No debemos tener miedo de esa situación, aun cuando todavía tengamos en la cabeza la imagen de los dormitorios de colegios, los seminarios, los cuarteles o las cárceles. Hay que admitir que la monosexualidad puede ser algo rico.

—En la década de los sesenta, la mezcla de los sexos, que se presentaba como el modo de relación más civilizado, generó de hecho reacciones sumamente hostiles contra grupos monosexuales como las escuelas o los clubes privados.

—El derecho a condenar esa monosexualidad institucional y estrecha era perfectamente legítimo, pero la promesa de que amaremos a las mujeres el día en que ya no nos condenen por ser gays es utópica. Y es una utopía peligrosa, no porque nos prometa buenas relaciones con las mujeres —estoy más bien a favor de que tengamos buenas relaciones con ellas—, sino porque se construye al precio de una condena de la relación monosexual. En la reacción a menudo negativa que encontramos en algunos franceses frente a ciertos tipos de comportamiento norteamericano subsiste aún esa desaprobación de la monosexualidad. Así, a veces escuchamos: “¿Cómo puede admitir esos modelos machistas? Están entre hombres, tienen bigotes y camperas de cuero, llevan botas: ¿qué es esa imagen del hombre?”. Dentro de diez años quizá dé risa, pero creo que en ese modelo de un hombre que se afirma como hombre hay un movimiento de recalificación de la relación monosexual. Que consiste en decir: “Pues sí, pasamos el tiempo entre hombres, tenemos bigotes y nos besamos”, sin que uno de los dos tenga que representar el papel del efebo o del varón afeminado y frágil.

—En consecuencia, esa crítica del machismo de los nuevos gays es un intento de culpabilización, repleto de los viejos clichés con que hasta hoy se hostigó la homosexualidad.

—Hay que decir a las claras que es algo muy nuevo y prácticamente desconocido en las sociedades occidentales. Los griegos jamás admitieron el amor de dos hombres adultos. Se pueden sin duda encontrar alusiones a la idea de un amor entre hombres jóvenes, cuando estaban en edad de portar armas, pero no al amor entre dos hombres.

—¿Eso sería algo absolutamente nuevo?

—Permitir relaciones sexuales es una cosa, pero lo importante es el reconocimiento por parte de los individuos mismos de ese tipo de relación, en el sentido de que le dan una importancia necesaria y suficiente —la reconocen y la realizan— a fin de inventar nuevos modos de vida. Sí, eso es nuevo.

—¿Por qué la noción de un derecho relacional, procedente de los derechos de los gays, tuvo su origen en los países anglosajones?

—La cuestión debe estar ligada a muchas cosas, sin duda a las leyes sobre la sexualidad en los países latinos. Por primera vez se ve un aspecto negativo de lo que podríamos llamar la herencia griega: el hecho de que el amor de hombre a hombre solo sea validado bajo la forma de la pederastia clásica. También hay que tener en cuenta otro fenómeno importante: en esos países, en su mayoría protestantes, los derechos asociativos alcanzaron un desarrollo mucho más grande por obvias razones religiosas. Querría agregar, con todo, que los derechos relacionales no son exactamente derechos asociativos: estos representan un progreso logrado en el siglo XIX.

El derecho relacional es la posibilidad de hacer reconocer en un campo institucional relaciones de individuo con individuo que no pasen forzosamente por el surgimiento de un grupo reconocido. Es algo completamente diferente. Se trata de la cuestión de imaginar de qué manera la relación de dos individuos puede ser validada por la sociedad y disfrutar de las mismas ventajas que las únicas relaciones –perfectamente honorables– reconocidas: las de matrimonio y parentesco.

DE LAS CARICIAS DE HOMBRES CONSIDERADAS COMO UN ARTE

Título original: “Des caresses d’hommes considérées comme un art” (sobre Kenneth James Dover, *Homosexualité grecque*, traducción de S. Saïd, Grenoble: La Pensée sauvage, 1982 [trad. esp.: *Homosexualidad griega*, Barcelona: El Cobre, 2008]), *Libération*, n° 323, 1° de junio de 1982, p. 27. Reeditado en *DE*, vol. 2, texto núm. 314, pp. 1134-1136.

Quien se interesara en las noches en blanco de los editores –y no los menores– los oiría llorar: traducir es imposible, es largo, es costoso, no es rentable. Conozco a algunos que hace diez años cargan con proyectos de traducción que no se han atrevido a rechazar y no tienen el valor de terminar. Como sea, aquí tenemos a un editor –uno “pequeñito”– que acaba de publicar en francés, y muy bien, el Dover ya clásico y aún reciente. La *Pensée sauvage*, de Grenoble, con Alain Geoffroy y Suzanne Saïd (excelente traductora), se aplicó a la tarea. Y la realizó a la perfección. Razón para que mediten todos los que quieran reflexionar sobre los destinos venideros de la edición “culta”.

La obra de Dover tendrá aquí el mismo éxito que experimentó en Inglaterra y los Estados Unidos. Tanto mejor. Ofrece a manos llenas los placeres de la erudición, que son, más de una vez, imprevistos. Es de una gran vitalidad intelectual y con frecuencia de una imperturbable comicidad: amoralismo ácido, culto y oxoniano del pensamiento, meticulosidad indefinida para rescatar, a través de textos dudosos y algunos

cascos de museo, la vivacidad de una mano entre dos nalgas o la dulzura de un beso de dos milenios y medio de antigüedad. La obra, sobre todo, es novedosa gracias a la documentación presentada y el uso que se le da. En ella se entrecruzan con extremo rigor los textos y los datos iconográficos. No es tanto lo que los griegos de la edad clásica dijeron como lo que mostraron: las pinturas de vasos son infinitamente más explícitas que los textos que han llegado hasta nosotros, aunque sean de comedia. Pero a cambio, muchas de las escenas pintadas serían mudas (y lo han sido hasta aquí) sin el recurso al texto que manifiesta su valor amoroso. ¿Un hombre joven da una liebre a un muchacho? Regalo de amor. ¿Le acaricia la barbilla? Proposición. El núcleo del análisis de Dover está ahí: recuperar lo que decían esos gestos del sexo y el placer, gestos que creemos universales (¿qué cosa más común, en definitiva, que la gestualidad del amor?) y que, analizados en su especificidad histórica, enuncian un discurso muy singular.

Dover, en efecto, despeja todo un paisaje conceptual que nos estorbaba. Desde luego, encontraremos aún espíritus amables que piensen que, en suma, la homosexualidad siempre ha existido: como prueba, Cambacérès, el duque de Crequi, Miguel Ángel o Timarco. A esos ingenuos, Dover les da una buena lección de nominalismo histórico. La relación entre dos individuos del mismo sexo es una cosa. Pero amar el mismo sexo de uno, complacerse con él, es otra: toda una experiencia, con sus objetos y sus valores, con la manera del ser del sujeto y la conciencia que este tiene de sí mismo.

Esta experiencia es compleja, es diversa, cambia de formas. Habría que hacer toda una historia del "otro del mismo sexo" como objeto de placer. Es lo que Dover hace para la Grecia clásica. Doncel libre en Atenas, en Roma debía de ser más bien un esclavo; en la aurora de la edad clásica su valor estaba en su joven vigor, su forma ya marcada. Más adelante fue su gracia, su juventud, la frescura de su cuerpo. Para actuar bien,

debía oponer resistencia, no pasar de mano en mano, no entregarse a cualquiera, pero jamás hacerlo “por nada” (quedando entendido, no obstante, que el dinero descalificaba la relación o que demasiada avidez la hacía sospechosa). Frente a él, también el aficionado a los muchachos tiene sus diferentes perfiles: compañeros de juventud y de armas, el ejemplo de virtud cívica, elegante galán, maestro de sabiduría. Sea como fuere, en Grecia ni uno ni otro jamás hacían de ese amor o ese placer una experiencia similar a la que nosotros —nosotros mismos y nuestros contemporáneos— hacemos de la homosexualidad.

Dover, cabe sospecharlo, también hace que nos riamos de aquellos para quienes la homosexualidad, en Grecia, habría sido libre. Este tipo de historia no puede escribirse en los términos simples de la prohibición y la tolerancia, como si de un lado estuviera la obstinación del deseo y de otro la prohibición que lo reprime. De hecho, las relaciones de amor y de placer entre individuos de sexo masculino se organizaban conforme a reglas precisas y exigentes. Existían por supuesto las obligaciones de la seducción y el cortejo. Había toda una jerarquía desde el amor “bien” que honraba a los dos *partenaires*, hasta el amor venal, pasando por los numerosos grados de las debilidades, la complacencia y el honor maltratado. Estaban la viva luz dirigida hacia la relación adulto-muchacho y la inmensa zona de sombra donde se sumergían las relaciones sexuales entre sólidos portadores de barba. Existía sobre todo —y este es, a no dudar, uno de los aspectos esenciales de la ética griega— la división radical entre *actividad* y *pasividad*. Solo se valora la actividad; la pasividad —que es de naturaleza y de estatus en la mujer y el esclavo— no puede sino ser vergonzosa en el hombre. A través del estudio de Dover podemos ver afirmarse lo que es la diferencia más grande entre la experiencia griega de la sexualidad y la nuestra. Para nosotros la diferencia esencial la marca la preferencia de objeto (heterosexual u homosexual); para los griegos, el gran límite moral lo fija la

posición del sujeto (activo o pasivo): en comparación con ese elemento constitutivo de una ética esencialmente masculina, las opciones de parejas (muchachos, mujeres, esclavos) son poco importantes.

En las últimas páginas de su libro Dover pone de relieve un punto capital y que ilumina retrospectivamente todo su análisis. Entre los griegos, y esto no vale solamente para la época clásica, lo que regía el comportamiento sexual no tenía la forma de un código. Ni la ley civil, ni la ley religiosa, ni una ley "natural" prescribían lo que había o no había que hacer. Y pese a ello la ética sexual era exigente, compleja, múltiple. Pero como puede serlo una *tekhné*, un arte: un arte de vivir entendido como cuidado de sí mismo y su existencia.

Sin duda es eso lo que Dover muestra a lo largo de su obra: el placer con los muchachos era un modo de experiencia. La mayor parte de las veces no excluía la relación con las mujeres, y en ese sentido no era ni la expresión de una estructura afectiva particular ni una forma de existencia distinta de las otras. Pero era mucho más que una posibilidad de placer entre otras: implicaba comportamientos, maneras de ser, ciertas relaciones con los otros, el reconocimiento de todo un conjunto de valores. Se trataba de una opción que no era ni excluyente ni irreversible, pero cuyos principios, reglas y efectos se extendían largamente en las formas de vida.

Hay que hacerse a la idea: el libro de Dover no cuenta una edad dorada en la que el deseo tuvo, al parecer, la franqueza de ser bisexual; cuenta la historia singular de una elección sexual que, dentro de una sociedad determinada, fue modo de vida, cultura y arte de sí mismo.

ELECCIÓN SEXUAL, ACTO SEXUAL

Título original: "Sexual choice, sexual act: an interview with Michel Foucault" ("Choix sexuel, acte sexuel", entrevista de James O'Higgins, traducción de F. Durand-Bogaert), *Salmagundi*, n° 58-59, "Homosexuality: sacrilege, vision, politics", otoño de 1982-invierno de 1983, pp. 10-24. Publicada en *DE*, vol. 2, texto núm. 317, pp. 1139-1154.

—Para empezar, me gustaría preguntarle qué piensa de la reciente obra de John Boswell sobre la historia de la homosexualidad desde comienzos de la era cristiana hasta fines de la Edad Media.¹ En calidad de historiador ¿le parece valedera su metodología? A su juicio ¿en qué medida las conclusiones a las que llega Boswell contribuyen a una mejor comprensión de lo que es hoy la homosexualidad?

—Tenemos en ese libro, seguramente, un estudio muy importante, cuya originalidad ya salta a la vista en su manera de

¹ John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago: University of Chicago Press, 1980; versión francesa: *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité: les homosexuels en Europe occidentale, des débuts de l'ère chrétienne au XIV^e siècle*, traducción de A. Tachet, París: Gallimard, 1985 [trad. esp.: *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad: los gays en Europa occidental desde el comienzo de la era cristiana hasta el siglo XIV*, Barcelona: Muchnik, 1993].

plantear el problema. Desde una perspectiva metodológica, el rechazo por parte de Boswell de la oposición tajante entre homosexual y heterosexual, que cumple un papel tan importante en la manera como nuestra cultura considera la homosexualidad, constituye un progreso, no solo para la ciencia sino también para la crítica cultural. La introducción del concepto de gay (en la definición que de este da Boswell), al mismo tiempo que nos proporciona un precioso instrumento de investigación, nos ayuda a comprender mejor la imagen que la gente tiene de sí misma y de su comportamiento sexual. En lo concerniente a los resultados de la investigación, esa metodología ha permitido descubrir que lo que se dio en llamar represión de la homosexualidad no se remontaba al cristianismo propiamente dicho sino a un período más tardío de la era cristiana. En este tipo de análisis es importante captar con claridad la idea que se hace la gente de su sexualidad. El comportamiento sexual, en contra de lo que se supone con demasiada frecuencia, no es la superposición, por un lado, de deseos originados en instintos naturales, y por otro, de leyes permisivas y restrictivas que dictan lo que hay que hacer y no hacer. El comportamiento sexual es más que eso. También es la conciencia de lo que uno hace, la manera de vivir, la experiencia, el valor que se le asigna. En ese sentido, creo, el concepto de gay contribuye a una apreciación positiva —y no puramente negativa— de una conciencia en la cual se valorizan el afecto, el amor, el deseo, las relaciones sexuales.

—Si no me engaño, su trabajo reciente lo ha llevado a estudiar la sexualidad en la antigua Grecia.

—Así es, y el libro de Boswell me sirvió precisamente de guía, dado que me indicó dónde buscar lo que constituye el valor atribuido por la gente a su comportamiento sexual.

—Esta valorización del contexto cultural y del discurso que la gente tiene respecto de sus conductas sexuales ¿es el reflejo de una decisión metodológica de hacer a un lado la distinción entre predisposición innata a la homosexualidad y condicionamiento social? ¿Tiene usted alguna convicción, sea cual fuere, en este ámbito?

—No tengo estrictamente nada que decir al respecto. No comment.

—¿Quiere decir que no hay respuesta a esta pregunta? ¿O bien que esta es una falsa pregunta? ¿O que sencillamente no le interesa?

—No, nada de eso. No creo útil, simplemente, hablar de cosas que están más allá de mi dominio de competencia. La pregunta que usted hace no es de mi incumbencia, y no me gusta hablar de lo que en verdad no constituye el objeto de mi trabajo. Sobre esta cuestión tengo únicamente una opinión, y como solo es una opinión, carece de interés.

—Pero las opiniones pueden ser interesantes ¿no le parece?

—Es cierto, podría dar mi opinión, pero solo tendría sentido si, en cualquier caso, se consultara a todo el mundo. No quiero, bajo el pretexto de que me entrevistan, aprovechar una posición de autoridad para hacer un comercio de opiniones.

—Sea. Vamos a cambiar entonces de rumbo. ¿Cree que se puede hablar legítimamente de una conciencia de clase en lo que se refiere a los homosexuales? ¿Se los debe alentar a considerar que forman parte de una clase, en el mismo carácter que los obreros no calificados o los negros, en algunos países? ¿Cuáles deben ser, a su entender, los objetivos políticos de los homosexuales como grupo?

—En respuesta a su primera pregunta, diré que la conciencia de la homosexualidad va sin lugar a dudas más allá de la experiencia individual y abarca el sentimiento de pertenecer a un grupo social particular. Ese es un hecho indiscutible, que se remonta a tiempos muy antiguos. Desde luego, esta manifestación de la conciencia colectiva de los homosexuales es algo que cambia con el tiempo y varía de un lugar a otro. En diversas oportunidades tomé, por ejemplo, la forma de la pertenencia a una especie de sociedad secreta, o a una raza maldita, e incluso a una fracción de la humanidad a la vez privilegiada y perseguida: la conciencia colectiva de los homosexuales sufrió muchas transformaciones, al igual, dicho sea de paso, que la conciencia colectiva de los obreros no calificados. Es cierto que, más recientemente, algunos homosexuales se propusieron, de acuerdo con el modelo político, dar forma a cierta conciencia de clase. Mi impresión es que esa actitud no fue realmente un éxito, fueran cuales fuesen sus consecuencias políticas, porque los homosexuales no constituyen una clase social. Esto no quiere decir que no pueda imaginarse una sociedad en la cual sí constituyan una clase social. Pero, visto nuestro modo actual de organización económica y social, disto de ver que se perfile algo así.

En lo que se refiere a los objetivos políticos del movimiento homosexual pueden destacarse dos puntos. En primer lugar, hay que considerar la cuestión de la libertad de elección sexual. Digo libertad de elección sexual y no libertad de acto sexual, porque algunos actos, como la violación, no deberían permitirse, ya involucren a un hombre y una mujer o a dos hombres. No creo que, en el dominio sexual, debamos hacer de una suerte de libertad absoluta, de completa libertad de acción, nuestro objetivo. En cambio, cuando se trata de la libertad de elección sexual, nuestra intransigencia debe ser total. La libertad de elección sexual implica la libertad de expresión de esa elección. Por ello entiendo la libertad de manifestarla o

no manifestarla. Es cierto que, en lo concerniente a la legislación, se han hecho progresos considerables en ese ámbito y se ha puesto en marcha un movimiento en procura de una mayor tolerancia, pero aún queda mucho por hacer.

Segundo, un movimiento homosexual podría asignarse el objetivo de plantear la cuestión del lugar que ocupan para el individuo, en una sociedad dada, la elección sexual, el comportamiento sexual y los efectos de las relaciones sexuales entre la gente. Estas cuestiones son fundamentalmente oscuras. Veamos, por ejemplo, la confusión y el equívoco que rodean la pornografía, o la falta de claridad que caracteriza la cuestión del estatus legal capaz de definir el vínculo entre dos personas del mismo sexo. No quiero decir que la legislación del matrimonio entre homosexuales deba constituir un objetivo, pero tenemos allí toda una serie de cuestiones acerca de la inserción y el reconocimiento, dentro del marco legal y social, de unas cuantas relaciones entre los individuos, que deben encontrar una respuesta.

—Si lo entiendo bien, usted considera por lo tanto que el movimiento homosexual no debe asignarse únicamente el objetivo de aumentar la liberalidad de las leyes, sino plantear también cuestiones más vastas y profundas sobre el papel estratégico que tienen las preferencias sexuales y sobre la manera como se las percibe. ¿Cree que el movimiento homosexual no debería limitarse a la mera liberalización de las leyes relativas a la elección sexual del individuo, sino incitar también al conjunto de la sociedad a repensar sus premisas en materia de sexualidad? Lo cual querría decir, en otras palabras, no que los homosexuales son desviados a quienes hay que dejar vivir en paz, sino que es preciso destruir todo el sistema conceptual que los clasifica entre los desviados. Se echa así una luz interesante sobre la cuestión de los educadores homosexuales. En el debate que se suscitó en California, por ejemplo, acerca del derecho de los

homosexuales a enseñar en las escuelas primarias y secundarias, quienes estaban en contra de ese derecho se basaban no solo en la idea de que los homosexuales podían constituir un peligro para la inocencia, en la medida en que existía la posibilidad de que procuraran seducir a sus alumnos, sino también en el hecho de que podían predicar la homosexualidad.

—Vea, toda la cuestión ha sido mal formulada. La elección sexual de un individuo no debería en ningún caso determinar la profesión que se le permite o se le prohíbe ejercer. Las prácticas sexuales no son, sencillamente, criterios pertinentes para decidir acerca de la aptitud de un individuo para ejercer una profesión determinada. “Muy bien”, me dirá usted, “¿pero si los homosexuales utilizan esa profesión para alentar a otras personas a ser homosexuales?”.

Le responderé lo siguiente: ¿cree que los docentes que, durante años, decenas de años, siglos, explicaron a los niños que la homosexualidad era inadmisible, cree que los manuales escolares que depuraron la literatura y falsificaron la historia a fin de excluir ciertas conductas sexuales, no causaron daños al menos tan graves como los que pueden imputarse a un docente homosexual que habla de la homosexualidad y cuyo único error es explicar una realidad dada, una experiencia vivida?

El hecho de que un docente sea homosexual solo puede tener un efecto electrizante y extremo sobre los alumnos si el resto de la sociedad se niega a admitir la existencia de la homosexualidad. A priori, un docente homosexual no debería plantear más problemas que un docente calvo, un profesor hombre en una escuela de niñas, una profesora en una escuela de varones o un profesor árabe en una escuela del decimosexto distrito de París.²

² Uno de los barrios más ricos y elegantes de París. (N. del T.)

En cuanto al problema del docente homosexual que procura activamente seducir a sus alumnos, todo lo que puedo decir es que la posibilidad de ese problema está presente en todas las situaciones pedagógicas. Se encuentran muchos más ejemplos de ese tipo de conducta entre los docentes heterosexuales, por la sencilla razón de que constituyen la mayoría de los docentes.

—En los círculos intelectuales norteamericanos, y en particular entre las feministas más convencidas, se observa una tendencia cada vez más pronunciada a distinguir entre la homosexualidad masculina y la homosexualidad femenina. Esta distinción se basa en dos cosas. Ante todo, si el término “homosexualidad” se utiliza para designar no solo una inclinación por las relaciones afectivas con personas del mismo sexo, sino también una tendencia a encontrar, entre los miembros del mismo sexo, una seducción y una gratificación eróticas, es importante entonces destacar las cosas muy diferentes que suceden, en el plano físico, en uno y otro encuentro. La otra idea sobre la cual se funda la distinción es que las lesbianas, en general, parecen buscar en otra mujer lo que ofrece una relación heterosexual estable: el apoyo, el afecto, el compromiso a largo plazo. Si no pasa así con los homosexuales varones, puede decirse entonces que la diferencia es sorprendente, si no fundamental. ¿Le parece útil y viable esta distinción? ¿Qué razones pueden discernirse para justificar esas diferencias que buena cantidad de feministas radicales influyentes destacan con tanta insistencia?

—No puedo más que reírme a carcajadas...

—¿Mi pregunta es graciosa por algún motivo que se me escapa, o estúpida, o ambas cosas?

—No es estúpida, claro está, pero la encuentro muy divertida, sin duda por razones que no podría explicar, aunque quisiera. Diré que la distinción propuesta no me parece muy convincente, a juzgar por lo que observo en la actitud de las lesbianas. Pero, más allá de eso, habría que hablar de las presiones diferentes que se ejercen sobre los hombres y las mujeres que se declaran homosexuales o tratan de vivirse como tales. No creo que las feministas radicales de otros países tengan, sobre estas cuestiones, el punto de vista que usted adjudica a las intelectuales norteamericanas.

—En su *“Psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina”* Freud sostiene que todos los homosexuales son mentirosos.³ No hace falta tomarse en serio esta afirmación para preguntarse si la homosexualidad no conlleva una tendencia al disimulo que habría podido incitar a Freud a decir eso. Si sustituimos la palabra *“mentira”* por palabras como *“metáfora”* o *“expresión indirecta”* ¿no discernimos con mayor detalle qué es el estilo homosexual? Por otra parte ¿tiene algún interés hablar de un estilo o una sensibilidad homosexuales? Richard Sennett, por su parte, considera que no hay un estilo homosexual, como no hay un estilo heterosexual. ¿Usted comparte este punto de vista?

—Sí, no creo que tenga mucho sentido hablar de un estilo homosexual. En el plano mismo de la naturaleza, el término *“homosexualidad”* no significa gran cosa. Justamente estoy leyendo un libro interesante, publicado hace poco en los Estados

³ Alusión a la frase *“le declaré un día que no daba fe a estos sueños, que eran mendaces”*, en Sigmund Freud, *“Sur la psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine”* (1920), en *Névrose, psychose et perversion*, París: Presses universitaires de France, 1973, p. 264 [trad. esp.: *“Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina”*, en *Obras completas*, vol. 18, Buenos Aires: Amorrortu, 1979, p. 158].

Unidos, y que se titula *Proust and the Art of Loving* ["Proust y el arte de amar"].⁴ El autor muestra hasta qué punto es difícil dar un sentido a la proposición "Proust era homosexual". Me parece que aquí tenemos, en definitiva, una categoría inadecuada. Inadecuada en el sentido de que, por un lado, los comportamientos no pueden clasificarse, y por otro, el término no explica de qué tipo de experiencia se trata. En rigor, podría decirse que hay un estilo gay o al menos un intento gradual por recrear cierto estilo de existencia, una forma de existencia o un arte de vivir que pueda llamarse "gay".

Ahora, para responder a su pregunta acerca del disimulo, es verdad que en el siglo XIX, por ejemplo, era necesario en cierta medida ocultar la propia homosexualidad. Pero tratar a los homosexuales de mentirosos equivale a tratar de mentirosos a los resistentes a una ocupación militar. O a tratar a los judíos de "usureros", en una época en que esa profesión era la única que se les permitía ejercer.

—Parece evidente, sin embargo, al menos en el plano sociológico, que pueden atribuirse al estilo gay ciertas características, también ciertas generalizaciones que —pese a su carajada de hace un momento— recuerdan fórmulas estereotipadas como la promiscuidad, el anonimato entre partenaires sexuales, la existencia de relaciones puramente físicas, etcétera.

—Sí, pero las cosas no son tan simples. En una sociedad como la nuestra, donde la homosexualidad es reprimida —y severamente—, los hombres gozan de una libertad mucho más grande que las mujeres. Los hombres tienen la posibilidad de hacer el amor con mucha más frecuencia y en condiciones

⁴ Julius Edwin Rivers, *Proust and the Art of Loving: The Aesthetics of Sexuality in the Life, Times, and Art of Marcel Proust*, Nueva York: Columbia University Press, 1980.

claramente menos restrictivas. Se han establecido casas de prostitución para satisfacer sus necesidades sexuales. De manera irónica, esto ha tenido por efecto cierta permisividad respecto de las prácticas sexuales entre hombres. Se considera que el deseo sexual es más intenso en ellos y, por lo tanto, que tiene mayor necesidad de un desahogo; así, junto a las casas de citas se han visto aparecer baños donde los hombres podían encontrarse y tener relaciones sexuales. Los baños romanos tenían exactamente esa función, la de ser un lugar donde los heterosexuales se encontraban con motivos sexuales. Esos baños se cerraron, creo, recién en el siglo XVI, con el pretexto de que eran lugares de una licencia sexual inaceptable. De esta manera, aun la homosexualidad se benefició con cierta tolerancia en relación con las prácticas sexuales, siempre que se limitara a un simple encuentro físico. Y la homosexualidad no solo se benefició con esa situación sino que, por una singular vuelta de las cosas –corriente en ese tipo de estrategias–, invirtió los criterios de tal manera que los homosexuales pudieron, en sus relaciones físicas, disfrutar de una libertad más grande que los heterosexuales. El resultado es que hoy los homosexuales tienen la satisfacción de saber que, en algunos países –Holanda, Dinamarca, los Estados Unidos y hasta un país tan provinciano como Francia–, las posibilidades de encuentros sexuales son inmensas. Desde ese punto de vista, el consumo, podríamos decir, ha aumentado mucho. Pero esto no es necesariamente una condición natural de la homosexualidad, un dato biológico.

–El sociólogo norteamericano Philip Rieff, en un artículo sobre Oscar Wilde titulado “*The impossible culture*”,⁵⁴ ve en

⁵ Philip Rieff, “The impossible culture: Wilde as a modern prophet”, *Salmagundi*, 58-59, “Homosexuality: sacrilege, vision, politics”, otoño de 1982-invierno de 1983, pp. 406-426 [trad. esp.: “La cultura

Wilde a un precursor de la cultura moderna. El artículo comienza con una larga cita de las actas del proceso de Wilde y prosigue con una serie de cuestiones planteadas por el autor con referencia a la viabilidad de una cultura exenta de toda prohibición: de una cultura, por lo tanto, que no conozca la necesidad de la transgresión. Examinemos, si le parece bien, lo que dice Rieff:

Una cultura solo sobrevive al ataque de la posibilidad pura contra ella en la medida en que sus miembros aprenden, a través de su pertenencia, a limitar el abanico de las elecciones ofrecidas. [...]

Cuando la cultura se hunde en la psique y se convierte en carácter, se restringe lo que Wilde valoraba más que nada: la individualidad. Una cultura en crisis es buena para el crecimiento de la individualidad; en lo profundo, las cosas ya no pesan tanto como para frenar el juego de superficie de la experiencia. A modo de hipótesis, si una cultura pudiera expandirse hasta llegar a una crisis total, todo podría expresarse y nada sería verdad. [...]

Sociológicamente, una verdad es lo que siempre milita contra la capacidad humana de expresarlo todo. La represión es la verdad.

¿Le parece plausible lo que dice Rieff de Wilde y de la idea de cultura encarnada por él?

—No estoy seguro de comprender las observaciones del profesor Rieff. ¿Qué entiende, por ejemplo, al decir “la represión es la verdad”?

imposible: Wilde, profeta moderno”, en George Steiner y Robert Boyers (comps.), *Homosexualidad: literatura y política*, Madrid: Alianza, 1985, pp. 301-329].

—En realidad, yo creo que esta idea se acerca bastante a lo que usted explica en sus libros cuando dice que la verdad es el producto de un sistema de exclusiones, que es una red, una episteme que define lo que puede y lo que no puede decirse.

—Lo importante, me parece, no es saber si una cultura exenta de restricciones es posible e incluso deseable, sino si el sistema de coacciones dentro del cual funciona una sociedad deja a los individuos la libertad de transformarlo. Siempre habrá coacciones que serán intolerables para algunos miembros de la sociedad. Para el necrófilo es intolerable tener prohibido el acceso a las tumbas. Pero un sistema de coacciones solo se vuelve verdaderamente intolerable cuando los individuos que están sometidos a él no tienen manera de modificarlo. Es lo que puede suceder cuando el sistema se torna intangible, sea que se lo considere como un imperativo moral o religioso, sea que se haga de él la consecuencia necesaria de la ciencia médica. Si Rieff quiere decir que las restricciones deben ser claras y estar bien definidas, entonces estoy de acuerdo.

—En realidad, Rieff diría que una verdadera cultura es una cultura en la cual cada uno ha interiorizado tan bien las verdades esenciales que no es necesario expresarlas verbalmente. Está claro que, en una sociedad de derecho, sería preciso que el abanico de las cosas no permitidas fuera explícito, pero las grandes convicciones de principio permanecerían, en su mayor parte, inaccesibles a una formulación simple. Una parte de la reflexión de Rieff se dirige contra la idea de que es deseable deshacerse de las convicciones de principio en nombre de una libertad perfecta, y también contra la idea de que las restricciones son, por definición, lo que todos debemos aplicarnos a hacer desaparecer.

—No hay duda de que una sociedad sin restricciones es inconcebible, pero no puedo más que repetirme y decir que esas restricciones deben estar al alcance de quienes las sufren para que al menos estos tengan la posibilidad de modificarlas. En lo que se refiere a las convicciones de principio, no creo que Rieff y yo estemos de acuerdo ni sobre su valor, ni sobre el sentido que es preciso darles, ni sobre las técnicas que permiten enseñarlas.

—Es indudable que usted tiene razón en ese punto. Comoquiera que sea, ahora podemos dejar las esferas del derecho y la sociología y pasar al dominio de las letras. Querría pedirle que comente la diferencia entre lo erótico, tal como se presenta en la literatura heterosexual, y el sexo, tal como lo muestra la literatura homosexual. El discurso sexual, en las grandes novelas heterosexuales de nuestra cultura —me doy cuenta de hasta qué punto es dudosa la designación misma de “novelas heterosexuales”—, se caracteriza por cierto pudor y cierta discreción, que parecen contribuir al encanto de las obras. Cuando los escritores heterosexuales hablan del sexo en términos demasiado explícitos, este parece perder un poco del poder misteriosamente evocador, de la fuerza que encontramos en una novela como *Anna Karenina*. Este es un aspecto, de hecho, que George Steiner desarrolla con mucha pertinencia en no pocos de sus ensayos. En contraste con la práctica de los grandes novelistas heterosexuales, tenemos el ejemplo de diversos escritores homosexuales. Pienso en Cocteau, por ejemplo, que en su *Libro blanco*⁶ logra preservar el encantamiento poético al que los escritores heterosexuales llegan por alusiones veladas, y a la vez describe los actos sexuales en los términos más realistas. ¿Cree usted que existe una diferencia

⁶ Jean Cocteau, *Le Livre blanc*, París: M. Sachs et J. Bonjean, 1928 [trad. esp.: *El libro blanco*, Barcelona: Cabaret Voltaire, 2010].

de esas características entre estos dos tipos de literatura? Y si lo cree ¿cómo la justifica?

—Es una pregunta muy interesante. Como he dicho antes, en estos últimos años he leído una gran cantidad de textos latinos y griegos que describen las prácticas sexuales tanto de hombres entre sí como de hombres con mujeres, y me sorprendió su extrema gazmoñería (hay, desde luego, algunas excepciones). Tome a un autor como Luciano. Tenemos en él a un escritor antiguo que, es cierto, habla de la homosexualidad, pero habla de ella de una manera casi púdica. Al final de uno de sus diálogos, por ejemplo, menciona una escena en que un hombre se acerca a un joven, le pone la mano en la rodilla, luego la desliza bajo su túnica y le acaricia el pecho; a continuación la mano desciende hacia el vientre del joven y en ese punto, de improviso, el texto se interrumpe.⁷ Tiendo a atribuir este pudor excesivo, que en general caracteriza la literatura homosexual de la Antigüedad, al hecho de que los hombres, en la época, gozaban en sus prácticas homosexuales de una libertad mucho más grande.

—Ya veo. En resumen, cuanto más libres y francas son las prácticas sexuales, más puede uno permitirse hablar de ellas de manera reticente y evasiva. Eso explicaría por qué la literatura homosexual es más explícita en nuestra cultura que la literatura heterosexual. Pero no dejo de preguntarme si en esta explicación hay algo que pueda justificar el hecho de que la literatura homosexual logre crear, en la imaginación del lector, los efectos que crea la literatura heterosexual con la utilización de los recursos justamente contrarios.

⁷ Luciano de Samosata, *Dialogues des courtisanes*, traducción de E. Talbot, París: J.-C. Lattès, 1979 [trad. esp.: *Diálogos de las cortesanas*, en *Diálogos de los dioses – Diálogos de los muertos – Diálogos marinos – Diálogos de las cortesanas*, Madrid: Alianza, 2005].

—Si me permite, voy a tratar de responder a su pregunta de otro modo. La heterosexualidad, al menos desde la Edad Media, siempre se aprehendió conforme a dos ejes: el eje del cortejo, donde el hombre seduce a la mujer, y el eje del propio acto sexual. La gran literatura heterosexual de Occidente se ocupó en esencia del eje del cortejo amoroso, es decir, ante todo, de lo que precede al acto sexual. Toda la obra de refinamiento intelectual y cultural, toda la elaboración estética en Occidente siempre se volcó al cortejo. Eso es lo que explica que el acto sexual mismo sea relativamente poco apreciado, tanto desde el punto de vista literario como cultural y estéticamente.

A la inversa, no hay nada que asocie la experiencia homosexual moderna al cortejo. Las cosas, por lo demás, no pasaban así en la antigua Grecia. Para los griegos el cortejo entre hombres era más importante que el cortejo entre hombres y mujeres (basta pensar en Sócrates y Alcibíades). Pero la cultura cristiana occidental desterró la homosexualidad, forzándola a concentrar toda su energía en el acto mismo. Los homosexuales no pudieron elaborar un sistema de cortejo porque se les negó la expresión cultural necesaria para esa elaboración. Todo: el guiño en la calle, la decisión, en una fracción de segundo, de aprovechar la aventura, la rapidez con que se consuman las relaciones homosexuales, es el producto de una prohibición. Cuando una cultura y una literatura homosexuales comenzaron a esbozarse, fue natural que se concentraran en el aspecto más ardiente y apasionado de las relaciones homosexuales.

—Al escucharlo vuelvo a pensar en la célebre fórmula de Casanova: *“En el amor, el mejor momento es cuando se sube la escalera”*. Hoy nos costaría imaginar esas palabras en labios de un homosexual.

—Exactamente. Un homosexual diría más bien: *“En el amor, el mejor momento es cuando el amante se va en un taxi”*.

—No puedo dejar de pensar que esa es una descripción más o menos precisa de las relaciones entre Swann y Odette en el primer volumen de *En busca del tiempo perdido*.⁸

—Sí, en cierto sentido es verdad. Pero, aunque en ese caso se trate de una relación entre un hombre y una mujer, al describirla habría que tomar en cuenta la naturaleza de la imaginación que la concibió.

—Y también habría que tomar en cuenta la naturaleza patológica de la relación tal como el propio Proust la concibió.

—Me gustaría en la misma medida dejar de lado, en este contexto, la cuestión de la patología. Prefiero simplemente atenerme a la observación con la que inicié esta parte de nuestro diálogo, a saber, que para un homosexual es probable que el mejor momento del amor sea cuando el amante se aleja en un taxi. Una vez que el acto se ha consumado y el chico se va, es momento de empezar a soñar con el calor de su cuerpo, la cualidad de su sonrisa, el tono de su voz. Lo que importa ante todo en las relaciones homosexuales es el recuerdo más que la anticipación del acto. Por esa razón los grandes escritores homosexuales de nuestra cultura (Cocteau, Genet, Burroughs) pudieron describir con tanta elegancia el propio acto sexual: en lo esencial, la imaginación homosexual se apega al recuerdo y no a la anticipación de ese acto. Y, como dije antes, todo eso es el producto de consideraciones prácticas, de cosas muy concretas que no dicen nada de la naturaleza intrínseca de la homosexualidad.

⁸ Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, vol. 1, *Du côté de chez Swann*, segunda parte, *Un amour de Swann*, París: Éditions de la Nouvelle Revue française, 1929 [trad. esp.: *En busca del tiempo perdido*, vol. 1, *Del lado de Swann*, Buenos Aires: Losada, 2006, entre otras ediciones].

—¿Cree que esto tiene alguna influencia sobre la supuesta proliferación de perversiones en nuestros días? Me refiero a fenómenos como la escena sadomaso, los golden showers, las diversiones escatológicas y otras cosas del mismo tipo. Sabemos que esas prácticas existen desde hace bastante tiempo, pero al parecer hoy la gente se entrega a ellas de manera mucho más abierta.

—Yo diría también que es más la gente que se entrega a ellas.

—¿Cree que este fenómeno, y el hecho de que la homosexualidad salga hoy del clóset y haga pública su forma de expresión, están de alguna manera ligados?

—Arriesgaré la siguiente hipótesis: en una civilización que, durante siglos, consideró que la esencia de la relación entre dos personas radicaba en el hecho de saber si una de las partes iba a ceder o no a la otra, todo el interés y toda la curiosidad, toda la audacia y la manipulación de que dan prueba las partes en cuestión apuntaron siempre al sometimiento de la pareja a fin de acostarse con ella. Ahora, cuando los encuentros sexuales han llegado a ser sumamente fáciles y numerosos, como ocurre con los encuentros homosexuales, las complicaciones solo aparecen *a posteriori*. En esos encuentros improvisados, solo después de hacer el amor uno empieza a informarse sobre el otro. Consumado el acto sexual, no es inusual preguntarle: “Ya que estamos, ¿cuál era tu nombre?”.

Nos encontramos pues en presencia de una situación en la cual toda la energía y la imaginación, tan bien canalizadas por el cortejo en una relación heterosexual, se aplican a intensificar el acto sexual mismo. Hoy se desarrolla todo un nuevo arte de la práctica sexual, que intenta explorar las diversas posibilidades internas del comportamiento sexual. En ciudades como

San Francisco y Nueva York vemos constituirse lo que podríamos llamar laboratorios de experimentación sexual. Cabe ver en ellos la contrapartida de las cortes medievales, que definían reglas muy estrictas de probidad en el ritual del cortejo.

Por haberse vuelto tan fácil y accesible para los homosexuales, el acto sexual corre el riesgo de convertirse rápidamente en algo tedioso. Por eso se hace todo lo posible para innovar e introducir variaciones que intensifiquen el placer del acto.

—Sí, pero ¿por qué esas innovaciones han adoptado esta forma y no otra? ¿De dónde viene la fascinación por las funciones excretoras, por ejemplo?

—En líneas generales, me parece más sorprendente el fenómeno del sadomasoquismo. Más sorprendente en la medida en que aquí las relaciones sexuales se elaboran y se explotan por la vía de relaciones míticas. El sadomasoquismo no es una relación entre el (o la) que sufre y el (o la) que inflige el sufrimiento, sino entre un amo y la persona sobre quien se ejerce su autoridad. Lo que interesa a los adeptos del sadomasoquismo es el hecho de que la relación esté sometida a reglas y a la vez sea abierta. Se parece a una partida de ajedrez en el hecho de que uno puede ganar y otro perder. El amo puede perder, en el juego sadomasoquista, si se demuestra incapaz de satisfacer las necesidades y exigencias de sufrimiento de su víctima. De igual modo, el esclavo puede perder si no logra o no soporta estar a la altura del desafío que le lanza su amo. Esa mezcla de reglas y apertura tiene el efecto de intensificar las relaciones sexuales al introducir una novedad, una tensión y una incertidumbre perpetuas, de las que está exenta la mera consumación del acto. La meta es también el uso de cada parte del cuerpo como un instrumento sexual.

De hecho, la práctica del sadomasoquismo está ligada a la célebre expresión “todos los animales están tristes *post*

coitum". Como el coito es inmediato en las relaciones homosexuales, el problema pasa a ser: "¿qué se puede hacer para protegerse del ataque de tristeza?".

—¿Vería usted alguna explicación al hecho de que en nuestros días los hombres parezcan más dispuestos a aceptar la bisexualidad de las mujeres que la de los hombres mismos?

—Eso tiene que ver sin duda con el papel que tienen las mujeres en la imaginación de los hombres heterosexuales. Estos las consideran, desde siempre, como su propiedad exclusiva. Para preservar esta imagen, el hombre debía impedir a su mujer estar demasiado en contacto con otros hombres; las mujeres se vieron así limitadas al solo contacto social con otras mujeres, lo cual explica que se haya ejercido una tolerancia más grande respecto a las relaciones físicas entre ellas. Por otra parte, los hombres heterosexuales tenían la impresión de que, si practicaban la homosexualidad, quedaría destruida la imagen que, presumen, tienen de ellos las mujeres. Creen que, en la mente de estas, ellos son los amos. Suponen que la idea de que puedan someterse a otro hombre, ser dominados por él en el acto amoroso, destruirá su imagen frente a ellas. Los hombres piensan que las mujeres solo pueden sentir placer a condición de reconocerlos como amos. Aun entre los griegos, el hecho de ser el participante pasivo en una relación amorosa constituía un problema. Para un miembro de la nobleza griega, hacer el amor con un esclavo varón pasivo era natural, porque el esclavo era inferior por naturaleza. Pero cuando dos griegos de la misma clase social querían hacer el amor se planteaba un verdadero problema, porque ninguno de los dos consentía en rebajarse ante el otro.

Los homosexuales de hoy en día viven todavía ese problema. En su mayor parte consideran que, en cierta forma, la pasividad es degradante. La práctica sadomasoquista,

en los hechos, ha contribuido a hacer que el problema sea menos agudo.

—¿Tiene la sensación de que las formas culturales que se desarrollan en la comunidad gay están destinadas en gran medida a los miembros jóvenes de esa comunidad?

—Sí, sucede ampliamente así, creo, pero no estoy seguro de que haya que sacar conclusiones importantes de eso. Es indudable que, al ser un hombre de cincuenta años, tengo la impresión, cuando leo algunas publicaciones hechas por y para gays, que no están dirigidas a mí, que en cierto modo no tengo lugar en ellas. No me basaré en eso para criticar estas publicaciones, que, después de todo, están ahí para satisfacer el interés de sus autores y lectores. Pero no puedo dejar de señalar que, entre los gays cultos, hay una tendencia a considerar que los grandes problemas, las grandes cuestiones de estilo de vida, interesan antes que nada a quienes tienen entre veinte y treinta años.

—No veo por qué eso no pueda constituir la base no solo de una crítica de algunas publicaciones específicas, sino también de la vida gay en general.

—No digo que no pueda encontrarse en ellas materia para la crítica; me limito a decir que esa crítica no me parece útil.

—En ese contexto ¿por qué no considerar el culto al cuerpo joven masculino como el núcleo mismo de los fantasmas homosexuales clásicos, y hablar de la manera en que ese culto entraña la negación de los procesos de vida comunes y corrientes, en particular el envejecimiento y la declinación del deseo?

—Vea, las cuestiones que usted plantea no son nuevas, y lo sabe. En lo tocante al culto consagrado al cuerpo joven masculino, no estoy del todo convencido de que sea específico de los homosexuales o de que haya que considerarlo patológico. Si eso es lo que expresa su pregunta, entonces la rechazo. Pero también le recordaré que, además del hecho de que los gays son necesariamente tributarios de los procesos de vida, son asimismo, en la mayoría de los casos, muy conscientes de ello. Es probable que las publicaciones gays no dediquen tanto lugar como me gustaría a las cuestiones de la amistad entre homosexuales o a la significación de las relaciones en ausencia de códigos o líneas de conducta establecidas, pero cada vez son más los gays que tienen que resolver estas cuestiones por sí mismos. Y, como sabrá, yo creo que lo que más molesta de la homosexualidad a quienes no son homosexuales es el estilo de vida gay, y no los actos sexuales en sí mismos.

—¿Se refiere a cosas como las señales de ternura y las caricias que los homosexuales se prodigan en público o bien a su manera llamativa de vestirse, e incluso al hecho de que ostentan atuendos uniformes?

—Todas esas cosas no pueden sino tener un efecto perturbador sobre algunas personas. Pero me refería sobre todo al temor común de que los gays entablen relaciones que, aunque no se ajusten en nada al modelo de relaciones propiciado por los demás, se muestren pese a todo como intensas y satisfactorias. Lo que mucha gente no soporta es la idea de que los homosexuales puedan crear relaciones que todavía no podemos prever cómo serán.

—¿Se refiere, entonces, a relaciones que no implican ni la posesividad ni la fidelidad, para no mencionar más que dos de los factores comunes que podrían negarse?

—Si aún no podemos prever cómo serán esas relaciones, tampoco podemos entonces decir realmente que se negará tal o cual característica. Pero sí podemos ver que, por ejemplo en el ejército, el amor entre hombres es capaz de nacer y afirmarse en circunstancias en que presuntamente solo prevalecen el mero hábito y el reglamento. Y es posible que los cambios afecten, en mayor grado, las rutinas establecidas, a medida que los homosexuales aprendan a expresar sus sentimientos mutuos de modos más variados, y creen estilos de vida que no se asemejen a los modelos institucionalizados.

—¿Considera que su propio papel es dirigirse a la comunidad gay, en particular acerca de cuestiones de importancia general como las que usted plantea?

—Como es natural, tengo intercambios regulares con otros miembros de la comunidad gay. Conversamos, tratamos de encontrar maneras de abrirnos unos a otros. Pero me cuido de no imponer mis puntos de vista, no fijar planes o programas. No quiero desalentar la invención, no quiero que los homosexuales dejen de creer que son ellos quienes deben resolver sus propias relaciones, descubriendo lo que sienta bien a su situación individual.

—¿No cree que hay consejos particulares o una perspectiva específica que un historiador o un arqueólogo de la cultura como usted pueda ofrecer?

—Siempre es útil comprender el carácter históricamente contingente de las cosas, ver cómo y por qué las cosas han llegado a ser lo que son. Pero no soy el único preparado para mostrar esas cosas y quiero tener la precaución de no dar a entender que algunas transformaciones han sido necesarias o inevitables. Mi aporte, desde luego, puede ser útil en ciertos

ámbitos, pero, lo reitero, quiero evitar imponer mi sistema o mi plan.

—¿Le parece que, en términos generales y en lo referido a los diferentes modos de comportamiento sexual, los intelectuales son más tolerantes o receptivos que otras personas? Si es así ¿es porque comprenden mejor la sexualidad humana? Si no es así ¿cómo cree que usted mismo y otros intelectuales pueden contribuir a mejorar la situación? ¿Cuál es la mejor forma de reorientar el discurso racional sobre el sexo?

—Me parece que en materia de tolerancia abrigamos muchas ilusiones. Tome el incesto, por ejemplo. Durante mucho tiempo el incesto fue una práctica popular, y me refiero con ello a una práctica muy extendida en el pueblo. Fue hacia fines del siglo XIX cuando diversas presiones sociales comenzaron a ejercerse contra él. Y está claro que la gran prohibición del incesto es una invención de los intelectuales.

—¿Se refiere a figuras como Freud y Lévi-Strauss, o piensa en la clase intelectual en su conjunto?

—No, no apunto a nadie en particular. Solo le hago ver que, si usted busca en la literatura del siglo XIX estudios sociológicos o antropológicos sobre el incesto, no va a encontrarlos. Sin duda hay aquí o allá algunos informes médicos o de otro tipo, pero al parecer la práctica del incesto no representaba en verdad un problema en la época.

Es cierto, a no dudar, que esos temas se abordan de manera más abierta en los círculos intelectuales, pero esto no es necesariamente el signo de una mayor tolerancia. A veces es incluso la indicación de lo contrario. Hace diez o quince años, en la época en que yo frecuentaba el medio burgués, recuerdo que era raro que pasara una sola velada sin que se

abordara la cuestión de la homosexualidad y la pederastia: en general, ni siquiera se esperaba hasta los postres. Pero los mismos que abordaban con franqueza esas cuestiones probablemente jamás habrían admitido la pederastia de sus hijos.

En cuanto a prescribir la orientación que debe tomar un discurso racional sobre el sexo, prefiero no legislar en ese ámbito. Por una razón: la expresión “discurso intelectual sobre el sexo” es demasiado vaga. Se escucha a algunos sociólogos, sexólogos, psiquiatras, médicos y moralistas decir cosas muy estúpidas, así como otros miembros de esas mismas profesiones dicen cosas muy inteligentes. A mi juicio, no se trata por lo tanto de un discurso intelectual sobre el sexo, sino de un discurso necio y un discurso inteligente.

—Me ha parecido comprender que, hace poco, usted ha descubierto unas cuantas obras que se mueven en la dirección adecuada.

—A decir verdad, más de las que tenía motivos para imaginar hace algunos años. Pero, en general, la situación sigue siendo menos que alentadora.

FOUCAULT: NO A LOS COMPROMISOS

Título original: "Foucault: non aux compromis" (entrevista de Roland Surzur), *Le Gai Pied*, n° 43, octubre de 1982, p. 9.
Reeditada en *DE*, vol. 2, texto núm. 318, pp. 1155-1156.

—*¿Se justifica que los homosexuales le tengan miedo a la policía? ¿Hay en ellos un sentimiento de paranoia?*

—Desde hace cuatro siglos la homosexualidad ha sido mucho más objeto de represión, vigilancia e intervención de tipo policial que de tipo judicial. Hay unos cuantos homosexuales que han sido víctimas de la intervención de la justicia, de las leyes. Pero su magnitud es muy limitada si se la compara con la represión policial. Por ejemplo, no es cierto que en el siglo XVII se quemaba a los homosexuales, aun cuando haya sucedido algunas veces. En cambio, se los arrestaba por centenares en el Luxemburgo o el Palacio Real. No conozco bien la situación actual, no sabría decir si los homosexuales son paranoicos o no, pero hasta alrededor de 1970 era muy sabido que la policía extorsionaba a los dueños de bares y saunas y que había un encadenamiento complejo, eficaz y gravoso de represión policial.

—*Más que peligrosos, la policía parece considerar que los homosexuales están en peligro. ¿Qué piensa de esto?*

-No hay diferencias de fondo entre decir que alguien está en peligro y que es peligroso. El deslizamiento se produce de inmediato: sucedió con los locos a quienes se internaba en los hospitales, porque en la vida común y corriente se encontraban en peligro. El deslizamiento de "en peligro" a "peligrosos" es algo que no puede dejar de producirse, habida cuenta de todos los mecanismos existentes para vigilarnos.

-¿La disolución del servicio especialmente encargado de los homosexuales le parece positivo?

-Era inadmisibile que una serie de lugares fueran objeto de una intervención específica de la policía sobre la base de un elemento discriminante, a saber, que la práctica sexual de la gente era la homosexualidad.

-¿Qué piensa de la circular Defferre, que apunta a eliminar todas las discriminaciones contra los homosexuales, y de la actitud del Partido Socialista?

-Que un ministro haya hecho difundir una circular como esa es muy importante, aunque no se aplique, porque es un acto político: se la puede objetar, utilizarla como punto de partida de una campaña. Me gusta más un político como ese que otro que deje correr las cosas en una tolerancia a medias mientras pronuncia palabras reaccionarias contra los homosexuales. Llegaría un momento en que habría que sufrir las consecuencias. En lo tocante al P. S., una vez en el gobierno tomó con mucha rapidez una serie de medidas. Se modificó el aparato legislativo y se modificará el Código Penal. Desde luego, hay que seguir peleando.

—Parecemos encaminarnos hacia una represión suave, exclusivamente apuntada a algunos puntos: los videos porno, por ejemplo...

—Ahora voy a lo que tenemos que combatir: la ley y la policía no tienen nada que ver con la vida sexual de los individuos. La sexualidad, el placer sexual no son criterios determinantes en el orden de la policía y la justicia. Pero la sexualidad no debe protegerse como una especie de tesoro personal con referencia al cual la fuerza pública no debe intervenir; debe ser objeto de una cultura, y el placer sexual, como foco de creación de cultura, es algo muy importante. El esfuerzo debe dirigirse a eso. En lo que se refiere a los videos porno ¿qué puede importarle a la policía que se muestre a gente que hace el amor en tal o cual posición? La cacería de imágenes, el umbral de intolerancia, es una cosa contra la cual hay que luchar.

—Uno de los argumentos de la policía contra una liberalización total es que se debe contentar tanto a los que quieren libertades como a los que no las quieren.

—En Toronto pasó algo así. Tras un período de mayor tolerancia llegó un momento en que las autoridades municipales cerraron unos cuantos sitios y se intentó iniciar acciones judiciales. Y la justificación era: "Estamos de acuerdo con una liberalización, pero la comunidad a la que ustedes pertenecen ya no tolera los excesos a los que se entregan: sitios sadomasoquistas, saunas, etc. Hemos quedado en medio del conflicto y está claro que será la mayoría la que tenga la última palabra". En esto hay que ser intransigente, no se puede buscar una solución de compromiso entre la tolerancia y la intolerancia, solo se puede estar del lado de la tolerancia. No hay que buscar un

equilibrio entre quienes persiguen y quienes son perseguidos. No se puede tener por objetivo avanzar milímetro a milímetro. Sobre este aspecto de la relación entre la policía y el placer sexual hay que ir lejos y asumir posiciones de principio.

MICHEL FOUCAULT, UNA ENTREVISTA: SEXO, PODER Y LA POLÍTICA DE LA IDENTIDAD

Título original: "Michel Foucault, an interview: sex, power and the politics of identity" ("Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité", entrevista de Bob Gallagher y Alexander Wilson, Toronto, junio de 1982, traducción de F. Durand-Bogaert), *The Advocate*, n° 400, 7 de agosto de 1984, pp. 26-30 y 58. Publicada en *DE*, vol. 2, texto núm. 358, pp. 1554-1565.

Esta entrevista estaba destinada a la revista canadiense *Body Politic*.

—En sus libros usted sugiere que la liberación sexual no es tanto la revelación de verdades secretas acerca de uno mismo o su deseo como un elemento del proceso de definición y construcción del deseo. ¿Cuáles son las implicaciones prácticas de esa distinción?

—Lo que quise decir es que, a mi juicio, el movimiento homosexual tiene hoy mayor necesidad de un arte de vivir que de una ciencia o un conocimiento científico (o seudocientífico) de lo que es la sexualidad. La sexualidad forma parte de nuestras conductas. Forma parte de la libertad de la que disfrutamos en este mundo. La sexualidad es algo que creamos nosotros mismos: es nuestra propia creación, mucho más que el descubrimiento de un aspecto secreto de nuestro deseo. Debemos

comprender que con nuestros deseos, por su intermedio, se instauran nuevas formas de relación, nuevas formas de amor y nuevas formas de creación. El sexo no es una fatalidad, es una posibilidad de acceder a una vida creativa.

—En el fondo, esa es la conclusión a la que usted llega cuando dice que deberíamos tratar de llegar a ser gays y no contentarnos con reafirmar nuestra identidad de tales.

—Sí, es así. No tenemos que descubrir que somos homosexuales.

—¿Ni descubrir cuál es su significado?

—Exactamente. Debemos más bien crear un modo de vida gay. Un *devenir* gay.

—¿Y eso es algo que no tiene límites?

—Sí, claro. Cuando se examinan las diferentes maneras en que la gente ha experimentado su libertad sexual —la manera en que ha creado sus obras de arte—, es forzoso constatar que la sexualidad, tal como hoy la conocemos, se ha convertido en una de las fuentes más productivas de nuestra sociedad y nuestro ser. Por mi parte, pienso que deberíamos comprender la sexualidad en el otro sentido: el mundo considera que la sexualidad constituye el secreto de la vida cultural creativa; es más bien un proceso que se inscribe en la necesidad —nuestra necesidad, hoy— de crear una nueva vida cultural al abrigo de nuestras elecciones sexuales.

—En la práctica, una de las consecuencias de ese intento de revelación del secreto es que el movimiento homosexual no haya ido más allá de la reivindicación de derechos cívicos

o humanos relacionados con la sexualidad. Lo cual significa que la liberación sexual no pasó del plano de una exigencia de tolerancia sexual.

—Sí, pero es un aspecto que hay que sostener. En primer lugar, para el individuo es importante tener la posibilidad —y el derecho— de elegir su sexualidad. Los derechos del individuo en lo referido a la sexualidad son importantes, y todavía hay muchos lugares donde no se los respeta. No hay que considerar que en la hora actual esos problemas están resueltos. Es del todo exacto que a comienzos de los años setenta hubo un verdadero proceso de liberación. Este proceso fue muy benéfico, tanto en lo concerniente a la situación como en lo concerniente a las mentalidades, pero la situación no se estabilizó definitivamente. Todavía debemos, me parece, dar un paso adelante. Y creo que uno de los factores de esa estabilización será la creación de nuevas formas de vida, de relaciones, de amistades, en la sociedad, el arte, la cultura: nuevas formas que se establecerán a través de nuestras elecciones sexuales, éticas y políticas. Debemos no solo defendernos sino afirmarnos, y afirmarnos no solo como identidad sino como fuerza creadora.

—Mucho de lo que usted dice recuerda por ejemplo los intentos del movimiento feminista, que quería crear su propio lenguaje y su propia cultura.

—Sí, pero no estoy seguro de que debamos crear nuestra propia cultura. Debemos *crear* una cultura. Debemos realizar creaciones culturales. Pero en este caso tropezamos con el problema de la identidad. Ignoro lo que haríamos para producir esas creaciones e ignoro qué formas adoptarían estas. Por ejemplo, no estoy en absoluto seguro de que la mejor forma de creación literaria que pueda esperarse de los homosexuales sean las novelas homosexuales.

—En realidad, ni siquiera aceptaríamos decirlo. Sería fundarse en un esencialismo que, precisamente, debemos evitar.

—Es verdad. ¿Qué se entiende, por ejemplo, por “pintura gay”? Y sin embargo estoy seguro de que a partir de nuestras elecciones sexuales, a partir de nuestras elecciones éticas, podemos crear algo que tenga cierta relación con la homosexualidad. Pero ese algo no debe ser una traducción de la homosexualidad en el dominio de la música, la pintura y no sé cuántas cosas más, porque no me parece posible.

—¿Cómo ve la extraordinaria proliferación, en los últimos diez o quince años, de las prácticas homosexuales masculinas, la sensualización, si lo prefiere, de ciertas partes hasta entonces descuidadas del cuerpo y la expresión de nuevos deseos? Pienso, por supuesto, en las características más sorprendentes de lo que llamamos películas porno de gueto, los clubes de S/M o de fistfucking. ¿Se trata de una simple ampliación a otra esfera de la proliferación general de los discursos sexuales desde el siglo XIX, o de transformaciones de otro tipo, propias del contexto histórico actual?

—En realidad, de lo que podemos hablar aquí es precisamente, creo, de las innovaciones que implican esas prácticas. Consideremos por ejemplo la “subcultura S/M”, para recordar una expresión cara a nuestra amiga Gayle Rubin.¹ Me parece que este movimiento de prácticas sexuales no tiene nada que ver con la revelación o el descubrimiento de tendencias sadomasoquistas profundamente sepultadas en nuestro inconsciente. Me parece que el S/M es mucho más que eso: es la

¹ Gayle Rubin, “The leather menace: comments on politics and S/M”, en SAMOIS (Organization) (comp.), *Coming to Power: Writing and Graphics on Lesbian S/M*, San Francisco: SAMOIS, 1981.

creación real de nuevas posibilidades de placer, antes no imaginadas. La idea de que el S/M está ligado a una violencia profunda, que su práctica es un medio de liberar esa violencia, dar rienda suelta a la agresión, es una idea estúpida. Sabemos muy bien que lo que hace esa gente no es agresivo; que inventan nuevas posibilidades de placer utilizando algunas partes raras de su cuerpo: erotizando el cuerpo. Me parece que con ello tenemos una especie de creación, de empresa creadora, una de cuyas principales características es lo que llamo desexualización del placer. La idea de que el placer físico proviene siempre del placer sexual y la idea de que el placer sexual es la base de *todos* los placeres posibles es, creo, algo realmente falso. Lo que nos muestran las prácticas S/M es que podemos producir placer a partir de objetos muy extraños, mediante la utilización de partes raras de nuestro cuerpo, en situaciones muy poco habituales, etcétera.

—En consecuencia, la asimilación del placer al sexo está superada.

—Es exactamente así. La posibilidad de utilizar nuestro cuerpo como la fuente posible de una multitud de placeres es algo muy importante. Si consideramos, por ejemplo, la construcción tradicional del placer, comprobamos que los placeres físicos, o placeres de la carne, son siempre la bebida, la comida y el sexo. Y es ahí, al parecer, donde se limita nuestra comprensión del cuerpo, de los placeres. Lo que me frustra es, por ejemplo, que siempre se contemple el problema de las drogas exclusivamente desde el punto de vista de la libertad y la prohibición. Creo que las drogas deben convertirse en un elemento de nuestra cultura.

—¿Como fuente de placer?

—Como fuente de placer. Debemos estudiarlas. Debemos probarlas. Debemos fabricar *buenas* drogas, capaces de producir un placer muy intenso. Me parece que el puritanismo que es de rigor con respecto a la droga —un puritanismo que implica estar sea a favor, sea en contra— es una actitud errónea. Hoy las drogas forman parte de nuestra cultura. Así como hay buena y mala música, hay buenas y malas drogas. Y por lo tanto, así como no podemos decir que estamos “en contra” de la música, no podemos decir que estamos “en contra” de las drogas.

—La meta es someter a prueba el placer y sus posibilidades.

—Sí. El placer también debe formar parte de nuestra cultura. Es muy interesante señalar, por ejemplo, que desde hace siglos la gente en general —pero también los médicos, los psiquiatras y hasta los movimientos de liberación— siempre habla de deseo y jamás de placer. “Debemos liberar nuestro deseo”, dicen. ¡No! Debemos crear nuevos placeres. Y luego, tal vez, vendrá el deseo.

—¿Es significativo que algunas identidades se constituyan en torno de las nuevas prácticas sexuales, como el S/M? Esas identidades favorecen la exploración de dichas prácticas, y contribuyen también a defender en derecho del individuo a entregarse a ellas. Pero ¿no limitan también las posibilidades del individuo?

—Y bien, si la identidad no es más que un juego, si no es más que un procedimiento para favorecer relaciones, relaciones sociales y relaciones de placer sexual que creen nuevas amistades, entonces es útil. Pero si la identidad se convierte en el gran problema de la existencia sexual, si la gente piensa que debe “develar” su “identidad propia” y esta debe conver-

tirse en la ley, el principio, el código de su existencia, si la pregunta que hacen constantemente es “¿esto se ajusta a mi identidad?”, creo entonces que volverán a una suerte de ética muy cercana a la virilidad heterosexual tradicional. Si debemos situarnos en relación con la cuestión de la identidad, tiene que ser en cuanto somos seres únicos. Pero las relaciones que debemos mantener con nosotros mismos no son relaciones de identidad; deben ser antes bien relaciones de diferenciación, de creación, de innovación. Es muy fastidioso ser siempre el mismo. No tenemos que excluir la identidad si por su vía la gente encuentra su placer, pero tampoco debemos considerarla como una regla ética universal.

—Sin embargo, hasta ahora la identidad sexual ha sido muy útil políticamente.

—Sí, ha sido *muy* útil, pero es una identidad que nos limita, y me parece que tenemos (y podemos tener) el derecho a ser libres.

—Queremos que algunas de nuestras prácticas sexuales sean prácticas de resistencia, en el sentido político y social. ¿Cómo es esto posible, sin embargo, si tenemos en cuenta que la estimulación del placer puede servir para ejercer un control? ¿Podemos estar seguros de que no habrá explotación de esos nuevos placeres? Pienso en la manera como la publicidad utiliza la estimulación del placer como instrumento de control social.

—Nunca se puede estar seguro de que no habrá explotación. De hecho, se puede estar seguro de que *habrá alguna*, y de que todo lo creado o adquirido, todo el terreno ganado, será en un momento u otro utilizado de esa manera. Así son la vida, la lucha, la historia de los hombres. Y no me parece que esto sea una objeción a todos esos movimientos o todas esas situaciones.

Pero usted tiene toda la razón al destacar que tenemos que ser prudentes y conscientes del hecho de que debemos pasar a otra cosa, tener también otras necesidades. El gueto S/M de San Francisco es un buen ejemplo de una comunidad que ha hecho la experiencia del placer y se ha creado una identidad en torno de este. Esa guetificación, esa identificación, ese procedimiento de exclusión, etc., todas esas cosas, también han producido efectos de contragolpe. No me atrevo a utilizar la palabra “dialéctica”, pero no estamos muy lejos de eso.

—Usted escribe que el poder no es solo una fuerza negativa, sino también una fuerza productiva; que el poder siempre está presente; que donde hay poder hay resistencia, y que la resistencia no está nunca en una posición de exterioridad con respecto al poder. Si es así ¿cómo podemos llegar a otra conclusión que no sea la de decir que siempre estamos atrapados dentro de esa relación, una relación a la que, en cierto modo, no podemos escapar?

—A decir verdad, no creo que “atrapados” sea la palabra indicada. Se trata de una lucha, pero lo que quiero decir, cuando hablo de relaciones de poder, es que estamos unos con respecto a otros en una situación estratégica. Por ser homosexuales, por ejemplo, estamos en lucha con el gobierno y el gobierno está en lucha con nosotros. Cuando tenemos que vérnosla con el gobierno, la lucha, desde luego, no es simétrica, la situación de poder no es la misma, pero participamos juntos en esa lucha. Uno se impone a otro y la prolongación de esta situación puede determinar la conducta, influir en la conducta o la no conducta del otro. En consecuencia, no estamos atrapados. Ahora bien, siempre estamos en ese tipo de situación. Lo cual significa que siempre tenemos la posibilidad de cambiarla, que esa posibilidad siempre existe. No podemos ponernos *al margen* de la situación, y en ninguna parte somos libres de toda relación de

poder. Pero siempre podemos transformar la situación. No quise decir, por tanto, que siempre estábamos atrapados sino, al contrario, que siempre somos libres. En fin, para ser breve, que siempre existe la posibilidad de transformar las cosas.

—¿La resistencia proviene entonces del interior de esa dinámica?

—Sí. Veamos, si no hubiera resistencia no habría relaciones de poder. Porque todo sería simplemente una cuestión de obediencia. Tan pronto como el individuo está en situación de no hacer lo que quiere, debe utilizar relaciones de poder. La resistencia, por consiguiente, es lo primero y sigue siendo superior a todas las fuerzas del proceso; bajo su efecto, obliga a las relaciones de poder a cambiar. Considero pues que el término “resistencia” es la palabra más importante, la *palabra clave* de esta dinámica.

—Políticamente hablando, el elemento más importante cuando se examina el poder es quizás el hecho de que, según ciertas concepciones anteriores, “resistir” significaba simplemente decir no. La resistencia solo se conceptualizó en términos de negación. Tal como usted la entiende, sin embargo, la resistencia no es solo una negación: es un proceso de creación. Crear y recrear, transformar la situación, participar activamente en el proceso, eso es resistir.

—Sí, es así como definiría las cosas. Decir “no” constituye la forma mínima de resistencia. Pero naturalmente, en algunos momentos es muy importante. Hay que decir “no” y hacer de ese no una forma de resistencia decisiva.

—Esto nos lleva a preguntarnos de qué manera y en qué medida un sujeto —o una subjetividad— dominados pueden crear

su propio discurso. El análisis tradicional del poder se funda sobre un elemento omnipresente que es el discurso dominante, y las reacciones a él o dentro de él no son más que elementos subsidiarios. Sin embargo, si por "resistencia" dentro de las relaciones de poder entendemos algo más que una mera negación ¿no se puede decir que ciertas prácticas –el S/M lésbico, por ejemplo– son de hecho la manera como los sujetos dominados formulan su propio lenguaje?

–Vea, creo de hecho que la resistencia es un elemento de la relación estratégica en la que consiste el poder. La resistencia siempre se apoya, en realidad, en la situación que combate. En el movimiento homosexual, por ejemplo, la definición médica de la homosexualidad constituyó una herramienta muy importante para combatir la opresión de la que ella era víctima a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Esa medicalización, que era un medio de opresión, siempre fue también un instrumento de resistencia, porque la gente podía decir: "Si somos enfermos, entonces ¿por qué nos condenan, por qué nos desprecian?", etc. Claro, ese discurso nos parece hoy bastante ingenuo, pero en la época era muy importante.

Diría también que, en lo concerniente al movimiento lésbico, el hecho, a mi juicio, de que durante siglos y siglos las mujeres hayan estado aisladas en la sociedad, frustradas, despreciadas de muchas maneras, les brindó una verdadera posibilidad de constituir una sociedad, crear cierto tipo de relación social entre ellas, al margen de un mundo dominado por los hombres. El libro de Lillian Faderman, *Surpassing the Love of Men*, es en este aspecto sumamente interesante.²² En él se plantea una cuestión: saber qué tipo de experiencia emocional,

²² Lillian Faderman, *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love between Women from Renaissance to the Present*, Nueva York: William Morrow, 1981.

qué tipo de relaciones eran posibles en un mundo donde las mujeres no tenían ningún poder social, legal o político. Y Faderman afirma que las mujeres utilizaron ese aislamiento y esa falta de poder.

—Si la resistencia es el proceso consistente en emanciparse de las prácticas discursivas, el S/M lésbico parecería ser a primera vista una de las que pueden declararse con mayor legitimidad prácticas de resistencia. ¿En qué medida esas prácticas e identidades pueden percibirse como una impugnación del discurso dominante?

—En lo referido al S/M lésbico, me parece que lo interesante es que permite deshacerse de una serie de estereotipos de la femineidad que se utilizaron en el movimiento lésbico, una estrategia que este había elaborado en el pasado. Dicha estrategia se fundaba en la opresión de que eran víctimas las lesbianas, y el movimiento la utilizaba para luchar contra ella. Pero es posible que hoy esas herramientas, esas armas, estén superadas. Está claro que el S/M lésbico trata de liberarse de todos los viejos estereotipos de la femineidad, las actitudes de rechazo de los hombres, etcétera.

—A su entender, la práctica del S/M, que es, en el fondo, la erotización explícita del poder ¿qué puede enseñarnos acerca de este y también, por otra parte, del placer?

—Cabe decir que el S/M es la erotización del poder, la erotización de las relaciones estratégicas. Lo que me llama la atención en el S/M es su manera de diferir del poder social. El poder se caracteriza por el hecho de constituir una relación estratégica que se ha estabilizado en instituciones. Dentro de las relaciones de poder la movilidad, en consecuencia, es limitada, y algunas fortalezas son muy difíciles de derribar

porque se han institucionalizado y su influencia es notoria en los tribunales de justicia y en los códigos. Esto significa que las relaciones estratégicas entre los individuos se caracterizan por la rigidez.

En ese aspecto, el juego S/M es muy interesante porque, si bien se trata de una relación estratégica, siempre es fluido. Hay roles, desde luego, pero todos saben muy bien que pueden invertirse. A veces el juego comienza y uno es el amo y otro el esclavo, y al final, quien era esclavo se ha convertido en amo. Y aun cuando los roles son estables, los protagonistas saben a las claras que siempre se trata de un juego: o bien las reglas se violan, o bien hay un acuerdo, explícito o tácito, que define ciertos límites. Ese juego estratégico es muy interesante como fuente de placer físico. Pero yo no diría que constituye una reproducción, dentro de la relación erótica, de la estructura del poder. Es una puesta en escena de las estructuras del poder a través de un juego estratégico capaz de aportar un placer sexual o físico.

—¿Cuáles son las diferencias de ese juego estratégico en la sexualidad y en las relaciones de poder?

—La práctica del S/M desemboca en la creación del placer, y hay una identidad que acompaña esa creación. Por eso el S/M es realmente una subcultura. Es un proceso de invención. El S/M es la *utilización* de una relación estratégica como fuente de placer (de placer físico). No es la primera vez que la gente usa las relaciones estratégicas como fuente de placer. En la Edad Media, por ejemplo, existía la tradición del amor cortés, con el trovador, la manera como se entablaban las relaciones amorosas entre la dama y su amante, etc. También en ese caso se trataba de un juego estratégico. Y hoy mismo volvemos a ver este juego entre los chicos y las chicas que van a bailar el sábado a la noche y ponen entonces en escena relaciones

estratégicas. Lo interesante es que en la vida heterosexual esas relaciones estratégicas preceden al sexo. Solo existen con el fin de conseguir sexo. En el S/M, en cambio, las relaciones estratégicas forman parte del sexo, como una convención de placer dentro de una situación particular.

En un caso, las relaciones estratégicas son puramente sociales y lo que está en cuestión es el ser social, mientras que en el otro caso lo implicado es el cuerpo. Y lo particularmente interesante es esta transferencia de las relaciones estratégicas, que pasan del ritual de cortejo al plano sexual.

—En una entrevista que hace un año o dos usted otorgó a la revista Le Gai Pied, dijo que lo que más perturba a la gente en las relaciones homosexuales no es tanto el propio acto sexual como la perspectiva de que se desarrollen relaciones afectivas al margen de los marcos normativos.³³ Los vínculos y las amistades que se traman son imprevisibles. ¿Cree que lo que espanta a la gente es el potencial desconocido del que son portadoras las relaciones homosexuales, o diría que estas se perciben como una amenaza directa a las instituciones sociales?

—Si hay una cosa que hoy me interesa, es el problema de la amistad. Durante los siglos que siguieron a la Antigüedad la amistad constituyó una relación social muy importante: una relación social en cuyo marco los individuos disponían de cierta libertad, cierto tipo de elección (limitada, claro está), que les permitía también vivir relaciones afectivas muy intensas. La amistad tenía asimismo implicaciones económicas y sociales: el individuo estaba obligado a ayudar a sus amigos, etc. Creo que en los siglos XVI y XVII vemos desaparecer esa clase de amistades, al menos en la sociedad masculina. Y la amistad comienza a convertirse en otra cosa. A partir del siglo XVI

³³ Ver "De la amistad como modo de vida", en este mismo volumen.

encontramos textos que critican explícitamente la amistad, que la consideran algo peligroso.

El ejército, la burocracia, la administración, las universidades, las escuelas, etc. —en el sentido que estas palabras tienen en nuestros días—, no pueden funcionar con amistades tan intensas. Me parece que en todas estas instituciones puede advertirse un esfuerzo considerable por reducir o minimizar las relaciones afectivas. En particular, es lo que sucede en las escuelas. Cuando se crearon los establecimientos secundarios, que recibían a centenares de varones, uno de los problemas fue saber cómo se podía impedir no solo que tuvieran relaciones sexuales, por supuesto, sino también que hicieran amistades. Sobre el tema de la amistad puede estudiarse, por ejemplo, la estrategia de las instituciones jesuitas: los jesuitas comprendieron muy bien que les resultaba imposible suprimir la amistad. En consecuencia, trataron a la vez de utilizar el papel que tenían el sexo, el amor, la amistad, y limitarlos. Me parece que hoy, luego de haber estudiado la historia de la sexualidad, deberíamos intentar comprender la historia de la amistad o de las amistades. Es una historia extremadamente interesante.

Y una de mis hipótesis —estoy seguro de que se verificaría si emprendiéramos esta tarea— es que la homosexualidad (término por el cual entiendo la existencia de relaciones sexuales entre los hombres) se convirtió en un problema a partir del siglo XVIII. La vemos convertirse en un problema con la policía, con el sistema jurídico. Y creo que si se vuelve un problema, un problema social en esa época, es porque la amistad ha desaparecido. Mientras la amistad representó algo importante, mientras fue socialmente aceptada, nadie se dio cuenta de que los hombres tenían relaciones sexuales unos con otros. Tampoco podía decirse que no las tenían, pero esas cosas, simplemente, carecían de importancia. No tenían ninguna implicación social, el asunto era culturalmente aceptado. Que hicieran el amor o se besaran no tenía ninguna importancia.

Absolutamente ninguna. Una vez desaparecida la amistad como relación culturalmente aceptada, se planteó la cuestión: "Pero ¿qué urden entonces los hombres juntos?". Y en ese momento apareció el problema. Y en nuestros días, cuando los hombres hacen el amor o tienen relaciones sexuales, el asunto se percibe como un problema. Estoy seguro, en realidad, de tener razón: la desaparición de la amistad en cuanto relación social y el hecho de que la homosexualidad haya sido declarada un problema social, político y médico forman parte del mismo proceso.

—Si hoy lo importante es volver a explorar las posibilidades de la amistad, hay que señalar que, en gran medida, todas las instituciones sociales están hechas para favorecer las amistades y estructuras heterosexuales, en desmedro de las amistades y estructuras homosexuales. ¿La verdadera tarea no es instaurar nuevas relaciones sociales, nuevos modelos de valores, nuevas estructuras familiares, etc.? Las estructuras e instituciones que van de la mano de la monogamia y la familia tradicional son una de las cosas a las que los homosexuales no tienen fácil acceso. ¿Qué tipos de instituciones debemos empezar a establecer, no solo para defendernos, sino también para crear nuevas formas sociales que constituyan una verdadera solución de recambio?

—¿Qué instituciones? No tengo una idea precisa. Me parece, desde luego, que sería muy contradictorio aplicar a este fin y este tipo de amistad el modelo de la vida familiar o las instituciones que van de la mano de la familia. Es cierto, sin embargo, que, como algunas de las relaciones existentes en la sociedad son formas protegidas de vida familiar, se comprueba que algunas variantes, no protegidas, suelen ser a la vez más ricas, más interesantes y más creativas que las primeras. Pero, como es natural, también son mucho más frágiles y

vulnerables. Saber qué tipos de instituciones debemos crear es una cuestión capital, pero no puedo darle una respuesta. Nuestra tarea, creo, es tratar de elaborar una solución.

—¿En qué medida queremos o necesitamos que el proyecto de liberación de los homosexuales sea un proyecto que, lejos de conformarse con proponer un recorrido, pretenda abrir nuevas avenidas? En otras palabras ¿su concepción de la política sexual rechaza la necesidad de un programa para propiciar la experimentación de nuevos tipos de relaciones?

—Creo que una de las grandes constataciones que hemos hecho, desde la última guerra, es la del fracaso de todos los programas sociales y políticos. Nos hemos dado cuenta de que las cosas nunca sucedían como nos las describen los programas políticos, y que estos llevaron siempre o casi siempre o bien a abusos, o bien a una dominación política por parte de un sector, ya se trate de los técnicos, los burócratas u otros. Pero una de las cosas que se comprendieron en los años sesenta y setenta, y que a mi entender es algo bueno, es que ciertos modelos instituciones se experimentaron sin programa. Sin programa no quiere decir a ciegas, ciegos al pensamiento. En Francia, por ejemplo, en estos últimos tiempos se ha criticado mucho el hecho de que los diferentes movimientos políticos en favor de la libertad sexual o relacionados con las prisiones, la ecología, etc., no tuvieran programa. Pero, en mi opinión, no tener programa puede ser a la vez muy útil, muy original y muy creativo, siempre que no signifique carecer de una verdadera reflexión sobre lo que pasa o no prestar una cuidadosa atención a lo que es posible.

Desde el siglo XIX las grandes instituciones políticas y los grandes partidos políticos confiscaron el proceso de la creación política; me refiero con ello a que trataron de dar a la creación política la forma de un programa político a fin de

tomar el poder. Creo que hay que preservar lo que se produjo en los años sesenta y comienzos de los años setenta. Una de las cosas que hay que preservar, a mi juicio, es la existencia, al margen de los grandes partidos políticos y del programa normal u ordinario, de cierta forma de innovación política, de creación política y de experimentación política. Es un hecho que la vida cotidiana de la gente ha cambiado entre comienzos de los años sesenta y hoy, y mi propia vida es un testimonio indudable de eso. Es evidente que no debemos ese cambio a los partidos políticos sino a numerosos movimientos. Esos movimientos sociales transformaron realmente nuestra vida, nuestra mentalidad y nuestras actitudes, *así como* las actitudes y la mentalidad de otras personas, personas que no pertenecían a dichos movimientos. Y eso es algo muy importante y positivo. Lo reitero, no son las viejas organizaciones políticas tradicionales y normales las que permitieron este examen.

[illegible]

ÍNDICE

Sexualidad y política

7

Sexualidad y poder

21

El misterioso hermafrodita

47

La ley del pudor

49

Un placer tan simple

71

El verdadero sexo

75

De la amistad como modo de vida

87

Sexualidad y soledad

95

Conversación con Werner Schroeter

109

Conversación con M. Foucault

123

El combate de la castidad

137

*El triunfo social del placer sexual: una conversación
con Michel Foucault*

157

De las caricias de hombres consideradas como un arte

167

Elección sexual, acto sexual

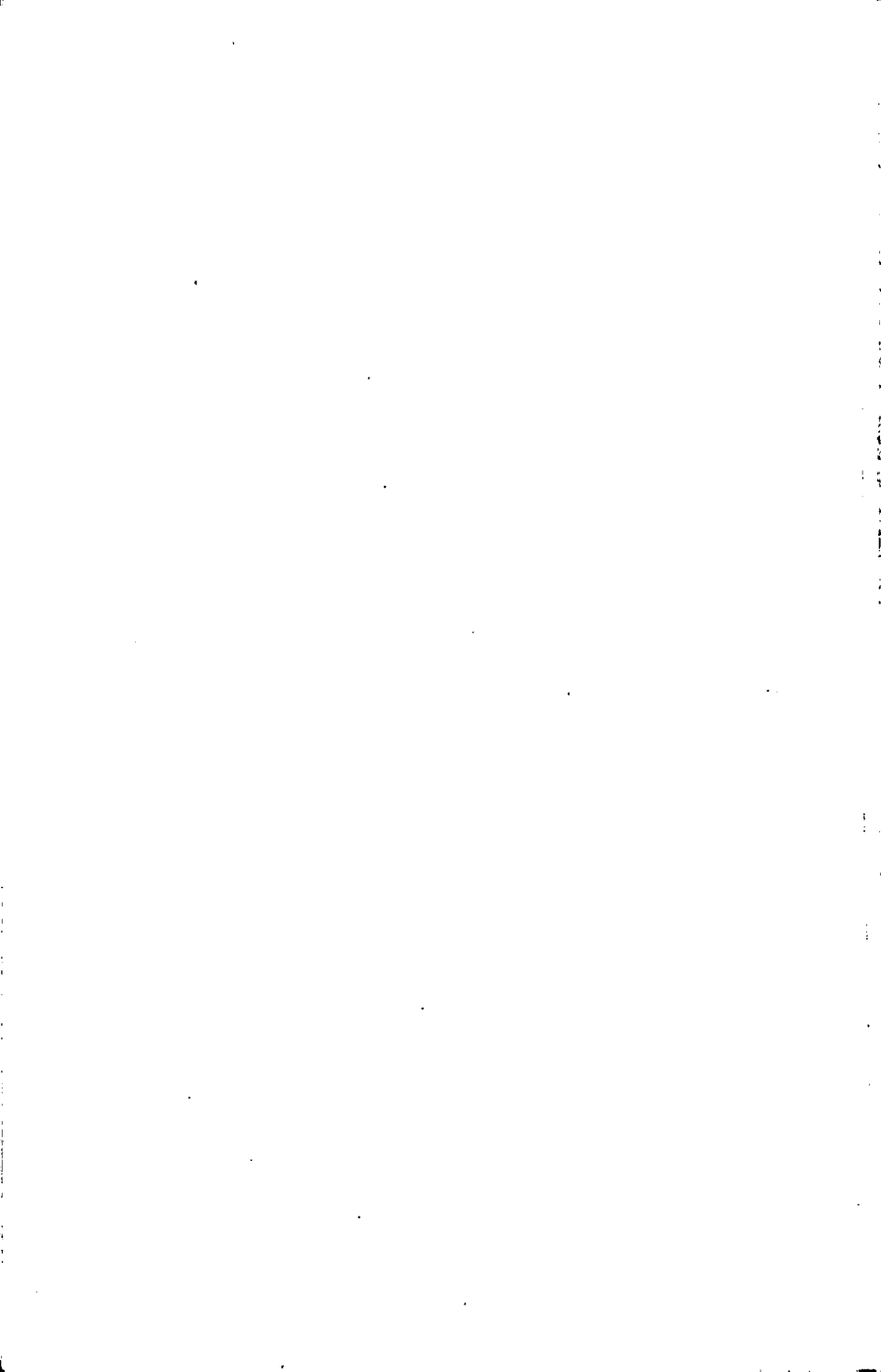
171

Foucault: no a los compromisos

195

*Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder
y la política de la identidad*

199

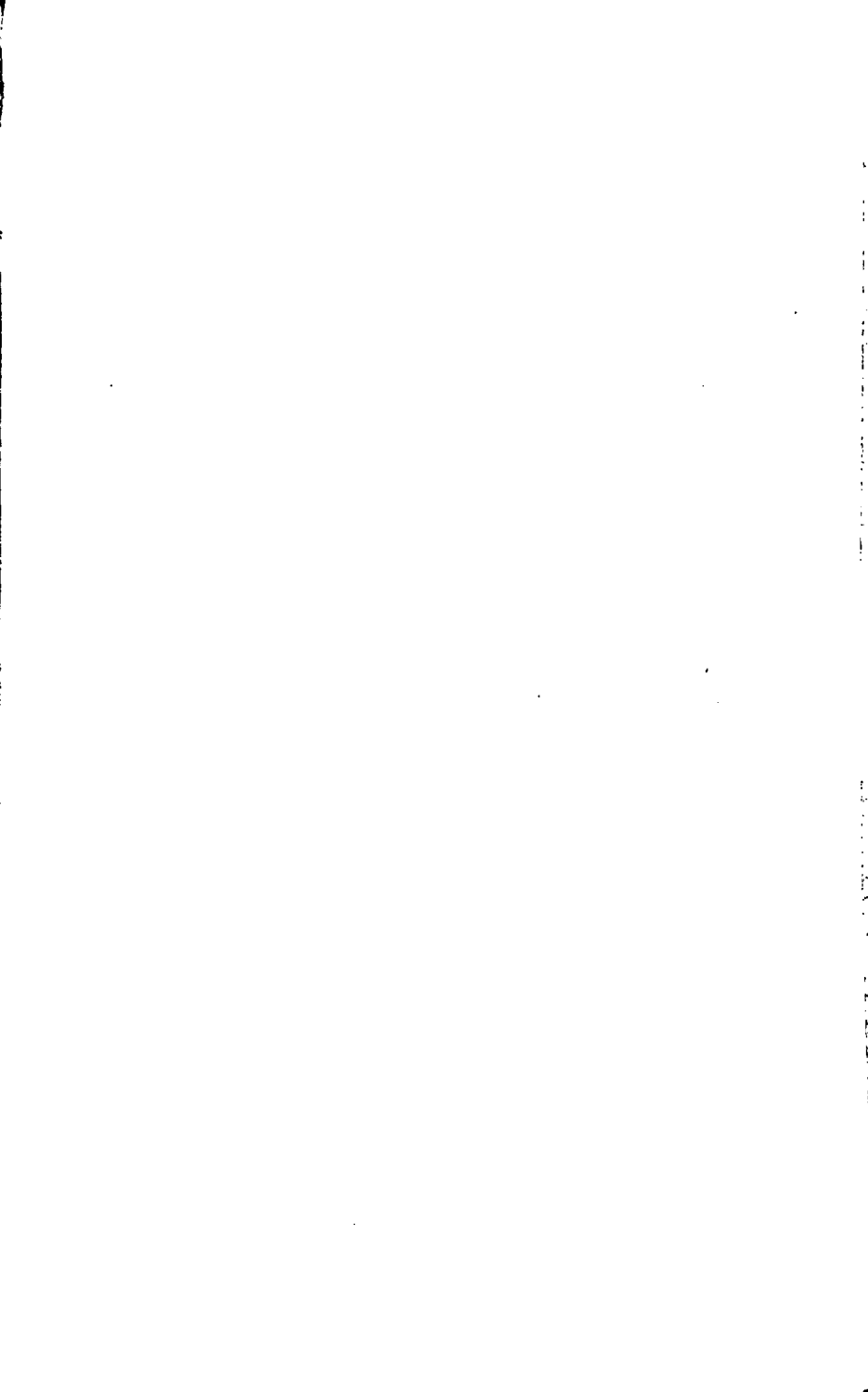




teoría y ensayo

- ALLOUCH, J.: *La sombra de tu perro*
- ALLOUCH, J.: *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*
- ALLOUCH, J.: *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual?*
- ALLOUCH, J.: *Marguerite o la Aimée de Lacan*
- ALLOUCH, J.: *Contra la eternidad. Ogawa, Mallarmé, Lacan*
- ALLOUCH, J.: *El sexo del amo. El erotismo desde Lacan*
- ALLOUCH, J.: *El amor Lacan*
- ALLOUCH, J.: *Prisioneros del gran Otro. La injerencia divina I*
- ALLOUCH, J.: *Schreber teólogo. La injerencia divina II*
- ALLOUCH, J.: *Una mujer sin más allá. La injerencia divina III*
- ALTINI, C.: *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza*
- ARENDT, A.: *Crisis de la República*
- ASSANDRI, J.: *Entre Bataille y Lacan: ensayo sobre el ojo, golosina caníbal*
- BACHELARD, G.: *La llama de una vela*
- BAÑOS ORELLANA, J.: *La novela de Lacan. De neuropsiquiatra a psicoanalista*
- BATAILLE, G.: *La experiencia interior. Suma ateológica I*
- BATAILLE - LEIRIS: *Intercambios y correspondencias. Ensayos / Cartas / Diarios*
- BENJAMIN, W.: *Ensayos escogidos*
- BENJAMIN, W.: *Denkbilder. Epifanías en viaje*
- BENJAMIN, W.: *Calle de mano única*
- BERSANI, L.: *El cuerpo freudiano. Psicoanálisis y arte*
- BODEI, R.: *Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias*
- BONNEFOY, Y.: *La vacilación de Hamlet y la decisión de Shakespeare*
- BONNEFOY, Y.: *Lugares y destinos de la imagen*
- CAMPIONI, G.: *Nietzsche y el espíritu latino*
- DACHET, F.: *¿La inocencia violada? Sobre el caso Hans de Freud*

GEBLESCO, É.: *Diario de mi control con Lacan*
 JANKÉLÉVITCH, V.: *La ironía*
 JULLIEN, F.: *Cinco conceptos propuestos al psicoanálisis*
 JULLIEN, F.: *Lo íntimo. Lejos de ruidoso Amor*
 LE GAUFÉY, G.: *El notodo de Lacan*
 LE GAUFÉY, G.: *El sujeto según Lacan*
 LE GAUFÉY, G.: *El objeto a de Lacan*
 LE GAUFÉY, G.: *Hiatus sexualis. La no-relación sexual según Lacan*
 LÉVY-STRAUSS, C.: *La mirada distante*
 LORAUX, N.: *Mito y política en Atenas*
 MATTONI, S.: *Camino de agua. Lugares, música, experiencia*
 MURENA, H. A.: *La metáfora y lo sagrado*
 QUIGNARD, P.: *Retórica especulativa*
 QUIGNARD, P.: *El odio a la música*
 RICHBÄCHER, S.: *Sabina Spielrein. De Jung a Freud*
 RIEDER - VOIGT: *Sidonie Csillag, la joven homosexual de Freud*
 ROSSET, C.: *La filosofía trágica*
 ROSSET, C.: *El mundo y sus remedios*
 ROSSET, C.: *Schopenhauer, filósofo del absurdo*
 ROSSET, C.: *Lógica de lo peor*
 ROSSET, C.: *Lo invisible*
 SHÛZÔ, K.: *La estructura del iki. Reflexiones sobre el gusto japonés*
 SOLLERS, PH.: *Discurso perfecto. Ensayos sobre literatura y arte*
 SZONDI, P.: *Iluminaciones sobre ciudades en Benjamin y otros ensayos*
 TIN, L.-G.: *La invención de la cultura heterosexual*
 VALÉRY, P.: *De Poe a Mallarmé. Ensayos de poética y estética*
 WEIL, S.: *Sobre la ciencia*
 WEIL, S.: *La condición obrera*
 WIND, E.: *Arte y anarquía*



La presente edición de *Sexualidad y política* de Michel Foucault,
se terminó de imprimir en el mes de octubre de 2016
en EL ATENEO GRUPO IMPRESOR S.A., Cmdte. Spurr 631,
Avellaneda, Provincia de Buenos Aires, Argentina.
Consta de 1.000 ejemplares

La sexualidad es algo que creamos nosotros mismos: es nuestra propia creación, mucho más que el descubrimiento de un aspecto secreto de nuestro deseo. Debemos comprender que con nuestros deseos, por medio de ellos, se instauran nuevas formas de relación, nuevas formas de amor y nuevas formas de creación. El sexo no es una fatalidad, es la posibilidad de acceder a una vida creativa.

*

Los derechos del individuo en lo referido a la sexualidad son importantes, y todavía hay muchos lugares donde no se los respeta. No hay que creer que en la hora actual esos problemas están resueltos. Es cierto que a comienzos de los años setenta hubo un verdadero proceso de liberación. Este proceso fue muy benéfico, tanto en lo concerniente a la situación como a las mentalidades, pero no se estabilizó definitivamente. Todavía debemos, me parece, dar un paso adelante. Y creo que uno de los factores de esa estabilización será la creación de nuevas formas de vida, de relaciones, de amistades, en la sociedad, el arte, la cultura: nuevas formas que se establecerán a través de nuestras elecciones sexuales, éticas y políticas. Debemos no sólo defendernos sino afirmarnos, y afirmarnos no sólo como identidad sino como fuerza creadora.

M. F.

Avec le soutien du



www.centrenationaldulivre.fr

978-987-3743-70-2

9 789873 743702