

DAVID HALPERIN

SAN FOUCAULT

PARA UNA HAGIOGRAFÍA GAY

el cuenco de plata



ensayo

Ediciones literales

David Halperin

San Foucault

Para una hagiografía gay

Traducción de Mariano Serrichio



Ediciones literales

Halperin, David

San Foucault. Para una hagiografía gay.

1° ed.; Buenos Aires; El cuenco de plata, 2007

224 págs. - 21x14 cm. - (Ensayo)

Traducido por: Mariano Serrichio

ISBN 978-987-1228-40-9

1. Filosofía moderna 2. Psicoanálisis I. Serrichio, Mariano, trad. II. Título
CDD 190

Esta obra fue publicada por primera vez por **Oxford University Press, New York**. Oxford. 1995, bajo el título: *Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography.*

© 1995. David Halperin

© 2007. El cuenco de plata

Ediciones Literales

Directora: Marta Olivera de Mattoni

Tucumán 1841 (5001) Córdoba, Argentina

Ed_literales@ciudad.com.ar

Distribuye: El cuenco de plata SRL

Director: Edgardo Russo

Diseño y producción: Pablo Hernández

Mexico 474 Dto. 23 (1097) Buenos Aires

www.elcuencodeplata.com.ar

info@elcuencodeplata.com.ar

Impreso en mayo de 2007

a D w K

Le plaisir n'a pas de passeport



De lo visible y escondido
(1992-93) de Ross Moore

Prefacio a la edición francesa*

San Foucault es un libro animado por la cólera. Que esto no cause sorpresa: fue escrito en un período de crisis política. Ahora que ese momento ha pasado y que este texto será publicado en un contexto totalmente diferente, quizás no resulte superfluo explicar a los lectores franceses en qué condiciones apareció.

Las circunstancias políticas son bastante simples de describir. A comienzos del año 1992, cuando empecé a reflexionar sobre la relación de Foucault con la política *queer*, los Estados Unidos venían de sufrir doce años de reaganismo. Este período había estado caracterizado por una transferencia masiva de las riquezas hacia las clases más acomodadas de Norteamérica, por el desmantelamiento de la asistencia social (*Welfare State*) a raíz de un considerable aumento de los gastos militares y un florecimiento del militarismo, y por un deslizamiento muy evidente hacia la derecha de las clases medias (por no decir nada de la política exterior). A lo largo de los años ochenta los reaganistas se habían apoderado cada vez más de los puestos en el sistema judicial, las asambleas de cada Estado, las administraciones gubernamentales y los medios de comunicación masivos. El resultado fue lo que se llamó la “revolución reaganista”, una tentativa de reedificar la sociedad americana y sus valores morales. La revolución reaganista promovió un monoculturalismo radical que consideraba peligrosa y no norteamericana la diversidad social y cultural y que buscaba aglutinar a los norteamericanos alrededor de un modelo simple y único de identidad nacional, defini-

* Incluimos este prefacio a la edición francesa de *Saint Foucault* publicada por Epel, París, 2000, traducido por Didier Eribon, con la expresa autorización del autor.

do por la familia nuclear heterosexual, la religión, el trabajo, la patria, la autonomía individual, el pasado europeo y la lengua inglesa. Ese programa político desembocó, a finales de los años ochenta y comienzos de los noventa, en lo que desde entonces se conoce como “la guerra de las culturas”. Esta guerra tomó la forma de un verdadero asalto lanzado por los reaganistas contra el feminismo, la libertad sexual, el divorcio, el aborto, la utilización de drogas, las familias no tradicionales (“las madres solteras asistidas”), la homosexualidad, el multiculturalismo, la ecología, la separación de la Iglesia y el Estado.

A finales de los años ochenta, los reaganistas habían ganado ampliamente. La única excepción, el único sector al que no habían logrado vencer totalmente era la universidad, en la que las corrientes intelectuales denunciadas como “el pensamiento del ’68” continuaban siendo dominantes. Las universidades intentaban promover la justicia social y los principios democráticos en el seno de sus propias instituciones para compensar la ola de iniciativas de derecha que azotaba el país. Hacían un esfuerzo (no siempre coronado por el éxito) para dar preferencia a las mujeres y a los miembros de minorías étnicas en la admisión de estudiantes y en el reclutamiento de docentes, ampliar la definición de “cultura” inclinándola en el sentido de una mayor diversidad, prohibir la discriminación contra los gays y las lesbianas (actualmente autorizada por la ley en la mayoría de los Estados), resistir a la obligación de la instrucción religiosa y ponerle fin al desprecio por las minorías. La universidad se convirtió entonces en el blanco de un ataque de gran envergadura lanzado por todos los centros de investigación privados donde se elaboraba la política de la derecha. El resultado es conocido: estalló una serie de escándalos y de polémicas orquestadas por los institutos y fundaciones de la derecha y de la ultraderecha (lo que se llama simplemente “la derecha” en los Estados Unidos corresponde a lo que se llamaría la extrema derecha en Europa) y por los medios de comunicación siempre ávidos de antiintelectualismo, alrededor de lo que comenzó a llamarse la *political correctness*. Apoderándose de esta expresión que había sido usada durante largo tiempo en los círculos de la izquierda, en los que se la empleaba de manera irónica para criticar a aquellos cuyas posiciones tenían la apariencia de una simple conformidad ideológica más que de un compromiso real,

la derecha proclamó que las universidades querían imponer un criterio universal de “corrección política” a todos los miembros de la comunidad universitaria. De esta manera, la derecha trató de estigmatizar la oposición de las universidades a la ola antidemocrática de la América reaganista. Según los partidarios de la revolución conservadora, el “furor izquierdista” en favor de lo “políticamente correcto” significaba que los americanos, en poco tiempo, ya no serían libres de pensar, es decir, ya no serían libres de utilizar un vocabulario racista para hablar de las minorías, de querer obligar a todo el mundo a rezar en la escuela, de acosar sexualmente a las mujeres, de practicar discriminaciones contra las personas que no les gustaban, de tratar de imponer el estudio del creacionismo (en lugar del evolucionismo)... “Interdicciones” que, en efecto, son totalmente antinorteamericanas. Los intelectuales conservadores europeos que enseñaban en las universidades norteamericanas, continuaron esta campaña en los diarios de sus países, y sobre todo en Francia, llegando hasta hacer creer –lo que es pura y simplemente absurdo– que no era posible estudiar a Platón o a Balzac en los Estados Unidos. Numerosos universitarios reaccionarios en los Estados Unidos, algunos de ellos directamente financiados por fundaciones de ultraderecha, publicaron con éxito libros que atacaban la enseñanza superior: Allan Bloom, Roger Kimball, Camille Paglia, Dinesh D’Souza y tantos otros. La derecha religiosa publicó incluso guías de la universidad norteamericana para que los padres supieran dónde había, y sobre todo dónde no había, que enviar a sus hijos.

El ataque reaganista aprovechó, por supuesto, una división que se había producido en el seno de la izquierda norteamericana. Por un lado, estaban los representantes de la izquierda tradicional, de más edad, blancos, en su mayoría hombres, heterosexuales, personas que habían llegado a la política en la época del movimiento por los derechos civiles de los negros, en los años cincuenta y sesenta, marxistas o exmarxistas. Y por el otro lado, personas más jóvenes, heterosexuales o gays o lesbianas, hombres y mujeres bisexuales, blancos o no blancos, que habían tenido sus primeras experiencias políticas en la época de la guerra de Vietnam, de la contracultura, de la nueva izquierda o, la mayoría de ellas, en la época del reaganismo y del movimiento neoconservador. La generación más antigua pensaba la política a través de las categorías marxistas tra-

dicionales: el Estado, el derecho, la policía, la estructura del poder, el sistema de clases, las apuestas económicas. La mayoría no había participado en una manifestación desde hacía veinte años. Tanto en la vida intelectual como política, se calificaban de humanistas, insistiendo en la preeminencia del sujeto como creador e intérprete de las significaciones culturales e históricas, como agente esclarecido de la crítica, como locutor en una comunidad de discurso. Se ubicaban del lado de la objetividad científica contra la ideología, del espíritu crítico contra la mistificación, de los valores de la Ilustración contra los prejuicios. Por el contrario, la generación más joven abordaba la política en términos de culturas y de identidades, de significaciones sociales, de luchas simbólicas, de representaciones y de diferencias de raza, de género, de orígenes étnicos o de sexualidades. Se habían comprometido en la política alrededor de cuestiones tales como el aborto, el sida, la representación de las mujeres y de las minorías en la cultura popular, el medio ambiente y los programas universitarios y escolares. Su formulación intelectual era antihumanista. Estaban influenciados por el estructuralismo, la semiótica, la deconstrucción, el psicoanálisis, el análisis de los discursos; para ellos no eran los sujetos individuales los que producen y determinan el sentido sino las estructuras sociales y los sistemas de significaciones. Para ellos la política no englobaba solamente al Estado y a las clases sociales, sino también a la familia, las relaciones sociales de sexo, las reglas de discurso que gobiernan la representación del otro y de sí mismo, las jerarquías raciales y étnicas, y los campos ya constituidos del saber: la política, la medicina, el derecho, la cultura y el sistema universitario y escolar. Cuestionaban la tendencia de los intelectuales de la izquierda tradicional a querer definir, en nombre de todos, el campo de la política sin estar directamente implicados en las múltiples formas de la política y de las luchas sociales.

San Foucault fue escrito en ese contexto. Uno de los resultados del corte fue que cierto número de aquellos que pertenecían a la primera izquierda se unieron al campo neoconservador. Otros, que pertenecían a esa misma generación y que seguían detestando el reaganismo, se resistían igualmente a las nuevas políticas del género, de la raza, de la etnicidad, de la sexualidad y de la subjetividad. Desconfiaban de la crítica antihumanista y defendían un programa

universitario fundado sobre las categorías tradicionales. Y en consecuencia, luchaban contra la influencia que ejercían sobre la generación más joven los modelos de pensamiento franceses, tales como Lacan, Foucault, Barthes, Derrida. Luchaban por preservar su propia autoridad y la legitimidad del saber tradicional contra el cuestionamiento político proveniente del multiculturalismo por una parte, y, por otra, contra los cuestionamientos intelectuales provenientes del pensamiento francés.

A ese grupo de intelectuales hostiles al reaganismo pero también hostiles a las nuevas formas de la política, apunta en primer lugar *San Foucault*. El libro fue escrito contra ellos. No tanto porque imaginara que iba a convencerlos sino porque quería fastidiarlos al máximo y hacerles tomar conciencia de que habían perdido la oportunidad histórica de participar en una movilización progresista. En efecto, los años ochenta fueron un momento en el que era necesario desplazarse constantemente hacia la izquierda si se quería permanecer fiel a lo que se era. Yo quería empujar a esa izquierda tradicional a sostener una política verdaderamente progresista. Quería hacer pública su manera vergonzosa de defender sus propios privilegios a costa de aquellos con los cuales, según sus propios principios, habrían debido mostrarse solidarios.

Había otro contexto político determinante. En efecto, el reaganismo coincidió con la aparición de la epidemia del sida en los Estados Unidos. La negligencia total del gobierno americano y sus diferentes administraciones frente a la epidemia es desde entonces bien conocida y está bien documentada, como todas las terribles consecuencias de esta falencia. Aún hoy no existe una política gubernamental nacional en materia de lucha contra el sida, y las medidas elementales de salud pública para prevenir la expansión de la epidemia –por ejemplo, el intercambio gratuito de jeringas– no siempre fueron tomadas. Aún hoy no existe un sistema nacional de salud pública (ni, por supuesto, un equivalente del sistema francés de la seguridad social). La discriminación abierta, explícita, contra los gays y las lesbianas en los empleos y la vivienda es perfectamente legal en cuarenta de los cincuenta estados de la Unión, mientras que las relaciones sexuales anales u orales consentidas entre adultos están prohibidas (y castigadas con pena de prisión) en numerosos estados.

San Foucault fue escrito antes del arribo de las triterapias. En esa época (como ahora, por otro lado) era difícil tener acceso a los tratamientos contra el sida, de todas maneras demasiado costosos para la mayoría de quienes tenían necesidad de ellos (sin siquiera hablar de los países del Tercer Mundo). En esa época (como ahora) la información sobre el *safe sex* no podía ser legalmente subvencionada por el Estado. En esa época, la violencia antigay aumentaba de manera alarmante y la reelección de George Bush parecía inevitable. Pero esa época fue también la del compromiso. En esa situación desesperada, aparecieron una nueva militancia gay, formas de acción contundentes, reinventadas por el *Act Up*, y una nueva insurrección contra las normas de la sociedad norteamericana llevada a cabo por los gays y las lesbianas tanto como por las feministas, los no-blancos, los indocumentados, los desocupados y distintos grupos radicales. En ese momento surgió un nuevo estilo de política que se designó a sí misma como *queer*. Esta corriente se definía como un esfuerzo no para integrarse a la sociedad mayoritaria y tener un mejor trozo del pastel, sino para apartarse de los valores de la sociedad “heteronormativa”. Ponía el acento sobre la singularidad cultural y social de los gays y de las lesbianas. Reivindicaba, para los gays y las lesbianas, el estatuto de parias. Ese fue el giro *queer* de la política gay en los Estados Unidos. Este movimiento no fue acompañado por el conjunto del movimiento gay: la marcha de 1993 a Washington, por ejemplo, que reunió casi a un millón de personas, ponía en primer plano reivindicaciones netamente no *queer*, tal como el derecho de los gays y de las lesbianas a casarse y a ingresar al ejército. Sin embargo, la emergencia de la política *queer* tuvo un impacto profundo sobre numerosos militantes homosexuales. Si en los años setenta, durante la época del movimiento por los derechos civiles gays, estos decían que eran absolutamente similares a los heterosexuales salvo en la cama, al comienzo de los años noventa, en el momento *queer*, decían que eran totalmente diferentes de los héteros, salvo en la cama.

Esta nueva resistencia a la normalización que definía el movimiento *queer* me ayudó a comprender por qué Foucault era tan importante para la política radical. En efecto, Foucault mismo se alió, toda su vida, del lado de los parias. La política gay y lesbiana, en el apogeo de su momento *queer*, había dejado de aferrarse a la

especificidad del deseo homosexual y se había anclado a una relación con todo lo que tenían en común aquellos que la sociedad mayoritaria consideraba como “anormales”, es decir como *queers* (en el sentido norteamericano del término, *queer* quiere decir a la vez enfermo, raro, anormal, marica o puta): las minorías raciales y étnicas, los disidentes sexuales, las madres solteras, las familias no tradicionales, los seropositivos y los enfermos de sida, los prisioneros, los toxicómanos, los indocumentados. El tropismo de Foucault, me parecía, había anticipado ese momento *queer*: toda su vida había sido atraído por lo que llamaba “la vida de los hombres infames”. Foucault mismo era *queer* aun antes de que la palabra tomara ese significado, tanto por la simpatía que había experimentado hacia los locos, los enfermos, los delincuentes y los perversos, como por su comprensión nietzscheana de la homosexualidad como vector de transmutación de los valores sociales.

Por esa razón, tantos intelectuales de la izquierda tradicional no dejaron de acusar a Foucault de volver la política imposible. Precisamente, era lo que Foucault quería: hacer imposible la política para hacer posible una nueva política, una política hasta ese momento impensable y que englobaría a aquellos cuya exclusión había fundado la definición de la política sobre la que vivía la izquierda tradicional. Ese modelo foucaultiano de la política estaba presente en cada una de las reuniones del Act Up a las que asistí, en las que quienes normalmente eran los objetos del discurso del experto, a saber lo(a)s homosexuales, los seropositivos y los enfermos de sida, invertían el dispositivo de poder/saber y se procuraban los medios para resistir con autoridad a los discursos autorizados de médicos y responsables políticos.

San Foucault lanza un desafío a sus lectores y los invita a una lectura fóbica. Intenta provocar las reacciones homófobas de sus lectores, pretendidamente de izquierda, presentándose como un espejo en el que se refleja su homofobia, puesto que sus reacciones están allí anticipadas y a la vez denunciadas. Uno de los elementos de esta provocación falta en la edición francesa*. *San Foucault* está compuesto, originariamente, por tres partes: un capítulo introductorio, un

* Se trata del capítulo 3, “La vida describable de Michel Foucault” que está incluido en esta edición en español.

capítulo central titulado “La política *queer* de Michel Foucault”, que examina la manera en que este anticipó el giro *queer* de la política gay, y un capítulo titulado “La vida descriptible de Michel Foucault”, que analiza las descripciones de la vida de Foucault contenidas en las biografías que le fueron consagradas. Este último capítulo se concentra esencialmente en el libro de James Miller *La pasión de Michel Foucault*, y en la acogida que esta obra tuvo en el mundo anglófono. El libro de Miller y su recepción me parecían sintomáticas de la manera en que los heterosexuales fantasmizan la vida de los gays. Era la ilustración perfecta de los riesgos de la visibilidad, tales como Foucault los describió en *Vigilar y castigar* para las categorías de individuos sometidos. Quería comentar la política de poner por escrito una vida gay tanto como el efecto político de la escritura sobre una vida gay. El objetivo de ese análisis no era solamente salvar a Foucault de una caricatura tan monstruosa como aclamada –y aclamada tanto por la izquierda tradicional como por la derecha. Quería al mismo tiempo, implícitamente, defender la posición de todo intelectual gay contra la diabolización potencial de su vida y de su trabajo por parte de sus adversarios, a raíz de sus prácticas sexuales. Y finalmente quería extraer, de la manera en que Foucault había conducido su propia vida y también de la manera en que había sabido protegerse contra los peligros que acabo de evocar, la imagen de una vida ejemplar de resistencia gay, que podía servir de modelo a todos aquellos que luchaban contra los dispositivos de poder/saber en una sociedad disciplinaria. Pero como el libro de Miller no tuvo la misma resonancia en Francia, me pareció que no era necesario incluir ese capítulo en la edición francesa, aunque en mi opinión es parte integrante del libro. Como el libro de Miller sí tuvo una gran difusión en español, en consecuencia, en la presente edición, mi alegato en favor de la santidad de Foucault no se encuentra notablemente abreviado y mi identificación personal y política con él, tal como está descrita en el primer capítulo, será desarrollada más adelante en el tercer capítulo.

¿Puede pensarse que un autor norteamericano tenga algo que decir a los franceses sobre la importancia política de Foucault para la política gay y lesbiana? A los lectores franceses les corresponde juzgarlo. No obstante, no puedo abstenerme de dar testimonio de mi sorpresa cuando constato que, en Francia, hay voces que se hacen oír para proclamar que la crítica por parte de Foucault a la libera-

ción sexual en *La voluntad de saber* prueba que él se habría opuesto al movimiento gay y lesbiano y que habría menospreciado el extraordinario e imprevisto florecimiento de la cultura, de la política y de la sociedad gay y lesbiana en este comienzo del tercer milenio. Esas proclamas falsamente leales a su pensamiento, desconocen totalmente lo que Foucault ha escrito, lo que dijo, lo que hizo y lo que era. Pero si han logrado convencer a alguien en Francia, la necesidad y la urgencia de oponerse a ello darán quizás a mi libro una cierta utilidad.

David Halperin
Ann Arbor, 9 de abril de 2000

Obras citadas de Foucault

Historia de la sexualidad: la voluntad de saber, vol. 1 (VS), Siglo XXI, trad. Ulises Guiñazú, México, 1986.

Historia de la sexualidad: el uso de los placeres, vol. 2 (UP), Siglo XXI, trad. Martín Soler, México, 1986.

Historia de la sexualidad: la inquietud de sí, vol. 3 (IS), Siglo XXI, trad. Tomás Segovia, México, 1987.

Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II (O2). Paidós, trad. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Barcelona, 1999.

Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, volumen III (O3), Paidós, trad. Ángel Gabilondo, Barcelona, 1999.

Vigilar y castigar (VC), Siglo XXI, trad. Aurelio Garzón del Camino, México, 1976.

Un diálogo sobre el poder (DP), Alianza, trad. Miguel Morey, Madrid, 1981.

Dits et écrits (DE), Gallimard, 1994.

San Foucault

CAPÍTULO I

San Foucault

En un libro reciente dedicado a la digna tarea de promover y defender lo que llama en su título las *Ideas Gays*, el filósofo Richard Mohr critica duramente una idea en particular que, a pesar de la popularidad que tuvo entre los historiadores gays y lésbicos y los teóricos culturales, no califica, a sus ojos, como propiamente “gay”: a saber, que la sexualidad es socialmente construida. Mohr imputa la moda *queer* por esta idea no gay a la influencia nefasta del filósofo e historiador francés Michel Foucault –un gay cuya vida y obra representan, especialmente después de su muerte a causa del sida en 1984, una fuente importante de inspiración política e intelectual para muchos gays y lesbianas, y también para aquellos que se definen como radicales en el campo de la cultura.

Escribe Mohr:

Dentro de la disciplina emergente de los estudios gays y lésbicos hay un acuerdo casi universal entre los eruditos acerca del hecho de que los factores sociales son en cierto sentido determinantes en la homosexualidad y que ésta es constituida o producida culturalmente. En efecto, esta variante del determinismo cultural –la construcción social de la homosexualidad–, especialmente tal como es adoptada por Foucault, ha alcanzado un status hagiográfico dentro de los estudios gays y lésbicos, donde es casi siempre un artículo de fe más que un objeto de análisis¹.

Antes de dar a la idea de que la sexualidad es socialmente construida, la paliza que según él, merece Mohr remite a sus lectores a mi

¹ Richard Mohr, *Gay Ideas: Outing and Other Controversies*, Boston, Beacon Press, 1992, p. 221-222.

libro, *Cien años de homosexualidad* (1990), en el que usé, lo confieso, un modelo construccionista para analizar las prácticas eróticas de la cultura masculina en la Grecia antigua, al mismo tiempo que apelaba a los registros de la vida sexual en la Grecia antigua para sostener un modelo construccionista que permitiera analizar la constitución de la identidad sexual. Mohr describe mi libro como un ejemplo importante de lo que él llama –en una fórmula que no he olvidado desde que la encontré por primera vez– “culto genérico de San Foucault”².

Es difícil no ponerse a la defensiva frente a tales críticas, y mi primer impulso al leer este pasaje en manuscrito hace tres años –cuando Mohr me envió los borradores de varios capítulos de su libro– fue protestar contra sus múltiples injusticias. Me parecía que Mohr estaba equivocado en diversos puntos³. Primero, Foucault,

² *Ibid.*, p. 287 n. 2. La caracterización que hace Mohr de mi libro estuvo inspirada –como indican las citas de sus notas– por un comentario que hice en la introducción mientras revisaba la literatura erudita existente sobre el tema del sexo en la Grecia antigua. Yo decía que Foucault captó la dimensión teórica de la historia de la sexualidad perteneciente a la antigua Grecia “con una lucidez típica y una penetración incomparable” (*One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York, Routledge, 1990, p. 5-6). No sólo mantengo este comentario, sino que considero que el juicio contenido en él es evidente y no es un gran cumplido para Foucault: cualquiera que examine los estudios clásicos sobre el sexo anteriores a 1988 abordados desde una perspectiva teórica no puede más que asentir. Mohr critica detalladamente diversas perspectivas de mi libro, pero sus críticas no están vinculadas a la presente discusión. Es mi intención hacer referencia a esas críticas en trabajos futuros. Para otro ejemplo de un intento de forjar un vínculo mutuamente incriminador entre la obra de Foucault, mi libro, la teoría construccionista y lo que pasa en los estudios gays y lesbianos, ver Bruce Bawer, *A Place at the Table: The Gay Individual in American Society*; New York, Poseidon Press, 1993, p. 211-212.

³ Además de los tres puntos aquí examinados, quiero mencionar dos aspectos en que la caracterización que hace Mohr del construccionismo social es errónea. En primer lugar, la construcción social de la sexualidad se aplica tanto a la heterosexualidad como a la homosexualidad; los construccionistas no presumen que sólo la homosexualidad es constituida culturalmente o que la heterosexualidad, en cambio, es constituida naturalmente. Insinuar que el construccionismo naturaliza la heterosexualidad pero reduce la existencia gay y lesbiana a un accidente o un artefacto cultural revela una profunda incompreensión de lo que es el construccionismo. En segundo lugar, el construccionismo no es meramente, a pesar de lo que diga Mohr, “una variante del determinismo cultural”. Decir que la sexualidad es construida no significa que esté completamente determinada sino simplemente sometida a ciertas coacciones. Las construcciones sociales no son suficientes para determinar la conducta de un individuo en un contexto dado; permiten más bien un grado considerable de improvisación individual. Confundir construccionismo y

hasta donde yo sé, nunca tomó posición en cuestiones empíricas tales como las causas de la homosexualidad o su constitución biológica o social. Se conformaba con estudiar la historia de las condiciones que hicieron posible la formación institucional y discursiva de la homosexualidad (así también como de otros “tipos” de “sexualidad”). Aunque rechazaba la idea de que la homosexualidad siempre habría existido⁴, y aunque su decisión de escribir la historia de la sexualidad “desde el punto de vista de una historia de los discursos”⁵ más que desde el punto de vista de la historia de la ciencia tuvo el efecto de privilegiar modos de explicación históricos y culturales sobre los científicos, él nunca explícitamente “adoptó”, como pretende Mohr, la noción de que la homosexualidad es socialmente construida⁶. De hecho, cuando le preguntaron en una ocasión sobre

determinismo es un error conceptual básico. Sobre este punto, ver Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990, especialmente p. 8-9 y 147. (Para ser honesto, debo reconocer que la distinción que acabo de hacer se me había escapado cuando escribí *One Hundred Years of Homosexuality*, ver especialmente p. 40: confundí construccionismo con determinismo exactamente como hace Mohr. En ese momento no tenía la ventaja, que Mohr ha tenido, de conocer la obra de Butler.)

⁴ Ver, por ejemplo, Michel Foucault, “Caricias de hombres consideradas como un arte”, “La opacidad sexual”, *Litoral* N° 27, Córdoba, p. 20: “Por supuesto, aún podrán encontrarse espíritus amables que pensarán que, en definitiva, la homosexualidad existió siempre... A semejantes ingenuos Dover les da una buena lección de nominalismo histórico. La relación entre dos individuos de un mismo sexo es una cosa. Pero amar el mismo sexo que el propio, obtener con él un placer, es otra cosa, es toda una experiencia con esos objetos y sus valores, con la manera de ser del sujeto y la conciencia que tiene de sí mismo. Esta experiencia es compleja, diversa, cambia de formas”.

⁵ VS, p. 87.

⁶ Por cierto, un pasaje de *La voluntad de saber* frecuentemente citado en los Estados Unidos produce una impresión engañosa: “Sexualidad... es el nombre que puede darse a una construcción histórica” (Foucault, *The History of Sexuality, Volume I*, trans. Robert Hurley, New York, Pantheon, 1978, p. 105). De hecho, el lenguaje construccionista empleado aquí no proviene de Foucault sino de su traductor inglés Robert Hurley. El término que utiliza Foucault es *dispositif*, el cual tiene un significado distinto de *construct*. Para un comentario más detallado sobre el término de Foucault, ver Gilles Deleuze, “¿Qué es un dispositivo?”, en *Michel Foucault, filósofo*, trad. Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1995, p. 155-163; ver también David Macey, *The Lives of Michel Foucault*, London, Hutchinson, 1993, p. 355, quien resume del siguiente modo la explicación que da Foucault sobre el significado de *dispositivo*: “El término se refiere a un cuerpo heterogéneo de discursos, proposiciones (filosóficas, morales, filantrópicas, etc.), instituciones, leyes y formulaciones científicas; el *dispositivo* es la red que los une, que gobierna el juego de este conjunto

“la distinción entre predisposición innata a la conducta homosexual y el condicionamiento social”, y si él tenía “alguna convicción en este tema”, respondió enfáticamente: “No tengo nada que decir sobre ese tema. *Sin comentarios*”⁷.

Segundo, aunque posiblemente haya sido el único helenista de Norteamérica que reseñó favorablemente el segundo volumen de la *Historia de la sexualidad* (que trataba de la Grecia antigua), es totalmente falso decir que yo era devoto de Foucault mientras escribía *Cien años de homosexualidad*. He aquí, por ejemplo, una frase que escribí en mi reseña y repetí en mi libro, en la cual evoco *La voluntad de saber*, el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*. Ella expresa una actitud bastante alejada de la veneración:

El primer volumen, a pesar de sus ideas brillantes, es dogmático, tediosamente repetitivo, lleno de afirmaciones huecas, desdeñoso de la documentación histórica y descuidado en sus generalizaciones: distribuye en un período que va desde el siglo XVII al XX un proceso gradual de cambio bien conocido por Foucault sólo en sus manifestaciones recientes, a partir de mediados del siglo XIX⁸.

Hoy no escribiría esto.

Finalmente, al acusarme de adorar a San Foucault, Mohr diferencia mi compromiso con Foucault de su entusiasmo por los diversos pensadores y artistas que él admira. Supone que sus juicios evaluativos son sobrios, razonables y mesurados, exactamente proporcionales a los méritos de sus objetos, tributos honestos y honorables a las obras

heterogéneo. *Es una formación que, en un momento histórico dado, corresponde a la función estratégica dominante...*” (Macey se basa para formular esta definición en las afirmaciones que hizo Foucault en una entrevista titulada “El juego de Michel Foucault”, en *Michel Foucault, saber y verdad*, trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, La Piqueta, Madrid, p. 127-162).

⁷ Ver “Elección sexual, acto sexual: una entrevista con Michel Foucault”, en *Litoral*, N° 27: La opacidad sexual, Córdoba, 1999, p. 23-46.

⁸ Ver mi reseña “Sexual Ethics and Technologies of the Self in Classical Greece”, *American Journal of Philology*, 107 (1986), p. 274-286 (cita en p. 277); *One Hundred Years of Homosexuality*, p. 64. Esta frase es citada con aprobación por James Grantham Turner, comp., *Sexuality and Gender in Early Modern Europe: Institutions, Texts, Images*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, XVI. Los términos de su aprobación, sin embargo, indican algunas de las razones por las que desearía retirar esta afirmación.

de personas talentosas (por ejemplo, “el apogeo de la civilización occidental fue alcanzado en las cantatas seculares de Anton Webern”, p. 135). Mientras que *mi* admiración por Foucault tiene algo de irracional y excesivo –algo intolerante, idólatra, fanático, sin criterio, hiperbólico, oscurantista, dogmático, tonto y supersticioso.

*

La caricatura que Mohr hizo de mí revela que Michel Foucault se ha convertido en la clase de figura intelectual con la cual ya no es posible tener una relación racional o no patológica. Uno de los pensadores más brillantes y originales de nuestro tiempo ahora parece representar una influencia tan poderosa, volátil y siniestra, que sus ideas –para no contaminar y descalificar a cualquiera que se arriesgue a utilizarlas– deben primero ser saneadas mediante un baño ácido de derogación y denegación. Mientras veía desarrollarse el preventivo espectáculo de la demonización de Foucault y registraba los medios singulares de su puesta en escena, mi actitud hacia él cambió gradualmente, pasando de una admiración distante a una apasionada identificación personal y política. Pues veo, en la revocación póstuma de las críticas de Foucault, el destino de todo pensador de oposición que también sea gay y combine explícitamente la erudición y la política en sus prácticas. Lejos de intimidarme la perspectiva o la amenaza de ser agrupado junto con Foucault en la categoría estigmatizada de gays “militantes”, “radicales” o “extremistas”, me he conducido por un instinto de supervivencia al querer exponer las operaciones políticas que han provocado esta construcción fóbica de Foucault. Y a medida que avanzaba en este proyecto, mi admiración por Foucault y mi identificación con su posición discursiva y política aumentaron exponencialmente.

Que esto sea oficial: tal vez yo no veneraba a Foucault mientras escribía *Cien años de homosexualidad*, pero lo venero ahora. En lo que a mí concierne, el tipo era todo un santo. (*a fucking saint*).

No pienso que Foucault haya llevado una vida sexual o moralmente perfecta. A decir verdad, no sé casi nada sobre su vida más allá de lo que he leído en tres biografías recientes, cuya voluntad de verdad acerca de Foucault constituye el tema del segundo ensayo de este libro. Nunca me encontré con Foucault. Nunca lo vi. Mi rela-

ción con él es indirecta y secundaria: como mi relación con cualquier otro gran escritor antiguo o moderno que he estudiado, es completamente mediada, imaginaria y –¿por qué negarlo?– hagiográfica. Pero si Foucault no ha llevado una vida perfecta para calificar como objeto de mi veneración, considero que ha tenido una vida intelectual y políticamente ejemplar. Creo que él comprendió, mejor que nadie, su situación política como intelectual y erudito gay. Además, una comprensión aguda y continuamente revisada de su propia posición social le permitió inventar modos de resistencia asistemáticos pero efectivos contra las cambiantes condiciones discursivas e institucionales que circunscribían su propia práctica. Esta habilidad de reflejar críticamente y responder políticamente a las circunstancias que hacían posible y constreñían al mismo tiempo su actividad, es lo que explica por qué la vida de Foucault –tanto o más que su obra– sigue funcionando como un modelo irresistible para toda una generación de eruditos, críticos y activistas.

Como si no fuera suficiente, tengo algunas razones adicionales de naturaleza tanto personal como política para identificarme con Foucault (las especificaré en un momento). Una serie de ataques recientes contra Foucault han tenido un efecto galvanizante sobre mí. Me he dado cuenta de que cuando escucho a gente diciendo cosas estúpidas, mal informadas o despectivas sobre cualquier otro teórico francés que se ha puesto de moda, por diferentes razones, entre críticos culturales académicos y reaccionarios antiintelectuales –incluso cuando, como sucede cada vez más a menudo, escucho cosas ignorantes y ponzoñosas sobre mis colaboradores más cercanos y estimados en el campo de los estudios gays y lesbianos– puedo estar disgustado o indignado, pero no lo tomo como una cuestión personal, no quedo enojado y rencoroso, ni ando con el tema en la cabeza durante días. Pero así es como me siento cuando atacan a Foucault –y no sólo porque los ataques a menudo sean homofóbicos ni porque muchos de ellos me hayan utilizado (con palabras de adulación) como chivo expiatorio, apropiándose de mi obra sobre la Grecia antigua como un vehículo y pretexto para desacreditar su erudición, sus hipótesis teóricas o su política⁹.

⁹ Ver, por ejemplo, Camille Paglia, “Junk Bonds and Corporate Raiders: Academe in the hour of the Wolf”, *Arion*, 3er ser. 1.2, primavera de 1991, p. 139-212; reimpresso en C. Paglia, *Sex, Art, and American Culture*, New York, Vintage, 1992, p. 170-248; Mohr, “The Thing of It Is: Some Problems with Models for the Social

Lo que más me choca de esos ataques es la brutalidad, la bajeza y el facilismo con que ponen en juego el crédito social y la autoridad cultural de los atacantes contra las concepciones de alguien cuya identidad personal estigmatizada invita a formular tales ataques y le niega la posibilidad de defenderse. Por esa razón, Foucault y sus vicisitudes póstumas han terminado por encarnar para mí la verdad política de mi propia vulnerabilidad personal, profesional e intelectual. En resumen, *Michel Foucault, c'est moi*.

Antes de que piensen que soy un megalómano, permítanme explicarles lo que quiero decir. No intento compararme con Foucault en un sentido sustantivo. Mi identificación con él es puramente *posicional*. Si no tengo nada más en común con Foucault, comparto el problema de cómo puedo, siendo gay, académico e intelectual público, adquirir y mantener la legitimidad para hablar, ser escuchado y tomado en serio *sin* negar o poner entre paréntesis mi condición gay (*gayness*). No se trata solamente de hacer pública o visible mi salida del *closet*, sino de poder desarrollar y preservar una conexión positiva y no demonizada entre mi condición gay y mi legitimidad académica o crítica. Es cierto que el problema de la legitimidad se presenta de forma más aguda sólo en los gays socialmente acreditados de las clases profesionales, pero dramatiza a un nivel general la difícil situación social y discursiva que viven los gays y las lesbianas en un mundo donde la declaración de la identidad homosexual descalifica instantáneamente, expone a las acusaciones de patología y partidismo

Construction of Homosexuality” en *Gay Ideas*, p. 221-242 y 285-297; Bawer, *op. cit.*, p. 211; ver también Bruce Thornton, “Constructionism and Ancient Greek Sex”, *Helios* 18.2, otoño de 1991, p. 181-193; Thornton, “Idolon Theatri: Foucault and the Classicist”, *Classical and Modern Literature* 12.1, otoño de 1991, p. 81-100; Micaela Janan, reseña de *One Hundred Years of Homosexuality* en *Women’s Classical Caucus Newsletter* 17, 1991, p. 40-43; Amy Richlin, reseña de *One Hundred Years of Homosexuality* en *Bryn Mawr Classical Review* 2.1, 1991, p. 17-18; Richlin, “Zeus and Metis: Foucault, Feminism, Classics”, *Helios* 18.2, otoño de 1991, p. 160-180; Richlin, “Not Before Homosexuality: The Materiality of the Cinaedus and the Roman Law against Love Between Men”, *Journal of the History of Sexuality* 3.4, abril de 1993, p. 523-573; Judith P. Hallett, “Ancient Greek and Roman Constructions of Sexuality: The State of the Debate”, conferencia dada en el coloquio “Sexualities, Dissidence and Cultural Change: A Symposium”, University of Maryland at College Park, 10 de abril de 1992. Para una excelente exposición general y un análisis político de las recientes construcciones fóbicas de Foucault en los Estados Unidos, ver Roddey Reid, “Foucault en Amérique: Biographème et Kulturkampf”, *Futur antérieur* 23-24, p. 133-165.

(incluso por otros gays, como hemos visto) y le da a cualquier otro un privilegio epistemológico absoluto sobre uno¹⁰. Lo que Foucault y yo tenemos en común, en resumen, es nuestra relación controvertida e inevitable con la política sexual de la verdad.

*

El carácter controvertido de esta relación puede ser ilustrado mediante dos historias recientes de mi vida que me parecen ejemplares. Comenzaré con la que, en un sentido, está más cerca de mi experiencia, de mi práctica cotidiana como escritor y crítico: a saber, la historia de cómo decidí escribir el segundo ensayo de este libro. Había sido invitado, junto con un cierto número de filósofos e historiadores, a escribir algo sobre *La pasión de Michel Foucault*, de James Miller, para participar de una mesa de debate. Las intervenciones iban a ser publicadas en *Salmagundi*, una revista trimestral dirigida a lectores de centroizquierda. Conocía a James Miller, había leído un esbozo del primer capítulo de su libro y discutido el proyecto con él cuando estaba casi terminado. Al principio estaba excitado con la idea de Miller: interpretar la vida y la obra de Foucault como un experimento personal/filosófico singular, atrevido y ejemplar; de hecho, como resultado de la influencia de Miller, terminé por interpretarlas de la misma forma. Sin embargo, cuando recibí una versión sin revisar del libro, me sentí horrorizado. No voy a exponer mis razones aquí (están detalladas en mi ensayo), salvo para decir que la biografía de Miller, tal vez más que todas las que había leído antes, parecía demostrar –por su ejemplo negativo– el valor y la urgencia de la crítica foucaultiana a la política discursiva de la verdad. Habiendo aclarado esta idea sobre el tema, me senté a escribir el ensayo. Pero no pasó nada. Sentado en mi escritorio, trabajé continuamente durante seis semanas y lo único que conseguí fue quedar totalmente obsesionado por el tema. No había escrito nada que valiera la pena conservar.

Retrospectivamente, me doy cuenta de que lo que me había paralizado era la inutilidad de la tarea a realizar. Aun cuando le reconociera a Miller el haber tratado la vida sexual de Foucault como un

¹⁰ Adopto la formulación de Eve Kosofsky Sedwick en *Epistemología del armario*. Ed. de la Tempestad, Barcelona, 1998.

asunto de serio interés filosófico, quería protestar enérgica y efectivamente, si podía, contra el retrato sensacionalista que había ofrecido. Además quería criticar la tendencia de Miller a disgregar el significado político de las prácticas sexuales de Foucault, presentándolas no como técnicas de resistencia sino como síntomas de una patología personal, reduciendo la significación ejemplar de su lucha a una dimensión idiosincrásica. El problema para mí era este: ¿podía explicar lo que encontraba políticamente odioso en la estrategia personalista de Miller sin aparecer al mismo tiempo como un partidista de miras estrechas a los ojos de los lectores de *Salamagundi*? Mi defensa política de Foucault y mi crítica política de Miller, ¿no tendrían como efecto desacreditarme por una asociación culpable con Foucault y una falta de generosidad hacia Miller? ¿No fracasaría al tratar de convencer a mis lectores, quedando como un fanático polemista gay determinado a defender a Foucault a toda costa contra la revelación sensacionalista de la “verdad” de sus prácticas sexuales estigmatizadas, una “verdad” que para esos lectores dañaba la reputación intelectual de Foucault? En resumen, sentía que, en esas circunstancias, no podía *no* defender a Foucault, pero tampoco podía defenderlo.

Siempre es interesante encontrarse en la situación de no poder avanzar en la escritura. El callejón sin salida puede ser un indicio de un problema real, el signo de que uno ha tropezado con algo de una significación más amplia que las propias limitaciones, una estructura social mayor o una ley irreductible del discurso cultural¹¹. En este caso, aquello con lo que había tropezado resultó ser al menos un fundamento para mi identificación con Foucault: a saber, la crisis permanente de legitimidad que debe enfrentar en nuestra sociedad todo intelectual que también sea gay. No podía imaginar una forma de escribir sobre la política de escritura de una vida gay sin enredarme, para desventaja mía, en esa política, sufriendo entonces en mi persona las descalificaciones políticas que la biografía de Miller infligía a Foucault.

Mi segunda historia es menos edificante pero tal vez más iluminadora. El 7 de abril de 1992, Cynthia Griffin Wolff, entonces el

¹¹ La única vez que tuve la misma experiencia, resultó ser transformadora para mi comprensión del tema; ver mi ensayo *¿Por qué Diotima es una mujer?*, Cuadernos de *Litoral*, Edelp, Córdoba, 1999. Traducido por Mariano Serrichio de *Before sexuality: the construction of erotic experience in the ancient Greek word*, Princeton University Press, N.Y., 1990.

miembro de rango más alto en mi departamento académico del Massachusetts Institute of Technology, presentó una demanda contra el M.I.T., acusándolo de “consentir y perpetuar una situación persistente y continua de hostigamiento profesional, político y sexual hacia la profesora Wolff en su lugar de trabajo”. Una inspección detallada reveló que este hostigamiento consistía en una serie de desacuerdos políticos entre Wolff y sus colegas, entre los cuales estaba yo; sus abogados nos retrataron en la demanda como una camarilla de profesores políticamente correctos que supuestamente perseguía a Wolff porque ella había revelado nuestros abusos de poder. La demanda afirmaba que yo había “exigido” al M.I.T. que contratara a un candidato a un puesto porque estaba enamorado de esa persona. En otro incidente, los abogados de Wolff afirmaron que ella había informado al director del M.I.T. que las decisiones del departamento “estaban influenciadas por las opiniones políticas y las preferencias sexuales” y, en particular, que “el profesor Halperin podía fácilmente acosar a los estudiantes, *especialmente* porque la administración le había encargado crear un programa para no graduados de estudios gays y lesbianos”¹². (Esta última afirmación no es menos imaginaria, ay, que el resto de los agravios de Wolff: la administración del M.I.T. no tiene ningún plan, hasta donde yo sé, de crear tal programa.)

La *Chronicle of Higher Education* recibió por fax una copia completa de la demanda el mismo día que fue presentada, y durante varios meses el asunto produjo una publicidad considerable aunque efímera. Mis amigos especulaban que el propósito de Wolff al presentar la demanda no era tanto ganar en la corte como poner en un aprieto a la administración del M.I.T. para que accediera a sus exigencias personales. Si así era, la estrategia parece haber funcionado. La demanda de Wolff tuvo mucho éxito en los medios. El titular del *New York Times* decía:

DEMANDA REVELA CONFLICTO EN EL M.I.T.: PROFESORA DE LITERATURA AFIRMA QUE LOS ASCENSOS ESTABAN VINCULADOS A PREFERENCIAS SEXUALES¹³.

¹² *Cynthia Griffin Wolff, Plaintiff v. Massachusetts Institute of Technology, Defendant*, Commonwealth of Massachusetts Superior Court, Department of the Trial Court, Civil Action N° 92-2430, 7 de abril de 1992, p. 1, 7, 13-14.

¹³ Fox Butterfield, “Suit Depicts Fight on M.I.T. Faculty: Literature Professor Asserts Promotions Were Tied to Sexual Preferences”, *New York Times*, 5 de mayo de 1992, A19.

En noviembre de 1992, el M.I.T. logró retirar la demanda de la corte en términos que han quedado sin revelar. Mientras tanto, yo me había convertido, al menos por quince minutos, en el Willie Horton de los estudios gays y lesbianos.

Esta historia fue mucho menos graciosa de lo que parece, pero no quiero exagerar mis sufrimientos. Ninguna de las personas que realmente me importaban me repudió. Seguí cobrando mi sueldo. Las invitaciones para dar conferencias no disminuyeron; de hecho, mis honorarios aumentaron. Mis estudiantes me defendieron en persona y en la prensa. Hasta el diario de derecha del campus –que hizo un intento bastante patético de ofrecer ejemplos de “actos impropios” de mi parte, tal como dar clases ocasionales en mi casa (lo cual fue inmediatamente reproducido en la prensa estudiantil de derecha de todo el país e incluso en el programa de televisión que conduce el militante de la ultraderecha religiosa Pat Robertson)– tuvo que admitir que “no se había reportado ningún caso de acoso sexual del profesor Halperin contra un estudiante”¹⁴. Martha Nussbaum hizo mi defensa galantemente en las páginas del semanario *The New Republic*¹⁵. Wolff cambió de departamento. Y el M.I.T. me ofreció dos años de licencia con un sueldo muy alto, junto con un presupuesto para investigación cuyo monto probablemente no volveré a ver nunca más. Por mi parte, incapaz de reparar el daño que le había hecho a mi reputación profesional la amplia publicidad, acepté la oferta del M.I.T. y abandoné mis planes de presentar una queja formal contra Wolff en el M.I.T. En ese punto, al menos por el momento, quedó detenida la cuestión.

El incidente representó para mí una lección objetiva sobre la crisis institucional de la legitimidad gay. Muestra la clase de pánico moral que se desata en la opinión pública ante la presencia de figuras legitimadas y socialmente reconocidas que son abiertamente gays y trabajan para promover las causas políticas de los gays y

¹⁴ Avik S. Roy y Mark Morris, “Behind Closed Doors”, *Counterpoint* 2.3, junio de 1992, p. 8-11 y 23 (cita en p. 10).

¹⁵ Martha Nussbaum, “The Softness of Reason”, *The New Republic* 207.3-4, 13 y 20 de julio de 1992, p. 26-27, 30, 32 y 34-35; para mayores detalles ver “Character Studies” (correspondencia), *The New Republic* 207.11-12, 7 y 14 de septiembre de 1992, p. 4.

las lesbianas dentro de sus propias instituciones. También revela lo que constituye el discurso legitimado sobre un sujeto gay: quién está autorizado a hablar, a quiénes va dirigido y con qué efectos de verdad. Y pone en evidencia la notable facilidad con que ciertos individuos con autoridad social pueden comunicar “verdades” sobre un sujeto gay: si el mensaje ya está presente en el destinatario, no necesita ser enviado; sólo necesita ser activado. Por último, el asunto Wolff me hizo consciente de la vulnerabilidad real que, hasta ese momento no me había dado cuenta, compartía con todos los gays y lesbianas de nuestra sociedad, una vulnerabilidad a la que ingenuamente creía haber escapado por mi *coming out*. El sentido del *coming out*, había pensado, era privar a otras personas de su conocimiento privilegiado sobre mí y mi sexualidad; el *coming out* me había parecido un medio para quitarles la iniciativa y reivindicar una cierta autoridad interpretativa sobre el significado de mis palabras y acciones. Descubrí a costa mía, sin embargo, que si saben que eres gay o lesbiana, esa misma visibilidad, lejos de preservarte contra chismes maliciosos acerca de tu sexualidad, simplemente te expone a que, no importa lo que hagas, la gente pueda decir cualquier cosa sobre ti con la confianza de que sus palabras serán creídas (y ya que es poco lo que puedes hacer contra esto, es inútil que trates de congraciarte por medio de una “buena conducta”).

*

Estas cuestiones de legitimidad, vulnerabilidad y política sexual son las mismas que se han puesto en juego últimamente en el discurso público sobre Foucault. Este libro representa una tentativa de intervenir en ese discurso. Está dividido en dos partes. El primer ensayo trata de dar cuenta del siguiente hecho: mientras que Foucault ha sido atacado a menudo a causa de su política por críticos de la izquierda tradicional, ahora se ha convertido, a los ojos de muchos militantes gays y lesbianas, en algo así como una función-autor ligada a lo que podemos considerar como nuestras técnicas más efectivas y poderosas de resistencia social y política. El segundo ensayo señala que la vida de Foucault se ha convertido en un modelo poderoso y en un vehículo de fuerte identificación personal para muchos

intelectuales gays y lesbianas que intentan combinar el análisis crítico y el activismo político en sus prácticas. También ofrece una serie de reflexiones sobre la política de *escribir* una vida gay y el efecto de escribir *sobre* una vida gay.

Estos ensayos no tienen como fin exponer o elucidar el pensamiento de Foucault. Soy muy consciente de que mi tratamiento de su pensamiento es a menudo aproximativo, reductivo, excesivamente generalizador, abstraído de sus contextos y carente de esa sutileza que Foucault nunca dejó de exhibir. También soy consciente de que, al concentrarme en la importancia de Foucault para la cultura gay y lesbiana, parecerá que estoy trivializando su obra o, al menos, privilegiando un aspecto singular de su contribución intelectual a expensas de lo que muchos consideran su “significación general”, su “amplia relevancia”, o sus “múltiples atractivos”¹⁶. Pero mi intención no es presentar el conjunto de los logros de Foucault o dar cuenta de su atractivo para la gente no gay. Más bien, este libro es un estudio de uno de los modos en que ha operado en el mundo el pensamiento de Foucault después de su muerte en 1984. Es una investigación sobre eso que se ha llamado “el efecto Foucault” –más específicamente, una investigación sobre la manera en que personas diferentes, ubicadas en distintos bandos en las batallas culturales que se han desarrollado recientemente, han respondido al desafío lanzado por Foucault a nuestras maneras establecidas de pensar, leer, escribir y hacer política.

¹⁶ Tal queja, basada en una lectura del manuscrito de este libro, ya ha sido hecha por Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Nueva Visión, Bs. As., 1995. p. 19 y 50-56. Para una exploración más amplia de algunas de las cuestiones aquí planteadas, ver Geoffrey Galt Harpham, “Saint Foucault”, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, p. 220-235 y 292-295.

Por sus comentarios, sus críticas y sus discusiones, agradezco a Douglas Crimp, Arnold Davidson, Lee Edelman, Didier Eribon, Jody Greene, Morris Kaplan, James Miller, Paul Morrison y Jana Sawicki.

CAPÍTULO II

La política *queer* de Michel Foucault

Hay que considerar la ontología crítica de nosotros mismos no por cierto como una teoría, una doctrina, ni siquiera un cuerpo permanente de saber que se acumula; hay que concebirla como una actitud, un *ethos*, una vida filosófica donde la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que nos son establecidos y prueba de su franqueamiento posible. [...] considero que siempre necesita el trabajo sobre nuestros límites, es decir, una labor paciente que dé forma a la impaciencia de la libertad.

MICHEL FOUCAULT, ¿QUÉ ES LA ILUSTRACIÓN?

Llenen el espacio en blanco: X es a los militantes de la lucha contra el sida lo que Norman O. Brown o Herbert Marcuse fueron a los estudiantes radicales de la Nueva Izquierda. O, para formularlo de otro modo: si imaginamos que todos los sindicalistas de los años treinta llevaban en sus bolsillos traseros una copia del *Manifiesto comunista* y que los manifestantes pacifistas y los estudiantes contestatarios de los años sesenta tenían en sus jeans un ejemplar de *La vida contra la muerte* o *Cuerpo de amor*, de *Eros y civilización* o *El hombre unidimensional*, ¿qué libro llevarán en sus camperas de cuero los miembros más reflexivos del ACT UP? ¿Cuál es la fuente principal de inspiración intelectual para los militantes de la lucha contra el sida –al menos para aquellos que son propensos a la reflexión teórica? Cuando hice una encuesta asistemática en 1990 a varias personas que habían participado de ACT UP/New York durante la irrupción explosiva de este movimiento a fines de los años ochenta, y les formulé esa pregunta,

todos respondieron, sin la menor duda: Michel Foucault, *La voluntad de saber*.

Ahora eso puede parecer sorprendente, especialmente a los críticos de Foucault de la izquierda tradicional, quienes se escandalizaron por las implicaciones *políticas* de la noción de poder originalmente articulada por él en *Vigilar y castigar*, en las entrevistas reunidas en inglés bajo el título *Poder/saber* y, de manera más provocativa, en un capítulo de diez páginas instalado justo en el medio de *La voluntad de saber*. Pocos filósofos y críticos literarios de izquierda habrían sospechado, menos aún una década atrás, que Foucault era conducido hacia la santidad política, y mucho menos que iba a ser canonizado como el espíritu fundador de una nueva forma de resistencia popular. Pues, para mucha gente de izquierda, la hipótesis foucaultiana formulada en *La voluntad de saber* de que “el poder está en todas partes”¹⁷ le quitaba libertad a la gente y volvía imposible toda oposición política.

No es difícil comprender qué era lo que los intelectuales tradicionales de izquierda encontraban de siniestro, repelente e incluso de reaccionario en su noción de poder. En primer lugar, el poder, para Foucault, no es una sustancia sino una relación. El poder, por consiguiente, no se *posee* sino que se *ejerce*. Esto significa que el poder no debe ser concebido como la propiedad de alguien que se puede identificar y confrontar, ni pensado (al menos en una primera instancia) como algo inherente a ciertos agentes o instituciones. El poder no es una posesión del Monarca, del Padre o del Estado; es un error creer que la sociedad está dividida entre las personas que “tienen” poder y las que no. El poder es lo que caracteriza a las complejas relaciones entre las partes de una sociedad particular y a las interacciones entre los individuos de esa sociedad como relaciones de lucha per-

¹⁷ VS, p. 113. Foucault se apresura a explicar, en el mismo pasaje, que “el poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes”. En una entrevista posterior agregaba: “si existen relaciones de poder a través de todo el campo social, es porque por todas partes hay libertad... No se me puede atribuir la idea de que el poder es un sistema de dominación que lo controla todo y que no deja ningún espacio a la libertad” (“La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad” en O3, p. 405-406). Mi descripción de la recepción de Foucault, especialmente por parte de los críticos y teóricos de la literatura, le debe mucho al artículo de Mark Maslan, “Foucault and Pragmatism”, *Raritan* 7.3, invierno de 1988, p. 94-114, y a discusiones posteriores con el autor.

manente. Es una *situación* dinámica, ya sea personal, social o institucional: no es una cantidad de fuerza sino una relación estratégica e inestable. Como el poder para Foucault es intrínsecamente relacional, las luchas políticas deben ser descritas no en términos de poder *a secas* sino en términos de “relaciones de poder”¹⁸.

El poder, entonces, no es entendido como un vector unidireccional que va del opresor al oprimido. Más bien es un medio fluido y omnipresente, immanente a toda clase de relación social –aunque concentrado o distribuido desigualmente y a menudo estabilizado en su dinámica por el funcionamiento de las instituciones sociales. En otras palabras, Foucault no niega la realidad de la dominación; lo que niega es que la dominación sea toda la historia que hay para contar cuando se habla de poder. E incluso afirma que “el poder viene de abajo”¹⁹.

Por lo tanto, el poder no es intrínseca ni exclusivamente negativo: no es sólo el poder de negar, suprimir o constreñir, de decir “no, no puedes”. Es también positivo y productivo. Produce posibilidades de acción, de elección, y finalmente produce las condiciones para el ejercicio de la libertad (así como la libertad constituye una condición para el ejercicio del poder). El poder, entonces, no es lo opuesto de la libertad. Y la libertad no está libre *del* poder –no es una zona privilegiada situada afuera de este–, sino que es una potencialidad interior al poder, incluso un efecto de poder²⁰.

El poder, entonces, está en todas partes. La resistencia al poder se produce dentro del poder mismo, es parte de las relaciones de poder, “de las relaciones estratégicas en que consiste el poder”. Lo que escapa de las relaciones de poder –y algo siempre escapa, según Foucault– no está situado en un lugar fuera del alcance del poder, sino que representa su límite, su envés o contrapunto²¹. *El objetivo*

¹⁸ VC, p. 33-34; VS, p. 112-119; “Poderes y estrategias” en DP, p. 73-86; “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, *art. cit.*, p. 404-406.

¹⁹ VS, p. 112-114, especialmente p. 114; “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, *art. cit.*, p. 404-406.

²⁰ VC; como dice Ed Cohen (“Foucauldian Necrologies: ‘Gay Politics’? Politically Gay?”, *Textual Practice* 2.1, primavera de 1988, p. 87-101): “[Foucault] ofrece una noción más continua del cambio que nunca escapa de los campos del poder, que nunca aspira a libertad por la promesa de la ruptura, sino que busca espacios de creatividad en el presente” (cita p. 93).

²¹ “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad” en O3, p. 417-429; “No al sexo rey” en DP, p. 146-164; “La ética del cuidado de

*de una política opositora no es por lo tanto la liberación sino la resistencia*²².

*

Aunque algunos de los críticos de izquierda de Foucault malinterpretaron su afirmación de que “el poder está en todas partes”, creyendo que implicaba que las formas contemporáneas de dominación social eran tan completas en sus operaciones y tan abrumadoras en sus efectos que no dejaban ninguna posibilidad de resistencia individual o colectiva, la mayoría no reaccionó contra un concepto totalitario del poder que negaría la posibilidad de resistir a la dominación –un concepto de poder que, de cualquier modo, es totalmente extraño al pensamiento de Foucault–, sino contra algo que parece su opuesto: a saber, la *inversión* que hace Foucault de la crítica estándar de la izquierda tradicional al totalitarismo. Cuando dice que “el poder está en todas partes”, no está hablando del poder en el sentido de una fuerza coercitiva e irresistible (lo que, en su léxico, no se llama “poder” sino “determinación”); se está refiriendo más bien a lo que podríamos llamar *poder liberal*, es decir, a la clase de poder que funciona en el estado liberal moderno, el cual toma como objetos a los “sujetos libres” y se define completamente en relación con ellos y su libertad²³. Las formas modernas de

sí como práctica de la libertad”, *art. cit.*, p. 405-406; “Poderes y estrategias”, *art. cit.*: “[sugeriría] que no hay relaciones de poder sin resistencias, que estas son tanto más reales y eficaces en cuanto se forman en el lugar exacto en que se ejercen las relaciones de poder; la resistencia al poder no debe venir de afuera para ser real, no está atrapada porque sea la compatriota del poder. Existe tanto más en la medida en que está allí donde está el poder; es pues, como él, múltiple e integrable en otras estrategias globales... Pero hay siempre algo en el cuerpo social, en las clases, en los grupos, en los individuos mismos, que escapa en cierto modo a las relaciones de poder... es menos el exterior del poder que su límite, su envés, su contrapunto...” (p. 77-78, 82-83).

²² Ver “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad”, *art. cit.*, p. 417-429.

²³ Ver especialmente M. Foucault, “*Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la razón política” en *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 95-140; “El sujeto y el poder” en Hubert Dreyfuss y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, UNAM, trad. Corina de Iturbe, México, 1988, p. 227-242; “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, *art. cit.*, p. 405-406. El argumento que desarrollo aquí no tiene nada de original; ya ha sido muy bien expuesto, por ejemplo por Mark Maslan, *art. cit.*

gubernabilidad *requieren* que los ciudadanos sean libres, para que descarguen al Estado de algunas de sus funciones reguladoras, imponiéndose por su propia voluntad reglas de conducta y mecanismos de control. La clase de poder en la que Foucault está interesado, lejos de esclavizar a sus objetos, los construye como agentes subjetivos y los preserva en su autonomía, para envolverlos de un modo más completo. El poder liberal no se contenta simplemente con prohibir, ni aterroriza directamente, sino que normaliza, “responsabiliza” y disciplina. El Estado ya no necesita atemorizar o coaccionar a los sujetos para que tengan un comportamiento adecuado: puede, con toda seguridad, dejar que tomen sus propias decisiones en el marco de la sacrosanta esfera privada de la libertad personal en la que ahora habitan, porque dentro de esa esfera ellos controlan *libre y espontáneamente* su propia conducta y la de los demás. Así “obtienen”, al demostrar su capacidad para ejercitarlos, los múltiples derechos asignados por las instituciones del Estado civil a los ciudadanos respetuosos de la ley y sanos de cuerpo y mente.

Lo que choca a la gente de la izquierda tradicional en la idea de que el poder está en todas partes es la visión sombría de la modernidad, del Estado liberal y de los valores progresistas de la Ilustración (tales como la libertad, la verdad y la racionalidad). De acuerdo con el análisis de Foucault, la sociedad civil, la investigación científica, la actividad intelectual y la vida personal no son zonas libres de las que el poder se ha retirado progresivamente desde la Ilustración, sino espacios colonizados en los que se ha expandido, proliferado y difundido. Libro tras libro, pero principalmente en *La voluntad de saber*, Foucault ha mostrado que la separación de lo público y lo privado, del poder y el conocimiento, que es característica de las sociedades liberales modernas, no ha limitado (como se supone a menudo) el campo operativo del poder, sino que ha servido estratégicamente para extender su alcance y multiplicar las técnicas de control social. El liberalismo moderno ha eliminado ciertos modos de dominación sólo para producir muchos otros (que no se presentan como modos de dominación y son más difíciles de cuestionar o combatir); ha promovido una ética y un ideal de libertad personal, condicionando el ejercicio de esa libertad a nuevas e insidiosas formas de autoridad, a mecanismos de control internalizados cada vez más profundamente.

La visión política de Foucault se vuelve más sombría y radicalmente antiemancipatoria cuando trata la cuestión del sexo. Como Leo Bersani lo resume brevemente:

La tesis original de *La voluntad de saber* es que el poder en nuestras sociedades no funciona principalmente reprimiendo pulsiones sexuales espontáneas, sino por la producción de múltiples sexualidades, y que, mediante la clasificación, la distribución y la jerarquización moral de esas sexualidades, los individuos que las practican pueden ser aprobados, tratados, marginados, secuestrados, disciplinados o normalizados²⁴.

En la visión de Foucault, los movimientos políticos de liberación sexual han sido cómplices –e incluso han sido parte– del régimen moderno de la sexualidad; la revolución sexual simplemente ha reforzado los poderes políticos que se proponía derrocar. Pues el efecto de la liberación sexual no ha sido solamente *hacernos libres* de expresar nuestra sexualidad, sino *exigirnos* expresarla –libremente, por supuesto. Ahora podemos elegir más fácilmente *cómo* ser libres sexualmente, pero ya no es tan simple elegir *si* queremos ser libres sexualmente, ni *qué* se considera como libertad sexual, ni *dónde* trazar la distinción entre expresiones sexuales y las que no lo son, ni el modo de relacionar nuestras conductas sexuales, nuestras identidades personales, nuestras vidas públicas y nuestras luchas políticas²⁵. La liberación sexual

²⁴ Leo Bersani, “El papi gay”, *Homos*, Manantial, Bs.As., 1998, p. 97-134 (cita en p. 101).

²⁵ Ver “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, *art. cit.*, p. 394-395, donde Foucault expone sus objeciones a la liberación sexual como estrategia política en el marco de una distinción más general entre “liberación”, por un lado, y “prácticas de libertad”, por el otro: “Siempre he sido un poco desconfiado ante el tema general de la liberación... No quiero decir que la liberación o tal o cual forma determinada de liberación no existan: cuando un pueblo colonizado busca liberarse de su colonizador, se trata de una práctica de liberación en sentido estricto. Pero ya se sabe que... esta práctica de la liberación no basta para definir las prácticas de libertad que a continuación serán necesarias para ese pueblo... A ello obedece que insista más en las prácticas de libertad que en los procesos de liberación que, ha de decirse una vez más, tienen su lugar, pero no me parece que por sí mismos puedan definir todas las formas prácticas de libertad. Se trata del problema con el que concretamente me he encontrado en relación con la sexualidad: ¿tiene algún sentido decir “liberemos nuestra sexualidad”? ¿El problema no es, más bien, el de intentar definir las prácticas de la libertad mediante las cuales pudiera definirse qué son el placer sexual, las relaciones eróticas, amorosas y pasionales con los otros?”.

tal vez haya liberado nuestra sexualidad, pero no nos ha liberado *de* nuestra sexualidad; por el contrario, nos ha esclavizado a ella más profundamente. En ese sentido, la clase de libertad que la liberación sexual ha producido nos impone un sometimiento más insidioso. O, a riesgo de parecer orwelliano, nos esclaviza a un modo específico de libertad y convierte en algo impensable el ejercicio de otras libertades. Parafraseando a los *Sex Pistols*, se podría decir que el régimen moderno de la sexualidad nos quita nuestra libertad en nombre de la libertad –o, para ser más precisos, nos quita nuestra libertad imponiéndonos su propia clase de libertad, exigiéndonos ser “libres” de acuerdo con sus definiciones y construyendo la libertad como un “privilegio” que estamos obligados, bajo pena de perderlo, a usar con responsabilidad y del que nunca podemos abusar. En nuestro contexto, entonces, los movimientos de liberación nos atan con más fuerza a aquello de lo que tenemos que emanciparnos. De lo que finalmente deberíamos liberarnos podría ser nada menos que de la “libertad” misma –es decir, del concepto liberal de libertad como ideal regulativo o normativo de una conducta humana responsable y respetuosa.

*

No es sorprendente que tales ideas resultaran escandalosas en 1978, cuando *La voluntad de saber* fue traducida al inglés –y especialmente, al parecer, para los académicos hombres no identificados como gays de izquierda. La exasperada protesta de Edward Said, quien fuera admirador de Foucault, tipifica esta reacción. En *The world, the text, and the critic* (1983), escribe:

El problema es que el uso que hace Foucault del término *pouvoir* se mueve sin cesar, tragándose todos los obstáculos que encuentra en su camino... eliminando el cambio y mistificando su soberanía microfísica... De hecho, la teoría de Foucault del poder es una concepción spinozista que ha cautivado no sólo a Foucault sino también a muchos de sus lectores, que desean ir más allá del optimismo de la izquierda y del pesimismo de la derecha a fin de justificar el quietismo político mediante un intelectualismo sofisticado, queriendo al mismo tiempo aparecer como realistas, en contacto con el mundo del poder y dotados de un sentido histórico y antiformalista. El problema es que

la teoría de Foucault ha trazado un círculo alrededor de sí misma, delimitando un territorio único en el que Foucault se ha encerrado a sí mismo y a otros con él... La resistencia no puede ser al mismo tiempo una alternativa contraria al poder y una función dependiente de él, excepto en algún sentido metafísico y finalmente trivial... La problemática circularidad de la teoría del poder de Foucault es una forma excesiva de totalización teórica...²⁶

De una manera más moderada, Peter Dews remarca que el poder para Foucault, “no teniendo nada determinado a lo que pudiera oponerse, pierde todo contenido explicativo y se convierte en un ubicuo principio metafísico”. Por lo tanto, la obra de Foucault revela “la incapacidad del naturalismo nietzscheano, de una pura teoría de las fuerzas, para aportar un sustituto a los fundamentos normativos de la crítica política”²⁷. Un reproche similar aparece en el conocido, perceptivo pero definitivamente poco comprometido ensayo del filósofo Charles Taylor titulado “Foucault: sobre la libertad y la verdad”. Taylor sostiene que “el poder, en el sentido que le da Foucault, no tiene sentido si no va acompañado al menos de la idea de liberación... La teoría nietzscheana de Foucault sólo puede ser el fundamento de análisis extremadamente monolíticos...”²⁸. El crítico marxista Frank Lentricchia, en el curso de una lectura de *Vigilar y castigar* brillante, detallada, atenta a los matices y en general favorable, destaca la concepción foucaultiana del poder como el elemento más criticable del libro. Afirmando correctamente que “la teoría del poder de Foucault, puesto que da poder a cualquiera, en todas partes y en todo momento, proporciona un medio a la resistencia, pero no un blanco real”. Lentricchia concluye, “puesto que él no deja zonas en penumbras, ni espacios libres para que crezcan alternativas reales, su visión del poder, a pesar de que ofrece posibilidades de invertir la dirección, incita a un determinismo monolítico... y el determinismo incita a la des-

²⁶ Edward Said, *The world, the text, and the critic*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1983, p. 245-246.

²⁷ Peter Dew, “Power and subjectivity in Foucault”, *New Left Review* 144, marzo-abril de 1984, p. 72-95.

²⁸ Charles Taylor, “Foucault sobre la libertad y la verdad” en *Foucault*, David Couzens Hoy (comp.), Nueva Visión, trad. Antonio Bonano, Buenos Aires, 1988, pp. 81-117.

esperación”²⁹. Jürgen Habermas clasificó a Foucault, junto con otros pensadores supuestamente “antimodernistas” como Jacques Derrida, como “jóvenes conservadores”³⁰. Objeciones similares a las implicancias políticas de su pensamiento –o a su incapacidad de producir una teoría política realmente crítica o de articular un programa positivo de acción política– fueron planteadas por muchos autores. Estas objeciones han sido examinadas y refutadas de manera convincente por Keith Gandal, Mark Maslan, Ed Cohen, Judith Butler y Joseph Rouse³¹.

En todo caso, si “el quietismo político” era realmente el mensaje encubierto de las investigaciones de Foucault sobre la naturaleza del poder, como Said sugiere, ese mensaje se perdió en el *AIDS Coalition to Unleash Power* (ACT UP). Este movimiento ha sido acusado de muchas cosas, pero al menos hasta donde yo sé, ni siquiera Larry Kramer en su mayor exasperación lo ha acusado exactamente de quietismo. Después de todo, ACT UP es la organización que bloqueó el tráfico en el puente Golden Gate en San Francisco, interrumpió una sesión de la Bolsa de Valores de New York y una transmisión del programa televisivo “Evening News” de la CBS, entre muchas otras acciones espectaculares³². Por otra parte, la acusación de “quietismo” es contradictoria con las prácticas de compromiso político de Foucault. Al mismo tiempo que elaboraba sus formulaciones heréticas sobre el poder, el filósofo de cincuenta años participó en batallas callejeras con la policía, en luchas cuerpo a cuerpo que le provocaron heridas serias –incluyendo, en al menos una ocasión, una costilla rota. “Usar la fuerza física es el trabajo de los policías”, explicaba Foucault en las páginas de *Libération* el 24 de septiembre de 1975, en referencia a

²⁹ Frank Lentricchia, “Reading Foucault (Punishment, Labor, Resistance)”, *Raritan* 1.4, primavera de 1982, p. 5-32, y 2.1, verano de 1982, p. 41-70.

³⁰ Jürgen Habermas, “Modernidad, un proyecto incompleto”, en *El debate modernidad/posmodernidad*, Nicolás Casullo (comp.), El cielo por asalto, Buenos Aires, 1993, p. 131-144, cita en p. 143.

³¹ Keith Gandal, “Michel Foucault: Intellectual Work and Politics”, *Telos* 67, primavera de 1986, p. 121-134; Maslan, *art. cit.*; Cohen, *art. cit.*; Judith Butler, “Contingent Foundations: Feminism and the Question of ‘Postmodernism’”, en *Feminist Theorize the Political*, Routledge, New York, 1992, p. 3-21, especialmente 12-15; Joseph Rouse, “Power/ Knowledge”, en *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. Gary Gutting, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 92-114.

³² Para una breve historia de las actividades políticas de ACT UP/New York, ver Douglas Crimp, con Adam Rolston, *AIDS DemoGraphics*, Bay Press, Seattle, 1990.

otro episodio; “cualquiera que se oponga a los policías no debe dejarles que oculten hipócritamente esta fuerza bajo el disfraz de órdenes que deben ser obedecidas de inmediato”³³. Lo que Foucault describía al final de su vida como su “hiperactivismo” comprendía mucho más que unos cuantos actos célebres –como fundar el diario *Libération* o realizar una audaz conferencia de prensa en la Madrid de Franco para denunciar un plan del gobierno fascista de ejecutar a diez jóvenes militantes vascos (Foucault y sus compañeros VIP fueron rápidamente arrestados y deportados, y cinco de los militantes fueron ejecutados más tarde). Desde fines de los sesenta participó incansablemente en el trabajo sucio y concreto de la organización política, yendo a mitines, escribiendo manifiestos, distribuyendo panfletos e incluso en el otoño de 1982, dos años antes de su muerte, conduciendo tres mil kilómetros desde París hasta Varsovia para llevar medicamentos y contrabandear materiales de impresión a los miembros sitiados del sindicato Solidarnos³⁴.

Toda esta actividad política visible, sin embargo, lejos de calmar a sus críticos de izquierda, parece haber contribuido a aumentar su desconfianza. Richard Rorty, por ejemplo, juzga que “la anarquía política de Foucault” no es más que “un radicalismo chic y autocomplaciente”³⁵. El término que más se destaca en esa frase es, por supuesto, “autocomplaciente”. Al etiquetar así el compromiso de Foucault con esta marca *queer* de política callejera, Rorty da a entender que ser golpeado por la policía presenta una clase de atracción para los filósofos a la que sólo una persona austera y decidida, capaz de luchar contra la tentación de complacer su gusto por las causas de moda, puede resistirse –como si mantener una distancia de las violentas manifestaciones callejeras no representara el menor esfuerzo para los intelectuales y requiriera de ellos un coraje raro y loable. (David Macey, biógrafo de Foucault, señala que el juicio de Rorty sobre Foucault refleja “poco conocimiento concreto y mucha confianza en el rumor”³⁶.) Las críticas de izquierda a la política de Foucault merecen también ser sometidas a un detallado cuestionamiento político.

³³ Cit. en Didier Eribon, *Michel Foucault*, Anagrama, trad. Thomas Kauf, Barcelona, 1992.

³⁴ Cit. en David Macey, *The Lives of Michel Foucault*, *op. cit.*

³⁵ Richard Rorty, “Foucault y la epistemología” en *Foucault*, *op. cit.*, p. 51-60.

³⁶ Macey, *The Lives of Michel Foucault*, *op. cit.*

*

A pesar del impulso rigurosamente antiemancipatorio de su obra y de la desconfianza de sus críticos, Foucault insistía en que sus actividades intelectuales aspiraban a tener un impacto político. Incluso sus investigaciones más eruditas fueron emprendidas con el objetivo de intervenir en las luchas sociales contemporáneas. Foucault estuvo desconcertado aunque finalmente muy complacido por el uso que el movimiento británico antipsiquiátrico le había dado a su primer libro importante, *Historia de la locura en la época clásica*. Esperaba –de una manera bastante realista como se reveló después– que la publicación de *Vigilar y castigar* creara un revuelo en la administración del sistema penitenciario francés. Con *La voluntad de saber* también pretendía intervenir en la política sexual contemporánea. Reflexionando sobre la recepción política de sus obras en una entrevista de 1978, Foucault describía la relación entre sus investigaciones históricas y los movimientos políticos contemporáneos del siguiente modo:

Este libro [*Vigilar y castigar*] utiliza documentos verdaderos, pero de una manera tal que a través de ellos sea posible efectuar no solamente una constatación de verdad sino también una experiencia que autorice una alteración, una transformación de la relación que tenemos con nosotros mismos y el mundo donde, hasta aquí, nos reconocemos sin problemas (en una palabra, con nuestro saber).

Así, este juego de la verdad y la ficción –o, si prefieren, de la constatación y la fabricación– nos permitirá ver claramente aquello que nos liga –a veces de manera totalmente inconsciente– a nuestra modernidad y al mismo tiempo nos la hace aparecer como alterada. La experiencia que nos permite destacar de manera inteligible ciertos mecanismos (por ejemplo, el encarcelamiento, la penalización, etc.) y la manera en la que llegamos a separarnos de ellos percibiéndolos de una forma completamente diferente debe ser una y la misma cosa. Es verdaderamente el centro de lo que hago. ¿Esto tiene algunas consecuencias, o más bien implicancias? La primera es que no me apoyo sobre un *background* teórico continuo y sistemático; la segunda, que no hay libro que no haya escrito sin, al menos en parte, una experiencia directa, personal. He tenido una relación personal compleja con la

locura y con la institución psiquiátrica. He tenido también una cierta relación con la enfermedad y la muerte. Escribí sobre el nacimiento de la clínica y la introducción de la muerte en el saber médico, en un momento donde estas cosas tenían una cierta importancia para mí. Lo mismo ocurrió, por razones diferentes, con la prisión y la sexualidad.

Tercera implicancia: no se trata para nada de transponer al saber las experiencias personales. La relación a la experiencia debe, en el libro, permitir una transformación, una metamorfosis que no sea simplemente la mía sino que pueda tener un cierto valor, un cierto carácter accesible a otros, que esta experiencia pueda ser hecha por los otros.

Cuarta cuestión, esta experiencia, finalmente, debe poder ser ligada, hasta cierto punto, a una práctica colectiva, a una manera de pensar. Esto es lo que sucedió, por ejemplo, con un movimiento como el de la antipsiquiatría o el de los prisioneros en Francia³⁷.

Un parámetro para evaluar el éxito de un libro era para Foucault el hecho de que estuviera vinculado, ayudara a movilizar o contribuyera a un proceso de transformación social mayor.

Sin embargo sería un error dar a Foucault demasiado crédito por la emergencia de los estilos contemporáneos de lucha política o inferir de su influencia en los militantes radicales que sus nociones sobre el poder jugaron un rol decisivo en el desarrollo de los nuevos movimientos sociales. A pesar de toda su influencia posterior sobre esos movimientos, el pensamiento de Foucault le debe más a ellos que ellos a él. Algunas de sus más importantes reflexiones teóricas fueron inspiradas directamente por las luchas políticas que él observaba a su alrededor: por ejemplo, y para citar aquellas que él mismo menciona, los movimientos estudiantiles, los movimientos por los derechos del niño o del prisionero, el movimiento antipsiquiátrico, el movimiento de las mujeres o el de las lesbianas y los gays³⁸. Y de cualquier manera es improbable que el prestigio acordado a Foucault, aun en grupos intelectualmente sofisticados como ACT UP/New York,

³⁷ "Entretien avec Michel Foucault", *DE*, t.4, p. 45-46.

³⁸ Ver, por ejemplo, Foucault, "El sujeto y el poder", *art. cit.*; "¿Qué es la ilustración?", *O3*, p. 335-352; "Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad", *art. cit.*, p. 417-429.

refleje la influencia directa de *La voluntad de saber*. Es más probable que la influencia de Foucault se haya producido por la mediación de textos contemporáneos de esos movimientos –por ejemplo, textos de historia del arte o crítica, de estudios gays y lesbianos, o de teoría política–, así como por el desarrollo de fenómenos sociales más generales tales como la emergencia de prácticas de resistencia subcultural formadas teóricamente o la moda académica por la teoría crítica “posestructuralista”³⁹. Pero cualquiera sea la relación de causa y efecto entre el pensamiento de Foucault y los nuevos movimientos sociales, es notable que sus especulaciones sobre el poder hayan encontrado su audiencia más receptiva entre los activistas culturales, los militantes de grupos políticos radicales, los miembros de movimientos de resistencia social con alguna conexión con las universidades, y, en su mayoría tal vez, entre los militantes gays y lesbianas.

Es curioso entonces que el texto que lo posicionó, si bien en retrospectiva, como el arquitecto intelectual de los más significativos desarrollos recientes de la política progresista en los Estados Unidos (y tal vez en todo el mundo) –el texto que, como dice todo el mundo, *tienes que haber leído para introducirte en la práctica de la política queer*–, es curioso que *ese* texto resulte ser el mismo que, en el momento de su aparición, despertó vehementes críticas de la izquierda y le significó a su autor la denigración por parte de los supuestos exponentes de la política progresista de ambos lados del Atlántico. ¿Qué vieron los militantes gays en Foucault, y específicamente en *La voluntad de saber*, que los críticos *straight* de izquierda no percibieron, y por qué?⁴⁰. De esta cuestión me ocuparé, de una forma u otra, en el resto del ensayo.

³⁹ Quiero agradecer a Michael Warner por esta observación sobre el carácter mediado de la influencia de Foucault en los militantes contemporáneos.

⁴⁰ Tal vez este sea el lugar para decir que mi objetivo no es reducir la complejidad del pensamiento de Foucault a su utilidad para los militantes gays o de revelar el contenido gay oculto en los textos de Foucault que se justifica supuestamente por sus características distintivas (cf. Jerrold Seigel, “Avoiding the Subject: A Foucaultian Itinerary”, *Journal of the History of Ideas* 51, abril de 1990, p. 273-299). Simplemente deseo usar algunos aspectos de la recepción de Foucault como un punto de partida para una investigación más general sobre las dimensiones políticas de su trabajo. Me han sido de gran ayuda en este tema los incisivos análisis de Maslan, *art. cit.*; Cohen, *art. cit.*; y Arnold Davidson. “Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought”, en



Numerosas respuestas plausibles aparecen, y me gustaría examinarlas rápidamente antes de detenerme en aquella que quiero destacar. El ímpetu más obvio para que los militantes gays encontraran inspiración política en *La voluntad de saber* provino, por supuesto, del sida. En efecto, sería difícil imaginar una demostración más urgente y poderosa que la crisis del sida de la necesidad de conceptualizar la sexualidad, a la manera de Foucault, como “un punto de pasaje particularmente denso para las relaciones de poder”⁴¹. (Las feministas, por cierto, habían formulado argumentos similares sobre el género y las relaciones sexuales entre hombres y mujeres en el contexto de la desigualdad de género; fue necesario el sida para que estas cuestiones fueran planteadas por los gays. Pero tal vez la atención que puso Foucault en la sexualidad y su negativa a subordinar el análisis de su instrumentación a una política del género, la raza o la clase, hizo que su obra fuera particularmente útil para enfrentar la política irreductiblemente *sexual* de la crisis del sida⁴²). Sería igualmente difícil imaginar una mejor ilustración que la reacción pública ante el sida de la imbricación mutua de poder y saber que se manifiesta en infinitos relevos entre el discurso de los expertos y la autoridad institucional, entre la verdad médica y la regulación social, así como entre las prácticas populares de saber (por ejemplo, la difusión de información sobre las relaciones sexuales seguras en los enclaves gays) y las luchas locales por la supervivencia y la resistencia. Como escribe Foucault en *La voluntad de saber*: “Entre técnicas de saber y estrategias de poder no existe exterioridad alguna, incluso si poseen su

Foucault and the Writing of History, Jan Goldstein (comp.), Basil Blackwell, Oxford, 1994, p. 63-80, 266-271. Tengo una deuda intelectual considerable con estos tres autores, como se dará cuenta cualquiera que lea sus textos.

⁴¹ VS, p. 126.

⁴² No quiero decir, por cierto, que las cuestiones políticas de género, raza y clase no determinen en gran medida la esfera de la crisis del sida. Pero, por compleja que sea la política del sida, no deberíamos ignorar o minimizar los rasgos de homofobia que impregnan y forman virtualmente cada una de sus dimensiones. Sobre este punto, ver Leo Bersani, *¿El recto es una tumba?*, Cuadernos de *Litoral*, Edelp, trad. Mariano Serrichio, Córdoba, 1999; Simon Watney, “The Spectacle of AIDS”, en *AIDS Cultural Analysis/Cultural Activism*, p. 71-86; y D. A. Miller, “Sontag’s Urbanity”, *October* 49, verano de 1989, p. 91-101.

propio papel específico y se articulan una con otra, a partir de su diferencia”⁴³. Finalmente, el sida ha concentrado la atención en las modalidades que Foucault llama “el biopoder” en *La voluntad de saber* –específicamente en la administración que hace el Estado de la tecnología para producir y regular la vida.

La militancia contra el sida debe su forma particular (y moderna) a las personificaciones sociales e institucionales del nexo de poder/saber contra el que ha tenido que luchar. A fin de ser efectiva, ha tenido que desafiar los modos tradicionales en que el saber adquiere poder, así como los modos de autorizar y legitimar el poder. Ha tenido que buscar modos de romper los monopolios de la competencia profesional, de democratizar el saber, de dar crédito a los que carecen de poder para que puedan intervenir en la administración médica y gubernamental de la epidemia. Por lo tanto, esta militancia ha multiplicado los sitios de controversia política más allá de los lugares tradicionales, tales como el proceso electoral, la estructura de poder y la economía industrial, abordando cuestiones como la inmigración, la salud pública (tocando temas como el anonimato del test de HIV y las jeringas descartables), la práctica de la epidemiología y la clínica médica (para la determinación de las dosis óptimas de nuevas drogas), la conducta de la investigación científica (la eliminación de los placebos en experimentos con seres humanos), el funcionamiento de los seguros y de las industrias farmacéuticas, el rol de los medios en la representación de la epidemia, las decisiones de las comisiones para el control del gasto, la definición legal de la “familia” y, finalmente, la administración pública y privada del cuerpo y sus placeres. *La voluntad de saber* de Foucault ya había concebido al cuerpo como un sitio de lucha política. ACT UP –que ha promovido una revuelta de los enfermos contra sus médicos, sus aseguradoras, los hospitales, los bancos de sangre, la administración pública, los guardiacárceles, los investigadores médicos, los vendedores de drogas y los expertos que aparecen en los medios, para no mencionar a sus empleadores y propietarios– ofrece un ejemplo perfecto de inversión estratégica del poder, de una forma de resistencia hecha posible por el mismo aparato de poder/saber al cual se opone⁴⁴.

⁴³ VS, p. 119/120.

⁴⁴ Ver Thomas Yingling, “AIDS in America: Postmodern Governance, Identity, and Experience”, en *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*, Diana Fuss (comp.), Routledge, New York, 1991, p. 291-310, especialmente p. 296.

La idea de que la libertad es interna al poder encuentra un eco en la experiencia de muchos gays. La cuestión planteada por W. H. Auden en 1942 tiene un espíritu completamente foucaultiano: *When shall we learn, what should be clear as day, We cannot choose what we are free to love?*⁴⁵ “¿Cuándo aprenderemos, debería ser claro como el día, que no podemos elegir lo que somos libres de amar?”. Quizás una comprensión similar de la relación entre poder y libertad esté codificada en la práctica específica de los homosexuales masculinos conocida como *camp*. Después de todo, el *camp* es una forma de resistencia cultural que reposa sobre la conciencia compartida de estar situado ineludiblemente dentro de un poderoso sistema de significaciones sociales y sexuales. El *camp* resiste al poder de ese sistema desde adentro por medio de la parodia, la exageración, la amplificación, la teatralización y la explicitación de los códigos tácitos de conducta –códigos cuya autoridad proviene de su privilegio de no ser nunca enunciados explícitamente y, por consiguiente, de su inmunidad a la crítica. (Pienso, por ejemplo, en los códigos de la masculinidad⁴⁶.)

Finalmente, nada comunica de un modo más elocuente la idea de que el poder está en todas partes que la experiencia del closet⁴⁷. El closet no es más que el producto de complejas relaciones de poder. La única razón para estar *en* el closet es protegerse de las formas diversas y virulentas de descalificación social que uno sufriría si se conociera públicamente su orientación sexual. Quedarse en el closet, ocultar la homosexualidad, implica también someterse al imperativo social impuesto a los gays por los que no se identifican como gays, que

⁴⁵ W. H. Auden, “Canzone”, versos 1-2, en *Collected Poems*, Edward Mendelson (ed.), Random House, New York, 1976, p. 256-257 (cita en p. 256).

⁴⁶ Ver Esther Newton, *Mother Camp: Female Impersonators in America*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1972, especialmente p. 104-111. Más recientemente, David Bergman (comp.), *Camp Grounds: Style and Homosexuality*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1993; y Moe Meyer (comp.), *The Politics and Poetics of Camp*, Routledge, London, 1994. Para una de las primeras comprensiones del *camp* como un modo de resistencia, ver Dennis Altman, *Homosexual: Oppression and Liberation*, New York, 1971, reimp. New York University Press, New York, 1993, p. 150-151, quien cita un artículo de Mike Silverstein, “God Save the Queen”, *Gay Sunshine*, noviembre de 1970: “el *camp* es una guerrilla... una guerrilla contra todo el sistema de roles femeninos y masculinos”.

⁴⁷ Quiero agradecer a Gabriel Gómez por haberme llamado la atención sobre este punto.

protege a éstos no del conocimiento de la homosexualidad de alguien, sino de la necesidad de reconocer la homosexualidad de alguien⁴⁸. Aunque brinde a sus ocupantes una serie de posibilidades, inaccesibles de otra forma, y les dé algunos de los privilegios reservados a los heterosexuales, no es posible pensar al closet como una experiencia de la libertad. Si hay algo de afirmación de sí y de liberación al salir del closet, no es porque este gesto te haga pasar de un estado de servidumbre a uno de libertad total. Por el contrario, salir del closet es exponerse a un conjunto diferente de peligros y constreñimientos, convertirse en una pantalla en la que los *straights* pueden proyectar todas las fantasías que tienen sobre los gays y padecer el hecho de que cada gesto, frase, expresión, opinión sean marcados de un modo irrevocable por la abrumadora significación social de una identidad homosexual reconocida públicamente⁴⁹. Si al salir del closet uno se libera de un estado de opresión, no es porque este acto nos haga escapar de las redes del poder a un lugar fuera del poder: pone en juego, más bien, un conjunto distinto de relaciones de poder y altera la dinámica de las luchas personales y políticas. *Salir del closet es un acto de libertad, no en el sentido de una liberación sino en el de una resistencia.*

⁴⁸ Sobre este punto, ver D. A. Miller, *The Novel and the Police*, University of California Press, Berkeley, 1988, p. 206; “Anal Rope”, *Representations* 32, otoño de 1990, p. 114-133; reimp. en *Inside/Out*, *op. cit.*, p. 118-141, especialmente p. 131-132.

⁴⁹ Ver, por ejemplo, Ann Pellegrini, “Classics and Closets”, *Women’s Review of Books* 11.5, febrero de 1994, p. 11-12, quien describe cómo es, para una profesora joven de Harvard, salir del closet delante de sus alumnos. Comparen ese texto con D. A. Miller, *Bringing Out Roland Barthes*, University of California Press, Berkeley, 1992, p. 23-24, quien comenta un pasaje de Barthes: “Proclamar algo siempre es hablar a petición de un Otro vengativo, entrar en su discurso, argumentar con él, buscar en él los restos de una identidad: ‘Tú eres... –Sí, yo soy...’ Finalmente, el atributo no tiene importancia alguna; lo que la sociedad no tolera es que yo no sea... nada, o que lo que yo soy pueda ser abiertamente expresado como provisorio, revocable, insignificante, inessential, en una palabra, irrelevante. Sólo tienes que decir ‘yo soy’ y estarás a salvo socialmente”. [Miller glosa este texto del siguiente modo] “La desconfianza cuasi paranoica encuentra su garantía en el hecho innegable de que, como designación social general, el término *gay* tiene una función principalmente administrativa, sea para una compañía de seguros, una campaña de marketing, una vida amorosa o una cena liberal bien organizada. El resultado de esto es que hasta los hombres que se han beneficiado al salir del closet no tendrán otra opción que ser mortificados a veces por su pertenencia a una denominación que el uso social trata, como si no hubiera nada más para decir sobre ellos, con la fatalidad de un veredicto”.

Sin duda hay otros factores que pueden explicar el atractivo que tiene para los militantes gays la obra de Foucault en general y *La voluntad de saber* en particular. En este ensayo, no obstante, quiero concentrarme en uno de los motivos de la apropiación de los militantes gays. Creo que el tratamiento político que le da Foucault al discurso, específicamente su análisis de lo que podríamos llamar la economía política del discurso sexual⁵⁰, nos permite desarrollar estrategias efectivas para confrontar y resistir a las operaciones discursivas de la homofobia contemporánea. En primer lugar, el ejemplo de Foucault nos enseña a analizar el discurso estratégicamente, no en términos de lo que se *dice*, sino en términos de lo que se *hace* y de cómo *funciona*. Esto no significa que haya que tomar el *contenido* de los discursos particulares como algo poco interesante o irrelevante (después de todo, uno debe comprender lo que los discursos dicen para poder analizar lo que hacen y cómo funcionan), pero no hay que permitir que la verdad o la falsedad de las proposiciones nos distraigan de los efectos de poder que producen o la manera en que se despliegan dentro de sistemas de prácticas discursivas e institucionales⁵¹. El efecto de la aproximación política de Foucault al discurso no es disolver la verdad en el poder, sino *desplazar el centro* de interés de la verdad al poder⁵². Este desplazamiento ha sido muy útil para el análisis

⁵⁰ Ver VS, p. 86-87: “Es la economía de los discursos, quiero decir su tecnología intrínseca, las necesidades de su funcionamiento, las tácticas que ponen en acción, los efectos de poder que los subtienden y que conllevan —es esto y no un sistema de representaciones lo que determina los caracteres fundamentales de lo que dicen. La historia de la sexualidad —es decir, de lo que funcionó en el siglo XIX como dominio de una verdad específica— debe hacerse en primer término desde el punto de vista de una historia de los discursos”.

⁵¹ Ver M. Foucault, *El nacimiento de la clínica*, Siglo XXI, trad. Francisca Perujo, México, 1966, p. 15: “De una vez por todas, este libro no está escrito por un médico contra otro, o contra la medicina por una ausencia de medicina. Aquí, como en otras partes, se trata de un estudio estructural que intenta descifrar en el espesor de lo histórico las condiciones de la historia misma”.

⁵² Ver VS, p. 119: “No considerar que existe determinado dominio de la sexualidad que depende por derecho de un conocimiento científico desinteresado y libre, pero sobre el cual las exigencias de poder —económicas o ideológicas— hicieron pesar mecanismos de prohibición. Si la sexualidad se constituyó como dominio por conocer, tal cosa sucedió a partir de relaciones de poder que la instituyeron como objeto posible; y si el poder pudo considerarla un blanco, eso ocurrió porque técnicas de saber y procedimientos discursivos fueron capaces de sitiarla e inmovilizarla”.

del discurso homofóbico⁵³; también ha sido crucial para los proyectos más ambiciosos de deslegitimar la autoridad heterosexista y de reforzar las prácticas gays de comunidad y desarrollo intelectual. Voy a desarrollar estos tres puntos.

*

Foucault no siempre ocupó un lugar tan honorífico en el panteón de la teoría política gay. Cuando le ofrecieron tal lugar lo rechazó,

⁵³ El análisis de los discursos en términos de “estrategias” ha sido muy útil en numerosos dominios de la política y la cultura. Tenemos el ejemplo del discurso sobre el aborto. Las preguntas sustantivas encaradas por los polemistas en este momento –si el aborto es asesinato o no, si está bien o mal, cuándo comienza la vida– no son necesariamente preguntas estúpidas o irrelevantes; tampoco pueden estar las respuestas determinadas por investigar, en *principio*, la economía política del aborto –esto es, por inquirir quién sostiene aquellas preguntas, en que contexto, con qué efectos, en virtud de qué autoridad, y con qué relación táctica con fuerzas estratégicas manifestadas en otros dominios cuestionados de sexo, género y reproducción. Pero en tanto continuemos siendo cautivados por cuestiones tales como si el aborto está bien o mal, continuaremos acordando prioridad a tales preguntas en el debate sobre la legalización del aborto. Para plantear el asunto más enérgicamente, en tanto nosotros insistamos en obtener una respuesta a la pregunta ética más acuciante sobre el aborto (si el aborto es asesinato), antes debemos resolver la cuestión política sobre la legalización del aborto, porque creemos que solamente una solución correcta al problema ético puede autorizarnos a adjudicar correctamente los reclamos de las distintas partes “interesadas” en la disputa –en breve, en tanto sostengamos la prioridad de la ética sobre la política– tal vez, la igualmente acuciante pregunta acerca de quién controla los cuerpos femeninos nunca podrá ser respondida. Rehusar darle la bienvenida a cuestiones de verdad que nos distraen de cuestiones de política, no es sostener que las cuestiones de verdad sean lógicamente secundarias a las cuestiones de política, o que deban ser establecidas por consideraciones de política; es un movimiento puramente estratégico, una manera de cambiar la base del argumento. Así, la ética del aborto puede ser comprendida como una distracción filosófica desde la lucha política sobre quién consigue tomar decisiones reproductivas por las mujeres. Este es otro modo de decir que un efecto de la decisión estratégica de cambiar la base argumentativa desde cuestiones de verdad a cuestiones de poder, es establecer el desacuerdo ético pragmáticamente, no sustantivamente. La cuestión concerniente al inicio de la vida no es respondida en principio por el permiso legal de abortar durante el primer trimestre de embarazo, por ejemplo, pero cuando los abortos en el primer trimestre están legalizados, la pregunta por el inicio de la vida es establecida públicamente y de facto para todos los propósitos prácticos. La dificultad de reconciliar las posturas de los pro y los antiabortistas, puede sin embargo tener menos que ver con desacuerdos sustantivos entre ellos, que con la forma en que cada lado despliega sus argumentos estratégicamente para deslegitimar (más que refutar) el reclamo del otro.

refutando los esfuerzos ocasionales de algunos intelectuales gays de izquierda para encontrar en sus escritos una contribución al movimiento de liberación gay. Le dijo a un admirador en 1975: “Mi obra no tiene nada que ver con la liberación gay”⁵⁴. Y, en efecto, fue precisamente la retórica antiemancipatoria de *La voluntad de saber* lo que hizo que muchos críticos de izquierda lo atacaran.

Pero eso fue hace mucho tiempo, y las cosas han cambiado. La liberación gay parece una fórmula anticuada. Hoy en día, cuando los gays hablan de política en los Estados Unidos, es más probable que toquen temas como *supervivencia* y *resistencia* que cambio, reforma o liberación. Este desplazamiento no refleja meramente una desesperación fundamental y, como consecuencia, una disminución de las esperanzas a causa de la situación provocada por el sida, por la intensificación de la homofobia y la ola reciente de pogroms contra los gays (hubo un aumento del 172 % en los actos de violencia reportados contra los gays entre 1988 y 1992⁵⁵), que fueron incitados o aprobados por la iglesia católica y el partido republicano, entre otras instituciones. El desencanto con la liberación tampoco se reduce a la conciencia creciente de que la vida gay ha producido sus propios regímenes disciplinarios, sus propias técnicas de normalización, bajo la forma de cortes de pelo obligatorios, camisetas, dietas, equipos de cuero, *body piercing** y ejercicio físico (la rutina diaria en el gimnasio, por ejemplo, ¿es una liberación o un trabajo forzado?). Finalmente, pienso que el desplazamiento de un modelo de liberación refleja una comprensión más profunda de las estructuras discursivas y los sistemas de representación que determinan la producción de significaciones sexuales y manejan las percepciones individuales, a fin de mantener y reproducir los fundamentos del privilegio heterosexista⁵⁶.

⁵⁴ Cit. en James Miller, *La pasión de Michel Foucault*, Andrés Bello, trad. Oscar Luis Molina S., Santiago, 1995.

⁵⁵ National Gay and Lesbian Task Force Policy Institute, *AntiGay/Lesbian Violence, Victimization & Defamation in 1992*, Washington D.C., NGLTF Policy Institute, 1993.

* Práctica de perforarse distintas partes del cuerpo para ponerse aros. (N. del T.)

⁵⁶ Ver Lee Edelman, “Throwing Up/Going Down: Bushusuru; or, the Fall of the West”, *Homographesis: Essays in Gay Literary and Cultural Theory*, Routledge, New York, 1994, p. 138-147. Ver especialmente la página 142, donde se insiste en “las energías desplegadas para la contención [de las significaciones homosexuales], que son centrales en el régimen de representación dominante que controla hasta la más mínima percepción en la vida cotidiana”.

Para decirlo de un modo más simple, gradualmente los gays de los Estados Unidos hemos comprendido que lo que debemos enfrentar para sobrevivir en esta era genocida no son sólo los agentes específicos de opresión, como la policía o los agresores de los gays, ni las prohibiciones formales, explícitas, como las leyes contra la sodomía, ni las instituciones hostiles, como la Corte Suprema, sino más bien las estrategias pregnantes y polimorfos de homofobia que modelan los discursos públicos y privados, saturan todo el campo de la representación cultural y, como el poder en la concepción de Foucault, están en todas partes. Los discursos de la homofobia, sin embargo, no pueden ser refutados por medio de argumentos racionales (aunque muchas de las proposiciones individuales que los constituyen sean fácilmente refutables); sólo es posible resistirlos. Sucede esto porque los discursos homofóbicos no son reducibles a un conjunto de proposiciones con un contenido de verdad determinable que pueda ser analizado racionalmente. Los discursos homofóbicos funcionan más bien como piezas de estrategias más generales y sistemáticas de deslegitimación. Si hay que resistirlos, debemos hacerlo estratégicamente —es decir, combatiendo una estrategia con otra.

*

Los discursos homofóbicos no tienen un contenido proposicional estable. Están compuestos de un número potencialmente infinito de afirmaciones diferentes pero intercambiables, de tal forma que, cuando una afirmación es refutada o descalificada, otra puede sustituirla, incluso con un contenido opuesto a la primera. La historia de las disputas legales sobre si la homosexualidad constituye o no una “característica innata” es un buen ejemplo de la naturaleza oportunista y proporcionalmente indeterminada de los discursos homofóbicos. La historia comienza en el siglo diecinueve en Alemania, cuando los defensores de los derechos de los gays, que intentaban despenalizar la homosexualidad, pensaron que sería ventajoso presentarla como una condición natural de una minoría de individuos más que como un pecado, una falta moral o una perversidad adquirida de la cual los homosexuales deberían ser criminalmente responsables. Estos militantes convencieron tan bien a los primeros sexólogos que un cierto número de trabajos influyentes a mediados y fines del siglo

diecinueve sobre “inversión sexual” utilizaron como datos sus representaciones. Esta victoria no produjo la reforma del código penal prusiano –a pesar de algunos avances promisorios al comienzo. Disminuyó la práctica de enviar a los homosexuales a la cárcel por plazos determinados; desde entonces fueron cada vez más encerrados de por vida en manicomios, e incluso castrados o lobotomizados como miembros de una *especie* degenerada. Esta historia se ha repetido recientemente en los Estados Unidos. Las cortes americanas han dictaminado en muchas ocasiones que los homosexuales no tienen, como grupo minoritario, igualdad ante la ley, en parte porque la homosexualidad no es una “característica innata”, a diferencia de la raza o el género. Al mismo tiempo, las cortes han sostenido que los homosexuales como grupo comparten al menos una característica innata: por definición, todos practicamos la sodomía, que es un crimen en la mitad del territorio de los Estados Unidos. A partir del 15 de abril de 1991 (hasta donde llega mi información), cuatro sentencias judiciales, sobre la base de tal razonamiento, han definido a los homosexuales como criminales *en tanto que grupo*⁵⁷. En resumen, si la homosexualidad *es* una característica innata, perdemos nuestros derechos civiles, y si *no* es una característica innata, perdemos nuestros derechos civiles. ¿Cómo argumentar racionalmente en estos términos?

Los discursos homofóbicos son incoherentes, pero esta característica, lejos de incapacitarlos, los hace más poderosos. De hecho, ellos operan estratégicamente *por medio de* contradicciones lógicas, las cuales producen una serie de callejones sin salida cuya función es –de manera incoherente pero efectiva y sistemática– perjudicar las vidas de lesbianas y gays.

Lo que Eve Kosofsky Sedwick ha llamado de manera memorable “La epistemología del armario”⁵⁸ es la mejor ilustración de este fenómeno. Sedwick ha mostrado que el closet es el lugar de una

⁵⁷ Ver Janet E. Halley, “Misreading Sodomy: A Critique of the Classification of ‘Homosexuals’ in Federal Equal Protection Law”, en *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, Julia Epstein y Kristina Kraub (comps.), Routledge, New York, 1991, p. 351-377; vera también Janet E. Halley, “The Construction of Heterosexuality”, en *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, Michael Warner (comp.), University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993, p. 82-102, especialmente 93-94.

⁵⁸ Eve Kosofsky Sedwick, *Epistemología del armario*, *op. cit.*

contradicción imposible: no puedes estar adentro y no puedes estar afuera. No puedes estar adentro, porque nunca estarás seguro de haber logrado mantener tu homosexualidad en secreto; después de todo, uno de los efectos de estar en el closet es que no puedes saber si las personas te tratan como *straight* porque los has engañado y no sospechan que eres gay, o porque te siguen el juego y gozan del privilegio epistemológico que les confiere tu ignorancia de que ellos lo saben. Pero si nunca puedes estar en el closet, tampoco puedes estar afuera, porque aquellos que alguna vez gozaron del privilegio epistemológico de saber que no sabes lo que ellos saben, se niegan a renunciar a tal privilegio e insisten en construir tu sexualidad como un secreto al que tienen un acceso especial, un secreto que se descubre ante su mirada lúcida y superior⁵⁹. De esta manera, ellos logran consolidar su pretensión de una inteligencia superior sobre cuestiones sexuales que es no sólo distinta del conocimiento sino también su opuesto, es decir, una forma de ignorancia, en la medida en que oculta al conocimiento la naturaleza política de su interés en preservar la epistemología del closet y en mantener la construcción epistemológica de la heterosexualidad como un hecho obvio que puede ser conocido universalmente sin ostentaciones, y una forma de vida personal que puede ser protegida como algo privado sin constituir una verdad secreta.

El closet es el lugar de una contradicción imposible, no obstante, porque cuando *sales*, es al mismo tiempo demasiado pronto y dema-

⁵⁹ Para un ejemplo de la táctica heterosexista de imponer el secreto al sexo del homosexual a fin de exponerlo mejor, ver los comentarios de George Steiner sobre la muerte de Foucault en *The New Yorker*, 17 de marzo de 1986, p. 105: “Ciertos secretos y evasiones velaban su existencia personal. Este inquisidor obsesivo de la enfermedad y la sexualidad –de las construcciones mentales del Eros y de sus efectos en el cuerpo político y en la carne individual– murió a causa de la enfermedad actual más horrorosa y cargada simbólicamente”. Como observa Ed Cohen, quien cita este pasaje vengativo (*art. cit.*, p. 99, n. 12), las alusiones veladas de Steiner sobre el secreto de Foucault, supuestamente bien guardado aunque transparente, son particularmente curiosas en la medida en que Steiner había publicado, sólo cuatro años antes, un número especial de una revista en la que aparecía una larga entrevista con Foucault dedicada al tema de la homosexualidad, un tema sobre el cual se expresa desde una perspectiva abiertamente gay: “Sexual Choice, Sexual Act: an Interview with Michel Foucault” (“Elección sexual, acto sexual: una entrevista con Michel Foucault”), en *Homosexuality: Sacrilege, Vision, Politics*, Robert Boyers y George Steiner (comps.), *Salmagundi* 58-59, 1982-83, p. 10-24.

siado tarde. Puedes pensar que es demasiado pronto por la frecuencia con que la afirmación de tu homosexualidad es recibida con un gesto de impaciencia, que puede tomar una forma agresiva –“¿Por qué tienes que refregarnos esto en la cara?”– o, en círculos más refinados, la forma sublimemente urbana del aburrimiento y la indiferencia fingidos: “¿Por qué pensaste que podría interesarnos un hecho tan insignificante y trivial?”⁶⁰ (Por supuesto, se lo dijiste no porque pensaras que podría interesarles, aunque de hecho *estén* interesados, sino porque no querías que ellos pensarán que eras *straight*). Sin embargo, cuando sales del closet, ya es también demasiado tarde, porque si hubieras sido honesto, habrías salido antes.

Este callejón sin salida funciona no sólo informalmente, en las relaciones personales, sino institucionalmente –por ejemplo, en las Cortes. Cito el relato de Eve Kosofsky Sedwick de un caso particularmente edificante:

En el condado de Montgomery, Maryland, en 1973, un profesor de geología del secundario, llamado Acanfora, fue transferido a una función no docente a instancias del Consejo de Educación, en el momento en que se enteraron de que era gay. Cuando Acanfora relató su situación a los medios periodísticos, tales como “60 minutos” y el Sistema de Emisoras Públicas, le fue definitivamente negado un nuevo contrato. Acanfora presentó una demanda en la Corte del Distrito Federal, la cual primero escuchó su caso y luego apoyó la acción y el fundamento del Consejo de Educación, entendiendo que el recurso de Acanfora a los medios de comunicación había atraído una atención indebida hacia sí mismo y su sexualidad, hasta tal punto que podría ser perjudicial para el sistema educativo. La Corte de Apelaciones del Cuarto Distrito discrepó y consideró a las revelaciones públicas de Acanfora como un discurso a ser protegido por la Primera Enmienda de la Constitución, que se refiere a la libertad de expresión. Aunque denegaron el fundamento de la Corte más baja, la Corte de Apelación ratificó su decisión de no permitir a Acanfora regresar a la enseñanza. En realidad le negaron el derecho a hacer valer su petición, en primer lugar sobre la base de que él no había declarado en su solicitud de empleo original que había sido, en la Universidad, un diri-

⁶⁰ Sobre la urbanidad como una táctica homofóbica, ver el brillante análisis de D. A. Miller, “Sontag’s Urbanity”, *art. cit.*

gente de una organización estudiantil homófila, un dato que podría, como admitieron los funcionarios escolares en la Corte, haber evitado su contratación. El fundamento para mantener a Acanfora fuera de su sala de clase fue no tanto que él hubiera revelado su homosexualidad, sino todo lo contrario, que no la habría expuesto lo suficiente. La Corte Suprema declinó considerar una apelación.

Es sorprendente que los dos fallos judiciales en el caso Acanfora enfatizaran que la homosexualidad “misma” del maestro no podía haber proporcionado un fundamento aceptable para negarle el empleo. Ambas Cortes fundamentaron su decisión en una implícita distinción entre el hecho supuestamente protegido y aislado de la propia homosexualidad de Acanfora, por un lado, y la forma sumamente vulnerable en que había manejado la información sobre ella, por el otro. Tan vulnerable resulta este último ejercicio, sin embargo, y vulnerable a esta serie contradictoria de prohibiciones, que el espacio para la simple existencia de una persona gay que se dedica a la enseñanza está de hecho atravesado completamente y por ambos frentes por vectores de una revelación compulsiva y prohibida a la vez⁶¹.

Todo el análisis que hace Sedwick de la epistemología del closet le debe mucho a Foucault, como ella misma reconoce. Se inspira específicamente en un pasaje de *La voluntad de saber* que ella cita al comienzo de su estudio:

El propio mutismo [...] es menos el límite absoluto del discurso [...] que elementos que funcionan junto a las cosas dichas [...] No cabe hacer una división binaria entre lo que se dice y lo que se calla; habría que intentar determinar las diferentes maneras de callar, cómo se distribuyen los que pueden y los que no pueden hablar, qué tipo de discurso está autorizado o cuál forma de discreción es requerida para los unos y los otros.

Pero se puede resumir todo su proyecto de un modo más preciso, trasponiendo los términos de Foucault y sugiriendo que ella hace con “conocimiento” e “ignorancia” lo mismo que hizo Foucault con “discurso” y “silencio”. Basta sustituir “ignorancia” por “silencio” y “epistemología” por “discurso” en la última frase del pasaje que

⁶¹ Eve Kosofsky Sedwick, *op. cit.* 93-94.

cita Sedwick para aclarar este punto: “No hay un silencio sino los silencios”, escribe Foucault, “y son parte integrante de estrategias que subtienden y atraviesan los discursos.”⁶²

La gran virtud del análisis de Sedwick es que libra a las lesbianas y los gays de la tentación de entrar en ese juego inútil que consiste en refutar las difamaciones y las fantasías producidas a diario por los discursos de la homofobia. Refutar las mentiras de la homofobia es inútil. No porque esta tarea sea difícil o imposible –por el contrario, tomándolas una por una, son fácilmente refutables, como he sugerido–, sino porque no daña el funcionamiento estratégico de discursos que operan desplegando una serie de premisas contradictorias, de forma tal que cualquiera de ellas puede ser sustituida por cualquier otra cuando las circunstancias lo requieran sin alterar el resultado final del argumento. El análisis de Sedwick nos previene contra nuestro impulso natural de tratar de ganar, paso a paso, el juego de la verdad homofóbica y de reaccionar frente a cada derrota de este juego perdido con la firme determinación de jugar mejor, con más fuerza, inteligencia y sinceridad. Ella nos alienta, al contrario, a dejar de jugar por un tiempo a fin de tomar distancia del juego, observar sus reglas y examinar nuestra situación estratégica: cómo se ha planteado el juego, en qué términos y favorables a quién, y con qué consecuencias para cada uno de los jugadores. Al hacer esto, nos muestra un ejemplo del método foucaultiano del análisis discursivo que consiste en lo siguiente: no involucrarse con el contenido de los discursos autoritarios –en este caso, con el contenido de los discursos homofóbicos– y analizarlos en términos de sus estrategias globales.

*

El método foucaultiano de analizar los discursos no por su contenido sino por sus estrategias se remonta a su obra sobre “la locura y la sinrazón”. En el prefacio original de *la historia de la locura en la época clásica*, él describe su proyecto del siguiente modo:

En el medio del mundo sereno de la enfermedad mental, el hombre moderno no se comunica más con el loco [...] No hay tal cosa como un

⁶² VS, p. 37; Sedwick, p. 14.p

lenguaje común; o más bien, ya no lo hay más; la constitución de la locura como una enfermedad mental, a fines del siglo XVIII, aporta la evidencia de un diálogo roto, postula la separación como algo ya efectuado y condena al olvido todas esas palabras imperfectas, balbucientes, carentes de una sintaxis estable, mediante las cuales se hacía un intercambio entre la locura y la razón. El lenguaje de la psiquiatría, que es un monólogo de la razón *sobre* la locura, no pudo ser establecido más que sobre la base de tal silencio.

No he querido escribir la historia de ese lenguaje, sino la arqueología de ese silencio⁶³.

En lugar de examinar y criticar las representaciones o las concepciones de la locura producidas por los psiquiatras, Foucault estudia el proceso por el cual la locura llegó a ocupar su posición discursiva actual frente a la razón y la racionalidad —cómo fue desautorizada, silenciada, relegada al status de un objeto mudo del discurso científico, y ubicada institucional y discursivamente en relación a las prácticas envolventes de la razón. La locura, para Foucault, no es una cosa sino una relación. Como lo explicaba en una entrevista publicada en *Le Monde* el 22 de julio de 1961: “No puede encontrarse la locura en un estado salvaje. La locura sólo existe dentro de una sociedad, no existe fuera de las formas de sensibilidad que la aíslan y de las formas de repulsión que la excluyen o la capturan”⁶⁴. La locura, en efecto, es un subproducto de los procesos que formaron la razón moderna: está constituida de forma tal que responda a las exigencias funcionales de la razón (que termina por definirse como el conocimiento de la diferencia entre razón y locura) y aporte un elemento indispensable para la operación discursiva e institucional de la razón⁶⁵. Como señaló Roland Barthes en su reseña de *Historia de la locura*: “La locura no es un objeto de

⁶³ M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, Siglo XXI.

⁶⁴ “La folie n'existe que dans une société”, *DE*, t.1, p. 169.

⁶⁵ Ver “Entretien avec Michel Foucault”, *DE*, t.4, p.55: “A la construcción del objeto locura, le correspondió la de un sujeto racional que tenía el conocimiento de la locura y la comprendía. En *La historia de la locura*, he tratado de comprender esta suerte de experiencia colectiva, plural, definida entre el siglo XVI y el XIX, marcada por la interacción entre el nacimiento de un hombre racional, que sabe reconocer la locura y la entiende, y el de la locura misma como un objeto susceptible de ser comprendido y determinado”.

conocimiento cuya historia deba ser redescubierta; si se quiere, ella no es otra cosa que ese conocimiento mismo...”⁶⁶. Michel Serres fue más lejos en su reseña: “El objeto de conocimiento de la psiquiatría arcaica no es tanto el loco... como una proyección del universo cultural clásico en el espacio del confinamiento”⁶⁷. Si sustituyen “homosexualidad” por “locura” y “heterosexualidad” por “razón” en esas formulaciones, encontrarán (a pesar de las diferencias obvias entre los dos conjuntos de términos) muchos de los axiomas fundamentales de la teoría *queer* contemporánea.

En *La voluntad de saber*, Foucault utilizó, para estudiar la “sexualidad”, el mismo enfoque que para la “locura”. Toma a la sexualidad no como una cosa o una realidad natural, sino como el instrumento necesario y el efecto determinado de una serie de estrategias discursivas y políticas: “No hay que concebir a la sexualidad como una especie dada de naturaleza que el poder intentaría reducir, o como un dominio oscuro que el saber intentaría, poco a poco, descubrir”⁶⁸. La sexualidad, al menos en una primera instancia, es nada más que “el correlato de esa práctica discursiva lentamente desarrollada que es la *scientia sexualis*”; sus caracteres fundamentales corresponden “a exigencias funcionales del discurso que debe producir su verdad”⁶⁹. Si esos discursos sitúan a la sexualidad en la naturaleza y en los cuerpos –las realidades más literales y objetivas que el positivismo puede concebir⁷⁰–, es porque la sexualidad se define por su función: dar una base al discurso del que es objeto. Sin un objeto estable de estudio, no puede haber una ciencia positiva de la sexualidad. Una de las funciones de la sexualidad es, en su rol de “dominio de una verdad específica”⁷¹, proveer un anclaje epistemológico para esa ciencia, una base

⁶⁶ Roland Barthes, “Savoir et folie”, *Critique*, n° 17, 1961, p. 915-922; reimpresso en Barthes, *Essais critiques*, Seuil, Paris, 1964, y D.Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*

⁶⁷ Michel Serres, “Géometrie de la folie”, *Le Mercure de France*, agosto de 1962, p. 682-696; septiembre de 1962, p. 62-81.

⁶⁸ *VS*, p. 129.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 86.

⁷⁰ Ver D. A. Miller, “The Late Jane Austen”, *Raritan* 10.1, verano de 1990, p. 55-79, especialmente p. 57: “Todos los dispositivos del ‘bio-poder’ que caracterizan a nuestra modernidad dependen del supuesto de que el lugar más efectivo para controlar al sujeto es su cuerpo, lo cual se insinúa en los imperativos ‘dados por naturaleza’ del cuerpo. Metaforizar al cuerpo comienza y termina en la literalización de los significados que el cuerpo debe soportar.”

⁷¹ “como dominio de una verdad específica”: *VS*, p. 87.

segura de conocimiento sobre la cual se pueda construir la nueva ciencia de la sexualidad.

El cambio de perspectiva que hace Foucault, su insistencia en escribir la historia de la sexualidad “desde el punto de vista de una historia de los discursos”⁷² más que desde el punto de vista de la historia de la ciencia⁷³, le permite tanto desnaturalizar como politizar la sexualidad. Concebida en términos discursivos, la sexualidad ahora puede ser analizada de acuerdo con las estrategias inmanentes de sus operaciones discursivas. Cuando es vista desde este ángulo, ella no aparece más como una pulsión natural sino como “un punto de pasaje particularmente denso para las relaciones de poder”. La sexualidad forma parte de un “dispositivo”⁷⁴ que sirve para conectar nuevas formas de poder y saber con nuevos objetos y dominios. Puede por lo tanto ser descrita como “una gran red superficial donde la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y de poder”⁷⁵. La importancia política del sexo se debe a la manera en que sostiene el régimen moderno del “biopoder”, que Foucault define, distinguiéndolo del régimen antiguo de “poder sobre la vida y la muerte”, como una “tecnología política de la vida”. El biopoder se refiere a los procedimientos políticos modernos de regular la vida humana por medio de técnicas periciales (estadística, demografía, eugenesia, esterilización, etc.) –técnicas que hacen posible una alianza estratégica entre el conocimiento especializado y el poder institucionalizado en la gestión que realiza el Estado de la vida. El sexo contribuye a esta tecnología, específicamente, conectando el cuerpo a la nación, vinculando “los procedimientos de poder que caracterizaban a las disciplinas” de la sexualidad (la “anatomopolítica del cuerpo humano”) con “una serie de controles reguladores: una biopolítica de la población”⁷⁶.

⁷² *Ibid.*

⁷³ Para una historia crítica de la sexología como ciencia, ver Janice M. Irvine, *Disorders of Desire: Sex and Gender in Modern American Sexology*, Temple University Press, Philadelphia, 1990.

⁷⁴ Ver nota 6 de *San Foucault*, capítulo I.

⁷⁵ *VS*, p. 129.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 168.

La forma en que Foucault reorienta el análisis conceptual de la sexualidad, convirtiendo a un objeto de conocimiento en un efecto de poder –“el conjunto de los efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales por cierto dispositivo dependiente de una tecnología política compleja”⁷⁷–, le permite desplazar las ontologías convencionales de lo sexual y resistir a los reclamos de los expertos, de las epistemologías positivistas que constituyen a la sexualidad como una (o como la) cosa real, un fenómeno natural y objetivo que puede ser conocido por la mente. La contrapráctica discursiva de Foucault se esfuerza por sacar a la sexualidad de entre los objetos de conocimiento y, por lo tanto, desautorizar aquellas ramas del conocimiento basadas en una comprensión científica o cuasicientífica de ella; también se esfuerza por deslegitimar aquellas disciplinas reguladoras cuyo poder se disfrazaba de una autoridad legitimada, basándose en un acceso privilegiado a la “verdad” de la sexualidad. Al analizar las prácticas del conocimiento moderno en términos de estrategias de poder que son immanentes a ellas y al estudiar la “sexualidad” no como una cosa determinada sino como una *positividad* producida por esas prácticas y situada por sus operaciones epistémicas en el lugar de lo real, Foucault politiza la verdad y el cuerpo: reconstituye el conocimiento y la sexualidad como espacios de controversia, abriendo así nuevas oportunidades para la intervención teórica y política.

*

Las implicancias políticas del enfoque discursivo de Foucault sobre la sexualidad no han pasado desapercibidas para las lesbianas y los gays⁷⁸, quienes por mucho tiempo hemos sido los objetos más que los sujetos del discurso de los expertos sobre la sexualidad y, en particular, los objetos de discursos que nos presentan como poten-

⁷⁷ *Ibid.*, p. 154.

⁷⁸ Para una de las primeras apreciaciones de la utilidad política de Foucault, ver los comentarios premonitorios de Gayle Rubin, “Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality”, en *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Carole S. Vance (comp.), Routledge and Kegan Paul, Boston, 1984, p. 267-319, especialmente p. 276-278 y 284-288; reimpresso con algunas modificaciones en *The Lesbian and Gay Studies*, op. cit., p. 3-44, especialmente p. 10-11 y 16-19.

cialmente asesinos, enfermos, criminales e inmorales, uno de cuyos efectos comparativamente menores ha sido desautorizar nuestras experiencias subjetivas y negarnos el derecho a expresar un saber sobre nuestras propias vidas. (Por cierto ya no vivimos en una época donde se podían publicar libros reputados con títulos tales como *Los homosexuales vistos por ellos mismos y treinta expertos*⁷⁹, pero un vistazo sobre la reciente literatura científica revela una plétora de publicaciones igualmente estúpidas y autoritarias: “Las características físicas y bioquímicas de los homosexuales masculinos”, por ejemplo, demuestra que “los homosexuales” tienen “menos grasa subcutánea y un menor desarrollo muscular y óseo”, hombros más angostos en relación al ancho de la pelvis, y menor fuerza muscular, entre muchas otras cosas, que los heterosexuales; “Homosexualidad femenina y forma del cuerpo” establece que “las mujeres homosexuales tienen las caderas más angostas, la circunferencia de brazos y piernas más desarrollada, menos grasa subcutánea y más músculos que las mujeres heterosexuales”⁸⁰). No es sorprendente, entonces, que numerosos intelectuales gays y lesbianas hayan seguido el ejemplo de Foucault, resistiéndose a ser envueltos en eso que él llama la cháchara (*bavardage*) de la psiquiatría, la sexología, la criminología y las ciencias sociales⁸¹. Como Sedwick, ellos están comprometidos menos con refutar los discursos homofóbicos que con describir cómo han sido constituidos, cómo funcionan, construyen sus sujetos y objetos, participan en la legitimación de las prácticas sociales opresivas y hacen invisibles sus propias operaciones⁸². En un sentido, todo

⁷⁹ A. M. Krich (comp.), *The Homosexuals: As Seen by Themselves and Thirty Authorities* (1954), 6^o ed., The Citadel Press, New York, 1968. La portada del libro incluye la siguiente frase: “Una indagación comprensiva y reveladora de las causas y la cura de las manifestaciones homoeróticas en hombres y mujeres, con estudios de casos y relatos autobiográficos”.

⁸⁰ Ray B. Evans, “Physical and Biochemical Characteristics of Homosexual Men”, *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 39.1, 1972, p. 140-147; Muriel Wilson Perkins, “Female Homosexuality and Body Build”, *Archives of Sexual Behavior* 10.4, 1981, p. 337-345.

⁸¹ Ver VC: “... la cháchara de la criminología”.

⁸² Maurice Florence (Michel Foucault y François Ewald), “Foucault”, *Dictionnaire des philosophes*, Denis Huisman (ed.), Paris, PUF, 1984, p. 942-944; “Foucault”, O3, p. 363-368, especialmente p. 366: “... rechazar el universal de la ‘locura’, de la ‘delincuencia’ o de la ‘sexualidad’ no significa que aquello a lo que tales nociones se refieren no sea nada o que éstas no son más que quimeras inventadas por la necesidad de una causa dudosa... [Más bien] se trata de interrogarse

análisis gay de las operaciones discursivas, epistemológicas e institucionales de la homofobia comienza donde Foucault lo dejó: su gesto inaugural, como ya he sugerido, es hacer con la relación entre “heterosexualidad” y “homosexualidad” lo que Foucault hizo con la relación entre “razón” y “locura”.

*

¿Cómo puede ayudar ese análisis discursivo y estratégico a explicar los caracteres confusos del discurso homofóbico, esa combinación paradójica de incoherencia, indeterminación proposicional y eficacia social? Los teóricos gays y lesbianos influenciados por Foucault han dado dos explicaciones relacionadas: la primera, con un enfoque deconstruccionista, y la segunda, con uno psicoanalítico. Aunque los enfoques sean distintos, se combinan fácilmente y a menudo⁸³. Según la primera, “homosexual” no es un término estable o autónomo, sino que es un suplemento de la definición del “heterosexual” –un medio para estabilizar la identidad heterosexual⁸⁴. Según la segunda, “homosexual” es un “Otro” imaginario, cuya “diferencia” extravagante desvía la atención de las contradicciones inherentes en la construcción de la heterosexualidad. La heterosexualidad prospera justamente preservando y consolidando sus contradicciones internas y, a la vez, su ignorancia de ellas; a esto lo logra construyendo y desplegando la figura del “homosexual”⁸⁵. Voy a referirme más detenidamente a estos dos enfoques.

sobre las condiciones que permiten, según las reglas del decir verdadero o falso, reconocer a un sujeto como enfermo mental o hacer que un sujeto reconozca la parte más esencial de sí mismo en la modalidad de su deseo sexual”. Cf. Judith Butler, “Critically *Queer*”, en *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*, Routledge, New York, 1993, p. 223-242: “Desde mi punto de vista, la noción foucaultiana de genealogía es un ejercicio específicamente filosófico que permite exponer y delinear la instalación y el funcionamiento de universales falsos” (p. 228, n. 8).

⁸³ Para ejemplos notables de esta síntesis, ver Edelman, *Homographesis*, *op. cit.*, y Butler, *Bodies That Matter*, *op. cit.*

⁸⁴ Harold Beaver, “Homosexual Signs (*In Memory of Roland Barthes*)”, *Critical Inquiry* 8, 1981/82, p. 99-119, especialmente p. 115-116; Sedwick, *op. cit.*; Simon Watney, “Troubleshooters”, *Artforum* 30.3, noviembre de 1991, p. 16-18, especialmente p. 17; Halley, “The Construction of Heterosexuality”, *art. cit.*

⁸⁵ Ver, por ejemplo, Michael Warner, “Homo-Narcissism; or, Heterosexuality”, en *Engendering Men: The Question of Male Feminist Criticism*, Joseph Boone

El binarismo heterosexual/homosexual es una producción homofóbica, así como el binarismo hombre/mujer es una producción sexista. En ambos casos hay dos términos, el primero de los cuales no está marcado y no es problematizado –designa “la categoría a la cual se supone que todo el mundo pertenece” (a menos que alguien sea marcado específicamente como diferente), mientras que el segundo está marcado y es problematizado: designa una categoría de personas que *se diferencian en algo* de las personas normales, no marcadas⁸⁶. El término marcado (o *queer*) funciona no como un medio para denominar una clase de personas real o determinada sino para delimitar y definir, por negación y oposición, el término no marcado. El término “homosexualidad”, como hemos visto, no describe una *cosa* singular y estable, sino que funciona como un espacio sin contenido determinado que puede ser llenado con un conjunto de predicados lógicamente contradictorios y mutuamente incompatibles, cuya conjunción imposible no se refiere tanto a un fenómeno paradójico del mundo como a los límites que marca del término opuesto, “heterosexualidad”, porque homosexualidad y heterosexualidad no representan un par verdadero, dos contrarios con mutuas referencias, sino una oposición jerárquica en la que la heterosexualidad se define implícitamente constituyéndose como la negación de la homosexualidad⁸⁷. La heterosexualidad se define a sí misma sin problematizarse, se eleva como un término no marcado y privilegiado, denigrando y problematizando la homosexualidad. La homosexualidad, entonces, *le da* a la heterosexualidad su realidad sustancial y le permite adquirir su status por incomparecencia, como una *falta de diferencia* o una *ausencia de anormalidad*⁸⁸.

y Michael Cadden (comps.), Routledge, New York, 1990, p. 190-206 y 313-315; D. A. Miller, “Anal Rope”, *art. cit.*; Lee Edelman, “Tearooms and Sympathy, or, The Epistemology of the Water Closet” en *Nationalism & Sexualities*, Andrew Parker, Mary Russo, Doris Sommer y Patricia Yeager (comps.), Routledge, New York, 1992, p. 263-284; Edelman, *Homographesis*, *op. cit.*, p. 148-170.

⁸⁶ Halley, “Misreading Sodomy”, *art. cit.*, p. 361.

⁸⁷ Cf. Jacques Derrida, *La vérité en peinture*, Flammarion, coll. “Champs”, Paris, 1978, sobre las relaciones o no relaciones extrañas entre los términos *dos*, *el par*, *paridad*, *la pareja*, *el doble*, *fetichismo*, *homosexualidad*, *heterosexualidad* o *bisexualidad*.

⁸⁸ Halley, “The Construction of Heterosexuality”, *art. cit.*

(Paul Morrison sugiere: “Una fuente de confort heterosexual: ‘Cualquiera sean las cosas que puedas decir sobre la heterosexualidad, al menos no puedes decir que ella es la homosexualidad’”. Pero también “una fuente de angustia heterosexual: ‘Lo único que se puede decir sobre ella es que no es la homosexualidad.’”⁸⁹) A pesar de que el término no marcado *proclama* algún tipo de precedencia o prioridad sobre el término marcado, la misma lógica del suplemento exige que aquél dependa de éste: el término no marcado necesita del marcado para engendrarse a sí mismo como tal. En ese sentido, el término marcado resulta ser estructural y lógicamente anterior al no marcado. (En el caso de la heterosexualidad y la homosexualidad, la prioridad del término marcado sobre el no marcado es no sólo estructural o lógica sino también histórica: la invención del término y del concepto de homosexualidad precedió por algunos años al de la heterosexualidad –que fue originariamente el nombre de una perversión (lo que ahora llamamos bisexualidad) y sólo de forma gradual fue ocupando su lugar familiar como el polo opuesto de la homosexualidad⁹⁰.) “Homosexual”, como “mujer”⁹¹, no es un nombre que se refiera a una “especie natural”: es una construcción, homofóbica y discursiva, que pasa a ser desconocida como un objeto bajo un régimen epistemológico conocido como *realismo*. Esto no quiere decir que la homosexualidad sea irreal. Por el contrario, las construcciones son muy reales⁹². Las personas viven por ellas, después de todo, y hoy en día, cada vez más, mueren por ellas. No se puede pedir nada más real que eso. Pero si la homosexualidad es una realidad, ésta es construida, una realidad social y no natural. El mundo social contiene muchas realidades que no existen por naturaleza.

“El homosexual”, entonces, no es el nombre de una clase natural sino una proyección, un núcleo de descarga pública conceptual y semiótica para todo tipo de nociones mutuamente incompatibles y lógicamente contradictorias. Estas nociones contradic-

⁸⁹ Paul Morrison, “End Pleasure”, *GLQ* 1, 1993/94, p. 53-78 (cita en p. 57).

⁹⁰ Jonathan Katz, *Gays/Lesbian Almanac: A New Documentary*, Harper and Row, New York, 1983, p. 147-150; David Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, *op. cit.*, p. 17 y 158, n. 17.

⁹¹ Para una elaboración de este punto, ver Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York, 1990.

⁹² Tomé esta formulación de un ensayo inédito de Robert Padgug.

torias no sólo sirven para definir al opuesto binario de la homosexualidad por (y como una) incomparecencia, también ponen en juego una serie de callejones sin salida que son opresivos únicamente para aquellos que caen dentro de la descripción de “homosexual” y cuyas operaciones son sostenidas por prácticas discursivas e institucionales profundamente enraizadas en la sociedad. Como construcción del discurso homofóbico, “el homosexual” es en efecto una criatura contradictoria e imposible. Pues es al mismo tiempo: 1) un inadaptado social 2) un monstruo raro antinatural 3) un ser que representa el fracaso de la moral y 4) un perverso sexual. Es imposible que una persona, bajo un sistema ético postkantiano al menos, sea todas estas cosas al mismo tiempo –por ejemplo, que sea a la vez *enfermo* y *culpable* de su enfermedad. Igual, no importa demasiado: tales atributos pueden ser mutuamente incompatibles en términos lógicos, pero se vuelven compatibles en la práctica, es decir, en términos políticos. No sólo no se cancelan mutuamente en la práctica, sino que se refuerzan unos a otros y trabajan juntos de manera sistemática para producir siempre el mismo efecto: a saber, la denigración del “homosexual”.

Pero si las contradicciones lógicas internas al concepto de “homosexual”, tal como se despliegan en la economía política de los discursos sexuales, son dañinas para los infortunados que caen bajo tal designación, también confieren una incoherencia crucialmente *poderosa* que se agrega al concepto de “heterosexual”. Sirven para definir la heterosexualidad, de manera implícita y por lo tanto más eficaz, como: 1) una norma social 2) una condición natural en la que todo el mundo nace y se desarrolla a lo largo de su vida, salvo que un accidente catastrófico interfiera con su desarrollo normal y saludable 3) un logro laudable del cual uno puede enorgullecerse y por el cual merece una gran consideración personal y social y 4) un estado precario e inestable que fácilmente puede ser derrocado –por sucesos contingentes como estar en contacto con imágenes positivas de gays y lesbianas, ser seducido por una persona del mismo sexo durante la adolescencia, escuchar que se hable a menudo de la homosexualidad, o tener un gay como profesor en la escuela primaria (como si alguien jamás hubiera tenido un maestro *no gay* en la

escuela primaria)– y que por lo tanto debe ser protegido, defendido y salvaguardado mediante una movilización constante de las fuerzas sociales.

Lo que permite que esas nociones incompatibles y contradictorias sobre la heterosexualidad no sólo coexistan sino que prosperen, se refuercen unas a otras y sean políticamente eficaces, es su invisibilidad privilegiada y la ignorancia que las rodea. La poderosa y crucial incoherencia situada en el corazón mismo de la heterosexualidad y su definición no se hace visible debido a que ésta nunca es un *objeto* de conocimiento o escrutinio. Es, en cambio, una *condición* para el conocimiento supuestamente objetivo y desinteresado de *otros* objetos, en particular de la homosexualidad, a la cual produce como una figura manipulable y contradictoria de transgresión a fin de desviar la atención –por medio de la acusación– de su propia incoherencia⁹³. (Si no hay departamentos académicos de estudios heterosexuales, incluso en nuestras universidades más progresistas, esto sucede no sólo porque todas las ramas de las ciencias humanas ya son, con un mayor o menor grado, departamentos de estudios heterosexuales, sino también porque la heterosexualidad ha rechazado la posibilidad de convertirse en un *problema* que requiera ser estudiado y entendido⁹⁴). Al constituir a la homosexualidad como un objeto de conocimiento, la heterosexualidad se constituye también como un espacio privilegiado de la subjetividad –como la condición misma del conocimiento– y por lo tanto evita convertirse en un objeto de conocimiento, en el blanco de posibles críticas⁹⁵. En

⁹³ Sobre la práctica de disimularse y disculparse a uno mismo por la acusación de los otros, ver las observaciones de Eve Kosofsky Sedwick sobre Proust en *Epistemología del armario*, *op. cit.*

⁹⁴ Entre las excepciones notables, hay que incluir a Sigmund Freud, *Tres ensayos sobre una teoría sexual*, especialmente la famosa nota de 1915 en el parágrafo sobre “El objeto sexual de los invertidos”: “Desde el punto de vista del psicoanálisis, el interés sexual exclusivo que siente el hombre por la mujer es también un problema que debe ser dilucidado y no un hecho evidente...”. Ver también Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy y Clyde E. Martin, *Sexual Behavior in the Human Male*, W. B. Saunders, Philadelphia, 1948; William H. Masters, *Heterosexuality*, HarperCollins, New York, 1994.

⁹⁵ La historia del concepto de perversión sexual ilustra ampliamente este punto: ver Arnold I. Davidson, “Closing Up the Corpses: Diseases of Sexuality and the Emergence of the Psychiatric Style of Reasoning”, en *Meaning and Method*:

esto, por supuesto, es diferente a la homosexualidad, que es un objeto inagotable de análisis pero nunca un espacio subjetivo viable, nunca una posición desinteresada, legítima e imparcial, desde la cual se pueda hablar. Nunca está autorizada a hablar, excepto como la voz ocasional de una subcultura minoritaria desvalorizada a priori. Así, la heterosexualidad puede ser un depósito para todo tipo de nociones contradictorias sin perder sus privilegios. Pues las nociones que componen la heterosexualidad, por contradictorias que sean, no son desactivadas colectivamente: en lugar de operar como un conjunto de callejones sin salida, lo hacen como un conjunto de credenciales que se autorizan entre sí y que, a pesar de su combinación disparatada, se vuelven más poderosas pues *no necesitan ser presentadas*. En efecto, si las credenciales heterosexuales nunca *deben* ser presentadas, no sólo no son aceptadas sino que se invalidan en el proceso: como todo el mundo sabe, no hay forma más rápida o segura de comprometer tu heterosexualidad que proclamándola. Después de todo, si realmente eres *straight*, ¿por qué tendrías que decirlo? (La heterosexualidad, no la homosexualidad, es verdaderamente “el amor que no se atreve a decir su nombre”⁹⁶).

*

Si el poder está en todas partes, como dice Foucault, y si la libertad –junto con las posibilidades de resistir al poder– está contenida dentro del poder, entonces ¿dónde encontraremos los puntos de presión, las líneas de fractura, los sitios más vulnerables dentro del discurso heterosexista/homofóbico para resistirlo? ¿Qué oportunidades crea la formación discursiva de la sexualidad para contraprácticas discursivas? ¿Qué clase de estrategias antihomofóbicas hace posible el dispositivo de la homofobia? Algunas de ellas vienen de inmediato a mi mente.

Essays in Honor of Hilary Putnam, George Boolos (comp.), Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 295-325, especialmente p. 308-309. Ver también Halley, “The Construction of Heterosexuality”, *art. cit.*

⁹⁶ Paul Morrison, *Sexual Subjects*, Oxford University Press, New York.



Figura 1



Figura 2

Apropiación creativa y resignificación. Me han contado que poco después de que los diarios publicaran los resultados de los estudios de Simon LeVay, cuyo propósito era descubrir las causas anatómicas y neurológicas de la orientación sexual⁹⁷, se abrió un boliche gay en San Francisco con el nombre de *Hypothalamus* (Hipotálamo). La cuestión era reapropiarse de una palabra que había contribuido a nuestra objetivación científica y a la remodelización de la orientación sexual transformándola de manera grotesca en una insignia de la identidad gay y en un signo del placer *queer*.

Apropiación y teatralización. Un ejemplo de este procedimiento lo dio el diario gay de San Francisco *Bay Times* en su respuesta al infamante número de *Newsweek* (21/6/93) consagrado a las lesbianas (ver figuras 1 y 2). El artículo de *Newsweek* había presentado el lesbianismo a sus lectores, supuestamente *straight*, como un fenómeno interesante aunque problemático, que podía ser tolerado socialmente pero sólo dentro de límites estrechos (la fórmula “los límites de la tolerancia” ha sido una típica presentación de los informes

⁹⁷ Natalie Angier, “Zone of Brain Linked to Men’s Sexual Orientation”, *New York Times*, 30 de agosto de 1991, A1.

del *Newsweek* sobre la homosexualidad⁹⁸). El artículo proveía también un breve glosario con términos técnicos, tales como *butch* y *femme**, a fin de ayudar a que sus lectores adquiriesen familiaridad con las características elementales, aunque arcanas y exóticas, del lesbianismo. El *Bay Times* respondió diez días después con una parodia. Se retrató en la tapa a una publicación llamada *Dykeweek* (Semanao Tortillero), imaginando que era una revista semanal dirigida supuestamente a un público de lesbianas que podían tener curiosidad por los ritos sexuales bizarros de los heterosexuales. También daba una visión de devastadora precisión y maravillosamente alienada de los roles heterosexuales a través de su glosario, que contenía términos tales como: “Esposa: tradicionalmente, la partenaire ‘feminine’ en una relación heterosexual, responsable de las tareas domésticas y del cuidado de los niños”, o “Reproductores: heterosexuales militantes, a menudo violentos, que hacen proselitismo a fin de incitar a los jóvenes para que sigan su controversial modo de vida”⁹⁹. De esta forma, el *Bay Times* sugería que la heterosexualidad, no el lesbianismo, era lo que requería ser problematizado por el tratamiento sensacionalista de los diarios. También quería destacar que la distribución de roles, la polarización de los géneros y las asimetrías de poder son esenciales en las relaciones heterosexuales, y que ellos los toman más en serio que las lesbianas más *butch* o *femme* (en la medida en que los ven no como distribución de roles, polarización de géneros y asimetrías de poder, sino como los hechos naturales de la vida). Tal respuesta, en vez de comprometerse con el contenido de las afirmaciones de *Newsweek*, teatraliza sus estrategias¹⁰⁰.

Exposición y desmitificación. Si, como afirma Foucault en *La voluntad de saber*, el éxito del poder “está en proporción directa con lo que logra esconder de sus mecanismos”¹⁰¹, entonces la descrip-

⁹⁸ Ver la portada de *Newsweek* del 12 de marzo de 1990: “The Future of Gay America. Militants versus the Mainstream. Testing the Limits of Tolerance”.

* *Butch* se denomina a la mujer que juega el rol masculino en una relación lesbiana; *femme*, a la que juega el rol femenino. (N. del T.)

⁹⁹ *Bay Times* 14.20, 1º de julio de 1993.

¹⁰⁰ Para la teatralización como un modo de resistencia, ver Paul Morrison, “Coffee Table Sex: Robert Mapplethorpe and the Sadomasochism of Everyday Life”, *Genders* 11, otoño de 1991, p. 17-36.

¹⁰¹ *VS*, p. 105.

ción detallada y la exposición de esos mecanismos pueden, en cierta medida, frustrar sus operaciones. Después de todo, ésta es la tarea que se impuso Foucault en su trabajo intelectual. Sus libros sobre la historia de los manicomios, la clínica, la prisión, las ciencias humanas y la sexualidad constituyen *historias políticas de la producción de "verdad"*¹⁰², tentativas eruditas de historizar y desnaturalizar, para sabotearlas mejor, las tecnologías de una racionalidad socialmente poderosa que desvaloriza, aísla y silencia al loco, al enfermo, al delincuente y al perverso. Como dice Foucault en una entrevista realizada por *Le Monde* publicada el 21 de febrero de 1975:

Todos mis libros, ya sea *La historia de la locura en la época clásica* o éste (*Vigilar y castigar*), son, si ustedes quieren, pequeñas cajas de herramientas. Si la gente desea abrirlos y hacer uso de tal o cual frase o idea, de este análisis o de aquel otro, como si fuera un destornillador o una llave inglesa, a fin de hacer cortocircuitos o descalificar los sistemas de poder, incluyendo aquellos de donde mis libros han surgido, me parece perfecto¹⁰³.

Una forma de combatir la homofobia podría ser exponer, como he intentado hacer, sus operaciones discursivas, revelar las estrategias por las cuales los discursos de la medicina, el derecho, la ciencia y la religión desautorizan a las lesbianas y los gays. Y someter esos discursos a una crítica política, buscando maneras de frustrar sus estrategias políticas inmanentes, deslegitimar sus pretensiones a la autoridad y dismantelar su base institucional.

*

En su práctica política, en cambio, Foucault utilizó una táctica diferente. Como dice uno de sus biógrafos: "El objetivo de la actividad política de Foucault era dar poder a los otros: por ejemplo, dar a los prisioneros la posibilidad, que les estaba negada, de expresarse. Su propia voz tendía a desaparecer o a borrarse en un discurso colectivo". Más que intervenir de inmediato en una situa-

¹⁰² "No al sexo rey", *art. cit.*

¹⁰³ "Des supplices aux cellules", *DE*, t. 2, p. 720.

ción que afectaba a otros, proponer reformas en las instituciones o mejoras en las condiciones materiales, como su representante, Foucault utilizaba sus habilidades intelectuales y su prestigio social para crear oportunidades concretas de que las voces de los que no tienen poder fueran escuchadas. Salvo en el caso de las luchas políticas vinculadas con el sistema universitario, en las que intervenía como experto y participante interesado¹⁰⁴, Foucault consideraba que su rol político era el de mediador más que el de líder. Coherente con esta postura, se negaba a hablar por los otros, trabajando en cambio para crear condiciones en las que ellos pudieran hablar por sí mismos, y su compromiso ético se expresaba en su resistencia a cualquier intento de subordinar los esfuerzos políticos de grupos particulares a valores éticos universales o generales. Era cauteloso a la hora de formular proyectos específicos o programas, pues creía que esos programas casi siempre producían una concentración del poder, culminando en “el abuso o la dominación política de un bloque” (afirmaba que la experimentación política “sin un programa puede ser útil, original y creativa, si esto no significa que no haya una reflexión adecuada sobre lo que está sucediendo o una atención muy cuidadosa sobre lo que es posible”¹⁰⁵). Se resistía a cualquier intento de construir ideales abstractos con respecto a los cuales se evaluarían las transformaciones políticas o de prescribir criterios éticos para gobernar las acciones políticas de los otros. “Si nunca dije qué debe hacerse, no es porque crea que no hay nada para hacer”, insistía él; “por el contrario, es porque pienso que hay miles de cosas para hacer, inventar, forjar, por aquellos que han reconocido las relaciones de poder en las que están implicados y han decidido resistirlas o escapar de

¹⁰⁴ Macey, *The Lives of Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 257, ver también p. 269 y 255-282. Cf. “Entretien avec Michel Foucault”, *DE*, t.4, p. 87-89. Para los detalles de la actividad política de Foucault dentro del sistema educativo francés, ver Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, *op. cit.*, p. 177-199.

¹⁰⁵ “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad”, *art. cit.* Ver también “De l’amitié comme mode de vie”, *DE*, t. 4, p. 167; “Entretien avec Michel Foucault”, *DE*, t.4, p. 86: “Yo no quiero jugar el rol del que prescribe soluciones. Considero que el rol del intelectual hoy en día no es hacer la ley, proponer soluciones o profetizar, pues al hacer esto contribuye al funcionamiento de una situación de poder determinada que, desde mi punto de vista, debe ser criticada”.

ellas.”¹⁰⁶ Consideraba a la colaboración política como una cuestión de negociaciones graduales entre los colaboradores potenciales cuya identidad colectiva y comunidad de intereses debían ser construidas más que presupuestas¹⁰⁷.

Keith Gandal ha intentado explicar la actitud y la práctica políticas de Foucault. Vale la pena citar una buena parte de su análisis:

Foucault desarrolló un nuevo rol político para el intelectual y una nueva clase de militancia política cuya forma provenía del análisis histórico. A menudo se había pensado que su nihilismo era, antes que nada, la idea de que articular un conjunto de valores inhibe la acción política ética y, luego, la comprensión de que la resistencia no puede situarse como una oposición pura al poder, sino que la lucha y el cambio siempre ocurren a través de cooptación, que el cambio sólo es posible por cooptación ya que, en ese proceso, al asimilar la resistencia, los términos del poder cambian [...] Él quería establecer una militancia que estuviera basada en consideraciones tácticas y prácticas éticas (incluyendo una práctica de reforma que no dependiera del reformador experto) más que en la enumeración de valores o la propuesta de políticas sociales. A él le preocupaban mucho los *efectos* de su pensamiento y su

¹⁰⁶ “Entretien avec Michel Foucault”, *DE*, t.4, p. 93. Sobre los desacuerdos de Foucault con Habermas sobre este punto, ver los comentarios esclarecedores de Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, *op. cit.* p. 273-293.

¹⁰⁷ Ver “Polémica, política y problematizaciones”, *O3*, p. 356. Richard Rorty había formulado la siguiente objeción: “Foucault tal vez no diría que tú y yo no seamos nada, pero da a entender que tú y yo juntos, en tanto que *nosotros*, no somos gran cosa –que la solidaridad humana ocurre cuando Dios lo decide” (*Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, p. 207); que Foucault no sitúa los proyectos políticos dentro del marco de una comunidad específica o de un grupo “cuyo consenso, cuyos valores, cuyas tradiciones constituyen el marco para un pensamiento y definen las condiciones en las que puede ser validado”. En la entrevista citada, Foucault le respondió: “Pero el problema justamente es saber si, en efecto, es en el interior de un ‘nosotros’ donde conviene colocarse para hacer valer los principios que se reconocen y los valores que se aceptan, o si no es preciso, elaborando la cuestión, hacer posible la formación futura de un ‘nosotros’. El asunto es que no me parece que el ‘nosotros’ deba ser previo a la cuestión; no puede ser sino el resultado –y el resultado necesariamente provisional– de la cuestión tal como se plantea en los términos nuevos en que ésta se formula”. Para un extenso comentario de este pasaje y una aplicación de las nociones contenidas en él al campo de los estudios gays y lesbianos, ver Ed. Cohen, “Who Are ‘We’? Gay ‘Identity’ as Political (E)motion (A Theoretical Ruminant)”, en *Inside/Out*, p. 71-92.

actividad política [...] Se metía en luchas donde la situación era intolerable, pero también donde era posible una transformación de las relaciones de poder [...] Aquellos que busquen en la obra de Foucault soluciones políticas se verán frustrados. Su proyecto –tanto en su política como en sus historias– no era ofrecer soluciones, sino identificar y caracterizar problemas [...] Para él, la Verdad no reside en un conjunto de ideas sobre la manera en que las cosas deberían ser, sino en una práctica que se refiere a los problemas de una forma tal que abra nuevas posibilidades de acción. Identificar y evaluar un problema es el acto más determinado del pensamiento [...] Foucault desafiaba a la militancia intelectual cuyo reclamo por una política progresista está basado en un aparato teórico, un conjunto de valores correctos o un programa para un sistema político legítimo. Él creía que una política progresista necesitaba, en lugar de una visión de lo que debería ser, un sentido de lo que es intolerable y un análisis histórico que ayudara a determinar estrategias posibles en las luchas políticas [...] Si Foucault guardaba silencio en temas como soluciones y principios, era porque estaba actuando ética y estratégicamente y porque creía que formular principios generaría una ética de participación “popular”. El quería promover e inspirar una práctica de crítica que se ejecutara, no con conocimientos técnicos, teóricos o científicos, sino con “conocimientos de menor categoría”¹⁰⁸.

Por ejemplo, el objetivo del *Groupe d'Information sur les Prisons* (GIP), creado por Foucault a principio de los años setenta, no era formular propuestas para la reforma del sistema penitenciario francés, sino reunir y difundir información sobre la prisión, buscando que esa información tuviera un alto efecto trastornador. Foucault hacía cuestionarios y los distribuía entre los presos invitándolos a que registraran sus experiencias, identificaran problemas o especificaran abusos; luego él reunía y publicaba los resultados. Su propósito era expandir las fuentes disponibles de información y permitir que aquellos que son el objeto del discurso de los expertos y están en silencio mientras se habla de ellos, puedan hablar en su nombre –no para confesar a las autoridades la verdad de su ser,

¹⁰⁸ Keith Gandal, “Michel Foucault: Intellectual Work and Politics”, *art. cit.*, p. 122-124 y 129. Ver también el excelente análisis de James W. Bernauer y Michael Mahon, “The Ethics of Michel Foucault”, *The Cambridge Companion to Foucault*, *op. cit.*, p. 141-158.

por supuesto, sino para articular sus propias necesidades, señalar las condiciones que les eran particularmente odiosas y formular sus proyectos políticos.

El primer panfleto del GIP, publicado en mayo de 1971, proclamaba los objetivos de la organización en los siguientes términos:

El GIP no se propone hablar en nombre de los detenidos de las distintas prisiones, se propone, por el contrario, darles la posibilidad de hablar a ellos mismos de lo que sucede en las prisiones. La meta del GIP no es reformista, no soñamos con una prisión ideal: deseamos que los presos puedan decir lo que es intolerable en el sistema de represión penal. Tenemos que difundir cuanto antes y lo más ampliamente posible estas revelaciones hechas por los propios presos. Único medio de unificar en una misma lucha el exterior y el interior de la prisión, el combate político y el combate legal¹⁰⁹.

El objetivo era democratizar la distribución de la información a fin de facilitar la emergencia de nuevos circuitos de saber y poder, circuitos que podrían generar distribuciones diferentes de autoridad y alterar la situación estratégica en la que se encontraban los gobernantes y los gobernados. El blanco de la lucha era la autonomía popular más que la victoria revolucionaria; su propósito, favorecer la autodeterminación más que acceder al poder estatal. El objetivo de Foucault, en resumen, no era la *liberation* sino la *resistance*. Como dice el manifiesto de 1980 de la *Association Défense Libre* (una organización de defensa legal) que Foucault ayudó a redactar:

Evitemos el problema trillado del reformismo o el antirreformismo. No estamos en condiciones de asumir la responsabilidad por las instituciones que piden ser reformadas, sino de defendernos de manera que las instituciones se vean forzadas a reformarse¹¹⁰.

El objetivo inmediato de muchos de los emprendimientos políticos de Foucault era alterar, en la medida de lo posible, las posiciones estratégicas de los diversos participantes en las interminables

¹⁰⁹ Cit. en Didier Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*, p. 279-280.

¹¹⁰ Cit. en Macey, *The Lives of Michel Foucault, op. cit.*, p. 418.

luchas sociales que, a sus ojos al menos, constituyen la totalidad de la “política” (que describe de manera consistente, invirtiendo la fórmula de Clausewitz, como “la continuación de la guerra por otros medios”¹¹¹). En particular, sus esfuerzos se dirigían a resistir formas específicas de dominación social desplegadas y legitimadas por dispositivos específicos de poder/saber, y su táctica característica era intentar invertir las posiciones de sujeto y objeto asignadas por esos dispositivos a los dominantes y a los dominados, respectivamente. En efecto, no es una exageración decir que esas asignaciones diferenciales de sujeto y objeto constituyen la forma básica mediante la cual los sistemas de poder/saber producen en primer lugar efectos de dominación social.

*

La historia de las luchas por la emancipación homosexual y la liberación gay ha consistido en la lucha de los gays y las lesbianas por arrancarles a las personas no gays el control sobre cuestiones como: quién habla por nosotros, quién representa nuestra experiencia, quién está autorizado a hablar con información sobre nuestras vidas¹¹². Ha sido la historia de una lucha larga por invertir la posición discursiva de la homosexualidad y la heterosexualidad, por desplazar la heterosexualidad de sujeto universal del discurso a objeto de interrogación y crítica, y la homosexualidad de la posición de un objeto de poder/saber a la posición de agente y de sujeto legítimo –de un status donde algunos están en silencio mientras otros hablan sobre ellos a uno distinto donde aquellos pueden hablar¹¹³.

¹¹¹ VS, p. 113. Ver también VC, p. 33.

¹¹² Este tema emerge claramente de la historia de la lucha por despatologizar la homosexualidad; ver Ronald Bayer, *Homosexuality and American Psychiatry*, 2° ed., Princeton University Press, Princeton, N. J., 1987; ver también Martin Duberman, *Cures: A Gay Man's Odyssey*, Dutton, New York, 1991, especialmente p. 204-205 y 267-269, y Duberman, *About Time: Exploring the Gay Past*, edición revisada, Meridian, New York, 1991, p. 329-341.

¹¹³ Obviamente, no es fácil ni seguro hablar desde la posición de un sujeto homosexual –como el caso de *Acanfora* lo muestra. Pero no todo discurso gay es necesariamente una expresión de resistencia: como Foucault señala, el poder ha investido en parte a los sujetos modernos instalando en ellos la compulsión a decir la verdad sobre sí mismos y su sexualidad. No obstante hay una diferencia importante, creo, entre lo que uno le dice a su psiquiatra y a un representante

La posibilidad de producir un desplazamiento de objeto a sujeto en el status de la homosexualidad ilustra lo que Foucault ha llamado, en *La voluntad de saber*, “la polivalencia táctica de los discursos”:

Más precisamente, no hay que imaginar un universo del discurso dividido entre el discurso aceptado y el discurso excluido o entre el discurso dominante y el dominado... Los discursos, al igual que los silencios, no están de una vez por todas sometidos al poder o levantados contra él. Hay que admitir un juego complejo e inestable donde el discurso puede, a la vez, ser instrumento y efecto de poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta¹¹⁴.

Es justamente porque la estrategia política característica de la liberación gay consiste en una inversión discursiva, que Foucault pone su único análisis teórico de este movimiento en el contexto de su discusión sobre “la polivalencia táctica de los discursos” en *La voluntad de saber*:

Ahora bien, en el siglo XIX, la aparición en la psiquiatría, la jurisprudencia y también la literatura de toda una serie de discursos sobre las especies y subespecies de homosexualidad, inversión, pederastia y “hermafroditismo psíquico”, con seguridad permitió un empuje muy pronunciado de los controles sociales en esta región de la “perversidad”, pero permitió también la constitución de un discurso “de oposición”: la homosexualidad se puso a hablar de sí misma, a reivindicar su legitimidad o su “naturalidad” incorporando frecuentemente al vocabulario las categorías con que era médicamente descalificada¹¹⁵.

Hasta el punto de que el “discurso de oposición” producido por los primeros movimientos gays de liberación así como por los movi-

del Departamento de Salud Pública que está obligado a explicar los nuevos patrones de confidencialidad en el test del sida. El tipo de discurso gay que constituye, para mí, una resistencia política no es el que testifica la verdad del ser gay sino el que contribuye y ayuda a legitimar las prácticas de un saber gay o el que altera los monopolios heterosexistas de la “libre expresión” heterosexual.

¹¹⁴ VS, p. 122/123.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 123/124.

mientos gays de los últimos años, reutiliza (aunque de un modo positivo) los términos sexuales, las categorías, los conceptos del discurso médico patológico y psicológico al que se opone. Como consecuencia de esta apropiación, extiende, prolonga y refuerza el régimen de poder/saber responsable del binarismo homosexual/heterosexual. Foucault era crítico de la estrategia política de los discursos de liberación sexual en particular y de los discursos de oposición en general. No obstante, dijo en varias ocasiones que la oposición discursiva realizada por los primeros movimientos gays del discurso médico había sido, en su momento, un movimiento estratégico necesario y, por lo tanto, un progreso político importante¹¹⁶. Foucault lo explicaba en una entrevista de 1977:

Los movimientos llamados de “liberación sexual” deben ser entendidos, creo, como movimientos de afirmación “a partir” de la sexualidad. Lo que quiere decir dos cosas: son movimientos que parten de la sexualidad, del dispositivo de la sexualidad en que estamos sumergidos y que hace que funcionen plenamente, pero al mismo tiempo se desplazan respecto a ese mecanismo, se desligan de él y lo desbordan.

Fijémonos, por ejemplo, en la homosexualidad. Hacia la década de los setenta del siglo pasado, los psiquiatras comenzaron a analizarla desde el punto de vista médico: punto de partida –no se puede negar– de una serie de intervenciones y controles nuevos.

Se comienza ya sea a internar a los homosexuales en los asilos, ya sea a intentar curarlos. Antes se los percibía como libertinos y a veces como delincuentes (de allí que las condenas podían ser muy severas –a veces la hoguera, aún en el siglo XVIII– pero forzosamente eran muy raras). En adelante, se los va a percibir a todos en un parentesco global con los locos, como enfermos de los instintos sexuales. Pero, tomando al pie de la letra semejantes discursos, y al mismo tiempo circundándolos, veremos surgir respuestas en forma de desafío: de acuerdo, somos lo que dicen por naturaleza, enfermedad o perversión, da igual. Pues bien, si realmente lo somos, aceptemos este hecho, y si quieren saber cómo somos lo diremos nosotros mismos, mejor que ustedes... Se trata de una inversión estratégica de una “misma” voluntad de verdad¹¹⁷.

¹¹⁶ M. Foucault, “Le Gai Savoir”, *Revue h*, nº 2, otoño de 1996, p. 40-55.

¹¹⁷ “No al sexo rey”, *art. cit.*, p. 151/152.

Al poner *misma* entre comillas, se burla de las lecturas hostiles que hizo la izquierda tradicional de *La voluntad de saber*, según la cual Foucault había propuesto la idea odiosa de que no hay diferencias entre represión y liberación, de que “el discurso de oposición” es lo mismo que el discurso al que se opone. Por el contrario, al recapitular de un modo afirmativo el discurso opresivo de la medicina al cual estaban sometidos y al invertir las posiciones de sujeto y objeto, los movimientos de liberación gay del siglo XIX realizaban, según Foucault, un acto significativo de resistencia política.

Si Foucault criticaba el proyecto moderno de liberar una sexualidad supuestamente reprimida, no era porque “la hipótesis represiva” fuera *errónea* sino porque era políticamente insolvente:

Me parecía que se había llegado a una situación en la que era posible retomar un poco esas nociones muy utilizadas, muy sobrecargadas y muy gastadas, muy usadas también, por ejemplo, de represión, y que era necesario ver un poco lo que eso significaba, y sobre todo, cómo hacer funcionar esas nociones ahora en una situación y en el interior de un combate, de un debate que de todos modos cambió de forma en ese sentido en los últimos veinte años¹¹⁸.

La explicación que da Foucault de este énfasis en la resistencia más que en la liberación indica que su crítica de la liberación en *La voluntad de saber* no debe ser leída como una condena o descalificación generales. Su objeción a poner la liberación como el objetivo de la política sexual no expresa una toma de posición teórica –no es la enunciación de un principio cardinal o de una ley abstracta–, sino que refleja su comprensión de una situación histórica específica, de realidades políticas concretas y técnicas de poder: “una situación estratégica compleja en una sociedad dada”¹¹⁹.

¹¹⁸ M. Foucault, “Le Gai Savoir”, *art. cit.* Ver también “Non aux compromis”, *DE*, T. 4, p. 336-337; “Le triomphe social du plaisir sexuel”, *DE*, T. 4, p. 308-314: “Hoy en día las cuestiones importantes no están más vinculadas con el problema de la represión, lo cual no quiere decir que no haya más gente oprimida y que haya que pasar por encima del problema y no luchar para que esa gente deje de estar oprimida; esto no es lo que quiero decir, por cierto. Pero la dirección innovadora en la cual nos estamos moviendo actualmente no es la lucha contra la represión.”

¹¹⁹ *VS*, p. 113. Para una discusión más matizada sobre los usos políticos de la liberación, ver “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, *art. cit.*

De cualquier modo, concebir a la política gay como un discurso de oposición y una forma de resistencia no implica asignarle un carácter completamente reactivo o negativo, ni desestimar sus afirmaciones de independencia o creatividad. Después de todo, un discurso de oposición, tal como Foucault lo describe, no es una simple y pura inversión en espejo del discurso al que se opone. La liberación gay no es el reflejo invertido de la patologización médica de la homosexualidad, ni el contrario exacto de la estigmatización y la opresión homofóbicas. Es más bien un movimiento sorpresivo, imprevisible, dinámico e indeterminado cuyos efectos últimos se extienden más allá de sus tácticas inmediatas. La política gay no es una política de pura reactividad, aun cuando sus condiciones de posibilidad estén ancladas en un régimen opresivo de poder/saber. Es una oposición que nos lleva en una dirección nueva. Quiero citar una idea sobre el movimiento gay y lesbiano con la que Foucault estaba profundamente de acuerdo: “La resistencia no es únicamente una negación: es un proceso de creación...”¹²⁰.

De modo similar, el proyecto de desplazar la posición discursiva de la homosexualidad de objeto a sujeto no constituye un mero intento de *reformular* los discursos sexuales. No es un ejercicio de limitar los supuestos “excesos” del fanatismo homofóbico, eliminando las supuestas “distorsiones” producidas por el prejuicio homofóbico y proponiendo un criterio nuevo y más riguroso para un conocimiento sexual imparcial, disponible en principio para “todo el mundo” (lo que quiere decir, para las personas no gays). El objetivo no es producir una forma de saber sobre la homosexualidad más amigable, objetiva y menos tendenciosa, que debería ser aprobada por autoridades no gays o por lesbianas y gays acreditados por las instituciones *straight*; ni tampoco reconstituir la homosexualidad como un objeto para ser analizado y entendido de una manera que sería a la vez definitiva y benévola, por aquellos que ocupan una posición legitimada en el saber¹²¹. El objetivo, más

¹²⁰ “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad”, *art. cit.*, p. 423. En respuesta a esta idea, Foucault dice: “Sí, así es como definiría las cosas”.

¹²¹ Así, por ejemplo, la ira suscitada por un coloquio reciente sobre “El sida y el imaginario social” en la reunión de 1992 de la *American Anthropology Association* en San Francisco, en la que participaban académicos de izquierda, acreditados e irreprochables (Nancy Scheper-Hughes, Jean Comaroff, Renato

bien, es tratar a la homosexualidad como una posición desde la cual se *puede* conocer, como una *condición* legítima de conocimiento. La homosexualidad, según la visión foucaultiana de *un gai savoir*, “una ciencia gay” no es algo que nos dé conocimientos exactos, sino una posición excéntrica para ser explotada y explorada: un sitio privilegiado para la crítica y el análisis de los discursos culturales¹²².

Para invertir los discursos de la homofobia contemporánea no basta con reapropiarse y revalorizar la homosexualidad. La inversión más radical consiste no en afirmar, con el *Gay Liberation Front* de 1968 que *gay is good*¹²³ (por analogía con *black is beautiful*), sino en asumir y dar poder a una posición marginal. En vez de rehabilitar una identidad ya demarcada, aunque devaluada, hay que sacar ventaja del lugar de oposición que la homosexualidad ha ocupado por la lógica del suplemento y el carácter fantasmático del discurso homofóbico. “El homosexual” constituido por ese discurso es, como hemos visto, una criatura contradictoria e imposible, una proyección fantasmática, una construcción incoherente que estabiliza y consolida los significados culturales de la heterosexualidad encapsulando todo lo que es “otro” o “diferente” de ella. “El homosexual” es definido por negación y oposición como todo lo que el heterosexual no es; en resumen, es una identidad sin esencia.

Desplazar la posición del “homosexual” de objeto a sujeto ofrece a las lesbianas y los gays un nuevo tipo de identidad sexual, caracterizada por su falta de un contenido claro. El sujeto homo-

Rosaldo, Paul Rabinow y Michael Taussig); sin embargo, ninguno de ellos era gay o tenía sida. El coloquio fue abucheado por miembros de la *Society of Lesbian and Gay Anthropologists*, quienes vestían remeras con la siguiente inscripción: *These natives can speak for themselves* (“Estos nativos pueden hablar por sí mismos”).

¹²² Ver Teresa de Lauretis, “Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness”, *Feminist Studies* 16.1, primavera de 1990, p. 115-150.

¹²³ Sobre este punto, ver Judith Butler, “Sexual Inversions”, en *Discourses of Sexuality: From Aristotle to AIDS*, Donna C. Stanton (comp.), University of Michigan Press, Ann Arbor, 1992, p. 344-361, especialmente p. 354-357. Vale la pena señalar, empero, que la explicación del GLF sobre el porqué de “gay is good” se parece bastante a las declaraciones más recientes de *Queer Nation*; ver, por ejemplo, Martha Shelley, “Gay is Good”, en *Out of the Closets: Voices of Gay Liberation*, Karla Jay y Allen Young (comps.), Douglas/Links, New York, 1972, p. 31-34.

sexual ahora puede proclamar una identidad sin esencia. Hacer esto es invertir la lógica del suplemento y hacer uso del espacio vacío dejado por la evacuación del contenido contradictorio e incoherente del “homosexual”, con el objetivo de ocupar una posición que se define (siempre ha sido así) de manera relacional, por su distancia y diferencia con la norma. La identidad (homo)sexual puede ahora constituirse no como una sustancia sino como una oposición, no por lo *que* es sino por el *lugar* que ocupa y el *modo* en que opera. Aquellos que ocupan deliberadamente una posición marginal, que asumen una identidad sin esencia, exclusivamente posicional, no son hablando propiamente gays, sino *queers*.

*

A diferencia de la identidad gay, que está anclada en el hecho positivo de una elección de objeto homosexual, aunque se la proclame deliberadamente en un acto de afirmación, la identidad *queer* no necesita estar fundada en una verdad positiva o en una realidad estable. Como lo sugiere la palabra misma, “*queer*” no se refiere a una especie natural o a un objeto determinado, adquiere su sentido en su relación de oposición a la norma. *Queer* designa todo lo que está en desacuerdo con lo normal, lo legítimo, lo dominante. *No hay nada en particular a lo que necesariamente se refiera*. Es una identidad sin esencia. *Queer*, entonces, no demarca una positividad sino una posición enfrentada a lo normativo, la cual no está restringida a lesbianas y gays, sino que está disponible para cualquiera que esté o se sienta marginado a causa de sus prácticas sexuales: puede incluir a parejas casadas sin hijos, por ejemplo, o incluso (¿quién sabe?) a parejas *con* hijos, con hijos, tal vez, muy *traviesos*. *Queer*, de cualquier modo, no designa una clase de patologías o perversiones ya objetivadas; describe más bien un horizonte de posibilidades cuya extensión y espectro heterogéneo no puede ser delimitado con anticipación. Desde la posición excéntrica del sujeto *queer*, se puede imaginar una diversidad de posibilidades para reordenar las relaciones entre conductas sexuales, identidades eróticas, construcciones de género, formas de conocimiento, regímenes de enunciación, lógicas de representación, modos de constitución de sí y

prácticas de comunidad –es decir, para reestructurar las relaciones entre el poder, la verdad y el deseo¹²⁴.

No quiero que este argumento sea entendido como una defensa de la adopción del término *queer* en lugar de gay, ni como un apoyo militante a la política de un grupo como *Queer Nation*. Primero, no quiero proponer los términos que deberían usar los miembros de comunidades sexuales para designarse o identificarse. Segundo, la única cosa que quiero decir sobre *Queer Nation* en este contexto es que este grupo es bastante menos *queer*, en el sentido en que estoy usando el término, que, digamos, ACT UP, cuyo estilo de acción directa y militancia glamorosa *Queer Nation* ha intentado copiar con el propósito de crear un movimiento de gays y lesbianas jóvenes definido nada más que por su orientación sexual¹²⁵. (ACT UP, por el contrario, incluye miembros de todas las comunidades afectadas por la catástrofe del sida, creando un movimiento político que es genuinamente *queer* en la medida en que se define sólo por su carácter de oposición; la lucha contra el sida vincula la resistencia gay y la política sexual con la movilización social en torno de cuestiones como la raza, el género, la pobreza, el encarcelamiento, el uso de drogas intravenosas, la prostitución, la fobia sexual, las representaciones de los medios de comunicación, la reforma del sistema de salud, las leyes de inmigración, la investigación médica y el poder y la responsabilidad de los “expertos” (de hecho, la mezcla que hizo ACT UP entre políticas sexuales y

¹²⁴ Estoy utilizando argumentos similares a los que elaboró la teoría feminista para comprender a la “mujer” no como una esencia sino como una posición: ver, por ejemplo, Linda Alcoff, “Cultural Feminism Versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory”, *Signs* 13.3, primavera de 1988, p. 405-436, especialmente p. 433-435, y la discusión posterior de Teresa de Lauretis, “The Essence of the Triangle or, Taking the Risk of Essentialism Seriously: Feminist Theory in Italy, the U.S., and Britain”, *differences* 1.2, verano de 1989, p. 3-37, especialmente p. 11-12; también, de Lauretis, “Eccentric Subjects”, *art. cit.*; Donna J. Haraway, “A Cyborg Manifesto”, en *Simians, Cyborgs, and Women*, New York, Routledge, 1991, p. 149-181. Ver Abdul R. JanMohamed y David Lloyd (comps.), *The Nature and Context of Minority Discourse*, Oxford University Press, New York, 1990.

¹²⁵ Sobre la distinción entre *queer* y *Queer Nation*, ver Lisa Duggan, “Making It Perfectly Queer”, *Socialist Review* 22.1, Enero-Marzo de 1992, p. 11-31, especialmente p. 20-21: “Muchos miembros de *Queer Nation*... usan el término sólo como un sinónimo de lesbiana o gay. *Queer Nation*, para algunos, es nada más que una organización nacionalista gay”. Duggan señala inmediatamente que las actitudes de los miembros de *Queer Nation* son más contradictorias y complejas.

no sexuales, y su supuesta miopía con respecto al sida, generaron la necesidad de un movimiento como *Queer Nation*). Finalmente, los debates interminables y estériles entre los gays y las lesbianas sobre los méritos respectivos de términos como “gay”, “lesbiana” o “*queer*” no sólo han significado un gasto enorme de energía y generado sentimientos enfermizos, sino que, lo más importante, han inhibido una evaluación cuidadosa del funcionamiento *estratégico* de estos términos, como si pudiera haber alguna garantía o seguridad al adherirse al término “correcto” (cualquiera que éste sea). Es crucial atender los *efectos* que producirá nuestra terminología elegida cuando se la haga funcionar, y comprender de manera concreta lo que va a suceder. El problema de elegir un término no debería distraernos del análisis de su instrumentalidad, ni del examen de su investidura *estratégica* por varias fuerzas, ni de la crítica de las modalidades de su incorporación en diversas técnicas de poder.

Desde una perspectiva *estratégica*, el término *queer* presenta serios inconvenientes. Considerado en función de su eficacia política, es posible que esté fatalmente comprometido, y no sólo porque se haya convertido en el vehículo de un conflicto improductivo y de una división generacional entre lesbianas y gays. De manera más crítica, la falta de especificidad de *queer*, que considero su cualidad más interesante, se ha vuelto su desventaja más seria por varias razones. En primer lugar, el término tal como es utilizado da a veces una falsa impresión de inclusión, de reunión de todas las especies de proscritos sexuales. Promueve la idea falsa de que la solidaridad *queer* ha triunfado por sobre las divisiones históricas entre lesbianas y gays (o entre lesbianas y gays, por un lado, y sadomasoquistas, fetichistas, pederastas y personas transgénéricas, por el otro), de que las diferencias de raza o género ya no plantean problemas políticos a la unidad *queer* y de que no habría necesidad de afrontar con urgencia todas esas cuestiones. Tras varios períodos de *Queer Nation*, no se han podido reconocer y remediar las dolorosas desigualdades que hay entre los miembros de diferentes grupos locales —desigualdades provisoriamente enmascaradas pero no resueltas por el sueño de una identidad *queer* única y heterogénea a la vez¹²⁶. En segundo

¹²⁶ Un breve resumen bien documentado aparece en Arlene Stein, “Sisters and Queers: The Decentering of Lesbian Feminism”, *Socialist Review* 22.1, Enero-Marzo de 1992, p. 33-55, especialmente p. 50 y 55 n. 30.

lugar, y tal vez lo más importante, la falta de un contenido específicamente homosexual incorporado en el significado de *queer* ha vuelto al término demasiado práctico, no para generar una identidad sin esencia o definir una posición marginal, sino para multiplicar las oportunidades de perder la identidad, renegar de ella y reprobarla. Mientras que algunos usos de *queer* lo toman como un sinónimo virtual de “gay”, reciclando un esencialismo homosexual anticuado bajo una etiqueta de moda y con caracteres sospechosamente no homosexuales¹²⁷, otros usos evocan el espectro antiguo y persistente de la desespecificación sexual. El término *queer* es traicionero porque su falta de contenido lo pone a disposición de aquellos que no han experimentado las formas de desvalorización política y descalificación social que las lesbianas y los gays padecen a diario en virtud de su sexualidad¹²⁸. *Queer* por lo tanto incita a una manipulación política hostil que ya es familiar para las lesbianas y los gays desde el uso de la etiqueta “bisexual”: provee los medios para “des-gaycizar la condición gay (*de-gaying gayness*).

Como el término “bisexual”, aunque por razones diferentes, *queer* parecería proveer un instrumento listo para ser usado por la desaprobación homofóbica: en la medida en que reconstituye la identidad sexual bajo el signo de lo político, tiene la capacidad de desespecificar las realidades de la opresión gay y lesbiana, oscureciendo lo que es irreductiblemente *sexual* en las prácticas de las personas más expuestas a los efectos del racismo sexual. *Queer* puede incluso alentar una nueva estigmatización de las lesbianas y los gays como personas tristes, ignorantes, encerradas aún en una identidad anticuada, esencialista, bien delimitada y específicamente sexual (llamadas *lesbiana* o *gay*) —a diferencia de los *queers* posmodernos, reflexivos y sin etiqueta sexual. Las lesbianas y los gays pueden esperar ahora una nueva versión de la condescendencia y el desprecio por parte de los parias de moda, sin especificidad

¹²⁷ Ver, por ejemplo, el panfleto anónimo titulado “*Queers Read This!*”, que para muchos es el documento fundador de *Queer Nation*. Tengo en mente pasajes como el siguiente: “Desde el comienzo de los tiempos, el mundo se ha inspirado en la obra de artistas *queer*...”

¹²⁸ Para otras reflexiones sobre este tema, ver Judith Butler, “Critically Queer”, *art. cit.*, y comparar con su discusión anterior en “Imitación e insubordinación de género”, *Grafiás de Eros: historia, género e identidades sexuales*, Edelp, Córdoba, 2000.

sexual, que gustan llamarse *queers* y que reivindican el chic subversivo vinculado con identidades sexualmente transgresoras, sin tener que hacer nada despreciable con sus cuerpos para conseguirlo. No hay nada envidiable en el destino de las lesbianas y los gays que se encuentran viviendo en esta especie de mundo *queer* donde, como me contó un amigo sobre una universidad de mujeres de Nueva Inglaterra, todas las mujeres que se acuestan con hombres se identifican como lesbianas y todas las que se acuestan con mujeres dicen ser bisexuales. De ahí el titular sorprendente de una revista lesbiana que salió hace poco:

¡LESBIANAS QUE SE ACUESTAN CON MUJERES!¹²⁹.

A pesar de todos sus inconvenientes políticos, el término *queer* puede todavía servir para una inversión radical de la lógica del discurso homofóbico tal como lo he esbozado antes, y es esta posibilidad la que me hizo elaborar mi pequeño manifiesto a favor de este término. Mi propósito no era defender el uso del mismo, ni desviar la atención de sus diversos inconvenientes estratégicos, ni declarar mi apoyo a la identidad política que corrientemente enarbola la bandera *queer*, sino más bien iluminar y preservar una dimensión de la categoría que me parece útil y valiosa, sea o no la que se despliega en la práctica política corriente. Quiero dejar abierta una posibilidad que, por lo que sé, tal vez no sea ampliamente poderosa, que tal vez ya esté excluida, pero que representa una de sus características más importantes, percibida por los primeros defensores del término *queer*, y que constituye uno de sus usos cruciales: a saber, la capacidad de *queer* para definir la identidad (homo)sexual como una relación y una oposición, pero no necesariamente como una sustancia, no como una positividad sino como una posición, no como una cosa sino como una resistencia a la norma¹³⁰. Esta resistencia no

¹²⁹ Cobertura de *Sister/My Comrade*, primavera de 1990. Ésta fue una respuesta directa a una serie de artículos en las revistas lesbianas y gays que trataban de la fluidez de las identidades lesbianas, particularmente un artículo de Jorjet Harper, "Lesbians Who Sleep With Men", *Outweek* 33, 11 de febrero de 1990, p. 46-52.

¹³⁰ Ver Michael Warner, "Introduction", en *Fear of a Queer Planet*, vii-xxxii, especialmente xxvi-xxvii: "Para los académicos y los militantes, *queer* adquiere una dimensión crítica al definirse contra lo normal más que contra lo

es simplemente un radicalismo ocioso, un gusto de moda por cualquier cosa nueva en materia de estilos personales o políticos, o el hábito simplista de denigrar las formas de vida lesbianas y gays que no sean suficientemente modernas. No es puramente negativa, reactiva o destructiva; también es positiva, dinámica y creativa. Al resistir a las prácticas discursivas e institucionales que, en su funcionamiento difuso y extendido contribuyen a la operación de la heteronormatividad, las identidades *queers* pueden abrir un espacio social para la construcción de identidades diferentes, la elaboración de varios tipos de relaciones y el desarrollo de nuevas formas culturales. Como sugiere Lee Edelman:

Aunque el término *queer* refleje una cierta aspiración burguesa a estar *a la moda*, como la garantía siempre cambiante de la no asimilación (y por lo tanto como la insignia utópica de una posición de resistencia supuestamente “auténtica”), sus ataques vigorosos y asistemáticos a la “identidad” crean, a riesgo de producir una versión de la identidad política como mercancía posmoderna y fetichista, una zona de posibilidades en la que se podrían experimentar nuevas formas de subjetividad¹³¹.

heterosexual... La insistencia en *queer*... tiene el efecto de destacar un amplio campo de normalización, más que de simple intolerancia, como sitio de la violencia... La organización de un movimiento en torno de *queer* permite canalizar la insatisfacción con el régimen de lo normal”. Se pueden hacer afirmaciones similares en relación al término “gay”; ver Simon Watney, *Policing Desire: Pornography, Aids, and the Media*, 2ª ed., University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989, p. 18: “La cultura gay en los años setenta puso los cimientos para la emergencia de una identidad social definida, no por nociones de ‘esencia’ sexual, sino en oposición a los discursos de la medicina, el derecho, la educación, la salud pública...” Para otras evaluaciones de la identidad *queer*, ver Teresa de Lauretis, “Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction”, *differences* 3.2, 1991, iii-xviii; el muestreo de opiniones contenido en “Birth of a Queer Nation”, *Out/Look* 11, invierno de 1991, p. 14-23; Duggan, “Making It Perfectly Queer”, *art. cit.*, p. 20-16; Stein, “Sisters and Queers”, *art. cit.*, p. 50; Lauren Berlant y Elizabeth Freeman, “Queer Nationality”, *boundary 2* 19.1, 1992, p. 149-180; Henry Abelove, “From Thoreau to Queer Politics”, *Yale Journal of Criticism* 6.2, 1993, p. 17-27; Eve Kosofsky Sedwick, “Foreword: T Times” y “Queer and Now” en *Tendencies*, Duke University Press, Durham, N.C., 1993, xi-xvi, p. 1-20, especialmente xi-xiii, p. 5-9; Jeffrey Escoffier, “Under the Sign of Queer”, *Found Object* 4, otoño de 1994, p. 133-142, especialmente p. 134-135; Steven Anderson, “A Journey into the Queer (and Not so Queer)”, artículo inédito.

¹³¹ Edelman, *Homographesis*, *op. cit.*, p. 114.

El diagnóstico de Edelman acerca de la naturaleza del estado actual de la política *queer* procede de la perspectiva abierta por Foucault —es decir, “según esa especie de fractura virtual que abre un espacio de libertad, entendido como espacio de libertad concreta, o sea, de transformación posible”¹³². Y es precisamente esa comprensión *queer* de la identidad homosexual la que más concuerda con la visión de Foucault acerca de la política gay.

*

Foucault mismo parecería haber anticipado y adoptado una concepción *queer* tanto de la identidad homosexual como de la política gay. En una entrevista de 1981, al menos, adoptó una posición parecida a la que estoy defendiendo aquí:

La homosexualidad es una oportunidad histórica de desplegar nuevas potencialidades relacionales y afectivas, no en virtud de cualidades intrínsecas del homosexual, sino porque su posición *sesgada*, junto con las líneas diagonales que el homosexual puede trazar en el tejido social, hacen posible que aparezcan estas potencialidades¹³³.

Él veía la homosexualidad no como una especie liberada de seres sexuales, sino como una posición marginal situada estratégicamente desde la cual es posible entrever y desarrollar nuevas formas de relacionarse con uno mismo y con los otros. En los últimos años de su vida, cuando el eje de su trabajo se desplazó de la política a la ética, de una analítica del poder a un interés en la relación del sí consigo mismo, lo atrajo la noción de una estética o estilística de la existencia, que había encontrado en los antiguos escritores griegos y romanos, y se sirvió de ella para apuntalar su pensamiento político sobre el futuro de los movimientos gays y lesbianos. A la inversa, en el mismo período de su vida, su contacto con las culturas políticas, sociales y sexuales de las comunidades gays y lesbianas de los Estados Unidos, que estaban en pleno crecimiento, le ayudó a leer de manera más fina los textos éticos antiguos y le dio un marco de

¹³² “Estructuralismo y posestructuralismo”, *O3*, p. 307-334, cita en p. 325; ver también “No al sexo rey”, *art. cit.*

¹³³ “De l’amitié comme mode de vie”, *DE*, t. 4, p. 166.

análisis para sus profundas investigaciones sobre la ética del cuidado de sí.

Si me interesé en la Antigüedad –escribe dos meses antes de su muerte– es porque, debido a toda una serie de razones, la idea de una moral como obediencia a un código de reglas está en camino de desaparecer o ya ha desaparecido. Y esta ausencia de una moral responde, debe responder, a una búsqueda que es aquella de una estética de la existencia¹³⁴.

A fin de comprender las afirmaciones de Foucault sobre la política lesbiana y gay, es necesario ubicar sus comentarios en el contexto de sus últimos trabajos sobre la ética antigua y, en particular, en su análisis de la moral sexual en Grecia y Roma.

Según Foucault, la ética antigua se preocupaba menos por lo prohibido que por lo voluntario: era una práctica de autorregulación vinculada al placer y, como tal, constituía para la elite masculina un completo “arte de vivir” o “arte de la existencia” (*technè tou biou*). En la introducción a *El uso de los placeres*, Foucault explicó el sentido de estas “artes de la existencia” en términos que aplicó igualmente a las “prácticas de sí” homosexuales:

Por ellas hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo¹³⁵.

Al practicar esas “artes de vivir” o “tecnologías de sí” (*techniques de soi*) transformadoras, ciertos miembros selectos de las clases más altas de Grecia podían llevar una vida moral fundada en lo que Foucault llama “una estética de la existencia”. La definió en una primera instancia del siguiente modo:

... una manera de vivir cuyo valor moral no obedece ni a su conformidad con un código de comportamiento ni a un trabajo de purifica-

¹³⁴ “Une esthétique de l’existence”, *DE*, t. 4, p. 732.

¹³⁵ *UP*, p. 13/14.

ción, sino a ciertas formas o más bien a ciertos principios formales generales en el uso de los placeres, en la distribución que de ellos hacemos, en los límites que observamos, en la jerarquía que respetamos. Por el *logos*, por la razón y la relación con lo verdadero que la gobierna, una vida así se inscribe en el mantenimiento o la reproducción de un orden ontológico; recibe por otra parte el resplandor de una belleza manifiesta a los ojos de quienes pueden contemplarla o conservar su recuerdo¹³⁶.

Los principios de la conducta ética en tal sistema funcionaban más como un régimen de cuidado del cuerpo o la rutina de un gimnasio que como imperativos morales universales; no eran criterios para normalizar a la población, sino elementos de un procedimiento que un escaso número de personas adoptaba a fin de llevar una vida bella y digna de elogio. Si esa vida era, de acuerdo con los ideales de la Antigüedad clásica, sexualmente austera, su austeridad no se lograba por una multiplicación y un reforzamiento de las prohibiciones sino por una *estilización de la libertad*¹³⁷. El fin último de este trabajo ético era dominarse a sí mismo y a los otros. Lo que Foucault entendía por un “arte de la existencia”, era una práctica ética que consistía en imponer libremente a su propia vida una forma distintiva y un estilo individual, transformándose a sí mismo según su propia concepción de la belleza o el valor.

Los cuadros más detallados de Foucault sobre las antiguas “artes de la existencia” y las clases de estilos éticos que promovieron se encuentran en los escritos que él llama, en referencia a los estoicos y otros filósofos antiguos, *la culture de soi*: “la cultura y el cultivo de sí”¹³⁸. Foucault insistía en que para los moralistas de la Antigüedad tardía:

... cuidar de sí mismo [...] no significa simplemente estar interesado en sí mismo, como tampoco una cierta tendencia a excluir todo interés o atención que no estuviera dirigida sobre sí¹³⁹.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 87.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 89-96.

¹³⁸ “El cultivo de sí”, *IS*, p. 38-68.

¹³⁹ “Sobre la genealogía de la ética”, en *Foucault y la ética*, Tomás Abraham (comp.), p. 207.

El antiguo cultivo de sí no era simplemente un hábito de introspección, sino un específico “arte de vivir” o “arte de la existencia” dominado en este caso por el principio del “cuidado de sí”¹⁴⁰. Foucault subraya el hecho de que “el cuidado de sí” (*epimeleia heautou* en griego, *cura sui* en latín), tal como los filósofos de la Antigüedad tardía comprendieron esta venerable noción, designaba “no sólo una preocupación sino también todo un conjunto de ocupaciones”. No era una actitud sino una actividad ardua, un ejercicio práctico, una exigencia constante: “cuidar de uno mismo no era una sinecura”. Además, el cuidado de sí era “una verdadera práctica social... una intensificación de las relaciones sociales”. Requería de ayuda y guía de otros, y se lo practicaba en comunidades filosóficas, mansiones aristocráticas y otras estructuras institucionales¹⁴¹. Lejos de ser un simple medio de recreación estética o de absorción en la propia persona, el cuidado de sí antiguo consistía en un conjunto de prácticas elaboradas y rigurosas diseñadas para producir un examen detallado de uno mismo, un control continuo de la conducta y las disposiciones, un régimen holístico y terapéutico de la mente y el cuerpo. Su resultado no era sólo el dominio sino también la autosuficiencia y la felicidad. Pues en el proceso de estilizarse o perfeccionarse, uno llegaba a encontrar en sí mismo una fuente de placer y un acceso a la felicidad. Como dice Foucault, resumiendo los escritos de algunos moralistas antiguos: “la relación con uno mismo se define también como una relación concreta, que permite gozar de uno mismo como de una cosa que está a la vez en posesión de uno y ante sus ojos... Aquel que ha llegado a tener finalmente acceso a sí mismo es para sí mismo un objeto de placer”¹⁴². El cultivo de sí finalmente producía un sí que podía dar la misma clase de placeres a su poseedor que un cuerpo bello o una obra de arte.

Este programa ambicioso de autotransformación imponía a sus participantes un estricto control, que incluía la exigencia de austeridad sexual. No obstante, afirma Foucault, “esa promoción de la austeridad sexual en la reflexión moral no toma la forma de un endurecimiento del código que define los actos prohibidos, sino la de una intensificación de la relación con uno mismo por la cual se

¹⁴⁰ *IS*, p. 42.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 64.

¹⁴² *Ibid.*, p. 65.

constituye uno como sujeto de sus actos”¹⁴³. Los criterios más rigurosos sobre la austeridad sexual de la “cultura de sí” antigua tomaron la forma de un modo nuevo y más intenso de subjetivación ética, y de tecnologías de transformación nuevas y más elaboradas que, sin embargo, seguían los modelos anteriores de la Grecia clásica, en la medida en que estaban diseñadas para que un individuo adquiriera autocontrol y estilizará su existencia de acuerdo con su propia visión del modo de vida más bello.

Los sistemas modernos de moral, por el contrario, han tendido a negar el valor de las técnicas de estilización de sí en la práctica ética, insistiendo más bien en la obediencia personal a los dictados de la razón, la virtud, la conciencia o la ley (ya sea natural, humana o divina). De ahí la importancia que Foucault atribuía a las posibilidades renovadas de un arte ético, un cultivo de sí y las diversas estilizaciones de sí producidos por la emergencia de comunidades gays y lesbianas y, junto con ellas, de estilos de vida distintos y originales. La construcción y la evolución de mundos sociales abiertamente gays y lesbianos ofrecían, para la forma de pensar de Foucault, oportunidades históricas únicas para el desarrollo de una creatividad personal y ética comparable a la que practicaban ciertos atletas de la moral en la Antigüedad clásica, sólo que ahora esa creatividad no quedaba restringida a una elite social o a un género privilegiado, sino que podía convertirse en propiedad común de toda una subcultura.

Por cierto, la noción foucaultiana de “estilo de vida”, formada tanto por sus lecturas de textos éticos antiguos como por sus contactos personales con las comunidades gays y lesbianas en pleno desarrollo, significaba algo muy diferente de lo que comunmente se entiende por ella. Como señala Paul Veyne –quien trabajó muy de cerca con Foucault durante la composición del segundo y el tercer volumen de la *Historia de la sexualidad*–, cuando Foucault hablaba durante los últimos meses de su vida sobre la creación de un “estilo de vida”, no se estaba refiriendo a un modo estándar de consumo compartido por gran cantidad de personas, ni a un tipo de estilización, en el sentido de una elegancia en la conducta a través de la cual un individuo intenta distinguirse de los otros, sino a un

¹⁴³ *Ibid.*, p. 40.

modo de elaboración ética cuyo objetivo es precisamente “abrir (dentro de la esfera de la existencia individual) un espacio de libertad entendido como un espacio de libertad concreta, es decir de transformación (personal y social) posible”. Así explica Veyne esta noción de Foucault:

Estilo no quiere decir distinción aquí; la palabra debe tomarse en el sentido que le daban los griegos, para quienes un artista era antes que nada un artesano, y una obra de arte, una obra. La moral griega está completamente muerta, y Foucault pensaba que resucitarla era tan indeseable como imposible; pero un detalle de esta moral, a saber, la idea de un trabajo de sí sobre sí, le parecía susceptible de readquirir un sentido actual [...] Podemos adivinar lo que emerge de su diagnóstico: el yo (*moi*), tomándose a sí mismo como una obra a ser realizada, podía sostener una moral que no estuviera basada en la tradición o la razón; como un artista de sí mismo, gozaría de esa autonomía de la cual la modernidad ya no puede abstenerse [...] Ya no es necesario esperar la revolución para comenzar a actualizarnos: *el yo es la nueva posibilidad estratégica*¹⁴⁴.

Los significados contemporáneos que la ética griega podía tomar emergen con claridad de las afirmaciones que hizo Foucault sobre el uso potencial y el valor de un arte ético para el desarrollo de la cultura gay y lesbiana.

El movimiento gay ahora necesita –afirmó Foucault en 1982– más de un *arte de vivir* que de una ciencia o un conocimiento científico (seudocientífico) sobre la sexualidad... Debemos comprender que con nuestros deseos, a través de ellos, se instauran nuevas formas de relación, nuevas formas de amor y creación. El sexo no es una fatalidad: es una posibilidad de acceder a una visión creadora¹⁴⁵.

*

Quizá sea tentador ver en la delineación foucaultiana de una estética o estilística de la práctica ética en general, y en su valoriza-

¹⁴⁴ Paul Veyne, “Le dernier Foucault et sa morale”, *Critique*, n° 471-472, agosto-septiembre de 1986, p. 933-941, cita en p. 939.

¹⁴⁵ “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad”, *art. cit.*

ción de los estilos de vida gays y lesbianos en particular, una simple reformulación del tan execrado esteticismo *fin-de-siècle* asociado a Oscar Wilde, o, más específicamente, una resurrección del dandysmo de Baudelaire que Foucault tomó en serio como una forma ética de estilización de sí, de transformación de sí, y que definió como una actitud que consiste en “tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja y dura”¹⁴⁶. Pero sería un error tanto político como exegético tratar el esteticismo ético de Foucault de manera reduccionista o desestimar las posibilidades radicales contenidas en esas variedades de estilísticas éticas –en las de Wilde y Baudelaire no menos que en las de Foucault. En efecto, Foucault se interesó en el rasgo más abyecto y despreciado de la estilización de sí gay, a saber, *el estilo* –la misma categoría que ha sido esgrimida a menudo y de manera fóbica contra él¹⁴⁷– y encontró en él una tecnología rigurosa, austera y transformadora del sí que produce posibilidades concretas para el desarrollo de la autonomía personal¹⁴⁸. Lo que diferencia su estilística de sí de la noción reduccionista de “estilo decadente” y permite que el sí se convierta en una nueva posibilidad estratégica, es la concepción profundamente *impersonal* del sí en la que descansa todo su modelo de la estilística.

¹⁴⁶ “¿Qué es la Ilustración?”, *art. cit.*, p. 344. Cf. “Sobre la genealogía de la ética”, *art. cit.*, p. 209: “Poseemos escasos restos de esta idea en nuestra sociedad, idea según la cual la principal obra de arte de la cual uno debe hacerse cargo, el área fundamental donde uno debe aplicar valores estéticos, es uno mismo, la propia vida, la propia existencia. Esto lo encontramos en el Renacimiento bajo una forma diferente y nuevamente en el dandysmo del siglo XIX, pero no fueron más que episodios breves”.

¹⁴⁷ Hayden White, “Foucault’s Discourse: The Historiography of Anti-Humanism”, en *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, p. 104-141, especialmente p. 105-106: “No hay un centro en el discurso de Foucault. Todo es superficie –y esto no es casual... El discurso de Foucault es deliberadamente superficial. Y esto es coherente con su propósito más general de disolver la distinción entre superficies y profundidades... En resumen, la autoridad del discurso de Foucault, para mí, proviene básicamente de su estilo (más que de su evidencia factual o del rigor de sus argumentos)...”

¹⁴⁸ Ver Ed Cohen, “Foucauldian Necrologies”, *art. cit.*, p. 92: “Por supuesto, aunque el ‘estilo’ ha sido históricamente una de las vías primarias en la cual los hombres gay han significado tanto su existencia como su ‘diferencia’, la sugerencia de Foucault parece ir más allá de la autoinvención formal que caracteriza posturas y actitudes tales como el *camp* y el *drag* para proponer una reimaginación radical, la cual abriría ‘nuevas formas de relaciones, nuevas formas de amor, nuevas formas de creación’”.

Foucault no explicitó el carácter impersonal del “sí” tal como lo concebía, pero todo lo que dijo sobre “el cuidado de sí” en sus últimos escritos lo sugiere. Cuando en una ocasión, por ejemplo, le preguntaron si “la preocupación griega por el sí no es una versión temprana de nuestro narcisismo”, respondió:

... no sólo no identifico la cultura antigua del sí con lo que podríamos llamar el culto californiano del sí, sino que pienso que son diametralmente opuestos¹⁴⁹.

En el mundo griego clásico, después de todo, el propósito de la estilización de sí no era descubrir el sí verdadero, sino trabajar sobre él para transformarlo en un medio de autonomía personal y preeminencia social. La autorregulación era una estrategia específica para obtener poder sobre uno mismo y los otros, no un antiguo precursor del misticismo *New Age*.

La “cultura de sí” de la Antigüedad tardía presenta un contraste aún más definido con la ética moderna, de normalización, pop-psicológica de la “realización de sí”. Pues los filósofos de la Antigüedad que analizó Foucault identificaban el sí con el alma, pero el alma, según esta concepción, no es un principio de individuación personal sino una partícula errante de lo divino. El “sí”, entonces, en esta perspectiva filosófica antigua, no es el lugar de una profundidad psicológica única y privada (según el modelo del humanismo burgués), sino el sitio de una alteridad radical: es el espacio dentro de cada ser humano donde él o ella encuentran el no-sí, el más allá. En lugar de apuntar a una realización personal, la antigua cultura de sí actualizaba una esencia impersonal —una cualidad moral más general tal como la moderación (*sophrosyné*) o una capacidad intelectual tal como la razón. En estas concepciones, la estilización de sí buscaba purificar el alma individual de todas sus características accidentales a fin de reunirla con la Mente universal. La práctica antigua del cultivo de sí, tan individualista como era, no constituía una tecnología para producir individuos únicos; tenía más bien la forma de un arte ascético, de un ejercicio espiritual diseñado para *vaciar* al sí de todas aquellas

¹⁴⁹ “Sobre la genealogía de la ética”, *art. cit.*, p. 209/210.

pasiones y vínculos que lo convierten, según la visión moderna, en algo individual, personal y único.

Aquí uno detecta la influencia de la obra maestra de Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, un erudito francés en filosofía antigua con quien Foucault trabajó durante la composición de *La inquietud de sí* y de cuya obra parece haber sacado la noción de la filosofía como un modo transformador de la existencia, como un arte o estilo de vida¹⁵⁰. Un tema recurrente de la obra de Hadot es la idea de que para los antiguos el alma no es un “sí” en el sentido moderno sino un fragmento de la razón divina o una morada de una realidad trascendente. Resumiendo uno de los temas comunes de la tradición filosófica de la Antigüedad tardía, por ejemplo, Hadot escribe que “el hombre aparece, en lo que le es más propio, como algo que supera al hombre o, para ser más preciso, el verdadero sí de cada individuo trasciende al individuo”¹⁵¹.

De la misma manera, según la concepción foucaultiana, el “sí” cultivado por medio de un “arte de vivir” (en el mundo antiguo o en el moderno) es menos una *identidad* personal que una *relación de reflexividad*, una relación del sujeto consigo mismo en su poder y su libertad¹⁵². El “sí” de Foucault no es el de Emerson: no es una sus-

¹⁵⁰ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, Paris, 1987. Ver también Arnold Davidson, “Spiritual Exercises and Ancient Philosophy: An Introduction to Pierre Hadot”, *Critical Inquiry* 16.3, primavera de 1990, p. 475-482. En el encuentro anual de la *American Philosophical Association*, realizado el 2 de abril de 1994, Davidson ha propuesto que mi lectura de Foucault era quizá más hadotiana que foucaultiana; tal vez tenga razón.

¹⁵¹ Pierre Hadot, “La figure du sage dans l’antiquité gréco-latine”, en *Les sagesses du monde*, Gilbert Gadoffre (comp.), Editions Universitaires, Paris, 1991, p. 20; citado en Davidson, “Ethics as Ascetics”, *art. cit.*, p. 76, quien no obstante sostiene que la concepción de Foucault de la ascesis es menos impersonal y más estética que la de Hadot (y, si Hadot tiene razón, que la de los antiguos). Ver también Jean Pierre Vernant, “Un, deux, trois: Éros”, en *L’individu, la mort, l’amour*, Gallimard, Paris, 1989.

¹⁵² Ver “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, *art. cit.*, p. 403-404: “[El sujeto] no es una sustancia. Es una forma, y esta forma no es ni ante todo ni siempre idéntica a sí misma. Ustedes, por ejemplo, no tienen respecto de ustedes mismos el mismo tipo de relaciones cuando se constituyen como sujeto político que va a votar o que toma la palabra en una asamblea, que cuando buscan realizar su deseo en una relación sexual. Hay, sin duda, relaciones e interferencias entre estas diferentes formas de sujeto, pero no estamos en presencia del mismo tipo de sujeto. En cada caso, se juegan y se establecen consigo mismo formas de relación diferentes. Y precisamente lo que me interesa

tancia personal o una esencia sino, como indica Veyne, una posibilidad estratégica. Por lo tanto, cultivarse a uno mismo –y el “sí” al que se refiere aquí, tanto en los textos antiguos como en el de Foucault, es nada más que el pronombre reflexivo desnudo– no es explorar o experimentar un sí concebido como un dominio privado, un espacio de interioridad personal, sino utilizar esta relación con uno mismo como un recurso potencial para construir modalidades de práctica subjetiva y estilos de vida personal nuevos que permitan a un individuo resistir o incluso escapar a las determinaciones sociales y psicológicas. Practicar una estilística de sí es cultivar esa parte de uno mismo que conduce más allá de sí, que lo trasciende: es elaborar las posibilidades estratégicas de la dimensión más impersonal de la vida personal –a saber, la capacidad de “realizarse” convirtiéndose en otro. Esto es lo que Foucault pensaba que había hecho durante toda su vida a través de sus escritos (“uno escribe”, dijo, “para convertirse en otro que el que uno es”¹⁵³); él también veía la misma posibilidad de transformación de sí en el sexo gay.

*

Foucault describía esta actividad ardua del cultivo y la estilización de sí, que permite transformarlo en una fuente de autosuficiencia y placer, como una “ascesis” (*askesis*), una ascética o trabajo ético. “Ascesis”, entonces, en la concepción de Foucault, no significa prohibición, austeridad o abnegación; significa más bien algo así como

es la constitución histórica de estas diferentes formas del sujeto, en relación con los juegos de verdad”. Para Foucault, entonces, el “sujeto” no es una identidad ni una sustancia. Además, es siempre un sujeto construido, y las relaciones de reflexividad que definen el sí del sujeto, sus relaciones consigo mismo, están constreñidas por los juegos de verdad, las prácticas de poder y las formas sociales o históricas. Sin embargo, en la medida en que el sujeto es un sujeto ético, un sujeto de prácticas éticas, es también un sujeto libre. Sin la libertad, la ética es imposible. “La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (p. 396). Y Foucault agrega, en referencia a la Grecia antigua, “Un esclavo no tiene ética”.

¹⁵³ “Archéologie d’une passion”, *DE*, t. 4, p. 605. Ver “Verdad, individuo y poder. Una entrevista con Michel Foucault”, en *Tecnologías del yo*, *op. cit.*, p. 141-142: “No creo que sea necesario saber exactamente lo que soy. En la vida y en el trabajo lo más interesante es convertirse en algo que no se era al principio.” Ver también “Entretien avec Michel Foucault”, *DE*, t. 4, p. 42: “Yo escribo para cambiarme a mí mismo y no pensar de la misma forma que antes”.

“entrenamiento”, casi en un sentido atlético. Foucault definió “ascesis” como “el ejercicio de uno sobre sí mismo, mediante el cual intenta elaborarse, transformarse y acceder a cierto modo de ser”¹⁵⁴. Consideraba a la filosofía y a la homosexualidad como tecnologías de transformación de sí y, por lo tanto, como versiones modernas de la “ascesis”. Escribe Arnold Davidson: “Para Foucault, la filosofía era un ejercicio espiritual, un ejercicio de uno mismo en el cual uno se sometía a las modificaciones y las pruebas, sufría cambios, a fin de aprender a pensar de un modo diferente”¹⁵⁵. En el prefacio al segundo y tercer volumen de la *Historia de la sexualidad*, publicados poco antes de su muerte, Foucault exponía su concepción del siguiente modo: “Pero ¿qué es la filosofía hoy, si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto?”¹⁵⁶. Y señalaba que la sustancia viva de la filosofía consiste en un experimento transformador o en una prueba que uno practica sobre sí mismo mediante juegos de verdad. En este sentido, la filosofía para Foucault “es todavía hoy lo que fue, es decir una ‘ascesis’, un ejercicio de sí, en el pensamiento”¹⁵⁷. El objetivo es *se déprendre de soi-même*, desprenderse de sí mismo¹⁵⁸ a fin de reconstituirse en un encuentro calculado con la alteridad.

En sus entrevistas con la prensa gay y otras publicaciones interesadas en estos temas, Foucault hablaba de la homosexualidad en términos muy similares:

Ser gay es estar en devenir. No es necesario ser homosexual, sino encarnizarse en ser gay [...] situarse en una dimensión en la que las elecciones sexuales que uno hace estén presentes y tengan efectos en el conjunto de nuestra vida... Estas elecciones sexuales deberían ser al mismo tiempo creadoras de modos de vida. Ser gay significa que estas elecciones se diseminan a lo largo de toda la vida; es también una forma de rechazar los modos de vida propuestos y de convertir la elección sexual en un operador de *un cambio de la existencia*¹⁵⁹.

¹⁵⁴ “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, *art. cit.*, p. 394.

¹⁵⁵ Davidson, “Ethics as Ascetics”, *art. cit.*, p. 70.

¹⁵⁶ *UP*, p. 12.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 12.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 12.

¹⁵⁹ “Entretien avec Michel Foucault”, *DE*, t. 4, p. 295.

La homosexualidad, para Foucault, es un ejercicio espiritual, en la medida en que consiste en un arte o estilo de vida mediante el cual los individuos transforman sus modos de existencia y, finalmente, a sí mismos. La homosexualidad no es una condición psicológica que descubrimos sino una forma de ser que practicamos para redefinir el significado de lo que somos y hacemos, y para hacer que nosotros y nuestro mundo sean más gays; como tal, constituye una forma moderna de ascesis. Foucault propone que, en lugar de tratar a la homosexualidad como una oportunidad de formular la verdad de nuestros deseos, podríamos preguntarnos:

qué relaciones podrían establecerse, inventarse, multiplicarse, modularse, *a través de* la homosexualidad [...] El problema no es descubrir en sí la verdad de su sexo, sino *usar*, desde ahora, su sexualidad para acceder a una multiplicidad de relaciones”¹⁶⁰.

Desde 1977, Foucault distinguía esta dimensión ascética, o creativa, de los nuevos movimientos gays y lesbianos de los rasgos característicos de la vieja lucha por la liberación gay:

Parece perfilarse hoy un movimiento que, en mi opinión, supera la escalada del “cada vez más sexo” y del “cada vez mayor verdad en el sexo”, a la que que estábamos acostumbrados desde hacía siglos: se trata no diré ya de “redescubrir” sino pura y simplemente de fabricar otras formas de placeres, de relaciones, de coexistencias, de lazos, de amores, de intensidades¹⁶¹.

(Foucault ilustra su propósito con una novela de Hervé Guibert: *La Mort propagande*.) Cuatro años más tarde, Foucault se expresaba así sobre el mismo tema:

A nosotros nos toca avanzar hacia una *ascesis* homosexual que nos hará trabajar sobre nosotros mismos e inventar (no digo descubrir) un modo de ser aún improbable¹⁶².

¹⁶⁰ “De l’amitié comme mode de vie”, *DE*, t. 4, p. 163.

¹⁶¹ “No al sexo rey”, *art. cit.*, p. 153.

¹⁶² “De l’amitié comme mode de vie”, *DE*, t. 4, p. 165.

Por medio de esta ascesis homosexual, de esta práctica *queer* de transformación de sí, seremos capaces de “definir y desarrollar un modo de vida” que, alternativamente, “puede producir una cultura y una ética”¹⁶³, nuevas formas de relación, nuevos modos de conocimiento, nuevos medios de creatividad y nuevas posibilidades de amor.

*

Foucault insistía en que la homosexualidad no designa una forma ya existente de deseo sino más bien “algo para ser deseado”. Nuestra tarea es, entonces, “encarnizarnos en *convertirnos* en homosexuales, no obstinarse en reconocer que lo *somos*”¹⁶⁴. O, para decirlo de manera más precisa, nuestra tarea es, según Foucault, convertirnos en *queers*. Pues sus observaciones sólo tienen sentido si él entiende el término “homosexual” según mi definición de *queer* –como una identidad sin esencia, no una condición dada sino un horizonte de posibilidad, una oportunidad de transformación de sí, un potencial *queer*. Porque uno no puede convertirse en homosexual, estrictamente hablando: uno lo es o no. Pero uno puede marginarse, transformarse, volverse *queer*. En efecto, *queer* marca el espacio de conversión gay.

Sobre la base de tal ética *queer*, de tal visión de la conversión gay, Foucault luchaba contra la concentración excesiva de energía política en la lucha por obtener “derechos” jurídicos específicos para las lesbianas y los gays:

Creo que deberíamos considerar la lucha por los derechos de los gays como un episodio que no podría representar la etapa final. Por dos razones: primero, porque un derecho, en sus efectos reales, está mucho más ligado a actitudes y patrones de conducta que a formulaciones legales. Puede haber discriminación contra los homosexuales, aun cuando tales discriminaciones estén prohibidas por ley. Por lo tanto es necesario luchar para dar lugar a estilos de vida homosexuales, elecciones de existencia en las que las relaciones sexuales con personas del mismo sexo sean importantes. No es suficiente con permitir en el interior de un modo

¹⁶³ *Ibid.*, p. 165.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 164.

de vida más general la posibilidad de hacer el amor con alguien del mismo sexo, a título de componenda o suplemento. Este hecho involucra naturalmente toda una serie de elecciones, toda una serie de valores y de elecciones, para los cuales no hay todavía posibilidades reales. No se trata solamente de integrar la práctica reducida y extraña de hacer el amor con alguien del mismo sexo en campos culturales preexistentes, sino de crear formas culturales¹⁶⁵.

Y agregaba: “Si lo que queremos es crear un nuevo modo de vida, la cuestión de los derechos individuales no es pertinente”¹⁶⁶. No se trata de negar la importancia de la lucha por los derechos de los gays, la cual Foucault mismo apoyaba (“Es importante tener la posibilidad –y el derecho– de elegir nuestra propia sexualidad. Los derechos humanos concernientes a la sexualidad son importantes...”¹⁶⁷), sino de apuntar más allá de esa lucha hacia algo distinto: la posibilidad de inventar nuevos derechos y establecer nuevos tipos de relaciones que tendrían sus propios privilegios, deberes y derechos.

Que la actitud *queer* constituya no sólo una resistencia a las normas sociales o una negación de los valores establecidos sino también una construcción positiva y creadora de diferentes modos de vida, le parecía algo evidente a Foucault. Declaró en una entrevista publicada en *Gai pied*:

Desde que tengo memoria, desear a muchachos es desear tener relaciones con ellos. Esto siempre ha sido algo importante para mí. No necesariamente bajo la forma de una pareja, sino como una cuestión de existencia: ¿cómo es posible para los hombres estar juntos? ¿vivir juntos, compartir su tiempo, sus comidas, su cuarto, su ocio, sus penas, su saber, sus confidencias? ¿Qué es esto de estar entre hombres “desnudo”, por fuera de las relaciones institucionalizadas, de la familia, de profesión y de camaradería obligada?

El problema de inventar relaciones *queer* puede ser más complicado por factores adicionales, como las diferencias de edad, raza,

¹⁶⁵ “Le triomphe social du plaisir sexuel”, *DE*, t. 4, p. 308-309.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 309.

¹⁶⁷ “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad”, *art. cit.*

clase o nacionalidad entre los partenaires: no existen fórmulas sociales disponibles para negociar estas diferencias.

Dos hombres de distinta edad, ¿qué código usarán a fin de comunicarse? –se preguntaba Foucault–; ellos están frente a frente sin armaduras, sin frases convencionales, sin nada que estabilice el significado del movimiento que los lleva de uno a otro. Tienen que inventar de A a Z una relación todavía sin forma...¹⁶⁸.

La invención de sí no es un lujo o un pasatiempo para las lesbianas y los gays: es una necesidad. Y es por consiguiente una parte de la práctica adquirida que Foucault llama “devenir homosexual”¹⁶⁹.

*

¿Qué, específicamente, podría constituir un modo de vida *queer*? ¿A qué podrían parecerse algunas de las nuevas relaciones de las que habla Foucault? En ciertas entrevistas para la prensa gay, dio algunas pistas de lo que tenía en mente. El primer desafío, a sus ojos, era “hacernos infinitamente más susceptibles a los placeres” e inventar relaciones que ofrezcan estrategias para refinar el placer y escapar de las fórmulas convencionales que ahora están disponibles –fórmulas que no ofrecen otra alternativa más que los encuentros puramente sexuales, por un lado, y la fusión de las identidades en el amor, por el otro¹⁷⁰. Foucault protestaba contra la pobreza de las opciones:

Vivimos en un mundo relacional empobrecido de manera considerable por las instituciones. La sociedad y las instituciones que constituyen su osamenta han limitado la posibilidad de las relaciones, porque un rico mundo relacional sería muy difícil de manejar [...] En efecto, vivimos en un mundo legal, social e institucional donde las únicas rela-

¹⁶⁸ “De l’amitié comme mode de vie”, *DE*, t. 4, p. 163-164.

¹⁶⁹ Cf. Warner, *Fear of a Queer Planet*, *op. cit.*, xiii, quien se apoya en Harold Garfinkel, “Passing and the Managed Achievement of Sex Status in an Intersexed Person”, *Studies in Ethnomethodology*, Polity Press, Cambridge, 1984, p. 116-185, para decir: “Encontrar los medios de ser *queer* es ya una práctica social *queer*”.

¹⁷⁰ “De l’amitié comme mode de vie”, *DE*, t. 4, p. 165.

ciones posibles son extremadamente escasas, esquemáticas y pobres. Existe, por supuesto, la relación de matrimonio y las relaciones de familia, ¡pero cuántas otras relaciones deberían existir!

De ahí el interés de Foucault por la Antigüedad clásica y sus métodos sociales para institucionalizar la amistad entre los hombres, métodos que en su tiempo generaron “un sistema de relaciones flexibles y relativamente codificadas a la vez” con toda una serie de “obligaciones, tareas, deberes recíprocos y jerarquías”¹⁷¹. Foucault no recomendaba revivir esa forma clásica de relaciones sociales; la invocaba simplemente para poner en evidencia la posibilidad de multiplicar las formas de asociación más allá de las pocas que existen actualmente.

Una posibilidad que interesaba a Foucault –propuesta como un ejemplo de cómo podríamos pluralizar las formas disponibles de relaciones personales, legales e institucionalizadas, utilizando, hasta cierto punto, las instituciones establecidas por la ley y la sociedad moderna– era expandir la práctica de la adopción legal.

Deberíamos lograr que sean reconocidas las relaciones de coexistencia provisoria, de adopción... de un adulto por otro, –afirmaba–. “¿Por qué no adoptaría a un amigo que es diez años más joven que yo? ¿E incluso si es diez años más viejo? Más que insistir en que individuos tienen derechos naturales y fundamentales, deberíamos tratar de imaginar y crear un nuevo derecho relacional que permita que todos los tipos posibles de relaciones puedan existir y no sean bloqueados o anulados por instituciones relacionales empobrecedoras”¹⁷².

La adopción podría también aportar un mecanismo para formalizar diferencias económicas, de educación o edad entre los amantes, ofreciendo un marco de mutuo sostén en el cual la desigualdad, acompañada por derechos y deberes claramente definidos, podría no recaer en explotación y dominación.

¹⁷¹ “Le triomphe social du plaisir sexuel”, *DE*, t. 4, p. 309-310.

¹⁷² *Ibid.*, p. 310. Macey (*The Lives of Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 367) rescata una historia contada por Claude Mauriac en sus memorias, según la cual Foucault consultó a un abogado poco antes de su muerte a fin de ver la posibilidad –abandonada evidentemente– de adoptar a su amante de veinte años, Daniel Defert.

Este proyecto es comparable a la práctica *queer* de creación de sí desarrollada por los miembros de una colectividad feminista italiana, el *Grupo de la librería de mujeres de Milán*, descrita en una obra publicada por este grupo en 1987 y que ha sido el tema de un ensayo fascinante e iluminador de Teresa de Lauretis. Como Foucault, las autoras anónimas de esta obra estaban muy interesadas en el problema de la creación de sí colectiva, tanto ética como política. La invención de sí era para ellas, tanto como para la cultura *queer*, una necesidad práctica, en la medida en que significa inventar una libertad y una forma de relación no mediada que las mujeres nunca han conocido.

Este libro es sobre la necesidad de dar sentido, exaltar y representar en palabras e imágenes la relación de una mujer con otra”, se afirma en la introducción. Estamos tratando, en parte, con cosas que no tenían nombre [...] Lo que se ha formado (en nuestro grupo durante el transcurso de décadas) es una genealogía de mujeres, es decir, un acceso al mundo de las mujeres legitimado por la referencia a su origen femenino¹⁷³.

Se trata menos de intentar realizar una naturaleza femenina preexistente que de crear una nueva identidad social e individual. Comentando el título de la obra, *Non credere di avere dei diritti: la generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un grupo di donne* “No creas que tienes derechos: la generación de la libertad femenina en el pensamiento y las vicisitudes de un grupo de mujeres”, de Lauretis observa:

La audaz intimación del título, “no creas que tienes derechos” (una frase de Simone Weil citada como epígrafe), con su llamamiento directo a las mujeres y su postura inequívocamente negativa, contrasta con la afirmación en el subtítulo de una libertad para las mujeres, imposible en el sistema liberal de derechos –civiles, humanos o individuales– que las mujeres no tienen *como mujeres*, pero que se genera y se engendra tomando una posición en una comunidad simbólica, una “genealogía de las mujeres”, descubierta, inventada y construida a la vez, a través de prácticas feministas de referencia y reconocimiento mutuo¹⁷⁴.

¹⁷³ Cit. en de Lauretis, “The Essence of the Triangle”, *art. cit.*, p. 14.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 14-15.

Más que presionar sobre un concepto de identidad homogéneo, tal como “mujer”, a la manera en que las lesbianas y los gays han tendido a hacer en los Estados Unidos, apoyándose en el uso de categorías de identidad pseudoétnicas para asegurarse derechos civiles de acuerdo con un ideal políticamente regulativo de pluralismo liberal, la colectividad de Milán exploró, mientras evolucionaba, diversos medios prácticos para manejar las diferencias entre sus miembros, especialmente las diferencias de poder y dinero, a fin de lograr construir relaciones entre mujeres que no tenían el mismo nivel económico y social. Un medio inventado para afrontar este problema fue la práctica del *affidamento* (“pacto de confianza”), que de Lauretis explica como sigue:

Es una relación en la que una mujer le da su confianza o se confía simbólicamente a otra mujer, quien se convierte en su guía, mentor o punto de referencia –en resumen, la figura de la mediación simbólica entre ella y el mundo. Ambas mujeres se comprometen en la relación –y aquí está lo novedoso, el rasgo más controvertido de esta teoría feminista de la práctica– no a pesar de sino en razón de, en pleno conocimiento de, las diferencias que puedan existir entre ellas de clase o posición social, edad, nivel educativo, status profesional, ingresos, etc. Es decir, la función de la mediación simbólica femenina que una mujer cumple para otra se logra no a pesar de sino por las diferencias de poder entre ellas, contrariamente a la creencia del feminismo igualitario de que la confianza mutua de las mujeres es incompatible con la desigualdad de poder¹⁷⁵.

El fundamento teórico para esta práctica yace aparentemente en la distinción enunciada por una de las primeras feministas italianas, Carla Lonzi (la autora de *Escupamos sobre Hegel*), entre “igualdad” y “diferencia”. Según Lonzi, citada por las autoras del volumen colectivo,

La igualdad es un principio jurídico [...] que es ofrecido bajo la forma de derechos legales a los pueblos colonizados. Y se le impone como cultura [...] La diferencia es un principio existencial que concierne a los modos del ser humano, la peculiaridad de la experiencia, los objetivos, las posi-

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 22.

bilidades de cada individuo, el sentido de la existencia de cada uno en una situación dada y en aquellas que uno puede imaginar¹⁷⁶.

Esta definición de “diferencia”, aunque en su aplicación original se refiera a la diferencia sexual –es decir a la diferencia entre hombres y mujeres–, puede igualmente aplicarse a las múltiples diferencias sociales que hay entre las mujeres. Y ayuda a explicar por qué el objetivo inmediato de la colectividad de Milán no era simplemente eliminar las diferencias o imponer la igualdad, sino más bien inventar formas para tratar con las diferencias a fin de prevenirse contra los efectos que podrían poner obstáculos a “la generación de la libertad femenina”. Más que fabricar una igualdad puramente formal que dejaría intactas las desigualdades sociales entre sus miembros, la colectividad de Milán experimentó con formas de negociar esas diferencias no sólo previniendo sus efectos dañinos sino también transformándolas en medios de asistencia mutua y de fuerza individual y colectiva. A fin de alcanzar este objetivo, empero, la colectividad primero tuvo que inventar nuevos estilos de vida, nuevos artes de la existencia. El proyecto parece bastante foucaultiano. Como dice Foucault:

No veo dónde se encuentra lo malo en la práctica de alguien que, en un juego de verdad dado y sabiendo más que otro, le dice lo que hay que hacer, le enseña, le transmite un saber y le comunica técnicas. El problema más bien consiste en saber cómo se evitarán en dichas prácticas... los efectos de dominación¹⁷⁷.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 18.

¹⁷⁷ “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, *art. cit.*, p. 413. Quisiera agradecer a Jana Sawici por llamar mi atención sobre este pasaje. Debo enfatizar en este contexto que Foucault no hizo fácil o livianamente distinciones entre desigualdades de poder y dominación; tampoco vio a la pedagogía como una actividad políticamente neutral o inocua. No era tanto para él una cuestión de separar conceptualmente ejercicios de poder supuestamente benignos (como la enseñanza), de imposiciones de fuerza no consensuales (como el encarcelamiento), como una cuestión de escrutar relaciones de poder en orden de discernir los efectos precisos (de dominación o de otro tipo) producidos por aquellas.



El ejemplo clásico del uso estratégico de diferencias de poder para producir efectos de placer más que efectos de dominación es el erotismo sadomasoquista. Por eso algunas de las indicaciones más claras de Foucault sobre lo que podría ser una *praxis queer* se encuentran en el contexto de sus análisis del S/M. En ellos, la creencia de Foucault en el potencial transformador del sexo *queer* aparece de la manera más elocuente aunque sucinta.

En primer lugar subraya el hecho de que lo que lleva el nombre de “dominación” en el S/M es una estrategia para crear placer, no una forma de sometimiento personal o político:

Lo que me llama la atención en el S/M es la manera en que difiere del poder social. El poder se caracteriza por el hecho de que constituye una relación estratégica que se ha estabilizado en instituciones. En el seno de las relaciones de poder, la movilidad es, por tanto, limitada, y ciertas fortalezas son muy, pero muy difíciles de hacer caer, puesto que han sido institucionalizadas, dado que su influencia es notable en los tribunales de justicia, en los códigos. Esto significa que las relaciones estratégicas entre los individuos se caracterizan por la rigidez.

Al respecto, el juego S/M es muy interesante ya que, aunque sea una relación estratégica, es siempre fluida. Hay papeles, está claro, pero cada cual sabe que tales papeles pueden ser invertidos... O incluso, cuando los papeles son estables, los protagonistas saben muy bien que se trata de un juego: bien porque las reglas son transgredidas, bien porque hay un acuerdo, explícito o tácito, que define ciertas fronteras. Este juego estratégico es muy interesante en tanto que fuente de placer físico. Pero yo no diría que constituya una reproducción, en el interior de la relación erótica, de la estructura del poder. Es una puesta en escena de estructuras del poder mediante un juego estratégico capaz de procurar un placer sexual o físico.

La práctica del S/M desemboca en la creación del placer y hay una identidad que va con esa creación. Por eso el S/M es verdaderamente 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 las personas utilizan las relaciones estratégicas como

fuentes de placer [...] Lo interesante es que, en la vida heterosexual, esas relaciones estratégicas preceden al sexo. Existen con el solo fin de obtener sexo. En el S/M, por el contrario, las relaciones estratégicas forman parte del sexo, como un convenio de placer en el interior de una situación particular¹⁷⁸.

Entonces, el S/M es un juego en el que las diferencias de poder están subordinadas al propósito estratégico de producir placer, no una forma de dominación en la que los seres humanos estén subordinados al funcionamiento de diferencias de poder rígidamente estructuradas.

Foucault consideraba al S/M, de la forma en que se practicaba en ciertos enclaves gays de los Estados Unidos, como parte de una práctica más amplia de comunidad subcultural. Para él, no era la expresión de un impulso psicológico profundo que una sociedad permisiva habría dejado manifestar, sino algo nuevo que los sujetos modernos podían hacer con la sexualidad, sujetos cuyas identidades están tan profundamente ligadas a la sexualidad. El S/M representaba para Foucault “un proceso de invención”, en la medida en que separa el placer sexual de la sexualidad (en una escena S/M, el género y la orientación sexual del *partenaire* pierden gran parte de su importancia como requisito para la excitación sexual) y libera el placer físico de un órgano específico, de la localización exclusiva en los genitales. Se logra de este modo una nueva relación entre el cuerpo y el placer. Un efecto de la práctica continua del S/M es modificar la relación de un individuo con su cuerpo.

No pienso que ese movimiento de prácticas sexuales haya tenido nada que ver con la puesta al día o el descubrimiento de tendencias sadomasoquistas profundamente soterradas en nuestro inconsciente. Pienso que el S/M es mucho más que eso, es la creación real de nuevas posibilidades de placer, que no se habían imaginado con anterioridad. La idea de que el S/M está ligado a una violencia profunda y que su práctica es un medio de liberar esa violencia, de dar libre curso a la agresión, es una idea estúpida. Bien sabemos que lo que esa gente hace

¹⁷⁸ “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad”, *art. cit.*, p. 424-425.

no es agresivo y que inventan nuevas posibilidades de placer utilizando ciertas partes inusuales de su cuerpo –erotizando ese cuerpo–. Pienso que ahí encontramos una especie de creación, de empresa creadora, una de cuyas principales características es lo que llamo la desexualización del placer. La idea de que el placer físico siempre proviene del placer sexual y que el placer sexual es la base de *todos* los placeres posibles, considero que es verdaderamente falsa. Lo que las prácticas S/M nos muestran es que podemos producir placer a partir de objetos muy extraños, utilizando ciertas partes inusitadas de nuestro cuerpo en situaciones muy inhabituales¹⁷⁹.

La noción de “desexualización” es clave para Foucault y ha sido muy mal comprendida. Cuando habla de “desexualización”, está usando la palabra francesa *sexe* en el sentido de órgano sexual. Lo que entiende por “desexualización del placer” en el S/M no es la separación, en esta práctica, del placer de todos los actos que se consideran de naturaleza sexual (incluso si destruye su absoluta dependencia de la relación sexual entendida en un sentido limitado), sino la separación del placer sexual de la especificidad genital, de su localización en los genitales. El S/M, junto con otras prácticas relacionadas (aunque a menudo bastante diferentes) como el *bondage**, el rasurado, el *piercing*, la humillación, la flagelación, el *fist-fucking*, la tortura de los senos, el pene y los testículos, produce intensos placeres bordeando, en mayor o menor medida, los genitales. Implica la erotización de regiones no genitales, como los pezones, el ano, la piel y toda la superficie del cuerpo. Y encuentra otros usos eróticos para los genitales aparte de la estimulación que lleva al orgasmo. Por lo tanto, el S/M elabora un nuevo mapa de los puntos eróticos del cuerpo, una redistribución de las llamadas zonas erógenas, una ruptura con el monopolio tradicionalmente acordado a los genitales e incluso una reerotización de los genitales masculinos como puntos de vulnerabilidad más que como objetos de veneración. En todos estos aspectos, el S/M representa un encuentro entre el sujeto moderno de la sexualidad y la alteridad de su cuerpo. En la medida en que este encuentro produce cambios en la relación

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 419-420.

* *Bondage* es la práctica de dejarse atar para obtener placer sexual (N. del T.)

entre la subjetividad, la sexualidad, el placer y el cuerpo, el S/M califica como una práctica potencial de transformación de sí (lo cual no significa, por cierto, que el S/M sea la única actividad sexual practicada por [algunas] lesbianas y [algunos] gays que tenga un potencial transformador).

Al invocar el término “desexualización”, Foucault parece estar refiriéndose a lo que dijo en una entrevista con Jean Le Bitoux en 1978, que recién fue publicada en Francia diez años más tarde en una transcripción imperfecta (la transcripción completa ha sido recientemente editada¹⁸⁰). En esa entrevista, Foucault insiste en la distinción entre el machismo gay y el machismo *straight*, e incluso entre el “clon” gay hipermasculino tal como fue elaborado en New York y San Francisco a fines de los años setenta y la “cultura falocéntrica” (el término es de Foucault) más amplia en la que vivimos. Foucault se regocija ante la posibilidad de una alianza estratégica entre los gays y el feminismo, “que les ha permitido a los homosexuales demostrar que su gusto por los hombres no es otra forma de la cultura falocrática”. Según Foucault, la cultura clon no es una expresión de la supremacía o el separatismo masculinos:

Finalmente, cuando se mira eso un poco más de cerca, lo que me sorprende es que esos perifollos, todo ese blasonamiento de la masculinidad no coincide en nada con una revalorización del macho en tanto que macho. Ya que, por el contrario, al abrigo de las miradas y bajo el signo de esos blasones tan masculinos, lo que se desarrolla son formas de relaciones sexuales masoquistas o de afirmación masoquista, donde no hay ninguna valorización del macho en tanto que macho. Para nada. Por el contrario, va a haber usos del cuerpo que se pueden definir como desexualizados, como desvirilizados, ya sea el *fist-fucking* u otras fabricaciones extraordinarias de placeres a las que los norteamericanos llegaban ayudándose con cierto número de drogas o de instrumentos. Por otra parte, las relaciones de esos hombres entre ellos en la vida cotidiana, a veces con las mismas prácticas de vida sexual comunitaria, son tiernas y afectuosas. En resumen, se utilizan los signos de la masculinidad pero en absoluto para volver a algo que sería del orden falocéntrico

¹⁸⁰ La entrevista, realizada el 10 de julio de 1978, fue publicada con el título de “Le Gai Savoir” en *Mec Magazine* durante el verano de 1988. Jean Le Bitoux ha publicado la transcripción íntegra de esa entrevista en la *Revue h*, n° 2.

o machista, sino más bien para inventarse, para permitirse hacer con su cuerpo masculino un lugar de producción de placeres extraordinariamente polimorfos y apartados de las valorizaciones del sexo y particularmente del sexo macho¹⁸¹.

La apariencia hipermasculina del clon gay es engañosa. Lo que los nuevos estilos de virilidad gay representan, paradójicamente, es una estrategia para valorizar prácticas de desvirilización bajo el signo de la masculinidad, forjando una nueva asociación entre la masculinidad y la receptividad o penetrabilidad sexuales, separando la homosexualidad masculina de su asociación fóbica con la “feminidad” (concebida en términos falocráticos como “pasividad” o ausencia de agresividad fálica). Al dessexualizar (es decir desgenitalizar) el placer corporal, las prácticas S/M gays hacen posible la creación de una identidad sexual masculina que ya no necesita estar centrada en el pene (o encuentra nuevos usos para el pene que lo mortifican en lugar de celebrarlo). La masculinidad ahora puede ser reconstituida de una forma desvirilizada: es decir, puede ser constituida de manera simbólica o performativa más que falocéntrica. (Si hay que formular un argumento sobre la compatibilidad política de la hipermasculinidad gay y el feminismo, debe ser hecho sobre la base de estos análisis de performatividad de género, no —como hace Richard Mohr— sobre la base de una valorización sentimental de los roles intercambiables de activo/pasivo entre los gays, imputados a los valores liberales de igualdad, fraternidad, reciprocidad e igualitarismo democrático¹⁸²). De manera similar, Foucault interpreta el S/M lésbico como la expresión de una lucha paralela entablada por las mujeres a fin de escapar de los estereotipos de la feminidad¹⁸³.

El potencial creativo y transformador del sexo *queer* es especialmente visible en el caso del *fist-fucking*¹⁸⁴, la práctica que Foucault

¹⁸¹ “Le Gai Savoir”, *art. cit.*, p. 50.

¹⁸² Richard Mohr, *Gay Ideas, op. cit.*, p. 135-203.

¹⁸³ “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad”, *art. cit.*

¹⁸⁴ Para evitar toda ambigüedad, citaré la definición de Gayle Rubin de *fist-fucking*: “Es una técnica sexual en la que la mano y el brazo, más que el pene o un vibrador, son utilizados para penetrar un orificio corporal. *Fisting* designa habitualmente la penetración anal, aunque este término también sea utilizado para referirse a la penetración de una mano en la vagina”. Ver Rubin, “The Catacombs: A Temple of the Butthole”, en *Leatherfolk: Radical Sex, People, Politics, and Practice*, Mark Thompson (comp.), Alyson, Boston, 1991, p. 119-141.

menciona en particular y que parece tener en mente cuando habla de “producir placer a partir de objetos muy extraños, utilizando ciertas partes inusitadas de nuestro cuerpo”. En efecto, el *fist-fucking* es una práctica sexual que difiere en aspectos muy importantes de la relación sexual definida de manera convencional. Es menos una acción teleológica destinada a liberar la tensión sexual mediante el orgasmo (como en el modelo freudiano de la “genitalidad heterosexual completa”¹⁸⁵) que un proceso gradual y largo –“un arte”, como lo describe Gayle Rubin, “que necesita seducir uno de los músculos más sensibles y estrechos del cuerpo”¹⁸⁶. La intensidad y la duración de la sensación, no el orgasmo, son sus valores esenciales: el proceso puede seguir durante horas, y es posible que ninguno de los *partenaires* tenga un orgasmo o (en el caso de los hombres) que mantenga una erección por mucho tiempo. Es posible también que el *partenaire* receptor acabe sin tener el pene erecto. Por eso, el *fist-fucking* ha sido descrito por sus practicantes no como sexo sino como un tipo de “yoga anal”. Representa así una refutación práctica de la idea, que Foucault consideraba errónea, según la cual “el placer físico proviene siempre del placer sexual y el placer sexual es la base de todos los placeres posibles”. La emergencia del *fist-fucking* como fenómeno sexual y subcultural puede contribuir a redefinir el significado y la práctica del sexo, según las indicaciones dadas por Foucault en un artículo de 1977 titulado “¡Abajo la dictadura del sexo!”, donde declaraba: “Estoy a favor de la descentralización, la regionalización, la privatización de todos los placeres”¹⁸⁷.

*

Por cierto, Foucault no ha agotado el tema del S/M. Sus formulaciones representan sólo las reflexiones de un hombre, las cuales no son necesariamente las más exactas, honestas o iluminadoras¹⁸⁸. Pero al menos en un punto Foucault tenía razón: la afirmación de que

¹⁸⁵ Ver Morrison, “End Pleasure”, *art. cit.*

¹⁸⁶ Rubin, “The Catacombs”, *art. cit.*, p. 126.

¹⁸⁷ Madeleine Chapsal, “Michel Foucault: A bas la dictature du sexe”, *L'Express*, 24 de enero de 1977, p. 56-57; cit. en Macey, *The Lives of Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 364.

¹⁸⁸ Para un cuestionamiento poderoso de la descripción y la interpretación que hace Foucault del S/M, ver Bersani, “El papi gay”, *op. cit.*

los gays de su época estaban determinados a “la creación real de nuevas posibilidades de placer que la gente no conocía previamente” está corroborada por el ejemplo del *fist-fucking*. Más allá de lo que cualquiera pueda decir sobre el *fist-fucking*, no cabe duda de que es, históricamente hablando, un placer nuevo. Según el sociólogo Edgar Gregersen, el *fist-fucking* “es posiblemente la única práctica sexual inventada en el siglo veinte” (o, para ser más preciso, lo era hasta los descubrimientos a fin de siglo del *phone sex* y del *internet sex*¹⁸⁹). Quizá Foucault haya sido la fuente de este veredicto, si su biógrafo David Macey tiene razón al identificarlo como el “sabio francés” a quien Edmund White le atribuye (en su libro *States of Desire* de 1980) la siguiente observación: “El *fist-fucking* es la única contribución realmente novedosa de nuestro siglo a la artillería sexual”¹⁹⁰. Recientemente se ha establecido cuán “novedoso” era: Rubin sitúa a fines de los años sesenta su emergencia como práctica colectiva y núcleo de formación comunitaria; en los setenta logró una base suficiente para crear toda una subcultura con sus clubs y organizaciones, sus espacios urbanos, su arte y sus insignias, y aun sus propias manifestaciones públicas como comunidad¹⁹¹.

No es sorprendente que el haber inventado una forma de placer representara, a los ojos de Foucault, un logro importante: solía decirle a sus amigos que el siglo XIX había inventado una miríada de especies de *deseos* sexuales perversos, pero nada nuevo se había creado en materia de *placer* sexual por milenios¹⁹². En una entrevista de 1982 decía:

La posibilidad de usar nuestro cuerpo como la fuente posible de una multiplicidad de placeres es algo muy importante. Si se considera, por ejemplo, la construcción tradicional del placer, se constata que los placeres físicos o placeres de la carne son siempre la bebida, la alimentación y el sexo. Y a ello se limita, me parece, nuestra comprensión del cuerpo, de los placeres¹⁹³.

¹⁸⁹ Edgar Gregersen, *Sexual Practices: The Story of Human Sexuality*, Franklin Watts, New York, 1983, p. 56-57.

¹⁹⁰ Macey, *The Lives of Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 370.

¹⁹¹ Gayle Rubin, “The Valley of the Kings: Leathermen in San Francisco, 1960-1990”, tesis de doctorado, University of Michigan, 1994.

¹⁹² Mi fuente para esta ironía de Foucault es Arnold Davidson.

¹⁹³ “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad”, *art. cit.*, p. 420

La producción de un placer nuevo es por lo tanto un logro significativo en sí mismo y prueba el potencial creativo de una praxis gay.

La distinción entre deseo y placer, implícita en los comentarios de Foucault sobre el S/M, fue retomada y explicitada en varios pasajes clave, tanto en sus libros como en sus entrevistas. La distinción sirve para explicar la significación política que él le daba a la invención de nuevos placeres producidos por el *fist-fucking* o ciertas drogas recreativas, así como a la invención de nuevos espacios sexuales como los saunas, las casas de baño y los clubes, donde se podían experimentar nuevas variedades de placer sexual.

Es muy interesante señalar –declaraba– que desde hace siglos la gente en general –pero también los médicos, los psiquiatras e incluso los movimientos de liberación– ha hablado siempre de deseo, y nunca de placer. ‘Debemos liberar nuestro deseo’, dicen. ¡No! Debemos crear placeres nuevos. Entonces, quizás el deseo continúe¹⁹⁴.

Como señala David Macey, la insistencia de Foucault en los placeres más que en el deseo era deliberada: “Se estaba distanciando de la llamada filosofía del deseo asociada con Deleuze y Lyotard”¹⁹⁵. Foucault lo explicaba en su entrevista con Jean Le Bitoux:

Esquemáticamente diría que la medicina y el psicoanálisis han aprovechado ampliamente esa noción de deseo, precisamente como una especie de herramienta, como un esquema de inteligibilidad para calibrar un placer sexual en términos de normalidad: “Dime cuál es tu deseo y te diré quién eres, te diré si estás enfermo o no, te diré si eres normal o no, y entonces podré aprobar o no tu placer”. Es bastante claro, me parece, en

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 420/421. Cf. Foucault, “À propos de la généalogie de l’ éthique”, T. IV, p. 614-615: “Si nosotros comparamos esta experiencia con la nuestra [la experiencia ética griega que implicaba un acento muy fuerte sobre el placer y su uso], donde todo el mundo –el filósofo como el psicoanalista– explica que lo importante es el deseo, y que el placer no es nada, entonces uno puede preguntarse si esta separación no ha sido un acontecimiento histórico, sin ninguna necesidad...”

¹⁹⁵ Macey, *The Lives of Michel Foucault*, op. cit., p. 365; ver Dews, “Power and Subjectivity in Foucault”, para una comparación más profunda de Foucault con Deleuze y Lyotard.

el psicoanálisis. Y en todo caso, si se hace la historia misma de la noción de deseo desde la concupiscencia cristiana pasando por el instinto sexual de los años 1840 hasta la noción freudiana y posfreudiana de deseo, creo que se vería bastante bien cómo funciona esta noción. El deseo no es un suceso sino un rasgo permanente del sujeto: provee la base sobre la cual se deposita todo el armazón médico-psicológico.

Ahora, me parece que utilizando la palabra “placer”, que en el límite no quiere decir nada, que está todavía bastante vacía de contenido y virgen de utilización posible, no tomando al placer por ninguna otra cosa que, finalmente, un acontecimiento, un acontecimiento que se produce fuera del sujeto, o en el límite del sujeto, o entre dos sujetos, en ese algo que no es ni del cuerpo ni del alma, ¿no tenemos allí, si intentamos reflexionar un poco sobre esta noción de placer, un medio de evitar toda la armadura psicológica y médica que la noción tradicional de deseo lleva consigo?¹⁹⁶.

A fin de intensificar las experiencias de placer “en el límite del sujeto”, Foucault defendía el uso de lo que llamaba “buenas drogas”¹⁹⁷. Encontraba las mismas posibilidades en los saunas:

Es importante que haya lugares como los saunas, donde, sin estar aprisionado, sujeto a su propia identidad, a su estado civil, a su pasado, a su rostro, a su nombre, etc., se puedan encontrar personas que están allí y que están para ustedes como se está para ellos, nada más que cuerpos con los cuales las combinaciones, las fabricaciones de placer más imprevistas son posibles. Esto forma parte absolutamente de experiencias eróticas importantes, y es, diría, políticamente importante que la sexualidad pueda funcionar así [...] Las intensidades de placer están más bien ligadas al hecho de que uno se desubjetiviza, que deja de ser un sujeto, una identidad. Como una afirmación de la no identidad [...]

Y luego, es finalmente importante saber, es necesario saber, que en no importa en dónde, no importa en qué ciudad, hay siempre una especie de gran subsuelo abierto a quienquiera, en el momento en que lo quiera, una escalera que es suficiente descender; en síntesis, un lugar

¹⁹⁶ “Le Gai Savoir”, *art. cit.*, p. 44-45.

¹⁹⁷ “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad”, *art. cit.*, p. 420.

maravilloso donde uno se fabrica, durante el tiempo que quiera, los placeres que quiera¹⁹⁸.

Para Foucault, como para Platón (aunque por razones diametralmente opuestas), el sexo parece representar un primer nivel de la actividad filosófica¹⁹⁹. Al menos, el placer sexual intenso cumple la función de descentrar al sujeto y fragmentar su identidad personal; por lo tanto no está lejos de proporcionarle a Foucault lo que había buscado previamente en los escritos de Nietzsche o Bataille: a saber, respuestas a preguntas tales como:

¿No puede haber experiencias en el curso de las cuales el sujeto ya no esté dado, en sus relaciones constitutivas, en lo que tiene de idéntico a sí mismo? ¿No habría entonces experiencias en las que el sujeto podría disociarse, quebrar la relación con él-mismo, perder su identidad?²⁰⁰.

No es el deseo sino el placer lo que, para Foucault, sostiene la promesa de una experiencia de desintegración. A diferencia del deseo, que expresa la individualidad, la historia y la identidad del sujeto, el placer es desubjetivador, impersonal: hace estallar la identidad, la subjetividad, y disuelve al sujeto, aunque provisoriamente, en la continuidad sensorial del cuerpo, en el sueño inconsciente de la mente. Como Foucault observaba en 1979 en una intervención en el coloquio de Arcadia, la vieja organización homófila francesa, sobre Herculine Barbin y la insistencia del siglo XIX por determinar el “verdadero sexo” de los hermafroditas: “El placer es algo que pasa

¹⁹⁸ Foucault, “Sexo, poder y política...”, *op. cit.*: “Si la continua cuestión (de la gente) es preguntar ‘¿Esto está conforme a mi identidad?’, entonces pienso que ellos volverán a una suerte de ética muy próxima de la virilidad heterosexual tradicional. Si debemos situarnos en relación con la cuestión de la identidad, debe ser en tanto somos seres únicos. Pero las relaciones que debemos mantener con nosotros mismos no son relaciones de identidad; deben ser más bien relaciones de diferenciación de creación, de innovación. Es muy molesto ser siempre el mismo. No debemos excluir la identidad, si es por la vía de esta identidad que la gente encuentra su placer, pero no debemos considerar esta identidad como una regla ética universal.”

¹⁹⁹ Ver David Halperin, “Platonic *Erôs* and What Men Call Love”, *Ancient Philosophy* 5, 1985, p. 161-204.

²⁰⁰ “Entretien avec Michel Foucault”, *DE*, t. 4, p. 49-50.

de un individuo a otro; no es secretado por la identidad. El placer no tiene pasaporte, ni documento”²⁰¹.

Si debemos cuidar de que la identidad personal no se vuelva “la ley, el principio, la regla” de la existencia individual²⁰², entonces es la sexualidad lo que hay que resistir, pues ella fusiona el deseo y la identidad en un carácter único y estable del individuo, y le asigna al sujeto un “sí verdadero” –un “sí” que constituye la “verdad” de la persona y funciona como un objeto de regulación social y gestión de las personas. Las técnicas modernas del poder utilizan la sexualidad para pegarnos una identidad personal, definida en parte por nuestra identidad sexual; al pegarnos esa identidad, nos pegan a ellas. “Sólo porque esta noción de sexualidad nos ha permitido luchar (en representación de nuestra homosexualidad) no significa que esté libre de peligros”, le decía Foucault a Jean Le Bitoux.

Hay todo un biologismo de la sexualidad y por consiguiente toda una postura posible de los médicos y los psicólogos, o sea de los agentes de normalización. Tenemos encima nuestro a médicos, pedagogos, legisladores, adultos, parientes que hablan de la sexualidad. No es suficiente con liberar la sexualidad; también es necesario liberarse de la noción misma de sexualidad²⁰³.

En una entrevista dada un par de años antes, Foucault formulaba una serie de recomendaciones positivas:

Tenemos que inventar con nuestros cuerpos –con sus elementos, sus superficies, sus masas, sus volúmenes– un erotismo no disciplinario: aquel del cuerpo en un estado volátil y difuso, con sus encuentros azarosos y sus placeres sin cálculo²⁰⁴.

²⁰¹ Cit. en Macey, *The Lives of Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 364; ver, además, Eribon, *Michel Foucault*, *op. cit.*

²⁰² “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad”, *art. cit.*

²⁰³ “Le Gai Savoir”, *art. cit.* Cf. el slogan “destruir la sexualidad” que aparece en un número especial de la revista *Recherches* en marzo de 1973. Este número, subtítulo “Gran enciclopedia de las homosexualidades”, parece haber sido obra de Félix Guattari, pero Foucault (entre muchos otros) puso su nombre en la lista de colaboradores, a fin de dar su apoyo a la revista contra una eventual censura gubernamental. Agradezco a Alain Vizier por haberme hecho conocer este texto.

²⁰⁴ “Sade, sergent du sexe”, *DE*, T. 2, p. 818- 822.

Sus observaciones célebres y bastante enigmáticas al final de *La voluntad de saber* sobre la importancia política de atacar la sexualidad y promover los placeres, adquieren un sentido más definido cuando se las pone en el contexto de su distinción entre placer y deseo y de su tendencia a defender los cuerpos y los placeres a costa del deseo, la identidad y la sexualidad:

No hay que creer que diciendo que sí al sexo se diga que no al poder; se sigue, por el contrario, el hilo del dispositivo general de sexualidad. Si mediante una inversión táctica de los diversos mecanismos de la sexualidad se quiere hacer valer, contra el poder, los cuerpos, los placeres, los saberes en su multiplicidad y posibilidad de resistencia, conviene liberarse primero de la instancia del sexo. Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contraataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres²⁰⁵.

El poder transformador de las prácticas sexuales *queer* inventadas por los gays revelan en este contexto algo de su eficacia política: mediante la invención de placeres corporales nuevos, intensos y difusos, la cultura *queer* ha producido una inversión táctica de los mecanismos de la sexualidad, haciendo un uso estratégico de las diferencias de poder, las sensaciones físicas y las categorías de identidad sexual, a fin de crear una praxis *queer* que finalmente prescindiera de la sexualidad y desestabilice la constitución de la identidad misma. Leo Bersani resume del siguiente modo la posición de Foucault:

La resistencia más efectiva a esta productividad disciplinaria no debería ser, según Foucault, una lucha contra las prohibiciones, sino que más bien consistiría en practicar una especie de contraproductividad. No se trata de levantar las barreras a la ebullición de las pulsiones reprimidas, sino de jugar, consciente y deliberadamente, en la superficie de nuestros cuerpos con formas e intensidades de placer que no han sido cubiertas, por así decirlo, por las clasificaciones disciplinarias que hasta ahora nos han enseñado lo que es el sexo²⁰⁶.

²⁰⁵ VS, p. 191.

²⁰⁶ Bersani, "El papi gay", *op. cit.*, p.101.

El *fist-fucking* y el sadomasoquismo aparecen bajo esta luz como prácticas políticas utópicas, en la medida en que alteran las identidades sexuales y generan –aunque no se las practique con una intención política, sino simplemente para obtener placer– un medio de resistencia a las disciplinas de la sexualidad, una forma de contra-disciplina –en resumen, una técnica de ascesis. La fuerza explosiva del placer corporal intenso, separado de su localización exclusiva en los genitales y diseminado en varias zonas del cuerpo, descentra al sujeto y desarticula la integridad psicofísica del sí, al cual se le ha pegado una identidad sexual. Al destruir al sujeto de la sexualidad, el sexo *queer* abre la posibilidad de cultivar un sí más impersonal, que puede funcionar como la sustancia de una elaboración ética continua y, por lo tanto, como el lugar de una transformación futura.

*

Al mismo tiempo que proponía practicar lo que Bersani llama “un goce (*jouissance*) como forma de ascesis”²⁰⁷, Foucault también se pronunciaba de manera implícita contra la tendencia a asociar la resistencia sólo con prácticas sexuales y sociales radicalmente no normativas. A pesar de su interés en el potencial transformador del S/M, estaba lejos de pensar que la vida o el sexo gay debían ser sistemáticamente transgresores, experimentales o vanguardistas para calificar como formas de resistencia política. Después de todo, dada la forma en que la sociedad está organizada actualmente, hasta las expresiones más inofensivas de la sexualidad gay amenazan la coherencia del orden social. Reducir la inventiva y la creatividad de la vida gay a la promiscuidad sexual, por ejemplo, significa, en la perspectiva de Foucault, borrar

todo lo que puede haber de inquietante en el afecto, la ternura, la amistad, la fidelidad, la camaradería, la compañía; una sociedad un poco controlada no puede darle un lugar sin temer que se formen alianzas, que aparezcan líneas de fuerza inesperadas²⁰⁸.

²⁰⁷ Bersani, *¿El recto es una tumba?*, *op. cit.*, p. 72. Por razones que se me escapan, Bersani propone esta fórmula pensando que está en completa oposición a Foucault.

²⁰⁸ “De l’amitié comme mode de vie”, *DE*, t. 4, p. 164.

Y agregaba:

Imaginar un acto sexual que no sea conforme a la ley o a la naturaleza, no es lo que inquieta a la gente. El problema aparece cuando los individuos comienzan a amarse. Esto va en contra de las instituciones sociales: ya están atravesadas por intensidades afectivas que las sostienen y las perturban: observen al ejército, donde el amor entre los hombres es sin cesar solicitado y estigmatizado. Los códigos institucionales no pueden aprobar estas relaciones, con sus intensidades múltiples, colores variables, movimientos imperceptibles y formas que cambian. Estas relaciones producen cortocircuitos e introducen el amor donde deberían estar la ley, la regla o la costumbre²⁰⁹.

Por consiguiente, “el modo de vida homosexual” es, según Foucault, mucho más amenazante “que el acto sexual mismo”²¹⁰ (tal vez por eso sea más fácil legalizar el sexo gay que el matrimonio gay). Lo que la sociedad *straight* encuentra intolerable, agregaba Foucault, no son nuestros placeres específicos o nuestras prácticas sexuales, sino sus consecuencias, sus efectos en nuestra forma de vivir: los *straights* pueden perdonarnos nuestras excitaciones sexuales, pero no nuestra felicidad²¹¹.

De manera similar, lo más interesante del S/M y el *fist-fucking*, a los ojos de Foucault, no era quizá su impacto disgregador en el sujeto individual del deseo, sino su integración incongruente en “los modos de vida homosexuales”. Como Rubin lo ha demostrado, los setenta fueron tiempos de formación vigorosa y expansiva de una comunidad gay “de cuero” en San Francisco y en los Estados Unidos²¹². Esto significa que el S/M y el *fist-fucking* no eran prácticas ocasionales o aisladas, sino que estaban vinculadas con otras expresiones de desarrollo subcultural, incluyendo la vestimenta, los modos de vida y trabajo, la transformación de los barrios, el crecimiento de organizaciones comunitarias, la provisión de servicios públicos, la organización de eventos deportivos y, finalmente, la emer-

²⁰⁹ *Ibid.* Foucault se explaya sobre este tema en “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad”, *art. cit.*

²¹⁰ “De l’amitié comme mode de vie”, *DE*, t. 4, p. 164.

²¹¹ “Le Gai Savoir”, *art. cit.*, p. 48.

²¹² Rubin, “The Valley of Kings”, *op. cit.*

gencia de grupos políticos y sociales centrados en las realidades locales. Estos desarrollos eran ejemplos importantes de lo que los gays podían hacer con su sexualidad, y, de hecho, quizá lo que más le intrigó a Foucault sobre el *fist-fucking* era la manera en que una práctica sexual, específica y no normativa, podía llegar a ser la base y el origen de eventos remotos y sin relación alguna tales como las ventas de tortas, las colectas comunitarias o las fiestas callejeras. Estas “prácticas comunitarias de vida y sexualidad”, que para Foucault reforzaban las relaciones sociales de los gays de cuero, demostraban cómo se podía “usar de la sexualidad de uno mismo para producir múltiples tipos de relaciones”, “definir y desarrollar un modo de vida”, “crear formas culturales”.

*

En el fondo, para Foucault:

El movimiento gay tiene un futuro que va más allá de los gays mismos e incluye una cultura en un sentido más amplio, una cultura que inventa modos de relación y de existencia, tipos de valores, formas de intercambio entre los individuos que son realmente nuevas, que no son iguales o superpuestas a las formas culturales generales. Si esto es posible, entonces la cultura gay no será sólo una elección de los homosexuales para los homosexuales: va a crear relaciones que son, hasta cierto punto, transferibles a los heterosexuales.

Foucault mencionó en otra parte a los saunas como una institución de la que los heterosexuales podrían beneficiarse²¹³; la codificación de “las relaciones de coexistencia provisional” permite producir otros “tipos de intercambio”, igualmente beneficiosos para los heterosexuales:

Es necesario invertir las cosas un poco. Más que repetir lo que dijimos en un cierto momento: “Tratemos de reintroducir la homosexualidad en la normalidad general de las relaciones sociales”, digamos lo contrario: “¡No! Escapemos tanto como sea posible del tipo de rela-

²¹³ “Le Gai Savoir”, *art. cit.*, p. 52.

ciones que esta sociedad propone para nosotros y tratemos de crear en el espacio vacío donde estamos nuevas posibilidades relacionales”. Al proponer un nuevo derecho relacional, veremos que las personas no homosexuales podrán enriquecer sus vidas cambiando su propio esquema de relaciones²¹⁴.

El futuro que Foucault imaginaba para nosotros no es exclusiva o categóricamente gay. Pero es definitivamente *queer*.

Todo esto puede parecer eminentemente prescriptivo, especialmente viniendo de alguien que deploraba el efecto político de programas o teorías preformuladas en el curso caprichoso de las luchas políticas. Pero Foucault negaba vigorosamente que estuviera prescribiendo algo a alguien²¹⁵. En el contexto de las discusiones con otros gays y de las entrevistas con la prensa gay, sentía que podía presentar propuestas, puesto que no lo hacía con la fuerza de una autoridad establecida, sino sobre la base de una experiencia personal, una participación comunitaria y un conocimiento situado que compartía con sus interlocutores. Lejos de prescribir cursos de acción a los otros en las entrevistas, Foucault estaba describiendo y reflejando los desarrollos de la cultura gay que ocurrían alrededor suyo. Ed Cohen aclara este punto muy bien:

Quizás el rasgo más distintivo en las discusiones de Foucault sobre la homosexualidad, en parte debido al hecho de que se producían principalmente en la prensa gay no académica, era la intimidad que adoptaba en relación al tema. A diferencia de sus entrevistas en otros contextos —en donde se negaba a usar su rol de intelectual famoso para proponer “una posición política”—, la actitud de Foucault en las publicaciones gays ejemplifica con claridad su voluntad de usar estratégicamente su actividad intelectual en luchas que lo involucraban. Su relación inclusiva con su audiencia, establecida por un (con)texto gay, le daba a Foucault una relación de autoridad diferente con su tema y le permitía hacer conexiones más explícitas entre sus investigaciones históricas individuales y las condiciones históricas de las cuales surgieron... Para tomar sólo un ejemplo, las lecturas de Foucault en *The*

²¹⁴ “Le triomphe social du plaisir sexuel”, *DE*, t. 4, p. 311.

²¹⁵ “De l’amitié comme mode de vie”, *DE*, t. 4, p. 165.

Barracks (un sauna gay en San Francisco que ya no existe) a fines de los años setenta deben ser consideradas como un intento concreto de (re)situar su trabajo sobre la sexualidad en el campo sexual mismo. Hablando como un miembro de la comunidad gay que era además un intelectual, Foucault emitió sus opiniones sobre la situación histórica y táctica del movimiento gay a fin de desplegar el conocimiento que tenía de esos campos concretos de poder que definen la vida de los gays y las lesbianas²¹⁶.

La historia de las lecturas de Foucault en *The Barracks* “a fines de los años setenta” es, casi con seguridad, apócrifa (*The Barracks* cerró en 1976), y la distinción de Cohen entre “miembro de la comunidad” e “intelectual” no capta el tono entusiasta y sin pretensiones que utilizaba Foucault en sus entrevistas con la prensa gay, pero Cohen sugiere la cualidad experimental de la práctica de Foucault de pensar en voz alta en grupos de gays.

*

Finalmente, la política *queer* es así, un tipo de ejercicio espiritual, una práctica moderna de sí. “Por extraño que parezca”, escribe Arnold Davidson:

Foucault señalaba a la homosexualidad como un medio para responder a la siguiente cuestión: ¿cómo practicar ejercicios espirituales en el siglo XX? Finalmente, para Foucault, un vínculo entre las prácticas anti-guas de dominio de sí y la homosexualidad contemporánea es que ambas requieren una ética o ascética de sí ligada a un modo de vida particular y amenazante. Sé que le habría complacido a Foucault pensar que la amenaza a la vida cotidiana que representaba la filosofía antigua tenía un equivalente contemporáneo en los miedos y disturbios derivados de la formación de sí y el estilo de vida gays en la sociedad *straight*²¹⁷.

Las formas de ascesis, los ejercicios espirituales de estilización ética mediante los cuales los sujetos modernos pueden alcanzar una

²¹⁶ Cohen, “Foucauldian Necrologies”, *art. cit.*, p. 91.

²¹⁷ Davidson, “Ethics as Ascetics”, *art. cit.*, p. 73.

trascendencia hoy en día, no son evidentemente los mismos que en la Antigüedad. En primer lugar, aunque la noción foucaultiana de ascesis pueda parecer sospechosamente católica, los equivalentes modernos que él describe están enteramente secularizados. Luego, las formas modernas de ascesis, si bien exigen esfuerzo, imaginación y lucha colectiva, no tienen nada que ver con la austeridad: en el mundo moderno, lo que puede dar a las vidas humanas algo de la intensidad de la existencia que los filósofos del mundo antiguo buscaban a través de sus prácticas de austeridad no es la eliminación sino el cultivo del placer. La “ascesis homosexual” de Foucault no exige menos placer sino mucho más –incluyendo los intensos placeres que ofrecen las drogas, el erotismo sadomasoquista y el sexo anónimo. “Al separar el placer de las relaciones sexuales del área de las normas sexuales y sus categorías y al hacer de él el punto de cristalización de una nueva cultura”, los gays han dado, según Foucault, “un paso importante e interesante”²¹⁸. Así, escribe: “La austeridad sexual en la sociedad griega era una moda o un movimiento. Un movimiento filosófico que provenía de gente muy cultivada que quería dar a sus vidas mayor intensidad, una belleza mayor”. Y agrega: “En cierto sentido, las personas del siglo XX hacen lo mismo cuando, para embellecer sus vidas, tratan de liberarse de todas las represiones sexuales de su sociedad, de su infancia”. Formula la hipótesis de que “Gide en Grecia hubiera sido un filósofo austero”²¹⁹. De la misma manera, uno podría imaginar que Séneca en San Francisco habría sido un gay de cuero y, sin duda, un macho pasivo.

La práctica moderna del placer como ascesis se puede ilustrar con la descripción que hace Gayle Rubin de *Catacombs*, un club de *fist-fucking* y S/M de San Francisco que funcionó desde fines de los setenta hasta principios de los ochenta. Esta evocación nostálgica y tierna contiene una serie de características que recuerdan la concepción foucaultiana del sexo *queer* como un ejercicio espiritual y se hace eco de su interpretación del S/M como una práctica creativa y transformadora de sí. Por ejemplo, Rubin explica detalladamente hasta qué punto la preparación, la deliberación, la imaginación, la

²¹⁸ “Le triomphe social du plaisir sexuel”, *DE*, t. 4, p. 312.

²¹⁹ “Sobre la genealogía de la ética”, *art. cit.*, p. 197.

constitución preliminar de grupo y el sentido compartido de un propósito común son necesarios para el desarrollo exitoso de fiestas donde personas que tal vez no se conocían previamente podían lograr juntas intensas experiencias sexuales. Destaca, además, los efectos transformadores de estas experiencias y las posibilidades de hacer amigos, explorar el cuerpo e inventar placeres mediante la experimentación sexual. Como Foucault, Rubin subraya la importancia de tener un objetivo personal o ético, la necesidad de esfuerzos arduos, la posibilidad de formar nuevas relaciones sociales y las oportunidades de transformación de sí que acompañan a la búsqueda desinhibida del placer sexual. “El *fist-fucking* y el S/M requieren mucha atención, intimidad y confianza”, escribe.

A causa de esto, hasta los encuentros casuales pueden llevar a un afecto profundo y amistades duraderas. Además, en muchas culturas la aplicación cuidadosa de presión física es un método para inducir estados de trascendencia mentales y morales. Las personas venían a *Catacombs* a hacer cosas prodigiosas con sus cuerpos y sus mentes, y algunos clientes contaron que habían tenido el tipo de experiencias transformadoras comunmente asociadas a las disciplinas espirituales.

Rubin agrega, empero, que aunque “el sexo en *Catacombs* era a menudo intenso y serio... tenía también el carácter de un juego de chicos en el arenero... La frecuentación de *Catacombs* despertaba en los adultos un asombro casi infantil ante el cuerpo. Facilitaba exploraciones de las capacidades sensoriales del cuerpo que son raramente accesibles en las sociedades modernas occidentales”²²⁰.

*

Aunque las versiones modernas de la ascesis se opongan temática y materialmente a las antiguas, se las puede considerar como estructuralmente isomorfas. Lo que finalmente vincula las formas modernas y antiguas de ascesis es la técnica de cultivar un sí que trasciende al sí –un sí radicalmente impersonal que puede servir como vehículo de transformación, porque, no siendo nada en sí mis-

²²⁰ Rubin, “The Catacombs”, *art. cit.*, p. 127-128.

mo, ocupa el lugar de un nuevo sí que acaba de producirse. La dimensión del sí que lo convierte en un sitio de irreductible alteridad no es hoy en día la chispa divina que reside en él; es más bien la determinación del sujeto por la historia. Ya no es la divinidad sino la historia (categoría donde incluyo el lenguaje y el orden simbólico) la que nos garantiza una experiencia del Otro en el corazón de nuestra subjetividad y hace que todo encuentro directo con el sí pueda ser también una confrontación con el no-sí²²¹.

Cuando hablo de la determinación del sí por la *historia*, me refiero tanto a la historia pasada como a la futura. La obra filosófica de Foucault se ha ocupado de la historia pasada y ha buscado describir tan rigurosa y sistemáticamente como fuera posible las múltiples alteridades del pasado. Ha trazado los diversos cambios en las prácticas discursivas e institucionales que alteraron la cultura europea, y demostró que es diferente de lo que ella creyó ser y de las formas que ha asumido en el presente. Ha descrito las especies de desviaciones que las sociedades europeas construyeron, capturaron, excluyeron y preservaron en el proceso de definir sus propias identidades. De este modo ha hecho que esas sociedades europeas aparezcan como desviadas: su razón como locura, su medicina como enfermedad, sus castigos como formas de criminalidad, su liberación sexual como una forma de sojuzgamiento. Tal es el efecto de escribir la historia de la racionalidad occidental incluyendo las figuras de quienes ha demonizado y exorcizado tan violentamente²²². Además, Foucault concebía la investigación histórica como una especie de ejercicio espiritual:

Mi problema es hacer yo mismo, e invitar a otros a compartirla, a través de un contenido histórico determinado, una experiencia de lo que somos, de eso que es no solamente nuestro pasado sino también nuestro presente, una experiencia de nuestra modernidad que nos haga salir transformados²²³.

²²¹ Charles Taylor, "Foucault sobre la libertad y la verdad", *op. cit.*, afirma lo opuesto, que la historia es lo que garantiza y define nuestra identidad. Difícilmente uno podría encontrar un mejor ejemplo de las diferencias entre Foucault y sus críticos humanistas.

²²² Edward Said, "Michel Foucault 1927[sic]-1984", *Raritan* 4.2, otoño de 1984, p. 1-11, especialmente p. 5.

²²³ "Entretien avec Michel Foucault", *DE*, t. 4, p. 44.

El estudio de la historia se vuelve un ejercicio espiritual cuando, a través de ella, uno descubre su pasado como aquello que permanece en su presente y, por consiguiente, llega a reconocer en sí mismo su propia alteridad. Investigar la historia es un experimento intelectual que realizamos en nosotros mismos a fin de descentrarnos, revelando, mediante un análisis genealógico de lo que somos en el presente, nuestra alteridad. Bajo la luz de la historia aparecemos diferentes de lo que somos, o de lo que pensábamos que éramos, recordando así un sentido de nosotros mismos como sitios de diferencia –y, por consiguiente, como sitios de transformación posible.

La investigación genealógica tiene por lo tanto una dimensión proléptica o ascética. Es

una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por consiguiente, un trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en nuestra condición de seres libres [...] no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer, sino que extraerá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer, pensar lo que somos, hacemos o pensamos [...] busca relanzar tan lejos y tan ampliamente como sea posible el trabajo indefinido de la libertad²²⁴.

Los esfuerzos políticos de Foucault, incluyendo sus contribuciones al movimiento gay y lesbiano, se inscribían en este proyecto genealógico. Foucault trabajó para descubrir y explotar estos espacios potenciales de libertad concreta y posibilidad radical que existen virtualmente en el presente. “Para mí, lo que debe producirse no es el hombre tal como la naturaleza lo habría diseñado o como lo prescribe su esencia”, insistía (este comentario fue enunciado en el curso de una discusión bastante oscura sobre su relación con la Escuela de Frankfurt, pero también podría describir la dificultad, la excitación y los riesgos de una política *queer*); “por el contrario, tenemos que producir algo que aún no existe y, por lo tanto, no podemos saber lo que será”²²⁵. La militancia política, en la medida en que toma la forma de una visión utópica concreta, es un experi-

²²⁴ “¿Qué es la Ilustración?”, *art. cit.*, p. 348-349.

²²⁵ “Entretien avec Michel Foucault”, *DE*, t. 4, p. 74.

mento que realizamos sobre nosotros mismos a fin de descubrir nuestra alteridad en la experiencia de nuestro futuro. La política es entonces un ejercicio espiritual por el cual practicamos una especie de capacidad negativa en relación con nuestro devenir. El sí es una nueva posibilidad estratégica, no porque sea la sede de nuestra personalidad, sino porque es *el punto de entrada de lo personal en la historia*, el lugar donde lo personal encuentra su propia historia, tanto pasada como futura. Practicar una ascesis homosexual significa cultivar en nosotros la habilidad para ir más allá de nosotros, para entrar en nuestro futuro. Este experimento personal, a veces atemorizador, obviamente riesgoso, pero también excitante, es lo que define para Foucault –como para muchos gays y lesbianas hoy en día– la práctica transformadora de la política *queer*.

*

Obviamente, se pueden hacer muchas objeciones a esta concepción de la homosexualidad como ejercicio espiritual. En primer lugar, se puede decir que la noción foucaultiana de homosexualidad como ascesis provee sólo otra coartada ideológica, otra justificación para el sexo que sería funcionalmente equivalente a las justificaciones tradicionales del amor, la procreación, el cumplimiento de los deberes conyugales, la higiene psíquica y física, etc. Uno podría preguntarse si el rol de la cultura *queer* debería ser el de aportar nuevas coartadas, nuevas justificaciones para el sexo, y no más bien el de acabar con esas justificaciones. ¿No deberíamos escribir en nuestras banderas las palabras de *Boy With Arms Akimbo* (la colectividad de militantes gráficos *queer* de San Francisco): “*Sex Is... Just Sex*” (*el sexo es... sólo sexo*)?²²⁶ Para Foucault, no obstante, el hecho de aplicar al sexo y a la política *queer* un concepto de “ejercicio espiritual” derivado del ascetismo antiguo (independientemente del valor redentor que el concepto pueda adquirir tal como lo he usado en este ensayo) no tiene como objetivo dignificar o permitir la expresión sexual, sino reconocer –como lo hace Gayle Rubin– que la

²²⁶ Bersani sostiene este punto de vista con argumentos poderosos y un fervor impresionante en *¿El recto es una tumba?*, pero termina por recomendar a los gays que se hagan coger para mortificar “el ideal masculino de una subjetividad orgullosa” y defiende una práctica de “la *jouissance* como una forma de ascesis”.

búsqueda imaginativa e inteligente del placer requiere de un cierto trabajo (en el sentido de un ejercicio) y realiza un cierto trabajo (en el sentido de una transformación). Pues la cultura gay no surgió de la nada: es el resultado de reflexiones permanentes, esfuerzos constantes, excitaciones delirantes y riesgos considerables. Sin embargo, la visión de Foucault es bastante más oscura que la de Rubin: si parece sugerir que hacerse *fistar* es, en un sentido, algo bueno, es sólo porque cree que, en otro sentido, es extremadamente malo. Solamente algo muy malo para esa persona integrada en que se ha convertido el individuo moderno normalizado puede realizar el trabajo crucial de ruptura, de desintegración social y psicológica, que es quizás necesario para que aparezcan nuevas formas de vida. Pero no hay garantías de que vayan a aparecer. Foucault, más que formular un programa para la resistencia, está reflexionando sobre la energía, el dinamismo y el coraje colectivo de una subcultura que, sin tener una base sólida en que apoyarse, ha inventado nuevos modos de vivir después de muchos años. El concepto de “ejercicio espiritual”, que estoy subrayando ahora tanto por su impertinencia como por su aptitud, indica algo del esfuerzo requerido para producir las rupturas sociales y psíquicas que los gays y las lesbianas deben realizar a diario a fin de separarse de la sociedad heteronormativa, de llevar adelante sus vidas *queer* sin apologías ni compromisos y de seguir forjando formas nuevas y mejores de ser *queer*.

He aquí una segunda objeción a la noción foucaultiana de homosexualidad como ascesis: así como se puede considerar que la liberación gay apuntaba a la eliminación de las coartadas para el sexo, también se puede considerar que quería disociar el sexo del trabajo. ¿Imponerse una ascética no significa someterse a un nuevo tipo de disciplina? ¿No es la característica más insidiosa de las disciplinas tradicionales la facilidad con que se imponen al individuo, permitiéndole ser más efectivo, triunfador y laborioso? ¿Y no se trabaja mucho mejor cuando esos mecanismos disciplinarios están interiorizados más profundamente y cuando someterse a ellos se siente como una gozosa libertad?²²⁷. La respuesta más concisa a esta objeción es distinguir la disciplina del trabajo. Es inútil buscar en Foucault

²²⁷ Ver D. A. Miller, “Secret Subjects, Open Secrets”, en *The Novel and The Police*, *op. cit.*, p. 199-220, especialmente p. 219-220.

un repudio del trabajo por lo que es en sí mismo. Por el contrario, lo que Foucault nos recomienda, como hemos visto, es *seguir trabajando* en ser gays. Y él aceptaba como una aproximación a su perspectiva la afirmación nietzscheana de que uno debería crear su propia vida dándole un estilo a través de una práctica permanente y un trabajo cotidiano (*La gaya ciencia*, § 290)²²⁸. En un contexto formado por los múltiples dispositivos de la heteronormatividad, no trabajar implica no resistir: es renunciar a toda esperanza de autonomía. Pero si Foucault nos exhorta a trabajar más, ese trabajo no es necesariamente opuesto al juego.

La posibilidad de diferenciar el trabajo ético de la disciplina en el sentido moderno —es decir, de definir una noción de ascesis distinta de las tecnologías modernas destinadas a extraer la docilidad de los cuerpos y a normalizar a los sujetos humanos— era lo que en parte atraía la atención de Foucault hacia el estudio del pensamiento ético antiguo. Los textos prescriptivos antiguos fascinaban a Foucault porque presentaban ejemplos concretos de un discurso que podía construir normas sin producir efectos de normalización. Pues el sometimiento a las normas de la moral antigua no era sólo una estrategia deliberada, una adhesión voluntaria o un método de estilización de sí adoptado por algunos miembros de la elite masculina a fin de embellecer su existencia e incrementar su dominio sobre sí mismos y los otros (y, por consiguiente, de consolidar su autoridad social dentro de sus comunidades); representaba también una práctica excepcional que, lejos de darles a sus practicantes un grado más alto de normalidad, les confería una distinción brillante y extraordinaria. El propósito, la función y el efecto de esta estilización de sí antigua no era permitir que aquellos que se conformaban a las normas éticas se volvieran más normales, más comunes, más capaces de perderse en la multitud, sino que, por el contrario, algunos atletas morales se distinguieran, aparecieran como individuos singulares y se volvieran visibles, ya fuera de una manera admirable, como en el caso de ciertos líderes políticos griegos distinguidos por su virtud y su austeridad, ya fuera de un modo ridículo, como en el caso de los filósofos socráticos e incluso de sus descendientes helénicos más extraños (como Diógenes el Cínico, el

²²⁸ “Sobre la genealogía de la ética”, *art. cit.*

preferido de Foucault quizás, quien se masturbaba y defecaba en público²²⁹).

La importancia que le da Foucault a la posibilidad de construir normas sin producir efectos de normalización es lo que explica su insistencia en el hecho de que la estilización ética de sí en la Antigüedad no implicaba, para la pequeña minoría que elegía practicarla, una conformidad con códigos establecidos de conducta, sino un ejercicio de la libertad, una estilización de la propia existencia. La austeridad sexual constituía para la elite masculina una “elaboración y estilización de una actividad en el ejercicio de su poder y la práctica de su libertad”²³⁰. Foucault ha sido muy mal comprendido en este punto, y especialmente por los helenistas profesionales²³¹. Su insistencia sobre la importancia de la libertad en la Antigüedad, lejos de expresar una idealización sentimental e irreal de la civilización clásica, una negativa a reconocer la fuerza coactiva de las convenciones sociales antiguas o una rendición acrítica frente al prestigio cultural de los griegos y los romanos, refleja más bien su determinación inflexible de hacer una distinción clara y sistemática entre estilización de sí o ascesis, por un lado, y obediencia masiva o conformidad a reglas de conducta, por el otro. Tal distinción, por cierto, es crucial para Foucault, pues refleja las diferencias fundamentales entre la ética sexual antigua y la moderna:

La reflexión moral de los griegos sobre el comportamiento sexual no buscó justificar las interdicciones, sino estilizar una libertad: aquella que ejerce, en su actividad, el hombre “libre” [...] su reflexión no se refería en lo esencial al análisis de los diferentes efectos patológicos de la actividad sexual; tampoco buscaba organizar ese comportamiento como un dominio en el que pudieran distinguirse conductas normales y prácticas anormales y patológicas [...] La exigencia de austeridad implicada con la constitución de este sujeto dueño de sí no se presenta bajo la forma de una ley universal a la que todos y cada uno deberíamos some-

²²⁹ Ver un ensayo de Arnold Davidson de próxima aparición sobre la atracción que sentía Foucault por los antiguos cínicos.

²³⁰ *UP*, p. 25.

²³¹ Ver, por ejemplo, David Cohen y Richard Saller, “Foucault on Sexuality in Greco-Roman Antiquity”, en *Foucault and The Writing of History*, *op. cit.*, p. 35-59 y 262-266.

ternos, sino más bien como un principio de estilización de la conducta para quienes quieren dar a su existencia la forma más bella y cumplida posible [...] La reflexión sobre el comportamiento sexual como dominio moral no fue entre ellos [los griegos] una forma de interiorizar, de justificar o de fundamentar en principio interdicciones generales impuestas a todos; fue más bien una forma de elaborar, por la más pequeña parte de la población constituida por los adultos varones y libres, una estética de la existencia, el arte reflexionado de una libertad percibida como juego de poder. La ética sexual [...] descansaba en un sistema demasiado duro de desigualdades y de restricciones (en particular respecto de las mujeres y los esclavos), pero fue problematizada en el pensamiento como la relación, para un hombre libre, entre el ejercicio de su libertad, las formas de su poder y su acceso a la verdad²³².

El estudio de la moral sexual griega revela la posibilidad de una disciplina ascética cuyo efecto –a diferencia de las disciplinas modernas– no es normalizar sino marginar: es decir, *queerizar*. Uno de los motivos ocultos del interés de Foucault por los textos éticos y prescriptivos de la Antigüedad, un motivo que raramente fue percibido por los críticos de los últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad*, era recobrar la posibilidad de tal modalidad *queer* de disciplina. “El ascetismo, en tanto que renunciamiento a los placeres, tiene una mala reputación en estos tiempos”, decía Foucault en una entrevista con *Gai Pied*. Él mismo había contribuido, en *Vigilar y castigar*, a la mala reputación de la “disciplina”. Pero la cultura *queer* trata de separar ciertas formas de disciplina –aquellas que están vinculadas a la esclavitud, por ejemplo– de las funciones de normalización que tienen en las sociedades liberales modernas. Como ya hemos visto, el erotismo sadomasoquista utiliza estratégicamente la “disciplina” no sólo para producir efectos de placer intensos, sino también para desarticular la identidad personal y trastornar el orden del sí del cual depende la normalización de los sujetos modernos. Como la moral de la Grecia antigua, el S/M puede ser considerado como “el arte reflexionado de una libertad percibida como juego de poder”. Para encontrar un equivalente filosófico moderno a tales prácticas *queer* de sí, Foucault examinó el dandysmo de

²³² UP, p. 92 y p. 227-229.

Baudelaire o “la experiencia límite” de Bataille, pero finalmente tuvo que abandonar el mundo moderno a fin de documentar la existencia de un modo de ascesis que, a diferencia de lo que sucede en nuestras sociedades disciplinarias, no funciona como una tecnología de subyugación, sino como una estrategia de libertad.

*

¿Qué hay de la objeción según la cual la cultura *queer*, tal como existe actualmente, lejos de producir prácticas de libertad, habría promovido nuevas formas de disciplina y construido procedimientos aún más insidiosos de normalización? Después de todo, se ha vuelto una costumbre entre las lesbianas y los gays el enfrentar a la sociedad *straight* desplegando una dosis justa, previsible, de desviación e inconformismo: ahora hay una manera correcta de ser *queer*, de ser radical, de invertir las normas de la sociedad *straight*, y las lesbianas y los gays bien socializados pierden mucho tiempo –y también plata– en adquirir las remeras, los músculos, los cortes de pelo, los tatuajes, las dietas, los *piercings*, etc. ¿No es el marketing de la identidad *queer* una forma de normalización mediante la comercialización? ¿Cómo pueden los modos de consumo *queer* valer como prácticas culturales de resistencia, como un trabajo ético de transformación de sí, sin trivializar la noción misma de resistencia política y comprometer su función de oposición? ¿La comercialización *queer* no reduce la política a un estilo de vida consumista? Frente a estas objeciones, Foucault se negaría a identificar a cualquier grupo social existente como una vanguardia política y, en cambio, buscaría constantemente nuevas prácticas, técnicas y modos de análisis que pudieran, en la situación histórica actual, incrementar las posibilidades de transformación personal y política. Es posible que, por ahora, la política *queer* haya perdido su utilidad, pero si su eficacia y su productividad pueden ser renovadas y extendidas, como primer paso hay que preservar la función de la identidad *queer* como un lugar vacío para una identidad que aún está en creación y debe ser realizada completamente, concibiéndola como una identidad en devenir más que como el referente de un modo de vida ya existente. La política *queer*, si quiere seguir siendo *queer*, debe ser capaz de vaciar lo *queer* de su referencialidad y positividad, cuidando su tendencia a encarnarse de manera concreta,

preservando lo *queer* como una relación de resistencia más que como una sustancia de oposición.

De otro modo, es probable que la cultura *queer* padezca, en una escala política más amplia, la normalización que ya ha conocido la teoría *queer*. Esta expresión fue inventada en 1990 por Teresa de Lauretis a fin de perturbar la complacencia encarnada en la fórmula “estudios gays y lesbianos” (“esta fórmula cómoda y bien establecida”, como dice De Lauretis). Ella quería introducir en el discurso monolítico, homogeneizante, de la diferencia (homo)sexual una problemática de múltiples diferencias y destacar todo lo que hay de perverso en el proyecto de teorizar el placer y el deseo sexuales²³³. Pero la fórmula “teoría *queer*” ha sido después transformada en una designación no problemática y sustantiva para un subcampo determinado de la práctica académica lo suficientemente respetable como para aparecer en avisos de trabajos académicos y en letreros sobre los estantes de las librerías. Con un significado no muy distinto de los “estudios gays y lesbianos”, la “teoría *queer*” parece haber perdido, en este proceso, gran parte de su utilidad política. En cualquier caso, cuanto más tienda a convertirse la teoría *queer* en una disciplina académica normativa, menos podrá plausiblemente pretenderse *queer*.

Fue justamente por esas razones que Foucault se negó a codificar las prácticas de resistencia, mucho menos a ayudar a su institucionalización.

²³³ Ver De Lauretis, “Queer Theory”, *art. cit.*, especialmente iii-xi Para una descripción de las condiciones históricas e ideológicas que parecieron ser particularmente auspiciosas para la emergencia de una cultura *queer*, ver la formulación económica de la “premisa especulativa” de De Lauretis, desde la cual la “teoría *queer*”, como ella la concibiera originalmente, puede esperarse que tenga lugar: La homosexualidad no es más vista simplemente como marginal en relación con una forma de sexualidad estable, dominante (la heterosexualidad), contra la cual podría ser definida tanto por oposición como por homología. En otras palabras, no es más vista como meramente transgresiva o desviada frente a una sexualidad apropiada, natural (por ejemplo, la sexualidad reproductiva institucionalizada), de acuerdo con el modelo patológico más antiguo, ni como sólo otro “estilo de vida”, opcional, de acuerdo al modelo del pluralismo norteamericano contemporáneo. En cambio, las homosexualidades masculinas y femeninas –en sus articulaciones sexo-políticas actuales de sexualidades lésbicas y culturales por su propio derecho, más que emergentes, y por lo tanto aún confusamente definidas, subcodificadas, o discursivamente dependientes de formas más establecidas.

Al mismo tiempo cuestionaba el tipo de lógica que interpretaría todas las técnicas existentes de resistencia como formas recicladas de dominación y vería en las prácticas gays subculturales nada más que la repetición y la reproducción de formaciones sociales opresivas:

Si vivir en pareja con un chico no está bien porque es burgués. Hacer el amor furtivamente en los retretes no está bien, es aceptar el ghetto burgués. En tercer lugar, entrar en un sauna y enredarse al paso con gente de la que uno no sabe ni el nombre, con la cual no intercambia una palabra... es consumismo, y en consecuencia, es el mundo burgués. Bueno. Todo esto me parece un poco ingenuo²³⁴.

Pero incluso si no existiera su réplica a esta objeción particular, sus escritos políticos contienen muchas indicaciones de cómo él la habría enfrentado. Pues la objeción está basada, quizá de manera tácita, en una tendencia ideológica que Foucault rechazaba con fuerza y que consiste en inventar y aplicar criterios teóricos a fin de determinar qué es “verdaderamente” radical o resistente y qué “parece” serlo pero que en realidad es recuperado, reinscrito dentro de lo que busca escapar. “Es cierto que algunos grupos políticos han experimentado desde hace tiempo esa obsesión de la recuperación”, declaraba Foucault, reflexionando sobre su propia actividad política.

¿Todo lo que se dice no se inscribe en los mismos mecanismos que se trata de denunciar? Bien, pienso que es absolutamente necesario que suceda de este modo: si el discurso puede ser recuperado, no es porque esté viciado por naturaleza, sino porque está inscripto en un proceso de luchas. Que el adversario se apoye en la toma que le has hecho para tratar de dar vuelta las cosas y dominarte, constituye la mejor valorización del juego y resume toda la estrategia de las luchas. Como en el yudo, la mejor respuesta a la maniobra del oponente nunca es retroceder, sino retomarla y utilizarla para tu propia ventaja como un punto de apoyo para la siguiente fase... Nos corresponde ahora encontrar una nueva réplica²³⁵.

²³⁴ “Le Gai Savoir”, *art. cit.*, p. 51.

²³⁵ “Sur la sellette”, *DE*, t. 2, p. 721. M. Foucault, “Sexo, poder...” *art. cit.*: Cuando le preguntan cómo “podemos estar seguros de que no habrá explosiones de nuevos placeres [esa cultura gay está inventada], pienso en la manera en

Como Foucault no deja de insistir, y como lo ha demostrado el ejemplo de las ventajitas y los peligros del término *queer*,

el punto no es que todo es malo, sino que todo es peligroso, que no es exactamente lo mismo que malo. Si todo es peligroso, entonces siempre tenemos algo que hacer. Mi posición no conduce a la apatía, sino al contrario, a un hipermilitantismo. Creo que la elección ético-política que debemos hacer cada día es la de determinar cuál es el mayor peligro²³⁶.

Y, en otra entrevista, hablando de la cuestión de saber si hay que declararse o no como homosexual, Foucault agregaba: “Uno no puede jamás estabilizarse en una posición. Es necesario definir, según los momentos, el uso que se hace de ellos”²³⁷. No hay seguridad en el término *queer*, tampoco en el ejercicio transformador de sí de la ascesis homosexual. Incluso antes de la aparición del sida, los riesgos en la estilización de sí gay y lesbiana eran ya muy altos. No se trata de retirarse frente al problema, sino de pensar de manera cuidadosa, creativa, imaginativa e inteligente cómo enfrentarlo, con la plena conciencia de que lo que decidamos tendrá efectos amplios y durables en la vida de muchos de nosotros.

Lo último que deberíamos hacer sería crear y distribuir una especie de barómetro de la resistencia cultural, un test para determinar cuán radicalmente transformadora o verdaderamente *queer* es esta o aquella práctica, para obtener un conocimiento autorizado y una disciplina magistral de la misma. Sin adelantar una noción de ascesis política tan mínima y vacía que pueda incluir el simple hecho de comprarse un conjunto de moda, debemos evitar la formulación de criterios para la resistencia tan rigurosos y sistemáticos que excluirían absolutamente la posibilidad de que comprarse un conjunto de moda pudiera pasar por un acto de resistencia. Obviamente, no todas las tecnologías de sí gays son revolucionarias, transformadoras

que la publicidad utiliza la simulación del placer como instrumento de control social?”, Foucault replica: “No se puede estar seguro nunca de que no habrá explosión. De hecho, no se puede estar seguro que *allí habría una*, y que todo lo que ha sido creado y adquirido, y todo el terreno que ha sido ganado será utilizado de esta manera de un momento a otro. Así va la vida, de la lucha, de la historia de los hombres”.

²³⁶ “Sobre la genealogía de la ética”, *art. cit.*, p. 192.

²³⁷ “Entretien avec Michel Foucault”, *DE*, t. 4, p. 294.

o producen una superación de sí. Pero es importante no subestimar el potencial transformador de las prácticas subculturales populares.

Tomemos como ejemplo la práctica subcultural que apareció en mi discusión previa de la ascesis, a saber, el *body-building* gay. Es bastante fácil enumerar las razones por las que el *body-building* no debería calificar como una práctica política utópica o como un vehículo adecuado de la ascesis homosexual en el sentido que le da Foucault: demasiado popular, demasiado narcisista, demasiado consumista, demasiado conformista y demasiado poco original. Lejos de aportar un medio de introducir en la realidad un conjunto de valores elegidos libremente o una visión idiosincrásica de la vida, el *body-building* parece expresar más bien una rendición ante la presión de los otros, una forma de sumisión a las disciplinas de normalización producidas por y dentro de la subcultura gay –las mismas disciplinas que los radicales de todo tipo deben resistir. Y sin embargo pienso que los gays tienen buenas razones para no unirse al coro de la desaprobación *straight* por el “culto fascista gay del cuerpo”. Estas razones van más allá de la sospecha de que la indignación *straight* contra el “fascismo” se vuelve particularmente vigorosa cuando los gays son su centro, un centro que raramente se amplía para incluir a los estereotipos viciosos y fascistas que existen sobre los gays. La acusación contra el “culto fascista del cuerpo” es un buen ejemplo de estos estereotipos, según los cuales los gays son siempre demasiado afeminados o demasiado masculinos, demasiado sexuales o políticos, demasiado flacuchos o musculosos, llenos de odio hacia sí mismos o narcisistas. La razón más pertinente para rechazar una interpretación desvalorizada, totalizante y reduccionista de la cultura gay del gimnasio es que esta interpretación no toma en cuenta los significados que la práctica del *body-building* tiene en los diferentes proyectos de vida desarrollados por los gays que van al gimnasio.

La depreciación fácil de esta cultura gay olvida, en particular, que muchos gays (y otros también) van al gimnasio para estimular su sistema inmunitario, lo cual les permite incrementar su expectativa de vida. También se olvida de que para los que lo practican con seriedad, el *body-building* no es sólo una recreación superficial, sino un ritual cotidiano, exigente, duro y transformador, que a menudo altera todo el modo de vida –el régimen alimentario, la rutina, la relación con el trabajo y el descanso, las amistades, los hábitos so-

ciales, el sentido de la comunidad y de las posibilidades personales. En todos estos aspectos, el *body-building* es verdaderamente un “arte de la existencia”. Por último, y quizá lo más importante, los músculos *queer* no son lo mismo que los músculos *straight*. Los estilos físicos de los gays hoy en día no son los mismos que los de los heterosexuales. El típico resultado de la cultura del cuerpo gay es producir un físico que se desvía de las normas *straight* convencionales de la masculinidad. Como escribe D. A. Miller:

El cuerpo macho *straight* manifiesta su potencia como un *instrumento* (para el trabajo, para la intimidación real o potencial de hombres más débiles o mujeres), como un cuerpo blindado y dedicado totalmente a la utilidad a la vez... Mientras que el cuerpo musculoso de los gays despliega una *imagen* que quiere abiertamente despertar el deseo de alguien y busca deliberadamente la posibilidad de ser estremecido por ese deseo²³⁸.

Lo que distingue a los cuerpos gays trabajados en el gimnasio, aparte de su belleza espectacular, es la manera en que se anuncian como un objeto de deseo. Los músculos gays no significan poder. No se parecen a los músculos producidos por una ardua labor física. Por el contrario, los músculos exagerados, misteriosos, bien esculpidos de los cuerpos gays no provienen de una actividad útil y no tienen una función práctica: son el tipo de músculos que sólo se puede desarrollar en un gimnasio. Están diseñados específicamente para la atracción erótica. Y en su misma sollicitación del deseo, se burlan de las normas visuales de la masculinidad *straight* que imponen una cierta discreción y exigen que la belleza masculina se exhiba sólo de un modo casual, que no reconozca sus estrategias. Si, como dice Foucault en *Vigilar y castigar*, la sociedad disciplinaria moderna primero hace visibles a aquellos a quienes quiere destruir, los gays que practican el *body-building*, al inscribir visiblemente su deseo erótico en la superficie de sus cuerpos, no sólo se han expuesto a considerables riesgos sociales en el desarrollo de sus proyectos éticos, sino que han realizado un servicio político valioso en nombre de todos, en la medida en que han lanzado un desafío a los mecanis-

²³⁸ D. A. Miller, *Bringing Out Roland Barthes*, op. cit., p. 31.

mos de la disciplina moderna²³⁹. Después de todo, muchos gays no practican la musculación para adecuarse a un criterio estándar de belleza masculina, sino para desarrollar una parte de su cuerpo o un grupo de músculos que tienen una significación especial para ellos o para sus *partenaires* sexuales: el objetivo de esta ascesis física no es parecer normal sino bizarros, hipertrofiados, incluso grotescos –es decir, *queer*– y, no obstante, intensamente deseables.

Si este ejemplo puede parecer que banaliza la noción de ascesis de Foucault, quizás sea porque la musculación no es una práctica suficientemente elitista, y los radicales sospechan fácilmente de cualquier tecnología de sí que esté muy difundida en una cultura y sea genuinamente popular. Vale la pena destacar, en este contexto, que los ejemplos de ascesis homosexual que daba Foucault, tal como el *fist-fucking*, indican cuán lejos estaba *su* noción de ascetismo de ser vanguardista. No estudió a los moralistas antiguos a fin de proponer una ética privada para unos pocos filósofos modernos del tocador. Más que prescribir a los otros modos de transformación de sí radicales, trataba de reflexionar sobre las posibilidades radicales que veía en aquellas formas de ascesis homosexual que los gays y lesbianas ya practicaban en todas partes. Liberar la concepción foucaultiana del ascetismo gay del elitismo y la austeridad de sus fuentes antiguas puede ser, como él mismo lo dice, peligroso, pero esto no implica necesariamente banalizar su concepción.

No cabe duda de que muy pocos de los gays de cuero que Foucault encontró en New York y San Francisco a fines de los años setenta y a comienzos de los ochenta tenían como modelo la figura del sabio estoico o se consideraban filósofos. Pero muchos de ellos creían, como muchos de los que participamos en diversas formas de política cultural gay y lesbiana, que estaban embarcados en un extraordinario experimento, en una trayectoria sorprendente, imprevisible, que los había sacado de sus vidas aisladas, convencionales, reguladas por la rutina de la sociedad heterosexual y dominadas por la tiranía de las actitudes homofóbicas, y los había catapultado a un modo de existencia nuevo, excitante, impredecible e indeterminado, que debían inventar a medida que avanzaban y que resultó ser transformador de sí más allá de lo que pudieran haber anticipado o imaginado.

²³⁹ *Ibid.*, p. 28-31, especialmente p. 30.

*

Mientras que otras políticas sólo reconocen las necesidades ideales, determinaciones unívocas o el libre juego de las iniciativas individuales –observaba Foucault–, una política progresista es aquella que reconoce las condiciones históricas y las reglas específicas de una práctica y que define en una práctica las posibilidades de transformación y el juego de dependencia entre esas transformaciones²⁴⁰.

Entonces, tanto la historia como la política son necesarias para una transformación. Ambas son ficciones, según Foucault: la historia es una novela histórica y la política, ciencia ficción²⁴¹. “Soy muy consciente”, reconocía:

de que no he escrito otra cosa que ficciones. No quiero decir, sin embargo, que la verdad esté ausente. Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción dentro de la verdad, de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción y de hacer que el discurso de la verdad suscite, fabrique algo que aún no existe, es decir que “ficcionalice”. Se “ficcionaliza” la historia a partir de una realidad política que la hace verdadera, se “ficcionaliza” una política que aún no existe a partir de una verdad histórica²⁴².

²⁴⁰ “Réponse à une question”, *DE*, t. 1, p. 693.

²⁴¹ Cf. Donna Haraway, “A Cyborg Manifesto” y “The Biopolitics of Postmodern Bodies: Constitutions of Self in Immune System Discourse”, en *Simians, Cyborgs, and Women*, *op. cit.*, p. 149-181 y 203-230.

²⁴² “Les rapports du pouvoir passent à l’intérieur des corps”, *DE*, t. 3, p. 236. Ver también “Entretien avec Michel Foucault”, *DE*, t. 4, p. 44-45: “El libro ha constituido para mí –y para aquellos que lo han leído o utilizado– una transformación de la relación (histórica, teórica, también de la relación moral, ética) que tenemos con la locura, los locos, las instituciones psiquiátricas y la verdad de sus discursos. Es entonces un libro que funciona como una experiencia, para quien lo escribe y para quien lo lee, mucho más que como la confirmación de una verdad histórica. Para que se pueda hacer esta experiencia a través del libro, es necesario que lo que se diga sea verdadero en términos académicos, que sea históricamente verificable. Pero lo esencial no se encuentra en la serie de pruebas verificables históricamente, sino en la experiencia que el libro nos permite realizar. Y una experiencia no es verdadera ni falsa: es siempre una ficción, algo construido, que existe sólo después de que fue realizado. He aquí la difícil relación con la verdad, la manera en que ésta se encuentra comprometida en una experiencia que no está vinculada con ella y que, hasta cierto punto, la destruye”.

Y, en un pasaje que ya he citado dos veces, agregaba:

Lo que quería decir a propósito de esa función de diagnóstico acerca de lo que pasa hoy es que no consiste simplemente en caracterizar lo que somos, sino en seguir las líneas de fragilidad actuales, para llegar a captar por dónde lo que es y cómo lo que es podría no ser lo que es. En este sentido, la descripción se debe hacer según esa especie de fractura virtual que abre un espacio de libertad, entendido como espacio de libertad concreta, es decir, de transformación posible²⁴³.

Es en este punto de convergencia entre ejercicios espirituales y prácticas de resistencia donde una ética *queer* de transformación de sí aparece como una característica que define y reúne la filosofía y la política de Foucault.

*

Entonces, si Foucault nunca hubiera existido, la política *queer* habría tenido que inventarlo –y tal vez lo ha inventado o, al menos, reinventado en parte²⁴⁴. Con más fuerza que cualquier otro pensador que conozca, Foucault *politiza* la verdad y el cuerpo a la vez, haciendo un aporte crucial para la política de resistencia gay y lesbiana en la época del sida. En particular, su crítica política del discurso sexual les da a los *queers* un arma poderosa para combatir y resistir las operaciones discursivas de la homofobia contemporánea, aunque no baste para vencer a las instituciones en las que están enraizados estos discursos que nos presentan como criminales, enfermos e inmorales. Más allá de eso, y más importante aun, Foucault nos da, en lugar de una teoría de la sexualidad que nos dijera la verdad sobre el sexo, una crítica de los discursos teóricos sobre la sexualidad que evita las cuestiones usuales acerca de su “naturaleza fundamental”: qué es realmente la sexualidad, cómo podemos descubrir nuestra verdadera sexualidad, cómo debemos expresarla, cuáles expresiones son sanas y cuántas

²⁴³ “Estructuralismo y posestructuralismo”, *art. cit.*, p. 325.

²⁴⁴ Cf. Mark Blasius, “An Ethos of Lesbian and Gay Existence”, *Political Theory* 20.4, noviembre de 1992, p. 642-671; ver ahora Blasius, *Gay and Lesbian Politics: Sexuality and the Emergence of a New Ethic*, Temple University Press, Philadelphia, 1994.

les enfermas, y así sucesivamente. El valor de la teoría de Foucault, de su intervención crítica en el campo de la teoría, reside justamente en su brillante evasión estratégica de cuestiones sobre la esencia de la sexualidad, para dirigir nuestra atención hacia cuestiones sobre el modo en que funciona la sexualidad en el saber y la sociedad: ¿qué rol ha jugado la sexualidad, como un concepto y una experiencia, en la historia de las prácticas discursivas e institucionales europeas? El efecto de sus investigaciones en este último conjunto de cuestiones sobre el sexo es reconceptualizar la sexualidad como un instrumento estratégico, como el centro de un dispositivo socio-político-científico complejo. Foucault convierte así al sexo en el fundamento de una crítica radical de, y una lucha política contra, innumerables aspectos de la cultura moderna disciplinaria.

En la misma medida en que politiza el sexo, también lo *despsicologiza*. Al conceptualizar la sexualidad como un instrumento cuyas operaciones pueden ser analizadas más que como una cosa cuya naturaleza puede ser conocida, al tratarla como el instrumento y el efecto de una serie de estrategias políticas y discursivas, Foucault traslada el sexo del dominio de la fantasía individual al del poder social y el saber. Este reposicionamiento estratégico del sexo, que combina su politización y sus despsicologización, tal vez constituya la principal contribución de Foucault a la teoría política gay, así como la razón principal de su preeminencia intelectual como el santo patrón de la militancia *queer*. Foucault no es solamente nuestro Marx sino también nuestro Freud. Al menos, *La voluntad de saber* contiene la única reflexión original sobre la sexualidad que el siglo veinte ha producido después de Freud. También es la única que puede rivalizar con la de Freud, ofreciendo una alternativa genuina al discurso de normalización del psicoanálisis convencional. De manera más específica, la aproximación antipsicoanalítica de Foucault a la sexualidad torna posible y necesario abordar a la homofobia como un problema político, no psicológico: implica que las causas de la homofobia no deben ser buscadas en la vida psíquica, en la fantasía o en las vicisitudes del desarrollo humano, sino más bien, como lo explica Leo Bersani de una manera bastante escéptica:

en una angustia política por las reconfiguraciones sociales subversivas e incluso revolucionarias que tal vez estén intentando los gays [...], una

angustia más profunda por lo que representa el modo de vida gay: una amenaza para las relaciones que las personas habitualmente mantienen entre sí, o sea, un cuestionamiento de los dispositivos de poder y de la manera en que se ejercen en nuestra sociedad²⁴⁵.

Finalmente, la importancia del trabajo de Foucault para la política *queer* no consiste en una definición mejor o más edificante de la homosexualidad sino, por el contrario, en un intento de vaciar la homosexualidad de su contenido positivo, de sus determinaciones materiales y psíquicas, a fin de convertirla en un lugar de construcción continua y renovación de identidades siempre cambiantes²⁴⁶. “Sin duda la apuesta principal en estos días no es descubrir lo que somos”, escribió Foucault una vez, “sino rechazar lo que somos... Debemos fomentar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo de esta forma de individualidad...”²⁴⁷. Al tratar a la homosexualidad como una posición estratégica más que como una esencia psicológica, abre la posibilidad de un saber gay sin objetos, de estudios *queer* basados no en el hecho positivo de la homosexualidad (evitando, por lo tanto, toda pretensión de legitimar la autoridad basada en un acceso privilegiado a la verdad) sino en un proceso continuo de conocimiento y formación de sí. Su manera de abordarla abre también la posibilidad de una *política queer* definida no por la lucha para liberar una naturaleza común preexistente y reprimida, sino por un proceso continuo de constitución y transformación de sí —una política *queer* anclada en las arenas movedizas de la no-identidad, los posicionamientos, la reversibilidad discursiva y la invención colectiva de sí. En ese sentido, quizá no sea una exageración decir que Foucault produjo la no-teoría cuya práctica es ACT UP. O, al menos, que su reconceptualización del sexo, el saber y el poder encontró en ciertas formas de la lucha militante contra el sida su encarnación política más original, inteligente y creativa²⁴⁸.

²⁴⁵ Bersani, “El papi gay”, *op. cit.*, p. 98. El ensayo de Bersani presenta una lúcida exposición de la concepción despsicologizante que tenía Foucault sobre el sexo y le plantea los desafíos más directos y radicales que conozco.

²⁴⁶ Cf. Stuart Hall, “Cultural Identity and Diaspora”, en *Identity: Community, Culture, Difference*, Jonathan Rutherford (comp.), Humanities Press International, London, 1990, p. 222-237.

²⁴⁷ “El sujeto y el poder”, *art. cit.*, p. 234-235.

²⁴⁸ Cf. James Meyer, “AIDS and Postmodernism”, *Arts Magazine* 66.8, abril de 1992, p. 62-68; Douglas Crimp, “Right On, Girlfriend!”, en *Fear of a Queer Planet*, *op. cit.*, p. 300-320.

Por el contrario, numerosos críticos y filósofos no gays, ligados a las nociones tradicionales, progresistas y humanistas, de verdad, libertad y racionalidad (porque su autoridad se funda en ellas), han encontrado en la obra de Foucault nada más que mensajes de desesperación sobre el tema de la política. Y tienen razón al pensar esto, puesto que la crítica política de Foucault a la racionalidad institucionalizada ataca la raíz de sus privilegios epistemológicos y políticos. Así, la resistencia política a las intervenciones de Foucault no ha provenido de los militantes *queer*, de aquellos que están en las primeras líneas de la batalla cotidiana por la supervivencia, sino de las autoridades progresistas tradicionales cuyo poder para definir la política en nombre de los otros es amenazado por la crítica de Foucault a los discursos de los expertos a los que invocan para fundar su pretensión de autoridad. Por el contrario, las lesbianas y los gays –nosotros, quienes lejos de beneficiarnos con las nociones liberales y humanistas de libertad, verdad y racionalidad nos hemos convertido en los blancos de un nuevo tipo de terror instaurado en su nombre (un terror que es aún más terrible, ya que se oculta bajo la supuestamente no arbitraria autoridad de la libertad, la verdad y la racionalidad) nosotros, a quienes se nos ha negado la *libertad*, el derecho a ser capaces de decir la *verdad* sobre nuestras vidas, quitándonos el fundamento racional para poder hacerlo– no vamos a lamentar la desaparición de esas nociones liberales humanistas, a sentirnos amenazados por su pérdida o privados de una política por la crítica foucaultiana de la economía de los discursos. Hemos encontrado en esta crítica una base sólida y una fuente de inspiración para la resistencia y en *La voluntad de saber* un poderoso manifiesto político.

Creo que los militantes anónimos que fabricaron uno de los dos paneles dedicados a Foucault en el *Names Project Quilt* –ese memorial inmenso pero siempre incompleto, dedicado a todas las personas que han muerto de sida– comprendieron mucho mejor que los críticos de la izquierda tradicional las implicaciones políticas de la noción foucaultiana de poder. El panel es un rectángulo largo con el nombre MICHEL FOUCAULT escrito con letras grandes. Debajo, con letras más chicas, hay una larga cita de –¿qué otro texto podría ser?– *La voluntad de saber* (p. 116-117). El fragmento citado es ahora famoso:

Que donde hay poder, hay resistencia [...] una multiplicidad de puntos de resistencia [...] diseminados con más o menos densidad en el tiempo y en el espacio [...] Y es sin duda la codificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que torna posible una revolución.

La vida descriptible de Michel Foucault*

En el orden del discurso científico, la atribución a un autor era, durante la Edad Media, un indicador de su veracidad. Se consideraba que una proposición venía justificada por su autor incluso para su valoración científica. Desde el siglo XVII, esta función no ha cesado de oscurecerse en el discurso científico: apenas funciona más que para dar el nombre a un teorema, a un efecto, a un ejemplo, a un síndrome. Por el contrario, en el orden del discurso literario, y a partir de esa misma fecha, la función del autor no ha cesado de reforzarse: a todos aquellos relatos, a todos aquellos poemas, a todos aquellos dramas o comedias que se dejaban circular durante la Edad Media en un anonimato al menos relativo, he aquí que ahora se les pide (y se exige de ellos que digan) de dónde proceden, quién los ha escrito; se pide que el autor rinda cuenta de la unidad del texto que se pone a su nombre; se le pide que revele, o al menos que manifieste ante él, el sentido oculto que lo recorre; se le pide que lo articule con su vida personal y con sus experiencias vividas, con la historia real que lo vio nacer.

MICHEL FOUCAULT, *EL ORDEN DEL DISCURSO*

* Partes de este ensayo han aparecido previamente en *Salmagundi* 97, invierno de 1993, p. 69-93, con el título "Bringing Out Michel Foucault"; en la *Bryn Mawr Classical Review* 3.2, 1992, p. 104-109; y en la *Lesbian and Gay Studies Newsletter* 19.2, julio de 1992, p. 32-35, con el título "Saint Foucault". Quisiera agradecer a D. A. Miller por sus comentarios y su incentivo; mi pensamiento y este escrito se han inspirado en su obra. Mis agradecimientos a Paul Morrison por sus lecturas generosas y comprensivas de este ensayo, así como por sus útiles sugerencias y críticas. También me ayudaron las discusiones con Arnold Davidson, Lee Edelman, Didier Eribon, Gayle Rubin y mis colegas en la Society for Humanities en Cornell University en noviembre de 1993 (especialmente con Natalie Kampen y Naomi Scheman). Y le robé una frase a Jeffrey Carnes.

Durante mucho tiempo la individualidad común –la de abajo y la de todo el mundo– se ha mantenido por debajo del umbral de descripción. Ser mirado, observado, referido detalladamente, seguido a diario por una escritura ininterrumpida, era un privilegio. La crónica de un hombre, el relato de su vida, su historiografía relatada al hilo de su existencia formaban parte de los rituales de su poderío. Ahora bien, los procedimientos disciplinarios invierten esa relación, rebajan el umbral de la individualidad descriptible y hacen de esta descripción un medio de control y un método de dominación. No ya monumento para una memoria futura, sino documento para una utilización eventual. Y esta descriptibilidad nueva es tanto más marcada cuanto que el encuadramiento disciplinario es estricto: el niño, el enfermo, el loco, el condenado pasarán a ser, cada vez más fácilmente a partir del siglo XVIII y según una pendiente que es la de los mecanismos de disciplina, objeto de descripciones individuales y relatos biográficos. Esta consignación por escrito de las existencias reales no es ya un procedimiento de heroización; funciona como procedimiento de objetivación y sometimiento. La vida cuidadosamente cotejada de los enfermos mentales o de los delincuentes corresponde, como la crónica de los reyes o la epopeya de los grandes bandidos populares, a cierta función política de la escritura, pero en otra técnica completamente distinta del poder.

MICHEL FOUCAULT, *VIGILAR Y CASTIGAR*

A todos los que escribimos sobre la vida o el pensamiento de Michel Foucault nos ponen en un aprieto –tal vez no suficientemente– las contradicciones implícitas que existen entre su práctica crítica y la nuestra. En particular, la contradicción entre sus indagaciones altamente escépticas, ejemplificadas por el primer pasaje citado como epígrafe, sobre la función discursiva del “autor” y las nuestras bastante más devotas sobre la significación de sus palabras y sus acciones²⁴⁹. Los biógrafos de Foucault no escapan al desconcierto general²⁵⁰. Lo que los distingue es la causa.

²⁴⁹ Para un intento hábil aunque tímido por escapar a esta contradicción, ver Roger Chartier, “The Chimera of the Origin: Archaeology, Cultural History, and the French Revolution”, en *Foucault and the Writing of History*, *op. cit.*, p. 167-186, 291-294 y especialmente 167-169.

²⁵⁰ Didier Eribon utiliza dos páginas para intentar encontrarle una vuelta a la paradoja de su empresa: ver su *Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 11-12. James Miller también

En *El orden del discurso* y en una serie de textos del mismo período aproximadamente (de los cuales el más conocido e importante es el ensayo de 1969 “¿Qué es un autor?”), Foucault analizó lo que denominaba “la función-autor”. Sometió la noción de autor a un tratamiento riguroso de extrañamiento, tomando al autor no como una categoría real o natural de persona sino como un elemento funcional interno a las operaciones del discurso –un elemento, además, con una larga historia y una variedad documentada de usos posibles. Más que un agente de significación literaria, a la vez un individuo empírico y un principio regulador de significación textual, “el autor” emerge del escrito de Foucault como un componente, históricamente específico e ideológicamente contingente, de una evolucionada tecnología discursiva e institucional. En otras palabras, no es una persona ni un concepto, sino una práctica. Una práctica que Foucault criticaba por numerosas razones y a la que, según él, era posible y deseable renunciar. Trató, en la medida de lo posible, de resistir a sus efectos²⁵¹.

Foucault, por cierto, no creía que los textos se escribieran a sí mismos sin participación humana o que los escritores no tuvieran vidas que, en algunos contextos y por algunos propósitos al menos, valieran la pena de ser narradas. “Sería absurdo, desde luego, negar la existencia del individuo que escribe e inventa”, explicaba, en respuesta a una hipotética objeción a su planteo; lo que le interesaba era el autor “no considerado, desde luego, como el individuo que habla y que ha pronunciado o escrito un texto, sino el autor como principio de agrupación del discurso, como unidad y origen de sus significaciones, como foco de su coherencia”²⁵². En el debate posterior a su lectura titulada “¿Qué es un autor?” (*Société Française de Philosophie*, 22 de febrero de 1969), Foucault formuló una opinión similar en referencia a sus famosas observaciones, en la conclusión de *Las palabras y las cosas* (1966), sobre la inminente *muerte del hombre*: “la muerte del

expresa desconfianza sobre el proyecto de someter a Foucault a la crítica biográfica: *La pasión de Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 11-12. (Todas las próximas referencias a páginas de estos libros serán incluidas en el texto de mi ensayo.)

²⁵¹ Ver David Macey, *The Lives of Michel Foucault*, *op. cit.*, XI-XXIII, para un catálogo parcial de los esfuerzos de Foucault por resistirse a ser biografiado, mucho menos como un “autor”. (Las próximas referencias a este libro serán incluidas en mi texto.)

²⁵² M. Foucault, *El orden del discurso*, Tusquets, trad. Alberto González Troyano, Barcelona, p. 26 y 24.

hombre es un tema que permite esclarecer el modo como ha funcionado el concepto de hombre en el saber... No se trata de afirmar que el hombre ha muerto, se trata... de ver de qué modo, según qué reglas se ha formado y ha funcionado el concepto de hombre. Hago lo mismo con la noción de autor”. Y concluía con un típico e indiscutible sarcasmo: “Ahorrémonos pues las lágrimas”²⁵³.

Con “la muerte del autor” sucede lo mismo que con “la muerte del hombre”: no se trata de condenar a muerte al “autor” o de prohibir la escritura de biografías²⁵⁴ (aunque Foucault mismo desalentaba a las personas que querían estudiarlo pidiéndoles que se dedicaran a escribir sus propias obras²⁵⁵). Se trata más bien de no tomar al “autor” como una categoría natural o evidente por sí misma, para poder así desarrollar indagaciones más generales sobre la historia de su formación o el alcance de su función. La crítica de Foucault a esta noción forma parte de un proyecto político más amplio (después considero que estaba concebido de manera muy limitada) que consistía en identificar “las reglas de exclusión” que gobiernan la producción de discursos y limitan nuestra libertad de hablar y escribir²⁵⁶.

²⁵³ “¿Qué es un autor?”, *O1*, p. 356-357. También publicado en *Litoral* N° 25/26, Edelp, Córdoba, p.35.

²⁵⁴ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, trad. Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI, Méjico, 1968: “No deseo negar la validez de las biografías intelectuales [para la historia de la ciencia]”.

²⁵⁵ Ver, por ejemplo, la anécdota contada por Jana Sawicki, *Disciplining Foucault: Feminism, Power, and the Body*, Routledge, New York, 1991, p. 15 (y confirmada por François Delaporte: “Le dije [a Foucault] que había terminado de escribir una disertación sobre su crítica del humanismo. Él me respondió con cierta molestia y mucha seriedad. Me sugirió que no perdiera energía hablando sobre él y que, en cambio, hiciera lo que él estaba haciendo, a saber, escribir genealogías”. Ver también James Miller, *La pasión de Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 249: “Al revés de muchos profesores [en el Collège de France], Foucault no hizo el menor esfuerzo por establecer una base independiente en alguno de los centros de investigación de París y continuó manifestando el mayor desinterés en posibles discípulos”, citando a Pierre Bourdieu, “Preface to the English Edition”, *Homo Academicus*, trans. Peter Collier, Standford University Press, Standford, 1988, xix, quien nota a su vez que “hasta el final de su vida, e incluso cuando se convirtió en profesor en el Collège de France, Foucault careció casi por completo de poderes específicamente académicos o incluso científicos y, por tanto, de la clientela que esos poderes proporcionan...”.

²⁵⁶ Foucault siguió no sólo aconsejando sino realizando publicaciones anónimas (en una escala cuyas dimensiones recién ahora han comenzado a mostrarse). Como le explicaba a un entrevistador dos meses antes de su muerte: “Uno querría que sus libros fueran leídos por lo que son en sí mismos”, “Une esthétique de l’existence”, *DE*, t. 4.

Escribir una *biografía de Foucault*, entonces, es renunciar por ese mismo gesto a la posibilidad de hablar con autoridad sobre un tema ostensible; es condenarse a no haber entendido nada de la vida y la obra de Foucault. Y esto no sucede porque la crítica biográfica invierta la dirección del análisis discursivo –tratando al “autor” como una persona más que como una función, naturalizándolo e inmunizándolo contra la crítica discursiva–, sino más bien porque la práctica de la biografía, como la de la historia, tal como sostiene Foucault en el pasaje de *Vigilar y castigar* citado como epígrafe, opera típicamente como un medio de normalización y un instrumento de control disciplinario²⁵⁷. Fue precisamente para exponer la conjunción estratégica del saber de los expertos y el poder institucional en prácticas socialmente autorizadas, tales como la narración de la individualidad, y para frustrar (en la medida de lo posible) la tecnología política compleja a la que tales prácticas contribuyen materialmente, que Foucault emprendió una crítica de la economía política de los discursos.

²⁵⁷ Para una definición operativa de lo que Foucault entiende por “normalización”, ver VC, p. 187-189. “En suma, el arte de castigar, en el régimen del poder disciplinario... utiliza cinco operaciones bien distintas: referir los actos, los hechos extraordinarios, las conductas similares a un conjunto que es a la vez campo de comparación, espacio de diferenciación y principio de una regla que seguir. Diferenciar a los individuos unos respecto de otros y en función de esta regla de conjunto –ya se la haga funcionar como umbral mínimo, como término medio que respetar o como grado óptimo al que hay que acercarse. Medir en términos cuantitativos y jerarquizar en términos de valor las capacidades, el nivel, la ‘naturaleza’ de los individuos. Hacer que juegue, a través de esta medida “valorizante”, la coacción de una conformidad que realizar. En fin, trazar el límite que habrá de definir la diferencia respecto de todas las diferencias, la frontera exterior de lo anormal... [Para recapitular, este arte] compara, diferencia, jerarquiza, homogeneiza, excluye. En una palabra, *normaliza*... Como la vigilancia y junto con ella, la normalización, se torna uno de los grandes instrumentos de poder al final de la época clásica. Se tiende a sustituir o al menos a agregar a las marcas que traducían estatutos, privilegios, adscripciones, todo un juego de grados de normalidad, que son signos de adscripción a un cuerpo social homogéneo, pero que tienen en sí mismos un papel de clasificación, de jerarquización y de distribución de los rangos. En un sentido, el poder de normalización obliga a la homogeneidad; pero individualiza al permitir las desviaciones, determinar los niveles, fijar las especialidades y hacer útiles las diferencias ajustando unas a otras. Se comprende que el poder de la norma funcione fácilmente en el interior de un sistema de la igualdad formal, ya que en el interior de una homogeneidad que es la regla, introduce, como un imperativo útil y el resultado de una medida, todo el desvanecimiento de las diferencias individuales”.



Foucault tuvo una vida eminentemente describible. Podía ser descrito, de manera más particular y en cuanto las ocasiones lo requerían, como un loco (había jugado con el suicidio en su juventud), como un militante político de la extrema izquierda (fue miembro del partido comunista en los años cincuenta y maoísta a fines de los sesenta y comienzos de los setenta) o como un pervertido sexual (fue gay y sadomasoquista). Foucault, en otras palabras, tenía buenas razones para querer identificar, aislar y analizar las “reglas de exclusión” que gobiernan “el orden del discurso”, revelar la lógica de sus operaciones y dilucidar las estrategias específicas que operan desautorizando y silenciando a los pervertidos sociales, permitiendo en cambio que las autoridades habituales especifiquen la “verdad” de nuestra existencia en términos “objetivos” (es decir objetivando y patologizando). Y tenía buenas razones para resistir los “procedimientos de objetivación y subjetivación” disciplinarios mediante los cuales expertos socialmente acreditados “consignan por escrito las existencias reales”. No hay nada tan inofensivo como tildar de “irónico” o “casual” —era más bien previsible— el hecho de que Foucault se haya vuelto, especialmente desde su muerte en 1984, “objeto de descripciones individuales y relatos biográficos”. La reciente publicación de tres importantes biografías de Foucault ofrece una oportunidad tanto de desarrollar su tesis sobre la política de la descripción biográfica como de extender sus exploraciones sobre los efectos de poder producidos por la verdad, y los discursos de verdad producidos por el poder, hasta la póstuma *mise en écriture* de sí mismo²⁵⁸.

Antes de la publicación en 1993 de *Passion of Michel Foucault* de James Miller y de *The Lives of Michel Foucault* de David Macey, incluso antes de que apareciera en Francia la temprana biografía de Didier Eribon *Michel Foucault* (1989), y que fuera traducida al inglés en 1991, ya circulaba abundante información biográfica sobre Foucault que sugería el uso que le darían, en su momento, las futuras biografías. En 1984, por ejemplo, en el curso de una evaluación muy buena de la obra de Foucault, Edward Said pensó que era necesario señalar,

²⁵⁸ Ver Michel Foucault, “¿Qu’est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*] (Séance du 27 ami 1978)”, *Bulletin de la Société française de philosophie* 84, Armand Colin, Paris, 1990, p. 35-63, especialmente p. 39.

antes de analizar *La voluntad de saber*, que el libro “está basado de manera notable en las vicisitudes de la identidad sexual de Foucault”²⁵⁹ (no explicó, en particular, por qué consideraba que era tan notable). Said también se refirió al “desplazamiento excesivamente determinado de lo político a lo personal” del último Foucault, haciendo una distinción implícita entre la desviación desafortunada de su obra y los desplazamientos deliberados, *autodeterminados*, que se producen en las obras de la gente normal—sin duda, como el desplazamiento en la obra de Said de los estudios literarios sobre los orientales—, cambios de dirección que aparentemente *no* están “excesivamente determinados” (lo que significa, “compulsión patológica”)²⁶⁰. Los comentarios de Said, vagos aunque muy intencionados a la vez, presumían no sólo que sus lectores ya sabían estrictamente cuál era la “identidad sexual” de Foucault (conocían la miríada de “vicisitudes”) sino que compartían una resistencia extrema a ver esa identidad especificada. Podía ahorrarse la *indignidad* de *decir* la particular identidad sexual que efectivamente le *imputaba*—tratándola más bien como un asunto personal y privado, y al mismo tiempo tan instalada en el dominio del conocimiento público que era torpe y superfluo *llamarla* por su nombre. A través de esa demostración mundana de fácil familiaridad con Foucault y conocimiento imperturbable de su supuesta homosexualidad, Said acumula “un excedente de autoridad cultural”²⁶¹ con el cual puede negociar discretamente—lo que significa competentemente (habría sido más discutible, y por lo tanto menos efectivo, acusar direc-

²⁵⁹ Edward W. Said, “Michel Foucault, 1927[sic]-1984”, *Raritan* 4.2, otoño de 1984, p. 1-11 (cita en p. 5).

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 8. Ver Ed Cohen, “Foucauldian Necrologies”, *art. cit.*, p. 87-101, especialmente p. 88, sobre la negativa de Said a tomar en serio la politización de la subjetividad en las últimas obras de Foucault a las que califica de “privadas y esóteras” (p. 10).

²⁶¹ Cito un análisis de Lee Edelman sobre la sugestiva retórica que funcionaba en un artículo de la revista *Times* de 1963 sobre James Baldwin y el movimiento por los derechos civiles de los negros en Estados Unidos: “al demostrar un acceso al conocimiento fetichista del comercio en que se define la mundanería de aquellos que están ‘al tanto’”, escribe Edelman, el artículo “se involucra en el refuerzo de una taxonomía sexual normalizadora, generando, para aquellos que pueden explotarlo, un excedente de autoridad cultural mediante el reconocimiento y la identificación del gay cuya sexualidad debe ser legible pues ‘amenaza’ con pasar sin marcas”; ver Lee Edelman, “The Part for the (W)hole: Baldwin, Homophobia, and the Fantasmatics of ‘Race’”, en *Homographesis*, *op. cit.*, p. 42-75 (cita en p. 43).

tamente a la obra de Foucault de contener las huellas desfiguradas de la patología sexual de su autor)— para asegurar los efectos políticos de su escrito contra los riesgos del desafío político y la crítica²⁶².

Said escribió el obituario de Foucault. Críticos más recientes y hostiles, especialmente aquellos que no padecen las descalificaciones personales y políticas que ahora marcan a su adversario muerto, han mostrado menos remordimiento por invocar los hechos supuestamente escandalosos de su vida a fin de disminuir el atractivo o rebajar la significación de su pensamiento. Un ejemplo típico e instructivo de esta táctica común fue apartado, de manera conveniente para mis propósitos, por un número del *Times Literary Supplement* que apareció mientras escribía el primer borrador de este ensayo. En su portada anunciaba, con el título de “Althusser, el niño asesino”, una reseña de un tal Mark Lilla sobre las memorias y la biografía publicadas recientemente de quien fuera mentor, amigo y aliado intelectual de Foucault²⁶³. Una de las tretas de Lilla en este ensayo es vincular a Althusser con Foucault de forma premeditada para denigrar la vida y el pensamiento de ambos por asociación culpable con el otro. Por ejemplo, se refiere al asesinato de su esposa cometido por Althusser y a su confinamiento psiquiátrico “como otro episodio mórbido en el desenlace de *la pensée 68*”, categoría en la que también incluye “la muerte de Michel Foucault a causa del sida”. Más adelante, al hablar de las primeras depresiones de Althusser que se produjeron poco después de que comenzara a dar clases en la École Normale Supérieure, señala: “Por su prestigio, las autoridades de la escuela reaccionaron rápidamente y lo pusieron en una habitación separada en la enfermería, un lugar donde (como Michel Foucault después que él) buscaría a menudo refugio psicológico”. Habiendo diagnosticado la obra de Althusser como “un esfuerzo

²⁶² No todo lo que dice Said tiene el mismo nivel de mesura. En otra parte en el mismo ensayo, por ejemplo, habla sobre el desliz final de Foucault en “lo personal”: “Era evidente que estaba más decidido a explorar, si no a dar rienda suelta, su apetito por los viajes, por distintos tipos de placer (simbolizados por sus frecuentes estancias en California), por posiciones políticas cada vez menos frecuentes” (p. 9). Citado y analizado por Cohen, “Foucaultian Necrologies”, *art. cit.*, p. 88.

²⁶³ Marx Lilla, “Marx and Murder”, *TL.S.*, n° 4669, 25 de septiembre de 1992, p. 3-4. Sobre Foucault y Althusser, ver ahora Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, *op. cit.*, p. 295-330.

intenso por hacernos compartir su condición (anormal, patológica)”, Lilla concluye, con un tono de evidente satisfacción, “La biografía ahora nos permite (a la gente normal, saludable) ver qué profundo significado íntimo tenían para Althusser, como para Foucault, la evasión filosófica de la subjetividad y el ataque al humanismo”. Lo que la biografía le permite descubrir a Lilla, por cierto, es menos una verdad sobre Althusser o Foucault que una estrategia efectiva de deslegitimación y trivialización que lo avala en sus intentos de custodiar los límites socialmente establecidos entre lo normal y lo patológico.

*

Como indica la reserva de estas insinuaciones, no hace falta un gran esfuerzo para desacreditar las ideas de un adversario ideológico cuando éste ha sido marcado, a los ojos de una parte de los lectores, como un loco o un pervertido²⁶⁴. ¿Cuán seriamente se pueden tomar las ideas de una persona cuyas prácticas personales estigmatizadas y cuya identidad le confieren a cualquiera un poder de juzgarlo de manera irrefutable? No es extraño, entonces, que la vulgaridad que normalmente acompaña a los ataques *ad hominem* (para no decir palizas), al menos en los círculos intelectuales, y que a menudo constituye un freno para hacerlos, parece disiparse de manera mágica –por razones que Foucault exploró en sus escritos en los años setenta– en la cercanía de un sujeto insuficientemente normalizado²⁶⁵. (Sólo aquellos manchados por acusaciones de compli-

²⁶⁴ Ver D. A. Miller, “Sontag’s Urbanity”, *art. cit.*: “Como sabe cualquier adepto al *bon usage* de homofobia, gran parte de ésta es tan apta para traicionar el deseo homosexual como demasiado pobre para hacerlo; convertirse en un hombre legitimado en nuestra sociedad... significa no sólo aprender la homofobia sino también el cálculo-convertido-en-intuición que la modera o que silencia más bien su expresión un poco antes de que comience a mostrarse. Es la homofobia, no la homosexualidad, la que necesita un closet para hacer sus salidas sólo como una alusión múltiple codificada o una connotación no demostrable, si no improbable. Esta presión ligera, sin embargo, es suficiente para activar –a través de una cadena de desplazamientos hasta parecer un sueño freudiano– posiciones y defensas fantasmáticas cuyo efecto acumulativo sobre los gays y su deseo ha sido casi inexpresablemente dañino”.

²⁶⁵ Ver, por ejemplo, “La evolución del concepto de ‘individuo peligroso’ en la psiquiatría legal del siglo XIX”, O3, p. 37-58. Ver también “La vida de los hombres infames”, O2, p. 389-407.

cidad con el nazismo –más manchados por tales acusaciones que los gays en la imaginación *straight*– son privados con más facilidad de sus pretensiones a ser escuchados seriamente.) De aquí la política controvertida, traicionera y volátil de cualquier intento, incluido el mío, de escribir sobre el significado de una vida socialmente desviada.

Tomemos el caso de Jean Genet. Gran parte del prestigio de Genet como figura literaria y rebelde social provino, inicialmente al menos, de un extraordinario y extenso, si bien imposiblemente tedioso, homenaje de Sartre titulado *Saint Genet: comédien et martyr*. Como observa Earl Jackson:

Jean Paul Sartre tiene el honor de haber salvado a Jean Genet de la cadena perpetua y de haberle hecho un lugar, casi sin ayuda, en el canon literario. La actividad de Sartre en nombre de Genet está ahora ligada indisolublemente a su monografía de 1952 *Saint Genet*, una obra considerada como un acto de coraje intelectual y una exposición definitiva de la significación de Genet –en términos de su obra y su vida personal.

Jackson destaca, empero, el hecho curioso de que “a nadie se le ocurrió preguntarle a Genet qué había pensado *él* del libro hasta 1963” e “incluso entonces la respuesta de Genet pasó desapercibida y fue olvidada completamente”²⁶⁶. La respuesta a la que se refiere Jackson está en una entrevista que mantuvo *Playboy* con Genet, publicada en abril de 1964, la cual no hizo más que incrementar el desconcierto y la incredulidad mutuos de los interlocutores. *Playboy* estaba interesada en saber cómo es ser rico y famoso, tener éxitos fuera de Broadway o ser una estrella literaria. Genet no estaba interesado en esas cuestiones; quería hablar, en cambio, de poesía y arte. El entrevistador, incomprendido aunque lleno de esperanzas, persiste: “¿Te agradó el extraordinario psicoanálisis literario que te hizo Sartre?”. Genet responde:

Me disgustó mucho porque me vi desnudado por alguien distinto. Yo me desnudo en mis libros, pero al mismo tiempo me dis-

²⁶⁶ Earl Jackson Jr., *Fantastic Living: The Speculative Autobiographies of Samuel R. Delany*, Oxford University Press, New York, de próxima aparición.

frazo con palabras, actitudes, ciertas elecciones, por medio de una cierta magia. *Me las arreglo para no dañarme demasiado*. Pero Sartre me desnudó sin ceremonias. Mi primer impulso fue quemar el libro... Me llevé un tiempo retomar su lectura. Me sentía incapaz de seguir escribiendo... El libro de Sartre creó un vacío que me produjo deterioro psicológico... Permanecí en ese desagradable estado durante seis años...²⁶⁷

La reacción de Genet no habría sido una sorpresa para Sartre, dado que las primeras páginas de *Saint Genet* documentan en detalle los miedos confesados de Genet a exponerse a la mirada objetivadora del mundo²⁶⁸. Es revelador que alguien que entendiera tan bien a Genet como Sartre, haya escrito y publicado un libro de ese tipo sobre él.

En toda biografía, por cierto, el biógrafo establece una lucha con el biografado por la soberanía interpretativa de su vida²⁶⁹. ¿Quién tiene más autoridad para descubrir y especificar el significado de una vida, la persona que la vivió o la persona que la escribe? Casi toda biografía elige entrar en esa lucha en términos favorables para el biógrafo, aunque sólo sea porque se funda convencionalmente en la muerte del biografado (no, por supuesto, en la del biógrafo). El gesto inaugural de la mayoría de las biografías es el que propuso Mallarmé descaradamente en el primer verso de su elogio a Poe. “*Tel qu’en Lui-même enfin l’éternité le change*”: el auténtico significado de la vida, su verdad esencial, aparece –de una vez para siempre– cuando se ha apagado. Por su misma naturaleza, la biografía constituye una ofensa a la autonomía del sujeto, una violación de toda ilusión de control hermenéutico sobre el significado de su existencia. Protestar contra ella es tan inútil y vano como denunciar la ofensa que constituye el crítico a la autonomía del autor, o la crítica literaria a la autonomía de un texto literario²⁷⁰.

²⁶⁷ *Playboy* 11.4, abril de 1964, p. 45-53 (cita en p. 51-52).

²⁶⁸ Ver Jean Paul Sartre, *San Genet, comediante y mártir*, Losada, Buenos Aires, 1967. Cf. Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, op. cit., p. 24-25.

²⁶⁹ Quiero agradecer a Kevin McLaughlin por formular la cuestión en términos más amplios y obligarme a confrontarla.

²⁷⁰ Cf. Michel Foucault, “Monstrosities in Criticism”, trad. Robert Matthew, *Diacritics* 1.1, otoño de 1971, p. 37-60.

Pero plantear el problema en términos generales –es decir, no específicamente gays– es perder de vista sus múltiples y particulares dimensiones políticas, la forma en que trata la descripción biográfica a aquellos individuos relativamente sin poder que están sujetos al proceso de normalización por descripción, tales como “el niño, el paciente, el loco, el prisionero” y –Foucault lo podría haber agregado, pero, por razones que probablemente estén relacionadas con los procedimientos disciplinarios examinados en ese pasaje, no lo hizo– el homosexual. Tal vez esa escritura aún funcione como un procedimiento de heroización en el caso de algunas vidas; algunos hombres públicos *straight*, al menos, todavía viven y mueren, como los héroes homéricos, con la esperanza de que la obra de sus vidas sea completada por el relato biográfico. Pero ése no es el efecto habitual de la escritura sobre la vida de los gays –como lo podrá decir cualquiera que alguna vez se haya identificado públicamente como gay en un artículo de diario. Por el contrario, la amenaza perenne de descrédito mediante la descripción biográfica se agudiza y la necesidad de resistirlo se vuelve más urgente cuando el biografado es gay. La lucha por la autoridad interpretativa y por el control de la representación, elementos intrínsecos a la situación biográfica en general, adquiere una especificidad política irreductible cuando se trata de una vida gay.

No quiero formular una filosofía o una política de la biografía. No deseo entrar en los debates contemporáneos sobre la ética de esta práctica²⁷¹. No estoy interesado en controlar su discurso o en contribuir a la producción de biografías amables de famosos pervertidos. Dejo esas cuestiones a los biógrafos profesionales. Lo que me interesa es la política de escribir sobre una vida gay. Y la razón de mi interés es que las cuestiones aquí planteadas implican mi credibilidad y autoridad como escritor de este ensayo y, de manera más general, como un intelectual abiertamente gay que en ocasiones ha intentado conscientemente combinar credibilidad académica y política sexual en su práctica. Si, en otras palabras, la descripción pós-

²⁷¹ Para un examen reciente, ver Karen Winkler, “Seductions of Biography”: Scholars Delve into New Questions About Race, Class, and Sexuality”, *Chronicle of Higher Education* 40.10, 27 de octubre de 1993, A6-7, A14, presentando una conferencia en la Universidad de Harvard realizada el 15 y el 16 de octubre de 1993, titulada “Life Likeness: The Seductions of Biography”.

tuma de la vida de Foucault ilustra y corrobora su tesis sobre la política de descriptibilidad, una relación similar de reflexividad se obtiene entre su posición como académico con una identidad estigmatizada y también desacreditada y la mía como alguien cuya autoridad para hablar sobre la política de descriptibilidad de Foucault está comprometida por abrazar públicamente una vida igualmente indigna y descriptible.

Desafortunadamente para mí y para Foucault, la mera desmitificación de los procedimientos de objetivación y subjetivación no impide sus operaciones. Anticipar y exponer el uso estratégico de la descripción biográfica como “un medio de control y un método de dominación” no impide su despliegue ni desarma sus efectos (como lo demuestra ampliamente el caso de Foucault), por la simple razón de que alguien sobre el cual se ejerce esta descripción carece de antemano de la suficiente autoridad cultural para impedirlo –por eso el proceso es tan violento con los sujetos y puede incluso ser experimentado como un tipo de terrorismo. ¿Cómo se van a molestar quienes están legitimados para describirnos por la perspectiva de aparecer en ese rol odioso y previsible que les adjudicamos, cuando no tenemos el suficiente poder para poner en jaque sus descripciones? Además, a ellos no les preocupa que hayamos o no anticipado y expuesto sus estrategias, ya que hasta sus desestimaciones de nuestros reclamos a ser escuchados seriamente producirán en su audiencia la convicción de que todo lo que podemos decir en nuestro nombre son nada más que alegatos.

Si el tono de ciertos pasajes que siguen les parece excesivamente apasionado a algunos lectores (creo que he usado más cursivas en este ensayo que en el resto de mis escritos juntos), es en parte porque comprendo la necesidad y la futilidad de lo que estoy haciendo. Considero que mi crítica es *necesaria* a fin de que las lesbianas y los gays sean capaces de reconocer, exponer y desacreditar las tretas retóricas y discursivas utilizadas para formar nuestra representación pública, pero reconozco que es *fútil* como intervención política, porque esos estafadores sucios cuyas prácticas quisiera transformar tienen privilegios sociales que los aíslan de la fuerza de mis críticas. Si hablar como gay sobre un tema que pone en juego sus intereses es renunciar a una parte de sus reclamos a ser escuchado y tomado en serio, entonces hacerlo no como representante de una minoría

subcultural, sino como un abnegado crítico de la presunción heterosexual, es arriesgar el resto de su credibilidad. Una de las cosas más difíciles al escribir este ensayo ha sido soportar la presión de los imperativos conflictivos que oscilaban sobre mí a cada momento de su composición. Por un lado, no quería ser descartado como un mero partidista, como un polemista gay profesional que defiende estúpida y previsiblemente su facción y que da a entender que el único test que puede aplicar a la representación biográfica de un sujeto gay es si sirve o no al bien de mi causa. Por el otro, no quería ser tentado por la promesa ilusoria de respeto y consideración ajustándome a un patrón convencional de buena conducta, sólo para encontrarme tan imperiosa y definitivamente descartado como si no me hubiera restringido a mí mismo en primer lugar. Al final, he tratado de poner mi caso en los términos más públicamente demostrables, según las formas tradicionales de la argumentación, a fin de tener credibilidad y de atraer el más amplio consenso posible en nombre de los valores sociales que deseo defender. Al mismo tiempo, he tenido que lidiar con los límites inevitables que traza la asunción explícita de una posición discursiva gay politizada en mi propia credibilidad y, de acuerdo con eso, no he moderado mi pasión en deferencia a los sentimientos de los encubiertos.

*

Entre los biógrafos de Foucault, el más reciente es también el menos avergonzado. David Macey presenta *The Lives of Michel Foucault* invocando una afirmación de Michael Holroyd: “Las biografías de los escritores se escriben en colaboración con el sujeto póstumo de la biografía”²⁷². Entonces procede, imperturbablemente, a describir en detalle la negativa póstuma de Foucault a colaborar: “Vivo habría rechazado los adelantos de cualquier biógrafo”, observa Macey, impasible; “muerto, todavía lucha por huir de ellos” (p. xi). Macey no retrocede en la lucha con el muerto, aún recalcitrante. Lejos de buscar su autorización, presume que el trabajo biográfico se justifica por sí mismo; la biografía es una práctica literaria

²⁷² Macey cita al Bernard Shaw de Holroyd. Vol. 1: 1856-1898. *The Search for Love*, Penguin, Harmondsworth, Eng., 1990, p. 4.

bien establecida y, como tal, no requiere aparentemente legitimación alguna. Macey la practica de un modo convencional, si bien convencionalmente responsable. Su relato comprensivo, bien documentado, sobrio y equilibrado (aunque favorable por lo general) es detallado y admirablemente exacto en sus formulaciones; por lo demás, no tiene cualidades especiales como biografía intelectual, filosófica, psicológica o institucional y le debe mucho a la influencia cuestionable de Daniel Defert (el amante de Foucault por veinte años), quien parece haber autorizado la edición norteamericana al menos²⁷³. No obstante, el libro de Macey puede razonablemente proclamarse como la mejor fuente de datos completa y de información precisa sobre la vida de Foucault. Tal vez, como Macey conjetura (p. 480), Foucault habría preferido los retratos ficticios que le hizo Hervé Guibert –espeluznantes como son– a cualquier representación biográfica²⁷⁴, pero Macey no está dispuesto a disculparse por dejar a un lado las preferencias de su biografiado en favor de las suyas.

Macey presta mucha atención a cuestiones bibliográficas y muestra un interés considerable en las fuentes críticas (hay que reconocer, empero, que la mayor parte de la investigación básica en esta área había sido llevada a cabo por el biógrafo francés de Foucault, Didier Eribon, y por los responsables de montar la librería del *Centre Michel Foucault* en la *Bibliothèque du Saulchoir* en París). Su examen de la actividad discursiva de Foucault abarca no sólo sus libros y artículos más importantes, sino también su trabajo como periodista, su crítica literaria, sus apariciones en la radio y la televisión, sus presentaciones de libros y revistas, sus panfletos políticos y manifiestos (tanto firmados como no firmados), las entrevistas y los ensayos en la prensa gay y en la de izquierda, sus conferencias, los resúmenes de sus cursos, las cartas privadas e incluso sus apariciones en los

²⁷³ La solapa del libro incluye la siguiente nota: “Escrito con la cooperación de Daniel Defert, el último amante de Foucault...” (la edición que compré en Australia y que apareció medio año antes que la británica, afirmaba sólo que Macey “ha gozado de la cooperación de muchas personas cercanas a Foucault...”). Me dijeron que Defert no había aprobado el uso de su nombre para comercializar el libro de Macey.

²⁷⁴ Ver Hervé Guibert, “Les secrets d’un homme”, en *Mauve le vierge*, Gallimard, Paris, 1988, p. 103-111; y *A l’ami qui ne m’a pas sauvé la vie*, Gallimard, Paris, 1990.

créditos de películas –todo esto encuentra su lugar apropiado en los cuatrocientos ítems, ordenados cronológicamente al final del volumen. Macey también es adepto a describir las fuentes textuales de las afirmaciones más conocidas de su biografiado. Observa, por ejemplo, que el famoso pasaje al final de *Las palabras y las cosas* en donde Foucault declara “la muerte del hombre” se hace eco, en primer lugar, de la introducción inédita a su traducción de *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* de Kant, que presentó en la Sorbona en 1961 como *tesis complementaria* (como agregado de *Historia de la locura en la época clásica*) para el grado de *doctorat d'état*. Este pasaje también se asemeja a otro que estaba en un manuscrito inédito de Louis Althusser, compuesto en diciembre de 1946, que a su vez cita una conferencia de André Malraux en el encuentro inaugural de la UNESCO realizado el 4 de noviembre de 1946; Malraux, por otra parte, estaba retomando un tema que había tocado en una de sus primeras novelas, *La tentation de l'Occident*, compuesta entre 1921 y 1925. De cualquier modo, tal vez Althusser y Foucault encontraron, de manera independiente, una fuente común de inspiración en las lecturas de Alexandre Kojève sobre Hegel. El breve relato de Macey sobre lo que él llama “la historia o prehistoria” del tropo “muerte del hombre” no es el resultado de un descubrimiento propio –ya en 1989 Eribon había hecho la conexión entre *Las palabras y las cosas* y la tesis de Foucault sobre Kant, mientras que en 1992 un biógrafo de Althusser, Yann Moulier Boutang, había descubierto y publicado (como Macey lo reconoce) el texto en el que Althusser cita a Malraux. Pero al recoger toda esta información suelta, realiza un valioso servicio, que perfecciona además citando libremente a sus fuentes y especificando los distintos significados vinculados con “la muerte del hombre” en cada uno de los textos y contextos en que aparece (p. 89-90).

Esta combinación de precisión y cautela es característica del estilo de Macey como biógrafo. No está dispuesto a aceptar rumores, aun cuando provengan de fuentes autorizadas, en ausencia de evidencia que los corrobore, y por eso trata a menudo como especulación lo que los otros biógrafos presentan como hechos. Más que intentar resolver los conflictos entre los distintos relatos sobre los detalles de la vida y la obra de Foucault, prefiere exponer las diferentes versiones ante el lector, a veces indicando cuál considera la

más plausible, pero negándose otras veces a decidirse por alguna. La simple existencia de una variante en una historia o en una explicación es garantía suficiente para que Macey ponga en duda el status fáctico de la tradición. Los hechos más escandalosos en la vida de Foucault le producen un mayor escepticismo, que es quizá lo que uno debería esperar de un biógrafo “oficial”: el intento juvenil de suicidio en 1948, por ejemplo, es para Macey nada más que un rumor no confirmado aunque persistente (p. 28). (Didier Eribon, quien presenta el intento como un hecho, se basaba en el testimonio personal del médico que trató a Foucault²⁷⁵.) Por el contrario, Macey le da a la actitud de Foucault hacia la homosexualidad –tanto la suya como la de otras personas– un tratamiento más detallado y menos sensacionalista que los otros biógrafos. La evidencia de Macey indica que al menos desde los veinticinco años Foucault reveló su homosexualidad a su hermano, probablemente a su madre, y a sus amigos *gays* y *straight* (p. 28 y 81). Lejos de atormentarse por sus inclinaciones sexuales, como sugieren sus otros biógrafos, el Foucault de Macey resolvió su homosexualidad a una edad temprana y no se avergonzaba de sus gustos sexuales –era difícil para alguien salir del closet en Francia a fines de los años cuarenta y comienzos de los cincuenta–, aunque no fue tan precoz como Daniel Defert, quien, nos cuenta Macey, “había sido abierta y despreocupadamente... gay desde su adolescencia” (p. 92). Eribon ha puesto en duda recientemente la veracidad de esta interpretación revisionista de la resolución sexual de Foucault²⁷⁶; los dos relatos, sin embargo, no son necesariamente incompatibles.

El celo de Macey por las pruebas, su postura realista, su distancia escéptica y su reserva interpretativa ofrecen un escaso material para el comentario, y comparativamente tendré poco que decir sobre el Foucault de Macey en lo que sigue. Pues, aunque Macey despliega la habilidad necesaria para construir una biografía coherente y entretenida, no tiene una historia particular para contar sobre la vida de Foucault o por medio de ella. Aporta una exposición concisa y lúcida en su totalidad de las ideas de Foucault –que ya es de por sí un logro considerable–, pero nunca indica qué es lo que hace a su

²⁷⁵ Eribon defiende su versión de los sucesos en su reciente libro *Michel Foucault y sus contemporáneos*, *op. cit.*, p. 54.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 57 y 122.

vida interesante o digna de una especial atención. Y es precisamente esta falla, o tal vez este recortamiento deliberado de la imaginación biográfica, la razón del éxito de Macey como biógrafo de Foucault: él trata de reconstruir los *hechos* de la vida de Foucault sin intentar especificar su *verdad*²⁷⁷.

*

Con James Miller* y su extraordinario libro *La pasión de Michel Foucault*, encontramos exactamente lo opuesto. No es que Miller sea ignorante o indiferente a los hechos de la vida de Foucault. Aunque no tiene una bibliografía tan amplia como la de Macey, su investigación ha sido exhaustiva a su manera: ha leído cada trozo de Foucault que pudo conseguir; ha hablado con todos los que pudieran iluminar algún aspecto de su vida que quería contar; ha revisado material de archivo entonces inédito, incluyendo una reseña detallada del viaje con LSD que hizo Foucault en Death Valley en 1975 (escrito poco después por un compañero de viaje); y se ha convertido en una autoridad virtualmente en todos los temas por los que Foucault se interesó seriamente, desde la revolución iraní al *fist-fucking*. Miller puede glosar el significado de palabras y frases enigmáticas en los textos de Foucault (aunque cometa errores ocasionales de traducción²⁷⁸); puede sacar a la luz temas implícitos en el imaginario de Foucault; puede detectar los múltiples ecos verbales de escritores y filósofos modernos en su prosa. A diferencia de Macey, sólo se ocupa de aquellos sucesos que le den pistas para acceder al

²⁷⁷ Tomé esta distinción de Richard Meyer, “Robert Mapplethorpe and the Discipline of Photography”, en *The Lesbian and Gay Studies Reader*, p. 360-380, especialmente p. 370, quien la invoca en la formulación de un argumento similar sobre la política de producción de conocimiento sexual: en una serie de análisis visuales detallados, Meyer muestra de manera convincente que el proyecto de Mapplethorpe en sus fotografías S/M es registrar el hecho de una subcultura sadomasoquista, no el de intentar presentar su “verdad”.

* A partir de este punto, comienzan a aparecer largas citas del libro de Miller (*La pasión de Michel Foucault*, trad. Oscar Luis Molina S., Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995). He creído conveniente ajustar algunos fragmentos de este libro a las necesidades estilísticas de mi traducción. He retocado también detalles aislados en las escasas citas del libro de Eribon (*Michel Foucault*, trad. Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona, 1992). (N. del T.).

²⁷⁸ Ver Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, op. cit., 26-27n, para ejemplos de los tendenciosos errores de traducción de Miller.

significado profundo de la vida de su biografiado, a “toda la verdad” *sobre* Foucault (p. 13), que nos presenta como la verdad *de* Foucault. Describe su libro no como una biografía convencional sino como “el relato de la lucha permanente de un hombre que intentó dar cabal cumplimiento al brevísimo mandato de Nietzsche [en el subtítulo de *Ecce Homo*]: ‘llegar a ser lo que uno es’” (p. 9). Miller parece entender la frase de Nietzsche en un sentido determinista, como si postulara una esencia humana individual (“lo que uno es”) antes de todo devenir, una verdad sobre el sí que constituyera un objeto apropiado de investigación histórica. Foucault, en cambio, no consideraba al *devenir* como una fatalidad. “Uno escribe”, dijo (y Miller lo cita), “para convertirse en otro”²⁷⁹.

Ahora bien, no sería exacto ni razonable decir que el intento de Miller de dar a sus lectores la verdad de la vida de Foucault muestra que no lo ha comprendido –aunque, como veremos, él escatime sistemáticamente la dimensión política de su pensamiento. Cuando tiene que dar cuenta de su participación activa en varios movimientos políticos, lo hace en términos altamente personalizados: por ejemplo, atribuye su despertar político a fines de los sesenta y su metamorfosis súbita en un participante de los combates callejeros, al descubrimiento de “que la política, como el arte o el erotismo, podía provocar una especie de ‘experiencia-límite’” (p.232). Si Miller intenta presidir el renacimiento del “autor” en su práctica biográfica, si persiste en someter a Foucault a todas las demandas tradicionales de la autoría –que “rinda cuenta de la unidad del texto que se pone a su nombre”, “que revele, o al menos que manifieste ante él, el sentido oculto que lo recorre” y “que lo articule con su vida personal y sus experiencias vividas, con la historia real que lo vio nacer”–, no es porque no haya comprendido las características elementales de su pensamiento. Miller

²⁷⁹ “On écrit pour être autre que ce qu’on est”. Charles Ruas, “Archéology d’une passion”, *Magazine Littéraire*, n° 221, julio-agosto de 1985, p. 100-105 (cita en p. 104). La traducción de Miller le da a esta declaración un giro ligeramente diferente: *One writes to become someone other than who one is* (“Uno escribe para convertirse en alguien diferente”). Para una extensa crítica de Miller sobre este punto, ver Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, op. cit., p. 26-30. John Guillory, “The Americanization of Michel Foucault”, *Lesbian and Gay Studies Newsletter* 20.2, julio de 1993, p. 35-37, también protesta contra la forma en que la estrategia narrativa de Miller “hace de su vida algo completamente inteligible reduciendo toda contingencia a una *fatalidad*” (p. 35).

es un lector apasionado de Foucault. Su compromiso con el tema presenta un contraste absoluto con la fría objetividad de Macey. Se acerca a sus textos y a sus ideas con devota seriedad, e interpreta su vida y su pensamiento como partes complementarias de un singular y atrevido experimento existencial/intelectual. La resultante novelización de Foucault es incuestionable, para bien o para mal, un logro original y brillante. No disputo con Miller porque no comprenda el proyecto de Foucault. Disputo porque políticamente se le opone. No lo dice. Tal vez no lo sepa. Pero se le opone. La forma en que describe su vida no admite dudas sobre esto²⁸⁰. Su relato de la evolución personal e intelectual de Foucault no es no-foucaultiano, es directamente antifoucaultiano. Pretende “explicar” su pensamiento rastreando su origen hasta la “verdad” de su ser psicosexual, combinando un saber histórico/biográfico legitimado con el poder de normalización en un único gesto cuyo efecto es reforzar los mismos controles disciplinarios a los que Foucault se resistió durante toda su vida²⁸¹. Lejos de intentar, como hacía Foucault, desviar nuestra atención de esos espectáculos de transgresión montados a diario por los agentes de normalización –cuyo efecto buscado es en parte volver *no* espectaculares sino invisibles a los agentes responsables de este montaje– y de dramatizar, como hacía Foucault, las operaciones más discretas de los mecanismos disciplinarios, Miller hace exactamente lo opuesto: convierte a Foucault en un espectáculo de transgresión fascinante y preventivo²⁸².

²⁸⁰ Al menos, algunos de los que reseñaron el libro de Miller no cayeron en la trampa: ver Lisa Duggan “Biography = Death: Michel Foucault, Passion’s Plaything”, *The Village Voice* 38.18, 4 de mayo de 1993, p. 90-91; Wendy Brown, “Jim Miller’s Passions”, *differences* 5.2, verano de 1993, p. 140-149. Ver también Jonathan Dollimore, “Desire in the Face of Death”, *The Times Higher Education Supplement*, n° 1077, 25 de junio de 1993, p. 17; John Guillory, “The Americanization of Michel Foucault”, *art. cit.*

²⁸¹ Cf. Brown, “Jim Miller’s Passions”, *art. cit.*, p. 147: “El libro de Miller es un caso típico de lo que Foucault identificaba como el poder de normalización discursiva”.

²⁸² Ver el anuncio de prensa que dieron los editores de Miller, Simon and Schuster, para promocionar el libro: “Por primera vez, Miller revela completamente la participación de Foucault en el underground sadomasoquista de San Francisco... da un relato detallado de su muerte a causa del SIDA... y analiza el rumor de que Foucault intentó deliberadamente contagiar a otras personas... Miller también investiga su creciente fascinación en los años setenta por el uso de drogas y la liberada cultura gay de California... Cuenta cómo Foucault buscó encontrarse y trascenderse a sí mismo a través de sus experiencias con el sexo y las drogas” (cit. en Brown, “Jim Miller’s Passion”, p. 140).

La pasión de Michel Foucault se lee como el revés de *Vigilar y castigar*.

La cuestión que estoy planteando aquí es política, y voy a darle énfasis, ya que es probable que sea malinterpretada. No estoy afirmando que la única forma legítima de escribir la historia de la vida de Foucault sea de una manera o con un idioma foucaultiano –si tal cosa fuera posible. No acepto el principio general, que se me podría imputar sobre la base de estas críticas a Miller, de que para producir una biografía aceptable de un filósofo sea necesario adoptar y reproducir sus doctrinas. Es obvio que toda evaluación de la vida de un filósofo depende en parte de una estimación del valor de su obra: un relato de la vida de Platón será escrito de manera diferente por un realista y por un nominalista, porque un biógrafo que cree en la realidad y la separación de las Formas sentirá menos la necesidad de explicar la motivación subyacente a la metafísica de Platón que otro que la considere contraintuitiva y extravagante. Así es como debería ser. Miller no tiene obligación como biógrafo de Foucault de acordar con lo que éste dijo o escribió, o de imitar su estilo literario o intelectual. Pero aquellos de nosotros cuyas vidas dependen de la habilidad para resistir al poder de normalización en sus manifestaciones sociales e institucionales, cuya concepción de la política se formó por la lectura de los textos de Foucault y cuyas prácticas políticas y discursivas se inspiraron en su ejemplo personal, tal vez seamos disculpados (pero tal vez no) si protestamos contra un relato de su vida y su obra que invierte todo su programa político.

Tal inversión, ciertamente, está lejos de la intención declarada de la biografía de Miller. Pero la recepción del libro es, en este punto, un indicador más confiable de su política que las aseveraciones de su autor²⁸³. Una hojeada a los títulos sensacionalistas de sus reseñas es suficiente para mostrar los usos disciplinarios a los que se ha prestado el libro: “Gusto por el dolor” (Mark Lilla [¿quién otro?] en *TLS*); “Sujeto y abyecto” (Alexander Nehemas en *The New Republic*); “El encanto de la muerte” (Richard Wolin en *Dissent*); “El deseo de muerte de un filósofo” (Kenneth Woodward en

²⁸³ Sin duda, la mejor descripción del contexto político en que el libro de Miller fue escrito y recibido y de sus efectos dentro del marco más amplio de las luchas culturales recientes en Estados Unidos es la de Roddey Reid, “Foucault en América: Biographie et Kulturkampf”, *art. cit.*

Newsweek); “Atracción fatal” (Jay Tolson en *The National Review*); “Hasta el límite” (Frank Browning en *Tikkun*); “El quejido de un filósofo” (Gary Kamiya en *Artforum*); “Las perversiones del señor Foucault” (Roger Kimball en *The New Criterion*); “Paroxismo y política” (Richard Rorty en *Salmagundi*)²⁸⁴. Un indicio de las cosas que iban a venir podía vislumbrarse ya en una respuesta de Richard Mohr al libro de Miller antes de su publicación, citada por un periodista de *Chronicle of Higher Education* en una historia con un título sugestivo:

NUEVA BIOGRAFÍA DE FOUCAULT AGITA EL ÁMBITO ACADÉMICO: ALGUNOS DICEN QUE LAS REVELACIONES PERSONALES CONTENIDAS EN UN LIBRO AÚN INEDITO PODRÍAN OPACAR LAS CONTRIBUCIONES DEL FILÓSOFO FRANCÉS²⁸⁵.

Aprobando el revisionismo de Foucault (a quien “la gente ha considerado como un santo más que como un pensador”) que el libro de Miller supuestamente inspiraría, Mohr observaba con regocijo que “esto hará que el affaire de Man parezca un picnic”. Que Richard Mohr, un filósofo gay y un comentarista político prominente, original y valiente, pueda obtener obvio placer ante el espectáculo anticipado del hospedaje de un gay, que sugiera que la reve-

²⁸⁴ Mark Lilla, “A Taste for Pain”, *TLS*, n° 4695, 26 de marzo de 1993, p. 3-4; Alexander Nehemas, “Subject and Object: The Examined Life of Michel Foucault”, *The New Republic*, n° 4074, 15 de febrero de 1993, p. 27-36; Richard Wolin, “The Lure of Death”, *Dissent* 171, primavera de 1993, p. 259-263; Kenneth Woodward, “A Philosopher’s Death Wish”, *Newsweek* 121.5, 1° de febrero de 1993, p. 63; Jay Tolson, “Fatal Attraction”, *The National Review* 45.3, 15 de febrero de 1993, p. 47-48; Frank Browning, “Take It to the Limit”, *Tikkun* 8.3, mayo/junio de 1993, p. 65-67; Gary Kamiya, “Philosopher’s Groan”, *Artforum* 31.7, marzo de 1993, p. 13; Roger Kimball, “The Perversions of M. Foucault”, *The New Criterion* 11.7, marzo de 1993, p. 10-18; Richard Rorty, “Paroxysms and Politics”, *Salmagundi* 97, invierno de 1993, p. 60-68. Le debo algunas de estas referencias a Reid, “Foucault en Amérique”, *art. cit.*, quien destaca similarmente la notable continuidad entre el estilo sensacionalista de la biografía de Miller y el lenguaje de sus reseñas periodísticas y críticas.

²⁸⁵ Scott Heller, “New Foucault Biography Creates Scholarly Stir: Some Say Personal Revelations in As-Yet-Unpublished Book Could Overshadow French Philosopher’s Contributions”, *Chronicle of Higher Education* 39.6, 30 de septiembre de 1992, A8, A13-14.

lación del interés de Foucault en el consensuado sadomasoquismo será más escandalosa que el descubrimiento de la colaboración con el nazismo de un conocido crítico literario (que sigue funcionando en el sarcasmo de Mohr como una figura para el sadomasoquismo²⁸⁶), es un indicador vergonzoso de la inagotable fuerza del imperativo cultural –al que deben someterse incluso gays políticamente activos– por mantener respetabilidad pública complaciendo prejuicios populares y apoyando criterios de normalización en materia de sexo.

No es de extrañar, entonces, que aquellos que se ocupan de defender “valores tradicionales” hayan aprovechado la oportunidad que, inadvertidamente o no, les ofrecía el libro de Miller. “El problema de Foucault”, escribe Jay Tolson en *The National Review* en relación a la biografía de Miller, “era su profunda perversidad, una cualidad que caracterizaba tanto a su vida como a su obra. En realidad, sería muy fácil explicar su obra como la consecuencia previsible de una estructura psicológica torturada: en este caso, homosexualidad y sadomasoquismo con un fuerte componente suicida”. Habiendo felicitado a Miller por no seguir este camino fácil, Tolson decide seguirlo indicando “el problema con Foucault”, incluso más simple, en la primera frase de su reseña: “Gore Vidal lo habría dicho mejor: el francés parece tener firmemente plantados sus pies en el aire”²⁸⁷. Mientras que críticos de publicaciones ostensiblemente más izquierdistas que *The National Review* parecen no menos ansiosos por aprovecharse del irresistible espectáculo de un filósofo gay radical con sus piernas en el aire, el decoro del comentario *straight* progresista evidentemente les exige esfuerzos mayores para cubrir sus huellas políticas (en esto difieren de los detractores gays de Foucault, quienes, al no tener una legitimación pública que perder, pueden ser tan crudos como cualquier profesional homófobo de derecha: Bruce Bawer, por ejemplo, no se avergüenza de escribir: “La influencia más grande de los estudios gays es actualmente la del teórico francés Michel Foucault, un entusiasta del sadomasoquismo que analizaba las relaciones sexuales casi por entero en términos de

²⁸⁶ De manera similar, Tolson, “Fatal Attraction”, *art. cit.*, p. 48, increpa a Foucault porque no pudo “resistir al virus alemán”. Aunque la frase aluda, en su contexto, a “una atracción fatal por las ideas alemanas entre... los intelectuales franceses”, condensa numerosas asociaciones siniestras en pocas palabras.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 47.

poder”²⁸⁸ (ahora que lo menciona, no es un mal lugar para comenzar un análisis). La biografía de Miller, cuya estrategia consiste en mostrar de manera sensacionalista las supuestas prácticas de transgresión de Foucault negándose a aprobarlas o denunciarlas explícitamente, provee a los *straight* progresistas de una excusa perfecta para realizar *discretos* ataques contra la influencia de los radicales culturales. Así, “La política de Foucault, sea en teoría o en la práctica, parece no menos plausible que antes”, señala un amable comentarista en *The New York Review of Books*, “pero el relato de Miller sobre los picos de insania de Foucault, sus coqueteos con el suicidio, con la política de la izquierda ‘maoísta’ en los años setenta en Francia y con la cultura de las drogas en California, nos permite comprender el tipo de personalidad (anormal, patológica) que encontraría peculiarmente opresivas a las sociedades modernas”²⁸⁹. (¿Tendrías que estar loco para que no te *guste* vivir aquí? Y, en efecto, ¿qué podría ser mejor –para aquellos que se proclaman “progresistas”, al menos– que una sociedad donde el descrédito de los “radicales” puede lograrse sin tener que recurrir al procedimiento incivilizado de expresar términos descalificadores (“anormal”, “patológico”), donde la distribución del estigma opera eficaz y silenciosamente no por medio de la injuria sino de la insinuación educada, y donde la demonización de personas marginadas se vuelve más inmune a la crítica o a la refutación, y más definitiva, porque no necesita hacer explícitas sus desvalorizaciones?) En resumen, la lección de todos estos comentarios críticos sobre la biografía de Miller parece ser que cuando se trata de Foucault, y quizá de cuestiones gays en general, la diferencia entre progresistas y reaccionarios –entre *The New York Review of Books* y *The National Review*– es menos política que estratégica.

Miller era consciente de los riesgos que corría, pero se mantuvo firme. “Sin embargo, ninguna profesión de buena fe puede desactivar lo que es volátil y quizás trágico de la vida que sigue”, concede al comienzo de su biografía, en una formulación que divide hábilmente la culpa entre el biógrafo y su biografiado por cualquier infortunado residuo “volátil” –aunque el último tenga que hacerse cargo de

²⁸⁸ Bawer, *A Place at the Table*, *op. cit.*, p. 211.

²⁸⁹ Alan Ryan, “Foucault’s Life and Hard Times”, *The New York Review of Books* 40.7, 8 de abril de 1983, p. 12-17 (cita en p. 14).

la mayor parte (es “la vida”, no la descripción de Miller, la que contiene elementos “volátiles”). “A pesar, entonces, de los muchos peligros de escándalo y reduccionismo, de pudibundo sensacionalismo y de inconsciente conversión en estereotipos –y no los menores, los de ofrecer nuevas municiones a los críticos hostiles a cuanto Foucault intentó hallar luchando– seguí adelante y traté de decir toda la verdad lo mejor que pude” (p. 13). ¿Qué hay sobre esta apologética profesión de buena fe que, sin embargo, fracasa en su función de apaciguar? ¿Es que los “muchos peligros” son dejados de lado demasiado rápido, sin suficientes indicaciones de que el escritor ha comprendido en su totalidad los riesgos que representan para aquellos que compartimos la vulnerabilidad de Foucault a convertirnos en “estereotipos”? ¿O es que Miller confía demasiado en que sus lectores acepten los riesgos necesarios para llevar a cabo un proyecto descripto, con obvia sinceridad, como una forma de decir la verdad? De cualquier modo, sus declaraciones no pueden disipar del todo la conciencia (que sus críticos y comentaristas no dejan de intensificar) de que lo que nuestra cultura produce o reconoce como “la verdad” sobre los gays y su sexo no es un “saber” imparcial, sereno o políticamente inocuo, sino un conjunto de efectos de saber contradictorios y asesinos: un *saber* ilusorio, que es exactamente lo opuesto del “saber”, o sea *una forma de ignorancia*, en la medida en que sirve para ocultar a los supuestos entendidos la naturaleza de su participación política y personal en la falta de reconocimiento y la abyección sistemáticas de la homosexualidad²⁹⁰.

Un buen ejemplo de este saber ignorante y de su eficacia política se encuentra en la acusación insípida –la crítica que más se escucha hoy en día– de que Foucault estaba “demasiado preocupado” u “obsesionado” (para que se lea *anormal, patológica, perversamente interesado*) con el poder²⁹¹. Una acusación que expresa nada más que

²⁹⁰ Ver Eve Kosofsky Sedwick, *Epistemología del armario*, *op. cit.*, p. 15-19, quien habla de manera elocuente sobre esta conexión del “privilegio de la ignorancia”.

²⁹¹ Cf. Miller, *La pasión de Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 22: “Aunque Foucault encaró por primera vez el tema del poder de manera explícita en esta obra, siempre había sido una de sus preocupaciones. Toda su obra, desde *Historia de la locura en la época clásica* en adelante, gira en torno de relaciones asimétricas en las cuales el poder se ejerce a veces con cuidado y a menudo con desenfreno. Las figuras que obsesivamente pueblan sus páginas representan una alegoría de la dominación interminable, desde el verdugo que tortura al asesino hasta el médico

un inconfesable *placer en el poder* de parte de los acusadores: específicamente en el poder de agrandarse y autorizarse a sí mismos a expensas de aquellos carentes de credenciales sexuales, las cuales se le asignan a cualquiera que desee hacer una acusación y que se asegura así los privilegios sociales y discursivos que los acusadores de Foucault son típicamente tan adeptos a ejercitar como cuidadosos de no reconocer²⁹². Es precisamente este saber sobre la homosexualidad de Foucault lo que permite que sus detractores cultiven una ignorancia sobre el considerable poder que tienen y gozan en el acto mismo de patologizarlo como alguien excesivamente “interesado” en una cuestión tan trivial como el poder. O, como él mismo podría decirlo: “En nuestra era, la experiencia de la homosexualidad permanece en silencio en la serenidad de un conocimiento que, al saber demasiado sobre la homosexualidad, la olvida”²⁹³.

Que “saber demasiado sobre la homosexualidad” no sea sólo incompatible con saber demasiado poco sino que constituya uno de los medios más efectivos y poderosos de ese saber ignorante, es una posibilidad que Miller no toma en serio. Pero está deseoso de confrontar, si bien de pasada, las ramificaciones políticas de su trabajo de detective, de su determinación por descubrir “la verdad” sobre la vida psicosexual de Foucault y por remodelar esa verdad en una clave que abrirá el significado de sus escritos sacando a la luz los contornos de sus obsesiones personales. Cita, con simpatía y respeto, los precavidos comentarios de D. A. Miller en *Bringing Out Roland Barthes* sobre los peligros políticos de “revelar la homosexualidad de alguien” (*outing*) como una práctica de la crítica literaria –de identificar o “sacar a la luz” el contenido supuestamente gay en el texto de un escritor gay (haya salido o no del closet), y de insistir en su especificidad gay: “En una cultura que, si bien nunca

que encierra al transgresor”. De aquí hay un solo paso a la declaración de Bruce Bawer, ya citada: “La influencia más grande de los estudios gays es actualmente el teórico francés Michel Foucault, un entusiasta del sadomasoquismo que analizaba las relaciones sexuales casi por entero en términos de poder”.

²⁹² Para un análisis brillante de esta estrategia homofóbica, ver D. A. Miller, “Sontag’s Urbanity”, *art. cit.*

²⁹³ Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, trans. Richard Howard, Pantheon, New York, 1965, xii. He sustituido “homosexualidad” por “locura” en la formulación de Foucault. (*Este prólogo no aparece en la edición en castellano [N. del T.]*)

ha cesado de diseminar significados homosexuales, sabe cómo restringirlos individual y colectivamente a una especie de falsa inconsciencia, apenas si hay algún procedimiento para poner de manifiesto esos significados sin que esto parezca o se perciba como una nueva trampa de tipo policial” (p. 12)²⁹⁴. Cualquiera que esté familiarizado con los escritos de Foucault encontrará en la frase de D. A. Miller ecos de un famoso pasaje (que James Miller cita en otra parte del libro) que cierra la introducción de *La arqueología del saber*: “No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es tarea de los burócratas y la policía revisar nuestra documentación. Que nos dejen en paz cuando se trata de escribir”²⁹⁵. James Miller, sin embargo, permaneció indiferente ante esta petición.

²⁹⁴ D. A. Miller, *Bringing out Roland Barthes*, op. cit., p. 18. (James Miller cita una versión ligeramente diferente de la publicada aquí). En este contexto quizás sea más pertinente citar otro pasaje de la misma obra que Miller pasa por alto: “Al custodiar ese Secreto Abierto, que todavía es el modo de producir, transmitir y recibir la mayor parte del discurso sobre la homosexualidad, el saber que se disimula como tal es exactamente lo que permite los abusos de una ignorancia que sabe en realidad muy bien lo que está haciendo” (p. 16-17).

²⁹⁵ “No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos dejen en paz cuando se trata de escribir”, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, trad. Aurelio Garzón del Camino, México, 1970, p. 29. (*He alterado esta versión para adaptarla a la que ofrece Halperin y poder así seguir los juegos de su argumentación [N. del. T.]*). Para un ejemplo de crítica biográfica que utiliza el “hecho” de la homosexualidad de Foucault para descifrar el significado de su obra –una aproximación interpretativa que responde perfectamente a lo que D. A. Miller llama “la trampa policial”–, ver Jerrold Seigel, “Avoiding the Subject: A Foucaultian Itinerary”, art. cit. Después de citar este pasaje de *La arqueología del saber*, Seigel señala: “Si, ignorando la orden de Foucault, queremos descubrir rasgos estables detrás de su búsqueda de anonimato y un patrón definido bajo sus movimientos laberínticos, necesitamos rechazar su afirmación de que trabajamos de policías y burócratas” (p. 274). Puesto que “nosotros” podemos hacer lo que queremos, ¿por qué (me pregunto) tendremos problemas en disputar la afirmación de Foucault? ¿Por qué no admitir que nuestros análisis de él son una extensión del trabajo de la policía, un medio de reforzar patrones de salud y decencia social? ¿Qué perdemos al admitir esto –la pretensión de que nuestra tarea no es irremediablemente homofóbica? ¿Creíamos haber engañado a alguien con estos subterfugios transparentes? Para un intento similar, aunque con un espíritu diferente, de leer *La voluntad de saber* como un drama del closet, ver Eve Kosofsky Sedwick, “Gender Criticism”, en *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies*, Stephen Greenblatt y Giles Gunn (comps.), Modern Language Association of America, New York, 1992, p. 271-302, especialmente p. 278-285, quien sostiene que “el closet de la definición homosexual-heterosexual es ‘el inconsciente’ de este texto” (p. 284).



No así el primer biógrafo de Foucault, Didier Eribon. Esta es la razón por la que se limitó a trazar los contornos de la carrera de Foucault: contó detalladamente la historia de sus intrigas académicas, de sus compromisos políticos y de sus relaciones con sus mentores, estudiantes, editores, amigos y admiradores. Se detuvo brevemente en sus vínculos eróticos y mencionó sus gozosas incursiones en los “bares y boliches” gays (no habla de las casas de baños) de New York y San Francisco, principalmente porque fue en California, Eribon lo sugiere de forma casual, donde Foucault contrajo el sida –como si lo que Eribon llama elípticamente “la nueva plaga” (era peligroso ser explícito sobre la causa de su muerte debido a las leyes francesas) no se pudiera haber originado o transmitido a Foucault en un lugar civilizado como París. La negativa de Eribon a indagar en “el territorio secreto” de la vida de su biografiado puede atribuirse en parte a un *pudor* nativo, pero también y principalmente porque tenía clara conciencia de que su “obra, en su totalidad, puede leerse como una insurrección contra las fuerzas de ‘normalización’” (p. 12). Esta determinación de no pedirle a Foucault que responda por su vida ante el tribunal de la moral burguesa hizo que Eribon tratara a su protagonista menos como un sujeto histórico que como una celebridad intelectual; ésta es además la causa de la gran debilidad de su libro como biografía. Su reticencia –forzada por la ley, el buen gusto y ciertos principios políticos– le impide demostrar hasta qué punto la resistencia a la “normalización” formaba y organizaba el juego complejo entre las prácticas personales, profesionales, sexuales, sociales, académicas y políticas de Foucault²⁹⁶.

Si el error de Eribon es reducir la vida personal de Foucault a una dimensión meramente *privada*, descuidando las conexiones entre su pensamiento y sus experiencias sexuales, sociales y políticas, el error de Miller es exactamente simétrico y opuesto: buscar en los detalles de sus experiencias infantiles, sus fantasías, sus preocupa-

²⁹⁶ Eribon ha revisado parcialmente sus anteriores omisiones en su nuevo libro, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, op. cit., p. 48ff., 251-272 y passim. También ha respondido a mis críticas a su biografía, con fuerza aunque no siempre comprendiéndolas (p. 50-56).

ciones sexuales y gustos artísticos la llave para comprender sus libros, que él trata como una serie de autobiografías en clave. Lo que ambas aproximaciones descuidan es el específico carácter político de las evolucionadas prácticas personales de Foucault, de sus luchas permanentes contra las “tecnologías modernas del sujeto” cuyos orígenes rastreó y cuyas operaciones describió en sus libros. Lo que un biógrafo diferente nos habría permitido escuchar, en los disturbios premeditados dentro del orden del sí creados por las *prácticas de sí* supuestamente excesivas de Foucault (drogas, sexo, filosofía), como “el estruendo de la batalla”²⁹⁷, es sofocado, por un lado, en el silencio de una discreción innecesaria y ahogado, por el otro, en la cháchara de una psicologización excesivamente personalista.

*

La biografía de Didier Eribon es un entretenimiento de alto nivel. Decepcionará a aquellos que quieran conocer los hechos importantes de la vida de Foucault, como, por ejemplo, cuándo comenzó a afeitarse la cabeza y por qué: Eribon muestra una curiosa indiferencia prefoucaultiana por las tecnologías de sí propias de su biografiado²⁹⁸. Pero su biografía contiene mucha información confiable, y cualquiera que esté intrigado por Foucault la encontrará absorbente e instructiva.

²⁹⁷ VC, p. 314. Son las últimas palabras de *Vigilar y castigar*. La frase sirve también como el título de un capítulo de *La pasión de Michel Foucault*, y Miller trata la vida personal de Foucault como la arena de una batalla (bastante heroica a veces), el escenario de una búsqueda nietzscheana “para convertirse en lo que uno es”. Pero Miller no comprende que esta lucha es política (Foucault tampoco lo comprendió hasta fines de los sesenta), y su evaluación final hace que Foucault parezca más el Dr. Strangelove que Zarathustra: “Foucault luchó valientemente: contra modos convencionales de pensar y de conducirse; contra formas intolerables de poder social y político; contra aspectos intolerables de sí mismo... Abrigó sus más locos impulsos en los libros que escribió, y trató de entender estos impulsos, simultáneamente explicándolos y expresándolos, exorcizando sus deseos mientras luchaba por establecer su inocencia recurriendo en parte a una metódica documentación de los orígenes históricos de las escisiones que solemos hacer entre bien y mal, verdadero y falso, normal y patológico” (p. 516).

²⁹⁸ Macey, *The Lives of Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 209, nos cuenta que Foucault comenzó a afeitarse la cabeza mientras vivía en Túnez (desde el otoño de 1966 al de 1968). Reporta dos explicaciones diferentes que Foucault le dio más tarde: (1) dejó de preocuparse por la caída de su pelo; (2) le permitió descubrir su verdadero rostro.

He aquí, por ejemplo, algunas cosas que aprendí de ella sobre la historia editorial de *Las palabras y las cosas*. Foucault prefería el título inglés (*The Order of Things*) al francés. Primero había tenido la intención de llamar a su libro *La prose du monde*, luego (cuando apareció un texto póstumo de Merleau-Ponty con ese título) *L'ordre des choses*; *Les mots et les choses* era un título alternativo adoptado finalmente por consejo de su editor Pierre Nora²⁹⁹. El capítulo sobre *Las Meninas* fue añadido al libro a último momento, con algunas dudas (Foucault lo consideraba “demasiado literario”); había sido publicado antes como un ensayo independiente en *Le Mercure de France*. Aunque Althusser, el viejo amigo de Foucault, y Pierre Daix apoyaron al libro, se lo consideró un texto polémico de derecha, porque su crítica de la fenomenología y el marxismo fue vista, correctamente, como un ataque a la tradición de la izquierda francesa representada por figuras como Merleau-Ponty y, sobre todo, Sartre, de hecho (las pruebas del libro contenían numerosos ataques a Sartre, pero Foucault los sacó antes de su publicación). El libro fue reimpresso seis veces en el primer año, con un total de 21.500 copias. Godard satirizó esta moda en *La Chinoise* (1967) y declaró en una entrevista que quería filmar películas en contra de personas como el “reverendo padre Foucault”, a fin de que los futuros Foucault se cuidaran de decir, con referencia al presente, “En tal y tal período la gente pensaba...”. “El marxismo es el blanco del libro”, señalaba Sartre. “Se trata de establecer una nueva ideología, la última barrera que puede levantar la burguesía contra Marx.” “Pobre vieja burguesía”, comentaba Foucault diez años más tarde, “que sólo tiene mi libro como muralla.” En el contexto de esta lucha política, “estructuralismo” funcionaba como una palabra clave para el antimarxismo, y ésta es una de las razones por las que Foucault –aunque entusiasta y, al principio, practicante confeso– rechazó la etiqueta, especialmente más adelante cuando apoyó a los maoístas. Escribió *La arqueología del saber* en parte para disociarse de la lectura estructuralista de *Las palabras y las cosas*. Y en un punto quedó tan insatisfecho con este libro que le pidió a Nora que detuviera la impresión.

²⁹⁹ *Ibid.*, 160-161, sin embargo, aporta dos relatos más sobre cómo Foucault se decidió por ese título.

Todo esto es fascinante, sin duda. Eribon ha trabajado y leído mucho, ha revisado una gran cantidad de material, bastante oscuro en parte: su libro es un triunfo de contextualización histórica. Los biógrafos posteriores están en deuda con él; tanto Miller como Macey lo reconocen, aunque el último oculte a menudo el monto de su deuda³⁰⁰. Eribon conoció a Foucault y colaboró con él; incluso publicó, con sus propias iniciales (por un pedido de aquél), un ensayo de Foucault sobre el desmantelamiento de la organización homófila francesa, *Arcadie*³⁰¹. Está en mejor posición que cualquier otro biógrafo para describir el contexto personal, intelectual e institucional de las actividades de Foucault, y ha entrevistado a todos los actores principales y secundarios en la escena académica y política francesa que pudieran iluminarlo. El libro que resulta de este método no es una biografía completa en el sentido convencional, como la de Macey, sino un tipo de “historia íntima” diseñada para funcionar como el segundo plano en la vida pública de un hombre que fue por un tiempo el líder intelectual de Francia. Se lee en parte como la versión académica de una columna de chismes de Hollywood (la mayor parte de la información en el párrafo anterior no deriva de fuentes de archivo—Eribon no ha visto las pruebas de *Les mots et les choses*, por ejemplo—, sino de lo que le contaron varias personas años después de esos sucesos). El nombre solo ya es sorprendente: todas las personas conocidas en la vida social y cultural de Francia han hojeado sus páginas, desde Simone Signoret hasta el Ayatollah Khomeini (aunque le toca a Macey evocar la imagen incongruente de Foucault cocinando comida vegetariana para Julie Christie [p. 239]). Lo que

³⁰⁰ Comparen, por ejemplo, los siguientes puntos en la biografía de Macey y en la de Eribon: la asignación de Foucault como profesor en Lille; su informe a Raymond Polin de que su tesis sería sobre “la filosofía de la psicología”; su encuentro con Maurice Chevalier en Estocolmo; el posible origen, en un seminario sobre *Andromaque* de Racine que dio en Uppsala en 1956, de su análisis posterior de la locura de Orestes en *Historia de la locura en la época clásica*; el pedido a Stirn Lindroth para que le permitan presentar su tesis doctoral en la Universidad de Uppsala; la ayuda que le dio Dumézil para conseguir un trabajo en Polonia a través de un contacto con Philippe Rebeyrol. Macey cita a Eribon como la fuente de los documentos que reproduce, pero no le reconoce (o a cualquier fuente que pudieran tener en común) el resto de la información.

³⁰¹ “Le Départ du prophète”, *Libération*, 12 de julio de 1982, p. 14. Eribon reimprime este texto y cuenta la historia de cómo fue escrito y publicado en su nuevo libro *Michel Foucault y sus contemporáneos*, *op. cit.*, p. 263-267.

le interesa a Eribon, y que él reconstruye de manera soberbia, es la red cambiante de alianzas personales, académicas, intelectuales y políticas de Foucault durante más de tres décadas. Nos cuenta cuándo comenzó y terminó una amistad con docenas de personas importantes; quién escribió cartas de recomendación para él, quién votó para contratarlo o rechazarlo, quién escribió reseñas favorables o desfavorables de sus libros; cómo se posicionó con respecto a numerosos movimientos y tendencias intelectuales; cuándo entró al partido comunista (1950), cuándo lo dejó (1953), cuándo se hizo maoísta (1969) y cuándo le dijo a un joven militante, que lo había abordado en el fragor de una marcha para invitarlo a hablar sobre Marx en un grupo de estudio: “¡No me hables nunca más sobre Marx!... Pídele a alguien cuyo trabajo sea ése. Alguien que le paguen para hacerlo. Pídele a los funcionarios marxistas. Yo ya tengo suficiente con Marx” (1975). Sería tentador retitular su libro *Michel Foucault: la carrera*, pensarlo como un relato personalizado y secreto sobre la formación de una reputación académica, pero eso implicaría malinterpretar la determinación de Eribon (levemente inspirada en Pierre Bourdieu) por destacar las condiciones institucionales del trabajo intelectual en Francia: después de todo, en un país con un sistema universitario (estatal) basado en el capital y una vida intelectual centralizada, las modas filosóficas y políticas no pueden ser significativamente separadas de –ni reducidas a– cuestiones de lealtad personal y patrocinio profesional.

He aquí, por ejemplo, la descripción que hace Eribon de Foucault mientras trabajaba en *La arqueología del saber*:

Escribe con ahínco y forcejea como un poseso con las nociones de enunciado, de formación discursiva, de regularidad y de estrategia... Foucault sabe que es mucho lo que está en juego. Se lo presentó como el sucesor de Sartre, y el maestro puesto en tela de juicio contraatacó con dureza. Las cartas están dadas, y si quiere llevarse el gato al agua, Foucault no puede decepcionar las esperanzas de un público atento que acecha la siguiente escaramuza. (P. 235.)

Que Eribon quiera que este pasaje sea leído no como una sátira sino como un drama expresa de manera poderosa el carácter agonístico y público de la vida intelectual francesa; también expre-

sa los requerimientos disciplinarios impuestos a Foucault por su rol público como un “profesional del conocimiento” (y sentidos ocasionalmente por aquellos que somos menos conocidos y trabajamos a una distancia considerable del *sixième arrondissement*) –requerimientos para jugar lo que él llamaría más adelante, en otro contexto, “juegos de verdad”³⁰².

Fue precisamente para definir, exponer y resistir a los regímenes disciplinarios que regulaban su práctica discursiva –exigiéndole decir la verdad como un intelectual financiado por el Estado o bien negándole la autoridad para decirla como un loco, un radical de izquierda o un homosexual– que Foucault desarrolló sus críticas políticas de la racionalidad institucionalizada. La historia de su vida hace posible interpretar su trabajo, como pensador y militante, como una serie de reacciones y resistencias a las “condiciones de posibilidad” que gobernaban sus enunciados. Esta determinación por comprender las relaciones de poder inmanentes en sus prácticas intelectuales, institucionales y eróticas, por oponerse o renegociar esas relaciones de poder desde una posición ya estructurada por ellas, y por descubrir estrategias que podrían frustrar las tecnologías de una racionalidad socialmente poderosa que aísla, desautoriza y silencia al loco, al enfermo, al delincuente y al pervertido –esta lucha esencialmente *política* representa, para mí, el verdadero drama de la vida de Foucault.

El esquema de este drama, aunque visible en el relato de Eribon, se le escapa casi por entero. No hay nada más chocante que las páginas que documentan las experiencias casi simultáneas de Foucault como paciente y practicante de la psiquiatría. Mientras estudiaba para su *license y agrégation* en filosofía en la École Normale Supérieure (a la que entró en 1946, poco antes de cumplir veinte años), Foucault era mantenido bajo la tutela de instructores que estaban interesados en psicología, organizaban clases de psicopatología e incluso llevaban a sus alumnos a ver pacientes en el *Hôpital Sainte-Anne* y en otros lugares. Entretanto, Foucault experimentaba severas dificultades psicológicas para adaptarse a la vida comunitaria en la ENS: Eribon cita informes de automutilación y de un intento de suicidio en 1948 (seguido por otros, verdaderos o fingidos, duran-

³⁰² UP, p. 10.

te los años siguientes). Sus padres lo enviaron a un psiquiatra al –¿dónde más podía ser?– *Hôpital Sainte-Anne*. Al mismo tiempo, Foucault, habiendo obtenido su *license* en Filosofía en la Sorbona en 1948, obtuvo luego una más en Psicología en 1949, así como dos *diplômes* del Institut de Psychologie de Paris en 1949 y 1952, donde (mientras trabajaba nada menos que en psicopatología para conseguir el segundo) estudió con los mismos especialistas que había consultado como paciente en 1948. Una parte del entrenamiento de Foucault en esta etapa era el tratamiento de pacientes; al mismo tiempo, desde 1950 aproximadamente, había estado diagnosticando y experimentando con seres humanos mientras trabajaba como asistente técnico en el laboratorio de electroencefalogramas que un amigo suyo había puesto en marcha en el *Hôpital Sainte-Anne* y en el hospital principal del sistema carcelario francés. Foucault quedó fascinado con el test de Rorschach a fines de 1940 y se lo hizo a muchos de sus compañeros en la ENS; retuvo esa fascinación durante unos buenos veinte años, enseñando rigurosamente la teoría Rorschach al menos hasta 1967. La psicología se le presentó al principio bajo tres formas a la vez: como una imposición normalizadora, como una oportunidad terapéutica y como una práctica de legitimación de sí.

La cuestión perenne, fútil, sobre si Foucault era un filósofo o un historiador no se planteó durante gran parte de su carrera, por la simple razón de que era considerado de otra manera. “¿Su clasificación debería ser psicología? ¿O historia de la ciencia?”, preguntaba un memorándum académico en 1960; dos años más tarde una recomendación del decano decía que “su especialidad es psicopatología”. Si los nombramientos formales de Foucault en los sesenta fueron en filosofía, es en parte porque la psicología, como la sociología, no había alcanzado aún el status de una disciplina académica independiente en Francia y era alojada dentro de los programas de filosofía.

Cómo el joven infeliz de 1948 se convirtió en el afable emisario cultural de 1955-1960 (durante ese tiempo realizó misiones cuasi diplomáticas en los centros culturales franceses en Suecia, Polonia y Alemania del Oeste), luego en una pieza del gobierno a mediados de los sesenta, y finalmente en un político académico exitoso quien en 1981 aparentemente declinó el ofrecimiento de Mitterrand de ser agregado cultural en New York con la esperanza de ser nombrado, si no embajador en los Estados Unidos, al menos director de la

Bibliothèque Nationale —éste es uno de los muchos misterios en su vida que Eribon no intenta penetrar y apenas tiene en cuenta. En realidad, evita meterse en asuntos personales complicados: la sería depresión de Foucault en 1977, por ejemplo, cuyas causas y consecuencias James Miller prueba con todo detalle (p. 287-288), obtiene de Eribon sólo especulaciones superficiales como “algunas personas cercanas a él... tenían reservas” con respecto al primer volumen de su *Historia de la sexualidad*. Aunque no sea escrupuloso con la homosexualidad de Foucault, tampoco está muy interesado en ella: considera su deber darnos los hechos básicos; registra varias afirmaciones de Foucault sobre el tema (en una cena en lo de Lacan en 1963: “No habrá civilización hasta que el matrimonio entre hombres sea aceptado”); y menciona una ocasión en que su carrera sufrió los efectos de la discriminación antigay (se le negó un puesto como asistente de director de educación superior en el Ministerio de Educación a mediados de los sesenta). Aparte de eso, la homosexualidad ocupa más o menos el mismo lugar que la poliomielitis en el relato de la vida de Franklin Delano Roosevelt: es un obstáculo accidental, y moralmente neutral, que el héroe, en su búsqueda de la grandeza, debe superar (hasta el final, es decir, cuando se produzca la colisión inmerecida con el sida³⁰³). Eribon registra un total de dos affaires, con el compositor Jean Barraqué a mediados de los años cincuenta y después con el filósofo Daniel Defert; este último aparece en el relato de Eribon cuando Foucault le procuró una ayudantía en su departamento en la Universidad de Clermont-Ferrand, suscitando las críticas de sus colegas. A favor de Eribon, hay que decir que la ley francesa le prohibía dar detalles más amplios de la vida personal de Foucault, hablar de sus prácticas sexuales, sin el permiso de sus herederos —a saber, su madre, y ahora, su hermana— quienes nunca reconocieron públicamente que el sida fuera la causa de su muerte. Igual, un lector desatento sería excusado si concluyera, de la necesaria discreción de Eribon, que después de que Foucault y

³⁰³ Para ser justo con Eribon (quien ha salido del closet, discretamente, en *Michel Foucault y sus contemporáneos*, op. cit., p. 51), debo señalar que la segunda edición de su biografía ha sido revisada y contiene una discusión más extensa de la significación de la homosexualidad de Foucault (a la cual le ha dedicado un espacio considerable en su nuevo libro sobre Foucault): Didier Eribon, *Michel Foucault (1926-1984)*, Flammarion, Paris, 1991, p. 44-47.

Defert se hicieron amantes a fines de 1960, aquél nunca volvió a tener sexo con nadie más (una omisión más, compensada por Miller y Macey). No obstante, gran parte del estímulo para su trabajo tardío sobre las *prácticas de sí* proviene de su comprensión del potencial transformador del sexo que obtuvo en sus experiencias en las casas de baños y los clubs S/M de New York y San Francisco, como Macey y Miller aclaran.

A pesar de estas lagunas, la biografía de Eribon puede combinarse con la de Macey para darnos argumentos más que suficientes para refutar las caricaturas hostiles que han puesto en circulación recientemente los diversos matones teóricos. Por ejemplo, lejos de ser un crítico del marxismo en una torre de marfil que desconocía las realidades de la opresión y cuya noción de poder es tan totalizante que excluía la posibilidad de una resistencia política, Foucault, a los cincuenta años, no se acobardaba al tener que pelear con la policía, con un considerable riesgo personal y, a veces, con costos reales. A pesar de no haber indagado muy profundamente en la subjetivación sexual femenina en su *Historia de la sexualidad*, de ocasionales comentarios misóginos a sus amigos hombres (registrados por Macey) y de un incidente recientemente publicado donde expresa su disgusto —¿quién puede culparlo?— ante la perspectiva de tener que pasar una velada entera en compañía de Susan Sontag³⁰⁴, Foucault no era un monstruo antifeminista tal como lo pintan sus detractores. Por el contrario, trabajaba con mucho entusiasmo con sus colegas mujeres, apoyaba el surgimiento de organizaciones políticas de grupos marginales, incluyendo el de las mujeres, y tenía la intención de que *Libération* le diera voz a varias tendencias emergentes dentro del movimiento feminista (Eribon). También participó en menor medida en la lucha por el derecho al aborto en Francia (Macey, p. 321-322). (Paul Rabinow ha observado que *Le désordre des familles* [1982], el único libro del que Foucault fue coautor con una mujer, la historiadora Arlette Farge, aún no ha sido traducido al inglés³⁰⁵.) A pesar de su crítica a la verdad como concepto regulati-

³⁰⁴ Ver Edmund White, “Love Stories” (una reseña de las obras de Hervé Guibert), *London Review of Books* 15.21, 4 de noviembre de 1993, p. 3-4 y 6.

³⁰⁵ Rabinow hizo esta observación en un simposio público sobre Foucault y biografía en la Universidad de California, Berkeley, el 14 de mayo de 1993.

vo en las ciencias humanas, no se sentía inhibido de invocar la verdad cuando intentaba exponer las realidades de la tortura, de la brutalidad policíaca y de las injusticias del gobierno. Y a pesar de que se escuchaba habitualmente que su crítica a la ideología del autor armonizaba muy bien con su promoción como autor, Eribon y Macey muestran que él jugaba con la función-autor, redactando innumerables panfletos, ensayos y manifiestos sin firmarlos, componiendo un artículo sobre sí mismo falsamente atribuido para un diccionario filosófico, e incluso escribiendo, en el estilo de un diálogo cuasiplatónico, las memorias coloridas de un joven gay que hacía autostop y que él recogió y publicó con el nombre del joven³⁰⁶.

Las discontinuidades en el pensamiento de Foucault, sus constantes cambios de posición, el carácter improvisado de gran parte de su obra –todo esto bien documentado por Eribon y Macey– sirven como una saludable advertencia de que no era un pensador sistemático, como él mismo señalaba a menudo, y de que no hay que tratar a su obra como un cuerpo singular de pensamiento, la “obra” unitaria de un “autor” unitario. Si aprendemos algo de él, no es a canonizarlo como el exponente de una doctrina legitimada, sino más bien a considerarlo como un ejemplo instructivo de alguien cuya comprensión aguda y continuamente revisada de su posición social le permitía inventar modos de resistencia asistemáticos pero efectivos contra las cambiantes condiciones discursivas y políticas que circunscribían su práctica. Esta habilidad de reflejar críticamente y responder políticamente a las circunstancias que hacían posible y constreñían al mismo tiempo su actividad, es lo que explica por qué su vida –tanto o más que su obra– sigue funcionando como un modelo irresistible para toda una generación de eruditos, críticos y activistas.

*

Si lo que falta en Eribon y Macey es la voluntad de interpretar sistemáticamente el significado de la vida de Foucault, con James Miller aparece una interpretación de verdad. Miller anuncia su

³⁰⁶ “Foucault”, O3, p. 363-368; Thierry Voeltzel, *Vingt ans et après*, Grasset, Paris, 1978: descripto en detalle por Macey, *The Lives of Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 372-373.

aproximación interpretativa a la vida de su biografiado en el prefacio de su libro: “el *quid* de lo más original y desafiante del modo de pensar de Foucault, tal como yo lo veo, es su preocupación –implacable, profundamente ambigua y problemática– con la muerte, que indagó no sólo en la exotérica forma de su escritura sino también, y me parece que de manera decisiva, en la forma esotérica de su erotismo sadomasoquista” (p. 12). Más allá de lo que uno piense de la conexión que tan casual y alarmantemente postula, si bien sólo en el caso de Foucault, entre sadomasoquismo y preocupación por la muerte –y de lo que uno piense de la importancia “crítica” que le atribuye–, uno debe conceder que esta aproximación, a diferencia de la de Eribon, encuentra un interés filosófico, si no político, en la vida sexual y en las prácticas de Foucault. Hasta aquí las buenas noticias. Las malas noticias están resumidas en el posfacio: “Desgraciadamente, la obra de Foucault, tal como he llegado a comprenderla, es mucho menos convencional –y mucho más desconsoladora– que lo que están dispuestos a aceptar algunos de sus admiradores ‘progresistas’” (p. 515). Foucault, en resumen, era un tipo raro. Y –a diferencia de sus “admiradores ‘progresistas’”, cegados por la abnegación o para no decepcionarse– él lo sabía. Toda su vida fue un alma conflictuada, angustiada, atormentada, hipnotizada por la muerte, por fantasías de suicidio, tortura y crueldad; su pulsión más profunda y duradera fue, como dice en *El uso de los placeres*, alejarse de sí mismo³⁰⁷ (p. 47), algo que trató de hacer por medio de “‘experiencias-límite’ potencialmente transformadoras” (p. 42) de mente y cuerpo.

Resulta que este personaje repugnante era “Para mejor o peor... uno de los hombres representativos –y un pensador sobresaliente– del siglo veinte”, según Miller (p. 13). Y entonces vale la pena preguntar: “¿Qué valor tiene entonces, en realidad, su obra? ¿Qué puede significar para nosotros (gente normal, saludable)? ¿Cómo se la puede usar?” (p. 27). La cuestión que la vida de Foucault le plantea a Miller es si diversas formas radicales de política y sexo y otros tipos de supuestas “experiencias-límite” ofrecen realmente al sujeto moderno un medio de autotranscendencia, de escapar a la dominación de una cultura in-

³⁰⁷ UP, p. 12; En el original, la frase dice *se déprendre de soi-même*, literalmente “desprenderse de sí-mismo”.

tolerable instalada en el sujeto, a saber el sí (construido como una identidad personal y única). La respuesta de Miller a esta cuestión – de suprema urgencia para muchos militantes culturales hoy en días curiosamente evasiva, incluso descartable; lo que lo atrae evidentemente no es la perspectiva de responderla sino la oportunidad de poner la vida y los escritos de Foucault bajo una intensa vigilancia.

Si un admirador confeso y “progresista” de Foucault como yo no está “listo” para aceptar el retrato de Miller, pese a su poder retórico, el motivo detrás de mi desprevención no tiene que ser, como Miller lo anticipa de modo desfavorable, porque me sienta desconcertado por la aparente rareza de Foucault o por su “valiente y básico desafío a casi todo lo que pasa por ‘correcto’... entre buena parte de los académicos izquierdistas de Estados Unidos” (p. 515), entre los cuales estoy orgulloso de contarme. No considero que sus prácticas sadomasoquistas, o el saber más difundido sobre ellas que el libro de Miller proporciona, sean *malas* para la reputación de Foucault o para el estado de la política gay y la teoría cultural – aunque en este punto no se puede negar (ni hay que disculparse) el daño político que ese saber ha provocado o las muchas maneras odiosas en que ha sido explotado. No deseo ocultar “la verdad” sobre su vida, pero sí intervenir, hasta donde pueda, en el proceso por el cual esa “verdad” es producida y distribuida, y en las prácticas institucionales que le otorgan significado. Mi resistencia al retrato de Miller proviene de otras fuentes: desconfianza ante su esquema de lectura, ante su violenta seguridad de ser capaz de detectar en casi cualquier texto de su biografiado expresiones sintomáticas de una psicopatología subyacente que confirmarán infaliblemente su diagnóstico; resistencia a su tendencia a tratar las diversas prácticas de inconformismo de Foucault como gestos idiosincrásicos, excepcionales y, por lo tanto, apolíticos; y oposición a su estrategia de normalización por constituir la carrera de Foucault como un relato de transgresión –y, por consiguiente, como una vida irresistiblemente descriptible.

*

Comencemos observando cómo funciona el método de Miller al nivel de su texto. Por ejemplo, he aquí un típico pasaje en el que

plantea un enigma irresoluble que sirve para incrementar el suspenso y levantar las ostensibles apuestas filosóficas de su exposición: “Algunas veces parece que se consideraba un buscador ejemplar de ‘conocimiento clandestino’... Pero quizás era, como el mismo Foucault deja entrever en otras ocasiones, sencillamente un personaje de locura quijotesca... ‘algo como una naturaleza extraviada’” (p. 43). La cuestión es, en resumen, si Foucault se consideraba un sabio o un perverso. Ahora, ¿cuál es el fundamento para atribuir estas afirmaciones de Foucault (ambas punitivas de distinto modo) a sí mismo? En el primer caso Miller cita, como si fuera una caracterización de sí mismo, una frase sarcástica (“conocimiento clandestino”) que Foucault utiliza en *El nacimiento de la clínica* para caricaturizar la forma exagerada en que los científicos de la medicina del siglo diecinueve presentaban la obra de los practicantes de la anatomía patológica, que consideraban como sus precursores. En el segundo caso, Miller trata como autorreferencial una evocativa formulación (“algo como una naturaleza extraviada”) de *La voluntad de saber*, utilizada por Foucault para insinuar la retórica de los relatos psiquiátricos del siglo diecinueve sobre el libertinaje, que le dan a Don Juan el papel de un perverso sexual (“Dejemos a los psicoanalistas interrogarse para saber si era homosexual, narcisista o impotente”, señala Foucault)³⁰⁸. En ninguno de estos pasajes está hablando como un autor, menos aún en referencia a sí mismo. Es el acceso privilegiado de Miller a la “verdad” de su supuesta psicopatología lo que le permite descubrir, en cada uno de los pasajes, “elemento[s] de alegoría autobiográfica” (p. 153)³⁰⁹.

³⁰⁸ Para el primer pasaje, ver *El nacimiento de la clínica*, op. cit., p. 178; para el segundo, VS, p. 52.

³⁰⁹ Miller se hace eco aquí de Foucault, pero la formulación original tiene una significación diferente en su contexto: “Cada vez que traté de elaborar un trabajo teórico, tomaba como puntos de partida elementos de mi propia experiencia, procesos que estaban pasando a mi alrededor. Es porque pensaba que podía reconocer en las cosas que veía, en las instituciones con las que estaba lidiando, en mis relaciones con los otros, fisuras, estremecimientos mudos, funcionamientos defectuosos, que emprendía un trabajo teórico particular –algunos fragmentos de autobiografía [*quelque fragment d'autobiographie*]”. Traduzco del texto corregido (que Miller también cita) de una entrevista con Didier Eribon, “Est-il donc important de penser?” *Libération*, 30/31 de mayo de 1981. Para un intento matizado de distinguir el significado de Foucault de la interpretación de Miller, ver Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, op. cit., p. 58-65.

Este método de leer a Foucault produce resultados asombrosos. He aquí, por ejemplo, una frase del último capítulo de *Historia de la locura en la época clásica*: “Todo lo que la moralidad, todo lo que una sociedad chapucera ha ahogado en el hombre, revive en el castillo de los asesinatos”³¹⁰. Y he aquí el comentario de Miller: “Se trata de una declaración asombrosa, tan extraña que pocos lectores de *Historia de la locura en la época clásica* han reparado en ella o intentado imaginar sus consecuencias. Quizá sea una suerte que el estilo hermético deje en las sombras lo que estaba pensando Foucault” (p. 153). Pero, afortunadamente o no, no lo deja en sombras por mucho tiempo: “Para escapar del Castillo de la Conciencia, debemos ingresar primero al Castillo de los Asesinatos: contra las supuestas virtudes que inculcan los psiquiatras, la transgresión desatará el vicio; contra la bondad filantrópica, la crueldad vengativa; contra la dócil animalidad, un deseo hirviente de sensación corporal sin que importe cuán doloroso o autodestructivo”. Y concluye, con un tono de reprobación hacia los admiradores progresistas de Foucault: “Este descenso a los infiernos no es, por cierto, ninguna ‘liberación’ animosa” (p. 157-158). Así es. ¿Pero representa eso en realidad el programa político o ético de Foucault? Que sus lectores no se detengan en esa afirmación, resulta ser menos sorprendente de lo que Miller supone cuando uno se da cuenta, después de un examen detenido del texto, de que Foucault no pretende hablar con su propia voz, sino que está resumiendo los argumentos del Marqués de Sade. Por cierto, la ferviente cualidad de su prosa parecería sugerir que el Divino Marqués, cuyas ideas son evocadas de manera tan poderosa, está hablando en nombre de Foucault, pero hace falta algo más para establecer una interpretación tal que simples actos de ventriloquia biográfica³¹¹.

Miller se siente a sus anchas con su tesis cuando puede tratar con un libro como *Historia de la locura en la época clásica*, cuyo

Eribon señala (59n.) que el texto publicado en *Libération* contenía erróneamente la frase *quelque fragment d'autobiographie*, que da la impresión equivocada de que Foucault era mucho menos tentativo sobre la dimensión autobiográfica de su obra teórica de lo que en realidad era.

³¹⁰ Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, op. cit.

³¹¹ Ver Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, op. cit., p. 38-42, para una crítica de la interpretación que hace Miller de la significación de Sade para Foucault.

tema es justamente la locura. Proclama, sin embargo, que “*todos los escritos de Foucault [en los años sesenta], desde el más literario de los ensayos hasta el más recóndito de sus relatos históricos, entonan con reveladora frecuencia ciertos temas. Indicios de mal, locura y muerte aparecen página tras página, ecos menguados de la especie de ‘experiencia-límite’ cuya apoteosis hasta el momento había sido Historia de la locura en la época clásica y también recordatorios de las cartas personales que Foucault ha puesto en juego en su ‘gran búsqueda nietzscheana’*” (p.170). Este es un error estratégico de exposición cuyo efecto es hacer que todos sus libros parezcan tratar sobre el mismo tema, lo cual convierte en algo tedioso a un relato biográfico que, por su contenido escandaloso, debería al menos ser atrapante. Además, puesto que hay largos pasajes en los libros de ese período en que no aparecen esos “indicios” y numerosas obras cortas en las que están totalmente ausentes, Miller está obligado a realizar algunas acrobacias críticas extraordinarias para sostener sus generalizaciones y descubrir el mal y la oscuridad en cualquier texto de Foucault. Uno de sus métodos es afirmar que los pasajes convencionales, o insuficientemente sensacionales, sólo sirven para camuflar las verdaderas intenciones de su autor. “Es precisamente para desarticular la reacción” de algunos lectores de *Historia de la locura en la época clásica*, a quienes “este elogio del trance profano de la muerte [les] parecerá loco” (p. 153), que Foucault “la disfrazó con suma astucia” mediante una vasta acumulación de erudición convencional (p. 132), insiste Miller. De modo similar, *Las palabras y las cosas*, a pesar de su falta de una extravagancia comparable, “nunca ha dejado de desconcertar y provocar”; la crítica ha planteado “la sospecha de que este libro, como su predecesor, no es lo que parece” (p. 204); “el libro tarde o temprano deja desconcertado al lector... Mientras más se reflexiona en el argumento del libro, más extraño parece” (p. 206-207). En otras palabras, ésta es una situación que requiere urgentes medidas interpretativas.

Cuando Miller se acerca a *El orden del discurso*, esa crítica política de los juegos de lenguaje de la erudición convencional, afirma que es realmente “un acto de alta tensión... su escrito quizás más ingeniosamente velado” (p. 247), que oculta hábilmente la obsesión de Foucault por el mal y la violencia, por los poderes y peligros del

discurso –tan hábilmente que nadie lo ha leído antes en esa forma demonizada. Al atravesar el velo, Miller detecta triunfalmente una referencia a la muerte (aunque no específicamente a la de Foucault, como él afirma), más una ominosa caracterización del discurso como “una violencia que hacemos a las cosas”, “una práctica que les imponemos”. Foucault “dejó entrever, además, que había... resucitado una especie, largo tiempo olvidada, de discurso ‘verdadero’, lleno de indómito poder”, capaz de provocar “‘respeto y terror’” (p. 248)³¹². Esta última frase –la única de Foucault que Miller cita en apoyo de su idea de que aquél creía haber resucitado un discurso “verdadero”– no se refiere directamente a su discurso, sino al lenguaje ritualizado de los poetas griegos del siglo séptimo y sexto a.C. Este intento de atribuirle lo que dice sobre los griegos es una deducción altamente inverosímil –una instancia extrema de “violencia” discursiva sobre su tenue puesta en escena. Miller no pretende ofrecer lecturas completas de los textos foucaultianos, pero su apropiación arrogante y tendenciosa vuelve sospechosa la tesis de que los toma como pruebas.

El uso que hace de sus textos se vuelve más “volátil” cuando decide construir un relato que dramatice la afirmación de Daniel Defert (Miller tiene el hábito odioso de referirse a él como “el compañero de muchos años” de Foucault) de que cuando Foucault “fue por última vez a San Francisco [en el otoño de 1983], tomó a ese viaje como una *experiencia-límite*” (p. 41; el subrayado es de Miller). En manos de Miller, esta declaración sobre la actitud de su biografiado ante el sexo y la muerte frente al sida se traduce en la sugerencia de que había descubierto en esta epidemia una oportunidad de alcanzar “una apoteosis deliberadamente elegida, su propia y singular experiencia de ‘La Pasión’” (p. 41). Dejando de lado las resonancias sociales más generales de esta frase –con su insinuación de que algunos gays se contagian de sida deliberadamente, de que la sexualidad gay es masoquista hasta el punto del suicidio–, que demuestra cuán lejos Miller desea exponer, en nombre de los gays y la gente con sida, “los muchos peligros de escándalo y reduccionismo, de pudibundo sensacionalismo y de inconsciente conversión en este-reotipos”, copio tres párrafos consecutivos, en los que Miller preten-

³¹² Ver Foucault, *El orden del discurso*, *op. cit.*

de “decir toda la verdad” sobre Foucault, a fin de evaluar el tipo de apoyo textual que elige para organizar su interpretación.

Las condiciones eran escalofriantes. Sin embargo, en algunas casas de baños de San Francisco, en el otoño de 1983, si alguien estaba dispuesto a ver las cosas a la luz de estos hechos, el escenario de algunas noches debió recordarle el que Foucault conjurara diez años antes en su relato de las plagas y de los macabros carnavales de la muerte que imaginaron los escritores medievales para acompañarlas: “Las leyes en suspenso, alzadas las prohibiciones, el frenesí del tiempo que se acaba, cuerpos que se entremezclan sin respeto alguno, individuos que se quitan la máscara y abandonan la identidad legal y el personaje según el cual se los conoce y permiten que así aparezca una verdad por completo diferente”.

Como insinúa la intensidad lírica de este pasaje, la posibilidad de lo que Foucault en otra parte llama “orgía suicida” ejercía sobre él una fascinación insólita. Y debe destacarse lo singular de las preocupaciones de Foucault en vista de la ansiedad que el sida continuaba provocando: la mayoría de los miembros de las comunidades gay y S/M *jamás* habría considerado la cuestión en estos términos. Foucault, en cambio, hacía mucho que había situado la muerte —y la preparación del suicidio— en el centro de sus preocupaciones: invocando lo que una vez llamó “ese coraje del conocimiento clandestino que soporta la maldición”, era evidentemente serio cuando afirmaba explícitamente su convicción de que “comprender la vida sólo le es dado a un conocimiento cruel, reductor y ya infernal que sólo la desea muerta”.

Ese otoño, le contaría más tarde a sus amigos, regresó a las casas de baños de San Francisco. Aceptó el nuevo nivel de riesgo, se unió otra vez a las orgías de tortura, se estremeció con “las más exquisitas agonías”, se borró a sí mismo voluntariamente, hizo estallar los límites de la conciencia, dejó que el dolor concreto, corporal, se fundiera insensiblemente en placer mediante la alquimia del erotismo. (P. 39-40.)

Es altamente improbable que Miller haya visto alguna vez el interior de una casa de baños gay en San Francisco, o en cualquier lugar, menos aún en el otoño de 1983. Tampoco sabe lo que Foucault hizo cuando fue allí ni cómo lo impresionó. Resulta que todo eso debe ser inferido —para no decir fabricado— de los textos de Foucault.

Los tres párrafos intensifican la credulidad del lector citando palabras de Foucault. En el primero y en el último, Miller interpola pasajes de *Vigilar y castigar*, mientras que en el párrafo del medio cita de nuevo, con solemnidad, el sarcasmo sobre “el conocimiento clandestino” de *El nacimiento de la clínica*, junto con otro pasaje de la misma obra sobre la preocupación de algunos artistas del siglo diecinueve con la muerte: por lo tanto, en su contexto original la frase citada *no* expresa, excepto para Miller, una “convicción” de Foucault³¹³. El pasaje citado en el primer párrafo evoca efectivamente, en el contexto de *Vigilar y castigar*, el carnaval de la muerte, pero sólo para descartarlo como una ficción literaria engañosa exactamente opuesta en todos sus detalles a las fantasías políticas del control disciplinario, la regulación, la jerarquía, el análisis, la división y la higiene social que surgieron también alrededor de los brotes de la plaga³¹⁴. En el último párrafo, la frase “las más exquisitas agonías” no sólo no es de Foucault, ni siquiera se origina en Francia: proviene de un ensayo sobre la prevención del crimen publicado en 1731 por un jurista inglés³¹⁵. Encontrar esa frase revivida y remodelada como una representación auténtica de las sensaciones físicas experimentadas por Foucault (que “contaría más tarde a sus amigos”) en el curso de sus imaginadas aventuras sexuales en 1983 es, para no decir algo peor, sorprendente. Finalmente, “orgía suicida”, el término más ofensivo en todo el catálogo, proviene de un ensayo jocoso sobre la homosexualidad y el suicidio que Foucault publicó en 1979 en el primer número de *Gai pied* y que, Miller lo concede en otra parte, “es tentador decir que es sólo una broma” (aunque sugiere lo contrario [p. 75]). Aun así, la sola mención de las orgías suicidas en ese texto –“los festivales o las orgías suicidas no son más que algunas fórmulas entre otras, hay formas más cultivadas y reflexivas”³¹⁶– difícilmente alcance para probar que “ejercían sobre él una fascinación insólita”³¹⁷. Es evidente que hay fascinación aquí, pero pertenece más al biógrafo que a su biografiado.

³¹³ Ver Foucault, *El nacimiento de la clínica*, *op. cit.*, p. 243.

³¹⁴ Ver VC, p. 201-202.

³¹⁵ Ver VC, p. 39.

³¹⁶ “Un placer tan sencillo”, O3, p. 201.

³¹⁷ Esta es la conclusión de Roger Kimball en su reseña de la biografía de Miller: “Foucault gozaba imaginando ‘festivales suicidas’ u ‘orgías’ en los que el sexo y la muerte se mezclarían en un encuentro anónimo final” (“The Perversions of M. Foucault”, *art. cit.*, p. 11).

El enorme poder persuasivo del relato de Miller deriva no de su base fáctica o textual (en la medida en que tenga alguna), sino de la elaborada demonología sexual que condensa y niega a la vez. Por errónea que sea la descripción de las orgías suicidas de Foucault en las casas de baños de San Francisco, toca evidentemente una cuerda sensible en el corazón y la mente de sus lectores *straight*—quienes de algún modo parecen *saber*, desde el principio, que *eso* era *exactamente* lo que los gays hacían en secreto durante los primeros años de la epidemia del sida. El genio de Miller radica precisamente en su habilidad para hacer que esos lectores confirmen sus sospechas, no verificadas hasta ahora, sobre las proezas sexuales de los gays y los sadomasoquistas, mientras que al mismo tiempo “refuta” la acusación de que ellos habían sucumbido a tales sospechas meramente sobre la base de prejuicios sociales. De aquí la profusión de agradecimientos, alabanzas y felicitaciones que recibió su descripción de las casas de baños; de aquí, también, el impulso universal para defenderla y negar o reprimir cualquier comentario sobre sus deficiencias, aun las más obvias. “No hay ni una pizca de sensacionalismo o voyeurismo en la presentación de Miller”, afirma rotundamente Richard Wolin, ignorando de una manera casi cómica la evidencia ante sus ojos:

Por el contrario, uno *sólo* puede admirar [tanto peor para maricas quejosos como yo] su tratamiento imperturbable, *libre de prejuicios* y, en muchas instancias, comprensivo de los aspectos *potencialmente* sensacionalistas de la vida de Foucault... En sus vívidas descripciones de las casas de baños de Bay Area antes de la “plaga”, Miller se revela como un comentarista compasivo... Su relato discreto y comprensivo puede convencer hasta a los lectores más puritanos y cerrados³¹⁸.

No cabe duda de que puede. Se podría decir que los lectores puritanos de Miller son los que están más dispuestos a dejarse convencer

³¹⁸ Wolin, “The Lure of Death”, *art. cit.*, p. 260 (el subrayado es mío). Wolin mismo, evidentemente, está más que “persuadido”: noten, por ejemplo, el tono excitado con que señala: “El relato *electrizante* sobre la epifanía inducida por LSD donde Foucault se remonta a los orígenes familiares de su homosexualidad es uno de los *puntos más altos* del libro de Miller” (p. 260; el subrayado es mío).

y a admirar su “escena de la casa de baños” como un *tour de force*. La concepción de Wolin acerca de lo que es la sobriedad, el tacto, la simpatía y la compasión en Miller emerge claramente en su intento de emular esas cualidades: su reseña se titula, imperturbablemente y libre de prejuicios, “El encanto de la muerte”.

*

Sería tedioso multiplicar ejemplos de los abusos textuales de Miller más allá de lo que es necesario para advertir al lector de que confronte sus citas de Foucault con los contextos originales antes de aceptar su valor de prueba o las diversas construcciones que realiza sobre ellas³¹⁹. Para el resto, basta con señalar la estricta relación entre reduccionismo y sensacionalismo en su retrato de Foucault: su método es reducir el pensamiento del autor francés a una “alegoría autobiográfica”, para poder parlotear sobre su supuesta desviación. Tomemos, por ejemplo, su relato sobre el famoso debate entre Foucault y Pierre Victor sobre la cuestión de la justicia popular³²⁰. Miller se detiene en la oposición de Foucault a la propuesta de Victor de un tribunal revolucionario popular y en su preferencia por actos espontáneos de represalia masiva. Exagera la “sorprendente” defensa de las masacres populares, notando que hasta el “sanguinario” Victor “quedó atónito con las implicaciones” de su pensamiento (p. 275). Hay, empero, otra dimensión en la posición de Foucault: estaba resistiendo, desde adentro del lenguaje de la ultraizquierda que estaba compelido a hablar a fin de ocupar un rol protagónico en la contracultura política francesa de su tiempo³²¹, la tendencia de ciertos militantes a redefinir (aunque sólo sea en su imaginación) nor-

³¹⁹ Para una defensa de otra instancia de la mala lectura de Miller, ver la introducción de Gary Gutting a *The Cambridge Companion to Foucault*, *op. cit.*, p. 1-27, especialmente 23, 27 n. 33. Un examen detallado y devastador (aunque incompleto) de las malas interpretaciones de Miller se encuentra en Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, *op. cit.*, p. 26-30, 35-45 y 273.

³²⁰ “Sobre la justicia popular. Debate con los maos”, *DP*, p. 20-58. Para una corrección excelente e iluminadora de la lectura que hace Miller de este texto, ver Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, *op. cit.*, p. 43-44.

³²¹ Macey, *The Lives of Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 300: “A pesar de no ser maoísta, [Foucault] utilizaba algo de la terminología maoísta, simplemente para involucrarse con el discurso de sus interlocutores”.

mas de autoridad racional y legitimidad burocrática moldeadas en la Ilustración dentro de un marco supuestamente revolucionario, a rehabilitar la vieja tecnología política del Estado liberal bajo el disfraz de algo nuevo y diferente. Miller entiende perfectamente su posición, aun cuando la reduzca a una expresión de su interés. En un capítulo posterior observa que, para Foucault:

Cambiar el mundo exigía cambiarnos a nosotros mismos, nuestro cuerpo, nuestra alma y todos nuestros modos de “conocer”, aparte de cambiar la economía y la sociedad. “Tomar” el poder y ejercerlo de una manera dictatorial podría significar sencillamente reproducir las viejas pautas de sometimiento bajo un nuevo nombre, lo cual evidentemente ha sucedido en las sociedades de “socialismo real”, donde por ejemplo los homosexuales y los drogadictos [como Foucault] han sido tratados con la misma rudeza de siempre (p. 315).

Es significativo que, en su análisis principal de la controversia sobre la justicia popular, Miller ignore las consecuencias políticas más amplias de los argumentos y elecciones de Foucault y se muestre sobresaltado ante su aceptación aparentemente despreocupada del terrorismo.

Esta incompreensión casi deliberada de la resistencia foucaultiana a los mecanismos del poder disciplinario (ya sea en su forma burguesa o revolucionaria), que va de la mano con el intento de remodelarla como expresión de una atracción *personal* por la crueldad, la tortura, la matanza y la muerte, es nada más que un ejemplo de una tendencia más general que constituye el principal defecto del libro: al personalizar el pensamiento de Foucault, Miller lo despolitiza³²². Interpreta como idiosincrásico y psicológicamente revelador lo que desde una

³²² Así, Mark Lilla, “A Taste for Pain”, *art. cit.*, p. 3, saca la increíble conclusión, a partir del libro de Miller, de que “Foucault ahora aparece como un moralista nietzscheano individualista que comenzó y terminó su carrera tratando de orientarse en relación a la sociedad y a sus propias pulsiones. El Foucault político se destaca como la excepción, el producto de una desafortunada coyuntura histórica”. Pero la deducción de Lilla es aburrida comparada con los usos bizarros que le da Frank Browning a la imagen (extraída del libro de Miller) de Foucault como apóstol de la transgresión: “Aunque al final de su vida Foucault revisaría su entusiasmo por la venganza popular, insistía en que para ser completamente humano el individuo debía gustar, tocar y sentir los

perspectiva política podría parecer un *ejemplo* de las actitudes personales y políticas de Foucault –a saber, su revuelta deliberada y coherente contra la normalización–, y presenta como algo peculiar un elemento de su pensamiento político que, lejos de ser un artefacto de procesos psicológicos extraordinarios, refleja y responde a las experiencias más comunes y ampliamente compartidas de abyección social: a saber, su crítica de los procedimientos por los cuales el poder y el saber se combinan para producir efectos de dominación social, y su oposición a las técnicas de autoridad social, justificación ética y legitimación institucional que operan construyendo, distribuyendo y reforzando normas generales de conducta individual. En realidad, su rechazo casi instintivo de cualquier intento de formular y aplicar principios universales de valor ético o social, y de los esfuerzos subsiguientes para imponer patrones obligatorios de conformidad social o ética³²³, es difícilmente característico de algo excepto de las estrategias más astutas de resistencia radical a las tecnologías normalizadoras del gobierno liberal moderno.

tejidos internos de crueldad que se desatan a través de la rebelión y la revolución. No le alcanzó con ser un famoso profesor radical. Tenía que experimentar la revuelta en su cuerpo, sentir la adrenalina corriendo a través de las venas mientras acompañaba a los estudiantes hacia arriba y ocupaba aulas arrojando ladrillos a la policía. Esta era “la experiencia-límite” de la revolución, de romper con su rol de profesor, mezclándose en el desorden unificado de la acción común. ¡Ay!, las cortes posrevolucionarias se parecen mucho a las del *ancien régime*. La revuelta política sólo reemplaza una pirámide de poder por otra, trastornándola nada más que un momento. Al final, llevado como filósofo a la pregunta de qué significa para él ser humano, sólo le quedó la carne, su carne. La única forma que nos queda para conocer el sí vivo es a través de un sacrificio cruel y de un borramiento de ese sí. De ahí a la cámara de los horrores S/M en San Francisco...” (“Take It to the Limit”, p. 66; el subrayado es mío).

³²³ Macey, *The Lives of Michel Foucault, op. cit.*, p. 269, al comentar los esfuerzos políticos de Foucault a comienzos de los setenta para facilitar alianzas entre prisioneros, abogados, burócratas y médicos con el propósito de desafiar la administración del sistema penal francés, señala que estos “nuevos estratos sociales”, como Foucault los apodaba, “no pretendían hablar en nombre de valores supuestamente universales como la justicia, sino desde la posición en la cual sus prácticas entraban en conflicto con las demandas del poder”. Para una exposición lúcida de los principios políticos detrás de la resistencia de Foucault a la noción de valor y de su negativa a defender valores específicos, ver Keith Gandal, “Michel Foucault: Intellectual Work and Politics”, *art. cit.*, p. 121-134; comparen el lúcido relato de Eribon sobre los asuntos que estaban en cuestión en los desacuerdos entre Foucault y Habermas, en *Michel Foucault y sus contemporáneos, op. cit.*, p. 273-293.

El tratamiento personalista de Miller es más notable en este contexto porque él es consciente de las implicaciones cruciales que tiene la politización de la subjetividad de Foucault para el trabajo de los militantes culturales, incluyendo los movimientos gays y feministas. En efecto, lo que estos movimientos comparten con otras luchas políticas antiautoritarias de los años sesenta y setenta, tales como el movimiento antipsiquiátrico o el movimiento por los derechos del niño, es precisamente, según Foucault, su resistencia común a “el gobierno de la individualización”, su rechazo “de estas abstracciones, de la violencia económica e ideológica que ignora quiénes somos individualmente, y también un rechazo de una inquisición científica o administrativa que determina quién es uno”. Y concluye:

En suma, el objetivo principal de estas luchas no es tanto atacar tal o cual institución de poder, o grupo, o elite, o clase, sino más bien una técnica, una forma de poder.

Esta forma de poder se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su propia individualidad, los ata a su propia identidad, les impone una ley de verdad que deben reconocer y que los otros deben reconocer en ellos. Es una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos³²⁴.

Al tratar la subjetividad moderna como un efecto de poder, traslada cuestiones de identidad personal al terreno de la política. Como indicó Miller, Foucault politiza aquello que se consideraba como meramente privado o psicológico: su aproximación típica a la cuestión del sujeto permite que lo que teóricos de izquierda rechazaban como caprichos psicológicos sin importancia califique como punto de reunión para una identidad comunitaria y una lucha colectiva³²⁵. “La política del sí se vuelve central en el proyecto de Foucault”, explica Ed Cohen, “porque ofrece múltiples puntos de ingreso en ‘lo político’ y, por lo tanto, abre una pluralidad de espacios para una creatividad radical”³²⁶. Nada mejor que el relato reduccionista y personalista de

³²⁴ “El sujeto y el poder”, *art. cit.*, p. 230/231.

³²⁵ Los comentarios de Miller fueron hechos en una mesa redonda sobre “La vida y la política de Michel Foucault” que él presidía, en el encuentro anual de la American Political Science Association realizado el 5 de septiembre de 1992 en Chicago.

³²⁶ Cohen, “Foucauldian Necrologies”, *art. cit.*, p. 93.

Miller para afirmar lo que puede ser el principio cardinal de toda cultura de oposición: a saber, que no hay nada personal –al menos, nada *exclusivamente* personal– en la subjetividad.

Cuando Miller elige poner en escena su shock ante la voluntad de su biografiado de tolerar el terrorismo político, se pierde la oportunidad de insinuar el horror de otro tipo de terrorismo, de comunicar lo que Foucault y muchos otros gays (junto con un gran número de personas estigmatizadas, marginadas o subalternas) han experimentado como el terror de la razón, cuya arma más poderosa –como tempranamente lo sugiere con elocuencia el testimonio de Genet– es quizás *el aparato de descripción inapelable*. Ser, y encontrarse a uno mismo, conocido y descrito –de manera racional (o así parece) y por lo tanto definitiva, más objetivamente (o así se dice) de lo que uno es capaz de decir sobre sí mismo, y por lo tanto irrefutable, resistente, con una finalidad instantánea que desarma cualquier intento de intervención en el proceso por el cual uno se convierte en objeto de conocimiento y que inutiliza el rechazo de sus efectos³²⁷– es una experiencia cuyo terror peculiar es difícil de expresar a aquellos que nunca han sufrido los inconvenientes sociales que nos perturban continuamente. En vez de considerar al terror de la razón como un motivo para la resistencia política, Miller prefiere presentar esta extraña indiferencia a los cánones de la moral civilizada como otro ítem en el expediente del “caso” Foucault. Como observa uno de sus críticos más sagaces:

La apreciación de la manera en que los discursos normalizadores controlan y subyugan fue lo que condujo a Foucault a una profunda crítica de la *identidad*, de los nombres que nos fija nuestra sexualidad, una crítica que Miller evita mientras usa esta misma modalidad de dominación para tomar las investigaciones, la filosofía y los emprendimientos políticos de Foucault como elementos unificados por y característicos de sus impulsos y obsesiones “shockeantes”. En esto, Miller toca el terror más profundo de todo ser humano

³²⁷ Para una exposición brillante de las consecuencias terribles de la descriptibilidad gay, ver Sedwick, *Epistemología del armario*, *op. cit.*, p. 293-299, quien explica el retrato que hace Proust del “invertido” como “esa persona sobre quien todo el resto del mundo tiene, potencialmente, un privilegio epistemológico absoluto” (p. 301).

socialmente marcado –de color, femenino, *queer*: que no importa lo que escribamos, pensemos o digamos, cómo desarrollemos nuestra vida u obra, incesantemente volveremos y seremos reducidos a esta marca singular, que será producida una y otra vez como “la verdad” de nuestro ser, de nuestro pensamiento, de nuestros esfuerzos mundanos, algo que nunca le pasará a la vida de Miller “con su mujer y tres hijos en Roxbury” tal como él la describe³²⁸.

Es evidente, en resumen, que los constreñimientos de la normalización no pesan demasiado sobre James Miller.

*

Permítanme incrementar esta presión. No porque quiera normalizar a Miller –por el contrario, lo que me interesa de su libro es su pasión por Michel Foucault, su intensidad y obsesión, su exceso visionario– ni esté preocupado por promover criterios convencionales de decencia, salud y buen gusto, sino porque quiero revelar la urgencia política del proyecto de Foucault. ¿Cómo lo tomaría Miller, en otras palabras, si alguien le hiciera esto? (No es que cualquier admirador de Foucault, yo menos que nadie, tenga la autoridad para hacerlo –lo cual hará que mi esfuerzo parezca tan *injusto*, *falso de tacto* o *descortés* como mínimo.) Permítanme someter a Miller a un experimento irónico, parecido al examen acusador que le plantea a Foucault (“más de una vez he debido preguntarme, mientras escribía este libro, si acaso no estaba comportándome como un no tan Gran Inquisidor”, admite [p. 12]). Mi método será invertir el procedimiento panóptico por el cual la autoridad del biógrafo se incrementa proporcionalmente con su propia invisibilidad y con la describibilidad de su biografiado, y tratar a *La pasión de Michel*

³²⁸ Brown, “Jim Miller’s Passions”, *art. cit.*, p. 148. Vale la pena citar de nuevo una idea de D. A. Miller: “[C]omo designación social general, el término *gay* tiene una función principalmente administrativa, sea para una compañía de seguros, una campaña de marketing, una vida amorosa o una cena liberal bien organizada. El resultado de esto es que hasta los hombres que se han beneficiado al salir del closet no tendrán otra opción que ser mortificados a veces por su pertenencia a una denominación que el uso social trata, como si no hubiera nada más para decir sobre ellos, con la fatalidad de un veredicto” (*Bringing out Roland Barthes*, p. 23-24).

Foucault, a su vez, como una alegoría autobiográfica. ¿Qué clase de hombre emerge de las páginas de este libro bizarro y desconcertante? ¿Cómo, en otras palabras, podemos (gente gay común –si no, por definición, normal y saludable–) explicar esta instancia de patología heterosexual, *La Pasión de James Miller*?³²⁹

El lugar para iniciar esta descripción es claramente el posfacio, donde Miller renuncia a sus privilegios panópticos y confiesa la verdad sobre el origen de su fascinación monomaniaca con Foucault. Reconoce que lo que despertó su interés en el pensador fue “un dato, un chisme, chocante” (que ahora estima “esencialmente falso”), según el cual Foucault, cuando supo que iba a morir de sida, “fue a los baños gays de Estados Unidos e intentó, deliberadamente, contagiar a otras personas con la enfermedad” (p. 503). Miller se dio cuenta de que no podía apartar esta historia de su cabeza, que le revelaba visiones sombrías de crímenes y lujuria secreta. “¿Y si esa historia era verdadera?” (p. 504). (Bien, ¿y si lo era? Miller nunca desarrolla esta pregunta inicial; prefiere detenerse en su efecto de shock.) Antes de que pudiera identificar la fuente de ese rumor, se le había ocurrido “la idea de escribir algo” (p. 505). Entonces trató de ver si había algo en las obras más importantes de Foucault que pudiera conectarse con la historia morbosa que había escuchado.

Obsesionado con visiones de depravación, le aplicó a sus libros esta hermenéutica insana y descubrió que “gran parte de la prosa de Foucault me parecía ahora empapada en una extraña atmósfera a la vez morbosa y vagamente mística”. Miller respondió a este estímulo inducido por sí mismo de una manera bastante previsible: quedó “enganchado con Foucault. Seducido...”. Se encontró reflexionando “en tópicos que hasta entonces había evitado siempre [*¿siempre?*]... el significado de la muerte y la capacidad humana para la crueldad... la índole manejable del dolor... un *ethos* de deliberada irresponsabili-

³²⁹ Duggan (“Biography = Death”, *art. cit.*, p. 91), hablando de “las preocupaciones y las ansiedades de Miller”, propone con un espíritu similar que “quizás el libro debería titularse *La pasión de James Miller*”. Wendy Brown (“Jim Miller’s Passions”, *art. cit.*, p. 141) va más lejos e interpreta las supuestas “conexiones entre posestructuralismo y nazismo, antiesencialismo filosófico y SIDA, sexo sadomasoquista gay y amor a la crueldad política, la ‘muerte del sujeto’ e indiferencia ante la vida” como “las operaciones metonímicas de la *psiquis* de Miller”; también acusa a Miller de resentimiento, obsesión, voyeurismo, pornografía, agresividad pasiva, revanchismo y hostilidad.

dad” (p. 505). En resumen, se intoxicó con fantasías de transgresión. E “ignoraba aún si aquel rumor inicial era verdadero” (p. 506), a pesar de que cuando Defert cometió la imprudencia de decirle que Foucault consideraba su último viaje a San Francisco como una “experiencia-límite”, Miller admite que se quedó “atónito” (p. 510).

La perspectiva de esta investigación podía revelar a la mirada fascinada de Miller los rastros de un exótico y prohibido mundo subterráneo, haciéndolo –como el Webster de T. S. Eliot– “experto más allá de la experiencia”. Al comenzar, confiesa, se dio cuenta “de que no sabía prácticamente nada acerca de la comunidad gay estadounidense y menos aún de su subcultura sadomasoquista” (p. 506). Esta negación llama la atención, en primer lugar, por ser sospechosamente exagerada. *¿Menos que prácticamente nada?* ¿No trabaja la esposa de Miller, como nos cuenta en los agradecimientos, en los campos de la psiquiatría y la psicología clínica? (p. 618). Y además, ¿no ha producido la cultura americana imágenes de gays de cuero desde hace un tiempo hasta ahora? Su exagerada negación revela, más que cualquier reconocimiento, su conciencia culpable por el miedo, la curiosidad y el deseo que le provoca el espectáculo imaginario del sadomasoquismo gay³³⁰. Consideren, además, la siguiente declaración: “El mundo del S/M consensual... ponía a prueba el poder de mi capacidad de empatía. Me chocó en un principio: no podía concebir cómo podía haber gente que obtenía placer del dolor, especialmente de padecer dolor; soy del tipo de personas que no soportan que le curen un diente” (p. 506). ¿Es remotamente creíble esta pieza de deliberada banalidad? La indicación decisiva de su falsedad aparece en la irrelevante observación final: a menos que la imagen completa que Miller tiene del S/M se agote en *La tiendita del horror*, es una completa estupidez confundir una escena erótica con una operación odontológica ordinaria simplemente porque ambas incluyen dolor físico. Lo que pasa por una revelación personal, entonces, tiene la intención de producir un efecto de ingenuidad y de desviar así la atención del lector de las conexiones desacreditables entre su proyecto de investigación y su vida psicosexual.

³³⁰ Ver D. A. Miller, “Anal Rope”, *art. cit.* Ver también Lee Edelman, “Seeing Things: Representation, the Scene of Surveillance, and the Spectacle of Gay Male Sex”, en *Inside/Out*, p. 93-116; reimpresso en Edelman, *Homographesis*, *op. cit.*, p. 173-191.

Esta determinación de *aparecer* como ingenuo compromete su actitud candorosa y sugiere que el propósito de su abandono de la invisibilidad de autor en el posfacio no es revelar “la verdad” de su obsesión con Foucault, sino encubrir los motivos que regían la escritura de la biografía, salvaguardando su invisibilidad y objetividad como autor. La confesión de su interés secreto en los detalles de las prácticas sexuales de Foucault, lejos de aclarar la naturaleza de su participación personal y política en el proyecto de describirlas, parece puesta a propósito para traicionar los indicios de lo que finalmente sólo puede ser interpretado como su propia desorientación. En resumen, su posfacio autobiográfico debe ser leído como una instancia genuina de ese fenómeno literario raro y paradójico: el relato del *coming out straight*. Al menos nos presenta un despliegue característico de la teatralización heterosexual. Como la pareja casada que coquetea entre sí sin vergüenza en una cena, Miller realiza una performance de involuntaria revelación de sí que confiesa nada más que su propia inocencia y se expone al riesgo mínimo de ser acusado, por un jocosos Oscar Wilde, de lavar la ropa limpia en público. Su gesto de *coming out* (¿o debería llamarlo “*coming in*”?) es sólo un ejercicio de limpieza*: la descripción de sí mismo por la cual se expone lo protege de los peligros de la descriptibilidad.

Pese a su rechazo manifiesto a la idea del S/M, no cabe duda de que sus poderes de imaginación empática resultaron ser casi iguales a la tarea de entrar en esa práctica y representarla gráficamente. ¿Quién podría confundir el placer en la escritura de pasajes como el siguiente?:

Te amarran las manos al techo. Te envuelven los brazos, muy apretados, con cintas. Se te acerca un hombre con un escalpelo y te abre una vena en cada brazo. Impotente, empiezas a contemplar cómo la sangre se te va agotando en el cuerpo.

* Hay un juego triple e intraducible en esta frase que se genera a través del verbo “*to come*”. “*Coming out*” alude a la declaración pública de la homosexualidad; “*coming in*” se refiere irónicamente a la entrada en el closet heterosexual después de haber estado en contacto, como Miller, con una vida homosexual, descriptible. Por último, “*coming clean*” (limpieza) se refiere a la purificación pública de la conciencia culpable, para poder entrar en el closet. (N. del T.)

La ordalía se estructura como una “crisis” de medicina medieval. Es un “juego”, un rito cuidadosamente regulado, un espectáculo de “contemplación inmóvil, de imitación de la muerte”. Su objetivo: expresar apasionada y activamente un deseo extremo de sangre y muerte; volcar afuera este deseo “en una ironía continua”, y así, mediante una especie de “misticismo perverso”, purgarlo, vaciarlo, “desarmarlo por anticipado”.

Si te entregas a una especie de fiebre alucinatoria, a medida que el espectáculo de tu propia sangre te sumerge en el delirio, vas a enfrentar tu momento de verdad.

Vas a experimentar directamente, de un modo que la indagación científica jamás ha podido iluminar, “el mundo silente de las entrañas, el costado oscuro y bajo del cuerpo que enmarcan interminables sueños invisibles”.

Y gracias a esta experiencia –que sin riesgo mayor te llevará hasta el umbral de tu propia muerte imaginada– vas a sentir que el proceso patológico, por su propia fuerza, golpea las cadenas del alma (p. 377-378).

Aunque la frenética orgía de citas –Sade, Deleuze, Foucault y otros– pretendía absolver a Miller de la responsabilidad por las vívidas imágenes que conjura, la naturaleza de su deseo, de su pulsión a la representación, es demasiado obvia: se hace pasar por pervertido a través de diferentes voces. Pero, ¡qué pervertido más soso! Después de todo, ¿hubo alguna vez una sesión tal en un club S/M en el mundo? No es muy probable, y por una buena razón: aunque la descripción le produzca a Miller una gran excitación filosófica, es quizá la escena de calabozo *menos sexy* que se haya escrito.

*

Puede ser instructivo en este contexto comparar el libro de Miller con un pequeño texto, escrito aproximadamente en el mismo momento por un autor homónimo, que también toca el problema de especificar la identidad gay de un teórico francés muerto: a saber, *Bringing out Roland Barthes* de D. A. Miller. No sólo está involucrado explícitamente, como lo indica su título, con el proyecto de “gaycizar” (*gaying*) a su sujeto, “presentando” un escritor que no “salió del closet” en su

obra: también reconoce, algo que James Miller nunca hace, que en este encuentro (como en la mayoría de los encuentros eróticos) la relación del escritor con su sujeto “no está en ningún momento exenta de las vicisitudes usuales de adulación, agresión y ambivalencia”³³¹. D. A. Miller no intenta ocultar esta dificultad, sino más bien ponerla en escena, presentar ante el lector la naturaleza de su compleja participación en el hecho y la significación de la homosexualidad de Barthes.

En una forma que podría ser descripta como “novelesca” –para aplicar el término que D. A. Miller usa a fin de caracterizar uno de los métodos literarios más *queer* de Barthes: “un incidente sacado de la teleología del argumento; un gesto extraído de la consistencia del carácter; una manera de decir puesta más allá de las exigencias prácticas de la información o la función”³³²–, el autor salpica su texto con una serie de anécdotas impersonales, extraídas supuestamente de su vida, dramatizando su falta de exención del tipo de escrutinio que realiza a su sujeto. “En Gold’s, tan pronto como termina mi sesión, le paso las pesas (con mucha solicitud– ‘¿Las quieres ahora?’) a mi novio, que en su momento me devolverá el favor; la aceptación, incluso la necesidad, de este gesto de cortesía del gimnasio encubre una razón más preciosa para hacerlo: que nuestros dedos puedan tocarse”³³³. Mientras que escandaliza el imperativo cultural que asocia autoridad crítica con objetividad, objetividad con invisibilidad, e invisibilidad con heterosexualidad al menos supuesta, este despliegue de lo “novelesco” también evita, hurgando superficialmente en ella, algo de la presión disciplinaria que pesa sobre el sujeto gay para que “confiese”: aunque la anécdota podría ser verdadera (¿cómo lo sabría el lector? ¿y qué diferencia habría?), se distancia de la realidad empírica, autobiográfica del autor, desapareciendo en la objetividad de su propia ejemplaridad.

No es mi intención exigir a todos los que escriben sobre un sujeto gay que lo hagan de la misma manera, que pongan en escena su subjetividad, que empleen el método de D. A. Miller o que imiten las vueltas de su prosa sinuosa, autorreflexiva, que ilumina y ejemplifica el estilo “histórico” que le atribuye a Barthes: “¿Quién

³³¹ D. A. Miller, *Bringing out Roland Barthes*, op. cit., p. 7-8.

³³² *Ibid.*, p. 48.

³³³ *Ibid.*, p. 14.

puede reconocer la teoría una vez que se impone la necesidad de mirarse el culo en el espejo?”³³⁴. Pero creo que no es casual que James Miller, con el interés de preservar sus privilegios panópticos, haya suprimido y evitado la significación personal y política que tenían para él la homosexualidad y el sadomasoquismo de Foucault. Su estilo escurridizo confirma ampliamente el axioma foucaultiano de que los métodos del poder disciplinario, a fin de operar con éxito, requieren (y por consiguiente imponen) discreción: no pueden sobrevivir a su propia teatralización³³⁵. Quizás, como D. A. Miller ha escrito en otra parte, “sólo una ostentación de estilo y argumento pueden aportar el ‘destello’ de visibilidad necesario para hacer de la disciplina moderna un problema mucho más fundamental que cualquiera de sus inventos para atrapar a sus sujetos”³³⁶.

*

En todo caso, el libro de James Miller ahorra a sus lectores lo que supuestamente exige la teoría barthesiana: tanto el culo del autor como el nuestro quedan a salvo, fuera de la vista. Podemos consumir su historia con la completa seguridad de encontrar actitudes firmes sobre política sexual. Miller anuncia su libro como un viaje de la mente hacia un territorio desconocido y prohibido: va a contar la vida de Foucault, nos dice, “con *todas* sus dimensiones filosóficas, por más perturbadoras que algunas puedan parecer”; su objetivo es “ponernos en contacto con lo más propio, y quizá más perturbador e inquietante, de la obra del filósofo” (p. 13-14; el subrayado es de Miller). La peligrosa aventura resulta ser al final turismo de la peor clase, como si fuera un tour de un día en ómnibus climatizado por *the Castro**: nos encandila con imaginados espectáculos ilícitos mientras nos confirma en el confort de nuestras creencias tradicionales³³⁷.

³³⁴ *Ibid.*, p. 28.

³³⁵ Paul Morrison, “Coffee Table Sex: Robert Mapplethorpe and the Sadomasochism of Everyday Life”, *art. cit.*, p. 17-36

³³⁶ D. A. Miller, *The Novel and The Police*, *op. cit.*, ix.

* *The Castro* es un barrio en San Francisco que rodea a *Castro Street* y que fue en cierto momento el centro de la vida gay en la ciudad. Era una parada para los contingentes de turistas que querían conocer algo del mundo gay (N. del. T.).

³³⁷ Tomo esta imagen de D. A. Miller, *Bringing out Roland Barthes*, *op. cit.*, p. 32.

El último punto de interés en esta excursión etnográfica es la poderosa dramatización de lo que se considera “la verdad” sobre un sujeto gay. La biografía filosófica de Miller representa un ejemplo de lo que Foucault objetaba sobre “la política de la verdad”³³⁸. Como escribió Foucault: “El discurso verdadero, que la necesidad de su forma exime del deseo y libera del poder, no puede reconocer la voluntad de verdad que lo atraviesa; y la voluntad, ésa que se nos ha impuesto desde hace mucho tiempo, es de tal manera que la verdad que quiere no puede no enmascararla”³³⁹. “Verdad”, entonces, no es lo opuesto de error; como “autor” u “hombre”, “verdad” es una estrategia discursiva que (entre otras cosas) bloquea la indagación de las condiciones –dinámicas y eróticas– de su propia producción; permite que el ejercicio del poder y el juego del deseo en el discurso desaparezcan de la vista. Excluye por lo tanto lo que, para muchas personas subalternas, son las cuestiones políticas más urgentes de formular a todo discurso sobre nosotros que se presente como verdadero: ¿Quién desea esta verdad y por qué? ¿Quién va a decirla? ¿A quién? ¿Con qué propósito? ¿Con qué efectos de poder? ¿Qué otras prácticas o campos de actividad implicará? Estas cuestiones son urgentes porque la “verdad” confiere poder a aquellos que proclaman tener un acceso a ella: autoriza a “expertos” para que describan y objetiven la vida de las personas, especialmente la vida de aquellos que, por cualquier razón, están más expuestos a las operaciones del poder disciplinario. Y los autoriza a escribir sin tener que interrogar *a* los sujetos que objetivan *por* las consecuencias de sus descripciones, porque su acceso privilegiado a la verdad permite que su poder se manifieste enteramente bajo la forma de una autoridad legitimada que no necesita justificación. El libro de James Miller demuestra con particular claridad por qué aquellos que nos sentimos en la posición de Foucault o compartimos su visión política, cuando escuchamos invocar la noción de “verdad” a personas que están en otra posición o tienen una visión diferente, buscamos nuestros revólveres.

³³⁸ Foucault, “¿Qu’est-ce que la critique?”, *art. cit.*, p. 39.

³³⁹ Foucault, *El orden del discurso*, *op. cit.*, p. 20.

INDEX

A

- Acanfora: 56, 57, 77
Alcoff, Linda: 84
Althusser, Louis: 154, 162, 176
Altman, Dennis: 48
Arcadie: 177
Auden, W.H.: 48

B

- Baldwin, James: 153
Barbin, Herculine: 117
Barracks, The: 124
Barraqué, Jean: 181
Barthes, Roland: 11, 49, 59, 60, 64, 139, 172, 173, 198, 202, 203,
204
Bataille, George: 117, 134
Baudelaire, Charles: 95, 134
Bawer, Bruce: 20, 24, 169, 170, 171
Berlant, Laurent: 88
Bersani, Leo: 38, 46, 113, 119, 120, 129, 143, 144
Bourdieu, Pierre: 150, 178
Boutang, Yann Moulier: 162

Brown, Wendy: 166, 198, 199
Browning, Frank: 168, 194
Butler, Judith: 21, 41, 64, 66, 82, 86

C

Carnes, Jeffrey: 147
Catacombs, The: 112, 113, 125, 126
Cohen, David: 132
Cohen, Ed: 35, 41, 45, 55, 74, 95, 123, 124, 153, 154, 196
Crimp, Douglas: 31, 41, 144

D

Daix, Pierre: 176
Davidson, Arnold: 31, 45, 68, 97, 99, 114, 124, 132, 147
Defert, Daniel: 161, 163, 181, 182, 189, 200
Deleuze, Gilles: 21, 23, 115, 202
Derrida, Jacques: 11, 41, 65
Dews, Peter: 40, 115
Duggan, Lisa: 84, 88, 166, 199

E

Edelman, Lee: 31, 52, 64, 65, 88, 89, 147, 153, 200
Eliot, T. S.: 200
Eribon, Didier: 152, 161, 162, 163, 174, 175, 177, 178, 179, 181,
182, 183

F

Freud, Sigmund: 68, 143
Fuss, Diana: 47

G

Gandal, Keith: 41, 74, 75, 195
 Garfinkel, Harold: 103
 Genet, Jean: 156, 157, 197
 GIP: 75, 76
 Goldstein, Jan: 46
 Greene, Jody: 31
 Guattari, Félix: 118
 Guibert, Hervé: 100, 161, 182
 Guillory, John: 165, 166
 Gutting, Gary: 41, 193

H

Habermas, Jürgen: 40, 41, 74, 195
 Hadot, Pierre: 97
 Harpham, Geoffrey Garlt: 31
 Holroyd, Michael: 160
 Hurley, Robert: 21

J

Jackson, Earl: 156

K

Kamiya, Gary: 168
 Kampen, Nathalie: 147
 Kaplan, Morris: 31
 Kimball, Roger: 9, 168, 191
 Kojève, Alexandre: 162
 Kramer, Larry: 41
 Krich, A. M.: 63

L

Lauretis, Teresa de: 82, 84, 88, 105, 106, 135

Le Bitoux, Jean: 111, 115, 118

Lentricchia, Frank: 40, 41

LeVay, Simon: 70

Lilla, Mark: 154, 155, 167, 168, 194

Lonzi, Carla: 106

M

Macey, David: 42, 114, 115, 152, 160, 161, 162, 163, 164, 166,
177, 182, 183

Malraux, André: 162

Mallarmé, Stéphane: 157

Maslan, Mark: 34, 36, 41, 45

Mauriac, Claude: 104

McLaughlin, Kevin: 157

Meyer, Richard: 48, 144, 164

Miller, D. A.: 46, 49, 56, 60, 64, 130, 139, 144, 155, 164, 166,
173, 175, 186, 187, 191, 192, 193, 194, 195, 198,
200, 203, 204

Miller, James: 14, 26, 27, 31, 52, 148, 150, 152, 164, 173, 181,
183, 198, 199, 203, 204, 205

Mohr, Richard: 19, 20, 22, 23, 112, 168

Morrison, Paul: 31, 66, 69, 71, 113, 147, 204

N

Nora, Pierre: 176

Nussbaum, Martha: 29

P

Pellegrini, Ann: 49
 Platón: 9, 117, 167
 Poe, Edgar Allan: 157
 Polin, Raymond: 177

R

Rabinow, Paul: 36, 82, 182
 Rebeyrol, Phillippe: 177
 Reid, Roddey: 25, 167, 168
 Rorty, Richard: 42, 168
 Rouse, Joseph: 41
 Rubin, Gayle: 62, 112, 113, 114, 121, 125, 126, 129, 147
 Ryan, Alan: 170

S

Said, Edward: 39, 41, 152, 153, 154
 Sartre, Jean Paul: 156, 157, 176, 178
 Sawicki, Jana: 31, 150
 Scheman, Naomi: 147
 Sedwick, Eve Kosofsky 26, 54, 56, 57, 58, 63, 64, 68, 87, 173, 197
 Seigel, Jerrold: 45, 173
 Silverstein, Mike: 48
 Sontag, Susan: 46, 56, 155, 172, 182
 Steiner, George: 55

T

Taylor, Charles: 40, 127
 Tolson, Jay: 168, 169

V

Veyne, Paul: 93, 94, 98

Victor, Pierre: 193

Vidal, Gore: 169

Vizier, Alain: 118

W

Warner, Michael: 45, 54, 64, 87, 103

Watney, Simon: 46, 64, 88

Weil, Simone: 105

White, Edmundo: 114, 182

White, Hayden: 95, 97

Wilde, Oscar: 95, 201

Wolff, Cynthia Griffin: 28, 29, 30

Wolin, Richard: 167, 192, 193

Woodward, Kenneth: 167, 168

ÍNDICE

Prefacio a la edición francesa

7

CAPÍTULO I:

San Foucault

19

CAPÍTULO II:

La política *queer* de Michel Foucault

33

CAPÍTULO III:

La vida descriptible de Michel Foucault

147

Index

207

Títulos 2007

Extraterritorial

J.M.G. Le Clézio

Urania

Philippe Sollers

Una vida divina

Marguerite Duras

El navío night - Aurelia Steiner

El cine Edén

Henry James

La lección del maestro

Traducción de José Blanco

Lo que Maisie sabía

Paul Gadenne

Escenas en el castillo

Relatos completos

Lois-René des Forêts

Paso a paso hasta el fin

Teoría

José Assandri

*Entre Bataille y Lacan**

Ensayo sobre el ojo, golosina canibal

Andrea Borsari

El tótem y el oso espadachín

Una perspectiva antropológico-filosófica

sobre la imitación: Helmuth Plessner y Arnold Gehlen

Franco Volpi

Wittgenstein y Heidegger

Yves Bonnefoy

Lugares y destinos de la imagen

Un curso de poética en el Collège de France

Nicole Loraux

Nacido de la tierra

Mito y política en Atenas

Guy Le Goffey

*El no-todo de Lacan**

Consistencia lógica, consecuencias clínicas

Jean Allouch

El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual?

Respuesta a Michel Foucault

*Marguerite, la Aimeé de Lacan**

*El sexo del amo**

Annie Le Brun

*De pronto un bloque de abismo, Sade**

El libertino erudito

Giulio Cesare Vanini

Sobre los maravillosos secretos de la Naturaleza

Registros

Gabriela Mistral / Victoria Ocampo

Esta América nuestra

Correspondencia 1926-1956

Nueva narrativa

Enrique Butti

El novio

Patricio Pron

Una puta mierda

Fernanda García Lao

La perfecta otra cosa

Biblioteca Juan Filloy

Yo, yo y yo

Monodialogos paranoicos

Periplo

Libros publicados por El cuenco de plata

Extraterritorial

Henry James

La protesta 987-21274-2-5

La otra casa 987-1228-20-X

La vida privada 987-1228-28-7

D. H. Lawrence

Inglaterra, mi Inglaterra 987-21274-4-1

Leopold Sacher-Masoch

El amor de Platón 987-21274-7-6

Marguerite Duras

India Song 987-21615-9-3

Las conversadoras 987-1228-16-3*

Pier Paolo Pasolini

Pasiones heréticas 987-1228-02-3

Louis-René des Forêts

La habitación de los niños 987-1228-11-2

Latinoamericana

Manuel Puig

Un destino melodramático 987-21274-0-9

Los 7 pecados tropicales 987-21274-8-4

Marosa di Giorgio

La flor de lis 987-21274-6-1

Misales 987-1228-05-8

Camino de la pedrerías 987-1228-26-0

Haroldo de Campos

Brasil transamericano 987-21274-9-2

Roberto Echavarren

El diablo en el pelo 987-1228-09-0

Mario González Suárez

La sombra del sol 987-1228-29-5

Biblioteca Juan Filloy

La purga 987-21274-5-X

Gentuza 987-21615-5-0

Vil & Vil 987-1228-04-X

Karcino - Tratado de palíndromía 987-1228-14-7

Caterva 987-1228-18-X

Teoría

David Halperin

San Foucault 987-9432-01-0*

Jacques Le Brun

El amor puro de Platón a Lacan 987-21274-3-3*

Giuliano Campioni

Nietzsche y el espíritu latino 987-21615-1-8

Jean Allouch

La sombra de tu perro 987-21615-4-2*

Jean-Luc Marion

El fenómeno erótico 987-1228-03-1*

Carlo Altini

La fábrica de la soberanía 987-1228-07-4

Pascal Quignard

Retórica especulativa 987-1228-17-1

Jean Allouch

Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca 987-1228-23-6*

Simone Weil

Sobre la ciencia 987-1228-24-4

Remo Bodei

Destinos personales 987-1228-27-9

Registros

Ines Rieder / Diana Voigt*

Sidonie Csillag, la “joven homosexual” de Freud 987-21615-3-4

Enrique Symns

El señor de los venenos 987-21615-2-6

Big Bad City - Incluye CD 987-1228-25-2

Homero Alsina Thevenet

Historias de películas 987-1228-19-8

Cicco

Yo fui un porno star 987-1228-19-8

El libertino erudito

Denis Diderot

Carta sobre los ciegos 987-21615-8-5

Julian Offray de La Mettrie

Discurso sobre la felicidad 987-1228-01-5

Torquato Accetto

La disimulación honesta 987-1228-08-3

F. De La Mothe Le Vayer

Diálogos de escéptico 987-1228-10-4

Tommaso Campanella
Apología de Galileo 987-1228-20-1
Anónimo clandestino
Tratado de los tres impostores 987-1228-22-8

Nueva narrativa

Daniel Link
La ansiedad 987-21274-1-7
Oliverio Coelho
Borneo 987-21615-0-X
Esteban López Brusa
La yugoslava 987-21615-6-9
Mora Torres
Jugar en noche oscura 987-21615-7-7
Eduardo Muslip
Plaza Irlanda 987-1228-06-6
Pedro Lipcovich
Muñecos Chicos 987-1228-12-0
Fernanda García Lao
Muerta de hambre 987-1228-13-9

