

Didier Eribon

# Reflexiones sobre la cuestión gay

Traducción de Jaime Zulaika



EDITORIAL ANAGRAMA  
BARCELONA

*Título de la edición original:*  
Réflexions sur la question gay  
© Fayard  
París, 1999

*Publicado con la ayuda del Ministerio francés de Cultura-  
Centro Nacional del Libro*

*Diseño de la colección:*  
Julio Vivas  
Ilustración de Ángel Jové

© EDITORIAL ANAGRAMA, S. A., 2001  
Pedró de la Creu, 58  
08034 Barcelona

ISBN: 84-339-6298-1  
Depósito Legal: B. 17324-2001

Printed in Spain

Liberduplex, S. L., Constitució, 19, 08014 Barcelona

*Para Marie Ymonet*

*Once unquestioning obedience,  
once fully enslaved.*

WALT WHITMAN

PREFACIO:  
LAS PALABRAS DE LA TRIBU

Tomaremos como punto de partida esta página de Proust, en *La prisionera*:

... a monsieur de Charlus no le gustaba salir con monsieur de Vaugoubert. Pues éste, con el monóculo en el ojo, miraba a todos los jóvenes que pasaban. Más aún, sintiéndose emancipado cuando estaba con monsieur de Charlus, empleaba un lenguaje que el barón detestaba. Ponía en femenino todos los nombres de hombres y, como era muy tonto, le parecía muy ingeniosa esta broma y se reía a carcajadas. Como además tenía muchísimo apego a su puesto diplomático, sus deplorables y estrepitosas maneras en la calle las interrumpía continuamente el miedo cuando se cruzaba con personas del gran mundo, pero sobre todo con funcionarios: «A esa pequeña telegrafista», decía tocando con el codo al enfurruñado barón, «la he conocido, pero se ha vuelto muy formal, la muy antipática. ¡Oh, ese repartidor de Galeries Lafayette, qué maravilla! Diablos, por ahí va el director de Asuntos Comerciales. ¡Con tal de que no se haya fijado en mi gesto! Sería capaz de decírselo al ministro, que me dejaría excedente, sobre todo porque, al parecer, es del gremio.»<sup>1</sup>

1. Marcel Proust, *La Prisonnière*, en *À la recherche du temps perdu*, París, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», t. 3, p. 555. [*En busca del tiempo perdido*, Madrid, Alianza, «Biblioteca Proust», 7 vols., 1998.]

¿Cómo no reconocer en esta evocación escrita hace más de un siglo, y fechada con tanta exactitud (por la referencia a los «telegrafistas», por ejemplo), una escena que podría desarrollarse hoy mismo, en todo caso una escena que numerosos homosexuales han vivido o cuyos equivalentes han presenciado a menudo? ¿Cuántos de ellos hablan en femenino, de sí mismos y de los chicos que pasan, pero controlan sus gestos y sus expresiones cuando se cruzan con un colega o un conocido! Sólo queda, entonces, aplaudir el genio del escritor que ha sabido ofrecer una caracterización cuyo valor parecería casi intemporal si...

Si, precisamente, en esas pocas líneas no se mezclasen tantos elementos que componen un retrato hasta tal punto chillantemente veraz que no podemos por menos de preguntarnos antes sobre lo que nos dicen de la homosexualidad.

Señalemos de entrada este punto esencial: dos homosexuales hablan. Y hablan de homosexualidad. Esto presupone que cada uno de ellos conoce los gustos del otro.<sup>1</sup> Y significa que su complicidad se basa en lo que es preciso llamar una pertenencia común. Observemos asimismo que a los dos les importa ocultar su condición de homosexuales a quienes no pertenecen a su «raza».

¿Y qué?, se dirá. ¿Qué tiene de extraordinario que dos homosexuales hablen de homosexualidad y procuren que no trasluzca nada ante las miradas exteriores? Es, sin embargo, menos evidente de lo que pudiera creerse. ¿No es, por el contrario, el meollo de todas las conversaciones sobre homosexualidad, desde hace más de un siglo, que los homosexuales son un grupo particular, una minoría específica, o que son individuos como los demás, con la salvedad de que no tienen las mismas prácticas sexuales? ¿Son más «otros que los otros», como afirmaba el título de la película de Richard Oswald de 1919?<sup>2</sup> ¿O son parecidos a los otros? Y si la res-

1. En *Sodoma y Gomorra*, se precisa que monsieur de Vaugoubert es «uno de los pocos hombres de la alta sociedad (acaso el único) que estaba, como se dice en Sodoma, “en confidencias” con monsieur de Charlus» (Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, en *À la recherche du temps perdu*, op. cit., t. 3, p. 43). Se advertirá, sin embargo, que esta observación es desmentida en *La Prisonnière*, *ibid.*, p. 748, donde Charlus intercambia «palabras furtivas», durante una velada, con dos duques, un general...

2. Richard Oswald, *Anders als die Anderen*, 1919.

puesta a la segunda hipótesis es afirmativa, ¿cómo explicar la relación que se entabla entre los dos personajes de Proust? ¿Por qué Charlus va a hablar con Vaugoubert de sus asuntos sentimentales —pues tal es el origen de su paseo juntos—, sino porque experimenta la necesidad de hablar de ellos con alguien y ese alguien sólo puede ser otro homosexual? ¿En qué se basa ese vínculo? ¿Y no es la innumerable cantidad de esa clase de vínculos lo que forma la red de lo que Proust consideraba la «francmasonería» de los «sodomitas» y que hoy llamaríamos la «subcultura gay»?

Charlus no ama a Vaugoubert: le parece demasiado llamativo, demasiado exuberante. Charlus se cree viril y detesta el afeminamiento. Se quiere discreto y teme los efectos de esa exuberancia. Aquí encontramos de nuevo un rasgo característico de la homosexualidad (la masculina, en todo caso): la polaridad entre virilidad y afeminamiento. El desprecio, el odio en ocasiones, de quienes se complacen en pensarse masculinos o viriles hacia los «afeminados», ha sido una de las grandes estructuras de la divergencia no sólo en las representaciones que los homosexuales han querido dar de sí mismos, sino también en el discurso que ha acompañado a esas imágenes y hasta en las teorías propuestas por algunos abogados de la causa gay, por ejemplo en Alemania, a principios de siglo. Más en general, casi siempre se encuentra en los discursos formulados por los homosexuales la voluntad de disociarse, de distinguirse de los demás homosexuales y de la imagen que éstos dan de la homosexualidad. Uno piensa en ese relato de Christopher Isherwood que, cuando visitaba el Instituto de Magnus Hirschfeld en Berlín, a comienzos de los años treinta, al mirar las fotografías expuestas tuvo en principio un movimiento de rechazo, antes de razonar y decidirse a admitir que él formaba parte de la misma «tribu».<sup>1</sup> ¿Por qué extraños mecanismos de la consciencia o del inconsciente un homosexual se ve impelido a asociarse con otros miembros de la «tribu» (Charlus y Vaugoubert), a la par que pasa una buena parte de su tiempo denigrándolos y considerando detestables, hasta repugnantes, a los que encarnan otras maneras de vivir la homosexualidad?

1. Christopher Isherwood, *Christopher and His Kind, 1929-1939*, Nueva York, North Point Press, 1976, p. 16. [*Christopher y su gente*, Barcelona, Muchnik, 1998.]

Lo que disgusta ante todo a Charlus en el comportamiento de Vaugoubert es que hable de los demás en femenino. En este caso también sabemos que esta particularidad lingüística ha traspasado épocas y no ha perdido un ápice de vigencia. Pero ¿de dónde viene esa «cultura» compartida que hace que Vaugoubert, al expresarse de este modo, sea comprendido por el barón, aunque éste se exaspere? Proust habla de una «identidad de glosario» que une a individuos de medios y de condiciones sociales diferentes.<sup>1</sup> ¿Cómo se aprenden esos códigos de lenguaje, esas jergas concretas que hacen que, como toda «organización profesional» (el término es de Proust), los homosexuales puedan entenderse con medias palabras y bromear por medio de alusiones o sobreentendidos? ¿Cómo se transmiten de una generación a otra esas formas de humor, como el *camp*, o lo que en Francia se llamará «el humor loco»? ¿Y qué decir de los códigos vestimentarios o gestuales, de las maneras de hablar, del porte y de tantas otras referencias «culturales» de las que podríamos dar, además del lenguaje «invertido», numerosos ejemplos de ayer y de hoy?

Vaugoubert se interrumpe cuando ve pasar al director de Asuntos Comerciales. Y recobra su imagen social ordinaria. Así, los gays o, como dice Proust, los «invertidos», saben jugar a lo que Erving Goffman ha llamado la «presentación de sí». En situaciones sociales diferentes, presentan imágenes diferentes de sí mismos.<sup>2</sup> Esto vale para todo el mundo, desde luego. Uno no es el mismo cuando está en el despacho del jefe o en la mesa con los amigos. Pero es especialmente cierto en el caso de los homosexuales. Goffman habla a ese respecto de «doble biografía».<sup>3</sup> Las vidas homosexuales son a menudo vidas disociadas que producen a su vez personalidades disociadas.

El comentario con que concluye la perorata de Vaugoubert subraya que esta disociación de las vidas gays y la necesidad de ocultarse llevan con frecuencia no sólo a la vergüenza, al odio a sí

1. Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, op. cit., p. 18.

2. Erving Goffman, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, 2 vols., París, Minuit, 1973.

3. Erving Goffman, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, París, Minuit, 1975.



mismo, sino también, para preservar el secreto y precaverse de toda sospecha, a una actitud hostil y represiva hacia los demás homosexuales. Si Vaugoubert teme la reacción del ministro es porque este último es «del gremio».

¿Añadiré un último punto? No es posible leer ese texto sin que nos choque la estructura de las relaciones de clase: son dos aristócratas que caminan charlando. Y hablan de «telegrafistas» y de «repartidores» como de simples objetos sexuales. Es muy chocante. Pero no lo es menos la transgresión de esas mismas fronteras de clase, puesto que esos «hombres de mundo» pasan el tiempo buscando encuentros con jóvenes representantes de lo que en París se conocía como «menstrales». Bien es verdad que toda la literatura de la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX da fe de que en la misma época los heterosexuales de los medios pudientes no se privaban de trabar relaciones con modistas, floristas o dependientas. Sin embargo, la mezcla social parece más sistemática y más acusada en los homosexuales. Incluso muchas veces se ha descrito este rasgo como uno de los más característicos de sus modos de vida. Ya para exaltarlo, ya para indignarse (era uno de los aspectos de la vida de Wilde que más escandalizaba a los que hubieron de juzgarle). Las formas de vida social, los lugares de encuentro, las representaciones en los libros, en los periódicos, en el imaginario; en suma, los distintos modos de existencia de la «subcultura gay» han dedicado un gran espacio a la abolición de estas barreras de clase. Por artificial que pueda parecer, por detestable que sea a veces, en la medida en que implica explotación social y dominación por medio del dinero, no deja de ser una de las pautas fijas de la vida homosexual, en todo caso durante los dos últimos siglos (y sin duda mucho antes).

Tantos cambios, tantas transformaciones se han producido en la sociedad, en la cultura, en la sexualidad y en la homosexualidad que es bastante perturbador reconocer, en un texto ya antiguo, situaciones, códigos, maneras de ser, identidades que apenas parecen haber cambiado. ¿Por qué las experiencias contemporáneas nos parecen tan próximas a las descritas por Proust? ¿No estamos siendo víctimas de una ilusión óptica?

En un artículo célebre, Joan Scott puso precisamente en entredicho esta «evidencia de la experiencia» que muy a menudo conduce a reconocerse en tal o cual aspecto de un pasado del que no conocemos las configuraciones culturales de conjunto. Las mismas palabras, los mismos gestos, las mismas características pueden tener significados distintos en contextos diferentes y sólo pueden, por tanto, comprenderse si se les reinscribe en sus «enclaves» históricos. «No son los individuos los que tienen experiencias», escribe, «sino esas experiencias las que producen sujetos.»<sup>1</sup>

Un «sujeto», pues, es siempre producido por el orden social que organiza las «experiencias» de los individuos en un momento dado de la historia. Por eso la tentación de verse reflejado en los hechos y gestos del pasado corre el riesgo de ocultar la realidad de los sistemas complejos que regían las experiencias de aquella época. Actualmente despiertan en nosotros un sentimiento de evidencia, siendo así que habría que preguntarse por los mecanismos sociales, ideológicos, sexuales que les conferían sus significados y producían los «sujetos». Un «sujeto» es siempre producido en y por la «subordinación» a un orden, a reglas, normas, leyes... Esto es cierto para todos los «sujetos». Ser «sujeto» y estar subordinado a un sistema de impedimentos son una sola y misma cosa.<sup>2</sup> Pero aún es más cierto en el caso de «sujetos» a los que el orden social y sexual asigna un lugar «inferiorizado», como ocurre con los homosexuales.<sup>3</sup> Al leer el texto de Proust habría que preguntarse: ¿qué nos enseña esta descripción de la homosexualidad sobre la sociedad de la época, sobre la manera en que estaban moldeadas las categorías de «género» y de «sexualidad», sobre las relaciones entre personas del mismo sexo y el modo diverso en que esas relaciones se percibían y consideraban según los medios sociales (Vaugoubert y el repartidor de las Galerías Lafayette)...? Y sobre la imbricación de cada uno de estos niveles con realidades más globales. En suma, convendría in-

1. Joan Wallach Scott, «The Evidence of Experience», *Critical Inquiry*, vol. 17, verano de 1991, pp. 773-797.

2. Judith Butler, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford University Press, 1997, pp. 12-17.

3. Cf. Barry D. Adam, *The Survival of Domination. Inferiorization and Everyday Life*, Nueva York y Oxford, Elsevier, 1978.

terrogarse sobre esta cuestión esencial: reconocerse en esas categorías, ¿no es ratificarlas en su «evidencia» en vez de someterlas a la crítica? ¿No es naturalizarlas cuando habría que historicizarlas?

Pero puesto que se trata de reflexionar sobre el proceso de «sujeción», por el que yo entiendo la producción de «sujetos», ¿no se puede, justamente, tomar como punto de partida del análisis ese sentimiento de evidencia que tendería a probar que, cualesquiera que hayan sido las transformaciones históricas en el curso del siglo, los sistemas del orden sexual han mantenido una cierta permanencia a lo largo de decenios? Es la cuestión que plantea Pierre Bourdieu a propósito de las mujeres en *La dominación masculina*: ¿cómo se reproducen las estructuras de dominación a lo largo de las épocas, a pesar de todos los cambios que han revolucionado las relaciones entre los sexos?<sup>1</sup> ¿No podemos plantear una cuestión análoga para la homosexualidad? Ciertamente la situación ha evolucionado notablemente desde los tiempos de Proust, si es que es posible hablar siquiera de una sola y única situación para tal o cual época. Magníficos trabajos han estudiado los modos de existencia diferenciados de la «homosexualidad» en determinado momento del siglo XIX o XX, en tal país o tal ciudad, y mostrado lo que cada uno de ellos tiene de singular, de incomparable. De todas estas aportaciones al conocimiento del pasado se desprende que el concepto de «homosexualidad» es más reciente de lo que se cree, y que, incluso para los períodos más cercanos a nosotros, es demasiado amplio, demasiado compacto y normativo para dar cuenta de las experiencias múltiples, heterogéneas... Las figuras de la «homosexualidad» son siempre específicas de situaciones culturales determinadas. Todo esto es innegable. Y huelga decir que no me propongo en absoluto cuestionar el valor y la importancia de las investigaciones históricas. Pero no es menos cierto que existe un tipo particular de violencia simbólica que se ejerce sobre quienes aman al mismo sexo que el suyo, y que los esquemas de percepción, las estructuras mentales que subyacen a esta violencia, sin duda basada en gran medida

1. Pierre Bourdieu, *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 1998. [*La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000.]

en la visión androcéntrica del mundo, son más o menos las mismas en todas partes, al menos en el mundo occidental, y lo han sido como mínimo durante el siglo y medio que acaba de transcurrir.<sup>1</sup> De ahí el sentimiento de evidencia que pueden sentir los gays cuando leen obras que restituyen experiencias gays en otro país u otra época. Entonces hay que interrogarse sobre esta violencia simbólica, sobre sus efectos y las resistencias que se le han opuesto.

Aquí he querido acometer una doble tarea. En primer lugar, estudiar lo que constituye el proceso de «sujeción» de los gays hoy en día, y analizar en qué, en muchos aspectos y pese a todas las evoluciones, no difiere tanto de lo que era hace un siglo. He recurrido tanto a los trabajos de las ciencias sociales (los más recientes pero también los de hace diez o veinte años) como a los escritos literarios contemporáneos o clásicos, en especial los de Proust. Por otra parte, he escogido utilizar principalmente la obra de este último para no multiplicar las referencias y permitir que el lector acceda fácilmente a los textos, pero sobre todo porque me ha parecido, al contrario de lo que se piensa con frecuencia, de una sorprendente modernidad sobre la cuestión gay.

Parto del problema de la injuria, tan importante hoy como ayer en las vidas gays. Y he tratado de recomponer la manera en que los gays están «sujetos» por el orden sexual; el modo asimismo en que, de forma diferente en cada época, se han resistido a la dominación produciendo estilos de vida, espacios de libertad, un «mundo gay». Me he interesado, por tanto, por esos procesos de «subjetivación» o «resubjetivación», por la cual entiendo la posibilidad de recrear la identidad personal a partir de la identidad asignada. Ello significa, por consiguiente, que el acto por el cual se reinventa la identidad es siempre dependiente de la identidad tal como ha sido impuesta por el orden sexual. No se crea nada a partir de nada, y menos aún subjetividades. Se trata siempre de una reapropiación o, por emplear la expresión de Judith Butler, de una «resignificación».<sup>1</sup> Pero ésta es el

1. Empleo el concepto de violencia en el sentido definido por Pierre Bourdieu en su artículo «Le pouvoir symbolique», *Annales*, 1977, n.º 3, mayo-junio, pp. 405-411.

acto de libertad por excelencia, y por otra parte el único posible, porque abre las puertas de lo imprevisible, lo inédito.

En la segunda parte del libro, titulada «Espectros de Wilde», he tratado de examinar, esta vez a escala histórica, cómo se inventó una palabra «gay» durante el vasto proceso de emergencia de un discurso literario e intelectual que se esforzó en conferir una legitimidad a lo que estaba prohibido. Desde el «código homosexual» en los escritos de los helenistas de Oxford, a mitad del siglo XIX, hasta el *Corydon* de Gide en 1924, pasando por determinados escritos de Oscar Wilde, todo un conjunto de discursos intentó dar a los amores del mismo sexo un derecho de acceso a la expresión pública. Esta voluntad de hablar ha revestido siempre la forma de lo que Foucault llama un «discurso de réplica»: se ha formulado siempre como reacción «estratégica» ante valores, normas, representaciones que la condenaban de antemano, desde luego, pero más fundamentalmente la forjaban desde el interior. La represión de la homosexualidad ha nutrido históricamente la determinación de expresarla. Pero, a la inversa, esta expresión se ha infiltrado en la mentalidad de quienes la denigraban. He intentado estudiar aquí esa imbricación de la palabra gay y del discurso homófobo.

Como la cultura gay actual sigue obsesionada, en muchos sentidos, por los espectros de Wilde y de Gide, como lo que inventa está ligado por hilos innumerables a una historia más o menos subterránea, como los gays escriben siempre sus biografías relejendo la de quienes les han precedido —como tan bien ha mostrado Neil Bartlett—,<sup>2</sup> es menester someter este legado a la criba de la mirada crítica. Heredar, dice Jacques Derrida, es elegir.<sup>3</sup> Se trata de separar lo que es posible conservar y lo que ciertamente hay que rechazar. En definitiva, por importante que haya sido la figura de Wilde, no hay nada más detestable que su elitismo, su esteticismo aristocrático. ¿Pero cómo no conservar su elogio del *self-*

1. Judith Butler, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of «Sex»*, Nueva York, Routledge, 1993.

2. Neil Bartlett, *Who Was that Man. A Present for M. Oscar Wilde*, Londres, Serpent's Tail, 1988.

3. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1987.

*fashioning*, la idea de que podemos crearnos a nosotros mismos y hacer de nuestra vida una obra de arte?

Hablar de este tema suscita de inmediato el nombre de Foucault. En toda una serie de textos ha formulado numerosas observaciones sobre la cuestión gay. Insiste, por ejemplo, en la idea de que hay que forjarse a sí mismo, lo que entrañaría la invención de nuevos modos de relación entre los individuos y el desarrollo de lo que él llamaba una «cultura gay». En mi opinión, no hacía más que reproducir, con un ropaje moderno, discursos que le habían precedido –los que acabo de mencionar– y cuya crítica es tan importante hacer si queremos apropiarnos de ellos. He tratado, pues, de entrar en la argumentación –no siempre coherente– de Foucault y de subrayar las promesas y los límites que ofrece.

Pero el nombre de Foucault está asociado en adelante, en el campo que aquí nos ocupa, con la disolución radical del concepto de homosexualidad tal como la abordó en *La voluntad de saber*, el primer volumen de su *Historia de la sexualidad*.<sup>1</sup> Ahí describe la invención que hace el discurso psiquiátrico, a finales del siglo XIX, del «personaje» del «homosexual». Antes de esa fecha, dice, sólo había «actos» condenables: después, endosaron a quienes los practicaban una «psicología», sentimientos, una infancia... Foucault se convirtió, por tanto, en el poderoso antídoto de John Boswell y de su concepción «esencialista» de la historia homosexual; sus análisis constituyeron la biblia de los historiadores «construccionistas», es decir, la fuente de inspiración de casi todo lo que se escribe hoy en Estados Unidos y un poco en todo el mundo. Se ha impuesto ampliamente la idea de que no hay una realidad invariable de la homosexualidad, y de que el amor griego no es la prefiguración de la homosexualidad contemporánea. La causa ha quedado vista para sentencia. Sin embargo, es evidente asimismo que los helenistas de Oxford, a mediados del siglo XIX, se consideraban «personajes» distintos de los demás, y que tenían desde la infancia esa impresión de ser seres aparte. Y escribieron mucho antes de que el discurso

1. Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976. [*La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1978.]

psiquiátrico se apodera de la «inversión sexual» y etiquetase los actos entre personas del mismo sexo dentro de un gran cuadro nosológico de las perversiones y las «identidades».

Pero hay otra dificultad que, que yo sepa, no se ha planteado nunca: el hecho de que Foucault diese, quince años antes de *La voluntad de saber*, otra fecha para la invención del «personaje» del «homosexual»: el siglo XVII.<sup>1</sup> En esta obra describe un proceso de invención de la «homosexualidad» que es casi el inverso: la psiquiatría puede aparecer y desarrollarse en el siglo XIX porque los objetos de que va a apoderarse, el «homosexual» y asimismo el «loco», ya se han constituido (sobre todo mediante una transformación profunda de la «sensibilidad», cuyo síntoma más visible es el internamiento de los dementes y de los libertinos).

No opongo estos dos libros de Foucault y sus temáticas contradictorias por el solo afán de exactitud y precisión en el comentario de la obra y de su evolución. Muchas problemáticas políticas y culturales se perfilan aquí. En la *Historia de la locura*, Foucault propone un análisis en términos de prohibición y represión: se fija el objetivo de hacer oír la palabra de quienes han sido reducidos al silencio. En *La voluntad de saber*, describe la «toma de la palabra» como uno de los elementos constitutivos de un dispositivo de poder que incita a hablar a los individuos. Cabría imaginar que las perspectivas políticas resultantes de esos dos tipos de análisis distarían mucho de ser idénticas. Sin embargo, tengo la impresión de que, en las entrevistas de los años ochenta, Foucault se esforzó en integrar estas dos problemáticas y en superarlas mediante la idea de una «estética de la existencia», creadora de nuevas subjetividades.

Hay, pues, un parentesco asombroso entre Foucault y Wilde, en la manera en que se esforzaron en inventar gestos de resistencia, una separación respecto de las normas instituidas. Foucault se inscribe en una historia de la toma de la palabra homosexual, y en la estirpe de los autores que, desde finales del siglo XIX, han intentado crear espacios, tanto prácticos como literarios o teóricos, de resistencia a la sujeción y de reformulación de uno mismo.

1. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961, reed. Gallimard, 1972. [*Historia de la locura en la época clásica*, Madrid, FCE, 1997.]

Por consiguiente, las tres partes diferenciadas de este libro se articulan en torno a una misma idea: he procurado restituir, en la experiencia vivida, en la historia de la literatura, en la vida y en la obra de Michel Foucault, el movimiento que lleva de la sujeción a la reinención de uno mismo. Es decir, de la subjetividad moldeada por el orden social a la subjetividad elegida.

Los lectores ya lo habrán comprendido: el título de este libro hace referencia a Sartre, y apenas es necesario insistir en ello. Salvo quizá para decir que esta referencia no es anecdótica. Ya no se lee mucho a Sartre. Y cuando se le lee, ciertamente no es con la intención de extraer de su lectura instrumentos para pensar la política. No obstante, su pensamiento, tanto el filosófico como el práctico, contiene tal riqueza conceptual para aprehender los fenómenos de reivindicaciones culturales o los movimientos de las minorías que sin duda ha llegado la hora de remitirse a él. Su obra, junto con la de Bourdieu, Goffman y Foucault, constituye uno de los principales soportes de las reflexiones que expongo aquí.

No sabría expresar la magnitud de mi deuda para con algunos autores norteamericanos, como Eve Kosofsky Sedgwick, Judith Butler, David Halperin y algunos más... Sus obras me han proporcionado una fuente de inspiración inagotable. Lo absurdo de las polémicas contra los *Gay and Lesbian Studies* que han prosperado en Francia desde hace algunos años, en determinados sectores del periodismo cultural, es que no hacen nada más que agitar fantasmas y enarbolar pancartas en las que está escrito: «Prohibido leer.» Los que las esgrimen no habían, a todas luces, leído nada y pedían a los demás que hiciesen lo mismo. ¿Quién ha pretendido «reducir a Proust a su homosexualidad», según la fórmula mil veces reiterada, cuando se trata de analizar lo que Proust ha dicho de la homosexualidad, lo que no es un asunto tan sencillo como parece? ¿Se dirá que George Chauncey ha querido reducir Nueva York a la homosexualidad al recrear el «Nueva York Gay» de fines del XIX y principios del XX?<sup>1</sup> ¿Habría que renunciar a leer esa obra maestra del análisis histórico?

1. George Chauncey, *Gay New York. Gender, Urban Culture and the Making of a Gay Male World, 1890-1940*. Nueva York, Basic Books, 1994.



¿Renunciar a aprender? ¿A saber? ¿La nueva consigna impartida a la investigación universitaria será: «*Don't ask, don't tell*»? ¿Habrá que silenciar, para complacer a los conservadores de todo género, que existe homosexualidad en Proust y que hubo una cultura gay en Nueva York desde finales del siglo XIX?

Todo esto es ridículo y no debe hacernos olvidar que se han publicado grandes libros (pero no se han traducido con frecuencia). Que se dé, si se quiere, otro nombre a los *Gay and Lesbian Studies*, puesto que esta expresión suscita tantos malentendidos en la medida en que parece instaurar una disciplina nueva, siendo así que se trata más bien de abrir el conjunto de las disciplinas a enfoques inéditos y objetos nuevos. Pero los «estudios gays y lesbianos», es decir, el conjunto de los trabajos publicados y las investigaciones realizadas en este ámbito, son en principio y ante todo, en su mejor parte, progresos del conocimiento, incitaciones al pensamiento, acicates para reflexionar... A menudo me aparto de los autores cuyas obras utilizo; algunas veces pienso en contra de ellos. Pero, en muchos aspectos, este libro es una manera de decir todo lo que he aprendido de ellos.

Empleo la palabra «gay» por el simple motivo de que es la palabra con que actualmente se designa a las personas de las que habla este libro. El lenguaje no es nunca neutral, y los actos de nominación tienen efectos sociales: definen imágenes y representaciones. Elegir la palabra «gay» es reconocer la legitimidad y la necesidad del movimiento de afirmación de uno mismo que la ha instituido. En este sentido, el presente libro es un acto de compromiso.

No ignoro que el empleo de esta palabra plantea un problema, y en modo alguno quiero minimizarlo. En efecto, se me reprochará, puesto que evoco la «cuestión gay», que no diga nada sobre las lesbianas. Es una elección deliberada. No porque me desinterese de la homosexualidad femenina, emulando así el gesto clásico que consiste en excluir a las mujeres cuando se habla de la homosexualidad en general. ¡Nada más lejos de mi intención! Por el contrario, estoy convencido de que, por lo que atañe a la política actual, las lesbianas y los gays están muy próximos entre sí y

tienen sumo interés en estarlo. Sus enemigos comunes no se engañan cuando les denuncian con un mismo gesto y les combaten en bloque, sin hacer distinciones.

No se debe tampoco a que yo piense que haya ámbitos reservados e inaccesibles a aquellos o aquellas que no pertenecen al grupo que es el objeto central de un trabajo o una investigación. De igual manera que nunca he considerado que haya que ser homosexual para estudiar la homosexualidad, ya sea en su aspecto histórico, sociológico o teórico, no pienso que haya que ser mujer para escribir sobre las mujeres, o lesbiana para proponer reflexiones sobre el lesbianismo. La fecundidad del trabajo intelectual implica que todo el mundo pueda intervenir en todos los debates y que las tareas no sean descalificadas de antemano por quienes estiman que poseen el monopolio de un campo. Es la calidad del trabajo lo que importa y no el sexo ni la orientación sexual de su autor.

Pero, dado que quería exponer los problemas de la «sujeción» (¿qué es una subjetividad gay?, ¿cómo se constituye?), me ha parecido que los análisis sólo parcialmente podían ser válidos para los hombres y para las mujeres. Abordar la socialización en la familia, en la escuela, la relación con las profesiones y, por supuesto, con la sexualidad y la construcción de los «géneros»..., todo eso precisa, sin duda, enfoques diferentes para los chicos y las chicas. En consecuencia, era imposible abordar la cuestión «gay y lesbiana» como si se tratase de un conjunto homogéneo. Sin embargo, cuando he considerado que los análisis podían servir tanto para los hombres como para las mujeres, lo he indicado entre paréntesis.

Este libro, por tanto, trata de la cuestión gay. Que el lector no espere encontrar en él una teoría de la homosexualidad, ni siquiera de la masculina. No tengo ninguna y, sobre todo, no pretendo elaborar ninguna. Me inclino a pensar incluso que siempre hay que desconfiar de las tentativas de encuadrar la homosexualidad dentro de teorías.

Deseo solamente proponer un conjunto articulado de reflexiones, aun cuando a veces sean incompletas, provisionales, hipotéticas. Requieren nuevas reflexiones. Y hasta las reclaman, con independencia de fronteras, ya sean nacionales, disciplinarias o sexuales.

Este libro es, pues, abierto. Abierto al debate, al comentario, al diálogo.

—¿Pero no explica usted por qué ha escrito sobre la cuestión gay?

—No. ¿Por qué habría de justificarlo? Me contentaría con citar una frase de Gide. Está en el prefacio de *El inmoralista*, de 1901: «No tengo la pretensión de haber inventado este “problema”: existía con anterioridad a mi libro.»

*En el momento en que termino este prólogo, leo en los periódicos que un joven gay ha sido asesinado en una pequeña ciudad del estado de Wyoming, en los Estados Unidos. Fue torturado por sus dos agresores y abandonado, moribundo, colgado de una valla de alambre de espino. Tenía veintidós años. Se llamaba Matthew Shepard. Sé bien que no es el único homosexual que ha sufrido una suerte tan trágica en los Estados Unidos durante los últimos años. Sé asimismo que en numerosos países los gays, las lesbianas, los bisexuales y los transexuales son regular y sistemáticamente víctimas de violencias parecidas. Un informe de Amnistía Internacional facilitaba recientemente una lista aterradora y seguramente asaz incompleta.<sup>1</sup> Pero es la foto de Matthew Shepard la que hoy tengo delante de mis ojos, y el relato de lo que ha sufrido. ¿Cómo no pensar en él cuando me dispongo a publicar este libro? ¿Cómo no pedir al lector que no olvide nunca, al leerlo, que no sólo están en juego problemas teóricos?*

1. Amnesty International, *Breaking the Silence. Human Rights Violations Based on Sexual Orientation*, Londres, 1997.

Primera parte

## Un mundo de injurias

El lenguaje opresivo hace algo más que representar violencia: es violencia.

TONI MORRISON

## I. EL CHOQUE DE LA INJURIA

En el principio hay la injuria. La que cualquier gay puede oír en un momento u otro de su vida, y que es el signo de su vulnerabilidad psicológica y social.

«Sucio marica» («sucia tortillera») no son simples palabras emitidas casualmente. Son agresiones verbales que dejan huella en la conciencia. Son traumatismos más o menos violentos que se experimentan en el instante pero que se inscriben en la memoria y en el cuerpo (porque la timidez, el malestar, la vergüenza son actitudes corporales producidas por la hostilidad del mundo exterior). Y una de las consecuencias de la injuria es moldear las relaciones con los demás y con el mundo. Y, por tanto, perfilar la personalidad, la subjetividad, el ser mismo del individuo.

La letra escrita por Sara Miles para el disco de Bob Ostertag, *All the Rage*, describe muy bien lo que puede sentir un gay cuando es objeto de injuria:

La primera vez que alguien me llamó «marica» y comprendí que era yo [...], el mundo se reveló brutalmente con esa simple palabra que brota de la frase como una explosión, algo malo que hice, algo que no debería ser, «marica».<sup>1</sup>

1. «*The first time someone said "queer" and I knew they meant me... the world breaks open with the single word exploding out of the sentence, the wrong thing I did somehow, the wrong thing I am, queer.*» (Letra de Sara Miles en Bob Ostertag, *All the Rage*, interpretado por el Kronos Quartet, Elektra Nonesuch, Nueva York, 1992.)

El insulto me hace saber que soy una persona distinta de las demás, que no soy normal. Alguien que es *queer*: extraño, raro, enfermo. Anormal.<sup>1</sup>

El insulto es, pues, un veredicto. Es una sentencia casi definitiva, una condena a cadena perpetua, y con la que habrá que vivir. Un gay aprende su diferencia merced al choque de la injuria y sus efectos, el principal de los cuales es sin duda el percatarse de esta asimetría fundamental que instauro el acto de lenguaje: descubro que soy una persona de la que se puede decir esto o aquello, a la que se le puede decir tal o cual cosa, alguien que es objeto de miradas, divagaciones, y al que esas miradas y divagaciones estigmatizan. La «nominación» produce una toma de conciencia de uno mismo como «otro» que los demás transforman en «objeto». Sartre lo dice en una hermosa fórmula hablando de Genet, etiquetado como «ladrón» por una mirada ajena: «Es como si la página de un libro se volviese consciente y se sintiera *leída en voz alta* sin poder *leerse*.»<sup>2</sup> La injuria, por tanto, es a la vez apresamiento y desposesión. Mi conciencia está «investida por otro»,<sup>3</sup> y estoy inermemente frente a esta agresión. Como añade Sartre, de nuevo a propósito de Genet: «Un faro cegador le perforaba con sus fuegos.» Solo, impotente, no podía sino debatirse «en esta columna de luz» que es la mirada del otro, su poder de nombrar.<sup>4</sup>

La injuria no es solamente una palabra que describe. No se conforma con anunciarme lo que soy. Si alguien me tacha de «sucio marica» (o «sucio negro» o «sucio judío») o, incluso, lisa y llanamente de «marica» («negro» o «judío»), no trata de comunicarme una información sobre mí mismo. El que lanza el ultraje me hace

1. Como dice el verso de Genet, «una palabra vertiginosa, llegada del fin del mundo, abole el orden hermoso» (Jean Genet, «La Galère», en *Poèmes*, L'Arbalète, 1946, p. 51). Sartre cita ese verso en su libro sobre Genet, cuyo primer capítulo se titula precisamente «Una palabra vertiginosa» (Jean-Paul Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, París, Gallimard, 1952, p. 27).

2. *Ibid.*, p. 53.

3. *Ibid.*, p. 72.

4. *Ibid.*, p. 157.

saber que tiene poder sobre mí, que estoy a su merced. Y ese poder es, en principio, el de herirme. El de estampar en mi conciencia esa herida e inscribir la vergüenza en lo más profundo de mi espíritu. Esta conciencia herida y avergonzada de sí misma se convierte en un elemento constitutivo de mi personalidad. Se podría analizar la palabra injuriosa como un «enunciado performativo», según la definición que da de ella J. L. Austin. En una obra célebre, el filósofo inglés distingue, en efecto, los enunciados constativos y los performativos.<sup>1</sup> Los primeros describen una situación y pueden ser verdaderos o falsos. Los segundos producen una acción y no son, por tanto, ni verdaderos ni falsos. Por ejemplo: «Declaro abierta la sesión.» De hecho, Austin define dos tipos distintos de enunciados «performativos».<sup>2</sup> En el primer tipo, la frase constituye en sí misma la acción que ella enuncia. Decir: «He bautizado *Queen Elizabeth* a este barco», o bien responder, durante la ceremonia del matrimonio, «Sí» (sobrentendido: «Sí, quiero tomar a esta mujer como esposa legítima»), son enunciados de este género.<sup>3</sup> En el segundo tipo, la acción performativa no la produce el enunciado en cuanto tal. Se atiene más bien a las consecuencias producidas por el hecho de decir algo (el temor, los sentimientos, los pensamientos provocados por una frase como «te advierto de que»). En un primer análisis, podría incluir a la injuria en esta categoría. La injuria es un acto de lenguaje —o una serie repetida de actos— por el cual se asigna a su destinatario un lugar determinado en el mundo. Esta asignación determina un punto de vista sobre el mundo, una percepción particular. La injuria produce efectos profundos en la conciencia de un individuo porque le dice: «Te asimilo a», «Te reduzco a».

La injuria es un enunciado performativo: su función es producir efectos y, en especial, instituir o perpetuar la separación entre los «normales» y aquellos a los que Goffman llama los «estigmatizados»,<sup>4</sup> e inculcar esta grieta en la cabeza de los individuos. La injuria me dice lo que soy en la misma medida en que me hace ser lo que soy.

1. J. L. Austin, *Quand dire c'est faire*, París, Seuil, 1970.

2. Es la distinción hecha por Austin entre performativos ilocucionarios y perlocucionarios.

3. J. L. Austin, *Quand dire c'est faire*, op. cit., pp. 10-11.

4. Erving Goffman, *Stigmate*, op. cit.

## II. LA HUIDA A LA CIUDAD

Todas las encuestas realizadas con homosexuales (de ambos sexos) confirman que la experiencia del insulto (sin hablar siquiera de la agresión física) es uno de los rasgos más comunes de su existencia. En grados muy diversos, desde luego, según los países y, dentro de un mismo país, según el lugar en que viven y el medio social en que se desenvuelven. Pero casi todos viven esa realidad. Lo cual significa que incluso los que actualmente se sienten más libres, en las grandes ciudades de los países occidentales, deben saber negociar a cada instante la relación con el mundo que los rodea: saber dónde es posible coger de la mano a su compañero, dónde se puede dejar traslucir afecto por una persona del mismo sexo y dónde más vale evitarlo. Este saber práctico, tan interiorizado que raramente aflora a la consciencia, no necesita en absoluto explicitarse para actuar y organizar las conductas adaptadas. Los errores de apreciación pueden, en efecto, tener consecuencias muy dolorosas. La experiencia de la agresión física o la percepción de su amenaza obsesiva están tan presentes en la vida de los gays que las hallamos en casi todos los relatos autobiográficos y en numerosas novelas cuyos personajes son gays.<sup>1</sup> A veces no hace falta ningún gesto: la apariencia o las ropas bastan para desatar el odio. Tanto para los

1. Por ejemplo, en las tres obras más destacadas de la literatura gay de los últimos años: Alan Hollinghurst, *The Swimming-pool Library*, Londres, Chatto and Windus, 1988 [*La biblioteca de la piscina*, Barcelona, Anagrama, 1990]; Dale Peck, *Martin and John*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1993; Neil Bartlett, *Ready to Catch Him Should He Fall*, Londres, Serpent's Tail, 1990.



gays más aguerridos como para quienes lo son menos o no lo son en absoluto, para los que se «exhiben» como para los que dan pruebas de «discreción», la posibilidad de ser objeto de agresión verbal o física es omnipresente y, en todo caso, a menudo ha sido determinante en la manera en que se construye su identidad personal, al desarrollar una capacidad especial para percibir el peligro o al aprender a controlar muy estrictamente sus gestos y palabras.

Recientemente se ha hablado de «acoso moral» para describir la que sufren algunos empleados en su lugar de trabajo.<sup>1</sup> Las consecuencias psicológicas de ese hostigamiento son considerables. Pero ¿no se distingue la vida de los gays por un «acoso moral» permanente, directo o indirecto, un acoso presente en todas las situaciones de su existencia, un acoso social? Y la personalidad que construyen, la identidad que moldean, ¿no están determinadas por las consecuencias psicológicas de esta posición social de «acosados» en la vida cotidiana (por la injuria, la burla, la agresión, la hostilidad ambiental)? Se entiende que uno de los principios estructuradores de las subjetividades gays y lesbianas consista en buscar los medios de huir del ultraje y la violencia, que con frecuencia recurran a disimular lo que son o a emigrar hacia climas más benignos.

Por eso las vidas gays miran hacia la ciudad y sus redes de sociabilidad. Son numerosos los que tratan de abandonar los lugares donde han nacido y han pasado su infancia para ir a instalarse en ciudades más acogedoras. Marie-Ange Schiltz escribe, comentando el resultado de estudios recientes, que, «puesto en perspectiva con las encuestas efectuadas entre la población general, parece que la partida del hogar y el acceso a la independencia económica son precoces entre los homosexuales jóvenes».<sup>2</sup> Ciertamente este movimiento de huida lleva a los homosexuales a la ciudad

La ciudad siempre ha sido su refugio. A finales de los años sesenta, un activista gay describía San Francisco como un «campo de refugiados» adonde habían afluído, procedentes de todo el país,

1. Cf. Marie-France Hirigoyen, *Le Harcèlement moral*, París, Syros, 1998.

2. Marie-Ange Schiltz, «Parcours de jeunes homosexuels dans le contexte du VIH: la conquête des modes de vie», *Population*, año 52, n.º 6, nov-dic. de 1997, p. 1503.

personas que querían escapar de la imposibilidad de vivir una vida gay en la atmósfera hostil, incluso llena de odio, de las ciudades pequeñas.<sup>1</sup> Y es cierto que si se leen las obras de Allan Bérubé o de John D'Emilio, se ve muy claramente que la historia de la constitución de los «enclaves» gays en las grandes ciudades está estrechamente vinculada con la de la discriminación y la homofobia. Allan Bérubé muestra que, durante la Segunda Guerra Mundial, los soldados que eran expulsados del ejército norteamericano a causa de su orientación sexual se quedaban a menudo en el lugar en que les desmovilizaban (San Francisco para la armada, por ejemplo). Apenas era posible regresar a la pequeña ciudad de donde provenían después de haber sido excluidos de las fuerzas armadas. Para otros, el simple hecho de haber podido trabar relaciones con otros gays durante el período pasado en la milicia, les inducía a tomar la decisión de no volver a su lugar de origen, donde les aguardaba la fatalidad de un matrimonio heterosexual.<sup>2</sup> John D'Emilio, por su parte, recuerda que bajo el maccarthismo, a comienzos de los años cincuenta, no se perseguía únicamente a los comunistas, sino también a los homosexuales, y que buen número de estos últimos fueron expulsados de la función pública. ¿Qué podía hacer una persona así, marcada por la «infamia», sino buscar refugio en una gran ciudad donde gays y lesbianas tenían algunas posibilidades de llegar a protegerse de un entorno hostil, a pesar de las dificultades extremas para organizar un «medio» gay (o lesbiano) en aquella época en que la represión incansable e implacable fustigaba los bares y otros lugares mundanos?<sup>3</sup>

Pero mucho antes de eso, desde principios de siglo, e incluso desde finales del XIX, la reputación de determinadas ciudades como

1. «*San Francisco is a refugee camp for homosexuals. We have fled from every part of the nation, and like refugees elsewhere, we came not because it is so great here, but because it is so bad there...*» (Carl Wittmann, «A Gay Manifesto», en *Out of the Closets. Voices of Liberation*, a cargo de Karla Jay y Allen Young, New York University Press, 1992, pp. 330-342. Cf. p. 330).

2. Allan Bérubé, *Coming Out Under Fire. The History of Gay Men and Women in World War Two*, Nueva York, Plume, 1991.

3. John D'Emilio, *Sexual Politics, Sexual Communities. The Making of a Sexual Minority in the United States, 1940-1970*, The University of Chicago, 1983.

Nueva York, París o Berlín, atraía a oleadas de «refugiados» llegados de todo el país y a menudo del extranjero, reforzando así lo que les había impulsado a emigrar: la existencia de un «mundo gay» al que se sumaban y al que aportaban el entusiasmo de los recién llegados.<sup>1</sup>

Eso explica por qué se desarrolló en la cultura gay, en el imaginario colectivo de la homosexualidad, desde fines del siglo XIX (y sin duda mucho antes), una auténtica mitología de la ciudad y la capital: París, Londres, Berlín, Amsterdam, Nueva York, San Francisco, han sido los símbolos maravillosos de una cierta libertad y han hecho soñar a todos los que leían libros y periódicos (aun cuando la imagen que daban estas fuentes de información fuese peyorativa y hasta ultrajante) u oían los relatos contados por los más afortunados, los que habían podido realizar un viaje a la capital o la metrópoli (George Chauncey cita testimonios de gays que se decidieron a abandonar la pequeña ciudad donde vivían cuando un amigo les contó una estancia en Nueva York).<sup>2</sup>

Esta mitología de la ciudad –y de la emigración a la ciudad– ha coexistido durante largo tiempo con una mitología más general del viaje y del exilio, no ya hacia la capital, sino hacia otros países, otros continentes. Hubo –y sin duda hay todavía– una fantasmagoría del «allende» en los homosexuales, de «otro lugar» que ofrecería la oportunidad de realizar aspiraciones que por tantos motivos parecían imposibles, impensables, en el propio país.<sup>3</sup> Y podríamos evocar a este respecto, entre otros ejemplos, la atracción que ejercía Italia a finales del siglo XIX o comienzos del XX (Von Platen), o Alemania en los años veinte (Isherwood, Auden, Spender...), la estancia en las colonias o los países lejanos (Gide en el Magreb, Forster en Egipto y en la India), o incluso la expatriación profesional (Dumézil en Turquía, Foucault en Suecia).<sup>4</sup>

1. George Chauncey, *Gay New York*, *op. cit.*, pp. 233-235, 271-273.

2. *Ibid.*, véase en especial p. 271.

3. Véanse sobre este punto las observaciones de Henning Bech, *When Men Meet. Homosexuality and Modernity*, The University of Chicago Press, 1977, pp. 148-151.

4. Sobre la atracción de Alemania, véase Christopher Isherwood, *Christopher and His Kind*, *op. cit.* Para una visión más general, Florence Tamagne, *Recherches sur l'homosexualité dans la France, l'Angleterre et l'Allemagne du début des années vingt à la fin des années trente*, tesis de doctorado de tercer ciclo, Instituto de Estudios Políticos

Pero la fuerza de atracción –real o imaginaria– que ejerce la ciudad es el fenómeno que afecta a la mayoría. Todavía hoy, la migración de gays y lesbianas hacia las grandes ciudades o las capitales es constante. La homosexualidad va pareja a la ciudad. Como escribe el sociólogo danés Henning Bech, «la ciudad es el mundo propio del homosexual, su espacio vital. De nada sirve objetar que numerosos homosexuales han vivido en el campo. En la medida en que quieran ser homosexuales, la gran mayoría de ellos debe ir a la ciudad, de una forma u otra...».<sup>1</sup> Esto no significa, evidentemente, que no pudiese haber vida gay en las ciudades pequeñas o en el campo. Al contrario: ahí, como en otros sitios, existen (y desde hace muchísimo tiempo) lugares de encuentro, círculos de amistades que se reúnen regularmente y organizan veladas. Esas formas de sociabilidad y de «subculturas» urbanas o semirurales son poco conocidas y han sido muy poco estudiadas por los historiadores o los sociólogos, sin duda porque los documentos son bastante exiguos y de difícil acceso (suelen ser diarios íntimos o epistolarios personales), pero asimismo porque la «invisibilidad» de esos estilos de vida clandestinos ha estado mucho mejor protegida, por razones obvias, que en las ciudades más grandes: no es fácil saber en qué bar, en qué restaurante, los gays acostumbraban a reunirse, y aún menos en qué apartamentos privados. Indudablemente, una exploración sistemática de los informes policiales y los archivos judiciales permitiría descubrir vidas y modos de vida gay menos conocidos que los que han sido estudiados recientemente por los historiadores de la cultura urbana.

La gran ciudad es, sin embargo, la que ha dado a los estilos de vida gay la posibilidad de desarrollarse plenamente. La ciudad es un universo de extranjeros, lo cual permite preservar el anonimato y por tanto la libertad, contrariamente a las trabas sofocantes de

---

de París, 1997, t. 1, p. 105 *sq.*) Sobre Foucault y Dumézil, véase Didier Eribon, *Michel Foucault*, París, Flammarion, 1989, pp. 46-47, 94 *sq.* [*Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992]; *Michel Foucault et ses contemporains*, París, Fayard, 1994, pp. 105-138 y 266 *sq.*; *Faut-il brûler Dumézil? Mythologie, science et politique*, París, Flammarion, 1992.

1. Henning Bech, *When Men Meet*, *op. cit.*, p. 95.

las redes de interconocimiento que caracterizan la vida en las pequeñas ciudades o en los pueblos, donde todo el mundo se conoce y reconoce, y debe ocultar lo que es cuando se aparta de la norma. Como escribía ya Magnus Hirschfeld en su libro sobre «los homosexuales de Berlín», publicado en 1904 y traducido al francés en 1908, la ciudad es un «desierto de hombres» en que el individuo «escapa al control del entorno mejor que en un rincón provincial donde todo, los sentidos y el espíritu, se encoge hasta los límites de un horizonte estrecho. Allí se puede saber –y se sabe meticulosamente– cuándo, dónde y con quién ha bebido o comido el prójimo, ha ido de paseo o se ha acostado..., mientras que aquí, la gente que vive en una calle no sabe con certeza ni siquiera quién vive en el patio y, mucho menos, lo que hacen los inquilinos».<sup>1</sup>

Pero la ciudad es asimismo un mundo social, un mundo de socialización posible, y permite vencer la soledad al mismo tiempo que protege el anonimato. Un homosexual que decide irse a vivir en una gran ciudad se suma a quienes le han precedido en ese trayecto y dan existencia a un mundo que le atrae y con el que muchas veces ha soñado desde hace mucho tiempo antes de acceder a él. Por eso hay una especie de exaltación, mezclada de aprensión, desde luego, en los primeros tiempos del descubrimiento de todas las posibilidades que ofrece la ciudad.<sup>2</sup> Magnus Hirschfeld hace una magnífica descripción de la cultura gay y lesbiana de principios de siglo, con sus cabarés, sus restaurantes, sus tabernas y sus cafés, sus bailes, su vida nocturna, todo lo que constituye lo que hoy llamaríamos la «subcultura» homosexual.<sup>3</sup> Una «cultura» a la que el libro de Chauncey sobre Nueva York ha restituido la riqueza, las evoluciones, también las incertidumbres, al mostrar la extensión que poseía desde fines del siglo pasado, a pesar de la repre-

1. Magnus Hirschfeld, *Le Troisième Sexe. Les homosexuels de Berlin*, París, Rousset, 1908, reeditado (y prologado) por Patrick Cardon, Cahiers Gai-Kitsch-Camp, Lille, 1993, pp. 5-6.

2. Sobre el momento de la llegada a la ciudad, véase las primeras páginas del libro de Neil Bartlett, *Who Was that Man*, *op. cit.*

3. Empleo la palabra inglesa «subculture» antes que la traducción francesa de «sous-culture», porque parece difícil liberar a esta última expresión de toda connotación peyorativa.

sión de que era objeto.<sup>1</sup> Es la ciudad tal como la han vivido, amado, soñado, fantaseado millones de homosexuales de ambos sexos a todo lo largo del siglo, la ciudad cuya «trama de homosexualidad», como decía el propio Hirschfeld, «altera con su acción específica cada uno de los matices del cuadro e influye tan esencialmente en la misma fisionomía del conjunto».<sup>2</sup>

Por otra parte, es probable que la interacción entre la cultura gay (y lesbiana) y la ciudad haya sido mucho más fuerte en los primeros años del siglo y en los años veinte que en los años cuarenta y cincuenta. Chauncey lo muestra en el caso de Nueva York: grandes bailes travestidos atraían a muchedumbres de espectadores heterosexuales y los periódicos les consagraban artículos ilustrados con fotos. Además, los lugares de encuentro o de sociabilidad (bares, tabernas, restaurantes) rara vez eran exclusivamente gays. La frontera entre el mundo gay y la ciudad heterosexual estaba menos marcada de lo que estará después de la Segunda Guerra Mundial, aun cuando, por supuesto, las redadas de la policía, las detenciones, los controles de todo tipo mantenían una presión sobre esta subcultura que era a la vez semiclandestina y semiabierta al exterior. Las fluctuaciones de esta «apertura» al exterior pueden considerarse uno de los aspectos más llamativos del nivel de conciencia y de conciencia de uno mismo de los homosexuales de esta época y de su capacidad de afirmar sus identidades y sus estilos de vida, pero también de resistir a las fuerzas hostiles cuando se trataba de defenderlos: se pasaba, en efecto, de las audacias más sorprendentes al retraimiento casi total y casi al cierre, desde el interior, de las puertas de aquel mundo gay. Había, pues, un juego permanente entre el secreto y la visibilidad, el silencio y la publicidad, el miedo y la temeridad.<sup>3</sup>

Se ve que la existencia de un «mundo gay» no surgió de repente con los disturbios de Stonewall de 1969, desencadenados por

1. George Chauncey, *Gay New York*, *op. cit.* Para Berlín, Londres y París en los años veinte y treinta, el lector puede remitirse a Florence Tagmane, *Recherches sur l'homosexualité dans la France...*, *op. cit.*, sobre todo t. 1, pp. 242-296.

2. Magnus Hirschfeld, *Le Troisième Sexe*, *op. cit.*, p. 5.

3. Todo el libro de Chauncey puede leerse como una historia de esas fluctuaciones y de ese juego, a medias deliberado y a medias coaccionado, entre secreto y apertura.

una redada de la policía en un bar de Nueva York, y cuya celebración, al año siguiente, supondría el nacimiento del contemporáneo Orgullo Gay. Tales disturbios se produjeron, precisamente, porque esta subcultura existía ya desde hacía mucho tiempo. Es cierto que, en casi todos los países occidentales, los años cincuenta y sesenta (y antes los años cuarenta y el período de la guerra) habían impulsado a la subcultura homosexual a una clandestinidad más rigurosa que en los años veinte y treinta. La represión se había vuelto mucho más intensa que en los años anteriores a la guerra (en Francia, en 1960, el Parlamento votó una enmienda para definir la homosexualidad como una «plaga social», junto con el alcoholismo y la prostitución).

Por consiguiente, lo que surgió a comienzos de los años setenta, y se expandió durante los años ochenta y noventa, se inscribe en el tiempo largo de la cultura urbana y en el legado de esos estilos de vida que labraban la reputación de las ciudades en la «Belle Époque» y en los «años locos». Y es bastante asombroso comprobar que hoy día asistimos a una reapertura de aquel mundo hacia el exterior, aunque sólo fuese por el efecto de su enorme visibilidad: nadie ignora ya que existen cafés, bares y barrios gays, y que esta subcultura está en contacto constante con el conjunto de la ciudad. Porque si los bares suelen ser exclusivamente gays –no siempre, de todos modos–, los cafés y los restaurantes son de libre acceso para todo el mundo, y huelga decir que los barrios no son territorios reservados, sino lugares en los que la visibilidad gay se afirma en la relación y la interacción con otras poblaciones «comunitarias» (el barrio gay de París es vecino del barrio judío histórico), pero asimismo con la ciudad en general. Los contornos de estos «enclaves» en las grandes ciudades son, por otra parte, asaz vagos y cambian a tenor de los bares, cafés y restaurantes que abren y cierran; los comercios gays siguen siendo minoritarios y, por supuesto, la calle es accesible a todos. Así pues, predomina la mezcla.

Por ello, lejos de dejarse clasificar con los vocablos hostiles de «comunitarismo» o «separatismo», fenómenos como los desfiles del Orgullo Gay o el desarrollo de barrios homosexuales en las grandes ciudades de Europa muestran la reapertura de puertas que el «mundo gay» se había visto compelido a cerrar durante un largo período.

Lo que parece dejar estupefactos a los observadores indignados por la aparición de un barrio gay (basta con remitirse a los numerosos artículos consagrados en los últimos años por los periódicos franceses al barrio de Marais, en París) es que esta nueva visibilidad homosexual abre toda una cultura al mundo exterior y entabla una interacción con la ciudad, tal como había ocurrido, en menor escala, desde luego, en los años veinte y treinta cuando, por ejemplo, los participantes en fiestas de disfraces se abrían camino hacia la entrada del baile bajo los aplausos o los abucheos escandalizados de las filas de mirones que habían ido a presenciar el acontecimiento.



### III. LA AMISTAD COMO MODO DE VIDA

La ciudad es ante todo una manera de escapar en la medida de lo posible al horizonte de la injuria cuando ésta significa la imposibilidad de vivir la homosexualidad propia sin tener que disimularla continuamente. Cuando Erving Goffman estudia los «procedimientos estratégicos» utilizados por quienes él llama los «estigmatizados», menciona la huida a la ciudad al hablar de los homosexuales. Pero recalca asimismo que no se trata solamente de ir a vivir «a otro sitio», en busca de un cierto anonimato. Se trata de una auténtica fisura en la biografía de los individuos.<sup>1</sup> No es sólo un recorrido geográfico ni un medio de acceder a compañeros potenciales. Es también la posibilidad de volver a definir la propia subjetividad, de reinventar la identidad personal. Eve Kosofsky Sedgwick se refiere igualmente, con una frase muy sugestiva, a este trayecto tanto psicológico como geográfico que lleva de la provincia a la gran ciudad, cuando habla del «relato fundacional, más que balzaciano, de la identidad moderna de numerosos gays norteamericanos y europeos», una historia que se desarrolla a lo largo de una línea que va de la infancia y la adolescencia aisladas en provincias o en un entorno hostil hasta la libertad que brindan las vidas metropolitanas.<sup>2</sup> La pequeña ciudad es un lugar donde es difícil escapar al único espejo disponible, el que ofre-

1. Erving Goffman, *Stigmatized*, *op. cit.*, p. 121.

2. Eve Kosofsky Sedgwick, prefacio a la segunda edición de *Between Men. English Literature and Male Homosexual Desire*, Nueva York, Columbia University Press [1985], 1992, p. ix.

ce la vida familiar –así como la escuela–, escapar a las «interpelaciones» para que uno se ajuste a los modelos afectivos, culturales, sociales de la heterosexualidad, y a lo que Adrienne Rich denominó «la heterosexualidad obligatoria».<sup>1</sup> La identidad personal, en efecto, se constituye dentro del grado de aceptación o de rechazo de esta «interpelación», y en la evolución (a menudo difícil, dolorosa), en el curso de los años, de esta relación de sumisión o rebeldía. La identidad debe construirse paso a paso y sigue siendo necesariamente conflictiva, sea cual sea la opción escogida: en un caso, habrá conflicto entre la sumisión al orden heterosexual y las pulsiones interiores que tienden hacia relaciones con personas del mismo sexo; en el otro, habrá conflicto entre la negativa a someterse y los llamamientos al orden heteronormativo que lanzan continuamente todas las instancias de la sociedad, y que van desde la violencia ordinaria, generada por las situaciones más banales de la vida familiar o escolar, hasta la brutalidad traumatizante de las injurias y las agresiones.<sup>2</sup>

Por eso la sociabilidad gay –o lesbiana– se basa en principio y ante todo en una práctica y una «política» de la amistad: hay que tratar de establecer contactos, conocer a gente que va a convertirse en amiga y formar poco a poco un círculo de relaciones elegidas. Como escribe Henning Bech: «Estar con otros homosexuales permite verse a uno mismo en ellos. Permite compartir e interpretar la propia experiencia [...]. Los círculos de amigos son, junto con

1. Adrienne Rich, «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence», en *Blood, Bread and Poetry. Selected Prose, 1978-1985*, Nueva York, W.W. Norton, 1986.

2. No se sabe muy bien en qué categoría hay que situar la violencia normativa contenida en una buena parte de la literatura psicológica o psicoanalítica y los remedios que en ella se proponen para evitar que los chicos se vuelvan «afeminados» o las chicas demasiado «masculinas». Todas las consideraciones sobre los «roles» y las «identificaciones» (con el padre para los chicos), sobre la necesaria «diferencia de géneros», etc., y los consejos casi terapéuticos para mantener o reincorporar a los niños «desviados» al camino recto de la norma heterosexual y de la ortodoxia de los «géneros» poseen una continuidad perfecta con las injurias, que les afectarán más tarde, contra los «mariquitas» y las «madres» o contra las «camioneras». Para un análisis de esta violencia discursiva *véase* Eve Kosofsky Sedgwick, «How to Bring Your Kids Up Gay: the War Against Effeminate Boys», en *Tendencias*, Durham, Duke University Press, 1993, pp. 154-164.

las asociaciones y los pubs y bares, una de las instituciones más importantes de la vida homosexual. Solamente dentro de este marco es posible desarrollar una identidad más concreta y más positiva como homosexual.<sup>1</sup> Se comprende así la importancia decisiva de esos lugares cuya función principal sabemos que consiste en facilitar los encuentros (y de ahí la necesidad de guías que indiquen su existencia y su emplazamiento a los recién «llegados»).

Proust opone, al comienzo de *Sodoma y Gomorra*, los homosexuales «solitarios», que consideran «su vicio por más excepcional de lo que es» y que se han ido «a vivir solos el día que lo descubrieron, después de haber vivido mucho tiempo sin conocerlo», a los que han formado círculos de amistades que se reúnen en los cafés y a los que compara con «organizaciones profesionales». Pero añade al instante: «Y es muy raro, en realidad, que, un día u otro, no vengan los solitarios a incorporarse a tales asociaciones, a veces por simple cansancio, por comodidad...»<sup>2</sup> Esta fotografía literaria puede parecer un poco mustia y retratar una época lejana. Pero, descontando la obligación de ser discretas a la que se sometían –más o menos, es cierto– las «organizaciones» y las «agrupaciones» de amigos que se reunían en los cafés, y si se exceptúa el vocabulario que utiliza Proust y su punto de vista de entomólogo (próximo, en ocasiones, a la mirada de un teratólogo), cabe preguntarse si la estructura de los itinerarios individuales y de los estilos de vida colectivos, tal como él los describe, es en el fondo tan distinta de lo que conocemos.<sup>3</sup>

Porque hoy como ayer, el círculo de amigos ocupa el centro de la vida gay, y el recorrido psicológico (y a menudo geográfico) del homosexual representa la evolución de la soledad hacia la sociabilidad en y mediante los lugares de encuentro (ya sean los bares o los parques). De este modo, la vida homosexual se basa en los círculos concéntricos de las amistades o en la tentativa siempre

1. Henning Bech, *When Men Meet*, op. cit., pp. 116-117.

2. Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, op. cit., pp. 20-21.

3. La discreción estaba ya, por supuesto, en franca retirada. Proust, efectivamente, habla de los «extremistas que se dejan poner una pulsera en el puño, un collar en el escote del cuello abierto», y «con sus miradas insistentes, con sus zureos, con sus risas, con sus caricias entre ellos, fuerzan a salir corriendo a una banda de colegiales» (*ibid.*, p. 21).

reiterada de crear redes semejantes y de trabar esas amistades. El libro de Chauncey lo muestra de maravilla: mientras que, a principios de siglo, las autoridades políticas y los guardianes del orden social describieron el desarrollo urbano como un factor de «desorganización» de los lazos sociales tradicionales y, por ende, de «desestructuración» psicológica de los individuos, para los gays ha sido, por el contrario –y lo es cada vez más– el núcleo de una reorganización social, de una creación de nuevos vínculos sociales y nuevas formas de sociabilidad, y por tanto de una reestructuración psicológica en torno a esos lugares.<sup>1</sup> La participación en una misma sexualidad estigmatizada, así como la marginación y la exclusión que implica, es el fundamento de la constitución de un mundo específico, que se inscribe tanto en la topografía de las ciudades como en la personalidad de los individuos que al sumarse a él le confieren existencia y lo perpetúan a lo largo de generaciones. Sería, pues, preferible no describir, como hacía Michaël Pollack, el mundo gay como un «grupo de destino», sino más bien como una invención, individual y colectiva, de uno mismo.<sup>2</sup>

1. George Chauncey, *Gay New York, op. cit.*, p. 133. Se encontrarían observaciones similares en numerosos textos médicos o policiales de fines del siglo XIX y comienzos del XX en Francia.

2. Siempre me ha parecido (quizá erróneamente) que los conceptos que utiliza Pollack en su importante libro *Les Homosexuels et le sida* (París, Métailié, 1988), que sigue siendo, diez años después de su publicación, una de las escasas obras publicadas en Francia que contiene un análisis riguroso de las experiencias vividas por homosexuales masculinos en los años setenta y ochenta, llevaban la impronta interior de lo que podría llamarse un «punto de vista dominado» sobre la homosexualidad, el punto de vista de los que aceptan sin analizarlas las representaciones producidas por la dominación. Hablar como él lo hace de «grupo de destino» («a falta de algo mejor», precisa, sin interrogarse sobre lo que pudiera ser ese «mejor») equivale a desdeñar o subestimar la energía creativa, y en principio creadora de uno mismo, la fuerza de construcción individual y colectiva de las identidades y subjetividades que actúan en esos procesos. A no ser que se considere que la heterosexualidad y la vida familiar son los modos de vida normales y legítimos, no es posible presentar los estilos de vida contruidos por los homosexuales como un «destino», cuando se trata precisamente de escapar al «destino» al que a menudo están abocados los que no pueden adoptar esos modos de vida, ni describir como una «segregación libremente elegida» lo que constituye más bien la concentración y la mezcla –momentáneas y siempre móviles– en los mismos lugares (barrios, bares, etc.) de individuos que tienen maneras muy distintas de vivir su homosexualidad y a propósito de los cuales

Así pues, es imposible hablar de la «cultura gay» o de la «comunidad», del «gueto», etc. (nociones que han sido definidas para otras categorías —étnicas, religiosas— y que la mayoría de las veces se transponen sin precaución ni método a los gays y lesbianas) sin asociarlas con el proceso de la migración y con los efectos de libertad que ésta produce, y por lo tanto con toda la historia de la partida hacia la ciudad y de la construcción de un mundo gay que esta historia ha ocasionado. La ciudad, como escribía el sociólogo Robert Park en 1916, hace coexistir «un mosaico de pequeños

---

habría que preguntarse justamente de qué carácter es el «grupo» que componen. Es extraño, por ejemplo, que Pollack utilice la palabra «gueto» sin preguntarse nunca sobre la carga ideológica de semejante concepto, puesto que lo importa del vocabulario de las ciencias sociales, sobre todo cuando está obligado a admitir que la realidad que esa palabra designa sólo concierne a una minoría de homosexuales o de los que se identifican como tales, y que no intente averiguar si todos los que frecuentan esos «guetos» tienen la misma relación con lo que define dicho término.

Esta utilización no analizada de conceptos muy discutibles es tanto más sorprendente cuanto que el propio Pollack ha insistido en la manera en que la sociología de la homosexualidad había evolucionado desde los años sesenta, volviendo la espalda a los conceptos de «desviación», de «estigmatización» o de «marginalidad» (que son los utilizados por Erving Goffman o Howard Becker), pero sobre todo reemplazando la pregunta del «cómo» por la del «por qué», es decir, realizando análisis sobre los modos de vida y no sobre la etiología de la orientación sexual. No se trata solamente —escribe en un artículo contemporáneo con su libro— de estudiar a los homosexuales y sus formas de vida en los términos de una «interiorización de trabas sociales que pesan sobre ellos», sino ante todo en términos de una «sociabilidad relativamente autónoma». Como él dice muy certeramente: «En la medida en que son una construcción sexual, son igualmente una construcción de sí mismos» (cf. Michaël Pollack, «Un sujet inclassable», en Rommel Mendes-Leité (dir.), *Un sujet inclassable? Approches sociologiques, littéraires et juridiques des homosexualités*, Lille, Cahiers Gai-Kitsch-Camp, 1995, pp. 11-13. Cita, p. 12). El problema consiste entonces en que toda la sociología descriptiva de los «modos de vida», en términos de construcción de uno mismo, que ha marcado en efecto una etapa importante en la comprensión de la sociabilidad homosexual (lo que a menudo se debe al hecho de que esos nuevos trabajos han sido en gran parte realizados por homosexuales), ha abandonado en gran medida la cuestión de la «sujeción» para limitarse a enfoques puramente descriptivos de las prácticas y los comportamientos.

Por eso es necesario retomar los conceptos de Goffman a la luz de las concepciones «construccionistas», en lugar de remitirlos al pasado de la ciencia social (los conceptos de «estigma», de «estigmatizado» siguen siendo, a mi entender, especialmente operativos). Si los trabajos de Eve Kosofsky Sedgwick o de Judith Butler (entre

mundos sociales».<sup>1</sup> Y este solapamiento de mundos sociales ofrece a los individuos la posibilidad de pertenecer al mismo tiempo a varias identidades sociales, con frecuencia claramente separadas unas de otras: profesional, étnica o religiosa, y sexual... En consecuencia, un homosexual puede participar en el «mundo gay» sin perder su puesto en el mundo heterosexual: tendrá entonces dos (o varias) identidades, una derivada de su inserción profesional (o su origen étnico) y otra ligada con el tiempo del ocio, una identidad para el día y otra para la noche y los fines de semana (lo que a menudo ha engendrado la tensión inherente a las dificultades de la «doble vida», pero también ha permitido a muchos homosexuales resistir a la opresión y a la marginación).<sup>2</sup>

La visibilidad gay, hoy en día, no significa, pues, que un determinado número de personas hubiese decidido en los últimos años definirse por su sexualidad, sino que un número cada vez mayor de individuos gays han dejado de disimular la parte «nocturna» de su vida. Que haya aparecido a la luz del día ese «mundo gay» en el que participaban de manera más o menos clandestina, no se debe a que los gays hubiesen decidido de repente abandonar sus identidades sociales, hasta entonces muy homogéneas y sin fisuras, para adherirse únicamente a su identidad sexual, sino a que un gran número de ellos ha dejado de ocultar esa identidad que les define tanto como la profesional. Los bares abiertos a la calle, con terrazas repletas y cristales que enarbolan la bandera arco iris, han sustituido a los bares escondidos en callejuelas y cuyas pesadas

---

otros) me parecen tan importantes es porque permiten escapar a las falsas alternativas planteadas por Pollack (análisis en términos ya de «trabas interiorizadas», ya de «construcción de uno mismo»), porque esos dos niveles de la realidad gay (y lésbica) están indisolublemente ligados y deben pensarse juntos. Por otra parte, toda la obra de Bourdieu se ha esforzado en superar este género de alternativas (lo observamos perfectamente en su libro *La dominación masculina*, *op. cit.*), y es de lamentar que el trabajo de Michaël Pollack, que debe tanto a la obra de Bourdieu, se haya detenido a mitad de camino de la antropología general de la homosexualidad que ciertamente habría podido ser si hubiese leído al Bourdieu de *Sens pratique* tanto como al de *La distinción*.

1. Robert Park, «The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment» (1916), citado en George Chauncey, *Gay New York*, *op. cit.*, p. 134.

2. George Chauncey, *Gay New York*, *op. cit.*, p. 133.

puertas estaban provistas de una mirilla para que el local pudiese protegerse contra toda agresión o invasión indeseables. En la actualidad, hay, pues, que tener en cuenta toda la historia de esta sociabilidad y de este «mundo» que los homosexuales han construido a lo largo del siglo si se quiere analizar lo que es la «comunidad» gay, cuya simple mención parece horrorizar a los bien pensantes de todos los credos. Porque esa sociabilidad, cuyos efectos de uniformidad o cuya invasión por parte del comercio son tan fáciles de denunciar actualmente, tuvo primero, y sigue teniendo, un valor emancipatorio, gracias a la posibilidad que ofrece a los gays jóvenes (y a las jóvenes lesbianas) de acelerar el proceso de aceptación de sí mismos.<sup>1</sup>

El efecto de la libertad instaurada por la visibilidad homosexual se extiende probablemente hasta quienes no participan en esta «cultura», ya porque no pueden (si no residen en una gran ciudad), ya porque no quieren (eligen mantenerse apartados del «medio» gay). Es indudable que la vida de los gays y lesbianas en su conjunto ha evolucionado, en el curso de los últimos veinte años, de forma global pero diferenciada según su grado de proximidad o de alejamiento respecto a los lugares de la vida subcultural, debido a la visibilidad de un determinado número de ellos,<sup>2</sup> ya que lo importante es que la homosexualidad sea expresable y mostrable. Un gay —o una pareja gay— no necesita pertenecer al «medio gay» para beneficiarse de las conquistas hechas por la visibilidad y la afirmación homosexuales: es en efecto posible, para un número creciente de ellos, vivir más serenamente y no disimular ya por completo lo que son.

Si, como insiste toda la obra de Foucault, al menos el primer Foucault, una sociedad se define por lo que hay en ella de decible

1. Las encuestas realizadas en Chicago por Gilbert Herdt y Andrew Boxer muestran el modo en que la visibilidad colectiva en las grandes ciudades ha permitido a los jóvenes gays y lesbianas asumir cada vez más pronto su homosexualidad (Gilbert Herdt, Andrew Boxer, *Children of Horizon. How Gay and Lesbian Teens Are Leading a New Way Out of the Closet*, Boston, Beacon Press, 1996).

2. Véase, por ejemplo, el artículo de Frederick R. Lynch, «Nonghetto Gays: an Ethnography of Suburban Homosexuals», en Gilbert Herdt (ed.), *Gay Culture in America. Studies from the Field*, Boston, Beacon Press, pp. 165-201.

y pensable, puede afirmarse que la visibilidad gay y lesbiana ha tenido por efecto transformar la sociedad en su conjunto, ya que ha modificado profundamente lo que es posible decir, lo que se puede ver y, por consiguiente, pensar. La movilización homosexual, la salida a la luz del día y la intensificación de la vida «subcultural» representan sin duda (junto con el feminismo) uno de los mayores entredichos en que ha sido puesto el orden establecido, sexual y social, pero asimismo «epistemológico», del mundo contemporáneo.



#### IV. SEXUALIDAD Y PROFESIONES

Las vidas gays son vidas diferidas; sólo comienzan cuando el individuo se reinventa al salir de su silencio, de su clandestinidad vergonzante. Cuando elige dejar de sufrir y, por ejemplo, forma otra familia –compuesta por sus amigos, sus amantes, sus antiguos amantes y amigos de éstos– y reconstruye así su identidad tras haber abandonado el campo cerrado y sofocante de la heterosexualidad. Semejante huida no significa necesariamente, huelga decirlo, la ruptura total con la familia, sino más bien la necesidad de mantenerse alejado de ella y mantenerla a distancia. Antes de ese cambio, las vidas gays no son sino vidas vividas por delegación, vidas imaginadas o vidas esperadas, tan esperadas como temidas.

Y son seguramente todas esas heridas experimentadas en el curso de lo que Eve Kosofsky Sedgwick ha descrito magníficamente como «el exilio babilónico de las infancias “anormales”»<sup>1</sup> las que vendrán a nutrir las energías con que los gays se crean o recrean personalidades. Las energías con las que se crean y recrean igualmente la «cultura» o la «comunidad» gays. Esta energía creativa se crea en principio ella misma en y por medio de la huida. Es el recuerdo pero también la permanencia, la persistencia de los sentimientos experimentados en la infancia, en la adolescencia (y por los cuales la identidad personal de numerosos jóvenes gays ha sido profundamente estructurada), los que producen esta capaci-

1. Eve Kosofsky Sedgwick, «Queer Performativity», *GLQ*, vol. 1, n.º 1, 1993, pp. 1-16. Cita, p. 4.

dad y esta voluntad de transformarse uno mismo y la energía necesaria para conseguirlo. Eve Kosofsky Sedgwick insiste con razón en esta «fuente casi inagotable de energía transformativa» que es el sentimiento de vergüenza experimentado en la infancia.<sup>1</sup> ¿Y cómo hacer sentir la intensidad de esta vergüenza a quienes nunca la han sufrido? ¿Y la fuerza de las motivaciones engendradas por la voluntad de deshacerse de ella? Pero podríamos mencionar muchos otros sentimientos o conductas producidos por la «disonancia» sexual dentro de la familia y que posteriormente desempeñan un papel considerable como «fuente de energía» en la reestructuración de uno mismo. Por ejemplo, el sentimiento difuso de ser diferente o estar marginado, de hallarse «aparte», la adhesión a modelos literarios o artísticos más que a modelos familiares o sociales, porque son las únicas escapatorias disponibles. El niño gay —aquí hay que hablar de «infancia gay»— se ha cerrado primero en sí mismo y ha organizado su propia psicología y su relación con los demás alrededor de su secreto, de su silencio. De esta vida interior extrae su capacidad de transformación. Es quizá lo que explica la relación tan particular, y tan a menudo escrita, de los homosexuales con el mundo de los libros y de la cultura. En un primer esbozo de *Sodoma y Gomorra*, Proust evoca como una figura paradigmática a aquel «muchacho de quien sus hermanos y amigos se burlaban» y que «se paseaba durante horas solo por la playa, se sentaba en las rocas e interrogaba al mar azul con una mirada melancólica, ya inquieta e insistente, preguntándose si en aquel paisaje de mar y cielo, de un ligero azul, el mismo que brillaba ya en los días de Maratón y de Salamina, no iba a ver avanzar sobre una barca rápida y llevarse consigo al Antínoo con quien soñaba durante el día y de noche en la ventana del pequeño chalé en la que el paseante rezagado le divisaba al claro de luna, contemplando la noche y entrando deprisa cuando le habían visto. Demasiado puro todavía para creer que un deseo semejante al suyo pudiese existir en otro sitio que en los libros.»<sup>2</sup>

1. *Ibid.*

2. Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, esbozo I, en *À la recherche du temps perdu*, op. cit., t. 3, p. 933.

¿Pero de qué libro podía tratarse? Proust describe asimismo el mecanismo que no sólo establece una relación especial de los gays con la lectura, sino que les induce a identificarse con los personajes femeninos: era para ellos el único medio de vivir, por delegación, una emoción con un hombre: «Por una transposición inconsciente, transfieren a su deseo extraño todo lo que en la literatura, en el arte, en la vida, ha ensanchado como un río, desde hace tantos siglos, la noción del amor [...]. Aguardan con la fe de una heroína de Walter Scott la llegada de Rob Roy y de Ivanhoe.»<sup>1</sup>

De ahí la importancia, tal vez, que para los gays posee la cultura, en su sentido más amplio, y el gusto tan frecuentemente mencionado por las «divas», las «estrellas» de cine, la prensa, la literatura, los libros, las artes.<sup>2</sup>

1. *Ibid.*, p. 931. Reencontramos este tema, modificado, en la versión publicada de *Sodome et Gomorrhe*, *ibid.*, p. 24. Y ya que hablamos de Proust, ¿cómo no señalar aquí que todo el comienzo de *En busca del tiempo perdido* se asemeja mucho al relato paradigmático de una infancia gay?

2. Véase, en la autobiografía de Paul Monette, el relato de la adolescencia en una pequeña ciudad y la auténtica pasión por las «estrellas» femeninas del cine, cuyos hechos y gestos él sigue en los periódicos (Paul Monette, *Becoming a Man. Half a Life Story*, Londres, Abacus, 1994, pp. 66-67). Véase también la novela de Jean-François Josselin, *Quand j'étais star*, París, Grasset, 1976. Es, por tanto, sorprendente que Marcel Proust haya podido escribir en una variante de *Sodoma y Gomorra* que si el barón de Charlus decoraba su habitación, cuando era adolescente, con fotografías de actrices, era quizá porque todavía no era homosexual o ignoraba que lo era. Más bien se tendería a pensar, inspirándose en descripciones del propio Proust, que precisamente porque era homosexual: porque las mujeres en cuestión no eran objeto de deseo, sino de identificación (véase *Sodome et Gomorrhe*, Notas y variantes, pp. 1283-1284: «Supe más tarde por aquella familia que tanto llegué a conocer que, cuando el barón de Charlus era adolescente, el espejo y las paredes de su cuarto desaparecían bajo cromos que representaban a actrices. Es preciso así poner en el comienzo de esta vida un gusto que no encontraríamos en él más adelante, como en esos morenos que pueden mostrar de ellos fotografías infantiles en que eran rubios»).

Lo que Proust designa, no obstante, algunas líneas antes, como un amor «puramente estético por las mujeres» (*ibid.*, p. 1284), admite tal vez la sencilla explicación de que es la única manera al alcance de un adolescente, en un mundo en que la norma heterosexual es tan fuerte, de expresar por sí mismo y frente a los demás la atracción que le inspiran los hombres, como indica tan bien, por otra parte, la referencia a Ivanhoe. Pero es asimismo cierto que la identificación con los roles «femeninos» más teatrales parece haber sido tan característica, a través de la historia, de ciertos comportamientos homosexuales (de algunos solamente, y despreciados por muchos homo-

Hasta la elección de profesiones puede ser interpretada en función de esta huida frente a la «interpelación heterosexual» de que he hablado más arriba, y como un elemento fundamental de la construcción de la identidad personal. Algunos trabajos, y en especial un artículo reciente de Marie-Ange Schiltz, han formulado la hipótesis de una movilidad social ascendente específica de los homosexuales (masculinos, en todo caso). En efecto, parece que el desplazamiento a la ciudad esté vinculado también (estadísticamente) con una voluntad de los jóvenes de las capas populares de escapar de los oficios manuales para orientarse hacia profesiones en las que es posible imaginar que gozarán de una mayor tolerancia o, por lo menos, que les será más fácil vivir su sexualidad. Y, más en general, con una orientación hacia los oficios «artísticos» o los polos más «artísticos» de los oficios. Esto permitiría comprender, por ejemplo, como sugería Michaël Pollack, la orientación hacia oficios como el de peluquero, que se situaría en el polo más artístico de los oficios manuales.<sup>1</sup> En cualquier caso, la emigración a la ciudad parece traducirse en trayectorias escolares o sociales ascendentes (hablando en términos estadísticos, por supuesto). Claro está que, como las investigaciones de Marie-Ange Schiltz (al igual que las que ha realizado anteriormente con Michaël Pollack) se apoyan en el escrutinio de respuestas a cuestionarios publicados en la prensa gay, se trata de una muestra espontánea, lo que no puede por menos de introducir parcialidades importantes (puesto que hay que identificarse más o menos como homosexual para hacer el trámite de comprar un periódico gay y sin duda más aún para responder a un cuestionario), lo cual explicaría, en las respuestas, la excesiva representación en ellas de hombres que residen en las grandes ciudades y en entornos privilegiados. Es evidente, en efecto, que los homosexuales de los capas populares, de las pequeñas ciudades o de las regiones rurales

---

sexuales que detestan esas fantasmagorías), y también tan permanente, que quizá no tenga ningún sentido querer explicarlos, porque en eso se sobreentiende siempre que no son «normales» y que habría que dar una explicación al respecto.

1. Sobre este punto, y más generalmente sobre la homosexualidad como factor importante en la elección de profesiones, véase Michaël Pollack, *Les Homosexuels et le sida*, *op. cit.* Para una actualización más reciente, véase Marie-Ange Schiltz, «Parcours de jeunes homosexuels», *art. cit.*, y los trabajos que ella cita en su bibliografía.

no están en condiciones de declararse tales y ser tenidos en cuenta en los estudios sociológicos. Pero, como subraya de nuevo M.-A. Schiltz, es tan grande la divergencia entre las respuestas voluntarias de esta muestra homosexual y las respuestas obtenidas por otros métodos con ocasión de encuestas entre la población general, que es concebible que ese sesgo de parcialidad no explique por sí solo el fenómeno.

¿Cómo interpretar lo que nos enseñan los datos estadísticos? Existe sin duda una especie de solidaridad intergeneracional (incluso si no se vive y actúa explícitamente como tal) entre gays de más edad que ayudan a gays más jóvenes a escapar de su medio social o familiar al darles la oportunidad o el impulso de partir (lo que alimenta el antiguo mito de la francmasonería —«se ayudan entre ellos»—, pero muestra sobre todo que la cadena invisible de solidaridad entre los homosexuales es principalmente resultado de la agregación de miles de gestos individuales).<sup>1</sup> Esta realidad innegable (pero cuyos efectos son necesariamente limitados) no debería explicar por sí sola el fenómeno establecido por las encuestas sociológicas que conducen quizá a interrogarse sobre la precencia de uno mismo como homosexual antes de la entrada en la sexualidad, porque no hay más remedio que pensar que la tendencia a un éxito escolar más elevado que el promedio de las muestras, la elección de determinadas profesiones («artísticas», no manuales) o, dentro de las carreras y los oficios, esa diferencia que empuja a los homosexuales a ser, por ejemplo, periodistas del ámbito cultural más que del económico, o abogados especializados en derechos de autor antes que en derecho mercantil, puede fraguarse muy pronto, y con frecuencia incluso desde la más tierna edad. Cabría mencionar, en-

1. George Chauncey menciona este fenómeno cuando describe la llegada a la ciudad de los recién llegados: los que les han precedido les guían no sólo en su acceso a la subcultura gay sino también, y de forma más general, en la vida social y profesional. El «mundo gay» cumple, sin que por supuesto esté organizado ni previsto como tal, las funciones de una red de ayuda mutua. Huelga decir que esos gestos de ayuda sólo corresponden en raras ocasiones a las grandes representaciones literarias que han podido existir al respecto, como el pacto que propone Vautrin a Lucien de Rubempré en *Las ilusiones perdidas* o la propuesta de ser su guía en la vida que Charlus dirige al narrador de *En busca del tiempo perdido* en *El mundo de Guermantes*.

tre otros datos posibles, el gusto por la lectura (actividad más «femenina») que implica el gusto por lo interior más que por lo exterior (quedarse a leer en casa en vez de ir a jugar al fútbol cuando leer se considera en la ideología masculinista de los medios populares como una actividad de «loca» o de «marica»), etc.<sup>1</sup>

Una antropología de la homosexualidad debería preocuparse de este tipo de testimonios que se encuentran tan a menudo en los relatos autobiográficos (aunque no se tematizan como tales), y no contentarse con calcular desvíos de trayectorias y de ingresos relacionados con medias estadísticas. Tal vez hubiese que comparar, por ejemplo, las trayectorias escolares, sociales, profesionales dentro de una misma familia, entre un homosexual y sus hermanos y hermanas heterosexuales. Hay un aspecto crucial, precisamente, que siempre dejan de lado las encuestas tanto cuantitativas como cualitativas (bien es verdad que no es su objeto): ¿qué es una trayectoria social y, en especial, qué es una trayectoria social ascendente o, más exactamente, qué significa concretamente hablar de trayectoria ascendente para tal o cual individuo concreto? ¿En qué momento se decide eso, a qué edad, cuáles son los indicios, cuáles los factores? Aquí no se trata de establecer brutalmente una causalidad (en que el hecho de ser gay –antes de serlo– engendrara la voluntad de tener éxito en los estudios), sino más bien de interrogarse sobre la relación entre las disposiciones inherentes a un tipo de sexualidad (y un tipo de psicología vinculada con esta sexualidad) y las que orientan hacia conductas escolares y profesionales que podrían interpretarse en términos de ascensión social. De interrogarse, también y sobre todo, sobre la génesis de esa relación, a no ser que se trate, en el fondo, de las mismas disposiciones.

Proust hablaba ya, a su manera, de ese lazo que le parecía evidente, y sin embargo tan misterioso, entre una orientación sexual y dotes artísticas: «Pensaba con curiosidad en lo que une en un

1. Evidentemente, no quiero decir que todos los que han llegado a ser homosexuales evitaban hacer deporte cuando eran niños o adolescentes. Trato de definir polaridades estructurantes que permiten explicar determinados (y sólo determinados) fenómenos observados por las encuestas sociológicas y que no hace falta decir que no abarcan el conjunto de realidades que definen la homosexualidad en una época o en un espacio social dados.

mismo hombre una tara física con un don espiritual. El señor de Charlus no era muy distinto de su hermano, el duque de Guermantes... Pero había bastado que *la naturaleza desequilibrase suficientemente su sistema nervioso* para que en lugar de una mujer, como hubiese hecho su hermano el duque, prefiriese un pastor de Virgilio o un alumno de Platón, y al instante cualidades desconocidas en el duque de Guermantes y *con frecuencia ligadas con aquel desequilibrio* habían hecho de Charlus un pianista delicioso, un pintor aficionado que no carecía de gusto, un divagador elocuente.»<sup>1</sup> Dejemos la explicación proustiana consistente en un «desequilibrio del sistema nervioso», y la relación entre dicho desequilibrio y el temperamento artístico, que sin duda él debía a la lectura de los psiquiatras: ¿no es precisamente la tesis expuesta por Max Nordau en su libro titulado *Dégénérescence*, en el que dedica varias páginas a Wilde y a Huysmans, o por Cesare Lombroso en *L'huomo di genio*? Queda en pie, con todo, que está planteada en términos muy claros la cuestión de una relación entre disposiciones que no poseen un lazo evidente entre ellas y que se encuentran, no obstante, asociadas entre sí de una forma lo bastante frecuente para ser significativa.

Esta imbricación entre el sentimiento de ser «diferente» y la mirada dirigida hacia la vida «artista» se observa, efectivamente, en numerosas autobiografías. Por ejemplo, en la de Guy Hocquenghem, que escribía en 1988: «Los años de la infancia son vagos, inspiración de un deseo de diferenciarse, aspiración frenética hacia otras atmósferas, que hinchan el pecho de pesares insaciados. Algo entre la promesa de ser un genio, de hacer la revolución, de ser un santo o un gran artista, o también de suicidarse a los primeros síntomas de la madurez.»<sup>2</sup>

Se piensa en el problema suscitado por Bourdieu en *La distinción*, cuando se pregunta por qué la frecuentación de los museos es también estrechamente correlativa con la duración de los estudios, siendo así que estos estudios no dejan prácticamente hueco alguno para la educación artística. Sabemos que el sociólogo se esfuerza en

1. Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, op. cit., p. 953. (La cursiva es mía.)

2. Guy Hocquenghem, *L'amphithéâtre des morts*, París, Gallimard, 1994, p. 23.

encontrar respuestas al estudiar la génesis común de la relación dicha y duradera en el sistema escolar y el amor al arte, al reinscribir las singularidades en las regularidades, y al mostrar cómo el lugar de los sujetos individuales en el orden social determina –y hasta lo más profundo de su personalidad– la adquisición concomitante de las disposiciones escolares y estéticas. Aquí conviene formular una pregunta del mismo género: ¿cómo se produce esta correlación, que Proust atribuye a una anomalía de la naturaleza, entre disposiciones sexuales y disposiciones intelectuales? Sin duda es preciso invocar todo el proceso de formación de las subjetividades gays (por lo cual seguramente hay que entender tanto el inconsciente como la consciencia), es decir, los efectos que ejercen sobre los homosexuales la fuerza del orden sexual y el lugar que ocupan en dicho orden, para explicar esos desvíos y esas diferenciaciones individuales que despertaban la «curiosidad» de Proust. Como si del proceso de la sujeción brotase incluso la voluntad, ya presente antes de toda decisión consciente, de resistirse, de huir. De elegirse a uno mismo.<sup>1</sup>

1. No hay, por supuesto, una realidad única de la homosexualidad y las consideraciones que anteceden sobre la ciudad y los oficios no se aplican, claro está, a todos los que tienen prácticas homosexuales, porque, aunque podamos describir una serie de fenómenos (probados por la estadística), hay que tener siempre presente que, al lado de lo que se ha descrito, hay otras formas que coexisten y que no se dejan interpretar en esos términos. Que se me ahorre, por tanto, la objeción: «Pero hay homosexuales obreros.» Lo sé. Pero eso no anula los cuadros estadísticos confeccionados por los sociólogos ni los relatos contenidos en las autobiografías.



Si las redes de amistad son muy importantes para los jóvenes gays que llegan a la ciudad, lo son igualmente para los gays más mayores, en especial cuando dejan de participar en la vida de los bares o los sitios de ligue. El tema clásico de la «soledad» del homosexual que envejece no es solamente el producto de una representación homófoba: desde hace mucho tiempo corresponde a la realidad vivida por muchos individuos. La «cultura gay» permite crear lazos de amistad duraderos. Los amigos son, pues, para los gays lo que podríamos llamar una «familia sustitutiva», si tal expresión no tuviese el inconveniente de reconocer lo que justamente debe ponerse en entredicho: la legitimidad y la evidencia «natural» del modo de vida heterosexual. Pero es innegable que la cuasi necesidad de romper con el medio familiar (o más exactamente con la inserción armoniosa en la familia) obliga a los individuos a ese auténtico trabajo de hacer amigos y les da la disponibilidad, así como la energía, para consagrarse a ese empeño. Los amigos que se encuentran en los ambientes gays reemplazan a las relaciones familiares más o menos arrumbadas, así como las relaciones en el lugar de trabajo, tan difíciles de entablar y de mantener para un gay o una lesbiana, sobre todo cuando se esfuerzan en ocultar lo que son.

Esta tarea de sustituir los lazos contruidos en los lugares «naturales» y familiares dista mucho de ser empresa fácil. Supone que se prosiga al mismo tiempo un trabajo de duelo, a menudo largo y doloroso, y que, como todo trabajo de duelo –Jacques Derrida

lo ha recalcado certeramente—, no se termina nunca.<sup>1</sup> No sólo hay que renunciar, más o menos, a la vida en el círculo familiar, sino también aceptar, integrar como constitutivo de su propio yo esa renuncia a la que está más o menos forzado. Lo cual explica, tal vez, por el contrario, por qué es tan poderosa la voluntad de un cierto número de gays (y de lesbianas) de ser reconocidos como parejas o familias legítimas por sus allegados (y sobre todo por sus propias familias), pero asimismo por la sociedad (y en consecuencia por el Derecho). No se trata solamente de adoptar «modelos» heterosexuales, como se oye decir a veces («imitar a los heteros», dicen los gays que se empeñan en permanecer fuera de todo marco institucional reconocido), sino, más fundamentalmente, de recobrar un anclaje familiar perdido y, quizá, de restablecer por ese medio lazos con la familia que han abandonado, o incluso de reinsertarse en la vida «normal» al reinscribirse en la continuación de las generaciones. Es verdad que esta ruptura (más o menos fuerte, más o menos radical) con la familia o el distanciamiento de ella se vive a veces como una auténtica liberación en el momento en que se produce y, la mayoría de las veces (pero no siempre), los individuos, lejos de sufrir por ello (descontando acaso determinadas situaciones particulares, como la enfermedad), ven en eso la condición misma de su realización personal en cuanto homosexuales (masculinos o femeninos). Pero a medida que pasa el tiempo, y en especial cuando se termina el período más intenso de la vida sexual (y de los modos de vida asociados con ella), este alejamiento se vuelve, para muchos de ellos, cada vez más difícil de soportar. Sin duda algunos heterosexuales experimentan sentimientos análogos cuando han roto con su medio familiar por razones que pueden obedecer a la ascensión social, la discrepancia de opiniones políticas o hasta el hecho de vivir en concubinato en ambientes que no aceptan esa forma de vida, o tener por compañero o compañera a una persona que pertenece a una categoría estigmatizada (negro, magrebí, judío...). Pero semejante experiencia parece casi consustancialmente inherente a la homosexualidad.

1. Jacques Derrida, *Feu la cendre*, París, Éditions des Femmes, 1987.

Un día llega la hora de reanudar lazos. Y eso puede ser el comienzo de un largo proceso de reconciliación y reintegración que durará toda la vida. Las tentativas de acercamiento entrañan concesiones por ambas partes; por ejemplo, mantener el silencio sobre la homosexualidad, aunque los padres «sepan» pero hagan como si no lo supieran. A veces, las situaciones se vuelven más explícitas, verbigracia cuando un(a) homosexual logra poco a poco que sus padres admitan la realidad de su relación con un compañero(a) que acaba siendo recibido(a) en la familia.

Seguramente existe una «melancolía» específicamente homosexual («melancolía» debe entenderse aquí en el sentido psicoanalítico de este trabajo de duelo que nunca termina e imposible de cumplir que marca, según Freud, el proceso de formación del «yo» a través de las identificaciones rechazadas).<sup>1</sup> Judith Butler ha desarrollado esta idea de una «melancolía» específica de los homosexuales a propósito de la «elección» del objeto sexual, al comentar el trabajo de duelo del objeto heterosexual rechazado y por tanto integrado en el proceso de formación del «yo» como posibilidad rechazada.<sup>2</sup> Desplazo sus análisis hacia la cuestión más general —y menos dependiente de los esquemas teóricos del psicoanálisis— de la relación de los individuos con la estructura familiar y la inserción social.

La «melancolía» procedería del duelo imposible de cumplir o terminar de lo que la homosexualidad hace perder a los homosexuales, a saber, las formas de vida de los heterosexuales, a la vez rechazados y repudiados (o a los que estás obligado a rechazar porque ellos te rechazan), pero cuyo modelo de integración social continúa obsesionando el inconsciente y las aspiraciones de numerosos gays y lesbianas. Bergson dice que la vida de un individuo está obsesionada por las elecciones que no ha hecho. Aquí, la vida de los gays —y de las lesbianas— está sin duda perseguida por los

1. Sigmund Freud, «Les relations de dépendance du moi», capítulo 5 de *Le Moi et le ça*, en *Essais de psychanalyse*, París, Petite Bibliothèque Payot, 1981. [*Obras completas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.]

2. Cf. Judith Butler, *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of «Sex»*, *op. cit.*, pp. 112-113, y también *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, *op. cit.*, pp. 132-198.

modos de vida y de relaciones con los demás de los que han querido o debido prescindir o privarse a causa de su sexualidad. Esta «melancolía» está vinculada con la pérdida de los lazos familiares (con los padres, los hermanos, el círculo familiar), pero también con el sueño (en ocasiones inconfesado) de una vida de familia para ellos mismos, a la cual algunos nunca consiguen renunciar, esforzándose en crearla en la medida de lo posible, a lo largo de los años, formando parejas duraderas y criando a hijos (que pueden provenir de una vida heterosexual anterior o, para las mujeres, de una inseminación alternativa, o incluso, más simplemente, de la intervención más «natural» de un amigo).

Porque la «melancolía» está asimismo asociada, para un determinado número de gays y de lesbianas, con la idea de que no podrán tener hijos (lo que por otra parte se suele exponer, en las respuestas a cuestionarios propuestos por las encuestas sociológicas, como un obstáculo a la aceptación de uno mismo como gay o como lesbiana; la idea de tener que admitir que se es gay o lesbiana «para siempre» la perciben como sinónimo de la obligación, que a algunos les parece insoportable, de renunciar a tener hijos). Cabe preguntarse si no reside en este punto sensible uno de los factores más profundos de «sufrimiento» psicológico en los homosexuales de ambos sexos. A menos que sea una manera de expresar un sufrimiento difuso y difícil de explicar de otra forma que haciendo referencia a situaciones convencionales. Pierre Bourdieu y los sociólogos que han trabajado con él han puesto en evidencia, en *La miseria del mundo*, cómo el sufrimiento no estaba sólo asociado con «condiciones» económicas, sino también con lo que ellos llaman «posiciones» en el espacio específico en que uno vive.<sup>1</sup> Para que se comprenda lo que él denomina «miseria de posición», Bourdieu comenta la novela corta de Patrick Süskind *El contrabajo*, que «brinda una imagen especialmente certera de la experiencia dolorosa que pueden tener del mundo social todos aquellos que, como el contrabajista dentro de la orquesta, ocupan una posición inferior y oscura en un universo prestigioso y privilegiado».<sup>2</sup> Y aunque la

1. Pierre Bourdieu (dir.), *La Misère du monde*, París, Seuil, 1993.

2. Véase la introducción de Pierre Bourdieu, *ibid.*, pp. 10-11.

homosexualidad, extrañamente, no se mencione en este volumen, es seguramente una de las «posiciones» sociales que engendran una forma de «sufrimiento» psicológico especial. Es por otro lado sintomático que uno de los problemas que afrontan los sociólogos al realizar esta vasta encuesta emparentada con un trabajo de psicoanálisis social, sea precisamente la dificultad de hacer que esta «miseria» y este «sufrimiento» pasen del silencio a la palabra, pero asimismo la dificultad de captar, en esa palabra misma, lo que se dice realmente a través de frases que tienden a borrar las huellas y a decir muchas cosas para callar lo esencial. Se comprende entonces por qué las reivindicaciones actuales del movimiento gay y lesbiano se trasladan a la escena pública con tanta vehemencia. No es sólo porque expresan el deseo legítimo de poner fin a las discriminaciones. Ni porque esas reivindicaciones tropiecen con discursos de hostilidad tan violentos y llenos de odio, tan despectivos que no pueden por menos de suscitar reacciones de cólera y rebeldía. Es también porque remueven en muchos individuos las fibras más profundas de la consciencia y del inconsciente, marcados por esas heridas de la infancia y la adolescencia de que he hablado más arriba, que están recubiertas de toda la pasión generada por esta «melancolía» de la cual se trata justamente de escapar.<sup>1</sup>

Cabe, por otra parte, pensar que la «melancolía» es hasta tal punto constitutiva de la formación del «yo» homosexual que está presente incluso en quienes no están dispuestos a reconocer que añoran el modelo familiar y que, lejos de convertirlo en un ideal que alcanzar, tendrían más bien tendencia a hacer de él un espantajo. La agresividad que caracteriza muy a menudo los discursos de rechazo radical del modelo familiar muestra que la relación con la familia no es nunca sencilla, en cualquier caso nunca es neutra. Si el duelo no se «termina», cuando se le reconoce como tal, ocurre al revés: que no se acaba porque se lo rechaza. Pues de todos modos en ese

1. Heridas y «melancolía» se conjugan sin duda para componer el sentimiento de tristeza, de *spleen*, que numerosos homosexuales dicen experimentar con tanta frecuencia. Eso explicaría quizá el atractivo que ejercen los personajes trágicos del arte y la literatura, o los artistas que cantan la tragedia y la desgracia (la admisión por la Callas, por ejemplo, o por Barbara, a cuyos espectáculos acudían multitud de homosexuales).

«duelo» se constituye la personalidad. El gay o la lesbiana más hostiles a los modelos familiares se definen precisamente por la negativa a identificarse con modelos que con toda certeza, dada su omnipresencia social, deben moldear hasta la manera en que uno se define en contra de ellos. Judith Butler tiene sin duda motivo para escribir, si bien en un contexto distinto, que «lo que se rechaza, y en consecuencia se pierde, se conserva como una identificación rechazada».<sup>1</sup>

Por eso considero que habría que abstenerse de oponer a los gays apegados a un estilo de vida ajeno a todo reconocimiento institucional y hasta jurídico y que, en el caso de muchos de ellos, practican una sexualidad libre y abierta con múltiples compañeros, a los que prefieren vivir en pareja y aspiran a que el Derecho reafirme su unión. Esta oposición, aceptada por muchos gays de ambos «bandos», es una de las trampas más perniciosas tendidas por el discurso homófobo en su versión liberal, que se sirve del hecho de que algunos no quieren oír hablar de matrimonio para negar el derecho al mismo a los que desean tener acceso a él. No sólo esa oposición no es nunca tan clara, sino que se puede afirmar que se diluye en cuanto se la mira de más cerca. En primer lugar, la reivindicación del matrimonio «gay» no expresa solamente la aspiración, que sería señal de una abdicación ante los modos de vida heterosexuales, de determinados homosexuales a entrar en la institución matrimonial; aportaría asimismo, si se realizase, un profundo trastorno de la propia institución, que ya no podría ser la misma que antes, y ello tanto más cuanto que si los gays pueden en la actualidad reivindicar el derecho de acceder a ella se debe a que ya no es la que era. La desacralización del matrimonio posibilita la reivindicación de que debe abrirse a las parejas del mismo sexo.<sup>2</sup>

Pero se puede aducir igualmente que lo que parece corresponder a dos modos de vida opuestos y mutuamente irreductibles (la

1. Judith Butler, *The Psychic Life of Power*, *op. cit.*, p. 137.

2. Sobre este punto remito a los análisis de Annick Prieur y Rune Sander Halvorsen, «Le droit à l'indifférence: le mariage homosexuel», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.º 113, 1996, pp. 6-15. Véase también Annick Prieur, «Le mariage homosexuel est-il concevable? L'exemple de la Norvège», en Didier Eribon (dir.), *Les études gays et lesbiennes*, París, Éditions du Centre Georges-Pompidou, 1998, pp. 72-79.

libertad sexual por un lado y el matrimonio, por otro) puede no ser más que etapas diferentes en la vida de los individuos, pues los que participan en el primer modo durante un período más o menos largo se convierten con la edad en adeptos del segundo, como el barón de Charlus, que, «cansado también de lo desconocido que encontraba, pasó al polo opuesto, a lo que había creído que detestaría siempre, a la imitación de un “matrimonio” o de una “paternidad”». <sup>1</sup> O, por el contrario, personas bastante jóvenes que son una pareja descubren, tras una ruptura, las delicias de la promiscuidad. Sin mencionar siquiera el caso de quienes viven en pareja estable y no se sienten en absoluto obligados a renunciar a encuentros múltiples. Pero la verdadera razón que debería conducir a pensar que las dos aspiraciones no son opuestas entre sí, sino mutuamente solidarias, es que son producidas por las mismas determinaciones y los mismos «sufrimientos», y son dos «salidas» inventadas para tratar de eludirlas. Sartre ha hablado varias veces de la homosexualidad como de una «salida» que un individuo inventa para escapar a una situación insoportable (por eso compara la homosexualidad con la literatura, puesto que su modelo es, como siempre, Genet). <sup>2</sup> Por supuesto, la idea de que uno «elige» ser homosexual no tiene mucho sentido, y por otro lado ha sido refutada por el propio Genet, que siempre respondió que ser homosexual había sido para él la misma cosa que tener dos pies o dos manos. Pero sin duda es posible recuperar, a un nivel diferente, esta idea de la homosexualidad como «salida» si se enfoca este concepto de escapatoria como una manera de describir no ya la «elección» de ser homosexual, sino la elección que hace el homosexual de un modo de vida o de aspiración a un modo de vida para superar una «misericordia de posición» que le resulta insoportable y la «melancolía» que no es sino la expresión psicológica.

1. Marcel Proust, *La Prisonnière*, op. cit., p. 706.

2. Véase, por ejemplo, *Saint Genet*, op. cit., p. 94: «La inversión [...] es una salida que un niño descubre en el momento de ahogarse.» Véase asimismo «De la vocation d'écrivain», en Michel Contat, Michel Rybalka, *Les Écrits de Sartre*, París, Gallimard, 1970, p. 697: «La literatura, como la pederastia, es una salida virtual, que se inventa en determinadas situaciones y que, en otras, ni siquiera se sopesa porque no serviría de ayuda.»

Aunque la ciudad representa la aspiración a la libertad y a la realización de uno mismo, puede ser también el lugar de la desdicha. Puesto que los homosexuales están condenados a la ciudad, lo están asimismo a toda la violencia que la ciudad puede contener: las agresiones en los sitios de ligue, el acoso policial, la transmisión de enfermedades... Todo esto existe, desde luego, en las ciudades más pequeñas, y precisamente para huir de esas hostilidades y ese asedio muchos gays se han refugiado, como hemos dicho, en la gran ciudad.<sup>1</sup> Pero, si en ella adoptan otras formas y si los medios de resistirse a ellas están allí más desarrollados, el control social de la subcultura y las manifestaciones de agresividad encuentran asimismo terreno abonado. Es quizá una de las características de la historia y de la vida homosexuales si se cree a George Chauncey, que concede tanta importancia a ese control, a esa «policía» de la sexualidad y del «género», lo que él llama el «*Street-level policing of gender*»,<sup>2</sup> sin el análisis de lo cual es imposible comprender cómo ha aflorado la identidad gay contemporánea a través de la instauración de modos de vida y de espacios de libertad concretos. La ciudad es, pues, el lugar de existencia de la «cultura gay», pero también de la vigilancia social de ésta en lo que tiene de más banal y cotidiano, y de la interacción de esos dos fenómenos. A lo largo

1. Véase Carl Wittmann, «A Gay Manifesto», art. cit.

2. George Chauncey, *Gay New York, op. cit.*, p. 26. Véase también todo el capítulo 5, pp. 131-149.



de la historia, la sexualidad y la policía de costumbres han formado una extraña pareja, de la que cabe pensar, ay, que no se divorciará pronto, aunque haya evolucionado con el tiempo y se haya modernizado notablemente.

La ciudad habrá sido igualmente el lugar de la enfermedad. Fue, al menos en los países occidentales, el «nicho ecológico» de la epidemia del sida.<sup>1</sup> Y los nombres maravillosos que habían hecho soñar a generaciones de homosexuales (San Francisco, Nueva York, París...) se vieron ensombrecidos por el espectro de la muerte. Y por la infinita tristeza de duelos reiterados para quienes han sobrevivido tras perder a muchos de sus amigos. La ciudad se convirtió así en el lugar de las solidaridades nuevas: asociaciones, periódicos informativos, manifestaciones, etc. Las encuestas sociológicas han mostrado que si bien determinados «militantes» (aunque ni mucho menos todos) tardaron en cobrar conciencia de la gravedad de la enfermedad a comienzos de los años ochenta, fueron, pese a todo, los homosexuales más afianzados e involucrados en la «cultura gay» y, por lo tanto, los que residen en grandes ciudades los que más rápidamente reaccionaron, adoptaron medidas preventivas (en cuanto fueron recomendadas por los médicos) y fundaron asociaciones. Los protagonistas de la lucha contra el sida fueron, en principio, junto con antiguos militantes de los años setenta, gays procedentes de la subcultura urbana.<sup>2</sup>

La ciudad fue entonces, al mismo tiempo que el lugar de la solidaridad, el de la abyección, cuando los que habían huido de la

1. La idea de «nicho ecológico» sirve de punto de partida a Gabriel Rotello en un libro bastante indigente, y sobre todo detestable, repulsivo de moralismo y puritanismo odioso con respecto a la sexualidad y los estilos de vida gay, pero cuya aseveración inicial es difícilmente recusable (Gabriel Rotello, *Sexual Ecology. AIDS and the Destiny of Gay Men*, Nueva York, Dutton, 1997).

2. Cf. Patrice Pinell, Pierre-Olivier de Busscher, «La création des associations de lutte contre le sida», en Serge Héféz (dir.), *Sida et vie psychique: approche clinique et prise en charge*, París, La Découverte, 1996, pp. 316-323. Véase asimismo Olivier Fillieule, «Mobilisation gay en temps de sida», en Didier Eribon (dir.), *Les Études gays et lesbiennes*, op. cit., pp. 81-96. Desde 1988, Michaël Pollack había llamado la atención sobre el hecho de que, aun cuando algunos «militantes» gays (y en especial algu-

vergüenza y la injuria fueron atrapados de nuevo por ellas y tuvieron que volver a aprender a vivir con ellas, con las agresiones adicionales contra un sistema inmunitario ya corroído por la enfermedad. El sida ha representado a menudo el «*coming out*» forzoso de los que hasta entonces habían preferido callar su homosexualidad, lo que tuvo por consecuencia la hostilidad de los vecinos, de los colegas, de la familia. Para muchas personas afectadas, no era solamente la seropositividad lo que resultaba difícil «confesar», sino también, por supuesto, la homosexualidad, y a la vergüenza de ser homosexual se le sumaba la de estar enfermo, y de una enfermedad que reforzaba la vergüenza de ser homosexual.<sup>1</sup>

Abyección, además, cuando los que habían querido huir de sus familias fueron, en ocasiones numerosísimas, literalmente recogidos por ellas. Familias entre las cuales hubo algunas que llegaron a denegar al compañero del enfermo el acceso a la habitación del hospital, a no notificarle el fallecimiento, a expulsarle del apartamento que ocupaba desde hacía muchos años con la persona desaparecida, a privarle de todo derecho sobre los bienes del hombre a quien había amado: hasta la ropa, los objetos, los discos, los libros... No es, por cierto, algo muy novedoso: ¿no es, justamente, el tema del *Primo Pons* de Balzac? Ese «primo raro» («*queer cousin*»), como tan certeramente le ha designado Michael Lucey, que vive con un hombre y parece tener gustos extraños (en su estilo de vida y en sus pasiones artísticas), es mantenido aparte de la familia hasta el momento en que ella se propone apoderarse de la fabulosa colección de objetos de arte que ha amasado durante años. Mantenedos lejos de la familia, ajenos al orden de las generaciones y la filiación, esas personas «no tienen herederos» y parecen «surgidos como champiñones en esta tierra», dice el portero del inmueble a

---

nos periodistas de la prensa gay) se habían mostrado muy reacios a admitir la evidencia de la epidemia (lo que se explica en gran parte por la ofensiva homófoba a la que dio lugar su aparición), fueron los que leían dicha prensa, es decir, los gays que participaban en la subcultura, los que más rápidamente adoptaron las medidas de prevención (véase, por ejemplo, el diagrama publicado en la última página –no numerada– de su libro).

1. Jean-Paul Aron lo expresa claramente en su «confesión» pública un año antes de su muerte: «Mon sida», *Le Nouvel Observateur*, 30 de octubre de 1987.

propósito de Pons y de Schmucke, al igual que la Miss Wade de la novela de Dickens, *La pequeña Dorrit*, huérfana, parece llegada de ninguna parte. Pero los «desviados» son recogidos por el orden familiar a la muerte de Pons. En efecto, al final de la novela vemos que Schmucke, a quien ha legado todos sus bienes, es desposeído por la familia en lo que Michael Lucey describe como una «especie de venganza del orden heterosexual sobre una tentativa “desviada” [queer] para apropiarse un poco de la riqueza social para sus propios fines».<sup>1</sup> Al «desviado» fallecido se le reincorpora al orden familiar heterosexual en cuanto lo que está en juego es la transmisión del patrimonio económico, o incluso, lisa y llanamente, la herencia de los bienes, por exiguo que sea su valor. Pero eso se realiza al precio de abolir el carácter «desviado» del difunto, y en definitiva mediante una exclusión radical de aquel que le ha sobrevivido (Schmucke empujado a la miseria y a la muerte en la novela de Balzac, lo que puede servir aquí de referencia paradigmática).

El sida ha puesto de manifiesto cada vez más que la relación de exterioridad que los homosexuales mantienen con sus familias, y sobre todo con el orden familiar, acarrea numerosas consecuencias jurídicas que desembocaban en concreto en la expoliación y la discriminación sistemática. Verse privado de los derechos más elementales parecía entonces cada vez más insoportable. Y la ciudad, así pues, se ha convertido igualmente en campo de batalla de esos derechos, como había sido, varias veces durante el siglo, el lugar de nacimiento y expansión de los movimientos homosexuales.<sup>2</sup>

Antes incluso de la llegada del sida, la ciudad siempre ha sido considerada por el discurso conservador como el lugar de pérdida por excelencia, el caldero de la libertad sexual y por consiguiente de la corrupción de cuerpos y de almas. Chauncey cita un

1. Michael Lucey, «Balzac's Queer Cousins and Their Friends», en Eve Kosofsky Sedgwick (ed.), *Novel Gazing. Queer Readings in Fiction*, Durham, Duke University Press, 1997, pp. 167-198.

2. Sobre la relación de la ciudad (y, en concreto, Berlín) con los movimientos homosexuales, véase James Steakley, *The Homosexual Emancipation Movement in Germany*, Salem, Nueva Hampshire, Ayer Company, 1975. Para los Estados Unidos, véase John D'Emilio, *Sexual Politics...*, *op. cit.*

texto de 1895 en el que se afirma que el desarrollo de las grandes ciudades y la afluencia de poblaciones extranjeras iban a «conducir inevitablemente al aumento de la inversión sexual y otros vicios semejantes».<sup>1</sup> De la misma forma, los primeros representantes de la sociología urbana no dejaron de llamar la atención, haciéndose eco de las inquietudes de los reformadores sociales con los que cooperaban, sobre el hecho de que la urbanización tenía un efecto destructivo sobre la familia y los demás lazos sociales que permiten, en las ciudades más pequeñas, un control de los comportamientos individuales. Como escribía Walter Reckless en 1926, esta «desorganización personal» tenía por resultado que «las pulsiones y los deseos» se apartaban de las «direcciones socialmente aprobadas» y podía desembocar «no sólo en la prostitución sino también en la perversión».<sup>2</sup>

Se podría llegar a decir que la obra de Proust misma, sin que, por supuesto, se huelan tales tufos nauseabundos, está obsesionada por la oposición de la ciudad y el campo, con Françoise por un lado, la nostalgia de la infancia, la vida de familia y el ritmo tradicional de los trabajos y los días, el paisaje rural, los campanarios de las iglesias, etc. y, por el otro, Charlus, la interferencia de las fronteras de clase, los cafés repletos de homosexuales y los burdeles de chicos donde todos los «vicios» están permitidos.

Así pues, las ciudades susodichas, como otros tantos símbolos de la libertad soñada o vivida (Berlín, París, Amsterdam, Londres, San Francisco, Nueva York...), han representado al mismo tiempo, y simétricamente, todo lo que siempre ha horrorizado y sigue horrorizando a los defensores del orden moral y social y los apóstoles de la religión, del familiarismo y la opresión de las mujeres y de los homosexuales. La atmósfera de la ciudad está enrarecida, es delétea: es el lugar de la enfermedad y a la vez está enferma. En todos los discursos de las ideologías tradicionales, como en el de

1. Citado en George Chauncey, *Gay New York*, *op. cit.*, p. 132.

2. Walter C. Reckless, «The Distribution of Commercialized Vice in the City: a Sociological Analysis», en Ernst W. Burgess (ed.), *The Urban Community*, Chicago University Press, 1926, citado en George Chauncey, *Gay New York*, *op. cit.*

las revoluciones o restauraciones conservadoras, de los nacionalismos y los fascismos (sin embargo ligados con la ciudad por la estructura misma de la movilización política sobre la que se apoyan), la idea de la ciudad ha estado siempre asociada con las amenazas de decadencia (opuesta a la salud) y de la mezcla (opuesta a la pureza... de la raza). No hay que tener miedo de escribir que el nazismo y los fascismos han prosperado con la denuncia de todo lo que hacía de la ciudad un paraíso para los homosexuales. No olvidemos que el nazismo se presentaba como una empresa de «purificación» no solamente racial, sino asimismo sexual.<sup>1</sup> ¿Y quién podría negar hoy en día que el Frente Nacional se nutre *también* de las imágenes televisivas del Orgullo Gay?

A comienzos de siglo, o en los años veinte y treinta, Berlín nunca dejó de ser denunciada como capital internacional de la decadencia. Es la «Berlín-Sodoma» que asqueaba a Octave Mirbeau en 1907.<sup>2</sup> ¿Y cómo no preguntarse qué representación o qué fantaseo de la ciudad tenían en mente todos los revolucionarios conservadores que, en la Alemania prenazi, preconizaban la vida auténtica, es decir, la del campo, sino la misma, pero a la inversa, que la que da Hirschfeld a través de su descripción del Berlín de los primeros años del siglo? Basta para convencerse con leer el relato que hace Ernst Jünger de una estancia en Hamburgo a finales de los años treinta.<sup>3</sup> ¿Y cómo no pensar en las descripciones exaltadas de Hirschfeld cuando se lee el texto redactado por Heidegger en el otoño de 1933, cuando quiere explicar por qué ha rechazado una cátedra en la Universidad de Berlín? Esas pocas páginas tituladas «Por qué permanecemos en provincias», verdadero com-

1. Cf. Michael Burleigh, Wolfgang Ipermann, *The Racial State: Germany 1933- 1945*, Cambridge University Press, 1991. Véase en especial la segunda parte: «The "Purification" of the Body of the Nation», pp. 75-197.

2. Octave Mirbeau, *La 628-E-8*, París, Fasquelle, 1907, citado por Patrick Cardon, «Présentation», en Magnus Hirschfeld, *Le Troisième Sexe*, op. cit., p. VIII.

3. Por ejemplo: «Todas esas antenas de las ciudades gigantes se parecen a cabellos que se erizan en la cabeza. Convocan a contactos demoníacos.» O también: «Cuando penetramos en una sala bañada de música mecánica, creemos entrar en la atmósfera de un fumadero de opio» (Ernst Jünger, *Jardin et routes, pages de journal, 1939- 1940*, París, Plon, 1951, pp. 50-51, citado en Pierre Bourdieu, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, París, Minuit, 1988, p. 27).

pendio de toda la ideología de extrema derecha que había florecido desde Spengler sobre los daños de la metrópoli, oponen la Selva Negra, el contacto con la naturaleza, el anclaje en el suelo y la memoria campesina a los maleficios de la ciudad y de «sus lugares de placer».<sup>1</sup>

Todavía hoy se denuncia a la ciudad como el lugar del lujo y las malas costumbres que corroen al país y lo arrastran hacia su perdición. Las imprecaciones contra las modernas Sodoma y Gomorra son uno de los esquemas estructuradores del discurso de la derecha religiosa norteamericana (es decir, de la derecha a secas), pero no es más que un espejo que engorda los discursos de todas las derechas (y muy a menudo de determinadas «izquierdas» cristianas). Y son los mismos esquemas de pensamiento que se han podido encontrar, cuando comenzaron los años del sida, en muchos comentarios sobre Nueva York, San Francisco o París, ciudades de maricas y de libertinaje. Y la actual movilización masiva de la derecha y la ultraderecha contra el reconocimiento legal de las parejas del mismo sexo muestra claramente hasta qué punto el horror de la homosexualidad es vívido y violento en los sectores más retrógrados de la sociedad.

Pero lo que se oye en los discursos de todos los que denuncian la «comunidad» homosexual y su visibilidad, el Orgullo Gay y sus «excesos», ¿no es el eco apenas atenuado de aquel aborrecimiento antiguo de la ciudad moderna, de sus infamias y de los personajes «anormales» y dudosos que la pueblan? El horror ante la «comunidad» homosexual ¿no está teñido también, en un segundo plano fantasmal, de una cierta repugnancia por la promiscuidad y, en especial, la sexual? Al denunciar «Berlín-Sodoma», ¿no se sulfuraba ya Mirbeau contra ese fenómeno que asquea a tantos editorialistas de la prensa «liberal» parisina de los años ochenta?: «Y ustedes saben que esos señores han formado una liga.»<sup>2</sup> Se ve que las imprecaciones contra el «comunitarismo» por parte de quienes parecen

1. Martin Heidegger, «Pourquoi nous restons en province», en *Écrits politiques, 1933-1966*, París, Gallimard, 1995, pp. 149-153.

2. Octave Mirbeau, citado en Patrick Cardon, *loc. cit.*

descubrir hoy que la ciudad abriga «comunidades» parecidas (consustanciales, sin embargo, con la existencia de las ciudades), su espanto ante el «peligro gay» que amenaza «la unidad» de la sociedad, recuerdan la acusación, ya esgrimida contra Oscar Wilde o André Gide, de que los homosexuales representan un fermento de «corrupción» interior de la sociedad, una gangrena que mina la fuerza de las naciones. Sin duda no es sorprendente encontrar en los más mediáticos de los ideólogos homófonos de hoy una especie de heideggerianismo sin zarpa (Heidegger sin la filosofía) en el cual el enraizamiento en la nación, la referencia al orden «inmemorial» de la transmisión del legado espiritual por la familia y el deplorar como un hechizo que «todo se vaya al cuerno» se asemejan, hasta el punto de confundirse con ella, a una declinación, en un modo menor, de todos los grandes temas fundadores de las ideologías conservadoras, nacionalistas o fascistas.

Al escribir que la injuria es constitutiva de la subjetividad homosexual, sé que me expongo a la incredulidad de los lectores heterosexuales. Como no han reflexionado nunca sobre estas cuestiones o, lo que es más fundamental, sobre todo si son hombres –y hombres blancos y cristianos del mundo occidental (es sin duda distinto para las mujeres o para los hombres negros, judíos o árabes)–, como nunca han afrontado la violencia y la injuria, pensarán que en lo que digo hay una cierta exageración. Pero sé también que corro el riesgo de que me desmientan algunos homosexuales que, aunque hayan experimentado esto de que hablo, hacen una cuestión de honor del hecho de negar los efectos que han ejercido sobre su vida. Como si el hecho de que te traten de «marica», incluso de una forma reiterada, pudiese no tener ninguna importancia, ninguna incidencia, y constituir una peripecia aislada y sin significado en una existencia.

Pero quizá algunos gays aducirán también que no han sido nunca víctimas de una agresión verbal. Se puede responder, primero, que muchos lo afirman perfectamente a sabiendas de que no es cierto. Además, es preciso señalar que la injuria no es sino la forma última de un continuum lingüístico que abarca tanto el chisme, la alusión, la insinuación, el comentario malévol o el rumor como la broma más o menos explícita, más o menos venenosa. Puede leerse u oírse simplemente en la inflexión de la voz, en una mirada divertida u hostil. Todas esas formas atenuadas o des-



viadas de la injuria constituyen evidentemente el horizonte lingüístico de la hostilidad en la que deben vivir los homosexuales.

Por otra parte, los más reacios a la idea de que la injuria pudiera ser un elemento importante de su relación con el mundo concederán que, aun cuando no hayan vivido la experiencia concreta, tienen al menos una clara conciencia de que una agresión verbal de esa clase es siempre posible y se cierne como una amenaza inserta en cada instante de su vida social, que para algunos supone el riesgo de aparecer en un porvenir que consideran inimaginable e inaguantable. Basta a este respecto con leer las entrevistas realizadas por Régis Gallerand con miembros de la asociación David y Jonathan, que agrupa a homosexuales cristianos y que, para muchos de sus afiliados, es una de las organizaciones gays y lesbianas más importantes de Francia. Por ejemplo, las confidencias que le hace ese profesor de instituto en una ciudad pequeña. Cada mañana, cuando entra en el aula, teme ver las dos letras «PD»<sup>\*</sup> escritas en la pizarra. Le resulta casi imposible prever las consecuencias de este apelativo que representaría acusación y estigmatización definitiva.<sup>1</sup> Lo cual dice mucho de la realidad de las vidas gays y lesbianas fuera de las grandes ciudades, e incluso en éstas. Una obra norteamericana designa, por otra parte, los oficios de la docencia como el «último armario».<sup>2</sup> Esta hermosa expresión seguramente es inexacta, porque no se acabaríamos nunca de censar los ofi-

\* Es decir, *pédé*, marica en francés. (*N. del T.*)

1. Cf. Régis Gallerand, *Homo sociatus. Mobilisations et gestions identitaires dans les associations gais*, memoria para el diploma de DEA, Universidad de París I, Departamento de Ciencias Políticas, año académico 1993-1994.

2. Rita M. Kissen, *The Last Closet. The Real Life of Gay and Lesbian Teachers*, Portsmouth, New Hampshire, Heinemann, 1996. La palabra «armario» es la traducción consagrada de «*closet*», que designa el espacio, el lugar (social y psicológico) en donde están escondidos los gays y las lesbianas que disimulan su homosexualidad. Hacer el «*coming out*» (sobrentendido: «*out of the closet*») significa dejar de ocultarse (en francés, por tanto, «salir del armario»). El *outing*, a la inversa, es el gesto político que consiste en revelar públicamente la homosexualidad de personalidades que la ocultan, en especial cuando se pasan la vida denunciando la homosexualidad. Esto se ha hecho (con razón, a mi entender) en Inglaterra contra diputados conservadores que votaban las leyes represivas en detrimento de gays y lesbianas o de dignatarios religiosos que condenaban desde el púlpito la abominación homosexual (que ellos practicaban al volver a casa). Más discutible me parece, en cambio, desvelar la homosexualidad de actores o cantantes so pretexto de que eso permitiría que la homose-

cios en los que es casi imposible dejar de disimular la homosexualidad, incluidos los sectores llamados «punteros», como la informática, que no cesan de deplorar, por otro lado, la «resistencia al cambio». Ciertamente es que la docencia es una de esas profesiones. Y nos gustaría poder leer relatos, testimonios de profesores —o de obreros, empleados, directivos, vendedores, etc.— que se ven forzados a llevar una doble vida, a menudo ejerciendo su vida «sexual» en la gran ciudad más cercana a aquella donde se encuentra su lugar de trabajo. Esto vuelve especialmente improbable, o en todo caso arduo, todo encuentro afectivo, y produce vidas disociadas... y desdichadas, puesto que muchos de ellos se ven compelidos a vivir su «segunda» vida de forma totalmente clandestina. Requiere un esfuerzo constante preservar este hermetismo, evitando que les vea un colega en los alrededores de lugar conocido como un bar gay o un sitio de ligue, o en compañía de una persona un poco más llamativa y por lo tanto comprometedor. <sup>1</sup> Gide cuenta una escena ejemplar a este respecto, cuyo equivalente todo gay sin duda ha conocido un día u otro. En una ocasión en que se paseaba por los bulevares, se encuentra con Oscar Wilde, que acababa de ser excarcelado, y a quien había mostrado una gran fidelidad amistosa, habiendo ido a verle a Normandía en cuanto Wilde llegó a Francia. «Oí que me llamaban por mi nombre. Me volví: era Wilde. ¡Ah, cuánto había cambiado!... Wilde estaba sentado a una mesa en la terraza de un café... Fui a sentarme enfrente de él, es decir, de tal modo que daba la espalda a los transeúntes, pero Wilde, molesto por ese gesto, que creyó causado por una vergüenza absurda (no se engañaba, ay, por completo): “Oh, póngase aquí, cerca de mí”, me dijo, indicando una silla a su lado. “Estoy tan solo ahora. Cuando antaño me encontraba con Verlaine, no me sonrojaba de que me vieran con él”, prosiguió, con un amago de orgullo.» <sup>2</sup>

---

ualidad fuese aceptada por mayor número de gente (eso no es falso, pero siempre que esos actores o cantantes no hagan declaraciones hostiles a los homosexuales para mejor ocultar que lo son ellos mismos, no veo con qué derecho se puede obligar a individuos, por célebres que sean, a decir lo que son, por más que se deplora que prefieran no decirlo).

1. Cf. Erving Goffman, *Stigmaté*, op. cit., pp. 96-97.

2. André Gide, «In Memoriam», en *Oscar Wilde* [1910], París, Mercure de France, 1989, pp. 49-50. [*Oscar Wilde*, Barcelona, Lumen, 1999.]

Este miedo de ser descubierto puede tener como consecuencia una actitud general de reserva, una cuasi obligación de mantenerse al margen de la vida social interna en el entorno profesional a fin de no correr el riesgo de que te descubran. Goffman describe muy bien esta renuencia de los «estigmatizados», y aún más de los que son portadores de un «estigma» invisible, a trabar auténticas relaciones de amistad con los «normales» (por ejemplo, en el lugar de trabajo), con objeto de no entrar en el juego de las confidencias o, lisa y llanamente, de no exponerse a ser «descubiertos».<sup>1</sup>

Ello implica asimismo, como han mostrado numerosos estudios, que los homosexuales se ven a menudo inducidos a desarrollar repertorios de comportamientos a los que recurren en función de los públicos diferentes que afrontan, pasando de un tipo de gestualidad o de actitud a otro según las exigencias de la situación: por ejemplo, los mismos que se hacen las «locas» ante un pequeño grupo de otros gays limitarán su vocabulario, sus expresiones y sus entonaciones a la más estricta normalidad en el ambiente profesional.<sup>2</sup>

En las situaciones de «doble vida», mucho más frecuentes de lo que pueden imaginar los que viven en las grandes ciudades (y además frecuentes asimismo en las grandes ciudades), es obvio que, para el homosexual «descubierto», la injuria no sería ya solamente un horizonte, una potencialidad cuya amenaza permanece siempre presente en el espíritu; sería un infierno cotidiano. Vemos en el ejemplo del profesor y su pizarra que la injuria y la identidad personal (en el sentido de relación con uno mismo, presentación de sí ante los demás, maneras de ser, gestión de las costumbres culturales o deseos sexuales y preferencias afectivas) están muy claramente vinculadas entre sí. Pero incluso para los que viven en las grandes ciudades, para quienes se benefician de la libertad que ofrecen la subcultura y los barrios gays, es necesario, la mayoría de las veces, disimular su homosexualidad en el lugar de trabajo. Para los directivos, la promoción en su carrera se vería seriamente comprometida en caso contrario. Y, para los obreros u otros tipos de trabaja-

1. Erving Goffman, *Stigmaté*, *op. cit.*, p. 106.

2. Sobre este punto véase Barry D. Adam, *The Survival of Domination...*, *op. cit.*, p. 93.

dores, la vida se volvería insoportable. Por no hablar de los deportistas, los psicoanalistas, los militares, o los políticos, ya sean hombres o mujeres...

Aquí hay que añadir dos observaciones a lo que antecede.

La primera es que la obligación del secreto y la clandestinidad ha sido también un lugar —una estructura— en que un determinado número de homosexuales ha encontrado —y sigue encontrando— una cierta forma de placer: una vida oculta, encuentros secretos, una sociabilidad clandestina, las delicias de una francmasonería... No es insólito oír, en boca de homosexuales que han vivido una parte de su vida sexual antes de los años sesenta, antes, por tanto, de la «liberación», lamentaciones sobre la época del secreto impuesto y del «juego» que había que inventar sin tregua para engañar las miradas y hallar las connivencias. Y es verdad que el «armario» ha sido también el lugar de la resistencia a la opresión, una manera de vivir la homosexualidad en épocas o en lugares donde no era posible vivirla al aire libre. El «armario» ha sido tan a menudo denunciado por los militantes homosexuales como el símbolo de la «vergüenza» y de la sumisión a la opresión que se ha acabado olvidando o desdennando que puede ser asimismo, y al mismo tiempo, un espacio de libertad o un medio —el único— de resistir y no someterse a las conminaciones normativas. Y que para muchos gays lo sigue siendo. En un sentido, acaso paradójico, ha sido el medio de sentirse «orgulloso» cuando todo empujaba a avergonzarse. Incluso si se trataba de un orgullo secreto e intermitente, hasta fugaz. Y es este sentimiento extraordinario de orgullo y libertad conquistada y mantenida como un secreto compartido entre varios lo que los gays de generaciones anteriores ya no encuentran en la libertad y el orgullo proclamados a cara descubierta y que les parecen demasiado fáciles, y en un sentido un poco soso, por haber perdido el sabor del juego prohibido.

Habría que mencionar también las observaciones recurrentes de ciertos homosexuales de los medios literarios sobre el hecho de que las situaciones de represión y la obligación el «armario» permitía el florecimiento de la literatura. Es sin duda exacto que una buena parte de la energía que ha sostenido la creación literaria y la expresión homosexual en la literatura procede de la configuración

psicológica escindida que emanaba de la oposición entre el deseo de declararlo y la obligación de callarse. Gide lo ha escrito tantas veces que no es necesario insistir al respecto. Pero la idea de que ya no podría haber hoy una literatura interesante porque sólo la prohibición propiciaba la creación literaria me parece bastante ridícula, y en el fondo no expresa más que una interiorización de la homofobia social que tolera la homosexualidad siempre que se limite a la literatura y la deplora en cuanto la ve en la calle o, igualmente triste, una especie de elitismo esteta que consiste en lamentar los años de represión en los que algunos escritores podían concederse la audacia de la transgresión y conservarla en régimen de monopolio.

La segunda observación es que nos vemos asimismo inducidos a preguntarnos lo que es una identidad personal, o incluso lo que define a alguien como homosexual. Volvamos al caso del profesor en una ciudad pequeña que teme ver las dos letras «PD» escritas en la pizarra. Es evidente que no hace falta que haya tenido relaciones sexuales con un hombre para temer esa agresión simbólica. Puede simplemente saber —o quizá incluso no saber o no querer saber— que lo desea. Es también posible que todos sus rasgos psicológicos (y quizá también físicos: sus gestos, su manera de hablar, de andar...) parezcan manifestar tal deseo o cual personalidad.<sup>1</sup> Afirmar que no hay «personas homosexuales», sino solamente «actos homosexuales», equivale a descartar todas esas experiencias individuales, intensamente vividas, en las que no hace falta que los actos hayan sido practicados para que la identidad se haya construido —a veces inconscientemente— alrededor de su posibilidad, de las pulsiones que conducen a ellos, de los fantasmas, alimentados por imágenes y modelos vistos desde los años de la infancia, del temor asimismo de ser reconocido como uno de los que se sabe que corren el riesgo de ser tachados de «maricas». Del mismo modo, este terror puede hallarse en alguien que ha tenido una vida sexual homosexual y que ya no tiene sexualidad. En suma: por supuesto que hay «perso-

1. A pesar de las numerosas críticas de que ha sido objeto, la película *In and Out* tiene el gran mérito de mostrar cómo un homosexual puede ser conocido como tal por los demás, o reducido al ostracismo en cuanto tal, sin saber él mismo, o sin confesarlo, que es homosexual.

nas» homosexuales, y los «actos» homosexuales no son más que uno de los elementos que permiten definirlos.

Esto se desprende perfectamente de toda la polémica que se ha desarrollado en torno a la presencia de homosexuales en el ejército norteamericano. Al declarar que los homosexuales pueden ser admitidos con la condición de que no digan que lo son, pues eso supondría anunciar que tienen intención de cometer actos homosexuales, los responsables militares han dado una definición de la homosexualidad que atribuye una importancia notable a la declaración de uno mismo. Decir «soy homosexual» significaría «tengo la intención de practicar actos homosexuales». Por consiguiente, decir es hacer. Pero entonces es posible «ser» homosexual, con tal de no decirlo, y por tanto no dejar que se suponga que se tiene la intención de practicar actos homosexuales. La determinación del acto potencial mediante su enunciación implica que lo que se rechaza es la posibilidad del «acto» homosexual que se presupone que pondría en peligro a la comunidad castrense, y no a la «persona» homosexual de la que se admite que su sola presencia no es contraria a las exigencias de la vida masculina, siempre que el «homosexual» no se declare y no practique la sexualidad de la que precisamente podría pensarse que es lo que le define como «homosexual». La «identidad homosexual» es, pues, posible, a condición de que se silencie y de que excluya —al menos ficticiamente— la sexualidad.

Es, además, sorprendente que en los textos promulgados por el Vaticano figure esta misma disociación entre «personas homosexuales» y «actos homosexuales»: de un lado están las «personas» a las que conviene acoger con conmiseración como si fueran «heridos de la vida» (porque no es «culpa suya») y, de otro, los «actos», que hay que condenar como crímenes contra la naturaleza (porque incumben a la responsabilidad individual y pueden, en consecuencia, evitarse).

Sin demorarnos más sobre esas asombrosas máquinas de fabricar conciencias desgraciadas o neurosis que son las altas instancias del ejército norteamericano y de la jerarquía católica, hay que observar que uno y otra están de acuerdo en admitir que existen «personas homosexuales», y todos sus discursos son, por otra parte, la

ratificación de que esas personas existen. Porque no sería menester extraviarse en todas esas argucias si sólo se tratara de «actos». Bastaría con prohibirlos. Pero tal prohibición no resolvería el problema de todos los que, con independencia de los «actos homosexuales», se perciben a sí mismos (y son percibidos) como «homosexuales».

Es evidente que todo esto es pura retórica destinada a legitimar la situación de siempre: los homosexuales tienen prácticas homosexuales, pero deben ocultarlas y callarlas, y si son descubiertos serán expulsados del ejército (o de la Iglesia). Y se ve bien que lo que genera el problema no es tanto ser homosexual como decirlo... Pues si la posibilidad de decirlo se admitiera oficialmente, quedarían anuladas por completo la inferioridad y la vulnerabilidad de los gays y lesbianas, así como todos los medios de control que pueden ejercerse sobre ellos. Así pues, el control de la homosexualidad descansa en ese silencio impuesto y en esa disimulación forzosa, y sobre todo en el sentimiento de culpabilidad e inferioridad que no puede por menos de producir la inscripción en las conciencias individuales de la escisión entre lo que uno es y lo que puede hacer, entre lo que es y lo que puede decir. Y vemos que, al igual que es imposible, como recuerda enérgicamente Pierre Bourdieu, hacer una historia de la «dominación masculina» si no se tienen en cuenta a las instituciones que se afanan en perpetuar el «orden sexual» establecido,<sup>1</sup> tampoco tiene sentido querer hacer una historia de la homosexualidad que no estudie todas las instancias (son las mismas, además, puesto que se trata del mismo «orden») que no sólo producen el discurso homófobo, sino que constituyen las representaciones «inferiorizantes» de la homosexualidad y se esfuerzan en inculcarlas tanto en los cerebros como en las leyes (la Iglesia y el ejército, desde luego, pero también, en registros diferentes, la empresa y el mundo laboral, el cuerpo de juristas, el psicoanálisis y la psiquiatría, los organismos conservadores o tradicionales vinculados con el mundo universitario, las revistas «intelectuales», el periodismo, etc.).

De este modo, la cuestión del *decir* es crucial en la experiencia de los gays y las lesbianas. ¿Hay que revelar que se es homo-

1. Pierre Bourdieu, *La Domination masculine*, op. cit., pp. 123-124.

sexual? ¿Cuándo hacerlo? El problema reside siempre en saber a qué personas es aconsejable decírselo. Esta posibilidad de hablar la ofrece, en primer lugar, el encuentro con otros homosexuales. Se trata de poder ser lo que uno es sin esconderlo, aunque sólo sea algunas horas a la semana y con un número selecto de personas. Es la función que han cumplido siempre los bares, los clubs o las asociaciones. Pero es más difícil hablar a los «demás». También en este caso las encuestas realizadas entre gays y lesbianas proporcionan indicaciones valiosísimas. Casi todos los encuestados –evidentemente, no se puede saber gran cosa de los demás, pero se puede pensar que lo dicen aún menos– declaran que han hablado de su orientación sexual, de su identidad sexual, a un amigo, a veces a varios, y más raramente a sus padres, y en este caso con más frecuencia a la madre que al padre. El número de los que han dejado de ocultar su homosexualidad en el lugar de trabajo y en su entorno profesional es mucho más bajo (a menudo, un o una colega de trabajo está «al corriente», según la expresión acuñada, pero rara vez más, y siempre bajo el sello de la confidencialidad).

En el artículo ya citado de Marie-Ange Schiltz figuran las cifras siguientes (año 1995) en el cuadro sobre la «Evolución del sentimiento de aceptación por el entorno inmediato de los homosexuales/bisexuales de las encuestas *Prensa gaie*», y que esclarecen de modo interesante la cuestión del «decir» (aun cuando «decir» la homosexualidad no sea la misma cosa que pensar que es aceptada):

Aceptación de la homosexualidad:

- Por el padre: 27 %
- Por la madre: 43 %
- Por los hermanos y hermanas: 49 %
- Por algunos colegas de trabajo: 45 %
- Por la mayoría de los amigos heterosexuales: 62%.<sup>1</sup>

Aunque se comprueba una fuerte progresión del índice de aceptación entre 1985 y 1995 (las cifras, para la primera fecha, eran: 15,

1. Marie-Ange Schiltz, art. cit., p. 1497.



27, 32, 35 y 41 %), hay que observar asimismo que, en la misma encuesta, las respuestas difieren sensiblemente según la edad de los individuos: el 61 % de los encuestados, de 16 a 20 años, declaran, por ejemplo, que su homosexualidad es desconocida por su padre (y el 49 % por su madre), el 55 % de 21-22 años (y el 44 %) ... Aunque la cifra caiga al 42 % (30 %) para los de 29-30 años y al 39 % (29 %) para los de 31-35, asciende al 53 % (44 %) en los de más de 45 años, lo que sin duda indica, por un lado, que el efecto generacional influye de lleno (son los homosexuales que han vivido su juventud gay a fines de los años setenta y en los años ochenta los que mejor han conseguido no disimular ya su homosexualidad) y, por otro, que a pesar de la «liberación», la edad en que se declaran sigue siendo bastante alta (después de los 25 años). En el 10 % de los entrevistados, la homosexualidad es «conocida y rechazada» por el padre (12 % en los de 16-20 años, 13 % en los de 21-22 años, 9 % en los de 31-35 años, 10 % en los de más de 45 años), y en el 9 % de entre ellos, «conocida y rechazada» por la madre (13 % en los de 16-20 años, 9 % en los de 21-22 años, 8 % en los de 31-35 años, 6 % en los de más de 45 años). Hay que recalcar, sin embargo, que estas respuestas no pueden considerarse representativas, debido a que el sesgo ya señalado, a saber, que se trata de respuestas espontáneas a un cuestionario publicado en la prensa gay, ejerce aquí sus efectos más intensos. Es, pues, casi seguro que esas cifras sobrestiman muy ampliamente el grado de «aceptación» y hasta el de «declaración».

En cualquier caso, lo que caracteriza al homosexual es que es alguien que, un día u otro, afronta la decisión de decir lo que es, mientras que un heterosexual no necesita hacerlo porque se presupone que todo el mundo lo es. La relación con el «secreto» y con la gestión diferenciada de ese «secreto» en situaciones difíciles es una de las características de las vidas homosexuales. Es uno de los envites, por supuesto, de la visibilidad y de la afirmación reivindicada hoy en día por los gays y las lesbianas: mostrar que la homosexualidad existe e interrumpir así el proceso de reproducción de la evidencia heteronormativa. Eso no cambia en nada, desde luego, el hecho de que el homosexual tendrá siempre que decir, en un momento dado de su vida, o al menos hacer saber a los demás lo

que es, aunque de este modo sea más fácil el gesto y menos doloroso el momento en que se produce ese *decir*.<sup>1</sup>

Lo cual no basta, por otra parte. El homosexual que se ve obligado a tratar de ocultar —o que opta por intentarlo— lo que es no puede estar nunca seguro de que el otro a quien quiere esconder su «secreto» no lo conoce a pesar de todo, o no lo sospecha al tiempo que finge ignorarlo.<sup>2</sup> De nuevo aquí es posible recurrir a Proust, a las páginas en que los miembros del clan Verdurin ironizan sobre Charlus después de que la homosexualidad del barón haya sido revelada por uno de ellos, cuando el propio barón está convencido de que nadie se ha «fijado en él», según la expresión que usa.<sup>3</sup> Por ejemplo, durante un viaje en tren, el doctor Cottard dice al escultor Ski, que ha sido el primero en hacer alusión al «vicio» de Charlus, en el curso de una cena: «Comprende usted, si yo estuviese solo, soltero..., pero estando mi mujer, me pregunto si puedo dejar que él viaje con nosotros, después de lo que usted me ha dicho.»<sup>4</sup> La misma Madame Verdurin multiplica los sobreentendidos, las alusiones más o menos explícitas: «Usted debe de arreglarse mejor que yo, señor de Charlus, para engañar a los marineritos», le dice ella a Charlus en el momento de pedirle que organice una fiesta de caridad en la que participarían marinos del puerto de Balbec-Playa, y antes de ofrecerle un libro con el siguiente comentario: «Tenga, es un libro que me han regalado, creo que le interesará... El título es bonito: *Entre los hombres*.»<sup>5</sup> De este modo el barón puede creer que no trasluce nada de su «vicio», siendo así que su «secreto» lo conocen todos y le expone a los sarcasmos y comentarios malévolos que él no capta necesariamente como tales y a los que no puede replicar porque sigue albergando la idea ilusoria de que su discreción le protege. Es un «secreto abierto», en expresión de Eve Kosofsky Sedgwick, que muestra

1. Cf. Andrew Boxer, Gilbert Herdt, *Children of Horizons*, *op. cit.*

2. Este punto es analizado por Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1990. Véanse en especial pp. 65-90.

3. Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, *op. cit.*, p. 1042.

4. Véase Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, *op. cit.*, p. 1038. Véanse también pp. 1037-1044.

5. *Ibid.*, p. 1045.

bien cómo *En busca de...* se estructura en torno al «espectáculo del armario», es decir, de la mirada que todos echan al interior de lo que se supone que no conoce nadie.<sup>1</sup>

El homosexual se halla, pues, en una situación de inferioridad, puesto que puede ser objeto del discurso de otros, que se burlan de él y se aprovechan del privilegio que les conceden y del hecho de saber, y el de saber al mismo tiempo que aquel de quien se trata no solamente cree que los otros no saben, sino que teme más que nada en el mundo que puedan saberlo.

A la inversa, cuando el homosexual insiste en afirmar lo que es, el heterosexual, que no necesita decir lo que es, goza de un privilegio más, porque puede fingir que no quiere saber, que no le interesa, que no comprende por qué es necesario decirlo, etc. Es lo que Eve Kosofsky Sedgwick llama «*the privilege of unknowing*», es decir, la facultad no ya de ignorar sino de no querer saber, de hacer como si no tuviera que saber nada. Sin duda porque, cuando el homosexual dice que lo es, el heterosexual está obligado a pensarse como heterosexual, mientras que hasta entonces no tenía que plantearse cuestión alguna sobre su identidad ni sobre el orden social que la ha instituido. Gozaba de un estado de privilegio absoluto. Por eso se indigna cuando sufre la amenaza de perderlo, aunque sea parcialmente, y pide a los gays que reasuman la «discreción», o sea, que le permitan recobrar la paz de sus certezas, el confort de su normalidad que descansaba en el silencio de los demás. O bien, aún más sencillamente, el heterosexual considera que el homosexual se excede, exagera, «se luce», provoca... De este modo el homosexual sólo puede ser el objeto del discurso, y se vuelve inaguantable cuando pretende convertirse en el sujeto. Proust lo expresa muy bien cuando escribe que los fieles del clan Verdurin, que «tanto deseaban las confesiones» ante las cuales Charlus «se escabullía», no habrían desde luego admitido, en cuanto éste se hubiese vuelto más locuaz, que hablara de ello por su cuenta y «no hubieran podido soportar esta especie de ostentación de una manía e, incómodos, respirando mal como en un

1. Eve Kosofsky Sedgwick, «Proust and the Spectacle of the Closet», en *Epistemology of the Closet*, op. cit., pp. 212-251.

cuarto de enfermo o ante un morfinómano que sacara su jeringa delante de nosotros, habrían sido ellos quienes cortaran las confianzas que creían desear».<sup>1</sup>

Es una paradoja insuperable: el gay que decide *decirse* se expone al comentario irónico o condescendiente y a veces al desaire, y el que prefiere callarse se coloca en una situación falsa y en todo caso dependiente. Al primero se le lee la cartilla. Del segundo se burlan. La asimetría permanece intacta: el heterosexual tiene siempre un privilegio con respecto al homosexual. Es él quien decide la actitud que adoptar y el sentido que dará a los gestos y a las palabras del homosexual. Tiene siempre un punto de vista sobre lo que deberían hacer o no hacer los homosexuales, ser o no ser, decir o no decir. Sabe siempre mejor que el homosexual lo que es la homosexualidad, siempre tiene una explicación que dar (psicológica o psicoanalítica, la mayoría de las veces) y no tarda en barrer con desprecio o condescendencia todo lo que el homosexual puede decir de sí mismo. Está en una posición de dominación «epistemológica», porque tiene entre las manos las condiciones de producción, de circulación y de interpretación de lo que puede decirse de este gay en concreto y de los gays en general, pero también las condiciones de reinterpretación y de resignificación de todo lo que los gays y las lesbianas pueden decir de sí mismos y que siempre se expone a ser anulado, devaluado, ridiculizado o simplemente explicado y reducido al estado de objeto por las categorías del discurso dominante.

1. Marcel Proust, *Le Temps retrouvé*, en *À la recherche du temps perdu*, op. cit., t. 4, p. 366.

Así pues, los homosexuales viven en un mundo de injurias. El lenguaje les rodea, les cerca, les designa. El mundo les insulta, habla de ellos, de lo que dicen de ellos. Las palabras de la vida cotidiana, así como las del discurso psiquiátrico, político, jurídico, asignan a cada uno de ellos, y a todos colectivamente, un lugar –inferiorizado– en el orden social. Pero ese lenguaje les ha precedido: el mundo de injurias existe antes que ellos y se apodera de ellos antes incluso de que puedan saber lo que son.

Al comienzo del libro que ha consagrado a la «injuria verbal» [*hate speech*], Judith Butler se interroga sobre la cuestión de saber si el ser social de los individuos no es fundamentalmente dependiente de la posibilidad de ser el objeto de la palabra del otro, antes incluso de que sea expresada efectivamente. No se existe porque se es «reconocido», sino porque se es «reconocible».<sup>1</sup> La palabra que se dirige es anterior, en su posibilidad, a todas sus actualizaciones. «Si nos formamos en el lenguaje», escribe, «entonces ese poder formador precede y condiciona toda decisión que podamos tomar al respecto, y nos insulta desde el principio, por así decir, mediante ese poder anterior.»<sup>2</sup> La injuria en su sentido propio no sería, por tanto, sino un caso particular de ese poder constitutivo e «insultante» del lenguaje.

1. Judith Butler, *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Nueva York y Londres, Routledge, 1997, pp. 5-6.

2. *Ibid.*, p. 2.

Judith Butler confiere así al lenguaje el papel que Louis Althusser, elaborando la cuestión de la «interpelación», prestaba a la «ideología». En efecto, Althusser escribe, en un artículo dedicado a los «aparatos ideológicos de Estado», que «la ideología interpela a los individuos como sujetos». Y para que se comprenda esta idea de «interpelación», recurre a lo que llama un «pequeño teatro teórico», imaginando una escena en la cual un policía grita a alguien: «¡Eh! ¡Usted, allá!» Y comenta: «Si suponemos que la escena teórica imaginada transcurre en la calle, el individuo interpelado se vuelve. Mediante esta simple conversión física a 180°, se convierte en sujeto. ¿Por qué? Porque ha reconocido que la interpelación se dirige “efectivamente” a él y que “era efectivamente él/a quien interpelaban”, y no a otro. La experiencia muestra que las telecomunicaciones prácticas de la interpelación son tales que ésta no falla prácticamente nunca al hombre que tiene por objetivo.»<sup>1</sup>

Althusser precisa que, en la realidad del funcionamiento de la ideología, no hay sucesión temporal (primero la interpelación, luego el hecho de reconocerse como el que es interpelado): «La ideología y la interpelación de los individuos como sujetos es una sola y misma cosa.»<sup>2</sup> Por consiguiente, puesto que la ideología precede al nacimiento de los individuos a quienes interpela, Althusser puede decir que «la ideología ya ha interpelado siempre a los individuos como sujetos» y que los individuos, antes incluso de nacer y, por ende, desde su nacimiento, son «siempre-ya» sujetos constituidos por la ideología que moldea el mundo al que llegan.<sup>3</sup>

Sin duda es preciso arrumbar este concepto un poco compacto de la «ideología» que, para ser sugestivo, no tiene seguramente en cuenta la diversidad de los procesos en acción. No hay «una» ideología, y sin duda sería preferible hablar, como hace Bourdieu, basándose en su trabajo de etnólogo en Cabilia, de estructuras cognitivas o más exactamente de esquemas de percepción, y plan-

1. Louis Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'État», en *Positions*, París, Éditions Sociales, 1976, pp. 66-126. Cita, pp. 113-114. [*Posiciones*, Barcelona, Anagrama, 1977.]

2. *Ibid.*, p. 114.

3. *Ibid.*, p. 115.

tear la cuestión de la adecuación cuasi milagrosa de las estructuras cognitivas individuales a las estructuras cognitivas de la sociedad y a las propias estructuras sociales, es decir, de la constitución de los «inconscientes» de los «habitus» individuales adaptados al mundo circundante, de la incorporación a los cerebros de la historia colectiva y de las estructuras sociales y sexuales que son sus productos. Y por lo tanto interrogarse sobre los procesos por los cuales se forja dicha adecuación.<sup>1</sup> Pero la idea de Althusser según la cual el «sujeto» (la subjetividad) está «sujeto» por la «interpelación» que le lanza la ideología (o el lenguaje, según Judith Butler) parece particularmente pertinente y útil en el contexto de una reflexión sobre la injuria y las fuerzas sociales de cuyas palabras insultantes son portadoras. Porque la injuria es seguramente una de las formas más notables (y más concretas) de lo que Althusser denomina (metafórica y abstractamente) la «interpelación». Recuerda, en efecto, que la palabra «sujeto» tiene dos sentidos en francés: es a la vez «una subjetividad libre, un centro de iniciativas, autor y responsable de sus actos» y «un ser sujeto, sometido a una autoridad superior y, por ello, desprovisto de toda libertad, salvo la de aceptar libremente su sumisión». \* Por eso puede afirmar que «el individuo es interpelado como sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, y acepte libremente su sujeción...» Así pues, sólo hay sujeto en una relación fundamental con la sujeción. De ahí que Althusser pueda decir que «los sujetos andan por sí solos».<sup>2</sup>

Conviene señalar que Althusser habla aquí, primero y ante todo, de la división de trabajo entre las clases y del rol que en ella la «ideología» imparte a los individuos como si se hallaran en su lugar natural, uniéndolos así a las funciones sociales que les son encomendadas. Pero es evidente que se pueden transponer sus observaciones a otras realidades sociales como la división sexual,

1. Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, seguido de *Trois études d'ethnologie kabyle*, París, Minuit, 1980. [*El sentido práctico*, Madrid, Santillana, 1991.]

\* *Sujet*, en francés, además de «tema», «asunto», significa «sujeto», en todas sus acepciones, y asimismo «súbdito». (*N. del T.*)

2. Louis Althusser, *Positions*, *op. cit.*, p. 121.

la jerarquía entre los sexos y las sexualidades. El análisis puede servir entonces de marco teórico para comprender la eficacia de la injuria: cumple la función, como la interpelación que hace el policía, de una conminación que asigna a alguien un lugar en un espacio social sexualizado. Pero en el funcionamiento real del lenguaje y de la vida social, no hay sucesión temporal (soy injuriado, y entonces me reconozco como aquel a quien va dirigida esta injuria). Porque la injuria me ha pre-existido. Estaba ahí antes que yo y me ha *siempre-ya*, como tan bien dice Althusser, sometido a las estructuras del orden social y sexual que ella se limita a expresar y recordar. Si los «sujetos andan por sí solos», es decir, si cada cual parece aceptar el rol que le han impartido en la división de los sexos y las sexualidades, así como en la división de clases, no es porque la injuria esté dotada del poder policial de una coacción corporal que me asigne un lugar devaluado, del mismo modo que no hacen falta policías para que los obreros se encaminen todas las mañanas a su puesto de trabajo y de explotación. Que el insulto y sus efectos no sean más que la parte visible de la interpelación más profunda se debe a que las estructuras sociales, mentales y sexuales han ya, y siempre-ya, operado sobre mí. El orden social y sexual cuyo vehículo es el lenguaje, y uno de cuyos síntomas más agudos es la injuria, produce al mismo tiempo el sujeto como subjetividad y como sujeción, es decir, como una persona adaptada a las reglas y a las jerarquías socialmente instituidas. La subjetividad gay es, pues, una subjetividad «inferiorizada», no sólo porque encuentra la situación inferior creada para los homosexuales en la sociedad, sino sobre todo porque está producida por ésta: no hay, por un lado, una subjetividad que pre-existiese y, por otro, una huella social que a continuación la deformase. La subjetividad y esta huella social no son sino la misma cosa: el «sujeto» individual es producido por la interpelación, o sea, por las estructuras cognitivas y por ende sociales de las que es el vector.

Así, la homosexualidad no designa solamente una clase de individuos definidos por preferencias y prácticas sexuales, sino asimismo un conjunto de procesos de «sujeción» que son tanto colectivos como individuales, en la medida en que posee tanta más



fuerza cuanto que es la misma para todos y, sin embargo, es siempre específica de cada individuo, que puede crear, en un momento dado de su vida, que es el único que es víctima de la misma.

El «sujeto» homosexual tiene siempre una historia singular, pero esta historia misma posee siempre una relación con un «colectivo» compuesto por otros «sujetos» que están sojuzgados por el mismo proceso de «inferiorización». El homosexual no es nunca un individuo aislado, aun cuando se crea solo en el mundo o cuando, tras haber comprendido que no lo está, trate de disociarse de los demás para escapar precisamente a la dificultad de asumirse como perteneciente a ese «conjunto» estigmatizado, siendo así que únicamente la conciencia reflexiva y crítica de esta pertenencia puede permitirle liberarse en la medida en que es posible hacerlo. El «colectivo» existe independientemente de la conciencia que pueden tener de él los individuos, y con independencia de su voluntad. Esta pertenencia aceptada y asumida es la que faculta al individuo para constituirse como «sujeto» de su propia historia.

Si todo homosexual está sujeto por procesos idénticos que actúan en referencia con las mismas normas sociales y sexuales y producen en los espíritus y en los cuerpos los mismos efectos, y si, por consiguiente, un gay está siempre-ya inscrito en un colectivo que le abarca antes incluso de que le pertenezca o de que no sepa o no quiera pertenecerle, esto quiere decir que todo gesto gay, toda participación, ya fuese la más lejana, la más distante, la más secreta, en la vida gay, pone a cualquier homosexual en relación con todos los demás, y con toda la historia de la homosexualidad y de sus luchas. A partir del momento en que entra en un bar, de que liga en un parque o en un lugar de encuentro, de que frecuenta los sitios de sociabilidad gay, de que abre un libro que habla de las experiencias y sentimientos en los que se reconoce poco o mucho (y a menudo ésta es la razón por la que elige leer tal o cual libro: si no, ¿cómo explicar que los homosexuales lean a Proust o a Wilde, incluso cuando no leen nunca literatura?), un gay se vincula con todos aquellos que realizan esos mismos gestos, en el presente, pero también con todos los que en el pasado crearon esos lugares, los que los frecuen-

taron antes que él, con las tenacidades individuales y colectivas que los han impuesto y los han mantenido contra la represión, con los esfuerzos y las valentías que ha habido que desplegar para que existan una literatura y una reflexión homosexuales.<sup>1</sup>

Neil Bartlett, paseando por Londres a principios de los años ochenta, mira las fachadas decimonónicas y piensa en todos esos hombres que caminaron antes que él por esas mismas calles. Se percata de que la ciudad tiene una historia, y que esa historia es la suya: otros inventaron en su lugar lo que él es hoy día.<sup>2</sup> Lo mismo expresa Nicole Brossard, a propósito de la experiencia lesbiana, cuando habla en su poema titulado «Mi continente» de la manera en que se asocia con todas las que han escrito antes que ella: «Mi continente múltiple de las que han firmado: Djuna Barnes, Jane Bowles, Gertrude Stein, Natalie Barney, Michèle Causse, Marie-Claire Blais, Jovette Marchessault, Mary Daly, Adrienne Rich, Colette y Virginia, las demás ahogadas...»<sup>3</sup>

Sea consciente o no, querida o no, aceptada o no, la subjetividad de un gay está obsesionada por un mundo y un pasado que tal vez ignora (nunca por completo, salvo en la infancia), pero que es la base de una pertenencia colectiva que la visibilidad contemporánea no hace más que manifestar a plena luz del día (al afirmarla, volver a fabricarla, volver a formularla, al organizarla y también al defenderla contra todas las tentativas de borrarla que se esfuerzan en revivir las situaciones anteriores en las que sería falso creer que ese «colectivo» no existía, cuando era lisa y llanamente menos visible y –quizá– menos consciente de sí mismo como «colectivo»).

Si es cierto todo lo que se ha dicho más arriba sobre la injuria como definitoria de la relación con el mundo que establecen determinados grupos de individuos, se debe obviamente a que esta estructura de relación con el lenguaje tiene, como subraya Judith Butler, una validez general: el lenguaje está «ya ahí» para todo el

1. Sobre la historia de esas microluchas de todos los instantes, de todos los días, véanse por ejemplo los libros de John D'Emilio y George Chauncey, *op. cit.*

2. Neil Bartlett, *Who Was That Man*, *op. cit.*, pp. XXI-XXII.

3. Nicole Brossard, «Ma continent», en *Amantes*, seguido de *Le Sens apparent y Sous la langue*, Montreal, L'Hexagone, 1998, p. 116.

mundo, e impone a todos los individuos y a todos los grupos las estructuras cognitivas y los esquemas de percepción para quienes es vehículo, y en consecuencia la sujeción a esos esquemas y estructuras y a las identidades psicológicas que contribuyen a determinar y a reproducir. Hay ya lenguaje cuando llego al mundo, al igual que hay roles sociales que se designan mediante palabras, y en especial con injurias. Como certeramente dice Sartre, que aquí está asombrosamente próximo a Althusser (o a la inversa), las «técnicas» y los «roles» se apoderan de nosotros desde la infancia: «Cuando el joven Gustave Flaubert emerge de la primera edad», escribe Sartre al comienzo del *El idiota de la familia*, «las técnicas le aguardan. Y los roles.»<sup>1</sup> No creamos el mundo al que llegamos, sino que en él encontramos gestos, roles sociales, creencias, oficios, hábitos mentales, etc., que nos han precedido. Y en la materialidad que hallamos está el lenguaje. Pero ese lenguaje es portador de representaciones, de jerarquías sociales y raciales, de «caracteres» y de «identidades» fabricadas por la historia y que preexisten a los individuos. Y ese lenguaje incluye las injurias, que señalan, dan a conocer y recuerdan la jerarquía entre las «identidades». «Las «técnicas» y los «roles» de que habla Sartre están, por supuesto, social, cultural y racialmente jerarquizados. El mundo es «insultante» porque está estructurado según jerarquías que llevan consigo la posibilidad de injurias. Se ve bien en la película del realizador de vídeos norteamericano Marlon T. Riggs, *Tongues Untied*, en la que refiere el itinerario que le ha conducido a asumirse a la vez como gay y como negro. En su caso, los insultos «formativos» de la identidad personal designan dos pertenencias a grupos estigmatizados: el adolescente negro sometido a las afrentas de los blancos que le tachan de «negro», y el adolescente gay sometido a los insultos de los blancos y los negros que le llaman «marica».<sup>2</sup>

1. Jean-Paul Sartre, *L'Idiot de la famille*, t. 1, París, Gallimard, 1971, p. 11. La idea de que el mundo y el lenguaje nos preceden y se apoderan de nosotros, y de que la libertad humana consiste, pues, en darles un sentido, figura entre los temas principales de la obra de Sartre. [*El idiota de la familia*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 2.ª ed., 1975, 2 vols.]

2. Marlon T. Riggs, *Tongues Untied*, 1986.

Es más o menos cierto que la mayoría de los homosexuales han oído proferir insultos homófobos antes de haber entrado en la sexualidad, y por consiguiente antes de ser ellos mismos el objetivo posible y antes de alcanzar la edad en que se puede saber que uno mismo es el destinatario potencial de la injuria.

Lo cual, preciso es señalarlo, distingue la injuria sexual de la injuria racista. Esta última, cuando se trata, por ejemplo, del color de la piel, designa un «estigma» visible, mientras que la primera alude a un «estigma» que no viene dado –o no está actualizado– desde el nacimiento y puede más tarde ser disimulado. Se puede ocultar que uno es homosexual, y en todas las situaciones de represión encarnizada contra los «desviados sexuales», a un buen número de ellos les ha sido posible escapar a las mallas de la red disimulando o eliminando totalmente su «ser homosexual». Más simple y comúnmente, el matrimonio de «conveniencia» ha sido para numerosos homosexuales el medio de eludir la sospecha y la «estigmatización». En cambio, difícilmente se puede ocultar que eres negro. Más aún: se puede, a los diez o quince años, no saber que eres –o que serás– homosexual, pero a los diez años sabes que eres negro, y desde la más tierna infancia se experimenta cada día lo que eso significa en las sociedades occidentales, raramente exentas de todo racismo. Sin embargo, por importante que sea, esta diferencia no es absoluta. Porque un joven negro puede ignorar que es negro antes de verse enfrentado con la violencia del prejuicio racial.<sup>1</sup> Pero también, a la inversa, porque para muchos homosexuales (en cualquier caso para quienes lo son desde muy jóvenes) existe una correlación entre el aprendizaje de la existencia de los insultos y la conciencia confusa de que quien está concernido por la palabra injuriosa es uno mismo. Un niño puede saber a los diez años –sin saberlo realmente, pero sabiéndolo, con todo– que la palabra «marica» no dista mucho de designarle, y que seguramente le designará algún día (de ahí el malestar, el horror muchas veces,

1. Como muestran algunas escenas de la novela de Zora Neale Hurston, *Their Eyes Were Watching God* [1937], Nueva York, HarperPerennial, 1990. Véase también los comentarios de Frantz Fanon, *Peaux noires, masques blancs*, París, Seuil [1952], col. «Points», 1975, p. 88: «Mientras el negro permanezca en su casa, no tendrá que experimentar su ser para otro.»

de tener que comprenderlo cada vez con mayor precisión, a medida que los años pasan, y de tener que admitirlo, y más todavía admitir que los otros lo sepan también).

Es posible, no obstante, mencionar otras diferencias. Por ejemplo, un joven negro tiene todas las posibilidades de vivir en una familia negra y estar respaldado, en cuanto víctima del racismo, por el entorno familiar, mientras que un joven homosexual tiene muy pocas posibilidades de vivir en una familia gay o lesbiana, y el estigma o la injuria que le envía el mundo exterior atraviesa igualmente el ambiente en que vive. La mayor parte del tiempo debe encubrirse ante los «suyos», así como ante los «demás», y el «racismo» de que es víctima es inherente a su vida familiar de igual modo que a su vida exterior: «Raza sobre la que pesa una maldición», escribe Proust en un pasaje célebre, «y que tiene que vivir en la mentira y el perjurio, porque sabe que su deseo es considerado castigable y vergonzoso [...]; hijo sin madre, a la que se ven obligados a mentir toda su vida e incluso a la hora de cerrarle los ojos.»<sup>1</sup> Lo cual engendra en los gays jóvenes una cierta práctica del silencio, del disimulo, y produce acaso rasgos psicológicos muy particulares por los cuales los homosexuales han sido definidos en la literatura o en el cine (hipócritas, mentirosos, traidores), que remiten, por supuesto, a la percepción homófoba de la homosexualidad, pero asimismo a determinadas realidades producidas por la homofobia y la disimulación de uno mismo que ella implica y que sería absurdo pretender negar. En todo caso, las infancias gays y lesbianas han sido fundamentalmente cómplices del secreto, y eso no puede por menos de causar efectos profundos y duraderos en su personalidad.

1. Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, op. cit., p. 615.

El aprendizaje de la mirada dirigida al mundo y a los demás, el del lugar que se puede ocupar en ese mundo y en la relación con los demás, se realiza al mismo tiempo que la inscripción en las estructuras mentales más profundas debido a que existen insultos para designar a una determinada serie de personas de las que se presupone que poseen características en común —en este caso, prácticas sexuales y una identidad psicológica—, reales o imaginarias, naturales o generadas por una historia común. Este aprendizaje es casi consustancial con el del lenguaje. Se aprende muy temprano que hay personas a las que se puede tachar de «marica» o de «tortillera», y uno de los efectos más temibles y más eficaces de esta injuria es que obra como un acto de censura, como la formulación de una prohibición que se dirige a todos por el hecho de que decreta, garantiza y refuerza la norma heterosexual, impidiendo el acceso a lo que el lenguaje ha estigmatizado. Pero, por supuesto, el efecto de esta prohibición se imprime más hondamente en aquellos y aquellas que, de forma muy extraña, saben vagamente desde la más tierna edad que son seres «anormales» designados por palabras de odio, aunque debe añadirse que no les ocurre a todos los que llegarán a ser homosexuales en la misma medida en que es cierto, por el contrario, que la injuria impide a un gran número de individuos acceder a esta información sobre sí mismos, a esta conciencia de sí, y «retrasa» su vida en la dimensión de la sexualidad que será más adelante la suya.<sup>1</sup>

1. No quiero decir que toda persona que llega a ser homosexual tardíamente es alguien que no ha sabido reconocer antes que lo era. Es verdad en un gran número

Por supuesto, la injuria «marica» no tiene por único destinatario los sospechosos de serlo. Posee una especie de alcance universal. Cualquier persona de sexo masculino, sea cual sea su edad, puede, en un momento u otro, ser objeto de este insulto, aunque sólo fuese en el patio de una escuela o en los embotellamientos de una ciudad. Bourdieu ha señalado con toda justeza que la expresión «marica» muy a menudo remite tan sólo a la percepción que las clases populares tienen de las maneras burguesas de hablar o de su porte corporal, que juzgan demasiado refinados y por ende no viriles. La afrenta no tendría entonces, en este caso, una connotación sexual, en la medida en que no atribuye necesariamente una orientación sexual a la persona contra quien se dirige.<sup>1</sup> No es menos cierto, por una parte, que se refiere a una jerarquía implícita y vivida a modo de evidencia entre lo que se percibe como masculino y lo que se percibe como femenino, y por otra, que une –en los hombres, claro está– lo «masculino» con la heterosexualidad y lo «femenino» con la homosexualidad. Por consiguiente, no cabe pensar que esté totalmente desprovista de significado sexual, puesto que en esta jerarquía misma se basa, además de la «inferioridad» social de las mujeres, la estigmatización de los homosexuales.

En todo caso, fuera cual fuese la motivación del que profiere el insulto, es innegable que funciona siempre y fundamentalmente como un recordatorio del orden sexual, ya que, aun si la persona designada no es homosexual, se dice, explícitamente, que serlo es

---

de casos, pero también hay personas que cambian de sexualidad (y esto ocurre, por otra parte, en ambos sentidos) en un momento u otro de su vida, o pasan de una sexualidad a otra, sin hablar de quienes viven varias sexualidades a la vez. Las identidades sexuales son plurales y cualquier enunciado que proponga una reflexión de apariencia «general» debe incluir como cláusula anexa implícita que no puede dar cuenta de todas las experiencias. Pero no creo tampoco que haya tantas identidades como individuos en el sentido de que sería imposible designar clases de experiencias, incluso si cada persona que puede catalogarse dentro de esta o aquella clase tiene, evidentemente, sus rasgos singulares.

1. Pierre Bourdieu, «Remarques provisoires sur la perception sociale du corps», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.º 14, abril de 1977, pp. 51-54. Cita, p. 53, n. 10.

no sólo condenable sino que todo el mundo considera infamante que le acusen de serlo.<sup>1</sup>

La injuria en cuanto tal define el horizonte de la relación con el mundo, produce un sentimiento de destino en el niño o adolescente que se siente transgresor de este orden, y un sentimiento duradero y permanente de inseguridad, de angustia y a veces incluso de terror, de pánico. Numerosas encuestas han mostrado que el porcentaje de suicidios o de tentativas de suicidio es notablemente más elevado en los jóvenes homosexuales que en los jóvenes heterosexuales.<sup>2</sup> En un momento dado de su vida, todos los homosexuales deben superar este terror ante el destino imposible (me refiero a los gays que notan que lo son desde su más temprana edad, a los que lo descubren más tarde o a los que luchan contra sí mismos para no saber o no admitir que lo son) para poder vivir lo que son cuando no quieren resignarse, como hacen muchos, a tener que ocultarlo. La elección de uno mismo anula o atenúa el peso de la «desviación» vivida como un drama. La recomposición de la propia subjetividad, la inscripción en la «práctica de la amistad» y la visibilidad son otros tantos factores que eliminan el «destino».

Toda una tradición cultural entre los homosexuales ha inducido a creer que la visibilidad daría pábulo a la mirada hostil y a los poderes de la opresión. Esta tradición, heredada de los períodos en que la represión social era mucho más intensa, no ha perdido nada

1. Aquí tal vez habría que distinguir entre hombres y mujeres, porque si el insulto «marica» está muy extendido, el de «tortillera» lo está mucho menos. Burlarse del afeminamiento de un chico posee el valor y la violencia de una condena absoluta, mientras que señalar que una chica es un «chico frustrado» no siempre se considera muy peyorativo. Sería preciso, desde luego, matizar tal afirmación en la medida en que las otras formas de violencia que se ejercen sobre un muchacho afeminado (en la familia, la escuela, el lugar de trabajo, etc.) pueden obviamente ejercerse de la misma forma sobre la chica o la mujer masculina. El repertorio de injurias con respecto a las mujeres que se estima que se apartan de las normas es, por otro lado, mucho más amplio que para los hombres («*bitch*», «*slut*», etc., en inglés, o «puta», «furcia», etc., traducido), y «bollera» es menos necesario que «marica», dado que existen muchas otras palabras para expresar verbalmente el recordatorio del orden sexual.

2. Véase Gilbert Herdt, Andrew Boxer, *Children of Horizon*, *op. cit.*, pp. 111, 120-121, 200, 207-209, 245.



de su vivacidad hoy día. Y la reencontramos a menudo en los alegatos de algunos homosexuales en pro de una «asimilación» que optaría por la «discreción», lo cual, la mayoría de las veces, no es más que otra manera de preconizar el disimulo, entendido como el medio más sencillo de sustraerse a la fuerza de los poderes alienantes y a la violencia de la estigmatización. Por el contrario, parece casi evidente que la opresión es mucho más intensa sobre lo invisible y lo secreto, en la medida en que la interiorización de la dominación en el ánimo del dominado es lo que garantiza su sumisión al orden social y a sus jerarquías.

Se ve bien en el caso de la injuria: los efectos de la estigmatización obran sin que sea necesario que aparezca el carácter estigmatizado, pues actúa antes incluso de que yo pueda ser su víctima. No es necesario que tal o cual individuo sea efectivamente «desacreditado» si es de antemano «desacreditable»: el solo hecho de ser «desacreditable» (y de saber que lo eres, y de temer que te «desacrediten») actúa, en efecto, sobre el consciente y el inconsciente de los individuos como una fuerza de subyugación y de dominación interiorizada, redoblada por la angustia de ser descubiertos y por la autocensura necesaria para no serlo.<sup>1</sup> Ciertamente que la «visibilidad» no anula la opresión, y no sabría desbaratar los procesos encorsetadores de la vigilancia, del control y de la norma, puesto que no basta por sí misma para eliminar la injuria ni la asimetría social de la que ésta es el síntoma. Pero, a despecho de las apariencias, la injuria no ejerce más violencia sobre alguien que es «visible» que sobre alguien que no lo es, aun cuando el que es identificable como gay es insultado más a menudo que el que disimula su homosexualidad. Porque la visibilidad, en la medida en que es una manera de asumir y reivindicar la identidad estigmatizada por la injuria, desactiva en parte la carga de violencia social que contiene el insulto. No da pábulo a la injuria, es quizá, por el contrario, una superficie reflectante donde rebota la afrenta y queda destruida, siquiera parcialmente, su terrible eficacia.

En la injuria se apunta al fuero interno, lo más profundo del ser, lo que toda la tradición espiritualista ha llamado el «alma». Y

1. Para la distinción entre «desacreditado» y «desacreditable», remito a Erving Goffman, *Stigmaté*, *op. cit.*, p. 14 y p. 57 *sq.*

si la injuria efectivamente recibida provoca una resonancia tan fuerte en la conciencia de quien la recibe, es porque ese «alma» ha sido fabricada por la socialización en un mundo de injurias y de inferioridad. Cabe incluso decir que no es nada más que un efecto de esa socialización. Como dice Foucault, el «alma» es la «cárcel del cuerpo», y no basta con disimular los gestos del cuerpo ante las miradas inquisitivas de la sociedad homófoba para que el alma escape a la sujeción, ya que no es solamente el *objeto*, la diana, de los mecanismos de domesticación, sino también, y en primer lugar, su *efecto*. Sigue siendo, pues, su instrumento.<sup>1</sup>

Por tanto, hay que reinventar y remodelar esta «alma». Y este proceso no es ciertamente posible en la «discreción», pues esta obligación o esta voluntad de ser discretos, de disimularse, no son más que productos del alma sojuzgada, inferiorizada y consciente de su inferiorización. No ignoro que la mayoría de los homosexuales apenas tiene elección. Deben disimularse en la ciudad en que viven, en su lugar de trabajo, mentir a sus amigos, a su familia (a sus padres, por supuesto, pero también a veces a sus mujeres, en el caso de los homosexuales que se han casado antes de saber que lo eran o antes de asumirlo –y a sus maridos las lesbianas–, mentir también, en ocasiones, a sus hijos...). Pero el discurso que trata de transformar esta obligación de disimulo y esta verdadera alienación en una opción política cuyo corolario es la denuncia de todas las manifestaciones de la visibilidad colectiva no hace sino ratificar tales situaciones y contribuye a perpetuarlas en lugar de impugnar el orden social que las instaura.

La inculcación de las estructuras de la dominación en el espíritu de los dominados tiene por resultado que el insulto pueda ser utilizado por aquellos mismos que serán más tarde sus destinatarios; o que saben ya que son los destinatarios potenciales o incluso los reales. ¿Qué «marica» no ha proferido un día u otro esta injuria a alguien –o no ha dicho al hablar de alguien: «ese marica»– en

1. Michel Foucault: «L'âme, effet et instrument d'une anatomie politique; l'âme, prison de corps (*Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975, p. 34). [*Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 1981.]

su juventud, su adolescencia y a veces mucho después? Por la sencilla razón de que ese lenguaje nos habla tanto como lo hablamos, y también, con toda certeza, porque lanzar esa acusación, señalar a alguien con ese estigma, es una manera –sin duda ilusoria– de precaverse uno mismo. El odio a uno mismo, la homofobia interiorizada, es sin duda uno de los efectos más fuertes de esta estructura de la relación con el mundo modelada por la preexistencia de la injuria.

Pero el odio a uno mismo no es solamente una relación desgraciada con uno mismo, que casi siempre empuja a la doble vida, a la obsesión de ser descubierto. Conduce también a comportamientos de odio o de hostilidad con respecto al prójimo, en quien se ve –y no se quiere ver– a otro uno mismo. Pensamos aquí en las observaciones de Proust sobre los «sodomitas» que «entran tan fácilmente en los clubs más cerrados que cuando un sodomita no es admitido en ellos, la mayoría de las bolas negras son las de los sodomitas, pero que se cuidan de incriminar la sodomía, pues han heredado la mentira que permitió a sus antepasados abandonar la ciudad maldita». <sup>1</sup> O incluso en el relato que hace Christopher Isherwood de su frustrada tentativa, en 1934, de hacer que entrase en Inglaterra, haciéndole pasar por un empleado de su madre, a su compañero alemán, Heinz, que quería huir de la implantación del nazismo en su país: tras haber hecho una alusión páfida a los lazos reales que no dejó de detectar entre Isherwood y su amante, el aduanero deniega al joven Heinz la entrada en territorio británico. Y W. H. Auden, que a la sazón acompañaba a Isherwood, comenta así la penosa escena: «En cuanto vi a esa rata de ojos brillantes, supe que estábamos perdidos. Ha comprendido toda la situación al instante..., ¡porque también es *uno de nosotros*!» <sup>2</sup> El aduanero comprende la situación porque él mismo es homosexual, y porque es homosexual niega la entrada del joven alemán en territorio inglés, como una manifestación característica del odio a sí mismo encarnado en el otro y de la voluntad de disociarse.

1. Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, op. cit., p. 33.

2. Christopher Isherwood, *Christopher and his Kind*, op. cit., p. 162.

Siempre he leído esta página del libro admirable de Isherwood como una especie de parábola, y cada vez que oigo o leo a un gay que, para dar garantías de su conformidad y su sumisión con el orden heteronormativo, denuncia la existencia misma del movimiento gay, no puedo por menos de pensar en la expresión empleada por Auden para exteriorizar su repulsión respecto del aduanero inglés.

Podrían darse tantos ejemplos de este odio a homosexuales por parte de homosexuales que es inútil tratar de facilitar aquí la deprimente lista: baste con mencionar las figuras siniestras de Roy Cohn, el consejero del senador McCarthy, que llevó a cabo una verdadera caza de brujas contra los homosexuales en los primeros años cincuenta (y que murió de sida treinta años más tarde), o de Edgard Hoover, director del FBI durante tantos años, y que perseguía inflexiblemente la homosexualidad de los hombres políticos a fin de tenerles mejor en su poder, y de quien se sabe hoy que vivía con un hombre y que solía travestirse algunas veces para recibir a sus invitados a cenas que daba en su casa.

Este rasgo, evidentemente, no es privativo de los gays. El odio a uno mismo y el odio concomitante a los que son como uno han dado lugar a numerosos estudios. Kurt Lewin ha facilitado ejemplos sorprendentes en su estudio sobre el antisemitismo de algunos judíos.<sup>1</sup> Es como la voluntad de borrar lo que uno es. Seguramente, el deseo de muchos homosexuales es convertirse en heterosexuales, y algunos se esfuerzan en conseguirlo (casándose, sometiéndose a una cura psicoanalítica). En cualquier caso, son numerosos los que lamentan o deploran como una maldición el hecho de ser homosexuales. Generaciones enteras de ellos han estado obsesionados de este modo por la idea de que debían cambiar para poder ser felices o sencillamente para poder vivir. Lionel Ovesey y Abram Kardiner, en su obra clásica sobre los negros norteamericanos, han mostrado cómo la «marca de la opresión» se inscribe en la consciencia y en el inconsciente de los oprimidos no sólo en forma de una dificultad para vivir lo que uno es, sino tam-

1. Kurt Lewin, *Resolving Social Problems. Selected Papers on Groups Dynamics*, Nueva York, Harper, 1948.

bién de rechazo radical –que puede revestir varias formas– de lo que uno es. Informan, por ejemplo, de que es muy frecuente que los negros imaginen en sus sueños que ellos mismos o sus hijos se han convertido en blancos.<sup>1</sup> Y es evidente que el fantasma o la ilusión de que es posible «cambiar» tiene aún más posibilidades de esparcirse en los homosexuales que en los negros. Se concibe que las movilizaciones políticas que se han impuesto la tarea de luchar contras esas formas de opresión –y su interiorización– hayan tomado como lema «*Black is beautiful*» y «*Gay is good*».

Así pues, el insulto y sus efectos no se limitan a definir un horizonte exterior. Crean también un hogar interior de contradicciones en el que se inscriben las dificultades con que tropieza un gay antes de asumir, es decir, de aceptar identificarse o ser identificado con los demás gays. Esta identificación es la que se rechaza, y es por tanto la identificación la que debe construirse en un primer momento, o en todo caso aceptarse, con independencia de que luego se minimice su importancia o su significado.

1. Abram Kardiner, Lionel Ovesey, *The Mark of Opression. A Psychological Study of the American Negro*, Nueva York, Norton, 1951.

La imagen y la caricatura duplican, refuerzan la injuria verbal. La homosexualidad ha dado lugar desde hace lustros a una proliferación de imágenes desvalorizantes, degradantes, sobre todo en la caricatura (pero asimismo en el cine y en la televisión, que a menudo no hacen más que facilitar con nuevos medios imágenes bastante próximas a la tradición caricaturista).<sup>1</sup> Ahora bien, la caricatura se aproxima a la injuria, como sugieren Ernst Kris y Ernst Gombrich inspirándose en los análisis de Freud sobre las «agudezas».

Freud definía la «agudeza» como una especie de exutorio para las pulsiones hostiles, una «alusión» a un insulto no dicho que permanece en segundo plano.<sup>2</sup> Kris y Gombrich interpretan la «caricatura» como el equivalente en el ámbito visual de semejante meca-

1. Se hallarán numerosos ejemplos de caricaturas antihomosexuales en el volumen publicado por los Cahiers Gai-Kitsch-Camp (Lille, 1992) y que recoge la obra de John Grand-Carteret, *Derrière «Lui». L'homosexualité en Allemagne*, originalmente publicada en 1908, y el estudio del historiador norteamericano James Steakley, «Iconographie d'un scandale». Estos dos textos y los documentos históricos que les acompañan versan sobre las caricaturas publicadas en la prensa alemana en el momento del caso Eulenburg (nombre del aristócrata alemán cercano al emperador que, acusado por un periodista de ser homosexual, le denunció por difamación). La serie de procesos que siguieron dio lugar a una proliferación de artículos, libros, etc., en toda Europa. En cuanto al cine, véase el libro de Vito Russo, *Celluloid Closet*, del que se hizo una película.

2. Cf. Sigmund Freud, *Sur la psychanalyse. Cinq conférences*, París, Gallimard, 1991, pp. 68-69.

nismo. Es una auténtica agresión simbólica, ejerce una violencia y se enmarca, según Kris y Gombrich, en la filiación de las «imágenes difamatorias» de la Edad Media.<sup>1</sup> La caricatura homófoba (como la antisemita) es una «difamación», hace «alusión» a la injuria, se inscribe en el horizonte de la injuria y apela a los esquemas mentales que permiten hacer reír a propósito de los homosexuales. Expresa la inferioridad asignada a la homosexualidad en la sociedad y perpetúa las estructuras mentales que sustentan dicha inferioridad. Hace «alusión» a la condena inmemorial de la homosexualidad y señala, en consecuencia, toda la violencia social, cultural, política y jurídica de que los gays son objeto. Pero no se ejerce únicamente contra individuos de cuya persona se hace burla (burla cuyo resorte es a menudo la representación de fulano o mengano con los rasgos de un personaje afeminado), sino que pretende decir la «verdad» objetiva de todo un grupo bajo una lente de aumento que ofrece al lector o al espectador la imagen humorística.<sup>2</sup>

La caricatura presenta siempre un «retrato de grupo». Es el retrato de un colectivo, de una «especie» definida por un conjunto de rasgos inmediatamente reconocibles para todos. El dibujo de un hombre afeminado «representa» a los homosexuales masculinos, a todos los homosexuales, aunque se sepa que eso no corresponde a la realidad. Es bastante chocante ver, por ejemplo, en la proliferación de caricaturas e imágenes infamantes que surgieron cuando el caso Eulenburg en Alemania, a principios de siglo, cómo los hu-

1. Véase Ernst Kris y E. H. Gombrich, *Caricature*, Londres, Penguin, 1940. Véase asimismo Ernst Gombrich, Didier Eribon, *Ce que l'image nous dit. Entretiens sur l'art et la science* [1991], París, Diderot, 1998, p. 44.

2. En una de sus crónicas publicadas en *L'Autre Journal*, Michel Cressole habla en los siguientes términos de los comentarios de presentadores de televisión que, día tras día, se permitían las bromas más escabrosas sobre los homosexuales: «Para ellos, hablar francamente en la televisión consiste en hablar de los homosexuales como ni Jacques Médecin se atrevería a hablar de los judíos.» Y concluía con una fórmula concisa, brutal, pero bastante certera: «Uno creería oír a Le Pen en la mesa» (Michel Cressole, *Une folle à sa fenêtre. Chroniques de L'Autre Journal, 1990-1991*, Lille, Cahiers Gai-Kitsch-Camp/Questions de genre, 1996, p. 9). El registro de la broma televisada se aproxima mucho, por no decir que es idéntico, al de los humoristas, muchos de cuyos textos los inspira una homofobia grosera (se hallarán muestras en el disco editado por la asociación Gais Musettes, *Chansons interlopes*, que recopila canciones escritas entre 1908 y 1936).

moristas recurrían invariablemente al recurso de dotar a los militares de un bolso o un pañuelo de encaje, provocando un efecto de contraste entre la virilidad que se espera del soldado y el afeminamiento que se supone en el homosexual.<sup>1</sup>

Se advierte, por otra parte, una especie de invariancia histórica de este tema, como si la imagen homófoba fuese a extraer siempre representaciones e injurias del mismo fondo común y arcaico. Cambacérès, en los primeros años del siglo XIX, fue una de las dianas preferidas de los caricaturistas: le representan, verbigracia, dando la espalda a tres mujeres, lo que significa que no se incluye en la reproducción de las generaciones, y que encarna por tanto la muerte de la sociedad. Pero igualmente le acompaña siempre un pavo que tiene en el ano el dedo de una mano que parece ser un apéndice de su cuerpo. La enseñanza de estas imágenes es de una claridad cegadora: Cambacérès es un sodomita que conduce a la sociedad a su pérdida.<sup>2</sup> Cuando Foucault critica la idea de que se pueda interpretar la homosexualidad como una «constante antropológica», e insiste en el hecho de que no hay permanencia a través de los siglos de aquello que designamos con ese término, menciona a Cambacérès en la lista de personas a las que no habría que incluir en esta categoría que no estaba constituida en la época en que vivieron.<sup>3</sup> Volveré sobre este texto en la tercera parte de la presente obra. Debemos, sin embargo, sostener que existe al menos cierta invariancia, y hasta una estabilidad asombrosa, del discurso homófobo, de la caricatura como imagen «difamatoria» y de la injuria como vehículo de la representación infamante de los que practican relaciones con personas del mismo sexo.<sup>4</sup> Como señala Barry D. Adam, el individuo

1. Veáanse los dibujos reproducidos en el volumen publicado por los Cahiers Gai-Kitsch-Camp mencionado en la nota 1 de la página 102.

2. Atrajo mi atención sobre las caricaturas que representan a Cambacérès la conferencia que pronunció Darcy Grimaldo Grigsby en la Universidad de California, Berkeley, el 18 de abril de 1998: «“The Effects of Hunger”: Cannibalism and Other Intimacies of Empire». En Catherine Clerc, *La Caricature contre Napoléon*, París, Promodis, 1985, se hallará la reproducción de dichas caricaturas.

3. Michel Foucault, «Des caresses vieilles de 2.500 ans», *Libération*, 1 de junio de 1982, reproducido en *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, t. 4, pp. 315-317.

4. Aquí solamente hablo de la homosexualidad masculina. Los amores entre mujeres exigen sin duda un análisis muy distinto. Foucault señala muy claramente, ade-



gay afronta un «retrato compuesto» de sí mismo, sugerido por un conjunto de imágenes, de representaciones, de discursos que le dan una visión degradante o en todo caso inferiorizante de sí mismo. No sólo las categorías inferiorizadas se exponen siempre en forma de rasgos ridículos o descalificadores, sino que el discurso dominante y «legítimo» siempre asocia a las personas con características generales y proximidades «desacreditadoras» como el delito, la inmoralidad, la enfermedad mental, etc.<sup>1</sup> El individuo «inferiorizado» ve cómo le es denegado así el estatuto de persona autónoma por la representación dominante, puesto que siempre se le percibe o se le designa como una muestra de una especie (y de una especie condenable, siempre más o menos monstruosa o ridícula).

Vemos aquí que la injuria es a la vez personal y colectiva. Se dirige a un individuo particular asociándolo a un grupo, una especie, una raza, al tiempo que trata de alcanzar a toda una clase de individuos tomando como objetivo una de las personas que la integran. La injuria opera por generalización y no por particularización. Globaliza más que singulariza.<sup>2</sup> Se trata de atribuir a una categoría (designada en su conjunto o en la persona de un individuo) rasgos que se constituyen como infamantes y que se consideran aplicables a todos los individuos que componen esa categoría. Así la injuria puede alcanzar también al que no es su destinatario directo: él es el destinatario *también*.<sup>3</sup>

Por ello el efecto de la injuria se perpetúa y se reproduce sin cesar, con las heridas que provoca, y las sumisiones y rebeldías

---

más, esta permanencia transhistórica en *L'Usage des plaisirs* (París, Gallimard, 1984, pp. 24-25). Traza ahí ese «retrato tipo» del homosexual o del invertido como afeminado que hallamos en los textos del siglo XIX, recalcando que ese «estereotipo» estaba ya «fuertemente esbozado en la literatura grecorromana de la época imperial», y escribe que «desde luego habría que hacer la larga historia de esta imagen».

1. Cf. Barry D. Adam, *The Survival of Domination*, *op. cit.*, p. 31.

2. A propósito de los judíos, encontramos una reflexión sobre la estigmatización colectiva (que asocia a todo individuo a un grupo designado por características infamantes) en la novela de Dickens *Nuestro común amigo*.

3. El personaje de la novela de Dickens saca así la conclusión del hecho de que sea imposible escapar a la estigmatización: «Hice la reflexión de que agachando la cabeza bajo el yugo que consentía en portar, curvaba el cuello de todo el pueblo judío, a su pesar» (*ibid.*).

consecuentes (en ocasiones las dos a la vez en un mismo individuo). Pero por eso igualmente los individuos que pertenecen a una categoría estigmatizada hacen todo lo posible por disociarse del «grupo» constituido por la injuria. Aunque pertenecientes a un «colectivo» de hecho, constituido como tal por el efecto de la injuria (es decir, como hemos visto, por todo el proceso de subjetivación y constitución de las identidades personales), los miembros de ese «colectivo» se esfuerzan en disociarse de él, para llegar a ver a los demás miembros de ese grupo con los ojos de quienes profieren la injuria y las burlas. El homosexual que quiere ocultar que es «marica», o de quien se sabe que lo es pero se empeña en dar muestras de su normalidad, se reirá con quienes gastan bromas dudosas o groseras sobre los «maricones», con la ilusión de que se le dispense de la afrenta si la pronuncia él mismo o si se ríe al respecto con quienes la profieren, o bien de que le verán distinto de aquellos de quienes uno puede reírse (podemos imaginar todos los esfuerzos –de indumentaria, verbales, gestuales– necesarios para persuadir a los demás y a sí mismo de que se ajusta a la «normalidad»). Ahora bien, la injuria recae de todos modos sobre ellos, incluso cuando la profieren contra otros, porque es de ellos (también) de quienes se habla, y porque es la que, en su función social, les ha constituido como lo que son. Dado que el principio de la injuria es globalizar, eliminar las singularidades personales, su poder constituyente desarma de antemano y de forma permanente las estrategias individuales para disociarse del grupo al que se dirige colectivamente y del que, *volens nolens*, el que quiere disociarse forma parte. Al reírse de los demás homosexuales, un homosexual se ríe de sí mismo. Y las personas con quienes se ríe de los «maricas», de las «madres», se reirán de él en cuanto vuelva la espalda (se atribuye a Truman Capote la siguiente frase: «La “faraona” es el señor amable con quien todo el mundo hablaba en cuanto ha salido de la habitación»). Pero la vergüenza de uno mismo, la voluntad de disociarse, de mostrar que no eres uno de esos de los que se puede reír o de los que pueden ser objeto de insultos, son tan fuertes que durante largo tiempo han sido un obstáculo para la posibilidad misma de instaurar una «solidaridad» mínima entre los estigmatizados. «La vergüenza aísla», dice Sartre hablando pre-

cisamente de la «insolidaridad» y «reciprocidad» entre quienes él llama, en el vocabulario de los años cincuenta, los «pederastas» (sinónimo entonces del homosexual masculino).<sup>1</sup>

Así pues, como es siempre colectiva, como inscribe a un individuo dentro de un conjunto, la injuria tiene por efecto que los individuos así designados –o que quieren evitar que se les designe así– traten de disociarse a toda costa de esta «especie» en la que el orden social y sexual se propone incluirlos. Puesto que colectiviza, el insulto empuja al individualismo.

La fuerza de la injuria y de la estigmatización es tal que induce al individuo a hacer todo lo posible para que no le consideren un miembro de ese «conjunto» designado y constituido por la injuria. Y se comprende que, en consecuencia, sólo la aceptación de uno mismo como miembro del «colectivo» en cuestión y la solidaridad mínima como gay con los demás gays (y con las lesbianas) puede servir de punto de apoyo para una resistencia eficaz a la injuria y al proceso de estigmatización de los homosexuales en la sociedad. Esta lucha no corresponde únicamente a la movilización política ni a la creación cultural. Es una transformación personal y del mundo que se realiza mediante cada gesto consumado, cada palabra pronunciada para liberarse, en la medida de lo posible, del peso de la homofobia interiorizada. Es la suma de todos esos microdesplazamientos y de esas microacciones que reemplazan o, en todo caso, contribuyen a contrarrestar la suma que seguirá existiendo de microcobardías, de microabstenciones, de ínfimas renunciaciones y silencios sin nombre cuya totalidad conforma la realidad vivida de la dominación. Pero las voluntades individuales sólo pueden llevar a cabo semejante proceso si las sostiene la conciencia de que se trata de una empresa colectiva de

1. Jean-Paul Sartre, *Saint Genet, op. cit.*, p. 53: «La vergüenza aísla. Y el orgullo, que es el reverso de la vergüenza.» Se observará que el orgullo individual (e individualista) mencionado aquí por Sartre, que consiste en sentirse superior a los otros homosexuales y en despreciarlos, es, muy exactamente, lo contrario de la idea, desarrollada desde los años setenta, de «orgullo» que se afirma siempre como necesariamente colectiva y tiene por objetivo crear esta «reciprocidad» entre los gays (y las lesbianas, a las que Sartre se olvida de mencionar) y esta «solidaridad» que él, precisamente, en 1952 pensaba que era imposible.

recreación personal como un conjunto de individuos libres y autónomos. De ahí la importancia de la visibilidad colectiva. De ahí, también, a la inversa, la necesidad de que todos aquellos que procuran perpetuar el orden sexual tal cual es denuncien esta visibilidad.

Recuperar la autonomía personal y convertirse en un individuo de pleno derecho implica en principio reconstruir la imagen colectiva para ofrecer modelos diferentes, aunque sólo fuese orillando o impugnando los «retratos» producidos por los portavoces de la norma social y sexual, o privándolos de su tinte degradante (pues el afeminamiento sólo es ridículo en virtud de un decreto que muy bien se puede recusar, aun cuando ese rechazo de la norma se ejerza únicamente en los espacios limitados de una contracultura). Por eso la autonomía individual, la libertad individual, se construyen y conquistan por medio de batallas que sólo pueden ser colectivas y continuamente se reanudan.

El lenguaje cotidiano (al igual que el lenguaje de las imágenes) está atravesado por relaciones de fuerza, por relaciones sociales (de clase, de sexo, de edad, de raza, etc.), y es en y por el lenguaje (y la imagen) como se ejerce la dominación simbólica, es decir, la definición –y la imposición– de las percepciones del mundo y de las representaciones socialmente legítimas. El dominante, como dice Pierre Bourdieu, es el que consigue imponer la manera en que quiere ser percibido, y el dominado es definido, pensado y hablado por el lenguaje del otro, o el que no logra imponer la percepción que tiene de sí mismo, o ambas cosas.<sup>1</sup> Sólo los períodos de crisis social, cultural, o por lo menos la irrupción de movilizaciones políticas o culturales, permiten cuestionar este orden simbólico de las representaciones y del lenguaje, cuya fuerza principal reside en presentarse como perteneciente a las evidencias del orden natural, inmutable, y sobre el cual uno no se interroga o se interroga falsamente

1. Cf. Pierre Bourdieu, «Le paradoxe du sociologue», en *Questions de sociologie*, París, Minit, 1981, pp. 86-94. Véase también *La Domination masculine*, op. cit., p. 40: «Los dominados aplican categorías construidas desde el punto de vista de los dominantes a las relaciones de dominación, y así las hacen parecer naturales.»

para mejor reafirmarlo arbitrariamente, presentándolo como si siempre hubiese existido.<sup>1</sup>

La movilización política, la acción política, son siempre batallas por la representación, el lenguaje y las palabras. Son batallas en torno a la percepción del mundo. Lo que se dirime ahí es saber quién define la percepción y la definición de un grupo y la percepción y la definición del mundo en general. La movilización, la acción política, muchas veces consiste, para un grupo, en la tentativa de hacer valer, de imponer la manera en que se percibe él mismo, y escapar de este modo a la violencia simbólica ejercida por la representación dominante. Pero conviene precisar que no hay para los gays, y mucho menos para los «gays y lesbianas», una sola y única manera de «percibirse», lo que genera toda la complejidad del movimiento gay y lesbiano y explica el hecho, tan a menudo resaltado, de que las definiciones que puede dar de sí mismos son sólo construcciones provisionales, frágiles y necesariamente contradictorias entre ellas. En efecto, siempre habrá gays jóvenes que llegarán a la ciudad y que, aun asumiendo una filiación de tradición ya larga, reinventarán para ellos, y a su modo, esta historia que no ha cesado de producir desde hace más de un siglo las condiciones de esta recreación. Lo cual permite comprender el doble sentimiento que se experimenta muchas veces de que «eso siempre ha sido así» y de que «eso cambia continuamente».

Para los gays y lesbianas es absolutamente necesario, vital, poder dar de sí mismos sus propias imágenes, a fin de escapar a las que durante tanto tiempo se han creado sobre ellos, y ofrecer de esta forma modelos positivos (o neutros, o en todo caso más con-

1. La movilización gay y lesbiana siempre ha sido –y sigue siendo– motivo para una proliferación de discursos homófobos de un extremo al otro del abanico político, que tienden a naturalizar y a ontologizar el orden social para decir lo que debe ser (porque ha sido «siempre» así), y sobre todo lo que no puede ser en modo alguno (porque destruiría los «fundamentos mismos de la civilización» o del «orden simbólico»). Para ejemplos y un análisis de dichos discursos, véase Éric Fassin, «Ouvrir le mariage aux homosexuels», *Le Monde Diplomatique*, junio de 1998, p. 22, y «L'illusion anthropologique: homosexualité et filiation», *Témoins*, n.º 12, París, mayo-junio de 1998; y Marcela Iacub, «Le couple homosexuel, le droit et l'ordre symbolique», *Le Banquet*, n.º 12-13, septiembre-octubre de 1998, pp. 111-124.

formas con la realidad) a los que y a las que sólo tienen delante imágenes tan claramente negativas. Se trata de producir uno mismo sus propias representaciones y, mediante ese gesto, producirse como sujeto del discurso rechazando ser únicamente el objeto del discurso del Otro. Pero puesto que la forma en que los gays y las lesbianas se perciben y desean hablar de sí mismos es eminentemente múltiple, toda definición producida por gays y lesbianas no puede sino desagradar a otros gays y a otras lesbianas. La autodefinición colectiva es lo que se dirime en las luchas entre los homosexuales mismos, y así la «identidad» no es ni una realidad ni un programa, ni un pasado ni un futuro ni un presente, sino un espacio de impugnaciones y de conflictos políticos y culturales. Lo que implica que no puede ser nunca totalmente estabilizada en un discurso único o unitario que pudiese aspirar a encerrarlo en una comprensión fija.

De modo que hay que insistir en este punto: es muy evidente que, para gays o lesbianas jóvenes que deben construir su identidad personal sin tener otros modelos que las imágenes caricaturescas, insultantes, y que no tienen más esquemas para pensar su sexualidad y su afectividad que las palabras injuriantes que les rodean –sin que siquiera se dirijan precisamente a ellos o a ellas–, el solo hecho de que se creen otras imágenes, de que haya en la sociedad otras imágenes disponibles, de que sea visible este conjunto de fenómenos que denominamos la «cultura gay», es generador de libertad, porque esta identificación es la que hace posible la afirmación de su propia *singularidad* contra la *identidad* moldeada desde el exterior por el orden sexual que instituye a los homosexuales como un colectivo y a la vez los aísla unos de otros. Es divertido –o siniestro– comprobar que cada vez que se crean imágenes no desvalorizadoras de la homosexualidad, surgen guardianes del orden heteronormativo que las tachan de «proselitismo». Señalemos, de pasada, que esta idea de «proselitismo» es especialmente absurda, pues sobreentiende que se puede incitar a alguien a convertirse en homosexual mediante representaciones de la homosexualidad. Pero expresa muy bien la asimetría absoluta entre la heterosexualidad deseable y la homosexualidad lamentable: nunca se oye hablar

a nadie de «proselitismo heterosexual», y sin embargo las imágenes de la heterosexualidad gozan de una difusión cuasi hegemónica. La omnipresencia de la imagen heterosexual demuestra, por el contrario, que unas representaciones no inducen a nadie a convertirse en esto o en aquello: un gay no se volverá heterosexual por mucho que esté expuesto a la imagen heterosexual durante toda su vida, toda su infancia o su adolescencia. Gide lo señalaba ya, cuando hace decir a su personaje Corydon:

Piense que en nuestra sociedad, en nuestras costumbres, todo predestina un sexo al otro; todo enseña la heterosexualidad, todo invita a ella, todo provoca a asumirla: el teatro, los libros, los periódicos, el ejemplo visible de los adultos, el desfile de los salones, de la calle. ¡Cómo! Si el adolescente cede al final ante tanta complicidad ambiente, ¡no irá usted a suponer que el consejo haya podido guiar su elección, la presión inclinar, en el sentido prescrito, su deseo! Pero si, a pesar de los consejos, las invitaciones, las provocaciones de todo género, lo que se manifiesta es una tendencia homosexual, al instante culpa usted a tal lectura o tal influencia. Es un gusto adquirido, afirma usted, se lo han enseñado, sin lugar a dudas; no admite usted que haya podido inventarlo él solo.<sup>1</sup>

A los que reprochan a los gays y a las lesbianas que se constituyan hoy en «grupo», en «minoría movilizada», y les piden con insistencia que recobren los valores del individuo libre e independiente, ciertamente se les puede responder que es el orden social y jurídico el que ya ha constituido a los «homosexuales» en un «colectivo», en este caso como una minoría condenada al ostracismo y privada de derechos. Pero hay que ir más lejos y añadir que la posibilidad misma de autonomía les ha sido denegada por la imposibilidad estructural de identificarse con imágenes positivas de sus propios sentimientos y su propia sexualidad, y por tanto de su propia personalidad, y en la imposibilidad de reconocerse en una relación de «reciprocidad» (en el sentido sartriano) con otros

1. André Gide, *Corydon*, París, Gallimard, 1924, p. 41. [*Corydon*, Madrid, Alianza, 1982.]

homosexuales. Dependen de una coacción exterior y su conciencia está literalmente imbuida de discursos e imágenes (en suma, de un orden social) que les rechazan.

¿Y no es justamente porque todo lo que es y todo lo que siente se adecúa a lo que el orden sexual exige e impone a los individuos por lo que un heterosexual puede pensarse como libre y autónomo con respecto a sus propias características psicológicas y sexuales? El sentimiento que los heterosexuales pueden albergar de su libre albedrío y de su autonomía personal sólo existe como un efecto de superficie de esta especie de evidencia natural que produce la pertenencia a un grupo mayoritario. Su «individualidad» y su «libertad» son, pues, sostenidas por la existencia, hechas posibles (como una pura ilusión) por su conformidad con valores que no pueden ser universales porque deniegan el derecho de existencia en primera persona a un cierto número de individuos que se ven reducidos al estado de objetos discursivos, de signos negativos manipulados por la cultura dominante. Incluso cabría decir que la estabilidad de la identidad heterosexual sólo la garantizan la delimitación y la exclusión de la «homosexualidad», es decir, de una «identidad» homosexual definida por un determinado número de rasgos desvalorizadores que se atribuyen a toda una «categoría» de personas. La heterosexualidad se define en gran parte por lo que ella rechaza, de la misma manera que, más en general, una sociedad se define por lo que excluye, como decía el Foucault de *Historia de la locura*. Y es muy probable que la desestabilización, en el gesto de afirmación por parte de los gays y las lesbianas de sus identidades múltiples y heterogéneas, de la «identidad» homosexual impuesta e inferiorizada, sea de una naturaleza tal que contribuya a deshacer, para los propios heterosexuales, la adhesión sin desmayo a evidencias que sólo se configuran por medio de rechazos y líneas de demarcación, y que, por consiguiente, como decía esta vez el Foucault de los años ochenta, la «cultura gay» pueda ser generadora de nuevos modos de vida y de nuevas relaciones entre individuos tanto para los homo como para los heterosexuales.

Así pues, una verdadera autonomía podrá ver la luz construyendo un «colectivo» consciente de sí mismo y del hecho de que la autonomía personal no es nunca un hecho dado, sino algo que



debe conquistarse. Y esta autonomía concreta hay que conquistarla en primer lugar contra los que hacen la apología de la autonomía abstracta para pedir a los gays y a las lesbianas que sigan aceptando la situación en la cual se les deniega o se les hace imposible toda autonomía. Los individuos podrán constituirse en «sujetos», y ante todo en sujetos de sí mismos, siendo conscientes de los determinismos que moldean las consciencias (y también los inconscientes).

Decir que la injuria está ya ahí, que preexiste a la llegada al mundo de tal o cual individuo que será su víctima designada, equivale a decir que preexiste también a quien la profiere. Como escribe muy certeramente Judith Butler, la injuria es siempre una cita.<sup>1</sup> No hace sino reproducir palabras que ya han sido oídas. El que profiere la injuria busca en el repertorio de los insultos disponibles para expresar a alguien su odio o su aversión. Lo que constituye la fuerza de la injuria es precisamente que preexiste a las dos personas a las que pone en escena –la que la profiere y la que la recibe–, y que posee una historia exterior y anterior a dichas personas.

Hay que restituir, por tanto, a la injuria en el tiempo largo: ha sido moldeada por una historia, y su posibilidad actual es sólo la conclusión de esa historia. La injuria, efectiva o potencialmente pronunciada, o la injuria temida o asumida por quien puede ser o ha sido ya su víctima, no es pues más que un síntoma, y su eficacia no depende sólo de la fuerza performativa del lenguaje –Judith Butler se pregunta: ¿por qué las palabras hieren, por qué el cuerpo se siente afectado?–, sino también y más profundamente del hecho de que el lenguaje es performativo solamente porque lo sostienen, lo atraviesan, lo orientan todas las fuerzas que organizan la sociedad y los modos de pensar.

Como ha mostrado Pierre Bourdieu en su crítica de Austin, el lenguaje es de parte a parte histórico, social y político, y haría falta

1. Judith Butler, *Excitable Speech*, *op. cit.*, pp. 51-52.

una exploración completa de las estructuras antropológicas que moldean el inconsciente de nuestras sociedades para comprender por qué la injuria forma el horizonte sobre el cual se constituye la identidad homosexual y también lo que viene a recordársela a la consciencia de sí mismo desde el momento que posee la ilusión de que puede olvidarse en cuanto tal.

La injuria es sólo la punta, el rasgo verbal límite de la violencia simbólica que organiza la sexualidad según jerarquizaciones y exclusiones bien precisas y que confiere a la homosexualidad un estatuto de inferioridad en nuestras sociedades. Y esta violencia simbólica está anclada sin duda en lo que Bourdieu llama la «dominación masculina», que podríamos entender no sólo como la dominación de los hombres sobre las mujeres, sino también, más en general, como la dominación del «principio masculino» sobre el «principio femenino», y por lo tanto del hombre heterosexual (¡es decir, el hombre!) sobre el homosexual (al que no se le considera hombre) en la medida en que la homosexualidad está situada en el inconsciente de nuestras sociedades en el lado de lo «femenino».<sup>1</sup>

Por supuesto, esto no agota todas las representaciones de las relaciones entre personas del mismo sexo en el curso de la historia, y asimismo habría que tener en cuenta la valoración masculinista, en algunas sociedades del pasado, de las relaciones entre hombres como fundamento de la valentía militar, por ejemplo. La homosexualidad no ha sido siempre, ni en todas partes, asociada con el afe-minamiento o, para decirlo de otra manera, su imagen ha podido coexistir con otras representaciones. Pero es cierto que la «desviación» sexual se ve, al menos desde fines del siglo XIX (y sin duda mucho antes), primero y ante todo como una «inversión del género», lo que es válido por tanto para los «desviados» de ambos sexos. El hombre homosexual es alguien que renuncia a su virilidad, del mis-

1. Pierre Bourdieu, *La Domination masculine*, op. cit. La extensión del esquema de análisis que vale para las relaciones entre hombres y mujeres a las relaciones entre heterosexuales y homosexuales (masculinos, en cualquier caso) la sugiere el propio Bourdieu en «Quelques questions sur la question gay et lesbienne», en Didier Eribon (dir.), *Les Études gays et lesbiennes*, op. cit. Bourdieu, por otra parte, ha recogido y desarrollado este texto como posdata de *La dominación masculina*.

mo modo que la lesbiana renuncia a su feminidad. Sin embargo, hay que agregar que la «inversión» posee a menudo otro sentido y se entiende y denuncia como el simple hecho de no buscar un compañero del otro sexo. No son únicamente el hombre afeminado o la mujer masculina los que son acusados de «inversión». Sino también, muy sencillamente, el hombre que ama a los hombres y la mujer que ama a las mujeres. La interferencia de temas heteróclitos en el concepto de inversión se ve claramente en la lista de las designaciones con las que los médicos han formulado el diagnóstico de esta «enfermedad»: «sentido genital invertido» o «pervertido, «inversión –o perversión– del instinto sexual», «atracción contraria», etc.<sup>1</sup> La inversión y la fobia que produce tiene, pues, al menos dos significados distintos en el discurso homóforo: es la inversión interior del género (un alma de mujer en un cuerpo de hombre o de hombre en un cuerpo de mujer) y la inversión exterior del objeto del deseo (otro hombre en lugar de una mujer u otra mujer en lugar de un hombre). El psiquiatra italiano Arrigo Tamassia había señalado este significado doble del concepto de inversión en la época misma en que el discurso médico lo estaba tematizando.<sup>2</sup> Y en una nota añadida en 1920 a los *Tres ensayos*, Freud señala las «interesantes observaciones de Ferenczi» que propone que se rechace la palabra «homosexualidad» y se la sustituya por «homoerotismo», a fin de «distinguir rigurosamente *la homoerótica del sujeto*, que se siente mujer y se comporta como tal, y *la homoerótica del objeto*, que es plenamente viril y no hace más que cambiar el objeto femenino por un objeto del mismo sexo que él». Freud acepta esta distinción entre los dos sentidos posibles de la palabra «inversión», pero agrega al instante que en numerosas personas existe una mezcla de estos dos tipos de homoerotismo.<sup>3</sup> Y se po-

1. Véanse los análisis de los textos citados por Vernon Rosario, *The Erotic Imagination. French Histories of Perversity*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1997, p. 88.

2. Arrigo Tamassia, «Sull'inversione dell'istinto sessuale», 1878, citado en Vernon Rosario, *The Erotic Imagination*, op. cit., p. 86. Sobre las relaciones entre mujeres, y la manera en que han podido ser vistas como una transgresión de las leyes naturales de la «diferencia de sexos», véase Lilian Faderman, *Odd Girls and Twilight Lovers. A History of Lesbian Life in the Twentieth Century*, Londres, Penguin, 1991, pp. 38-61.

3. Sigmund Freud, *Trois Essais sur le théorie sexuelle*, Paris, Gallimard, col. «Folio», 1987, pp. 52-53. [*Tres ensayos sobre la teoría sexual*, Madrid, Alianza, 1995.]

dría llegar al extremo de decir que la mayor parte de los discursos sobre la homosexualidad no han hecho, desde hace lustros, nada más que declinar y combinar esos dos sentidos de la inversión alrededor de los cuales ha cristalizado, durante la segunda mitad del siglo XIX, en los discursos psiquiátricos, médicos, policiales, la definición de la homosexualidad tal como la conocemos hoy.

Los discursos actuales encierran, en proporciones variables, una mezcla inextricable de esos dos temas. Es la dosis, si osamos decirlo así, lo que da a cada discurso su fisonomía singular, y diferente en apariencia de los demás discursos. Basta, por tanto, leer los textos del psicoanálisis, tanto clásicos como contemporáneos, para ver que nunca están muy alejados de la matriz principal de un doble significado de la «inversión». Se puede, por tanto, distinguir dos grandes tipos de discursos, según insistan en uno u otro sentido del concepto de inversión, en la inversión interior de la persona o en la inversión exterior del objeto del deseo. En el primer caso, se trata de insistir en el carácter patológico del individuo y de su psicología; en el segundo, en el carácter «desviado», «perverso» o lisa y llanamente inferior (y aquí también, por ende, «anormal») de la relación con el mismo sexo. Pero no hay que olvidar que estos dos grandes órdenes discursivos, que deben distinguirse por la claridad de la exposición, no están nunca totalmente separados entre sí. Mientras que en toda lógica son contradictorios: si el homosexual es un «invertido» en el sentido de una inversión interior, es decir, que es de hecho una «mujer» en un cuerpo de hombre, no es posible imputarle al mismo tiempo una «inversión» del objeto del deseo y considerarle un hombre al que, en lugar de atraerle las mujeres, le atraen los hombres.

Proust, muy influido por los psiquiatras, no dejó de debatirse con esas dificultades. Tras haber descrito al «invertido» como un hombre que no es realmente un hombre y que sólo puede ser atraído por un hombre que no es como él, por un hombre auténticamente tal, es decir, un heterosexual, debía explicar que este invertido estaba, a falta de otra cosa, obligado a contentarse con los de su género, haciendo un enorme esfuerzo de imaginación para considerar a esos otros «invertidos» como hombres de verdad.

De hecho, en Proust, al menos en la teoría, no hay «homosexual» ni «homosexualidad». En un esbozo en que se pregunta qué nombre

adoptar para designar a los que en ocasiones llamará «sodomitas» (al comienzo de *Sodoma y Gomorra*), elige la palabra «invertido» lamentando, sin embargo, no poder utilizar el único que convendría: la palabra «loca», que emplea Balzac. Proust recusa en todo caso la de «homosexual», y escribe: «Según la teoría muy fragmentaria que esbozo aquí, en realidad no habría homosexuales. Por masculina que pueda ser la apariencia de la loca, su gusto por la virilidad provendría de una feminidad profunda, por muy disimulada que estuviese. Un homosexual sería lo que pretende ser de buena fe un invertido.»<sup>1</sup> El homosexual cree que es un hombre que ama a los hombres, siendo así que es una mujer que ama a los hombres. El suyo no es un amor por el mismo «sexo», o el mismo «género», sino un amor por el otro «sexo» o el otro «género». Así, Charlus, «busca esencialmente el amor de un hombre de la otra raza, es decir de un hombre que ama a las mujeres (y que, por consiguiente, no podrá amarle a él)».<sup>2</sup>

Y como este amor «teórico» es casi imposible de realizar en la vida real, el invertido se dirige hacia otros invertidos: «Es cierto que los invertidos en busca de un varón se contentan a menudo con un invertido tan afeminado como ellos. Pero muchas veces basta con que no pertenezcan al sexo femenino.» En el esbozo de 1909, Proust decía las cosas aún más claramente: «Especie maldita porque [...] aunque ama al hombre que no tiene nada de mujer, el hombre que no es “homosexual”, es aquél el único que podrá aplacar un deseo que esa especie no debería poder experimentar por él, que él no debería experimentar por ella, si la necesidad de amor no fuese un gran estafador y no hiciese de la “loca” más infame la apariencia de un hombre, de un hombre de verdad como los demás que, por milagro, se inflamase de amor o de condescendencia con él.»<sup>3</sup> Y así Proust termina comparando a los invertidos con flores o con animales hermafroditas, que, como el caracol, «no pueden fecundarse a sí mismos, pero pueden ser fecundados por otros hermafroditas».<sup>4</sup>

1. Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, esbozo IV, *op. cit.*, p. 955.

2. Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, *op. cit.*, p. 32.

3. Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, esbozo I, *op. cit.*, p. 924. Véase también la p. 928: «Pero casi siempre se contentan con apariencias toscas...» Véase asimismo *Sodome et Gomorrhe*, *op. cit.*, p. 17.

4. Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, *op. cit.*, p. 32.

Se ve, por consiguiente, que la teoría de la inversión interior, esto es, de la heterosexualidad fundamental del deseo homosexual, puesto que en realidad es el deseo de una «mujer» por un hombre, sólo puede desembocar, una vez sentada el acta de la cuasi imposibilidad de una unión interracial entre un hombre-mujer y un hombre-hombre, en una teoría del amor de los invertidos entre ellos. ¡Todos caracoles! No se puede ignorar la ración de humor que inspira a Proust esas consideraciones, el mismo que inspira más en general su descripción de la homosexualidad.<sup>1</sup> Pero hay que señalar también que la adhesión a la teoría de la «inversión» —el invertido es una mujer que busca un hombre— condujo a Proust a transformar profundamente al personaje de Morel entre los bosquejos y la novela publicada. En uno de ellos, Proust habla pues, cuando Charlus y Morel se encuentran en la estación de Saint-Lazare, de una «pequeña loca disfrazada de soldado».<sup>2</sup> En la versión publicada, Morel ya no es una «loca»: se ha masculinizado (para que el barón pueda estar genuinamente enamorado de él). Y para que se produzca esta transformación sexual, es preciso que no sea un «homosexual», sino un bisexual, o incluso más bien un heterosexual que sólo mantiene relaciones con los hombres porque le atrae el dinero.<sup>3</sup> En realidad, «el deseo de los invertidos no se vería nunca satisfecho si el dinero no les proporcionara verdaderos hombres».<sup>4</sup>

1. Sobre este punto, véase Jean-Yves Tadié, *Proust. Le dossier*, París, Pocket, 1998, pp. 86-92, y Mathieu Lindon, «Être Proust», en *Je t'aime. Essais critiques*, París, Minuit, 1993, p. 75.

2. Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, esbozo XI, *op. cit.*, p. 1022: «Había visto al marqués de Gurcy [el nombre de Charlus en el momento de los esbozos] hablando con un militar al que llevaba cogido del brazo... El militar tenía más facha de un *pierrrot* maquillado, cubierto de polvos y de afeites, que de soldado... Yo había observado su figura [la del marqués de Gurcy] con curiosidad y sin reconocerle, y admiraba hasta qué punto la necesidad y el deseo de placer pueden hacer que se parezca a nuestro ideal la realidad más diferente del mismo, para que el señor de Gurcy, hambriento de virilidad, asqueado por los hombres afeminados, creyese haber encontrado a un auténtico joven en aquella pequeña loca disfrazada de soldado.»

3. Cuando Proust menciona su «*aire de chica en su belleza varonil*», hace referencia al hecho de que le interesa más el dinero del barón que cualquier clase de afeminamiento (*Sodoma et Gomorrhe*, *op. cit.*, p. 396).

4. *Sodome et Gomorrhe*, p. 17.

En el punto de partida, la teoría proustiana sostiene que el hombre homosexual es de hecho una mujer y busca al hombre heterosexual que es un verdadero hombre. Pero en la medida en que el heterosexual, por definición según Proust, no podría interesarse sexual o afectivamente por el homosexual, puesto que ama a las mujeres de verdad, el invertido debe conformarse, por lo general, con relacionarse con otros invertidos, de los que se esfuerza en imaginar que son verdaderos hombres, salvo si el dinero le da acceso a estos últimos. Mientras que el invertido puede concebir la ilusión de ser semejante al heterosexual a quien desea, y ser así un hombre que desea a otro, al igual que «el esnob que se cree noble»,<sup>1</sup> en realidad se asemeja al otro invertido hacia el que se ve necesariamente impelido. Son entonces dos «mujeres» las que se encuentran, pero no son realmente mujeres, sino seres hermafroditas que poseen los órganos de los dos sexos, como en los tiempos iniciales, antes de la división general de todos los seres.<sup>2</sup>

No realmente semejante a la mujer, debido a su cuerpo de hombre, no realmente similar al hombre, por causa de su psicología de mujer, el invertido es simplemente semejante a los demás invertidos, puesto que Proust hace como si pudiera subsumir bajo una misma categoría, a la vez biológica y psicológica, a todos los representantes de esa especie, no obstante tan «numerosa», de Sodoma. Y aun cuando en la manera en que describe a determinados personajes de su novela, como Saint Loup, por ejemplo, milita contra esta teoría general de la inversión,<sup>3</sup> no es menos cierto que en ella se contienen discursos disponibles en la época sobre la homosexualidad, de los que se sirve profusamente para dar una especie de valor universal a caracterizaciones individuales. Charlus no

1. Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, notas y variantes, *op. cit.*, p. 1279: «El invertido [...] se cree [...] semejante a aquel a quien desea, como el esnob que se cree noble...»

2. Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, *op. cit.*, p. 31.

3. Es cierto que al comienzo de *Sodome et Gomorrhe*, Proust o su narrador no oculta que su «teoría» va a evolucionar, ya que precisa, antes de introducir la idea del hombre-mujer, que no puede satisfacer su deseo más que con otros invertidos: «Al menos según la primera teoría que yo esboqué entonces, que ya veremos después cómo se modifica» (p. 17).



es solamente una «vieja nena», como Proust dice en una carta a Paul Souday.<sup>1</sup> Es, en muchos aspectos, la encarnación paradigmática de *la nena*. En la segunda parte de este libro volveré sobre la teoría de la inversión de Proust. Se acerca evidentemente a la del «tercer sexo», desarrollada en Alemania por Hirschfeld, que a su vez la habrá tomado de Karl Heinrich Ulrichs, el primer gran abogado de la causa gay.

Ulrichs, en efecto, desde los primeros años de 1860 (sin duda gracias a ciertos trabajos médicos ya publicados en aquella época), había elaborado la teoría de la inversión interior del género en los hombres atraídos por los hombres y la explicación en virtud de «el alma de una mujer en un cuerpo de hombre».<sup>2</sup> En su lucha en favor de quienes él llamaba los «uranistas», no vacilaba en reivindicar para ellos el derecho al matrimonio. Pero como no se imaginaba que un «uranista» (nombre acuñado por referencia al *Banquete* de Platón) pudiese casarse con otro «uranista» (¿qué habrían hecho juntas esas dos «mujeres?»), concebía ese matrimonio «homosexual» tan sólo como el «heterosexual» de un hombre de verdad –heterosexual– con un hombre-mujer, el uranista. Por otra parte, consideraba una unión de esta clase como un matrimonio de conveniencia. Sin embargo, lejos de imaginar las relaciones de los uranistas entre ellos como un simple mal menor, a la manera de Proust, Ulrichs había elaborado asimismo una teoría que distinguía dos polos extremos: de un lado los uranistas masculinos a los que les gustan los jóvenes más bien afeminados, y de otro los uranistas afeminados a los que les gustan los jóvenes viriles. Por esa razón, indudablemente, y quizá también porque había pensado en la objeción que pondría Proust muchos años más tarde a propósito del carácter improbable de los amores entre heterosexuales y homosexuales, acabó admitiendo la posibilidad de un matrimonio

1. Carta de Marcel Proust a Paul Souday (1920), citada en Antoine Compagnon, *Notice de Sodome et Gomorrhe, op. cit.*, p. 1254.

2. Sobre el parentesco entre la teoría de Proust y la de Ulrichs (a quien aquél sin duda conocía indirectamente, a través de los textos de Hirschfeld y de Krafft-Ebing), véase J. E. Rivers, *Proust and the Art of Love. The Aesthetics of Sexuality in the Life, Times and Art of Marcel Proust*, Nueva York, Columbia University Press, 1980, pp. 185-187.

entre dos uranistas, puesto que pertenecían a los dos polos opuestos del uranismo,<sup>1</sup> lo que contradice, por supuesto, la idea subyacente en su teoría general del uranismo como un amor de naturaleza intrínsecamente femenina. (Escribía, por ejemplo: «Somos mujeres de espíritu.»)<sup>2</sup> Pero si realmente no podía renunciar a esta definición planteada en principio, es porque a su entender el deseo orientado hacia un hombre no podía entenderse más que como un deseo femenino. En el fondo, Ulrichs es coherente consigo mismo: si el uranista ama a los hombres, es que es una mujer. Si nos atrae el «mismo» que nosotros, es que, fundamentalmente, somos «distintos». Amar al mismo sexo significa, pues, que se es de un «sexo» distinto. Pero extrañamente, tras haber definido a los uranistas como hombres-mujeres, se ve forzado, para que su teoría coincida con sus observaciones, a desdoblar, dentro de cada categoría, la diferencia de los «géneros» entre los que son masculinos y aman lo femenino, y los que son femeninos y aman lo masculino... Ulrichs precisa claramente que éstas son manifestaciones extremas, y que existen mil posibilidades entre ambas. Lo cual quiere decir que la voluntad apologética de anclar la homosexualidad en la naturaleza y de hacer de ella un sexo aparte, un «tercer sexo», produce incoherencias conceptuales insuperables con las que Ulrichs, al igual que Proust después de él, sólo puede tratar de arreglárselas bien que mal, en el esfuerzo de que se mantengan juntas consideraciones que se anulan mutuamente.

Ulrichs, que consideraba que él mismo poseía las características de un «uranista» afeminado, se sentía muy atraído por los soldados, y a los que veían algo censurable en esta transgresión de las fronteras de clase les señalaba que él no veía inconveniente en ello, e insistía en el hecho de que los contrarios se atraen, mientras que la igualdad intelectual impide más que favorece el amor sexual: «De una vez por todas, dejemos de confundir el amor y la amistad», escribe.<sup>3</sup> De hecho, lo impensable para Ulrichs es que sea po-

1. Cf. Hubert Kennedy, *Ulrichs: The Life and Works of Karl Heinrich Ulrichs, Pioneer of the Modern Gay Movement*, Boston, Alyson, 1988, p. 170.

2. Citado *ibid.*, p. 50.

3. Citado *ibid.*, pp. 73-75.

sible amar lo «mismo». El amor y la sexualidad se conciben siempre en forma de un ensamblamiento de contrarios, de una complementariedad entre los sexos o entre los «géneros», así como entre las clases sociales. De ahí los diferentes niveles que está obligado a distinguir para que se mantenga siempre en la relación la idea de una diferencia insuperable entre lo masculino y lo femenino. En una pareja, en el amor, en la sexualidad, hay siempre un «hombre» y una «mujer» o, en todo caso, algo masculino y algo femenino.

Aunque Proust –lejos de eso– no inventó los problemas que aborda en su empresa novelesca, vemos que su gran originalidad no consiste tanto en mezclar alegremente los dos sentidos de la palabra «inversión» (el género interior y el «objeto sexual»), ya que tantos otros lo han hecho también, sino en integrarlos el uno en el otro, en hacerlos indiscernibles y en justificar explícitamente esta fusión: la inversión interior del género y el amor al semejante no son más que uno, puesto que el invertido sólo puede amar a otro invertido. Tras haber excluido la idea de «homosexualidad» de su teoría, dado que sólo en virtud de una ilusión el invertido puede creer que ama al «mismo sexo» que él, ese sexo al que en realidad no pertenece, Proust reintroduce la «homosexualidad» en otro nivel, como un efecto de la necesidad práctica que impulsa a las «nenas» a encontrar compañeros sexuales. Los hombres de la «especie de las nenas», es decir, los que pertenecen al «tercer sexo», no se atraen, desde luego, recíprocamente –al contrario, se detestan, no cesa de decir Proust, y les horroriza el afeminamiento ajeno–, pero la necesidad o el amor les hace olvidar –recíprocamente– que el otro con quien se acuestan no es un hombre de verdad sino una «infame nena». Pero ¿qué nombre dar a un representante del «tercer sexo»<sup>1</sup> que se acuesta con un representante del «tercer sexo», a un «hermafrodita» que se acuesta con un «hermafrodita», si no, precisamente, el de «homosexual»? A pesar de él, a pesar de todo, el invertido sólo puede amar a su semejante imaginando que es diferente.

1. Proust habla de «tercer sexo» citando a Balzac, en Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, esbozo IV, *op. cit.*, p. 955.

Hay una gran diferencia entre Ulrichs y Proust. El primero se propone defender la homosexualidad. Su proyecto es militante. Elabora una teoría completa de la «naturaleza» particular que caracterizaría a un determinado número de individuos, con el fin de poder pedir la despenalización de la homosexualidad. Si la «inversión» es natural, no es ya un «vicio» ni un pecado. La intención del segundo es basar una empresa novelesca en el desvelamiento de una verdad de la que sabe que podrá parecer monstruosa, y no busca en modo alguno mostrarla bajo una luz agradable.<sup>1</sup> Incluso dirá a Gide que ha traspuesto «a la sombra de muchachas en flor» todo lo que «sus recuerdos homosexuales poseían de grácil, de tierno y de encantador, de tal forma que no quede ya de Sodoma más que lo grotesco y lo abyecto».<sup>2</sup> Es seguramente la razón por la que fue durante tanto tiempo felicitado por la crítica por haber mostrado tan bien, como «moralista», la abyección de esta especie infame.<sup>3</sup>

Veremos más adelante que todas estas cuestiones planteadas por Ulrichs y Proust, y que constituyen una mezcla sorprendente —en uno de ellos, de reivindicación gay y de pensamiento homóforo; en el otro, de voluntad inquebrantable de hablar de la homosexualidad y de necesidad de presentarla bajo un prisma poco glorioso, y, en los dos, de afán de afirmar la existencia de los homosexuales y de obligación de referirlos sempiternamente a la heterosexualidad para describirlos en los términos de la inversión y de la relación entre lo masculino y lo femenino—, han forjado la historia de la homosexualidad y la toma de la palabra homosexual desde mediados del siglo XIX.

Pero lo que nos interesa aquí es ver el modo en que la subjetividad homosexual está dominada por los modos de representación

1. «Describir a los hombres aunque para ello hubieran de parecer seres monstruosos», ése es el proyecto declarado en la última página de la obra (*Le Temps retrouvé* en *À la recherche du temps perdu*, op. cit., t. 4, p. 625).

2. André Gide, *Journal*, París, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», t. 1, p. 1226. [*Diario*, Barcelona, Alba, 1999.]

3. Sobre la acogida de Proust, véase Eva Ahlstedt, *La Pudeur en crise. Un aspect de la réception de À la recherche du temps perdu de Marcel Proust, 1913-1930*, Göteborg, Acta Universitaria Gothoburgensis, 1985.

heterosexuales y por la violencia normativa que ejercen. Al homosexual se le remite siempre a la norma, incluso cuando son homosexuales los que hablan. La palabra «nena» no designa solamente una injuria, es también una imagen social, un tipo psicológico, definidos por el orden sexual y por la inferiorización de la homosexualidad. En este marco, el concepto de inversión no es más que un ropaje pseudocientífico de la injuria. En su doble significado, remite, por una parte, a la idea de que lo masculino es superior a lo femenino (de forma que el hombre que ama a las mujeres es superior al que ama a los hombres, siempre sospechoso de ser, de hecho, una mujer), y, por otra, a la idea de que la relación que une «diferencias» es superior a la que reúne «semejanzas». Lo que equivale a decir, en ambos casos, que lo heterosexual es superior a lo homosexual... porque es heterosexual.

Por ello, el pensamiento que convierte en norma la diferencia de los sexos, y en desviación, perversión, o, en el mejor de los casos, en un «caso particular» la diferencia de las sexualidades, ese pensamiento que ha podido adoptar, en la historia, el rostro de la violencia totalitaria, y que puede adoptar, hoy en día, el de la tolerancia liberal, no es más que la expresión del orden social y sexual que instituye el mundo de injurias en que deben vivir los homosexuales. Pero ese pensamiento posee tal fuerza que a menudo se impone a los propios homosexuales.

Porque el inconsciente homosexual está estructurado según las reglas del lenguaje heterosexual. Y sólo una labor política y cultural de reinvencción colectiva por parte de los homosexuales puede llegar a perturbar el ciclo inmemorial de reproducción de este impensado social heteronormativo.

Vemos bien en Proust y en Ulrichs que la reflexión sobre la homosexualidad está siempre profundamente marcada por las representaciones homófobas y prisionera de las estructuras mismas del inconsciente heterocentrista, para el cual la sexualidad sólo es posible en la diferencia y la complementariedad de lo masculino y lo femenino. Esta dominación del inconsciente heterocentrista, para escapar de la cual ni Proust ni Ulrichs tenían sin duda en su época los medios, fue legitimada por el psicoanálisis, que le dio un fundamento con pretensiones científicas. Desde Freud a Lacan y a los discípulos de este último, el pensamiento de la «diferencia de sexos» ha prosperado y se ha impuesto como el principio ideológico nunca interrogado de todo lo que se escribe sobre la sexualidad y, evidentemente, sobre la homosexualidad. Siempre relacionada con la normalidad de la «diferencia», la homosexualidad, por tanto, sólo puede entenderse como una sexualidad o una afectividad que carece de algo: es una «perversión», algo «detenido» en un estadio infantil en el desarrollo normal del individuo y de sus deseos, una «incapacidad» de reconocer al «otro», etc. Todos esos discursos heterocentristas, todas esas mitologías científicas que hacen de la heterosexualidad la norma y el punto de vista a partir del cual se piensa el conjunto de las situaciones (con las inverosímiles construcciones ideológicas a las que ha dado lugar la teoría del «complejo de Edipo»), participan hoy del proceso de inferiorización de la homosexualidad y contribuyen a perpetuarlo (aun cuando las intenciones de Freud fuesen totalmente dignas

de alabanza, puesto que siempre deseó luchar contra la represión ejercida sobre los homosexuales). Y se puede comprobar que no es la única posición política adoptada contra el reconocimiento social y jurídico de las parejas del mismo sexo, contra la igualdad de derechos que no invoca, en un momento u otro de su argumentación encaminada a mantenerlas discriminadas, el gran principio de la «diferenciación de sexos» y de su «institución» por el orden social, lo cual sería el fundamento mismo de la cultura y la civilización, etc.

Así pues, es evidente que existe un racismo específicamente sexual, que se niega a considerar el amor por el mismo sexo como equivalente al amor por el otro sexo. Ese racismo no dimana directa o explícitamente del análisis en términos de «inversión de géneros», aunque esta temática siga permaneciendo agazapada en la sombra del inconsciente homófobo, siempre dispuesta a resurgir a la vuelta de un párrafo. En este marco, lo que se rechaza o inferioriza (porque todos los matices son obviamente posibles), es lisa y llanamente «el amor por el mismo». Para oponerse al derecho al matrimonio, a la adopción, a la procreación médicamente asistida o, más sencillamente, a toda forma de reconocimiento jurídico de las parejas del mismo sexo, basta con apelar a la idea o al presupuesto de que la pareja que se inscribe en la dualidad sexual tendría una superioridad natural, biológica, cultural o ética sobre la pareja a la que une lo «semejante». O con denunciar a la homosexualidad como un rechazo de la «alteridad», de la «diferencia», y una «exclusión» del otro sexo.

Pero si la existencia de ese racismo sexual con respecto a la inversión del objeto es indiscutible, y si puede que hoy día sea incluso el rasgo dominante del discurso homófobo, en especial en sus versiones liberales y eufemísticas, no es menos cierto que, en las sociedades occidentales, la hostilidad hacia la homosexualidad y los fantasmas más virulentamente homófbos se han formado en la condena de la «inversión» interior, es decir, de la «disconformidad» con los roles convencionalmente definidos. Al odio tan constante y tan brutal contra el afeminamiento, real o supuesto, de los hombres corresponde sin duda la hostilidad manifiesta hacia las mujeres demasiado «masculinas», como atesti-

guan las reacciones al respecto de las «chicazos» en los años veinte y treinta.<sup>1</sup>

Es observable, en efecto, que todas las transformaciones que han afectado, en los treinta o cuarenta últimos años, a la imagen que los homosexuales quieren dar de sí mismos, y en particular el proceso de «masculinización» del cuerpo, gestos, ropas, etc., no han mermado realmente la representación tradicional del marica como «loca», como «sarasa», «nena», «reinona», todas esas palabras femeninas que designan la homosexualidad como inversión del género en un hombre («camionero» y «camionera» son, claramente, el equivalente para las mujeres). Tal vez tendríamos que interrogarnos, por otra parte, sobre la ilusión que los homosexuales masculinos han podido albergar acerca del hecho de que les bastaría ostentar los blasones de la virilidad para que las imágenes de la homosexualidad cambiasen. George Mosse señala que, desde los años veinte, la mayoría de los periódicos y revistas gays han intentado casi siempre ofrecer una imagen «masculina» de los homosexuales hombres: «Si se examinan las historias de amor extraídas al azar de los periódicos homosexuales entre 1929 y 1979, se ve en ellas un estereotipo masculino inalterado. Están pobladas de «muchachos hermosos», grandes, rubios, delgados, de rasgos esculpidos... Lejos de desafiada, ahí se reafirma la virilidad normativa.»<sup>2</sup> Pero ello no ha impedido nunca que los homosexuales masculinos, durante esos mismos períodos, hayan sido vistos y representados en la caricatura y en el discurso homófobo como hombres afeminados. Y en los *sitcoms* de la televisión, actualmente, el personaje en adelante obligado del homosexual es, por supuesto, «cachas», pero siempre afeminado. Pocas cosas han cambiado desde la época en que Proust describía a los homosexuales como mujeres dotadas de un cuerpo de hombre. En consecuencia, sean los que sean los modos de presentación de ese cuerpo, y por «virilizado» que sea, y por caricaturescamente construido como un cuerpo mas-

1. Véase Christine Bard, «Lectures de *La Garçonne*» en *Les Temps modernes*, n.º 593, abril- mayo de 1997, pp. 78-95 (véanse especialmente pp. 88-92).

2. George L. Mosse, *L'Image de l'homme. L'invention de la virilité moderne*, Paris, Abbeville, 1997, p. 151.



culinizado, nada ha cambiado en la percepción social de la persona que lo habita y cuya psicología sólo puede ser femenina con respecto a las categorías normativas de la sexualidad, pues la homosexualidad entre hombres implica el deseo por un hombre y, por tanto, una psicología necesariamente femenina. Y no basta con demostrar lo absurdas o incoherentes que son esas representaciones –ya que dos homosexuales que se atraen difícilmente pueden ser considerados al mismo tiempo como mujeres atraídas por un hombre– para que esta representación general se derrumbe.

Se comprende así la fuerza del rechazo de la «feminidad» y el «afeminamiento» en buen número de gays que sólo buscan disociarse de ellos porque otros gays, por el contrario, asumen ese rol y se «hacen las locas» (como lo prueba la permanencia de ese rasgo subcultural específico que ha atravesado las épocas y consiste en que unos hombres hablen de sí y de los demás en femenino). Sin duda Michaël Pollack traicionaba sus propias pulsiones cuando escribía, de una manera extrañamente prescriptiva para un investigador tan afanoso de rigor científico, que el juego con el femenino y la feminidad era un producto de la opresión y desaparecía con ella.<sup>1</sup> No sólo la idea de que la visibilidad y la «emancipación» van a acarrear un «fin de la opresión», de la represión y de la homofobia es ya muy sorprendente, sino que semejante aserto parece ignorar, por añadidura, que, sin remontarse hacia los siglos más remotos de la historia, en donde hay constancia de la existencia de ese gusto por lo «femenino» (ya denunciado por los autores canónicos de la Grecia y la Roma antiguas), cabe decir que una buena parte de la cultura gay contemporánea y de la identidad gay moderna –pero sólo una parte, pues otra parte cabría describirla en los términos de una adhesión a los valores del masculinismo– debe su fisonomía a esta atracción hacia la «feminidad» (y a veces hacia

1. Michaël Pollack, *Les Homosexuels et le sida, op. cit.*, pp. 45-47. Se detecta una verdadera fobia de la «loca» y el afeminamiento en muchos discursos de los gays, y en especial en el batiburrillo de los libros sobre homosexuales recientemente publicados y cuyos autores, porque no están coartados por las exigencias de la escritura científica, se consienten expresar sus pulsiones personales más cruda e ingenuamente de lo que lo hacía Pollack.

las imágenes más caricaturescas de la misma, lo que provoca la cólera de las feministas), y que ese rasgo parece suficientemente omnipresente para no ser el fruto de una interiorización de la representación producida por los homófobos.

El humor de «loca» y el *camp* pueden describirse, ciertamente, como otras tantas estrategias de resistencia o de reapropiación de la acusación de afeminamiento,<sup>1</sup> pero expresan sobre todo la creatividad, la inventiva de una cultura minoritaria, y asimismo la manera en que dicha cultura es, gracias a esta forma de ironía, la mejor crítica de sí misma y de las otras. Y no vemos por qué este juego con la feminidad debería conceptuarse como la interiorización de un impedimento en lugar de como uno de los –sólo uno de ellos, pero, guste o no guste a los demás, innegablemente uno de ellos– rasgos característicos de la homosexualidad masculina y del modo en que a un determinado número de gays les agrada pensarse y comportarse. ¿No resurge, por el contrario, esa coacción interiorizada de la incapacidad de pensar de una forma que escaparía a esas concepciones normativas de la «virilidad» y la «feminidad»?

En todo caso, está claro que la obsesión por la virilidad que se ha impuesto desde hace una veintena de años como una de las manifestaciones más visibles de la pertenencia a la «cultura gay» no ha hecho desaparecer, ni mucho menos, el juego con el afeminamiento o el afeminamiento a secas. Y estos dos aspectos no sólo pueden cohabitar en los mismos bares, los mismos clubs nocturnos, las mismas manifestaciones, etc., sino también en un mismo individuo.

A pesar de todos los esfuerzos que hacen algunos gays por desterrar la imagen «femenina» –y de ahí que se impacienten y enfurezcan con todos los que prolongan y perpetúan esta «mala imagen» durante los desfiles del Orgullo Lesbiano y Gay (como si la única «imagen» aceptable para los defensores del orden establecido fuera la de sumisión total a las normas y, por ende, la de la renun-

1. Sobre el juego con la feminidad, véase el libro clásico de Esther Newton, *Mother Camp. Female Impersonators in America*, The University of Chicago Press, 1979.

cia a la homosexualidad)—, parece evidente que en la mirada exterior sobre los homosexuales hay siempre la idea de que un gay es necesariamente un hombre que renuncia a la virilidad al aceptar o estar siempre en disposición de aceptar el rol «pasivo» en el acto sexual. El insulto más corriente lo expresa con suficiente contundencia como para demorarse en este punto.<sup>1</sup> Y aunque los estudios psicoanalíticos muestran que la homofobia en los hombres heterosexuales se debe a menudo a la fobia (y quizá a la fantasía) de la penetración anal, no bastará, para disipar esta hostilidad tan arcaicamente anclada en los cerebros masculinos, y en la propia definición de la virilidad, decir que no todos los homosexuales practican la sodomía o insinuar que muchos gays desempeñan el rol «activo» (porque en ese caso es preciso que alguien asuma el «pasivo», y se reactivará la estigmatización de la homosexualidad).

Sería más útil recusar la dicotomía activo/pasivo y analizarla en sus funciones ideológicas como el principio estructural de la dominación masculina sobre las mujeres y, por extensión, de los hetero sobre los homosexuales.<sup>2</sup> Bourdieu analiza, por ejemplo, la oposición entre lo «delantero» y lo «trasero» como un principio estructurante de la cosmología cabileña. La delantera es la parte noble (y masculina), y la trasera la parte deshonrosa (y femenina). Ahora bien, es sorprendente que sea siempre el «trasero» donde se focalizan los insultos y las burlas en cuanto se trata de homosexuales. En las caricaturas publicadas durante el caso Eulenburg, vemos a altos oficiales del ejército pasando revista a soldados que les vuelven la espalda y les presentan sus rollizos traseros.<sup>3</sup> Cómo no pensar en esas imágenes cuando leemos en Proust esta observación

1. Observaremos que si la palabra «enculado» es un insulto muy extendido, la expresión «darte por el culo» lo es también y designa el hecho de haber sido engañado, burlado, al igual que la expresión «bajarse los pantalones» designa la falta de valentía, de firmeza.

2. Sobre las cosmologías basadas en la oposición del principio «masculino» al «femenino», véase Pierre Bourdieu, *La Domination masculine*, *op. cit.*, y en particular las páginas etnológicas consagradas a la Cabília. Véase asimismo el estudio titulado «Le démon de l'analogie», en *Le Sens pratique*, París, Minuit, 1980, pp. 333-439, así como, en la misma obra, el anexo sobre «La maison ou le monde renversé», pp. 441-461.

3. Véase el volumen ya mencionado de los cuadernos Gai-Kitsch-Camp.

del escultor Ski a propósito de Charlus, con motivo de un viaje en tren hacia la Raspelière: «“Oh”, cuchicheaba el escultor, al ver a un joven empleado con largas pestañas de bayadera y al que monsieur de Charlus no había podido menos de mirar, “si el barón se pone a guiñarle el ojo al revisor, tardaremos en llegar: *el tren va a ir reculando*. Miren, miren cómo le mira, ya no estamos en un trenecito, sino *en un funicular*.”»<sup>1</sup> Se advertirá, de paso, que la descripción del joven empleado dista mucho de indicar que fuese especialmente «viril», lo que contradice la idea expresada con tanta fuerza al principio de *Sodoma y Gomorra* de que el barón, figura del «invertido», es en realidad una «mujer» que busca a un «hombre». Lo que indica quizá que la fobia de la sodomía y la importancia de ese fantasma en las bromas rituales sobre los homosexuales no tienen, en realidad, ninguna relación con los «roles», activo o pasivo, real o supuesto, que quienes son víctimas de la broma asumirían en la relación sexual si se realizara (en este caso, entre Charlus y el revisor). Por emplear la expresión del escultor, y hablando en plata, si el trenecito no es ya un ferrocarril, sino un «funicular», nada nos permite saber quién sería el «enculador» y quién el «enculado», siempre que fuese esta práctica la resultante del encuentro entre ambos.

Pero la chispa de lo que Proust define como una «mala broma» consiste en que implica que habría necesariamente un «enculador» y un «enculado», puesto que la perfidia del comentario sobre el tren que «recularía» guarda relación explícita con el «trasero» y la inversión del sentido de la marcha y de la dirección correcta. El que lanza el rasgo irónico no necesita, por tanto, dar precisiones, entrar en los detalles de la relación estigmatizada: para hacer reír, le basta mencionar el hecho de que dos invertidos juntos practicarían la sodomía y que, por consiguiente, uno de ellos, forzosamente, asumiría el rol pasivo. La gracia de la broma, pues, consiste en que el «homosexual» es potencial y fantasmalmente pasivo en la relación de sodomía. Y como quiere presentar a Charlus como una encarnación paradigmática del invertido, Proust debe atribuirle esta sexualidad, no obstante las incoherencias que puedan surgir en la

1. Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, op. cit. p. 429. (La cursiva es mía.)

descripción psicológica del personaje (¿qué hacer, en este contexto, de la atracción que le inspiran los chicos muy jóvenes, como cuando está literalmente fascinado, en *Sodoma y Gomorra*, por los hijos de madame de Surgis?). Pero no faltan las observaciones tendentes a designar al lector el tipo de sexualidad que se supone que practica el barón. Por ejemplo, esta exclamación de Jupien, tras el encuentro sexual al comienzo del mismo volumen: «Tiene usted un grueso petardo.»<sup>1</sup> Ahora bien, el narrador descubre que el barón es una «mujer» porque ama a los hombres: «Además yo comprendía ahora por qué un momento antes, cuando vi salir a monsieur de Charlus de casa de madame de Villeparisis, me pareció que tenía aires de mujer: ¡lo era!»,<sup>2</sup> lo cual Proust, o en cualquier caso el narrador, se apresta a poner en contradicción con la virilidad proclamada del barón: «... no pude menos de pensar que si monsieur de Charlus se diera cuenta de que le miraban le daría mucha rabia; pues aquel hombre tan entusiasta de la virilidad, aquel hombre que tanto presumía de virilidad, aquel hombre al que todo el mundo le parecía odiosamente afeminado, me hacía pensar de pronto en una mujer: hasta tal punto tenía pasajeramente los rasgos, la expresión, la sonrisa de una mujer».<sup>3</sup> Señalemos que, como ya he sugerido, numerosas contradicciones salpican este texto, pues a Charlus se le describe, algunas líneas más abajo, como un pájaro «macho» atraído por una «hembra».<sup>4</sup> Pero lo que aquí parece no ser sino «pasajero», es decir, la auténtica naturaleza femenina de Charlus que aflora, poco a poco va a inscribirse de modo más duradero en su cuerpo, y por eso Proust puede describirlo un poco más adelante, al mismo tiempo que recalca lo mucho que ha envejecido, como un hombre maquillado, empolvado, que anda «contoneándose» con un «trase-ro casi simbólico»,<sup>5</sup> como si, con la edad, se revelase no sólo la verdad de un hombre que, más joven, había podido hacer creer en su

1. *Ibid.*, p. 12.

2. *Ibid.*, pp. 17-18.

3. *Ibid.*, p. 6.

4. Véanse los comentarios de Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, *op. cit.*, pp. 219-220.

5. *Ibid.*, p. 254. (La cursiva es mía.) Véanse los comentarios de Eve Kosofsky Sedgwick, *op. cit.*

«virilidad» y ocultar su «feminidad», sino también la realidad de su «inversión» y de las prácticas que implica.

Dado que el rol «pasivo», real o supuesto, se sigue considerando degradante, las relaciones entre hombres, en determinadas culturas, no pueden considerarse «homosexuales», lo que haría recaer la «sospecha» sobre los dos amantes, sino como la relación de un «hombre» con una «mujer», de un hombre activo, que asume el rol «dominante» y realmente «masculino», con un falso hombre-verdadera mujer que desempeña el rol pasivo, dominado y femenino. Se entiende bien, leyendo el libro de George Chauncey sobre Nueva York entre el final del siglo XIX y los años treinta del siglo XX, que en las clases populares y en determinados medios de la inmigración, únicamente a los que asumían el rol «pasivo» se les consideraba homosexuales, o más exactamente «invertidos» o «locas», mientras que el compañero activo no tenía que pensar su sexualidad según el sexo de la persona con quien mantenía una relación sexual, sino según el rol que desempeñaba. Aquí no es el sexo del compañero el que define la identidad, sino el rol, y el activo, por ende, no es homosexual sino un hombre. No existe entonces, hablando con propiedad, «homosexualidad», ya que este concepto supone, precisamente, que se considere homosexuales a los dos compañeros, y que se entienda que la relación pone en contacto a dos personas atraídas por el mismo sexo. En las culturas descritas por Chauncey, en cambio, no hay una relación homosexual, sino una relación entre un «normal» y un «afeminado», un «*woolf*» y una «*fairy*», un «lobo» y un «hada» o, por referirse a un léxico más específicamente francés, un «tío» y una «nena», un «colega» y una «loca».

Esta representación de los roles y las identidades asignadas por ellos se halla, llevada al extremo, en las relaciones entre los travestidos de México que se prostituyen y sus clientes, tal como los ha estudiado Annick Prieur.<sup>1</sup> Los travestidos de los ambientes populares de México se definen como «homosexuales» (*jotos* o *jotas*) que se visten de mujeres para seducir a los «hombres» que sin duda no po-

1. Annick Prieur, *Mama's House, Mexico City. On Queens, Transvestites and MACHOS*, The University of Chicago Press, 1998.

drían mantener relaciones con personas del mismo sexo si no estuviese también claramente anunciado que la diferencia de sexos está y será mantenida. Esta exacerbación de la diferencia de roles, la construcción diferencial del «género», es lo que hace posible las relaciones homosexuales en esos sectores de la sociedad —desde luego la situación es distinta en las clases medias, como recalca Annick Prieur—, es decir, en la medida, y sólo en la medida, en que tengan la apariencia de relaciones heterosexuales. Pero, evidentemente, no es sólo la diferencia de sexos —o de «géneros»— lo que está en juego aquí: es también su jerarquización y la dominación de lo masculino sobre lo femenino. Por eso, aunque estén bastante bien integrados en su mundo, los *jotas* viven, no obstante, en un entorno hecho de insultos, de agresiones, de dramas repetidos, que pueden llegar hasta la muerte violenta. Son constantemente víctimas de las brutalidades que se ejercen contra ellos porque son hombres que se visten de mujeres o juegan a serlo (lo cual se produce, en particular, cuando tratan de hacer creer a su compañero que son realmente una mujer y aquél descubre la verdad). Pero Annick Prieur resalta también que algunos de los «hombres» que tienen relaciones con los *jotos* practican a veces con ellos la sodomía pasiva (el *joto* asume, pues, el rol activo), a condición de que no se sepa: lo importante no es lo que sucede de verdad en la cama sino lo que se hace ver que sucede en la cama. Hay que guardar las apariencias.

Parece poco discutible, por desagradable que la idea pueda resultar, que para algunos homosexuales, todavía hoy, y en los mismos países en que se ha desarrollado el fenómeno de la emancipación gay, subsiste vagamente la idea de que los que asumen un rol «activo» en la sexualidad no son verdaderamente homosexuales, o en cualquier caso lo son menos que los que desempeñan un rol «pasivo». Y ello es así incluso a pesar de que en sociedades y en una época en que la categoría de la «homosexualidad» se ha impuesto, no hay una auténtica diferencia entre los dos compañeros para la mirada estigmatizadora que considera que todo homosexual es un «enculado» en potencia. Además, a menudo se puede comprobar, en el horizonte de determinados discursos o de ciertas imágenes transmitidas en el mundo gay, que persiste la idea, más

o menos consciente, más o menos explícita, de que el que tiene un rol activo podría igualmente ser bisexual o heterosexual (las encuestas, por otra parte, muestran que es muy frecuente que un hombre bisexual busque preferentemente el rol «pasivo» en sus prácticas homosexuales, como ocurre asimismo en los heterosexuales que buscan una experiencia homosexual).<sup>1</sup>

Es sorprendente comprobar la forma constante y sistemática con que la «pasividad» de un hombre se sitúa siempre en el polo extremo de un continuum de prácticas estigmatizadas. Lo que prueba que los antiguos modos de percepción y categorización, tal como los describe en particular Chauncey, sobreviven con una fuerza cierta en las estructuras mentales contemporáneas de los propios homosexuales, y, más en general, en el conjunto de la población: lo que tendería a confirmar el asombro recurrente (que es uno de los temas del *Corydon* de Gide) que acompaña al descubrimiento de que un determinado hombre, de apariencia «masculina» y «viril», pueda ser, *a pesar de todo*, homosexual.

De la misma forma que las estructuras cognitivas del mundo mediterráneo tradicional que estudia Pierre Bourdieu en sus trabajos sobre la Cabilia nos ofrecen un espejo de aumento de la situación estatutaria de las mujeres en nuestras sociedades y, en todo caso, una «realización hiperbólica de los fantasmas masculinos»,<sup>2</sup> así también el orden de los roles y las identidades en sociedades como las que describen Annick Prieur o George Chauncey (por lo demás, bastante próximas a la estudiada por Bourdieu y que evocan, todas ellas, el mundo mediterráneo antiguo tal como lo analizan Dover, Veyne o Foucault) presentan trazos que se encuentran, más o menos atenuados, en sociedades tan diferenciadas y heterogéneas como las nuestras. Todo esto explica sin duda la permanencia cuasi fijada del repertorio de injurias dirigidas a los homosexuales, y en especial aquella a la que alude el texto de Proust sobre el sentido de la marcha del trenecito.

1. Véase por ejemplo Rommel Mendes-Leité, *Bisexualité, le dernier tabou*, París, Calmann-Lévy, 1996.

2. Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 246. Véase también *La Domination masculine*, op. cit., p. 11 sq.



Aunque esto no permita explicar la totalidad y la multiplicidad de las experiencias homosexuales, se sabe que innumerables relatos tienden a mostrar que la «orientación sexual», para gran número de gays y lesbianas, se remonta a la primera infancia. El psicoanalista norteamericano Richard Isay subraya que su trabajo clínico y sus investigaciones le inducen a pensar que aunque la homosexualidad puede tener, como la heterosexualidad, diferentes maneras de manifestarse, no deja de estar menos «presente desde la más tierna infancia (*earliest childhood*)».<sup>1</sup> Cocteau lo proclama desde la primera línea del *Libro blanco*, en 1928: «Aunque me remonte lo más lejos posible, e incluso hasta la edad en que el espíritu no influye todavía en los sentidos, encuentro huellas de mi amor a los chicos.»<sup>2</sup> Christopher Isherwood evoca que en sus años de escuela se «había enamorado de muchos chicos».<sup>3</sup> Por limitarnos a testimonios literarios, cabe citar los comentarios de Jean Genet, en una entrevista de 1964: «¿Se sabe por qué alguien es homosexual? La homosexualidad, en cierto modo, me fue impuesta, como el color de los ojos y el número de los pies. De niño yo era consciente de que me atraían los chicos.»<sup>4</sup> Y

1. Richard A. Isay, *Being Homosexual. Gay Men and their Development*, Nueva York, Avon, 1989, p. 137.

2. Jean Cocteau, *Le Livre blanc*, en *Romans, poésies, œuvres diverses*, París, LGF, col. «La Pochothèque», 1995, pp. 193-223. Cit., p. 193.

3. Christopher Isherwood, *Christopher and his Kind*, op. cit., p. 3.

4. Jean Genet, entrevista en *Playboy*, abril de 1964. Citado en Oreste Pucciani,

en una entrevista en la BBC, en 1985: «Yo he estado siempre aparte.»<sup>1</sup>

Ese sentimiento de ser alguien «aparte», de «no ser como los demás», es sin duda determinante en la implantación de la identidad personal, en la construcción de uno mismo. Y quizá reside aquí una de las claves del problema mencionado más arriba: la orientación hacia oficios literarios, artísticos o hacia los polos más «literarios» o «artísticos» de las demás profesiones. Pues esas opciones profesionales permiten seguir viviendo en una cierta marginalidad vivida desde la infancia, y en cualquier caso en un cierto aislamiento, una cierta diferencia, y asimismo en una relación distendida con el tiempo social, quiero decir: la posibilidad de vivir como eternos adolescentes al reproducir esta marginalidad constitutiva. Y quizá también con la identificación desde la infancia (sin que esto sea necesariamente consciente) con personas que encarnan modelos de vida libres y sin normas, mientras que los roles sociales que ofrece la familia o los «oficios» se ven como algo de lo que hay que huir resueltamente.

En *Becoming a Man*, el relato de su juventud y su adolescencia, el escritor norteamericano Paul Monette se describe también a sí mismo como «marica» desde siempre, desde su más temprana infancia. Y refiere igualmente hasta qué punto se sentía un ser «aparte»: «Yo era como un código secreto cuando estaba en la escuela, hasta tal punto me hallaba fuera de mi grupo en todos los aspectos.»<sup>2</sup> Es asaz edificante que su libro comience con el descubrimiento, al entrar en la edad adulta, de que no era el único en el mundo, y de que sus experiencias eran idénticas a las de otros muchos gays que a su vez también se creían únicos. Las experiencias vividas por Monette en su infancia van desde los insultos a la violencia ejercida por sus camaradas de clase contra un chico considerado «afeminado», pasando por el miedo de ser descubierto y las estratagemas para no serlo. Lo más chocante en la escena de vio-

---

«“Le dialogue infernal” de Genet et Sartre», *Europe*, n.º 808-809, agosto-septiembre de 1996, p. 87.

1. Citado por Oreste Pucciani, art. cit., p. 88.

2. Paul Monette, *Becoming a Man*, *op. cit.*, p. 61.

lencia que narra, cuando cuenta que se esforzaba en fingir indiferencia, en no mirar, en no prestar atención, es el alivio cobarde que siente después de la agresión porque cabe decir que, en la medida en que él sale bien parado, ello significa que es posible albergar la ilusión de que puede hacerse pasar por un «chico normal». <sup>1</sup> Monette denomina «ventriloquia» ese doble juego que consiste en que un homosexual aparente no serlo y se vea compelido a hablar el lenguaje «legítimo» y dominante, es decir, un lenguaje que no es el suyo. Por eso puede escribir al principio de su libro, más de treinta años después de las experiencias que refiere en él: «Me estremezco de placer cuando un gay o una lesbiana cuentan el difícil camino que han seguido para salir de ese féretro que es el mundo del “armario”. Sí, sí, sí, dice una voz en mi cabeza, a mí me ocurría lo mismo.» <sup>2</sup>

Es toda una estructura psicológica la que se describe en esas pocas páginas perturbadoras que refieren una especie de fenomenología de la experiencia vivida de los homosexuales (en todo caso de los masculinos), pero que sobre todo relatan de maravilla el modo en que la subjetividad de un homosexual se constituye en un proceso de educación de sí mismo y mediante la severa autodisciplina que debe imponerse en cada instante, en cada gesto, «para parecer tan normal como los demás». El efecto a largo plazo de la injuria y del odio (en este caso, de la agresión física contra otro) se inscribe en el cuerpo y actúa por medio del consentimiento que se otorga a la orden de la que son el recuerdo, de la sumisión ante la conminación que contienen de encubrir la propia personalidad y sus deseos, de amoldarse a los cánones. Es la necesidad de «hacer como si», un esfuerzo permanente para que no trasluzca nada de las propias emociones, sentimientos, deseos. «¡Qué buenos esclavos obedientes éramos!», exclama Monette, hablando de sus años de juventud, pero también de los años que precedieron a los grandes movimientos de emancipación del final de los años sesenta y comienzo de los setenta. <sup>3</sup>

1. *Ibid.*, pp. 34-35.

2. *Ibid.*, p. 2.

3. *Ibid.*

Goffman describe muy bien esta necesidad que tiene un individuo perteneciente a una categoría «estigmatizada», desde el momento en que se empeña en disimular su «defecto», de estar «siempre atento a la situación social, de escrutar continuamente las eventualidades, volviéndose así ajeno al mundo más simple en el que parecen afincadas las personas que le rodean».<sup>1</sup> Porque «surgen sin tregua nuevos peligros que hacen inadecuados los camuflajes antiguos».<sup>2</sup> Este esfuerzo para que nada trasluzca, esta obligación de mentir a los demás, incluso a los más próximos —a la familia, a los padres—, produce una «tensión intolerable» que no puede por menos de tener efectos profundos sobre la personalidad individual, sobre la subjetividad.<sup>3</sup> Goffman insiste en que «el conjunto formado por el “estigma” y por el esfuerzo acumulado para disimularlo o remediarlo se “fija” como una parte de la identidad personal».<sup>4</sup> Pero habría que añadir: como una parte *esencial* de la personalidad, como la que da a la identidad su fisonomía tanto interior como exterior.

Y es fácil comprender que un gay que decide identificarse como tal y aceptarse tal cual es está mucho menos marcado en su vida cotidiana por la «tensión» de que habla Goffman y es, por ende, mucho menos dependiente de esa «identidad» que ella genera. El gay que se reivindica como tal es más libre, menos prisionero de la identidad homosexual que el que debe pensar en ella a cada instante, en todas las situaciones de la existencia, para no «traicionar» lo que es a la vista de los demás. Declararse gay es liberarse del peso de la «identidad» que cargan quienes se esfuerzan en disimular su homosexualidad. Eso significa sobre todo que se es menos dependiente del encierro que supone la «identidad» y más libre en la relación con los demás (con los otros homosexuales y con los otros en general).

En efecto, la obligación de mentir implica mantener recluida en el secreto de la conciencia una buena parte de uno mismo. Equivale a constituir un gueto psicológico para encubrir la identidad sexual y afectiva, una gran parte de lo que define la personalidad, y

1. Erving Goffman, *Stigmatized*, *op. cit.*, p. 108.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 110.

4. *Ibid.*, p. 83.

preservarla de la mirada exterior y de las posibilidades de la injuria, el insulto, la desvalorización. Pero hemos visto que el «armario» ofrece sólo una seguridad incierta, siempre amenazada y a menudo ficticia. El homosexual que esconde su «secreto» en un rincón de su conciencia nunca puede estar seguro de que los demás no vayan a descubrirlo. Es posible que ese secreto sea ya conocido por todos o por un cierto número, que se burlan de él en cuanto no puede oírles, como muestra el ejemplo de Charlus y del «espectáculo público» de su secreto privado. La obligación de encerrar la vida privada en el gueto interior de la conciencia dividida expone a un individuo al comentario público, al chisme, al rumor, a la insinuación o a la broma. La privatización de lo privado es pues una verdadera estructura de opresión para los gays y las lesbianas, y casi siempre una estructura que no sólo les es impuesta, sino que ellos mismos eligen acatar y dentro de la cual moldean su personalidad y su conducta.

Sacudirse el yugo de la dominación interiorizada entraña, por tanto, además de la decisión de no someterse más, un auténtico esfuerzo por deshacerse de los antiguos hábitos mentales y gestuales: declararse gay implica necesariamente un «desaprendizaje» de todas las «apariencias»<sup>1</sup> que ha habido que aprender con tanta asiduidad y practicar durante tanto tiempo y con tanta cautela. Todos los gays han aprendido a mentir.<sup>2</sup> Y en consecuencia tienen que aprender un nuevo lenguaje, una nueva manera de hablar y nuevos modos de «presentación de sí mismos».<sup>3</sup> Es indudable que no existen «estructuras universales» de la comunicación, de reciprocidad intersubjetiva entre sujetos supuestamente iguales, ya que algunos deben aprender a no comunicarse (o a trucar la comunicación), a tratar de inducir al otro a error o a ignorancia, antes de hallarse en condiciones de efectuar un reaprendizaje del lenguaje y de la relación verbal con los demás. Un gay aprende a hablar dos veces.

1. *Ibid.*, p. 123.

2. Véase sobre este punto Neil Bartlett, *Who Was That Man*, *op. cit.*, p. 84: «*Our first experience of talking as gay men is the experience of lying.*»

3. Sobre el concepto de «presentación de sí mismo», véase Erving Goffman, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, *op. cit.*

Así pues, vemos que una teoría de la comunicación como la de Habermas es impotente para explicar esas realidades del lenguaje de la vida cotidiana. Cuando Habermas plantea como punto de partida de su reflexión que todo intercambio se orienta necesariamente hacia la comunicación intersubjetiva, que en todo diálogo se sobreentiende necesariamente la voluntad de buscar un acuerdo con el interlocutor, y debe referirse a normas universales del lenguaje, deja totalmente de lado la violencia de la que el lenguaje es transmisor y los efectos de la misma: «En el paradigma de la intercomprensión», escribe, «lo que es fundamental es la actitud performativa adoptada por quienes participan en una interacción, que coordinan sus proyectos entendiéndose mutuamente sobre algo que existe en el mundo. Ego, ejecutando un acto de palabra, y Alter, tomando posición respecto de dicho acto, contraen una relación interpersonal.»<sup>1</sup> ¿Cómo podría esta «teoría del actuar comunicacional», que expone el intercambio racional y la transparencia de conciencias como el ideal regulador que debe organizar las interacciones concretas, explicar situaciones en las que un cierto número de interlocutores se ven obligados a enturbiar la comunicación, a evitar la intercomprensión? En el mundo real, el lenguaje no lo rige la universalidad de las normas morales, sino las estructuras no igualitarias del orden social y sexual. El acto de palabra que es la injuria no está, desde luego, sobreentendido en la búsqueda de una comunicación intersubjetiva. No instaura la intercomprensión entre dos sujetos abstractos y con iguales derechos. En la situación de injuria, no se trata de «contraer una relación» sino, al contrario, de instituir y perpetuar fisuras entre clases de seres sociales y sexuales. No hay igualdad. Hay asimetría. Esta asimetría organiza todas las situaciones de lenguaje y se ve reproducida por ellas.

Decidir que vas a liberar tu palabra de las trabas impuestas por el control sobre ti mismo en cada momento de tu existencia no significa solamente que opones una identidad elegida y afirma-

1. Cf. Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, p. 351. [*El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.]

da a otra identidad impuesta y disimulada, sino que tienes que reconstruirte, encontrar los medios de hacerlo y los apoyos necesarios para conseguirlo (el trato social en el «mundo gay» es hoy, sin ninguna duda, el más eficaz de esos medios).

Hay que recordar a todos aquellos que denuncian la «guetización» de los gays y lesbianas en las grandes ciudades (lo que a menudo no es sino una forma de injuria eufemizada para expresar una reacción fóbica respecto a su visibilidad colectiva), que ese «gueto» visible es primero y ante todo una manera de escapar al «gueto» invisible, al «mental», es decir, el encubrimiento de una buena parte de su existencia y su personalidad a la que se ven forzados numerosos individuos que no pueden o no osan vivir su homosexualidad de otra forma que tras la pantalla del disimulo y el secreto. La visibilidad es entonces el medio de escapar de ese terrible «gueto» interior del alma sojuzgada por la vergüenza de sí misma. Lo que preconiza la tolerancia liberal no es nada más que la perpetuación de dicho «gueto»: se trata de mantener la identidad inferiorizada en el espacio «invisible» de la vida privada, que es el que conceden los heterosexuales a los homosexuales, la mayoría a las minorías.<sup>1</sup> Puesto que se afana en aniquilar las conquistas históricas que hacen hoy día posible la salida del gueto psicológico, esta exhortación a ser discretos contribuye a perpetuar a la vez el racismo sexual (homóforo) y a reservar, como un privilegio de clase, a los homosexuales de ciertos medios favorecidos la posibilidad de vivir su sexualidad sin (demasiados) problemas. Mientras que a los otros, desprovistos de esas oportunidades objetivas de realización personal, se les confina en las fronteras interiorizadas de la vida privada, es decir, de la vida forzosamente ocultada.

Lo que está de nuevo en juego es el mantenimiento de los privilegios –del privilegio heterosexual, en este caso– cuando se reprocha a los gays y a las lesbianas que expongan su vida privada en la plaza pública, que borren la frontera entre lo privado y lo público. Que todavía puedan oírse semejantes argumentos, al cabo de tantos años de crítica feminista, prueba no sólo que la fuerza

1. Cf. los análisis de Barry D. Adam, *The Survival of Domination*, op. cit., p. 96.

de los argumentos no es capaz de disolver la ideología, sino también que siempre hay gente dispuesta a mantener encarnizadamente las estructuras de la opresión y el orden establecido. El feminismo (y aquí cabe hablar del feminismo como un conjunto homogéneo, porque me parece que hay un denominador común en todas las corrientes feministas) ha mostrado que no sólo la categoría de lo privado y lo público, sino asimismo la realidad de las esferas privada y pública, tienen por función asignar roles, determinar lugares en la división del trabajo entre los sexos (a los hombres el terreno público, a las mujeres el ámbito privado, pero en el cual se les niega toda vida privada).<sup>1</sup> Lo mismo ocurre con la división de las orientaciones sexuales: el espacio público es heterosexual y los homosexuales son relegados al espacio de su vida privada. Se puede observar, por ejemplo, que todas las formas de la sociabilidad masculina (la vida de los hombres entre ellos), además de ser fundamentalmente misóginas, descansan igualmente en la exclusión de la homosexualidad. Los fantasmas que han proliferado en los periódicos, y a veces hasta en los textos oficiales, a todo lo largo de la controversia sobre la presencia de gays en el ejército norteamericano, a propósito de las duchas comunes, muestran claramente que esta sociabilidad masculina (esta homosocialidad de la que muchas veces podría creerse que está cercana de la homosexualidad, o de una especie de erotismo homosexual generalizado) se basa de hecho en la exclusión brusca y radical de la posibilidad misma de sexualidad entre los hombres que participan en esta vida común. Eric Dunning, en su estudio sobre el rugby inglés, informa de que los temas que aparecen con mayor frecuencia en las canciones de los clubs son la brutalidad para con las mujeres y la mofa de los homosexuales (que no son «hombres de verdad».)<sup>2</sup> Por tanto, la homosexualidad está *proscrita* de las relaciones *prescritas* entre los hombres.<sup>3</sup> La masculinidad se construye y se afirma

1. Véanse en especial los análisis clásicos de Catharine MacKinnon, «Feminism, Marxism, Method and the State», *Signs*, 7, n.º 3, primavera de 1982, pp. 515-544.

2. Eric Dunning, «Le sport fief de la virilité», en Norbert Elias, Eric Dunning, *Sport et civilisation*, París, Fayard, 1994, p. 378.

3. Cf. Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet, op. cit.*, y *Between Men, op. cit.*, pp. 88-89.



públicamente *contra* la homosexualidad, lo cual genera un potencial de violencia siempre dispuesto a liberarse, sobre todo cuando los hombres están en grupo (piénsese, por ejemplo, en las agresiones contra los lugares de ligue homosexual por parte de bandas de soldados en las ciudades de guarnición, o de bandas de jóvenes venidos del extrarradio, pero también en las sevicias y violaciones perpetradas en los cuarteles, las cárceles...).

Dentro de estos grupos, los que son homosexuales o experimentan un deseo físico homosexual deben actuar de tal manera que los otros no lleguen a sospecharlo. Sucede así en casi todas las situaciones sociales. En el colegio o en el lugar de trabajo, los hombres (desde la adolescencia) hablan entre sí (sin parar) de su sexualidad y de sus «conquistas» femeninas, ya sean reales o inventadas.<sup>1</sup> No sólo se trata de palabras públicas, sino que esta misma publicidad les confiere su valor, ya que, muy a menudo, los relatos que se refieren en ellas adolecen de jactancia o de exageración. Bourdieu señala que en las sociedades norafricanas, la «virilidad» está constantemente «sometida a la prueba más o menos encubierta del juicio colectivo» y que, en consecuencia, «a cada hombre se le impone el deber de afirmarla en todas las circunstancias».<sup>2</sup> Pero tal como lo recalca todo su libro, ese «punto de honor» masculino de las sociedades mediterráneas no es más que la «imagen burda» de la manera en que la identidad masculina se afirma en una sociedad como la nuestra. Y los relatos reiterativos que hacen los hombres (y los adolescentes) entre ellos de sus proezas sexuales, en la medida en que van dirigidos a poner en escena y de relieve la virilidad, cimentan al mismo tiempo el rechazo (con frecuencia violento) de lo que se considera una renuncia a dicha «virilidad». Todas esas situaciones de comunicación, cuyo principio reposa en la cuasi obligación de hacer *públicas* relaciones sexuales (heterosexuales), tienen por efecto —además de por principio— repudiar y ocultar la homosexualidad: en los mismos tratos, en las mismas situaciones, los que tienen una sexualidad homosexual (o los adoles-

1. Sobre la sexualidad masculina concebida casi siempre bajo el prisma de la «conquista», véase Pierre Bourdieu, *La Domination masculine, op. cit.*, p. 30.

2. *Ibid.*, p. 60.

centes que no la poseen aún pero se sienten atraídos por personas del mismo sexo) deben ocultar y silenciar la realidad de sus deseos o de sus prácticas, y a veces hasta inventar falsas relaciones heterosexuales (hasta el punto de que ocurre a menudo que dos homosexuales descubren, muchos años más tarde, que se mentían mutuamente).

El homosexual se siente excluido en todas estas conversaciones. Experimenta el sentimiento de ser «diferente», pero tiene que disimular esta diferencia so pena de ser expulsado del grupo. Frecuentemente, por otra parte, él mismo se excluye de esas situaciones y esos grupos en los que siempre se sabe en falso y donde sólo puede sentir un malestar profundo. La soledad, el repliegue sobre uno mismo (y, quizá, como corolario el hecho de volcarse sobre los libros y la cultura, lo que nos remitiría a las consideraciones precedentes) son entonces una forma de «apañárselas» con la identidad estigmatizada, de gestionarla día tras día («*The management of spoiled identity*»), como reza el subtítulo de la edición inglesa del libro de Goffman *Stigmaté*). El proceso de privatización, de repliegue de la homosexualidad en el fuero interno de los individuos se efectúa desde la infancia, desde la escuela. Y el gesto deliberado y liberador por el cual, un buen día, se decide romper con la obligación del secreto, el acto por el que uno hace pública su homosexualidad, señala la negativa a someterse por más tiempo a la violencia (interiorizada) que ejerce la dicotomía intensamente vivida entre lo que se puede decir en público y lo que debe quedar confiado a la vida privada o el fuero interno.

Así pues, vemos que para muchos homosexuales la división entre la vida pública y la vida privada la impone la estructura de opresión que define los contornos de modos de vida y maneras de ser basadas en la disociación radical entre el uno mismo oculto y el uno mismo que se presenta a los otros. «Vidas disociadas», «doble vida» son términos que significan que la vida «privada» se mantiene secreta, disimulada frente a aquellos con quienes se tienen relaciones amistosas, sociales o profesionales. La esfera pública exige que se lleve la máscara de la heterosexualidad y que se oculte la identidad «anormal»; la vida pública está vinculada fundamental-

mente con la heterosexualidad, y ésta excluye lo que se aparta de ella. Cabe incluso decir que la heterosexualidad es una de las características primordiales, hasta fundacionales, de lo que podemos definir como el espacio público: en él se proclama, se recuerda, se manifiesta a cada instante, en cada gesto, en cada conversación, (para darse cuenta, basta con ir al cine, entrar en un café, en un restaurante, tomar el autobús, asistir a una charla en una oficina, etc.). La esfera pública es, por ejemplo, el lugar donde los heterosexuales pueden manifestar su afecto, su sexualidad. La calle ofrece todos los días, a cualquier hora y en todas partes, el *espectáculo* de parejas heterosexuales de todas las edades que se besan, se cogen de la mano, por los hombros... Y los jóvenes gays, las jóvenes lesbianas –y asimismo los menos jóvenes– no tienen, durante muchos años de su vida, ninguna otra imagen de parejas y de afecto entre dos personas que la que les transmite esta representación pública de la heterosexualidad. Porque, a la inversa, la «esfera pública» es el lugar donde los homosexuales no pueden manifestar su afecto, cogerse de la mano, besarse... so pena de que les insulten o les agredan. No pueden hacerlo y, de hecho, no lo hacen. Salvo de noche, antes de despedirse, ante el portal del inmueble de uno de ellos y tras haber comprobado cuidadosamente que nadie ve lo que no debe hacerse público. Y salvo, por supuesto, en los barrios denominados «guetos» justamente porque en ellos se sienten autorizados a hacerlo, ya que son lo bastante numerosos para sentirse seguros, lo cual basta para justificar, o cuando menos para explicar, la existencia de esos barrios.

De hecho, es la injuria, su poder de intimidación; la que fija la frontera entre lo público y lo privado a los gays y las lesbianas. En consecuencia, las esferas pública y privada no son, para los homosexuales, espacios materialmente distintos (la calle, el trabajo, la política en la primera, la casa y las relaciones personales en la segunda). Se trata de una estructura binaria que se reproduce de manera homóloga en todas las situaciones de la vida y en todas las situaciones sociales. Goffman señala que «los grandes valores de la identidad normal arrojan su sombra, de una forma u otra, sobre todos los encuentros que se hacen en todo momento en la

vida cotidiana». <sup>1</sup> Esta «sombra» de normalidad es la que impone en todas partes y en cualquier momento, en la conversación más nimia, la frontera entre la esfera pública y la privada, la posibilidad de que unos se mantengan en el espacio público (los heterosexuales) y la obligación de que los otros (los homosexuales) reserven una parte de su personalidad para el espacio privado: los que detentan la «identidad normal», por utilizar la expresión de Goffman, pueden hablar públicamente de lo que son, y los que poseen la «identidad desacreditada» (y, todavía más, la «desacreditable») se esfuerzan en guardar silencio, en limitar al espacio privado todo lo que puede delatar su estigma, todo aquello de lo que no se debe o no se puede (o no se quiere) hablar. La estructura público/privado es móvil, movediza, se reproduce en cada momento de la vida cotidiana y tiene por efecto excluir a la homosexualidad de todo escenario «público», aun si este «escenario» se limita al círculo «privado» (como el ámbito familiar o el de las amistades).

Esta dualidad posee tal fuerza de evidencia que, cuando un homosexual no la respeta (o, mejor dicho, deja de respetarla porque la ha respetado casi siempre durante un período de su vida), cuando hace pública su sexualidad (y habla de ella en su lugar de trabajo), se le describe al instante como alguien que se «exhibe». Oye que los demás le dicen, esos mismos que hablan de su sexualidad constantemente y desde la adolescencia: «¿Pero por qué los homosexuales tienen la necesidad de exponer públicamente su sexualidad?» La respuesta es, sin embargo, simple: alguien declara en público que es homosexual para que ya no se le considere heterosexual. Lo cual ocurre siempre si él no dice que es homosexual, puesto que la heterosexualidad se percibe como evidente y se presupone siempre en cualquier individuo, por la sencilla razón de que la mayoría de los homosexuales no dicen que lo son (de ahí los innumerables comentarios de asombro cuando lo dicen o en el momento de las manifestaciones del Orgullo Gay y Lesbiano, por ejemplo, sobre el tema «los hay en todas partes» o «así que son muchísimos», que suenan como confesiones de la ignorancia que

1. Erving Goffman, *Stigmaté*, *op. cit.*, p. 161.

ha precedido a este descubrimiento). A menos que diga que es homosexual porque cobra conciencia de que un cierto número de personas de su entorno ya lo sabe, lo sospecha y habla de ello en forma de chisme o de broma dudosa. Son quizá los mismos que decían de él, en su ausencia: «Creo que es marica», o bien: «No está aquí, esa loca», y que se indignarían si públicamente dejara de ocultar su homosexualidad: «¿Pero por qué proclamarla? Hay algo anormal en ese exhibicionismo.»

El homosexual que habla de su vida «privada» rompe la situación «normal» porque ésta se define como tal por el hecho de que, «normalmente», como se dice en el lenguaje de todos los días, la homosexualidad no es *decible* o, lo que no es muy distinto, no se *dice* a menudo. Toda palabra que consista en *decir* la homosexualidad sólo puede, por tanto, entenderse como una voluntad de afirmarla, de exhibirla como un gesto de provocación o un acto militante. El abandono de la vergüenza se interpreta siempre como la proclamación del orgullo (lo que, inevitablemente, es así siempre, ya que quien enuncia la homosexualidad y la introduce en el discurso no ya como un objeto de broma o como un objeto a secas, sino como la toma de la palabra por parte de un sujeto, es bien consciente de que lo que va a decir será entendido de este modo). Nunca se puede decir simplemente que se es homosexual: es siempre una afirmación hecha hacia y contra todo y todos, y no solamente contra aquellos que quisieran impedir que pueda decirse, sino asimismo contra los que objetan que no es necesario decirlo. Por eso hay siempre una cierta teatralidad en la afirmación homosexual.<sup>1</sup> No es en virtud del hecho de que, como escribe Sartre, «puesto que no hacemos más que interpretar lo que somos, somos todo lo que podamos interpretar»,<sup>2</sup> es, al contrario, porque el homosexual debe, durante tanto tiempo, *interpretar lo que no es*, por lo que no puede después *ser lo que es* sino interpretándolo. El exhi-

1. Sobre la «teatralidad», véase Judith Butler, «Critically Queer», in *Bodies that Matter*, *op. cit.*, p. 232. Butler presenta la «teatralidad» como un medio de «exponer la “ley” homófoba que no puede ya controlar los términos de sus propias estrategias inferiorizantes». «*The hyperbolic gesture is crucial to the exposure of the homophobic “law” that can no longer control the terms of its own abjecting strategies.*»)

2. Jean-Paul Sartre, *Saint Genet*, *op. cit.*, p. 362.

bicionismo es, sin duda, lo opuesto a la vergüenza. Es cierto. Pero no puede ser de otro modo.<sup>1</sup>

Ya lo hemos visto: hay una energía que mana de la vergüenza, que se forma en ella y que actúa como una fuerza transformadora. Esa energía se expresa en la identidad teatralizada, en la *performance* (en el sentido inglés), el exhibicionismo, la extravagancia o la parodia. El exhibicionismo y el histrionismo se cuentan, sin duda, y se han contado históricamente entre los gestos más importantes que han permitido desafiar la hegemonía heteronormativa. Y por eso, precisamente, han sido siempre objeto de ataques tan virulentos. La vergüenza presta su energía al exhibicionismo, a la afirmación de sí mismo como teatralidad, esto es, a la afirmación de sí a secas.

1. Cf. Eve Kosofsky Sedgwick, «Queer performativity», art. cit., p. 5. Además del abandono de la vergüenza, habría quizá otro factor (estrechamente ligado con el primero) que tener en cuenta para explicar este juego que se hace con la presentación de uno mismo: el «apartarse», el estado de ser «aparte» engendra en muchos homosexuales una vida interior llena de imágenes y de fantasmas (sacados de los libros, de películas, de revistas, de personajes vistos...) que exteriorizan como sus propios gestos, su teatro personal, cuando se deciden a hacer público el secreto que les hacía interpretar el «juego» de la discreción y la imitación de los modelos heterosexuales.

El *coming out*, sean las que sean las condiciones que lo faciliten o que, al contrario, lo entorpezcan, es siempre, para cada individuo, un gesto intensamente personal que se asemeja a lo que Sartre llama la «elección original», es decir, la libre elección que cada cual puede hacer de sí mismo y de su vida. Por supuesto, es difícil adherirse hoy en día, tras las enseñanzas del psicoanálisis, de la antropología, de la lingüística, de la sociología, etc., a la filosofía sartriana de la libertad, que supone que la conciencia sea transparente para sí misma o, al menos, que no tenga más límites que ella misma. Las estructuras sociales, históricas, sexuales se inscriben, como hemos visto, en el cerebro y el cuerpo de los individuos e introducen en ellos determinaciones que no dependen de un análisis en términos de elección consciente. Sobre todo porque la posibilidad misma de realizar el gesto de sobrepaso no está distribuida universalmente. Michaël Pollack mostró que la probabilidad de que un homosexual decida asumirse como tal era mucho más importante en los que tienen un grado de instrucción superior.<sup>1</sup>

1. Michaël Pollack, *Les Homosexuels et le sida*, op. cit. Esta observación nos remite al tema de la excesiva representación de los titulados de la enseñanza superior en las muestras espontáneas que se estudian en las encuestas sociológicas. Pero eso no altera en absoluto el problema que plantean las trayectorias ascendentes, lo cual podría conducirnos a hacer más compleja la causalidad trazada por Pollack: ya no bastaría con decir que los gays dotados de un capital cultural más elevado son los que se hallan en mejores condiciones de identificarse como gays, sino que, antes de eso, la pulsión a declararse gay (en diversas modalidades, incluso la de un rechazo temporal

Sin embargo, esta idea sartriana de la elección que hacemos —que podemos o debemos hacer— de nosotros mismos en cualquier momento de nuestra vida, pero sobre todo en el determinante en que se escoge lo que seremos, lanzando ese «proyecto» en el futuro, esa elección expuesta por Sartre como la que se hace entre la «autenticidad» y la «inautenticidad», me parece que describe de maravilla la ruptura profunda creada en la existencia gay por el instante de la decisión que cambia toda su relación con el mundo y con los demás. Tal es la cuestión, el terrible dilema que deben afrontar, tarde o temprano, los gays: decirse o no decirse, escogerse a sí mismos o abdicar ante la dificultad que representa. Es la elección entre la libertad que se asume como tal y la conducta de la «mala fe» que consiste en renunciar a asumir la libertad. Sea cual sea la clase social a la que pertenecen —y aunque la elección de ser «libre» se vea facilitada por el grado de instrucción elevado o la pertenencia a determinados medios sociales—, los individuos estigmatizados deben enfrentarse inevitablemente, un día u otro, en su vida cotidiana, en su lugar de trabajo, en el ámbito familiar, en las relaciones de amistad, a la cuestión de decidir si siguen disimulando lo que son o si optan por asumirlo ante los demás. No hay que olvidar que cuando expone su famosa fórmula «Debes convertirte en lo que eres», Nietzsche escribe, algunos aforismos más adelante, que la libertad consiste fundamentalmente en «no avergonzarse más de uno mismo».<sup>1</sup>

A un gay siempre se le plantea la cuestión de aceptarse como es antes que vivir lo que es en el dolor y la vergüenza. Por consiguiente, aunque las estructuras mentales de la vergüenza y la dominación no podrían describirse en los términos de una filosofía de la consciencia, hay que dejar su lugar a la decisión individual en el fundamento de la liberación y la emancipación, aun cuando sea evidente que sólo la existencia del contexto social y cultural creado por la «cultura gay», y la posibilidad de «contrasocializa-

---

de uno mismo) llevaría (pero ¿por qué mecanismos?) a los recorridos escolares ascendentes.

1. Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, en *Œuvres complètes*, t. 5, París, Gallimard, 1982, p. 185. [*La gaya ciencia*, Madrid, Akal, 1987.]



ción» que instaura, aun a distancia, posibilita esa elección individual (con muy raras excepciones).

«Quien dice instante dice *instante fatal*», escribe Sartre. Y es bien cierto que el instante de la decisión compromete todo el porvenir. «El instante», prosigue, «es el envolvimiento recíproco y contradictorio del antes y el después: se es todavía lo que se va a dejar de ser y se es ya lo que se va a ser.»<sup>1</sup> Aquí tenemos una descripción magnífica de la estructura temporal de la relación que los gays mantienen con el mundo. La decisión de dejar de ocultarse, la elección de sí mismo dan acceso a una nueva temporalidad: todo el futuro se ve modificado, y aquí podríamos mencionar los análisis de Sartre sobre la libertad como «angustia», porque la «elección» es como un momento de locura que va a cambiar todo lo que somos. Hay una angustia profunda (en el sentido corriente) en muchos gays jóvenes, a la edad en que se plantea la necesidad de esa elección (y que atenaza el ánimo a menudo durante años), porque ese gesto libre de afirmar la libertad está ligado a una «angustia» más honda (esta vez en el sentido sartriano) que indica que el acto de libertad sólo puede adosarse a nada más que la propia libertad.

Por supuesto, la metáfora del «instante» podría ser engañosa: tiende a dejar creer que un gay vive en una sola temporalidad; ahora bien, hay la del medio profesional, la del círculo familiar, la de las amistades, etc. Y el *coming out* puede realizarse en uno de estos espacios y no en los otros. Además, el *coming out*, vivido a menudo como un salto en el vacío por los gays que deciden dar ese paso, ha estado siempre precedido de vacilación, de tergiversaciones, de tentativas... Son cartas escritas pero no enviadas, retrocesos en el último momento cuando se había decidido decírselo a un amigo, a la madre, al hermano o a la hermana... Eso puede durar meses, años... Pero siempre hay un día, un instante, en que la enunciación se produce, por parcial y localizada que sea: la primera vez que se dice a alguien, o que se deja de ocultárselo. Esta enunciación puede cobrar formas diferentes. Están los que lo dicen explícitamente: «Tengo que decirte...» Están los que se arre-

1. Jean-Paul Sartre, *Saint Genet*, *op. cit.*, pp. 9-10.

glan para que les vean con un libro o una revista... Los que presentan a su compañero...

Así, el individuo que era «objeto» de la «mirada» y transformado en «objeto» por la «mirada» de otro, es decir, estigmatizado, reducido al silencio o a la vergüenza por la injuria, por la asimetría que asigna un lugar desvalorizado a la homosexualidad, puede desquitarse decidiendo ser lo que esa «mirada» le ha hecho. Puede elegir identificarse con la identidad que le ha sido asignada. Y así superarla, reinterpretarla, transformarla. No aceptar ya que se confiera su sentido desde el exterior sino reasumirlo desde el interior. Hacer de ello su cosa, o mejor, al contrario, arrancarla a la «cosidad», a la reificación, para hacer de ella la libertad. «Arrancar a esa mirada su poder constituyente», dice Sartre, y retomar el poder de constituirse uno mismo como un movimiento de su propia libertad.<sup>1</sup> Es el sentido de la famosa frase frecuentemente citada: «Lo importante no es lo que han hecho de nosotros, sino lo que hacemos nosotros de lo que han hecho de nosotros.»<sup>2</sup>

Por descontado, la manera en que Sartre habla de los homosexuales en la mayoría de sus textos (filosóficos, teatrales, políticos...) es muchas veces detestable, y tiende –por razones históricas evidentes, a las que se añade una homofobia impensada que se encuentra asimismo en Simone de Beauvoir– a colocar a los homosexuales en el lado de la «mala fe», puesto que permanecen en la disimulación y en el «secreto» sobre sí mismos, y son casi incapaces de elegir la autenticidad. Hay a este respecto consideraciones insoportables en *El ser y la nada*, así como en otros numerosos escritos, y habría que mencionar aquí los límites de un pensamiento que se queda empantanado en los prejuicios de su tiempo.<sup>3</sup> Y has-

1. *Ibid.*, p. 85.

2. Jean-Paul Sartre, *Saint Genet*, *op. cit.*, p. 63

3. Véase por ejemplo el personaje de Daniel en el ciclo novelesco de *Los caminos de la libertad*. O el de Inès en *A puerta cerrada*. Sobre la homofobia de Sartre, véase el texto en que describe a los que han colaborado con los alemanes durante la guerra como aquejados de cobardía, o sea, de «feminidad», o sea, de «homosexualidad», observando, para corroborar su comentario, que «los medios homosexuales parisinos, además, han facilitado muchas y brillantes adquisiciones para la colaboración» (Jean-Paul Sartre, «Qu'est-

ta el final de su vida no se esforzará en producir una reflexión más política, abjurando de sus palabras anteriores.<sup>1</sup>

Pero no es menos cierto que sus análisis del «proyecto original» y del «instante fatal» —análisis que pretende tener un alcance general (no olvidemos que el programa filosófico de Sartre en *El ser y la nada* es elaborar una «ontología fenomenológica»)— pueden leerse como magníficas descripciones de la vida de los gays y de ese instante de la elección que deben hacer —o no— de escapar a los impedimentos de la «ventriloquia» de que habla Paul Monette. Desde este punto de vista, no sería quizá excesivo traducir, en este contexto, lo que Sartre llama «la autenticidad», es decir, la elección de ser libre, por el concepto de... orgullo de sí, *pride*, mientras que la «vergüenza» y la «disimulación» podrían inscribirse bajo el epígrafe de la «mala fe».

No es violentar el texto de Sartre, pues esos conceptos filosóficos elaborados en *El ser y la nada* sirven de principios fundacionales a sus *Reflexiones sobre la cuestión judía*, y muchas de las consideraciones de esta última obra podrían transponerse a la «cuestión gay». No es éste el lugar de glosar su célebre fórmula: «El judío es el hombre al que los demás hombres tienen por judío.»<sup>2</sup> Sabemos que Hannah Arendt ha criticado vivamente esta idea.<sup>3</sup> Pero, para lo que aquí nos interesa, no

---

ce-qu'un collaborateur?», en *Situations*, III, París, Gallimard, 1949, pp. 43-61. Cita, p. 58). Es el tópico tradicional del homosexual como traidor a su patria (del que Sartre no podía ignorar que se había utilizado en tan gran medida contra Gide) el que se invoca cuando el personaje de Daniel aplaude la entrada de las tropas alemanas en París (al igual que Charlus, en *El tiempo recobrado*, será germanófilo, lo que muestra una cierta intemporalidad de la representación de los homosexuales). Sobre la homofobia de Simone de Beauvoir, véanse sus cartas a Nelson Algren, en las que ironiza continuamente sobre los «mariquitas» (S. de Beauvoir, *Letras a Nelson Algren*, París, Gallimard, 1997). [*Cartas a Nelson Algren*, Barcelona, Lumen, 1999.]

1. Véase su entrevista en *Gai Pied Hebdo*, n.º 13, abril de 1980. Sartre declara en ella, por ejemplo: «Pienso que, por ahora, la homosexualidad está obligada a permanecer aislada, a ser un grupo en la sociedad pudibunda, un grupo aparte que no puede confundirse en esta sociedad, que tiene que rechazarla y, en cierta forma, odiarla. Los homosexuales deben rechazarla, pero lo único que pueden esperar actualmente, en algunos países, es una especie de espacio libre donde poder reunirse, como por ejemplo en los Estados Unidos.»

2. Jean-Paul Sartre, *Reflexions sur la question juive*, París, Gallimard, col. «Folio», 1985, p. 83.

3. Tras haber señalado que el sionismo es en cierto modo la «contraideología» de la ideología antisemita, Hannah Arendt añade: «No es, por supuesto, que la concien-

carece de importancia subrayar que Sartre propone el concepto de «situación» como punto de anclaje de «lo que conserva en la comunidad judía una apariencia de unidad». No es el pasado, ni la religión, ni el suelo, el fundamento del «ser judío»: «Si todos merecen el nombre de judío, es que tienen una situación común de judío, es decir, que viven dentro de una comunidad que les tiene por judíos.»<sup>1</sup> En consecuencia, hay siempre una «necesidad [por parte del judío] de tomar partido sobre el personaje fantasma [...] que le obsesiona y que no es otro que él mismo, él mismo tal como es para otros».<sup>2</sup> Esta «toma de partido» puede realizarse de dos maneras opuestas:

La autenticidad, huelga decirlo, consiste en tomar una conciencia lúcida y verídica de la situación, en asumir las responsabilidades y los riesgos que esta situación entraña, en reivindicarla en el orgullo o en la humillación, a veces en el horror y en el odio. Es indudable que la autenticidad exige mucha valentía y más que valentía. Por ello no es de extrañar que la inautenticidad sea la más extendida. [...] El judío no escapa a esta regla: la autenticidad, para él, es vivir hasta el final su condición de judío; la inautenticidad, negarla o tratar de eludirla.<sup>3</sup>

---

cia judía haya sido nunca una simple creación del antisemitismo; un conocimiento, por sumario que sea, de la historia judía, cuyo afán constante desde el exilio de Babilonia ha sido siempre la supervivencia del pueblo judío a pesar de los enormes peligros resultantes de su dispersión, bastaría para desechar el mito más reciente a este respecto, que se ha puesto de moda en los círculos intelectuales desde que el “existencialismo” sartriano ha definido al judío como aquel que es considerado y definido judío por los demás.» (Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, t. 1, *Sur l'antisémitisme*, París, Seuil, col. «Points», 1973, pp. 18-19 [*Los orígenes del totalitarismo*, t. 1, *Sobre el antisemitismo*, Madrid, Alianza, 1998]). Pero esta crítica es apenas pertinente (es una lectura ingenua del texto de Sartre), porque Sartre no quiere evidentemente decir que no existe una tradición cultural judía, sino que no hay «naturaleza», esencia en el «ser judío» y que, por consiguiente, ser judío es siempre ser definido como tal en una sociedad. Ciertamente, Sartre reconoció más tarde, en una entrevista de 1966, que habría tenido que integrar los datos históricos. Pero en la misma entrevista recalca también que su descripción de la postura de oposición entre «autenticidad» y «inautenticidad» sigue siendo, a su juicio, plenamente válida (citado en Michel Contat, Michel Rybalka, *Les Écrits de Sartre*, París, Gallimard, 1970, p. 140).

1. Jean-Paul Sartre, *Réflexions...*, *op. cit.*, p. 81.

2. *Ibid.*, p. 95.

3. *Ibid.*, p.110.

Dado que un «personaje fantasma» obsesiona al homosexual a pesar de él y que ese «personaje» no es otro que «él mismo bajo la mirada de otros» o, lo que viene a ser lo mismo, él tal como tiene asignado un lugar concreto e inferiorizado dentro del orden sexual, todo gay debe «tomar partido» algún día y escogerse a sí mismo o bien renunciar a su libertad para aniquilarse como persona con objeto de plegarse a las exigencias de la sociedad que le insulta en su calidad de homosexual pero le niega el derecho a declararse gay. «Los judíos inauténticos», dice Sartre, «son hombres a los que otros hombres tienen por judíos y que han elegido huir ante esta situación insoportable.»<sup>1</sup> La «inautenticidad» es pues una sumisión al orden social y a las estructuras de la opresión, y la «autenticidad», primero y ante todo, un rechazo de ese orden. Se comprende por qué Sartre dice que la autenticidad sólo sabría manifestarse «en la rebeldía».<sup>2</sup>

La autenticidad consiste en la decisión de asumir lo que uno es, ser homosexual «para sí» y no solamente «en sí», es decir, bajo la mirada de otros y de la sociedad (que constituyen el «en sí» de los homosexuales incluso cuando éstos disimulan que lo son, puesto que es esa «mirada de otros» lo que constituye la imagen y el «rol» asignados al homosexual en la sociedad y hace de ello una identidad «desacreditable», condenable). El homosexual, en suma, debe *hacerse* homosexual para eludir la violencia que ejerce sobre él la sociedad que le hace *ser* homosexual. En un texto político de los años setenta, Sartre dirá, por ejemplo, que un vasco debe «hacerse vasco» para combatir la opresión que se ejerce sobre él porque es vasco.<sup>3</sup> Ciertamente cabría objetar que, aunque se sabe más o menos lo que significa «ser vasco», es menos fácil definir lo que quiere decir «ser gay». Y la dificultad de la «autenticidad» para un gay consiste en que es muy difícil saber cómo identificarse con

1. *Ibid.*, p. 112. Sartre escribe también: «Muchos judíos inauténticos juegan a no ser judíos» (*ibid.*, p. 116). Esto nos remite a la definición de la «mala fe» que Sartre da en *El ser y la nada*: «El primer acto de la mala fe es huir ante lo que no se puede huir, huir lo que uno es.»

2. *Ibid.*, p. 130.

3. Jean-Paul Sartre, «Textes politiques», en *Situations*, X, París, Gallimard, 1976, p. 23.

una «identidad» que es necesariamente plural, múltiple: es una identidad sin identidad o, más exactamente, una identidad sin esencia. Una identidad por crear. En efecto, no existe un «yo» en «ser», que preexistiría a lo que se ha hecho llegar a la existencia, desde el momento en que se quiere arrancar a los contenidos psicológicos impuestos por el discurso social y cultural (médico, psicoanalítico, jurídico...) sobre la homosexualidad. Por eso Henning Bech puede decir que el homosexual es un «existencialista-nato»,<sup>1</sup> porque la existencia precede (siempre) a la esencia: la identidad gay puesto que es escogida y no ya sufrida, no es nunca un hecho dado. Pero para construirse se refiere necesariamente a modelos ya establecidos, ya visibles (en su multiplicidad), y puede decirse, en consecuencia, que se trata de «hacerse gay» no sólo en el sentido de crearse como tal, sino también de hacerlo inspirándose en ejemplos ya disponibles en la sociedad y en la historia. Si hay «identidad», es una identidad personal que se crea en la relación con una identidad colectiva. Se inventa en y por medio de los «personajes sociales», los «roles» que se «interpretan» y que cobran existencia en un horizonte de recreación colectiva de la subjetividad homosexual.

Porque siempre hay otro «personaje fantasma» que obsesiona a todo gay en la sociedad de nuestro tiempo. Ya no es el fabricado por la «mirada» ajena, sino el que se opone a esa «mirada» y construye contra él mediante la visibilidad gay. Y, por consiguiente, «hacerse gay» cobra un sentido menos metafísico que el de la «autenticidad» de la que habla Sartre: ya no se trata simplemente de poder identificarse con un colectivo ya conocido. Aunque la identidad producida por ese colectivo no sea nunca estable. No ha dejado de evolucionar en el curso del siglo (es probable que incluso en el corto plazo se hayan producido evoluciones profundas, y que un gay de finales de los años noventa sea muy distinto de un gay de principios de los años setenta). La creación colectiva se rebasa a sí misma. Es profundamente imprevisible. Inaugura la historia de la libertad.

1. Henning Bech, *When Men Meet*, op. cit., p. 97. Véase también David Halperin, *Saint Foucault*, op. cit.

Pero sean cuales sean los «roles» que los gays adoptan, sea cual sea la manera en que les transforman, esas «identidades» disponibles tienen en común hallarse siempre, en un momento u otro, en una u otra situación, en falso con el mundo social del entorno. Para un gay no termina nunca la necesidad de elegirse a sí mismo frente a la sociedad y la estigmatización. Y lo que Sartre denomina la «autenticidad» sólo puede entenderse como un proceso nunca concluido de construcción e invención de uno mismo.

El *coming out* es una conversión. Pero aunque pueda describirse como el gesto de un «instante», el de la decisión, hay que añadir de inmediato que es preciso prorrogarla continuamente. El *coming out*, en el fondo, es el proyecto de toda una vida: porque siempre se plantea la cuestión de saber dónde, cuándo y ante quién es posible no ocultar lo que se es. La necesidad de elegir reaparece en cada nueva situación de la existencia: para un docente que se encuentra ante una nueva clase o un nuevo anfiteatro, para un estudiante que conoce al director de su tesis, para todo gay o toda lesbiana ante un nuevo médico, un nuevo patrón, un nuevo entorno profesional, o simplemente ante el vendedor de periódicos o un taxista que profieren comentarios homófobos.<sup>1</sup>

1. Véanse las observaciones de Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, op. cit., p. 68.

El trato social en el espacio homosexual (constituido por los lugares de ligue, los bares, etc.), que permite tener amigos igualmente homosexuales, refuerza mucho esta estructura totalmente dicotómica: una libertad dentro de un pequeño círculo escogido y construido, y la «discreción» en el espacio profesional o familiar. Pero esta polaridad también se da en los gays o las lesbianas más afirmadas. Sin duda no hay ningún gay, por «abierto» que sea, que un día u otro no haya transigido con la cuestión del «armario»; por eso la «salida del armario» o el «destape» no es un gesto único y unívoco: es a la vez un punto de partida y una especie de «ideal regulador» que orienta las conductas pero que nunca puede alcanzarse. La estructura del «armario» es de tal naturaleza que nunca se está simplemente dentro o fuera, sino siempre dentro y fuera al mismo tiempo, más o menos fuera o más o menos dentro, según los casos y las evoluciones personales. No se está nunca del todo dentro porque, como hemos visto, el «armario» siempre puede convertirse en un «secreto público», y siempre hay al menos una persona que sabe y de la que se sabe o se sospecha que sabe. No se está nunca completamente fuera porque siempre surge, en un momento u otro, la obligación de silenciar lo que se es. Por consiguiente, la decisión de no seguir ocultándose y de asumirlo no es, en realidad, sino el comienzo de un proceso interminable, hablando con propiedad, en el sentido en que Freud hablaba de «psicoanálisis interminable».

Esto no se debe únicamente a las intermitencias de la valentía individual, que es necesario movilizar en todas las situaciones de la vida, y en ocasiones cuando menos se espera (con la tensión que ello causa), ni tampoco a las recaídas provisionales e inevitables de la energía psicológica que requiere la voluntad de estar «fuera del armario». Hay, desde luego, algo fastidioso en querer estar —o tener que estar— «fuera del armario» en todas partes y siempre. A menudo es más cómodo no pronunciar la frase, no realizar el gesto que ratificaría una vez más ese «destape», que se revela así como algo que hay que hacer constantemente. Pero, en un nivel más profundo, se trata de la definición estructural de la identidad homosexual. Como dice Henning Bech, al elegir no seguir ocultándose, se pasa «de la dificultad de poder ser tú mismo



como homosexual a la de tener que ser tú mismo como homosexual». <sup>1</sup>

La adhesión a uno mismo es sin duda más fácil para un heterosexual. Sin pretender que la vida de los heterosexuales carece de fisuras, y que son personas que viven en la adecuación consigo mismas, cabe pensar que la vida familiar, los ámbitos tan poderosamente heteronormativos de la vida profesional y, en el fondo, todo el orden sexual que insta a los comportamientos heterosexuales a sentirse legítimos y «normales», garantizan una estabilidad que da ocasión de encontrarse a uno mismo y de coincidir con los roles sociales establecidos, con identidades socialmente fijadas y aceptadas, presentadas incluso como modelos, moldeadas como la norma por y para la heterosexualidad.

La norma y las instituciones sociales son homófobas (como lo recuerda la prohibición del matrimonio a los gays y lesbianas, y como todos los discursos que se esfuerzan en justificar esta prohibición tienen a menudo la ingenua franqueza de confesar).

Al exponer la teoría del performativo para definir la fuerza de la injuria, he recordado que entre los ejemplos que facilita Austin –y de una forma bastante obsesiva a lo largo de todo su libro–, <sup>2</sup> se hallan las fórmulas pronunciadas durante la ceremonia del matrimonio: «Sí (tomo a esta mujer por esposa legítima)», o bien: «Os declaro unidos por el vínculo del matrimonio.» Estas frases son performativas en el sentido de que producen la acción que enuncian. Pero la fuerza performativa de ese enunciado nunca puede ser la expresión de una voluntad individual. Es preciso que la persona que lo pronuncia esté autorizada a hacerlo, y que la situación sea «convencional». En consecuencia, el performativo exige haber sido ya pronunciado: es siempre citacional. Es decir, un enunciado sólo es performativo si contiene la fuerza que le confiere el orden social o la ley (aunque fuese la ley de repetición) que lo insti-

1. Henning Bech, *When Men Meet*, op. cit., p. 96.

2. Tal como señala Shoshana Felman en *The Literary Speech Act. Don Juan with J.L. Austin, or Seduction in Two Languages*, Ithaca, Cornell University Press, 1983.

tuye.<sup>1</sup> Ahora bien, hay que señalar que los performativos de la ceremonia del matrimonio (y, por ende, toda la estructura de iteración y de «citación» que los sostienen), cumplen al mismo tiempo otro objetivo que el explícito: unen, en efecto, a dos personas «con el vínculo del matrimonio» (y presuponen así toda la cadena de matrimonios precedentes y también la institución matrimonial que da un sentido a esta ceremonia), pero a la vez excluyen a todas las personas a quienes se deniega el derecho al matrimonio. Cada vez que un alcalde pronuncia esa frase, no solamente casa a dos personas, sino que reinstituye todas las normas (las leyes) del matrimonio y reproduce por ello mismo la exclusión social y jurídica de los homosexuales. El matrimonio se emparenta entonces con la categoría de lo que Pierre Bourdieu llama los «ritos de institución», que producen dos efectos simultáneos: obran la separación entre los que ya han recibido la marca distintiva y los que no la han recibido todavía (porque son demasiado jóvenes), pero asimismo entre los que la han recibido y los que no pueden recibirla (por ejemplo, los «ritos» que marcan la entrada de los jóvenes en la edad adulta y que excluyen evidentemente, por eso mismo, a las mujeres). El matrimonio realiza así una doble separación: la primera, la más visible, entre los que están casados y los que no lo están, y la segunda –siempre inadvertida pero no menos real– entre los que tienen el derecho de casarse y los que no tienen reconocido ese derecho. Basta con remitirse a los argumentos formulados por quienes sostienen los proyectos de contrato de unión social o de pacto civil de solidaridad: en ellos siempre se trata de ofrecer «un marco jurídico a las parejas que no quieren o no pueden casarse». Es decir, hablando claro, a las parejas heterosexuales que no tienen ganas de casarse pero desean poder beneficiarse de un determinado número de ventajas, y a las parejas homosexuales que no tienen acceso al matrimonio. En una sola frase, el asunto se zanja alegando una evidencia no cuestionada, y el problema se sol-

1. Cf. Jacques Derrida, «Signature, contexte, événement», en *Limited Inc.*, París, Galilée, 1993, p. 45: «Un enunciado performativo, ¿podría surtir efecto si su formulación no repitiese un enunciado codificado o iterable; en otras palabras, si la fórmula que pronuncio para abrir una sesión, botar un barco o celebrar un matrimonio no fuese identificable en cierto modo como “cita”?»

venta sin plantearlo siquiera. Pues cada vez que se pronuncia una frase semejante, debería surgir una pregunta: ¿qué ocurre con las parejas que quieren casarse pero no pueden hacerlo? Y así recaemos en la institución matrimonial como instauración performativa de la exclusión. Al decir cada día a parejas heterosexuales: «Os declaro unidos por el vínculo del matrimonio», el alcalde recuerda asimismo, implícitamente, a todas las parejas homosexuales que no les une con el vínculo del matrimonio o, más exactamente, les declara que no son susceptibles de unión por ese vínculo. Al unir excluye, al casar recuerda y perpetúa la inferiorización.

Pero el matrimonio y la cuestión del reconocimiento de las parejas no son más que un ejemplo del rechazo que de los gays y las lesbianas hacen las instituciones (habría que hablar de la escuela, el ejército, las Iglesias, el derecho, el deporte, etc.) que trabajan por instaurar y reproducir la distancia infranqueable no sólo entre la norma y la homosexualidad, sino también, por vía de consecuencia, entre el homosexual y él mismo.<sup>1</sup> En el fondo se podría decir, recurriendo de nuevo a un concepto sartriano, que la identidad homosexual es un «irrealizable». El concepto de «irrealizable» indica que no se puede coincidir nunca con uno mismo y que es inevitable perseguir ese objetivo.<sup>2</sup> Un gay siempre debe reinterpretar el momento en que decide acerca de sí mismo, en que decide lo que es. Esa labor personal, lejos de garantizarle estabilidad, perpetúa por el contrario la inquietud, en

1. El deporte es obviamente uno de los lugares en que la homosexualidad está prohibida (y es indecible). Cuando se objeta a las asociaciones deportivas gays y lesbianas, o a la organización de Gay Games, que tal separación es incomprensible, porque el deporte no debe ser homosexual ni heterosexual, se olvida o se ignora que es completamente heterosexual, y que un gay que declarase serlo tendría muchos problemas en seguir siendo admitido en un equipo (el caso del futbolista inglés que fue poco a poco apartado del circuito profesional es bastante ejemplar a este respecto, y se sabe el escándalo que provocó el *coming out* de Martina Navratilova, que podía permitirse ese gesto porque estaba en la cima de su gloria, y las reacciones odiosas que suscitó por parte de determinadas jugadoras de tenis). De ahí el placer de poder ser gay o lesbiana dentro de asociaciones o competiciones que —preciso es recalcarlo— están totalmente abiertas a los bisexuales, transexuales o heterosexuales y, lo que es más, a personas de todas las edades.

2. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, *op. cit.*, pp. 609-615. Utilizo aquí este concepto de manera libre, sin tratar de ceñirme al sentido preciso que le ha dado Sartre.

el sentido profundo de no estar nunca descansado, a gusto consigo mismo. Con todo, no hay que deplorarlo demasiado, al observar los efectos a veces devastadores que produce esta inestabilidad constitutiva sobre las conciencias individuales, efectos de los que viven los psicoanalistas. Porque si bien esta inadecuación consigo mismo y esta separación de sí mismo se vive, la mayor parte del tiempo (sobre todo los gays y las lesbianas que están en el «armario»), como una fisura dramática o dolorosa de la personalidad, de la subjetividad individual, si bien esa separación, cuando no es elegida, cuando no es dichosa, puede perpetuar los efectos alienantes de la «doble vida», de la «doble conciencia», es posible asimismo sugerir la idea de que este desfase con uno mismo encierra una riqueza existencial y cultural cuyo potencial de libertad han visto bien los abogados de la *Queer Politics* en los Estados Unidos: la inadecuación con la propia identidad es también la inadaptación decidida con los roles sociales y los corsés que podría instituir toda estabilización de la identidad.<sup>1</sup> Y, seguramente debido a que un gay siempre tiene que trabajar sobre sí mismo, Foucault ha podido formular la idea de una «ascesis homosexual», es decir, de una «estética de sí mismo», de un *self-fashioning* que no es nada más que la toma de conciencia y la asunción a un nivel deliberado y escogido de esta estructura de inadecuación que define la vida cotidiana y la conciencia de los gays y las lesbianas.

La idea, por otra parte, no es nueva, ya que Oscar Wilde, mediante fórmulas que Foucault recobrará espontáneamente un siglo más tarde, hablaba ya, como hemos mencionado, de «hacer de la vida una obra de arte». Y veremos en la segunda parte de este libro que la idea de la creación de uno mismo ha sido casi consustancial con la toma de la palabra homosexual desde el momento en que emerge. Así se comprende que Foucault haya podido describir la homosexualidad como «algo deseable» antes que como «una forma de deseo» que convendría descubrir en nosotros mismos, afirmando que «tenemos que encarnizarnos en llegar a ser homosexuales en lugar de obstinarnos en descubrir que lo somos».<sup>2</sup>

1. Cf. David Halperin, «The Queer Politics of Michel Foucault», en *Saint Foucault*, *op. cit.*

2. Michel Foucault, «De l'amitié comme mode de vie», en *Dits et écrits*, t. 4, *op. cit.*, p. 163. Vuelvo sobre esos textos en la tercera parte del presente libro.

Foucault quiere decir, obviamente, que no hay una verdad natural y transhistórica de la homosexualidad que habría que recuperar bajo las prohibiciones que la reprimen. La «identidad homosexual» es una construcción histórica, un producto de la historia. Y, por consiguiente, pueden modificarla la acción histórica, la labor de reinención individual y colectiva. Pero esto significa también que, en la medida en que esta identidad no viene dada sino que es creada, y siempre está por recrear, hay que desprenderse de la ilusión de que se podrá realizar algún día esa identidad estable y definitiva que algunos creerían al alcance de la mano gracias a las conquistas del movimiento gay y lesbiano, y de que bastaría con querer «ser gay» para encontrar una especie de reposo existencial, tanto psicológico como social, ya en la organización de un «mundo gay» considerado un espacio de libertad, ya, por el contrario, en la consecución que representaría obtener la igualdad de derechos y en especial del derecho al matrimonio. La identidad está por crear. Pero siempre lo estará. Aquí se perfila la idea de una inconclusión esencial: en lugar de buscar el descanso, una especie de «fin de la historia» gay –individual y colectiva– en la realización plena y completa de la adhesión a uno mismo, es preferible asumir el carácter siempre provisional, en forma individual y colectiva, de lo que significa ser gay.

Sin tratar de recrear la mitología literaria del «gay fuera de la ley», cuya simple existencia sería sinónimo de subversión política o cultural, mitología de la que Leo Bersani ha realizado un reciente análisis magistral (al mismo tiempo que una elocuente defensa, quizá haciendo hincapié de un modo un poco excesivo en una evidente nostalgia de una transgresión literaria de la que no habría que olvidar que la hicieron posible pertenencias de clase, así como situaciones represivas que esas transgresiones ya presuponían),<sup>1</sup> cabe pensar que, pese a todo, siempre hay potencialmente un elemento «paria» en todo gay, incluso en el más afanoso de integración en los valores dominantes. Aunque sólo fuese porque el mundo con el que sueña asimilarse, y con el que sueña (en ocasiones)

1. Leo Bersani, *Homos*, *op. cit.*

fundirse, no quiere nada con él y rechaza violentamente su solicitud de integración, al tiempo que le recuerda que no es más que un fermento de disolución de la sociedad y de sus valores (por otra parte, le exige también, simultáneamente, que se «asimile», es decir, que de hecho niegue lo que es, y en todo caso que no lo muestre). Los gays más ávidos de su «integración» deben también «desasimilarse» para reivindicar la «asimilación», constituirse en grupo especial para solicitar la abolición de las diferencias. Y como sus reivindicaciones desatan reacciones que les remiten a sus diferencias y a la vez les piden que no se constituyan en grupo diferente, se ven conducidos, inevitablemente, a retornar al punto de partida: la elección perpetua entre el silencio y la «rebeldía», esto es, entre el regreso al armario y la afirmación de sí mismos. Los gays se ven así escindidos entre dos niveles de lo que comúnmente se llama «asimilación»: la que se produce por invisibilidad, el silencio y la inexistencia como gays, y aquella a la que aspira un determinado número de ellos, como ciudadanos deseosos de acceder a la igualdad de derechos. No quieren la primera, pero la segunda les es denegada —y con qué virulencia— por la mayoría homófoba. Es una paradoja insuperable.<sup>1</sup> Pero es la paradoja que engloba todos los envites culturales y políticos de la «resubjetivación» gay, tanto colectiva como individual.

No hay que creer que en el horizonte se perfila un porvenir radiante en el que la homosexualidad se considere también «normal», en que la heterosexualidad y la homofobia, y por ende la «homosexualidad» como categoría estigmatizada, hayan desaparecido para dejar sitio a un continuum de comportamientos y de prácticas juzgadas tan legítimas las unas como las otras. Esta utopía, en la que nadie cree realmente, no tiene a la postre más función que la de tratar de desarmar la reivindicación gay para pedir a los homosexuales que procedan a autoborrarse, única forma de «asimilación» hoy día tolerada e incansablemente exigida.

Así pues, la homosexualidad es siempre perturbadora. Molesta e inquieta. Suscita rechazo y odio. No por ello deja de ser cierto

1. Joan Scott ha analizado esta paradoja irresoluble con respecto al movimiento feminista (Cf. Joan Scott, *La Citoyenne paradoxale*, París, Albin Michel, 1998).

que la idea, desarrollada por los movimientos homosexuales de los años setenta, de un lazo entre homosexualidad y revolución, o incluso, como se lee todavía hoy, entre homosexualidad y «subversión», es sólo, obviamente, un punto de vista intelectual o un voto piadoso. Esos discursos han tenido una importancia histórica considerable en la movilización gay y lesbiana, pero participan más del hechizo que del análisis o, sencillamente, del sentido de las realidades, pues es bien evidente que no hay ningún vínculo directo y unívoco entre la sexualidad y la política. Sin hablar siquiera de las opiniones individuales de los homosexuales de nuestro tiempo o de antaño (que se reparten seguramente sobre el tablero político más o menos de la misma manera –y en función de los mismos criterios y las mismas determinaciones sociales y culturales– que el conjunto de la población), bastaría mencionar a algunos de los homosexuales más célebres del siglo XX, o hablar de las opciones políticas de un cierto número de movimientos y asociaciones durante el mismo período, para probar que la homosexualidad no sólo puede acomodarse a toda una gama de ideologías conservadoras, reaccionarias, elitistas, nacionalistas, etc., sino que hasta puede justificarlas o servirles de principio fundacional.<sup>1</sup> Sería sin duda necesario, a este respecto, afrontar sin rodeos la cuestión inversa, suscitada con fuerza por Leo Bersani en *Homos*, según la cual quizá exista una continuidad entre, por un lado, el deseo homosexual masculino, los fantasmas de un deseo orientado hacia los signos más manifiestos de la virilidad, y, por otro, las estructuras fálicas de la opresión política y social.

Fuera como fuese, sea la que sea la inscripción fantasmática del deseo homosexual, sean las que sean incluso las posiciones políticas efectivas de tal o cual persona, su conformismo social o cultural, su reconocimiento de los valores dominantes, su sumisión a las normas establecidas y a las instituciones que las reproducen, e incluso su deseo de disociarse de los demás gays so pretexto de que dan una «mala imagen» y entorpecen la aceptación social, sigue en

1. Citemos, entre otros ejemplos, el círculo elitista de Stefan Georg en la Alemania de los años veinte o la rama «masculinista» del movimiento homosexual alemán en esa misma época.

pie el hecho de que el mundo al que un gay o una lesbiana determinados quieren asimilarse es el mundo de injurias que les trata, real o potencialmente, de «sucio marica» o de «sucia tortillera», y en el que, por consiguiente, siempre sufrirán, de una forma u otra, marginación y ostracismo. Lo cual no puede dejar de tener efectos psicológicos (como la adhesión redoblada al orden social y al conformismo, para tratar de obtener, merced a un voluntarismo «asimilacionista», el reconocimiento de las instituciones y de la sociedad o, a la inversa, la conciencia de que esta «asimilación» es un proyecto imposible, una trampa en la que se encierran los mismos homosexuales, y de que más vale, hoy en día, rechazar toda reivindicación cuya finalidad sea integrar a los homosexuales en el orden social, y conformarse con gozar, por el contrario, de los beneficios de la marginación).

Es indudable que hay que cuestionar radicalmente toda esta serie de oposiciones entre «integración» y «subversión», entre «asimilación» y «separatismo», e incluso toda esta gama de conceptos incansablemente reproducidos por el pensamiento perezoso. Primero porque son conceptos que no han sido analizados nunca y que apenas resisten el examen en cuanto se trata de observarlos de más cerca. Por ejemplo, ¿qué quiere decir «asimilación» para los gays? No son inmigrantes que deberían integrarse en una sociedad que les acoge, sino, en su inmensa mayoría, personas que trabajan, pagan sus impuestos, votan, participan en la vida cultural del país, etc. ¿Integrarse como gays? ¿Pero acaso pueden? ¿Integrarse callando que son gays? Pero entonces... Y, a la inversa, ¿qué quiere decir «separatismo», cuando se sabe que la idea sólo puede apuntar a la presencia de unos miles de personas, algunas horas por semana, como mucho, en barrios o lugares definidos como gays, que los frecuentan pero que son gente que ejerce profesiones, practica actividades—van al restaurante, al cine, etc.— que no cabe clasificar con semejante etiqueta? ¿Y no sabemos que algunos gays que hablan de «asimilación» pasan su tiempo en los bares gays, mientras que otros que hablan de «subversión» se niegan a poner el pie en ellos porque no quieren que les atrapen las redes de la comercialización o del gueto capitalista? Dejemos, pues, esas falsas oposiciones a los ensayistas apresurados y a los periodistas faltos de grandes debates de



sociedad (tal como la oposición –profundamente homófoba– entre «comunitarismo» y «universalismo», que más o menos carece de sentido, como no sea el de denegar a los gays el derecho de hablar en primera persona).

En realidad, en vez de situarse en el espacio de estas oposiciones, optando por uno u otro de sus términos y eligiendo uno en detrimento del otro, mejor sería tomar el conjunto de este espacio como objeto de análisis y considerar que toda la historia de la homosexualidad, al menos en el siglo XX, ha estado escindida entre estos dos polos, por un lado la constitución de un «mundo gay» y de una «minoría» específica (los dos conceptos no se corresponden del todo) y, por el otro, la voluntad de ser considerados individuos como los demás, cuya sexualidad sería tan sólo un elemento fundamentalmente distintivo. ¿No es justamente la interacción entre estas dos aspiraciones opuestas lo que ha constituido lo que ha podido llamarse movimiento gay o cultura gay?

Si aceptamos, con Eve Kosofsky Sedgwick, que la tensión entre aspiraciones «universalizantes» (que inscriben la homosexualidad dentro de un continuum de prácticas sexuales) y «minorizantes» (que, por el contrario, consideran que los homosexuales forman un grupo distinto de los otros) es, en efecto, constitutiva de la historia del movimiento gay y, más en general, de la homosexualidad del siglo XX, podemos pensar también que los conceptos a los que se referían esas dos corrientes («asimilación», «integración», «indiferencia», por una parte; «mundo gay», «minoría», «diferencia», por otra) no han sido nunca muy estables, han viajado de un lado a otro y han revestido significados distintos y a veces contradictorios en configuraciones culturales diferentes, ya que un mismo discurso puede tener significados opuestos y objetivos contrarios en momentos distintos de la historia o de un país a otro.

No hay que pensar, por ejemplo, que habría habido, por un lado, los «militantes» que hubiesen querido constituir a los homosexuales como una minoría aparte, y, por otro, los individuos no comprometidos que hubieran deseado integrarse en la sociedad y ser aceptados por ella. El propio movimiento gay ha estado dividido, desde el principio, entre esas dos tendencias. Y una misma or-

ganización podía acogerlas al mismo tiempo en su seno o pasar sucesivamente de una a otra. Lo vemos en el caso de la Mattachine Society, fundada en 1948 en los Estados Unidos por antiguos militantes del Partido Comunista que intentaban formar una minoría homosexual consciente de sí misma. Pronto fueron suplantados en la dirección de la asociación por los representantes de la otra tendencia, que querían integrar la homosexualidad en la sociedad.<sup>1</sup> Pero ¿no había ocurrido ya lo mismo en Alemania, desde comienzos de siglo, cuando la teoría («minorizante») de un «tercer sexo», desarrollada por Magnus Hirschfeld, había sido cuestionada por los adeptos a las teorías masculinistas (y totalmente misóginas) que se proponían integrar la homosexualidad en el continuum de las relaciones sociales entre los hombres invocando el argumento, destinado a gozar de una larga posteridad, de la bisexualidad fundamental (al menos en los hombres) más que la idea de una minoría específicamente homosexual?<sup>2</sup> Muchos discursos revolucionarios de los años setenta han retomado espontáneamente –pero con implicaciones ideológicas y políticas opuestas– estos mitos de la bisexualidad o de la polisexualidad y han soñado con futuros –de revolución– que pondrían fin a la opresión de los homosexuales al hacerlos desaparecer como tales en la gran comunicación sexual de la «transversalidad».<sup>3</sup> A principios de los años setenta hubo múltiples discursos (que, por cierto, se entrecruzaban muy a menudo y se mezclaban sin gran afán de coherencia) que pueden resumirse,

1. Sobre la Mattachine Society, véase el libro de John D'Emilio, *Sexual Politics, Sexual Community*, *op. cit.*, sobre todo el capítulo 4, «Radical Beginnings of the Mattachine Society», pp. 57-74, y el capítulo 5, «Retreat to Respectability», pp. 75-91. Véase asimismo la biografía que Stuart Timmons dedicó al fundador de este movimiento, Harry Hay (Stuart Timmons, *The Trouble with Harry Hay, Founder of the Modern Gay Movement*, Boston, Alyson, 1990), así como los textos recogidos en Harry Hay, *Radically Gay. Gay Liberation in the Words of its Founder*, editados por Will Roscoe, Boston, Beacon Press, 1996.

2. Cf. James Steakley, *The Homosexual Emancipation Movement in Germany*, *op. cit.*, pp. 22-69.

3. Dennis Altman, *Homosexual Oppression and Liberation* [1971], reed. Londres, Serpent's Tail, 1993. Guy Hocquenghem, *Le Désir homosexuel*, París, Éditions universitaires, 1972. Este tema ha estado asimismo muy presente en *L'Anti-Edipo* de Gilles Deleuze y Félix Guattari (París, Minuit) [*El Anti Edipo*, Barcelona, Paidós, 1998], que tanta influencia tuvo en el pensamiento de Hocquenghem.

esquemáticamente, en un discurso de la «identidad» (habría una «identidad» homosexual reprimida por las prohibiciones y que convendría liberar mediante la toma de la palabra) y un discurso que describe la oposición homosexualidad/heterosexualidad como un producto de la sociedad burguesa del siglo XIX.

Para advertir hasta qué punto los pensamientos sobre la sexualidad y sus contornos políticos no se dejan reducir a esquemas simplificadores (asimilacionismo *versus* separatismo), cabe señalar aún que, en el contexto de los años sesenta y setenta, el discurso conservador de la asociación Arcadia era más bien «minorizante», pues consideraba a los homosexuales como un «pueblo», mientras que el discurso radical –inspirado en el *El Anti Edipo* de Gilles Deleuze y Félix Guattari– era más bien «universalizante», ya que preconizaba la abolición de las fronteras y dualismos que instituyen diferentes categorías de individuos según los repartos de la sexualidad. El discurso de Arcadia puede describirse como «separatista» y a la vez «asimilacionista», puesto que consideraba a los homosexuales como un grupo aparte que pedía el reconocimiento y la integración en las instituciones y las normas sociales, mientras que el discurso de extrema izquierda era, por el contrario, «antiseparatista» pero asimismo «antiasimilacionista», ya que se proponía desintegrar los valores establecidos mediante la liberación del deseo y la «desterritorialización» cara a Deleuze. De ahí que el movimiento *queer*, en los Estados Unidos, que se rebeló contra cierta tendencia del movimiento gay norteamericano a ser «separatista» y «antiasimilacionista», quisiera recobrar la inspiración subversiva de los movimientos de los años sesenta y setenta, declarándose «antiseparatista» y «antiasimilacionista», y se entiende su insistencia en referirse a Guy Hocquenghem, no obstante haber dejado de lado, evidentemente (aunque no siempre sea tan evidente), su inspiración utópica y revolucionaria.<sup>1</sup> Podemos preguntarnos, sin embargo, si el movimiento de la *Queer Theory* tiene fundamentos para

1. Sobre el movimiento *queer*, véase Eve Kosofsky Sedgwick, «Construire des significations *queer*», en Didier Eribon (dir.), *Les études gays et lesbiennes*, op. cit., pp. 109-116. Sobre la referencia a Guy Hocquenghem, véase la introducción de Michel Moon a la reedición de *Homosexual Desire*, Durham, Duke University Press, 1993.

aproximar, como lo hace, el pensamiento de Hocquenghem y el de Foucault. En efecto, si éste pretende disolver el concepto de «identidad» (no diciendo que no existe, sino mostrando que lo ha forjado la psiquiatría), no es ciertamente para oponerle una teoría de la liberación del deseo y de sus potencialidades «transversales»: su crítica se dirige aún más profundamente a la idea de que la «sexualidad» y el «deseo» serían agentes de subversión en la medida en que son asimismo «dispositivos» sometidos al análisis histórico de las «tecnologías disciplinarias». A este respecto, *La voluntad de saber* es tanto una crítica de la teoría del deseo como de la teoría de la identidad, en el sentido de que toda teoría del deseo comparte con las de la identidad el presupuesto de que es la sexualidad la que define la «verdad» interior de los individuos. En la última parte de este libro veremos cómo Foucault abandonará, por otra parte, este enfoque y volverá a una concepción más próxima a lo que Eve Kosofsky Sedgwick denomina la tradición «minorizante», puesto que desarrollará la idea de una «cultura» gay por crear, lo que equivale a decir que la sexualidad de los individuos teje entre ellos vínculos de pertenencia colectiva a los que conviene dar una fisionomía, contornos, un contenido que aún están por inventar y que no se podrían prescribir o definir de antemano. Pero veremos que esta concepción «minorizante» de Foucault no es «separatista» ni «asimilacionista». La «cultura gay» que él quisiera no es «asimilacionista» porque la concibe, al contrario, como lo que permitirá sortear y, por ende, desestabilizar las instituciones del orden establecido. No es «separatista», porque su objetivo es producir transformaciones culturales y sociales que podrían dirigirse igualmente a los heterosexuales que se asfixian en los corsés de la normalidad.

Lo he dicho más arriba: hay que renunciar a la idea de una «subversión» sexual necesariamente ligada a un progresismo político. Porque de la misma manera que un pintor de vanguardia puede tener perfectamente gustos muy clásicos en música y literatura, o retrógrados en política, así también se puede ser (más o menos) «subversivo» en el dominio de la sexualidad y (más o menos) conservador en el ámbito de la política. Basta con mencionar a Jean Cocteau y a Gertrude Stein, cuyas opiniones políticas de derecha pudieron cohabitar con un comportamiento radicalmente subversivo en el orden de los códigos sexuales. Por tanto, debemos preguntarnos, en cada caso y en cada situación, cuál es el contenido real de lo que se llama «subversión», es decir, preguntarnos no solamente por qué se quiere subvertir, sino asimismo qué se quiere subvertir y, ante todo, si se subvierte realmente cualquier cosa.

Por ejemplo, se puede llegar al extremo de decir que las peticiones «asimilacionistas» formuladas actualmente por todos los movimientos gays y lesbianos a escala internacional, y que Leo Bersani ha descrito cruelmente (pero de un modo bastante certero) como «la voluntad de mostrar que podemos ser buenos soldados, buenos padres, buenos sacerdotes»,<sup>1</sup> estarán siempre, sin embargo, marcadas en su interior por el juego inevitable que el carácter «irrealizable» de la identidad homosexual, de cualquier manera que se la

1. Leo Bersani, «Trahisons gaies», en Didier Eribon, *Les Études gays et lesbiennes*, op. cit., p. 67.

conciba, introducirá en esta asimilación, en esta instalación en el orden social, ya que el homosexual no será aceptado por los valores establecidos en los que a veces alberga la ilusión insensata de ser admitido. Lo prueban los argumentos a menudo barrocos invocados, como hemos visto, por todas las instancias sociales y culturales de la homofobia contra esta voluntad manifestada por los gays y las lesbianas de acceder al derecho común y ser así reconocidos por las instituciones. La violencia que esos discursos ejercen, repitiendo en cualquier ocasión que los homosexuales representan un peligro para la sociedad y la civilización, tiene al menos el mérito de recordar, a todos los que se inquietan del «conformismo» de esas reivindicaciones, que éstas contienen ese fermento de inestabilidad social y cultural que la homosexualidad no dejará de introducir en las instituciones que algún día se verán obligadas a hacerle un hueco.

El pánico de los guardianes del orden heterosexual frente a esta destabilización programada ha revestido diversas formas en estos últimos tiempos, y se ha puesto de manifiesto especialmente en el argumento formulado hoy, tanto por los defensores del orden cristiano como por los paladines de la ideología psicoanalítica, por la ultraderecha como por la izquierda socialista o católica, de que hay que proteger «el-derecho-de-los-niños-a-tener-un-padre-y-una-madre». Por ridículo que pueda parecer semejante aserto en el mundo contemporáneo, donde tantos niños son criados por un solo padre –pero también por padres del mismo sexo–, expresa, en primer lugar, el horror que experimentan los homófobos de todos los horizontes políticos o filosóficos ante lo que presienten como la fuerza innovadora e inventiva de que es portadora la homosexualidad, aun cuando los homosexuales mismos –como hacen muchos de ellos– afirmen que su deseo más ferviente es fundirse en el molde de la normalidad. Para los homosexuales, integrarse en la «normalidad» es sin duda más difícil que permanecer en sus márgenes. Se piensa en las observaciones de Foucault cuando, al hablar de la asociación Arcadia en el momento en que su fundador había decidido disolverla, declaraba, mitad irónico y mitad en serio: «Está en la propia naturaleza de un movimiento así pretender que los valores establecidos acepten la homosexualidad, que se introduzca en los marcos institucionales. Pensándolo bien, es una

empresa infinitamente más difícil, infinitamente más disparatada que la de habilitar espacios de libertad fuera de las instituciones. Porque, al fin y al cabo, esos espacios siempre han existido.»<sup>1</sup>

Ante todo no se debe extraer de este comentario la conclusión de que Foucault consideraba que esta empresa «disparatada» es más legítima que la creación de espacios de libertad. Al contrario, sin duda quería subrayar que semejante proyecto está fundamentalmente condenado al fracaso y que los «espacios de libertad» son la única posibilidad de que los homosexuales vivan su vida y se inventen a sí mismos. Y es cierto que, a través de las batallas libradas por los homosexuales para ser reconocidos por instituciones que les rechazan con tanto tesón, únicamente son posibles los éxitos parciales, frágiles y efímeros. Pero huelga decir que esos éxitos parciales, además de que pueden dar a muchos gays y lesbianas derechos de los que tienen ganas o necesidad de beneficiarse, van a desempeñar un papel profundamente perturbador en las instituciones, que se verán poco a poco forzadas a reconocer esas famosas «situaciones singulares» cuya existencia concreta se ha impuesto hoy día incluso a los ojos de los homosexuales más obtusos.

La riqueza del argumento de Leo Bersani en *Homos* no estriba tanto, a mi juicio, en que trate de hallar potencialidades subversivas en escritores (Proust, Gide, Genet) cuya obra sólo contiene ya huellas de la homofobia interiorizada o representaciones homóforas de la homosexualidad, reproducidas por los homosexuales mismos (o posiciones políticas o sociales desagradables), sino en que muestra de maravilla cómo, en la historia de la cultura homosexual, han podido coexistir de manera indisociable, y quizá indiscernible, y a menudo en un mismo autor, una tradición de conformismo y otra de subversión. Las dos se confunden. Es esta mezcla inextricable la que define quizá lo que llamamos precisa-

1. Michel Foucault, «Le départ du prophète», citado en Didier Eribon, *Michel Foucault et ses contemporaines*, París, Fayard, 1994, pp. 280-281. Que nadie piense que quiero presentar aquí a Arcadia como más subversiva que el FHAR (¡lejos de eso!). Pero me parece que la «subversión» es siempre relativa porque está situada histórica, cultural y políticamente. La subversión sólo puede pensarse de forma relacional.

mente la «cultura homosexual». Y lo que vale para los hombres valdría sin duda igualmente para las mujeres.<sup>1</sup> O para los transexuales. Basta con leer las entrevistas de la cantante israelí Dana International. Cuando se sabe el escándalo que provocó en su país, y el modo en que se ha convertido en un símbolo de la insurrección contra el orden moral y religioso que determinados grupos quisieran implantar allí, puede parecer paradójico leer las declaraciones en que ella describe un ideal de vida digno de una fotonovela y del adagio «una choza y un corazón».<sup>2</sup> Pero sería erróneo ironizar sobre ese sueño de normalidad, puesto que se ve claramente que no es tanto la existencia de la transexualidad lo que provoca la furia de los normalizadores como la voluntad inquebrantable de una transexual de afirmar que es una persona como las demás, con gustos corrientes y más bien «como todo el mundo», y que puede incluso representar a su país en concursos internacionales. Rara vez la mezcla de una voluntad de integración y una potencialidad subversiva (y los efectos recíprocos entre ambas) habrá alcanzado cotas tan altas. Y son imaginables los aullidos y la tempestad que desataría Dana si reclamase el derecho a casarse.

So pena de limitarse al placer narcisista de adoptar poses y pronunciar discursos radicales pero vacíos de contenido, no se debe olvidar nunca que la subversión es siempre parcial y localizada. La subversión subvierte algo, en un momento dado, o no es nada en absoluto. Por consiguiente, hay que preguntarse sobre qué punto acurría una «subversión» y lo que desestabiliza. Y procurar saber lo que

1. Vera Lilian Faderman, *Surpassing the Love of Men*, *op. cit.*, y *Odd Girls and Twilight Lovers*, *op. cit.* Véase también, para una mirada sobre un período más delimitado, Shari Benstock, *Femmes de la rive gauche*, París, Éditions des Femmes, 1987. [*Mujeres de la «rive gauche», 1900-1940*, Barcelona, Lumen, 1993.]

2. Véase «Dana International, la Queen de Sabbat», *Libération*, 8 de junio de 1998. La película de Jennie Livingston sobre los bailes travestidos de Harlem, *Paris is Burning*, podría conducir a reflexiones idénticas: no sólo el modelo ideal que tratan de imitar los que participan en los concursos organizados durante los «*drag balls*» es el de la mujer blanca y desenvuelta, sino que los travestidos en la vida ordinaria (y no sólo en el marco del concurso), como la maravillosa Xtravaganza, tienen por ideal encontrar un marido y fundar un hogar. Aspiran a lo mismo los travestidos mexicanos interrogados por Annick Prieur (Annick Prieur, *Mama's House*, *op. cit.*).



en cada situación es lo más «subversivo». Se ve entonces claramente que, en determinados casos, la aspiración al «conformismo» es más desestabilizadora y puede resultar más subversiva que todas las proclamaciones revolucionarias. Incluso actualmente se comprueba que los que defienden el orden social (o el «orden simbólico») contra las reivindicaciones del derecho al matrimonio homosexual pueden, a la inversa, ignorar perfectamente los comportamientos que se creen subversivos o incluso, en los más «liberales» de entre ellos, apreciarlos y alentarlos como un paraje exótico en el que les gustaría confinar a los gays y las lesbianas antes que dejarles que reivindiquen el acceso a la igualdad.<sup>1</sup> La «subversión» se les concede ya a los gays y las lesbianas, a condición de que no salgan de ella. La denuncia obsesiva, a principios de los años noventa en Francia, del «comunitarismo» (es decir, de los «espacios de libertad» de que hablaba Foucault) cedió muy pronto el lugar a la denuncia encarnizada, y palmariamente mucho más decisiva para los defensores del orden establecido, de la reivindicación, sin embargo universalista, del derecho al matrimonio (esa petición de ser reconocido por los valores establecidos de la que Foucault decía que era mucho más «disparatada»). Y hasta se ve a las dos acusaciones coexistir en un mismo discurso, en detrimento de toda coherencia o de toda lógica, como si los homosexuales, de todos modos, debieran ser acusados siempre de algo y estar siempre equivocados.

Convendría añadir que si la «subversión» es siempre parcial, se debe también a que la posición de un sujeto en las relaciones de dominación no es nunca unívoca. Porque las jerarquizaciones son siempre múltiples y pueden ser contradictorias entre ellas: un homosexual se situará en una posición dominada y vulnerable en la jerarquía de las sexualidades, pero podrá muy bien ocupar una posición dominante en función de su sexo, de su clase, de su pertenencia «étnica», por el hecho de ser hombre, un hombre de las clases privilegiadas, un hombre blanco... Es evidente que una mujer ne-

1. Mi obra *Le Discours homophobe*, que va a publicar Fayard, proporciona ejemplos de ese doble discurso que se propone defender el orden establecido contra las reivindicaciones homosexuales y que al propio tiempo pide a los gays que no cuestionen ese orden, remitiéndolos al rol convenido de la «subversión» que se les concede de buena gana.

gra, por ejemplo, se sentirá quizá más dominada como negra que como mujer, y será por tanto más solidaria con los hombres negros que con las mujeres blancas, y más proclive, en consecuencia, a luchar contra la dominación racial y el racismo que contra la dominación masculina y el sexismo. Así pues, hay que tratar de pensar conjuntamente en la totalidad de los sistemas de dominación y opresión, en su multiplicidad y su articulación, pero es obvio que, en la acción política o en la subversión cultural, tal o cual persona tenderá a insistir en tal o cual aspecto de las múltiples formas de opresión que la afectan. A esto hay que agregar que el hecho de pertenecer a una categoría oprimida nunca ha impedido a nadie perpetuar la opresión de los demás (ser víctima del racismo no impide ser racista o adherirse a ideologías políticas conservadoras y hasta retrógradas e incluso fascistas).<sup>1</sup> Como dice Goffman, «el individuo estigmatizado en un aspecto puede manifestar todos los prejuicios de la gente normal respecto de los que sufren el estigma en otros aspectos».<sup>2</sup> Así, no debería haber una idea preconcebida de la solidaridad de los dominados o de los oprimidos: sólo puede construirse, adquirirse, a menudo en contra de los prejuicios que estructuran los modos de pensamiento de los propios dominados.

Pero incluso si es dominante socialmente, el homosexual está siempre dominado como homosexual. Al igual que las mujeres, como dice Pierre Bourdieu en *La dominación masculina*, sea cual sea su posición en la jerarquía social, están siempre, dentro del espacio particular al que pertenecen, en relación de inferioridad con los hombres, o más exactamente, por emplear la fórmula de Bourdieu, «separadas de los hombres por un coeficiente simbólico negativo»,<sup>3</sup> así también los homosexuales están siempre en una situación de inferioridad simbólica en el espacio social específico que les corresponde.

1. El judío puede ser racista, el negro antisemita, el homosexual racista y antisemita, etc. El paradigma de esta insolidaridad puede encontrarse en la actitud de August von Platen y Henri Heine. El primero había denunciado al segundo como judío, y éste se burló de él como homosexual. (Véase Hans Mayer, *Les Marginaux. Femmes, Juifs et homosexuels dans la littérature européenne*, París, Albin Michel, 1994, pp. 220-237.)

2. Erving Goffman, *Stigmate*, op. cit., p. 161.

3. Pierre Bourdieu, *La Domination masculine*, op. cit., pp. 100-101.

Pero esto explica también por qué, sea cual sea su posición en el orden social, individuos a los que todo separa pueden sentir una afinidad profunda mutua –aunque sólo fuese puntualmente–, porque ocupan una posición análoga en el orden sexual que rige de la misma forma los espacios sociales –tan distintos, sin embargo– a los que pertenecen. Es, además, probable que esta solidaridad «sexual», si cabe llamarla así, tenga tendencia a decrecer a medida que los efectos de la clandestinidad se atenúen y se desarrolle la visibilidad gay y lesbiana.

En efecto, en cuanto el «grupo» más o menos secreto (con los encuentros en los bares, los jardines, donde con frecuencia se borraban las fronteras de clase) se vuelve visible como tal, no puede no manifestarse una diferencia interna, ya que los militantes gay y lesbianas que desfilan con los indocumentados no experimentan sin duda ninguna afinidad con las «locas burguesas» o la «lesbiana chic». Y vemos que la gran dificultad para que exista «un movimiento gay y lesbiano» duradero se debe en gran medida al hecho de que debe movilizarse sobre la base de una homología de posición en el orden sexual, independientemente de la posición en el orden social, pero que la afirmación y la visibilidad gay y lesbiana hacen reaparecer las pertenencias de clase o las posiciones políticas como principios de visión y de división. Cabe pensar, sin embargo, que la identificación posible de un mayor número de individuos con la escena gay y lesbiana, y la movilización cultural y política que es una de sus expresiones, tienen por consecuencia que muy a menudo les libera de las determinaciones sociales que hubiesen podido pesar sobre sus elecciones políticas y les ofrece, merced a la mentalización que permite, un principio de reorganización general de las posiciones adoptadas, cuyo punto focal es en lo sucesivo la lucha por la afirmación minoritaria o la batalla contra las discriminaciones y las exclusiones. En la vasta encuesta que realizaron sobre las «homosexualidades» en los años setenta, Bell y Weinberg informan de que, aunque la mayoría de los encuestados estimaba que la homosexualidad no tenía ninguna incidencia sobre su filiación política, alrededor de un tercio de los hombres homosexuales blancos interrogados consideraban que la homosexualidad les había vuelto más «liberales» (en el sentido norteamericano de «pro-

gresistas»), mientras que ninguno de los homosexuales negros daba la misma respuesta, y algunos de ellos pensaban incluso que les había hecho menos «liberales». Globalmente los homosexuales hombres eran más «liberales» o «radicales» que los heterosexuales.<sup>1</sup> A este respecto, habría que distinguir sin duda entre los homosexuales «en el armario» y los declarados o militantes. Barry Adam cita, por ejemplo, encuestas que tienden a mostrar que los gays más «disimulados», los que practican una sexualidad furtiva y rápida en lugares de encuentro al abrigo de miradas y que llevan, en su pequeña ciudad provinciana, una vida aparentemente «normal», son más proclives a las posiciones políticas conservadoras e incluso retrógradas.<sup>2</sup> A la inversa, podríamos mencionar el caso de Gide, que declaraba que la homosexualidad le había conducido a un compromiso político progresista (como fue el caso asimismo, ya lo hemos visto, de Isherwood).<sup>3</sup> Es bastante sorprendente ver que la evolución política seguida por Gide, de la derecha a la izquierda, haya correspondido en gran parte a su voluntad de afirmar públicamente su homosexualidad y de erigirse en defensor de esta «causa».<sup>4</sup>

Sin caer en el utopismo o el irenismo, podemos afirmar que es muy probable que el movimiento gay y lesbiano (en el sentido más amplio y más vago del término) sea capaz de operar transformaciones profundas en la manera en que los individuos en otro tiempo aislados miran ahora a la sociedad y toman partido sobre problemas exteriores a las solas cuestiones de política sexual.

1. Alan P. Bell y Martin S. Weinberg, *Homosexualities. A Study of Diversity among Men and Women*, Nueva York, Simon and Shuster, 1978, p.157.

2. Barry D. Adam, *The Inferiorisation of Everyday Life*, *op. cit.*

3. Pierre Herbart escribe a propósito de Gide: «Esa fuerza anárquica que llevaba dentro y que se transparenta fugitivamente en su obra, impregnándola toda para quien sabe leerla, sólo supo liberarla de veras en su vida, al precio de un tenebroso combate que nuestras «costumbres» le ayudaban a librar» (Pierre Herbart, «André Gide», en *Inédits*, Le Tout sur le tout, 1981, pp. 77-98. Cita, p. 78).

4. Sobre la proximidad de Gide con la Action Française, véase Martha Hanna, «What Did André Gide See in the Action française», *Historical Reflections*, n.º 17, 1991, pp. 1-22. Y sobre su evolución hacia la izquierda, véase Michael Luey, *Gide's Bent*, *op. cit.*

Un gay está siempre escindido entre dos realidades contrarias que edifican su propio ser. Se le construye como un individuo «inferiorizado», y su subjetividad está moldeada por el odio de sí mismo y, de ahí, la negativa a identificarse con los que sufren la misma inferiorización que él. El individuo gay está condenado al aislamiento, al individualismo, ya sea en la vergüenza (el desprecio hacia sí mismo como gay), ya en el orgullo (el desprecio elitista hacia los otros gays). Pero puesto que es producto de los mismos procesos de «sojuzgamiento» (que se condensan en la violencia de la injuria como horizonte de una relación con el mundo definido por las normas del orden sexual), pertenece necesariamente, y a pesar de él, a ese «colectivo» que rechaza. Y pertenece tanto más cuanto que está obligado a frecuentar «lugares» de encuentro (bares, parques, Minitel...) que le dan acceso a las formas visibles, o en todo caso inscritas en la realidad material y social, de ese «colectivo» que, por otra parte, se halla ya inscrito en su inconsciente por el lazo invisible que le une con los otros, por mucho que se quiera separar de ellos.

Proust describió maravillosamente esta doble tendencia: cuando quiere expresar su hostilidad hacia un movimiento homosexual incipiente (seguramente pensaba en Alemania y en Magnus Hirschfeld), denuncia la inutilidad y la imposibilidad del mismo en la misma medida en que cada individuo tiende a huir de los demás para que no le asimilen, pero describe, al propio tiempo, a los homosexuales como miembros de un grupo constituido como tal se-

gún el modelo de una comunidad étnica: «... pero hemos querido, provisionalmente», escribe, «prevenir el funesto error que consistiría, de la misma manera que se ha alentado un movimiento sionista, en crear un movimiento sodomita y en reconstruir Sodoma. Pues, apenas llegados, los sodomitas abandonarían la ciudad para no parecerlo [...]. No irían a Sodoma sino los días de suprema necesidad [...], en esos tiempos en que el hambre echa del bosque al lobo. Es decir, que, en Sodoma, todo sería igual que en Londres, en Berlín, en Roma, en Petrogrado o en París.» Pero unas líneas antes: «Ciertamente que constituyen en todos los países una colonia oriental, cultivada, musical, deslenguada, con cualidades seductoras y defectos insoportables.»<sup>1</sup>

Está, por un lado, la evidencia subterránea y secreta de un colectivo (la «raza maldita») cuyos miembros se reconocen inmediatamente por signos que sólo ellos saben descifrar; forman, escribe Proust, «una masonería mucho más extendida, más eficaz y menos señalada que la de las logias, porque se funda en una identidad de gustos, de necesidades, de costumbres, de peligros, de aprendizaje, de saber, de tráfico, de glosario, y en la que los propios miembros que desean no conocerse se reconocen inmediatamente por signos naturales o convencionales, involuntarios o deliberados, que descubren a uno de sus semejantes al mendigo en el gran señor al que cierra la portezuela del coche, al padre en el novio de su hija...».<sup>2</sup> Pero está, por otro lado, la voluntad de cada uno de los «afiliados» de esta «masonería» de distinguirse de ella e insolidarizarse: «Huyendo unos de otros, ellos mismos se quejan de ser demasiado numerosos más bien que demasiado pocos.»<sup>3</sup> Estas frases parecen contradecir lo que Proust escribe en las mismas páginas sobre los homosexuales que se adhieren a círculos de amistad que se reúnen en cafés y a los que compara, como hemos visto, con «organizaciones profesionales». Pero, lejos de ser contradictorias, recalcan, por una parte, que existe una variedad de «tipos» homosexuales o, en todo caso, de «comportamientos» adoptados por ellos (desde los

1. *Sodome et Gomorrhe*, op. cit., p. 33.

2. *Ibid.*, p. 19 (habría que citar toda la página).

3. *Ibid.*, pp. 18, 32.

que tratan de ocultarse totalmente hasta los «extremistas» que «sueltan risitas» en los cafés, pasando por los que llevan una doble vida, que «han creado dos sociedades, la segunda de las cuales compuesta exclusivamente de seres parecidos a ellos»),<sup>1</sup> y, por otra, que esta «tipología», esos «comportamientos» que diferencian a los individuos, se producen asimismo en el fuero interno de cada uno de ellos en forma de impulsos contrapuestos que escinden la conciencia y generan esa fisura de la que hemos hablado anteriormente.

En Proust aparece, por tanto, la idea de que un homosexual se esfuerza en disociarse de los otros procurando, en la medida de lo posible, ocultar lo que es (Saint-Loup golpeando a un hombre que le ha abordado en los Campos Elíseos cuando más tarde sabremos que frecuenta el burdel de Jupien) y, al mismo tiempo, la de que pertenece, a veces voluntariamente, a veces a su pesar, pero en ambos casos de forma inevitable, a un conjunto que él compone con los otros, a un «colectivo», a una «raza».<sup>2</sup>

Como Proust vio muy bien, la movilización gay (el «movimiento sodomista», cuya utilidad e incluso posibilidad él niega, porque piensa que la voluntad de disociarse es más fuerte que la de reunirse) no es sino el retorno, a un nivel consciente y deliberado, de un «colectivo» que preexiste y que une a los homosexuales a pesar de ellos, y que, por ejemplo, no obstante su voluntad de no

1. *Ibid.*, pp. 20, 21.

2. El concepto de «raza» en Proust no siempre tiene una connotación de carácter biológico. Si en ocasiones describe la homosexualidad en los términos, casi fisiológicos, de un error de la naturaleza, que ha insertado un alma de mujer en un cuerpo de hombre, utiliza también el concepto de «raza» como una metáfora para describir como un producto de la historia al «colectivo» compuesto por los homosexuales a pesar de ellos, debido a la hostilidad social que afrontan y que les detemina: «... confinados con sus semejantes *por el ostracismo* que los condena, por el oprobio en que han caído, y *así han acabado por adquirir*, por una persecución semejante a la de Israel, *los caracteres físicos y morales de una raza...*» (*ibid.*, pp. 17-18. La cursiva es mía). En el primer bosquejo de este pasaje, la historicización del concepto de «raza» es aún más explícita: «Otros apologistas de su raza la glorifican hasta en sus orígenes [...] como los judíos que repiten “Pero si Jesucristo era judío”, sin comprender que el pecado, aun el original, tiene su origen *en la historia y que la reprobación engendra la vergüenza*» (*ibid.*, p. 933. La cursiva es mía). Véase, también, *ibid.*, p. 924: «Y que han acabado, en el oprobio común de una abyección inmerecida, por adoptar caracteres comunes, *el aire de una raza.*»

ser asimilado a sus «semejantes», les reúne en un movimiento de «simpatía» en «los días de gran infortunio», es decir, en el momento en que la represión se abate sobre uno de ellos, «como los judíos en torno a Dreyfus».<sup>1</sup>

Sartre, precisamente, analiza en *Crítica de la razón dialéctica* este tránsito desde un «colectivo» que sólo existe en la «dispersión» de sus componentes, hasta un «grupo» intencionado como tal y a cuyos miembros anima un proyecto común. Lo define como el paso de la «serialidad» al «grupo en fusión».<sup>2</sup> Para explicar lo que es la «serialidad», Sartre pone el ejemplo de los individuos que esperan un autobús. Solos los unos al lado de los otros, todas esas personas están apesadas en lo «práctico-inerte», es decir, en la historia sedimentada que ha creado el mundo que les rodea y les constituye como lo que son. Pero eso no significa que estén totalmente separados unos de otros, puesto que se hallan unidos por un lazo de exterioridad que constituye a cada individuo como Otro para los demás, ya que viven en el mismo barrio, en la misma ciudad, o porque todos se dirigen hacia su lugar de trabajo... Cada uno existe para el otro en una relación de unidad, pero sin que ésta sea querida o elegida, ya que es producto de la historia objetivada en la materialidad de la ciudad (o de los oficios, etc.). Por consiguiente, esos individuos se sitúan de la misma manera en el mundo y están ligados mutuamente, pero en la pasividad. Constituyen lo que Sartre llama un «colectivo».

Para comprender lo que es, Sartre pone, como siempre, el ejemplo de los judíos:

De hecho, el ser-judío de cada judío en una sociedad hostil que les persigue, les insulta y se abre a ellos, en ocasiones, para rechazarles al instante, no puede ser la única relación de un israelita con la sociedad racista y antisemita que le rodea; es esa rela-

1. Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, op. cit. p. 17.

2. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, 1960 [*Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1970]. Naturalmente, no es mi intención restituir aquí toda la complejidad del pensamiento de Sartre sobre este punto, y en especial sobre los diferentes niveles de «grupo» que se esfuerza en definir. Simplemente trato de ver el modo en que la idea general del paso de lo «serial» al «grupo» puede ser útil para reflexionar sobre la «cuestión gay».



ción en cuanto que cada israelita la vive de un modo directo o indirecto con todos los demás judíos y en cuanto le constituye, por todos ellos, como Otro y le pone en peligro en y por todos los Otros [...]. Lejos de ser el tipo común a cada ejemplar separado, *el* judío representa, al contrario, el perpetuo *fuera-de-sí-en-el-otro* de los miembros de esa agrupación práctico-inerte (la denomino así en atención a que existe en las sociedades cuya mayoría no es judía y en atención a que cada niño –aunque enseguida lo reivindique con orgullo y por medio de una práctica concertada– debe primero *sufrir* su estatuto).<sup>1</sup>

El «colectivo» es la unidad pasiva, constituida por la historia objetivada, de un conjunto de individuos. Es una unidad que se sufre. No hay que pensar, por ende, que todos los homosexuales (no más que todos los judíos) son idénticos entre sí, o que son los representantes singulares de un tipo común, pero que están unidos mutuamente (a pesar de todas sus diferencias, y quizá incluso a causa de ellas) por intermedio de la relación que cada uno ha vivido con la sociedad homófoba y que hace de cada gay un «ser-fuera-de-sí-en-el-otro», ya que cada gay (como cada judío) es lo que constituye para otro gay la abundancia que la sociedad antisemita u homófoba percibe como una amenaza. La «serialidad» que aísla a los individuos no es lo contrario de la pertenencia a un «colectivo» en el sentido en que lo entiende Sartre. Es el modo de ser del «colectivo»: los individuos, como están atomizados por la situación «serial», están asimismo unidos por esta situación que les hace existir en la unidad sufrida que les anuncia desde el exterior el orden material de las cosas, el orden social, cultural, racial o sexual. Así pues, el «colectivo» es un «conjunto práctico» que existe a pesar de los individuos a los que une y que pueden –hasta cierto punto– no ser conscientes de su existencia. O rechazar hasta la posibilidad de la misma. Porque no es sólo la «serialidad» objetiva la que atomiza a los individuos, sino también el «pensamiento serial», el pensamiento espontáneo o complejo que presenta al individuo como necesariamente separado de los otros, autónomo y sin

1. *Ibid.*, pp. 317-318.

vínculo con ellos. Es un «pensamiento» que mantiene a los individuos aislados y obstaculiza la acción colectiva y la conciencia colectiva de sí mismos.<sup>1</sup>

El «pensamiento serial» es opresivo porque sostiene que los individuos son sólo individuos y carecen de todo interés colectivo, y por tanto de razones para movilizarse como grupo. Es un pensamiento que promueve y alienta la resignación. Sartre dice que hay que llamarlo «pensamiento de impotencia», que el individuo produce —o acepta— en la medida en que es «enemigo de sí mismo».<sup>2</sup> Y, como dice asimismo tan certeramente, no se refuta ese «pensamiento serial» en el marco de un debate racional, pues no es un conjunto coherente de argumentos a los que sería posible oponerle otros. Es un escollo ideológico que se supera en la acción. El «grupo» cobra forma cuando el descontento y la reivindicación disuelven las fronteras de separación entre los individuos y les hacen «fusionarse» en un movimiento de movilización animado por un proyecto común. La vulnerabilidad, la debilidad de los individuos aislados cede el paso entonces a una fuerza que posibilita que asuman, aunque sea parcialmente, momentáneamente, su propio destino. El tránsito de la «serialidad» al «grupo en fusión» actúa como un «rechazo de la alienación».<sup>3</sup> La movilización colectiva, que constituye el «grupo», lo que Sartre llama el «grupo en fusión», arranca a los individuos de la «serialidad» y transforma la relación que mantienen con la historia: de ser moldeados por las estructuras, se transforman en seres que actúan sobre ellas. Esto implica reco-

1. Jean-Paul Sartre, «Textes politiques», en *Situations*, X, Gallimard, 1976, p. 43.

2. *Ibid.*, p. 79.

3. *Ibid.*, p. 43. Sorprende comprobar que estos artículos políticos de Sartre, titulados «Los maos en Francia» o «Elecciones, trampa para imbeciles», y en los que es muy acusada la problemática y el vocabulario de la extrema izquierda de comienzos de los años setenta, parecen, una vez despojados de su léxico izquierdista, haber sido escritos para responder a las cuestiones planteadas por las movilizaciones políticas y culturales de hoy en día. Ciertamente es que Sartre no habla sólo de obreros en este texto, sino de «lucha» en general. Por otra parte, en el texto de 1971 sobre el proceso de Burgos y la cuestión vasca, hay observaciones muy interesantes sobre la oposición entre «el universalismo abstracto» y «el universal singular» y concreto (*op. cit.*, pp. 21-37, y muy en especial pp. 24-25).

nocer al otro en una relación de «reciprocidad» y de interioridad, elegir el lazo que me une a él, mientras que hasta ahora, en el «colectivo», me anunciaban e imponían ese vínculo desde el exterior.

Es evidente, sin embargo, que la distinción entre el «grupo» y el «colectivo» sólo acertaría a definir, la mayoría de las veces, realidades teóricas (de los puntos extremos), que hay que distinguir para el análisis, y no realidades concretas. Los «conjuntos prácticos» de que habla Sartre son muy rara vez, salvo situación histórica excepcional, totalmente uno u otro de ambos. En toda unidad serial ya hay «grupo» (porque ya ha habido luchas, discursos, organizaciones, asunción de conciencia), pero asimismo siempre hay algo «serial» en el «grupo», pues es obvio que la movilización no afecta al conjunto de los individuos unidos en el colectivo pasivo de lo práctico-inerte, y, lo que aún es más importante, puesto que lo «serial» (como «colectivo» que preexiste) es siempre lo que el «grupo» debe superar pero también aquello sobre lo que se basa. O sea que puede decirse que todo «grupo» está asediado por la «serialidad», de la misma forma que la serialidad está asediada por el «grupo» que coexiste con ella y tiende a transformarla.<sup>1</sup> Es especialmente cierto para el «conjunto» que forman los gays, en la medida en que ha existido en forma de un «colectivo» serial durante mucho tiempo, en el sentido de que los individuos están separados aunque unidos a través de su relación común con la sociedad homófoba, mientras que el «grupo» sólo era, la mayoría de las veces, una potencialidad que se encarnaba en movimientos muy minoritarios. Y que siempre ha habido, cada vez que la posibilidad del «grupo» se convertía en realidad, una «recaída» en el «colectivo», pues la movilización nunca puede ser permanente.

Sartre considera que los movimientos de afirmación cultural o de reivindicación minoritaria son la manifestación de un «estadio ético de la rebeldía». O bien el momento de la «dignidad».<sup>2</sup> Lo cual sugiere que es sólo una etapa que un día será sobrepasada. La reapro-

1. Cf. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 641.

2. Jean-Paul Sartre, *Saint Genet*, op. cit., pp. 68-69 y 72.

piación de uno mismo desembocaría, pues, en una etapa ulterior y superior que Sartre llama «el universalismo», en el cual el «hombre» aparecería en su «desnudez», es decir, sin determinaciones sociales, sexuales o raciales. Lo dice muy claramente en su texto de 1948 sobre la «negritud», donde describe al poeta negro, y más en general al hombre de color, como «el que camina sobre una cresta entre el particularismo pasado que acaba de hollar y el universalismo futuro que será el crepúsculo de su negritud: el que vive hasta el final el particularismo para encontrar en él la aurora de lo universal».<sup>1</sup>

La utopía sartreana es sorprendente, y sólo la fe que tenía su época en la Revolución por llegar y en las promesas de una sociedad «socialista» permite comprenderla. Es evidente que apenas tiene sentido. Había que estar cegado por un entusiasmo muy poco realista para pensar que «humillados, ofendidos, los negros hurgan en lo más profundo de sí mismos para recobrar su orgullo más secreto, y cuando por fin lo han encontrado, este orgullo se cuestiona él mismo: merced a una generosidad suprema, lo abandonan».<sup>2</sup> El sueño de un mundo mejor, despojado del racismo, el antisemitismo y la homofobia, debe obviamente arrumbarse, con la «salvación imposible» de que Sartre habla en *Las palabras*, en «el trastero de los accesorios».<sup>3</sup> No hay etapa de reconciliación general des-

1. Jean-Paul Sartre, «Orfeo negro», en *Situations*, III, París, Gallimard, 1949, p. 283. Frantz Fanon ha criticado severamente esta idea hegeliana de un estado de la rebeldía que supuestamente desembocará en la sociedad ideal según las leyes de la necesidad histórica que impondrían, por tanto, un sentido preexistente a lo que producen los movimientos de rebelión (Cf. Frantz Fanon, *Peaux noires, masques blancs*, París, col. «Points», 1975, pp. 108-109): «Y veamos, no soy yo quien ha creado un sentido, sino que el sentido ya estaba ahí, preexistente, esperándome [...]. La dialéctica que introduce la necesidad en el punto de apoyo de mi libertad me expulsa de mí mismo [...]. Soy tan sólo la potencialidad de algo. Soy plenamente lo que soy. [...] Mi conciencia negra no se presenta como carencia. Es. Es adherente a sí misma.»

2. *Ibid.*, p. 282. Sartre dice más o menos lo mismo al final de *Réflexions sur la question juive*, cuando escribe que el «judío auténtico que se piensa como judío [...]» no es hostil a la asimilación, sino que «renuncia a ella para él y la espera para su hijo», pues la «toma de conciencia» del judío como judío y la «guerra» que debe librar son sólo una etapa hacia la «liquidación radical del antisemitismo» que debería provocar la «revolución socialista» (*op. cit.*, p. 182)

3. Jean-Paul Sartre, *Les Mots*, París, Gallimard, col. «Folio», 1972, p. 214 [*Las palabras*, Madrid, Alianza, 1982.]

pués de la «rebeldía», como tampoco hay un más allá de la «dignidad» y del «orgullo». La dignidad y el orgullo deben reafirmarse sin cesar, y no podrían superarse en un improbable «fin de la historia» que vería realizarse la reconciliación general en la universalidad y la indeterminación. Al contrario, el «estadio ético» hay que reactivarlo sin tregua, y la rebelión tiene que empezar de nuevo. Y si uno y otra acaban siempre por difuminarse o disolverse, no es porque el racismo o la homofobia decrezcan sino porque las movilizaciones, fatalmente, decaen.

Podríamos interrogarnos sobre la oscilación política entre los momentos de activismo y movilización y aquellos en los que decae la actividad. Albert Hirschman estudió la alternancia de estos ciclos de participación en las «pasiones públicas» y de repliegue en la «felicidad privada».<sup>1</sup> Es cierto, en general: cabe pensar, por ejemplo, que los años que precedieron y siguieron a mayo del 68 fueron, globalmente, uno de los períodos característicos de este auge del compromiso. Pero es también cierto para cada categoría, para cada grupo, según su temporalidad propia, que sólo coincide parcialmente con la general. Ningún grupo ni categoría pueden mantenerse alerta constantemente, y el «repliegue» es casi inevitable. Por añadidura, las conquistas de un movimiento son uno de los principales factores de su desmovilización.

Es admisible, así pues, como señala Barry D. Adam, que una de las razones que explican, en determinados períodos o en ciertos países, la ausencia de un movimiento político gay y lesbiano muy potente, es precisamente el hecho de que una vida «subcultural» se ha desarrollado en su lugar, con lo que ya no es tan necesario, a juicio de la gran mayoría de homosexuales, actuar para obtener nuevos progresos jurídicos y sociales, porque lo que querían era poder entrar en los bares, cafés, restaurantes...<sup>2</sup> Pero habría que matizar este enfoque en la medida en que la vida subcultural puede, a la inversa, servir de soporte a una movilización (por ejemplo,

1. Albert Hirschman, *Bonheur privé, actions publiques*, París, Fayard, 1983.

2. Barry D. Adam, *The Birth and Rise of a Gay and Lesbian Movement*, Nueva York, Twayne Publishers, 1995.

la fuerza del Lesbian and Gay Pride en Francia durante los últimos años, siendo así que el movimiento gay y lesbiano está muy poco desarrollado en el país; o la aparición, a principios de los años ochenta, dentro mismo de la vida subcultural, de los principales agentes de la movilización contra el sida, a pesar de que algunos de ellos, que encarnaban el polo militante, no comprendieron hasta muy tarde la urgencia de ese combate). A escala histórica, se puede pensar incluso que la constitución de una conciencia colectiva, sin la que las movilizaciones políticas no habrían sido posibles, se desarrolló en gran parte gracias a la experiencia compartida de la vida subcultural.<sup>1</sup>

La recaída del «grupo en fusión» en lo «práctico-inerte» acecha obviamente a todos los movimientos y parece casi inevitable. Puede cobrar la forma de un retorno a la dispersión o de una institucionalización de lo que había sido una movilización. Pero ello no merma importancia alguna a un movimiento y al gesto liberador que ha supuesto. Es verdad que el conjunto de fenómenos un tanto disparejos que podrían describirse como un «movimiento gay y lesbiano», en el sentido muy vago, muy impreciso, del término, es decir, el proceso de la visibilidad colectiva, de la afirmación homosexual, de la autonomía de los discursos y códigos sexuales y culturales, de la «resubjetivación» individual y colectiva (en cuanto que se producen como sujetos de sí mismos, como subjetividades reinventadas), está siempre necesariamente amenazada por esta recaída en un «práctico-inerte» que significa que los individuos se separan de nuevo y olvidan la «movilización», ya para reanudar el pensamiento serial sobre sí mismos (lo que tiene por consecuencia la desmovilización, el reflujó de la ola, las asociaciones desertadas por sus militantes, etc.), ya para conformarse con abandonar a la institucionalización lo que era una dinámica. Es lo que ocurre sin duda en esos barrios donde se concentran los comercios gays, donde se exhiben a cada cual mejor el dominio de la moda, el culto de

1. Véase sobre este punto John D'Emilio, «Capitalism and Gay Identity», en *Making Trouble. Essays on Gay History, Politics, and the University*, Nueva York, Routledge, 1992, pp. 3-16.

la juventud, de la belleza, de la virilidad, y donde se rehacen y vuelven a formularse las modalidades de la exclusión de todo lo que se sitúa fuera de esas normas. Sería interesante confeccionar el catálogo de los insultos que circulan dentro de ese espacio y que muestran que las víctimas de una forma de opresión no son forzosamente los últimos en ejercer por su cuenta todas las demás formas: racismo, misoginia, desprecio por los ancianos, etc. El odio a los «viejos», por ejemplo, parece ser uno de los esquemas que estructuran conversaciones dentro del medio gay en la medida en que la sexualización potencial de las relaciones entre los individuos induce a hablar en términos despectivos e insultantes de todos los que ya carecen de valor en lo que es preciso denominar mercado sexual. Por otra parte, hay que interrogarse sobre el hecho, tan sorprendente, de que la participación en ese mundo gay, en ese «escenario gay», es al final casi siempre provisional, y que los individuos se retiran de él más o menos por completo una vez franqueada la edad de cuarenta años, como ha señalado Michaël Pollack.

Sin embargo, convendría preguntarse si los barrios gays, la vida subcultural, pertenecen al «colectivo», en sentido sartreano, es decir, si tienden hacia la «serialidad», o si son más bien, o al mismo tiempo, uno de los modos de autoafirmación del «grupo». Lo que llamamos el «movimiento» o la «comunidad» gay son realidades que no son fácilmente abordables al análisis, y aún menos, por supuesto, a las consideraciones reductoras de la *doxa* periodística, cuyas zafias categorías de pensamiento en «ismo» («comunitarismo», «separatismo», etc.) tienen todas las posibilidades de no comprender en absoluto la naturaleza de fenómenos tan complejos.

Lo que hoy día consideramos como el movimiento de afirmación homosexual engloba realidades tan dispares como la existencia de asociaciones de militantes (o culturales, deportivas...), de periódicos (desde el boletín público a la hoja pornográfica), de barrios donde se concentran comercios y bares (pero también librerías), de coloquios, festivales de cine, etc., cuyos públicos no coinciden necesariamente: se puede ir todas las noches a un bar gay y detestar el Lesbian and Gay Pride, se puede leer una revista pornográfica y no apreciar la prensa militante, etc. O a la inversa. O hacer todo eso a la vez. Los gays más militantes ven así la multi-

plicación de comercios (tiendas de ropa, etc.) como una regresión en el universo del dinero, y hasta como una abrumadora futilidad fatídica que se opone a toda perspectiva de movilización y a cualquier concienciación política (con las acusaciones de capitalismo gay, de «gay business» y el rechazo de las *fashion victims* que lo propician). Al mismo tiempo, los adversarios del movimiento gay pueden denunciarla como la personificación de lo que ellos llaman «comunitarismo», palabra cuyo «ismo» implica, sin embargo, la acción voluntaria, meditada, inspirada en una iniciativa política o ideológica. En un caso se lamenta el haber caído en lo «práctico-inerte», en el otro se agita el espantajo de «grupo» movilizado. Ahora bien, es muy probable que las dos proposiciones sean ciertas simultáneamente (y por ende falsas al mismo tiempo), y que la imbricación permanente del «colectivo» y del «grupo», el hecho de que haya siempre «grupo» en lo «colectivo» y «colectivo» en el «grupo» obligue a repensar las categorías con las que se captan las realidades. Con objeto, por ejemplo, de describir al «grupo» como creador de «modos de vida» y como una acción propiamente política o cultural.

Así pues, los efectos, que cabe juzgar alienantes, de la «comercialización» no deben hacernos olvidar que la constitución de un medio gay, de un «mundo gay», fue al principio –y sigue siéndolo esencialmente– generadora de libertades. Y tanto más porque, como muestra el libro de George Chauncey sobre Nueva York, los lugares de comercio (bares, tabernas, restaurantes, salones de baile, etc.) han sido siempre, en la historia de la homosexualidad, el vector de la sociabilidad, de la cultura, de los modos de vida que sólo se podían desarrollar en esos ambientes. En consecuencia, los espacios de libertad han sido muy a menudo, por no decir casi siempre, locales comerciales.<sup>1</sup> Bien es verdad que estos últimos proliferan actualmente, y de ahí que los efectos de uniformidad que producen indefectiblemente (a través de las modas en el vestir, las maneras de peinarse, de hablar) se hayan extendido a una escala muy amplia. Pero el pelo al rape, los tejanos deslavados y los zapatos de obrero que hoy llevan los gays en París, Londres o Berlín,

1. George Chauncey, *Gay New York, op. cit.*



¿son tan distintos, en su significado cultural y sexual, de los zapatos de ante que usaban en la Inglaterra de los años veinte o las corbatas rojas en la Norteamérica de la misma época?<sup>1</sup>

Por otra parte, podríamos señalar de pasada que nadie, entre los que denuncian los mecanismos de la «uniformidad» y la «identificación», está obligado a acatarlos. Además, la identificación no es sinónimo de uniformidad, y es realmente difícil comprender que se hable tanto de ésta cuando se ve la variedad de «tipos» homosexuales que la visibilidad ha hecho «públicos». Siempre molesta un poco oír esas lamentaciones contra la «uniformidad», sobre todo cuando proceden de los que pasan su tiempo en los sitios que aseguran detestar. La «alienación» simbolizada por lo que actualmente se denuncia como «uniformidad» o «comunitarismo» gays es de todos modos preferible, puesto que es *elegida* y más o menos siempre controlada, a la que imponen la vergüenza y la obligación de «esconderse». Y es inevitable preguntarse si esta denuncia ritual y eminentemente conformista no es un efecto persistente de la eterna doble conciencia en virtud de la cual los gays se ven impelidos, en cualesquiera circunstancias, a reproducir el odio de la homosexualidad en sí mismos y en los otros. En este caso, ¿estamos tan lejos de Proust cuando escribía que hay un «antihomosexual en el fondo de todo homosexual», y cuando hablaba de esos «invertidos» «llenos de desprecio y de afrentas» hacia los representantes más visibles de la «raza» a que pertenecen?<sup>2</sup> La persistencia de esos rasgos psicológicos, el que hoy en día no hayan perdido un ápice de su vigor, prueba que la homofobia interiorizada puede reproducirse y multiplicarse al infinito (el odio a uno mismo reviste la forma del odio al otro homosexual con quien le avergüenza que le identifiquen) no obstante todas las transformaciones que se han producido en este siglo.

Siempre existirá tensión entre la recaída en «el en sí» y la aventura renovada del «grupo» consciente de sí mismo y cuyas realiza-

1. El libro de George Chauncey y la tesis de Florence Tamagne (*op. cit.*) contienen otros muchos ejemplos.

2. Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, esbozo I, *op. cit.*, pp. 925-926.

ciones históricas han hecho posible los procesos de «resubjetivación» en los que se inventan individuos libres y autónomos. No es necesario, por tanto, elegir entre la identificación con el grupo y el rechazo de la misma en nombre del individuo. Pero hay que elegir la identificación siempre que genere emancipación y autonomía individual. Y rechazarla cuando engendre alienación y conformismo. Esto no significa, sin embargo que haya dos momentos distintos: la identificación y la desidentificación pueden ser contemporáneas. Existir una por medio de la otra. Ya que se trata de reanudar el acto de libertad allí donde otros la han llevado, pero donde otros, asimismo, la han dejado. Y reanimar, incansablemente, el proceso de creación y recreación de uno mismo. Sigue habiendo nuevas batallas que inventar en las que estamos rodeados por realizaciones que fueron conquistas y que luego se han convertido en lo que Sartre llama «viejas victorias podridas».<sup>1</sup>

1. Cf. Jean-Paul Sartre, *Saint Genet, op. cit.*, p. 214: «Los hechos que nos rodean y que queremos cambiar son viejas victorias podridas.»

Segunda parte

## Espectros de Wilde

Los espectros están siempre ahí, aunque no existan, aunque ya no estén, aunque no estén todavía.

JACQUES DERRIDA

La escena transcurre en 1895. Al final de su proceso, Oscar Wilde, anonadado por la sentencia, balbucea algunas palabras dirigiéndose al juez que acaba de condenarle a dos años de trabajos forzados: «*And I, may I say nothing, my Lord?*» («¿Y yo? ¿No puedo decir nada, señoría?»). El magistrado no se tomará la molestia de responderle. Unos instantes antes, ha lamentado que la pena máxima establecida por la ley para castigar el delito de «grave inmoralidad» no fuese más elevada. Se contenta con hacer un gesto con la mano para indicar a los guardias que pueden llevarse al preso.

No es seguro que esta escena narrada por Montgomery Hyde, inspirándose en algunos periódicos y testimonios de la época, sea totalmente verídica. En su biografía clásica de Wilde, Richard Ellmann la refiere también, pero con algunas reservas, y señala que las fuentes divergen sobre estas últimas palabras.<sup>1</sup>

Pero en el fondo poco importa que Wilde haya pronunciado o no esta frase, puesto que el significado general de su condena es indiscutible: se trataba lisa y llanamente de silenciarle, de arrebatarle el derecho a la palabra. Se trataba de reducir al silencio esta voz de la que no se quería que fuese homosexual, o que pudiese presentarse como tal a la luz del día. Esos dos años de un régimen

1. H. Montgomery Hyde, *The Trials of Oscar Wilde*, Nueva York, Dover, 1962, p. 273. (Contrariamente a lo que se haya podido creer, este libro no reproduce las transcripciones de los debates, que no existen, sino que las reconstruye a partir de documentos de la época.) Y Richard Ellmann, *Oscar Wilde*, Londres, Penguin, 1988, p. 449 [*Oscar Wilde*, Barcelona, Edhasa, 1990].

carcelario sumamente penoso iban a quebrar su carrera y su vida. Y, de hecho, no volvió a escribir, aparte de la *Balada de la cárcel de Reading* y de la larga carta escrita en prisión a Alfred Douglas y que hoy conocemos con el título de *De profundis*. Murió tres años después de su excarcelación, a la edad de cuarenta y seis años.

Al comienzo del proceso que habría de conducir a Wilde a su ruina, tuvo lugar una injuria. El padre de su amante Alfred Douglas había depositado en su club una tarjeta en la que había escrito: «*Oscar Wilde, posing as a sodomite* [...]». Y Wilde cometió la locura de querellarse por difamación. ¿Cómo pudo olvidar que la injuria contra quienes se apartan de la norma es respaldada por el orden social? Ese orden que él había desafiado y que habría de acordarse de él. Lo dirá en *De profundis*: «Ni que decir tiene que, una vez que puse en marcha las fuerzas de la Sociedad, la Sociedad se volvió contra mí, diciendo: “Hasta ahora has vivido desafiando mis leyes, ¿y ahora a esas leyes les pides protección? Pues hasta el fondo se han de aplicar. Atente a lo que has pedido.”»<sup>1</sup> ¿Pero acaso Wilde tenía otra alternativa contra un hombre que le perseguía con sus ultrajes por todo Londres? Como escribe en el mismo texto, responder a ellos era «mi ruina», y no hacerlo «mi ruina también».<sup>2</sup>

¿Pero qué sabemos de los otros? Me refiero a los otros homosexuales. Wilde insultado por todos los periódicos, Wilde juzgado, Wilde encarcelado... Es fácil concebir los sentimientos que debieron de experimentar todos los que siguieron las actas de la audiencia hasta el veredicto definitivo y que veían a la justicia y a los representantes del orden social pisotear así lo que constituía su propio ser: sus amores, sus aspiraciones, su sexualidad, el modo en que a veces vivía y, para algunos, su cultura. La injuria es colectiva. Las invectivas y las caricaturas, las bromas groseras, las risas, el desprecio, todo ese fango revuelto por la prensa..., todo eso se di-

1. Oscar Wilde, *De profundis*, en *The Complete Works of Oscar Wilde*, Glasgow, HarperCollins, 1996, p. 1041. [*De profundis*, Madrid, Siruela, 2000.]

2. *Ibid.*, p. 1000.

rigía igualmente a ellos. No es difícil imaginar cuál debió de ser su espanto. Y su sentimiento de culpabilidad compartida con el réprobo, y también el alivio de haberse librado del castigo, de haberse escurrido a través de las mallas de la red y haber sobrevivido. Fijaos: ¡dos años de trabajos forzados! Qué fuerte debió de ser en aquel momento su voluntad de ser discretos, de que les olvidaran. Pero...

Pero quizá también, como señala Neil Bartlett, esta condena les hizo tomar conciencia de que no estaban solos en el mundo. ¿Les ofreció tal vez lo que debemos llamar modelos y puntos de referencia?<sup>1</sup> En cualquier caso, sacaba a la homosexualidad a la plaza pública, la hacía visible, le daba acceso al orden del discurso, aunque fuese por y en el discurso del orden. Es posible que para muchos de los que se sintieron también víctimas de aquel veredicto, los efectos no fuesen, o no sólo, los que pretendían las fuerzas de la represión, pues los grandes procesos que marcaron el final del siglo XIX y el principio del XX fueron momentos clave en la formación de una conciencia personal y una conciencia colectiva de los homosexuales. Lo hemos visto en la primera parte de este libro: la injuria en la vida cotidiana de los homosexuales de hoy y la estructura del orden sexual de la que es síntoma son factores determinantes del «sojuzgamiento» (la subjetividad producida como sujeción), pero también, y al mismo tiempo, de la posible y necesaria subjetivación (la reinención de la subjetividad como conciencia autónoma). De la misma manera, la injuria histórica que ha representado el discurso homófobo y su inscripción en el orden social, jurídico y cultural han sido los cauces para la creación de un contra-discurso, de una palabra autónoma, que han hecho aflorar y existir a través de los siglos una conciencia de sí y una memoria colectiva.

La condena de Wilde provocó una verdadera conmoción en las conciencias, y su nombre se convertiría muy rápidamente, para muchos homosexuales, al menos masculinos, en el símbolo tanto de la cultura gay como de la represión que suscita ineluctablemente en cuanto se esfuerza en mostrarse a plena luz. «Oscar» pasó a

1. Neil Bartlett, *Who Was that Man? A Present for Mr. Oscar Wilde*, *op. cit.*

ser una palabra para acusar a alguien de homosexualidad («Es un Oscar»), pero «Wilde» fue asimismo para los homosexuales una forma de designarse a sí mismos y de pensarse como tales. El héroe de la novela de Forster, *Maurice*, no sabe cómo expresarse ante los médicos a los que acude para pedir consejo. Por eso dice: «Soy un innominable del género de Oscar Wilde.» Gracias a la referencia a Wilde, Maurice puede nombrar lo que es diciendo al propio tiempo que no es nombrable.<sup>1</sup> De este modo, el nombre, la figura de Wilde han desempeñado un papel considerable en la constitución de la cultura gay, y también lesbiana, del siglo XX. Su ejemplo, el de sus libros, su vida, su calvario, inspiró a personalidades tan diferentes como el fundador del movimiento gay alemán, Magnus Hirschfeld, o a escritores como Virginia Woolf y tantos otros.<sup>2</sup>

La personalidad de Wilde y su fin trágico obsesionaron a autores como Gide o Proust y, en muchos aspectos, fueron determinantes en la definición de sus proyectos literarios. Es cierto, por ejemplo, que el deseo tenaz de André Gide de escribir una «defensa» de sus gustos sexuales está estrechamente ligado a sus encuentros con Oscar Wilde y el destino de este último. Está comprobado que Gide comenzó a confeccionar, a principios de 1895, en el momento del proceso y la condena de Wilde, un expediente titulado «Pederastia», en el que se puso a recopilar sus reflexiones y recortes de prensa.<sup>3</sup> Había conocido bien a Wilde en París en 1891, y había vuelto a verle a principios de 1895, con ocasión de aquel famoso viaje a Argelia que contó veinticinco años más tarde en *Si el grano no muere*, todavía vibrante de la emoción que sintió la noche de efusiones con el «pequeño músico» Moham-

1. «I'm an unspeakable of the Oscar Wilde sort» (E. M. Forster, *Maurice*, *op. cit.*, pp. 158-159).

2. Sobre Magnus Hirschfeld, véase Charlotte Wolff, *Magnus Hirschfeld. A Portrait of a Pioneer in Sexology*, Londres, Quartet, 1986. Sobre Virginia Woolf, véase Ruth Vanita, «The Wildeness of Woolf», en *Sappho and the Virgin Mary. Same-Sex Love and the English Literary Imagination*, Nueva York, Columbia University Press, 1996, pp. 186- 214 (y en particular pp. 186-189).

3. Cf. Patrick Pollard, *Gide, Homosexual Moralist*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1991, p. 3. Y Claude Martin, *André Gide ou la vocation du bonheur*, t. 1, 1869-1911, París, Fayard, 1998, p. 553.

med, al que Wilde le había puesto literalmente en sus brazos. Fue tan sólo unas semanas antes de que Wilde fuese condenado.<sup>1</sup> Cuando salió de la cárcel, en 1897, y se instaló en una estación balnearia de la Alta Normandía, Gide quiso ser el primero en volver a verle y se precipitó al lugar en cuanto consiguió la dirección.<sup>2</sup> A la muerte de Wilde, en 1901, escribirá un hermoso «In Memoriam» donde evoca el efecto profundamente destabilizador que le produjo el trato con el escritor irlandés.<sup>3</sup> La crítica homófoba, por lo demás, nunca ha dejado de atribuir a la mala influencia de Wilde el que Gide comenzase a asumir y a reivindicar su homosexualidad. En el libro que consagró a *La Jeunesse d'André Gide*, el psiquiatra Jean Delay cita las cartas en las que Gide dice a su madre que estaba subyugado por Wilde y Douglas, y escupe su diagnóstico: «No pretendemos decir, por supuesto, que, de no haber conocido a Wilde, Gide no se hubiese convertido en homosexual, pero es verosímil que no hubiera adoptado de inmediato, en su fuero interno, la actitud del pederasta arrogante, resuelto a reivindicar su anomalía como una norma propia. El momento en que empieza a pensar que lo que él consideraba una inferioridad podría representar —o ser tomado por— un rasgo superior se sitúa precisamente después del encuentro con Wilde en Argelia.»<sup>4</sup>

De hecho, la relación con Wilde liberó a Gide del sentimiento de culpabilidad e inferioridad que le oprimía. Su proceso y conde-

1. André Gide, *Si le grain ne meurt*, París, Gallimard, col. «Folio». Sobre las relaciones de Gide y Wilde en París, véase Claude Martin, *André Gide, op. cit.*, pp. 160-162, y sobre Argelia, pp. 250-251. [*Si la semilla no muere*, Buenos Aires, Losada, 1969.]

2. Claude Martin, *op. cit.*, pp. 309-310.

3. André Gide, «In Memoriam», en *Oscar Wilde, op. cit.*, pp. 11-54.

4. Jean Delay, *La Jeunesse d'André Gide*, París, Gallimard, 1956-1957, t. 2, p. 547. Si Delay no hace a Wilde completamente responsable de la homosexualidad de Gide, es porque ha encontrado otras dos explicaciones: una práctica demasiado frecuente de la masturbación y un temperamento marcado por una gran «debilidad nerviosa» (*ibid.*, p. 526). Es difícil de comprender cómo esta obra, que condensa toda la idiotéz homófoba del discurso psiquiátrico, pueda ser considerada todavía una «obra maestra». Para una crítica (devastadora) de este libro, véase Michael Lucey, *Gide's Bent. Sexuality, Politics, Writing, op. cit.*, pp. 120-121.



na le hicieron comprender que no era tan sencillo liberarse de la presión social. Quiso reflexionar al respecto, y se preguntó cómo podría hablar de la homosexualidad. Y en 1901 publicará *El inmoralista*. Vemos así que el proyecto «apologético» de Gide se ancla, al menos en parte, pues no hay que desdeñar su propio impulso de «confesarse», en la herida que le infligieron la decadencia y el triste fin de Oscar Wilde. Y después de otro juicio, de otro escándalo homosexual, emprendió la redacción de *Corydon*: el caso Eulenburg, que estalló en Alemania en 1908.<sup>1</sup>

En efecto, ya desde las primeras páginas del libro, nos vemos sumergidos en la historia de la homosexualidad: el proceso de Oscar Wilde en Inglaterra, el caso Eulenburg, el suicidio de Krupp en Alemania... Todo indica que Gide siguió con gran interés los juicios de Eulenburg y que este «caso» fue uno de los elementos detonantes del sentimiento de necesidad que le impulsó a escribir este alegato. En aquel momento, en 1908, redactó buena parte del texto. Y en 1911 se publicó una primera edición de doce ejemplares. Desde la primera página del libro, el narrador, portavoz del sentido común, alude al juicio, pero sin facilitar la fecha exacta: «En el año 190..., un escandaloso proceso puso de nuevo sobre el tapete la irritante cuestión del uranismo. En los salones y en los cafés, durante ocho días, no se habló de otra cosa.»<sup>2</sup> En una versión inédita, Gide había escrito: «En el año 189..., un escandaloso

1. El periodista Maximilian Harden había acusado de ser homosexuales a dos aristócratas próximos al emperador, el príncipe Philipp Eulenburg y el conde Kuno Moltke. Los juicios por difamación que incoaron ambos, en 1907 y 1908, duraron años y captaron periódicamente el interés del público. Tuvieron una resonancia enorme en toda Europa. La vida y la carrera de los dos aristócratas (y de algunos más) quedaron, por supuesto, truncadas. El testimonio de Magnus Hirschfeld en favor de Harden, confirmando que Moltke era homosexual (con la insensata ilusión de que aprovechar aquella tribuna para defender la idea de que la homosexualidad era innata y que se daba en las más altas esferas de la sociedad serviría para progresar en la causa de la descriminalización), tuvo efectos desastrosos y perdurables en la historia del movimiento homosexual alemán. Sobre Philipp Eulenburg y el «caso» del mismo nombre, véase Isabel Hull, *The Entourage of Kaiser Wilhelm II, 1888-1918*, Cambridge, Massachusetts, y Londres, Cambridge University Press, pp. 45-145. Sobre el papel de Magnus Hirschfeld en los diferentes juicios, véase Charlotte Wolff, *Magnus Hirschfeld, op. cit.*, pp. 68-85.

2. André Gide, *Corydon, op. cit.*, p. 15.

proceso puso de nuevo sobre el tapete la irritante cuestión del uranismo.»<sup>1</sup> La fecha que había previsto indicar era, por tanto, la del proceso de Wilde en vez de la del juicio de Eulenburg.

Gracias a este mismo caso y a su enorme repercusión en la prensa y, más en general, en la cultura europea, cuajó en la imaginación de Proust la idea de un vasto proyecto novelesco que versaría sobre la raza maldita de los invertidos.<sup>2</sup> En el «carnet» de 1908, Proust menciona, entre los hilos conductores de su libro en gestación, «el Balzac de *Esplendor y miseria*» y «Eulenburg».<sup>3</sup> En torno a estas dos referencias principales va a elaborarse el proyecto del libro, del que dirá, en una carta de 1909 a Alfred Valette, director del *Mercure de France*, que está terminándolo y cuyo título provisional, *Contra Saint-Beuve. Recuerdo de una mañana*, no debe, dice, disimular que se trata de una «auténtica novela» y, precisa, de «una novela con ciertos pasajes sumamente impúdicos», ya que «uno de los personajes principales es homosexual».<sup>4</sup>

El punto de partida de la empresa proustiana es, por tanto, la conjunción de un tema literario —el personaje de Vautrin en Balzac, del que Charlus será una especie de reencarnación— y un escándalo que marcó profundamente la conciencia de los contemporáneos. No es así sorprendente que una versión de 1912 de la novela contenga observaciones cruzadas sobre Balzac y el caso Eulenburg. En ella Proust hace responsable a la repercusión del caso Eulenburg de la difusión en Francia de la palabra «homosexualidad», que considera «demasiado germánica y pedante», y a la que

1. Citado en Patrick Pollard, *Gide...*, *op. cit.*, p. 416.

2. Sobre la homosexualidad en general en la obra de Proust, véase J. E. Rivers, *Proust and the Art of Love. The Aesthetic of Sexuality in the Life, Times and Art of Marcel Proust*, Nueva York, Columbia University Press, 1980. Sobre el interés de Proust por el caso Eulenburg, véase en especial pp. 112-137. Véase asimismo la Noticia de presentación de *Sodome et Gomorrhe*, redactada por Antoine Compagnon para la edición de la Pléiade (1988), y que documenta de manera muy precisa la relación entre el caso Eulenburg, su repercusión en Francia y la génesis del proyecto novelesco de Proust (*op. cit.*, pp. 1199-1202).

3. Citado por Antoine Compagnon, Notice, en Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, *op. cit.*, p. 1201.

4. Marcel Proust, carta a Alfred Valette (agosto de 1909), en *Correspondance*, editada por Philip Kolb, París, Plon, 1970-1993, t. 9, p. 155.

prefiere el término «invertido», al no sentirse autorizado, como hemos visto, a utilizar el de Balzac: «loca».<sup>1</sup> Por otra parte, el esbozo de ensayo teórico que inaugura *Sodoma y Gomorra* se titulaba en aquel momento «La raza de las locas».<sup>2</sup>

Todo esto desaparecerá de la versión definitiva. Pero en *Sodoma y Gomorra* figuran desde luego referencias a Balzac y a Eulenburg. Primero a Balzac; el barón de Charlus dice al narrador: «Pero ¿no conoce usted *Les illusions perdues*? [...] ¡Y la muerte de Luciano! No recuerdo qué hombre de gusto a quien le preguntaron qué era lo que más le había entristecido en su vida, contestó: “La muerte de Luciano de Rubempré en *Splendeurs et misères*.”»<sup>3</sup> Tal vez no sea superfluo comentar de pasada que «el hombre de gusto» en cuestión era, evidentemente, Oscar Wilde.

Después, al caso Eulenburg: Charlus no puede por menos de hablar de él, al igual que, en general, no puede evitar hablar de su «secreto» y de todo lo que le permite evocarlo sin parecer que lo hace. Charlus improvisa un parlamento sobre el emperador de Alemania:

«Como hombre, es vil, ha abandonado, entregado, renegado de sus mejores amigos en circunstancias en que su silencio ha sido tan miserable como grande el de ellos», prosiguió Charlus, que, llevado siempre a su pendiente, se deslizaba hacia el caso Eulenburg y se acordaba de lo que le había dicho uno de los inculpados más prominentes: “¡Mucha confianza tiene que tener el emperador en nuestra delicadeza para haberse atrevido a permitir semejante proceso! Pero, desde luego, no se ha equivocado al haber tenido fe en nuestra discreción.”»<sup>4</sup> Proust hace así suya la idea, o por lo menos se la atribuye a Charlus, que circulaba en aquella época, de que el emperador era también homosexual y había per-

1. Véase Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, esbozo IV, *op. cit.*, p. 955.

2. Véase Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, esbozo I, *op. cit.*, p. 919.

3. Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, *op. cit.*, pp. 437-438.

4. Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, *op. cit.*, p. 338. En uno de los esbozos de la novela, Charlus está muy vinculado a uno de los acusados del caso (cf. Antoine Compagnon, *Noticia*, *op. cit.*, p. 1022). Proust habla asimismo del escándalo Eulenburg en un esbozo de 1910-1911 (véase Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, esbozo IV, *op. cit.*, p. 952).

mitido que juzgaran a sus amigos para no verse implicado o descubierto.

Que la obra de Proust se inspire en parte en el escándalo que salpicó al aristócrata alemán no quiere decir en absoluto que cuente la vida de Eulenburg. El autor se propone transfigurar la vida en arte, y tendrá otros modelos en que inspirar ese trabajo de elaboración y creación literaria, como por ejemplo –entre otros– el conde Robert de Montesquiou (que hay que señalar que ya había sido uno de los modelos del libro de Huysmans *A contrapelo*, publicado en 1884 y que ejerció una gran influencia sobre Oscar Wilde, como veremos más adelante).<sup>1</sup> Pero muchos temas que se entrecruzan en *En busca...* –la vida secreta y subterránea de la «secta» de «locas», los lazos que unen a un miembro de la más alta sociedad con gente del pueblo, la caída inexorable de quien se creía intocable– fueron inspirados a Proust, de una forma más o menos directa, por el caso Eulenburg y por todo lo que se escribió al respecto en los años que siguieron, así como por la fascinación que Proust sentía por la obra de Balzac, en la que ya se encuentra ese proyecto de describir la vida real que se oculta bajo la superficie de las cosas.

En efecto, se habían publicado varios libros sobre esta serie de juicios en Alemania.<sup>2</sup> Proust tuvo al principio la idea de escribir un artículo –«un ensayo sobre la pederastia»– para participar en el debate suscitado por el caso Eulenburg.<sup>3</sup> Sin embargo, no tardó

1. En la novela de Wilde, *El retrato de Dorian Gray*, el héroe está «envenenado por un libro» (*The Picture of Dorian Gray*, en *The Complete Works of Oscar Wilde*, op. cit., p. 109). El libro que Dorian Gray lee y relee continuamente, y del que «no puede liberarse» (*ibid.*, pp. 97, 108, 109), no es otro que *A contrapelo*, de Huysmans. Dorian se identifica con el personaje Des Esseintes de la novela de Huysmans. Pues bien, Montesquiou inspiró este personaje a Huysmans.

2. La obra de John Grand-Carteret, *Derrière «Lui»*. *L'homosexualité en Allemagne*, publicado en 1908 y que he mencionado anteriormente, habla de este caso. De los juicios se habla asimismo en el libro de H. de Wendel y F. P. Fischer, *L'Homosexualité en Allemagne, étude documentaire et anecdotique*, publicado también en 1908. Ese mismo año apareció en francés el libro de Magnus Hirschfeld, *Le Troisième Sexe. Les homosexuels de Berlin*, op. cit.

3. Marcel Proust, carta a Louis d'Albufera, mayo de 1908, en *Correspondance*, op. cit., t. 8, pp. 112-113.

en concebir que el «arte» le permitiría alcanzar una verdad superior a la simple descripción de los hechos de la existencia real, y lo que iba a ser un artículo se convirtió enseguida en un «relato corto»...<sup>1</sup> Así pues, no es exagerado afirmar que la obra de Proust tiene su origen, parcialmente, en su voluntad de intervenir en el debate sobre la homosexualidad suscitado por aquel momento de represión estruendosa y la proliferación de discursos homófobos que la acompañaron. El tema de la «maldición» homosexual se comprende mejor si se la vuelve a poner en ese contexto histórico. Esta teoría transfigurada por el genio novelesco habría de convertirse no sólo en uno de los monumentos de la literatura del siglo XX, sino también en uno de los libros clave de la cultura homosexual. En todo caso se trata de uno de los libros que han desempeñado un papel decisivo en la percepción colectiva que los homosexuales tienen de sí mismos. Lo cual no era, desde luego, el objetivo que perseguían los que habían condenado a Oscar Wilde y aullado contra Eulenburg...

Gide tenía perfecta conciencia de estas paradojas, y no sin cierta malicia hace decir al narrador de *Corydon*:

Siempre he pensado que lo precedente es hablar lo menos posible de estas cosas y que a menudo sólo existen porque algún torpe las divulga. Aparte de que es poco elegante decirlas, habrá por ahí algunos bribones que tomen como ejemplo exactamente aquello que se pretendía censurar.<sup>2</sup>

Gide sabe muy bien que uno no se vuelve homosexual leyendo periódicos o libros. Pero también sabe que toda palabra *contra* la homosexualidad es al mismo tiempo una palabra *sobre* ella: la reciben, pues, con cierta avidez, con un fervor inquieto, quienes se proponen hablar de ellos y de su «vicio». Todo enunciado público

1. Marcel Proust, carta a Robert Dreyfus, mayo de 1908, *ibid.*, pp. 122-123. Véase Antoine Compagnon, Notice, en Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, *op. cit.*, p. 1198. Y J. E. Rivers, *Proust and the Art of Love*, *op. cit.*, pp. 145-151.

2. André Gide, *Corydon*, *op. cit.*, p. 19.

sobre la homosexualidad halla un eco inmediato y profundo en los homosexuales, sencillamente porque les concierne, en un mundo en que la realidad de sus sentimientos, de su sexualidad, de su personalidad, pertenece al orden de lo indecible. Se entiende así que los homosexuales (de ambos sexos) se hayan precipitado siempre, apasionadamente, sobre las obras en las que sabían que encontrarían una imagen de sí mismos, por deformada y siniestra que fuese (lo que era inevitable hasta una fecha reciente). Los personajes de películas se convirtieron en imágenes fetiche para gays o lesbianas, incluso cuando aquéllos estaban indefectiblemente abocados a esos destinos trágicos y esas muertes violentas de las que Vito Russo ha dado ejemplos edificantes en *The Celluloid Closet*: suicidios, locuras, accidentes, linchamientos (piénsese en *De repente el último verano*, de Mankiewicz), si es que no se les presentaba pura y simplemente como monstruos. Aunque el motivo de su monstruosidad no fuese siempre explícito, la mirada gay o lesbiana sabía descifrarlo por detrás de las máscaras y los indicios. Caricaturizar, ridiculizar, insultar a los homosexuales –y durante largo tiempo no hubo otro discurso público disponible o accesible al respecto– era, por lo menos, hablar de ellos. Y hacerlo era asimismo una forma de permitirles que se reconocieran a sí mismos, era darles un medio de escapar al sentimiento que experimentaba cada uno: el de estar solo en el mundo.

Los censores también lo comprendieron. No solamente los que durante años se esforzaron, en los estudios de Hollywood, en eliminar todo lo que pudiese evocar la homosexualidad, aunque fuera para condenarla. Esta lucidez contaba con un largo pasado. Desde finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, algunos juristas habían sostenido que era mejor no llevar a los homosexuales a los tribunales porque la publicidad dada al escándalo amenazaba con producir el efecto inverso al pretendido. Es muy posible, además, que ésa haya sido la razón de que las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo no hayan sido previstas por el código penal francés. Si se optó por las medidas policiales (como el destierro) en vez de los procedimientos judiciales no fue, sin duda (o no solamente), como se ha dicho a menudo, porque Cambacérès fuese homosexual, y menos aún porque Napoleón hubiese mostrado

cierta tolerancia respecto de la homosexualidad, sino más bien porque este último temía los efectos de la publicidad.<sup>1</sup>

Aunque a menudo surgida como reacción ante la represión, la palabra homosexual, sobre todo en la literatura, ha topado siempre, en cambio, con una hostilidad profunda, odiosa. A Gide, al publicar *El inmoralista* y después *Si la semilla no muere*, *Corydon* y *Los monederos falsos*, no le escatimaron esta admonición al silencio, a la que se resistió con una terquedad tanto más fuerte cuanto que su gloria le autorizaba cada vez más a resistirse. Buena parte de su obra puede interpretarse como una lenta maduración de su deseo de hablar de él mismo, de su sexualidad y afectividad. Quería decir quién era. Decirlo por sí mismo. Decirlo para ayudar a otros, a los que no estaban, como él, protegidos por el estatuto de escritor célebre.<sup>2</sup> Pero paulatinamente los ataques se volvieron más violentos.

Así pues, ¿en qué medida la palabra homosexual podía evitar que la marcara interiormente la hostilidad que suscitaba? ¿Su contenido no estaba necesariamente limitado y restringido por esas reacciones, pues podía preverlas y así plegarse a las exigencias de una cierta prudencia? Y —lo que es más fundamental— ¿ese contenido no había sido definido, moldeado por ese odio preexistente que le aguardaba, dispuesto a abalanzarse? La palabra homosexual (las palabras, habría que decir) se ha constituido en una relación esencial para la violencia que siempre habría de desatar. Eve Kosofsky Sedgwick no se equivoca, desde luego, cuando recalca que la homofobia ha precedido históricamente, y quizá estructuralmente, a la constitución de la identidad homosexual moderna. En efecto, escribe: «Por radicales que hayan podido ser las transformaciones de la identidad homosexual en los siglos XVIII y XIX», sus evoluciones contrastan asombrosamente con «la estabilidad, la permanencia de la temática y los fundamentos ideológicos de la homofobia».

1. Cf. Michael Sibalis, «The Regulation of Male Homosexuality in Revolutionary and Napoleonic France, 1789-1815», en Jeffrey Merrick y Bryant Ragan (eds.), *Homosexuality in Modern France*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1996, pp. 80-101.

2. Pierre Lepape, en *André Gide, le messenger*, París, Seuil, 1997, pone de manifiesto esta germinación de la toma de la palabra.

bia».<sup>1</sup> En cualquier caso, la palabra homosexual ha tenido que abrirse camino frente a esta homofobia siempre presente, a este odio que siempre la precedía. Y como esta palabra ha sido, la mayoría de las veces, un discurso de legitimación y justificación tanto como de afirmación, sólo podía, la mayoría de las veces, producir alegatos si aceptaba los términos que le eran impuestos y trataba de reapropiárselos o de modificar su sentido. Por eso la homofobia y la palabra homosexual están íntimamente unidas, imbricadas una en otra. La palabra homosexual únicamente pudo inventarse como un «discurso de réplica», según expresión de Michel Foucault, es decir, en gran parte utilizando las categorías de pensamiento que se proponía combatir y que la combatían. Y, por tanto, muy a menudo ha difundido esas categorías, esas imágenes y representaciones, y contribuido a que se perpetúen.

En el campo de la cultura y la literatura se desarrolló una auténtica batalla. Y no solamente lo que ha sido elaborado en libros ha sido determinante en la formación del discurso homosexual contemporáneo, sino que el discurso mismo ha desempeñado un papel crucial en la constitución de «la identidad homosexual» del siglo XX, tal como ha sido formada y vivida por los homosexuales (de manera muy diversificada), pero asimismo como ha sido percibida y combatida por los guardianes del orden social y sexual. Una vez más, hay que seguir a Eve Kosofsky Sedgwick cuando escribe que un determinado número de grandes textos literarios ha «moldeado los términos de una identidad homosexual moderna». Menciona *El retrato de Dorian Gray*, *Billy Budd*, de Melville, y también, por supuesto, a Proust y *En busca del tiempo perdido*, así como *Muerte en Venecia*, de Thomas Mann.<sup>2</sup> Pero sobre todo

1. Eve Kosofsky Sedgwick, *Between Men. English Literature and Male Homosexual Desire*, Nueva York, Columbia University Press, 1985, 2.<sup>a</sup> ed., 1992, pp. 113-114.

2. Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, op. cit., p. 49. Obviamente habría que añadir a Gide en esta lista. Hablar de la «homosexualidad moderna», sobrentendiendo «como la conocemos hoy en día», implica plantear una serie de problemas, en la medida, en particular, en que da a entender que habría una forma de homosexualidad única, unitaria, y que podríamos tener conocimiento de ella simplemente mirando a nuestro alrededor. Lo cual descarta, desde luego, todas las formas que no «conocemos», que no vemos, todo lo que no se deja encerrar en la dualidad



—porque la observación precedente no es una novedad— hay que seguirla cuando añade que esos «textos fundacionales de la cultura gay moderna» han contribuido asimismo a moldear los temas, las imágenes y las categorías del discurso homófobo. Los textos literarios que han garantizado lo que actualmente llamaríamos la «visibilidad» o «legibilidad» homosexuales han movilizadо igualmente las maneras de pensar y los modos de percibir más homófobos, y, por consiguiente, los han alimentado. Han contribuido ampliamente a difundir los esquemas negativos por los cuales el siglo XX ha imaginado al personaje del homosexual y reafirmado su hostilidad hacia la homosexualidad.

Por eso, antes que escribir la historia en términos de una lenta marcha hacia el derecho a la palabra y la libertad, conviene hablar de una constitución progresiva de las maneras de vivir y de pensar la homosexualidad. En efecto, el concepto de emancipación implicaría la idea de una identidad preexistente que convendría liberar. Ahora bien, esa identidad la crean los propios gestos que se proponen liberarla. Y esos gestos múltiples, diferenciados, heterogéneos, sólo pueden desplegarse en configuraciones sociales, culturales y discursivas, de las que son dependientes y que modelan sus contornos. Al igual que, en el caso de la injuria, la identidad personal se construye en una relación con uno mismo que no puede eludir totalmente las determinaciones estigmatizantes, y que la «resubjetivación» sólo puede apoyarse en una subjetividad moldeada por esta inferiorización, así también los procesos de «subjetivación» individual y colectiva producidos por la literatura han podido cumplirse y continuarse únicamente al estar moldeados por «enclaves» culturales de los que deberían tomar algunos esquemas fundamentales a la hora en que se propongan

---

«homosexualidad/heterosexualidad». Es evidente que la manera moderna de abordar la «identidad gay» no ha eliminado los modos anteriores de pensar las relaciones entre personas del mismo sexo (el modelo de la bisexualidad freudiana, de la «pederastia» clásica, etc.), que han seguido cohabitando con las formas más recientes. Sobre todos estos puntos remito a las observaciones de Eve Kosofsky Sedgwick, en especial en *Epistemology of the Closet* (op. cit., pp. 46-47) y en su intervención en el coloquio de Beaubourg, «Construire des significations *queer*», en Didier Eribon (dir.), *Les études gays et lesbiennes*, op. cit., pp. 109-116, y sobre todo pp. 111-112.

cuestionar la fuerza opresiva de las categorías del discurso dominante. Son esas «experiencias», histórica, cultural y socialmente situadas, esos conflictos abiertos, esos juegos entre el poder y la resistencia que inevitablemente genera, los que han producido los «sujetos» y las subjetividades homosexuales, y esos «sujetos» y subjetividades son los que han iniciado la historia de la que somos herederos.

## II. UN VICIO INNOMINABLE

En un texto publicado en 1984, poco antes de su muerte, Georges Dumézil refería una escena vivida en su juventud:

En 1916, en la Sorbona, uno de los más finos conocedores de la Grecia antigua y moderna, el ilustre délfico Émile Bourguet, explicaba *El banquete* a los estudiantes de licenciatura; al llegar a la escena que Victor Cousin había titulado noblemente «Sócrates rechaza los presentes de Alcibíades», nos ponía en guardia: «Y sobre todo no os vayáis a imaginar cosas.»<sup>1</sup>

Dumézil exclama entonces: «¿Imaginar? ¡Bastaba con leer!» No nos dice qué comentarios hacían los alumnos al salir de clase. Ni si los hacían. Al fin y al cabo, si el propio profesor recalca que no había que hablar de eso, es posible que aquellos jóvenes (Dumézil tenía entonces dieciocho años) se abstuviesen de hablar entre ellos, aun cuando quizá pensarán a menudo, y mucho, al respecto. Pero, precisamente, ¿qué pensaban? Es muy difícil saberlo. Sobre todo porque la relación con la homosexualidad iba a verse derrocada, en el caso de muchos jóvenes, por una experiencia muy alejada de la lectura de los textos clásicos: Dumézil sería movilizadado y enviado

1. Georges Dumézil, prefacio a Bernard Sergent, *L'Homosexualité dans la mythologie grecque*, París, Payot, 1984. Reedición en Bernard Sergent, *Homosexualité et initiation chez les peuples indo-européens*, París, Payot, 1996, pp. 9-12. Cita, p. 9. [*La homosexualidad en la mitología griega*, Barcelona, Alta Fulla, 1986.]

al frente meses después de aquel curso en la Sorbona. Y es muy probable que la fraternidad masculina reinante en las trincheras (y las relaciones de afecto o amorosas que pudieran nacer en ellas bajo los bombardeos, y de las que Dumézil hablará un día, al mencionar «fiestas ruidosas de nuestros veinte años») prestase un soporte muy distinto a la necesidad de legitimar la homosexualidad, y que sin duda transformase profundamente la manera en que individuos que habían vivido experiencias semejantes pensarán su propia homosexualidad.<sup>1</sup> La guerra transformó hondamente la cultura homosexual en Europa y en especial en Francia, y una historiadora ha formulado recientemente la hipótesis de que las experiencias vividas durante la guerra y la posguerra permitieron la emergencia de una verdadera cultura homosexual.<sup>2</sup>

En ese texto de 1984, Dumézil prosigue:

Hacia la misma época [1916], en una nota de su *Democracia ateniense*, uno de los dos no menos ilustres hermanos Croiset advertía al lector de que lo que ocurría en torno al Partenón en el siglo V no tenía nada que ver con la falsificación odiosa que se practica hoy en día.

Pero como este texto de Dumézil es un prefacio al libro de Bernard Sergent sobre la homosexualidad como práctica iniciática en el mundo indoeuropeo (y en la Grecia antigua, heredera de esta tradición), añade:

Al margen del juicio moral, Croiset no estaba totalmente equivocado: por lo menos sí, sobrepasando a una Atenas ya muy moderna, nos transportamos, con Bethe, a los dorios de Creta y Lacedemonia. Allí, el amor, como mínimo el uso sexual de los

1. Sobre Dumézil y la Primera Guerra Mundial, véase Didier Eribon, «Georges Dumézil, un homosexuel au XX<sup>e</sup> siècle», *Ex æquo*, n.º 4, febrero de 1997, pp. 31-32.

2. Florence Tamagne, *Recherches sur l'homosexualité*, *op. cit.*, t. 1, pp. 45-52. Hay que matizar, desde luego, las afirmaciones de Tamagne, que, en su notable trabajo, tiende a subrayar un poco excesivamente las rupturas en detrimento de las continuidades evidentes, y quizá fuese preferible pensar en términos de reorganización o desarrollo que de emergencia o de creación.

muchachos, se descubre institucionalizado en mecanismo necesario, con una ideología justificadora.<sup>1</sup>

¿Con Bethe? Dumézil habla aquí del helenista alemán, del que señala que, ya a comienzos de siglo, había violado audazmente esta «prohibición, inconfesada pero obligatoria, de la filología clásica, al publicar, en *Rheinisches Museum*, un artículo justamente célebre: “Die dorische Knabenliebe, ihre Ethic, ihre Idee”».<sup>2</sup>

Podemos suponer que si Croiset se sentía obligado a afirmar que lo que ocurría en Atenas no tenía nada que ver con lo que se practicaba entonces con el mismo nombre, no era solamente porque los universitarios que debían comentar esos textos no tenían más remedio que decir algo sobre los pasajes en los que se hablaba de las relaciones entre personas del mismo sexo, sino quizá también porque Croiset era muy consciente de que la referencia a la Grecia antigua podía servir (y servía, de hecho) para legitimar un discurso sobre la homosexualidad. Croiset no podía ignorar que, desde mediados del siglo XIX, se estaban forjando un discurso y una cultura homosexuales que se esforzaban en dar a la homosexualidad sus cartas de nobleza, al insertarla en la herencia de aquel pasado tan antiguo como glorioso.<sup>3</sup>

Este relato de Georges Dumézil de un curso de la Sorbona en 1916 se asemeja asombrosamente a un célebre pasaje de la novela *Maurice*, de E. M. Forster, escrita en 1913 y 1914, pero publicada en 1971, tras la muerte del autor. La escena transcurre en Cambridge en 1912: un profesor interrumpe a un alumno que está traduciendo un texto griego y le dice, con una voz «monocorde y neutra»: «Sáltese esa línea: es una referencia al vicio innominable de los griegos.»<sup>4</sup> Al salir de clase, los dos personajes principales de

1. Georges Dumézil, *op. cit.*, p. 9.

2. *Ibid.* Dumézil se refiere al artículo de E. Bethe publicado en 1907 en *Rheinisches Museum für Philologie*, n.º 62, pp. 438-475.

3. Se advierte sin duda una misma voluntad de legitimación merced a la inserción en un pasado glorioso en el libro de John Boswell, *Same-sex Unions in Premodern Europe*, Nueva York, Villard Books, 1994, trad. fran., *Les unions du même sexe dans l'Europe antique et médiévale*, París, Fayard, 1997.

4. E. M. Forster, *Maurice*, *op. cit.*, p. 51: «*They attended the Dean's translation*

la novela comentan esa frase y Durham declara, tras haberse indignado por la hipocresía del profesor, de quien sospecha que comparte ese gusto por el «vicio innominable»: «Los griegos, o la mayoría de ellos, tenían esas inclinaciones, y no hablar de ellas es no hablar del pilar central de la sociedad ateniense.» Maurice le pregunta entonces: «¿Es cierto?», y Durham responde: «¿Has leído *El banquete*?» Y Forster ensalza a continuación líricamente el sentimiento de libertad que experimenta Maurice por el simple hecho de poder hablar de ese tema del que nunca había dicho nada a nadie y del que suponía que no era posible hablar.<sup>1</sup>

Que los profesores mencionados por Forster y Dumézil, fuera cual fuese su propia sexualidad, quisieran ocultar toda referencia al «vicio innominable», muestra claramente que la tradición escolar y universitaria (hasta los años setenta de nuestro siglo) se ha afanado en censurar todo un aspecto del legado antiguo, cuya grandeza e importancia para la civilización contemporánea no cesaba de festejar, por otra parte. Cuando lisa y llanamente no se destruían ediciones, ciertos pasajes de los textos griegos se traducían... al latín o, para los textos latinos..., al italiano.<sup>2</sup>

Esta batalla en torno a la interpretación de Grecia, y de la referencia a ella como lugar de legitimación de los amores del mismo sexo (o, más exactamente, de los masculinos), había comenzado mucho antes de finales del siglo XIX. Ya Voltaire, en el artículo sobre «el amor socrático» de su *Diccionario filosófico*, se indignaba de que se pudiese tomar por amor lo que no era, a su juicio, más que amistad, y ya Jeremy Bentham, en un ensayo inédito de 1785, se había empeñado en refutarle: «Los griegos conocían tan bien como nosotros la diferencia entre la amistad y el amor. Tenían palabras distintas para designarlos. Por tanto, parece razonable suponer que cuando decían amor querían decir amor, y cuando decían amistad querían decir solamente amistad.» Bentham ironiza en-

---

*class and when one of the men was forging quietly ahead, Mr. Cornwallis observed in a flat and toneless voice: "Omit: a reference to the unspeakable vice of the Greeks."*

1. *Ibid.*

2. Véase sobre este punto David Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, Nueva York y Londres, Routledge, 1990, pp. 2-3.

tonces sobre el «divertido espectáculo» que ofrece la «desazón que padecen los hombres que intentan mantener unidos dos prejuicios que sin embargo sólo pueden entrechocar entre sí cruelmente: uno en contra del vicio y el otro a favor de la Antigüedad, y en especial de la Grecia clásica.»<sup>1</sup> En nombre de la tolerancia, Bentham toma la defensa de los amores masculinos y trata de refutar metódicamente los argumentos homófobos (en especial los de Voltaire, que temía la destrucción de la humanidad en la hipótesis de que la homosexualidad se generalizara, y los de Montesquieu, que deploraba que un sexo cobre así la «debilidad del otro», es decir, que los hombres se afeminasen).<sup>2</sup> Bentham formula incluso un argumento que habrá de utilizarse con frecuencia, en una u otra forma: hace hincapié en que un cierto número de personajes ilustres del pasado serían condenados por «nuestras leyes». Facilita una lista de grandes hombres griegos y romanos, «ídolos de su país y gloria de la especie humana», y se pregunta: «¿Qué habría sido de ellos? ¿Los habrían colgado en nuestras horcas?»<sup>3</sup> Pero sus escritos sobre esta cuestión eran indudablemente demasiado adelantados para su época: no se publicaron y quedaron en estado de manuscritos, de notas, de fragmentos o bien de cartas privadas.

Es evidente que esta distinción entre las «costumbres» de la Grecia antigua no constituye una simple querrela intelectual sobre la interpretación del pasado. Lo vemos tanto en el texto de Voltaire como en la crítica que le hace Bentham: los envites son los del tiempo en que vivieron. El uno se afana en deslegitimar el vicio «contra natura», el otro en legitimarlo, y ambos interpretan la Antigüedad griega a su manera. En 1836, un pastor religioso suizo, Heinrich Hössli, explicitaría esta disputa publicando un pequeño opúsculo para afirmar que Platón tenía desde luego una mejor comprensión que muchos de nuestros contemporáneos de lo que es «natural» en materia de amor y de lo que no lo es.<sup>4</sup> Se adivina

1. Citado por Louis Crompton, *Byron and Greek Love. Homophobia in 19<sup>th</sup> Century England*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1986, pp. 289-290.

2. Sobre Bentham, véase Louis Crompton, *Byron and Greek Love*, op. cit., p. 48.

3. *Ibid.*, p. 39.

4. Citado en David Halperin, *One Hundred Years...*, op. cit., p. 4.

asimismo en la novela de Forster o en el relato de Dumézil el modo en que la referencia a Grecia pudo servir no sólo de legitimación cultural a través de la cual la homosexualidad podía acceder al orden del discurso, sino también cómo esta posibilidad de estar «orgullosos» de sí mismos permitía a individuos aislados concebirse como seres que no eran monstruos y forjarse así una identidad personal positiva, a pesar del peso considerable de los tabúes y las prohibiciones. Esta mirada histórico-cultural sobre Grecia fue durante largo tiempo (y hasta una fecha bastante reciente) para los homosexuales (de los medios favorecidos, por supuesto) una forma de acceder a referencias que justificaban lo que la cultura cristiana, los prejuicios sociales y a menudo la ley condenaban al silencio. El vicio «innominable entre los cristianos» sólo pudo ser nombrado durante mucho tiempo mediante ese rodeo. Y la lectura de Platón y otros autores antiguos fue el punto de anclaje de la «resubjetivación» homosexual, al igual que puede serlo la literatura gay actual.

La batalla entre la prohibición de decir y el derecho a hablar se libró en gran parte en el campo de los estudios griegos o incluso, aunque con una intensidad menor, en el de los estudios sobre el Renacimiento, y más en general en la referencia a Grecia o al Renacimiento, y por lo tanto al platonismo o al neoplatonismo. No hay nada sorprendente en este mecanismo. Es, por supuesto, un proceso característico de toda minoría «estigmatizada»: se trata de mostrar que una particularidad denunciada como vergonzosa puede recabar prestigio de los grandes nombres de las artes, la literatura o el pensamiento. Proust se burlará al principio de *Sodoma y Gomorra* de los homosexuales que van a «buscar la inversión hasta en la historia, complaciéndose en recordar que Sócrates era uno de ellos, como los israelitas dicen de Jesús que era judío».<sup>1</sup> La ironía de Proust apunta, hablando con propiedad, a la creación de una mitología. Pero ésta era necesaria para fundar un discurso y hasta una acción militante. Por lo demás, el jurista Karl Heinrich Ulrichs, a quien se puede considerar el primerísimo militante en pro

1. Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, *op. cit.*, p. 18.



de los derechos de las minorías sexuales, y cuyos primeros escritos se remontan a 1862, recurrió al discurso de Pausanias en *El banquete* de Platón para acuñar la palabra «uranista», con la que designaba a los que algunos años más tarde la pluma de los psiquiatras empezaría a llamar «homosexuales».<sup>1</sup> En 1870, Ulrichs creó en Alemania el primer periódico homosexual, que titulará precisamente *Uranus*.<sup>2</sup> La designación «militante» (los «uranistas») precedió, pues, a las designaciones psiquiátricas (los «invertidos» y luego los «homosexuales»). Y cabe señalar, por otra parte, que el propio Freud, cuando pretende rechazar la teoría forjada por los psiquiatras, según la cual la inversión sexual sería el signo de una «degenerescencia», hablará de los grandes espíritus a los que difícilmente se podría considerar degenerados. La inversión existe, escribe, «en personas que se distinguen por un desarrollo intelectual y una cultura ética especialmente elevados», y añade en una nota: «Hay que reconocer al portavoz del uranismo que algunos de los hombres más notables de los que hayamos oído hablar eran invertidos, puede que incluso invertidos absolutos.» Otro argumento formulado por Freud —y que muestra que tenía perfecto conocimiento de los textos producidos por los apologistas de la inversión sexual, y en especial de los de Ulrichs— es que la inversión era «un fenómeno frecuente, casi una institución investida de importantes funciones en el apogeo de la cultura de los pueblos de la Antigüedad».<sup>3</sup>

El combate literario cobró un sesgo espectacular en 1895, cuando la confrontación se desplazó hacia los tribunales, momento en que adquirió una visibilidad pública considerable. Pero el nombre de Wilde, convertido en mítico, no debe hacernos olvidar que era tan sólo una de las figuras de un vasto movimiento de «toma de la palabra» que movilizó a poetas, escritores, letrados, ar-

1. Véase David Halperin, *One Hundred Years...*, *op. cit.*, p. 4. Sobre Karl Heinrich Ulrichs, véase el libro de Hubert Kennedy, *Ulrichs. The Life and Work of Karl Heinrich Ulrichs, Pioneer of the Modern Gay Movement*, Boston, Alyson, 1988. Para la referencia a Platón, véase p. 50.

2. Cf. Hubert Kennedy, *Ulrichs, op. cit.*, p. 167.

3. Sigmund Freud, *Trois Essais sur la théorie sexuelle*, Gallimard, col. «Folio», 1987, pp. 42-43.

tistas. Ningún autor inventó una «cultura homosexual» *ex nihilo*, y sólo es posible comprender el papel de cada uno en su creación si se les inserta en la historia que les corresponde y si nos remontamos a mediados del siglo XIX y a los esfuerzos de intelectuales, artistas y poetas por expresar un tipo de deseo que no tenía apenas derecho de ciudadanía.<sup>1</sup> Claro que podríamos remontarnos más lejos: siempre se puede encontrar «precursores». Y sé que me objetarán que los amores del mismo sexo fueron ya cantados por la poesía del Renacimiento o de la Edad Media, por ejemplo, por no hablar de la Antigüedad griega o romana. Pero no trato de confeccionar el inventario de todo lo que se ha escrito sobre los amores masculinos a través de los siglos. Existen ya tantas antologías que esta tarea sería un poco fútil. Simplemente intento captar o, más modestamente, abordar ese movimiento específicamente moderno que corresponde a lo que David Halperin ha denominado en el título de su libro: cien años de homosexualidad,<sup>2</sup> por lo que debe entenderse los cien años que transcurren desde el final o mediados del siglo XIX hasta nuestros días, y que han conferido a los amores del mismo sexo la fisonomía de la «homosexualidad» tal como la conocemos hoy día, tan distinta de la que pudo ser en el Renacimiento, en la Edad Media o en la Antigüedad, y cuya visibilidad pública, actualmente espectacular, podría hacernos olvidar que posee una historia.

Cuando escribe su poema titulado *Dos amores*, un año antes del proceso de Wilde, Alfred Douglas expresa bien el sentimiento de novedad que experimenta al nombrar lo innominable, puesto que hace decir al amor heterosexual que «solía estar solo...». El poeta, en efecto, encuentra en su sueño a dos personajes: uno es triste, sombrío y suspirante. Melancólico, podríamos decir. El poeta

1. Para hacerse una idea de esta eflorescencia, remitimos a la antología publicada por Brian Reade, *Sexual Heretics. Male Homosexuality in English Literature from 1850 to 1900*, Nueva York, Coward-Maccann, 1970. Véase también los análisis propuestos por Richard Dellamora, *Masculine Desire. The Sexual Politics of Victorian Aestheticism*, Chapel Hill y Londres, The University of North Carolina Press, 1990.

2. David Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, *op. cit.*

le pregunta su nombre. Él responde: «Mi nombre es Amor.» Pero el otro personaje se dirige entonces al poeta y le grita:

... Miente. Porque su nombre es Vergüenza.  
Y yo soy el Amor. Y solía estar solo  
en este jardín, hasta que él llegó  
de noche, sin haber sido invitado.  
Soy el amor verdadero, lleno de una llama mutua  
el corazón del chico y de la chica.  
En eso, suspirando, el otro dijo: «Como quieras,  
yo soy el amor que no se atreve a decir su nombre.»<sup>1</sup>

Vino sin haber sido invitado (*unasked*), dice del amor avergonzado el amor legítimo. Este verso describe también el gesto del poeta: quiere dar la palabra al amor que no se atreve a decir su nombre (lo que implica que posee uno y que él sabe que lo tiene, para él y no sólo ante la mirada ajena), y que es rechazado por el amor «verdadero» bajo la invocación de la «vergüenza». Este poema apareció en *The Chameleon*, una revista publicada en Oxford por un amigo de Douglas que se proponía dar espacio a la expresión literaria homosexual y que, por esta misma razón, tuvo que cerrar después del primer número (tras haber sido denunciado por el escritor Jerome K. Jerome). En el índice de ese

1. *«I fell a-weeping and I cried: "Sweet youth,  
Tell me why, sad and sighing, thou dost rove,  
These pleasant realms? I pray thee, speak me sooth.  
What is thy name?" He said: "My name is Love".»  
Then straight, the first did turn himself to me.  
And cried: "He lieth, for his name is Shame,  
But, I'm Love and I was wont to be  
Alone in this fair garden, till he came  
Unasked by night. I'm true Love, I fill  
The hearts of boy and girl with mutual flame."  
Then sighing, the other said: "Have thy will,  
I am the love that dare not speak its name."»*

El texto de este poema titulado *Two Loves* figura en la antología de Brian Reade, *op. cit.*, pp. 360-362. Reade reproduce otro poema de Douglas, *In Praise of Shame*, que termina con este verso: «*Of all sweet passions, Shame is the loveliest*» (*ibid.*, p. 362).

número único, además del poema de Douglas, figuran las «Frasas y filosofías para uso de los jóvenes», de Wilde. Ya en 1892 y 1893, Alfred Douglas había asumido la dirección de un periódico de Oxford, *The Spirit Lamp*, cuyo propósito era crear un lugar de expresión homosexual. En él publicaron textos Ross, Symonds, Wilde... Y Douglas escribió a su amigo Kains-Jackson para decirle que Wilde hacía notables esfuerzos en pro de la «nueva cultura» y de la «causa».<sup>1</sup>

El nombre de la revista lo sugirió un amigo de Wilde, George Ives, pues el camaleón es un animal que, por así decirlo, simboliza el «armario» y los juegos de la doble identidad. Ives anota en su diario: «Si de verdad Bosie [el sobrenombre de Douglas] ha vuelto homosexual a Oxford, ha hecho algo grande y glorioso.» Asimismo Ives había fundado la Orden de Queronea, una sociedad secreta homosexual a la que Wilde no quiso afiliarse.<sup>2</sup>

Mucho antes que Douglas y que Wilde, otros se habían afanado en crear un discurso sobre la homosexualidad, y de ellos extrajeron Douglas y Wilde su inspiración y su energía. Podemos, en efecto, situar en el ambiente de los helenistas de Oxford, con Walter Pater y John Addington Symonds, uno de los lugares de nacimiento de la cultura homosexual moderna, que va a ensancharse con Wilde y luego con Gide. Porque, como observó Robert Merle en un libro ya antiguo (y anticuado en muchos aspectos, a pesar de cualidades notables para la época de su publicación), hay una filiación evidente entre el helenismo de Oxford y Oscar Wilde, y entre éste y André Gide: «Wilde descende de Pater. Y Gide descendiendo de Wilde»,<sup>3</sup> escribía.

Walter Pater y John Addington Symonds fueron dos de los más célebres intelectuales de su época. Liberales, herederos de John Stuart Mill, embebidos de su obra capital, *On Liberty*, pretendían dar a Inglaterra un impulso nuevo, un nuevo punto de

1. Cf. Richard Ellmann, *Oscar Wilde, op. cit.*, p. 363-364 y 404.

2. *Ibid.*, p. 364. Y Gary Schmidgall, *The Stranger Wilde. Interpreting Oscar*, Londres, Abacus, 1994, p. 299.

3. Robert Merle, *Oscar Wilde ou la «destinée» de l'homosexuel*, Paris, Gallimard, 1955, p. 72.

partida. Y la regeneración que deseaban se plasmó en el redescubrimiento de la filosofía griega que la reforma de los estudios en Oxford y el desclericalismo habían propiciado.<sup>1</sup>

Esta apertura hacia Grecia, acompañada de traducciones de Platón (*El banquete*, por ejemplo, traducido por Benjamin Jowett), tuvo consecuencias extraordinarias, pues ofrecía la posibilidad de crear un espacio para un discurso nuevo. Si algunos intelectuales de la época veían en el ideal griego un modelo para la regeneración espiritual de la Inglaterra moderna, para Pater y Symonds este ideal y la idea de una «procreación espiritual», tal como se encuentran en *El banquete*, eran inseparables de las condiciones que menciona Platón: la «procreación espiritual» no consiste sólo en la enseñanza, sino también en el amor «pederasta», la relación entre un hombre de más edad y un joven. Por eso los dos autores, como señala Linda Dowling, llegaron a considerar muy seriamente el amor socrático como el medio de devolver a Inglaterra una fuerza perdida, una nueva vida, ya que estimaban que ese amor era el cauce de una fecundación intelectual, generadora de las artes creativas y la filosofía, madre de todas las sabidurías.<sup>2</sup> Y como asimismo señala Linda Dowling, esta idea de un espíritu masculino fecundado por un amor masculino no era solamente una referencia histórica y filosófica, sino que poseía también una cierta realidad en los «*colleges*» de Oxford, donde la institución de la «tutoría» (un «tutor» era el encargado de seguir a los alumnos durante todo el ciclo de sus estudios) le prestaba un sentido manifiesto y concreto. Esta mezcla sorprendente de relación pedagógica, de sociabilidad exclusivamente masculina dentro de escuelas de élite y de referencia al ideal antiguo, creará las condiciones en las que tratará de hacerse oír un discurso de legitimación homosexual.

Hay desde luego –y volveré a hablar de este punto– diferencias muy profundas de énfasis entre Pater y Symonds (que Linda Dowling no tiene mucho en cuenta): el primero insiste mucho más en la fecundación intelectual entre un hombre y un joven, y

1. Sobre todos estos puntos, véase el libro de Linda Dowling, *Hellenism and Homosexuality in Victorian Oxford*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1994.

2. Linda Dowling, *op. cit.*, p. 80.

en la exaltación de la emoción estética entendida como una manera de vivir el placer del instante, y el segundo hace más hincapié en la regeneración «viril» de la nación mediante la camaradería masculina. Uno preconiza la realización personal, el otro el deber moral para con la sociedad. Uno ensalza un nuevo hedonismo, el otro una nueva caballería. Pero en ambos casos es la referencia a un modelo antiguo, y la legitimación merced a la grandeza del pasado, lo que posibilita un discurso que puede calificarse, si no de militante, al menos de apologético, aun cuando sea bastante alusivo o, más exactamente, se cifre en un código del que sólo los iniciados poseen la clave. En muchos sentidos, la referencia a la Grecia antigua y a la filosofía platónica desempeñó al principio el papel de un «código homosexual».<sup>1</sup> Y esta manera de expresar el amor entre hombres pronto se convertiría en el trasfondo sobre el que iban a elaborarse obras más explícitamente homosexuales.

1. Respecto al concepto de «código homosexual», véase Linda Dowling, *Hellenism and Homosexuality...*, *op. cit.*, en especial el prefacio, pp. XIII-XV. Véase asimismo su artículo «Ruskin's Pied Beauty and the Constitution of a "Homosexual" Code», *The Victorian Newsletter*, n.º 75, primavera de 1989, pp. 1-8.

Que la referencia a Platón y al «amor griego» haya podido adquirir un papel de legitimación se debe en gran parte a que era posible vincularla, ya con la idea de una procreación intelectual y, por tanto, de constitución de una élite intelectual y cultural que habría de deparar un renacimiento del país, ya con una exaltación de la «masculinidad». En efecto, el elogio de la filosofía griega sólo pudo acceder al estatuto de contradiscurso porque permitía repudiar las acusaciones de «afeminamiento» o de decadencia tradicionalmente dirigidas a todo lo que evoca los amores entre hombres y cuyos esquemas se limitará a tomar la psiquiatría. Linda Dowling muestra el modo en que la categoría de «afeminado» (*effeminacy*), junto con las de «corrupción» y «lujuria», está ligada, en numerosos textos filosóficos y políticos ingleses de los siglos XVII y XVIII, a la idea de la ruina progresiva del país. Al tratar de restaurar el ideal de una nación compuesta de ciudadanos que se consideran combatientes, guerreros, un autor como John Brown, en su *Estimate of the Manners and Principles of the Time*, publicado en 1715, erige el concepto de «afeminamiento» en el símbolo de lo que conduce a la pérdida de una sociedad en que «el interés individual prima sobre el interés del bien público».<sup>1</sup> Es, obviamente,

1. Sigo aquí los comentarios de Linda Dowling, *Hellenism and Homosexuality... op. cit.*, pp. 5-11. Sobre el discurso republicano inglés, véase el libro clásico de J. G. A. Pocock, *The Machiavelian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, University Press, 1975, al que Linda Dowling hace frecuentes referencias.

un tema que no cesamos de encontrar en la historia, desde los siglos XIX y XX hasta nuestros días.

Pero en el siglo XIX tenía tal preponderancia, que la invención de un discurso homosexual estuvo marcada durante mucho tiempo por la cuestión de la masculinidad y la oposición entre masculino y femenino. Porque la palabra sobre los amores entre hombres se abrió paso al aceptar este punto de partida, al tratar de responder a él. Este discurso pudo cobrar existencia y reclamar legitimidad al mostrar que el amor entre hombres es auténticamente masculino, es decir, corresponde a un ideal colectivo digno de una comunidad de guerreros, o bien que, lejos de llevar a la «decadencia», contribuye a la creación intelectual y artística de las élites. Un libro fue determinante en este cambio. Se trata del estudio del helenista alemán K. O. Müller, *Die Dorier (Los dorios)*, publicado en 1820-1824, que enraizaba la «pederastia» ateniense en la filiación de los ritos de iniciación de Esparta y Creta, o sea, en el prehistórico legado militar de la «raza doria».<sup>1</sup> El libro de Müller permitía invertir el discurso sobre el amor entre hombres, descrito como «afeminado» y causante de la decadencia de las sociedades. Al remontarse a sus orígenes guerreros, consentía hablar de una «pederastia» socialmente «sana» y rechazar por ello las acusaciones de afeminamiento, de vicio, de pecado, etc., que se imputaban normalmente a las relaciones entre hombres. Al otorgar a los amores masculinos las cartas de nobleza de una relación viril, marcial, Müller hizo posible, cuando su libro fue publicado en inglés, en 1830, una palabra positiva y hasta militante sobre lo que entonces aún no se llamaba homosexualidad (este término se acuñó mucho más tarde). Y por dar un solo indicio de la importancia que ese libro tuvo en la emergencia de una cultura homosexual, recordaremos simplemente que inspiró el nombre –no cristiano– que Wilde puso al personaje de su única novela: *El retrato de Dorian Gray*.

No entro en el debate sobre si limitar la realidad de la homosexualidad griega a la «pederastia», es decir, a la relación de un

1. Cf. sobre este punto David Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, op. cit., p. 3.



adulto con un joven, es históricamente exacto o no. Los especialistas discrepan sobre este tema y es muy posible que esta representación legada por los textos no corresponda a las prácticas reales —o no a la totalidad de las mismas—, sino más bien al arreglo literario, la justificación ideológica o la representación filosófica en vez de a la realidad de la vida cotidiana en una sociedad determinada. Es lo que piensa John Boswell.<sup>1</sup> Llega a hablar de un «mito cultural» dominante en la Antigüedad, y que los historiadores y comentaristas actuales tomaron por las prácticas reales.<sup>2</sup>

A la inversa que Boswell, Bernard Sergent, siguiendo en esto el libro de K. O. Müller, ha intentado mostrar que la pederastia, como rito de iniciación, había sido uno de los rasgos característicos tanto del mundo indoeuropeo como del mundo griego, y que este último lo había heredado quizá de una tradición iniciática más arcaica, de origen indoeuropeo. Hay que precisar, no obstan-

1. Cf. John Boswell, *Same-Sex Unions in Premodern Europe*, Nueva York, Villard Books, 1994, capítulo 3: «Same-Sex Unions in the Greco-Roman World», p. 53 *sq.*, en especial pp. 55-62. Trad. francesa, *op. cit.*, p. 87 *sq.*, en especial pp. 89-94.

2. *Ibid.*, p. 57 (trad. francesa, p. 90). El propio David Halperin, que insiste, en contra de la opinión de Boswell, en que es imposible transponer a la Grecia antigua la experiencia contemporánea de la homosexualidad, en la medida en que la relación entre personas del mismo sexo se estructuraba siempre con arreglo a la edad —o a la clase social—, señala, no obstante, que en Grecia y en Roma existía también una prostitución masculina de la que los textos no dicen gran cosa (David Halperin, *One Hundred Years...*, *op. cit.*, p. 94 *sq.*). Y denuncia, sobre todo, el auténtico «programa político» que en determinadas interpretaciones recientes se esconde detrás de la idea de que la «pederastia» sólo era «ritual», esto es, que excluía el deseo del joven por el hombre maduro, como si hubiese que mantener absolutamente la idea —la falacia— de una heterosexualidad fundamental (*ibid.*, p. 61). Agreguemos que Henning Bech ha detectado las mismas repercusiones en la forma en que ha sido entendida la idea desarrollada por Halperin (y por Foucault) de que, en la Antigüedad, no era el sexo del compañero lo que importaba, sino el papel activo o pasivo en la relación sexual, y algunos llegan a afirmar que había en los hombres que tenían el papel activo (y socialmente superior) una «indiferencia por el sexo del compañero» (véase Henning Bech, *When Men Meet*, *op. cit.*, p. 71 y nota de la p. 236). Bech ve ahí, al menos de modo implícito, una voluntad, extraña cuando la formulan ciertos gays, de afirmar que cuando un hombre mantenía en Grecia relaciones con un joven, habría podido tenerlas igualmente con una mujer, lo que equivale, una vez más, a rechazar la especificidad y la realidad del deseo homosexual. Como acabo de indicar, David Halperin se había disociado de antemano, explícitamente, de esa lectura de sus propios análisis (*op. cit.*, pp. 33-34).

te, que Georges Dumézil, en su prefacio al volumen de Bernard Sergent sobre el mundo griego, al tiempo que insiste en lo que diferencia a la «pederastia» antigua de la homosexualidad contemporánea, como hemos visto más arriba, no puede por menos de expresar discretamente sus reservas ante la tentativa de marcar demasiado claramente la especificidad, y por tanto la diferencia, de las prácticas de una era cultural o de un período histórico: «Los amores entre hombres, el amor de los jóvenes, ¿pertenecen a los estudios comparativos indoeuropeos? En el mundo indoeuropeo arcaico, han existido en más lugares que en Grecia, pero sus *formas* ¿son lo bastante típicas o lo bastante “improbables” para que osemos hablar de un legado común? Como decía André Gide, a propósito de los juegos más elementales, “Eso se reiventa”».<sup>1</sup>

Hay muchas alusiones cifradas al amor griego en el libro que John Addington Symonds publica en 1873: *Studies of the Greek Poets*. En particular cuando describe, en una nota, el foso que existe entre los griegos y nosotros como «algo que viene del exterior y no del interior de nosotros mismos», es decir, principalmente de la cultura judeo-cristiana que recibimos en la infancia y que reprime las aspiraciones individuales.<sup>2</sup> Habla entonces de los hombres para quienes «Grecia es una patria perdida (*a lost fatherland*)» y que «pasan sus noches en sueños maravillosos y sus días en las tareas corrientes».<sup>3</sup> Y para no perder lo que Grecia puede enseñarnos, se pregunta si sería posible revivir esta tradición aproximándose a su libertad de espíritu, sin temor y con «naturalidad». Elogia asimismo al poeta norteamericano Walt Whitman, cuyo volumen titulado *Hojas de hierba*, publicado en 1855 en los Estados Unidos, ha-

1. Georges Dumézil, prefacio a Bernard Sergent, *L'Homosexualité dans la mythologie grecque*, *op. cit.*, p. 11. En una conversación que tuve con él cuando se publicó el libro de Sergent, Dumézil manifestó con mayor claridad sus reservas al decirme: «Bernard Sergent tiene una tendencia un poco excesiva a creer que lo que encuentra en los textos permite saber lo que ocurría en la realidad.»

2. Cf. el capítulo XII de *Studies of the Greek Poets*, reproducido en la recopilación de textos de Symonds editada por John Lauristen con el título *Male Love. A Problem in Greek Ethics and Other Writings*, Nueva York, Pagan Press, 1983, pp. 120-145. La nota figura en la página 145.

3. *Ibid.*

bría de ejercer, como veremos, una influencia considerable sobre la formación de una literatura homosexual. Symonds escribe que Whitman es «más auténticamente griego que ningún otro hombre de los tiempos modernos», puesto que «acepta sin temor y lleno de esperanza el mundo tal como lo ve y sabe reconocer el valor de cualquier impulso (*impulse*) humano».<sup>1</sup>

Fueron sin duda estas observaciones veladas, pero bastante claras para un lector atento, las que forzaron a Symonds a renunciar a la cátedra de poética en Oxford, para la que había presentado su candidatura. Añadamos que Walter Pater, también candidato, deberá igualmente retirarla.

El mismo año en que Symonds se expresa de esta forma cifrada en su estudio sobre los poetas griegos, habla sin rodeos del «amor griego» en otra obra titulada *Problems in Greek Ethics*. Verdad es que no trata de publicar este opúsculo. Lo dará a la imprenta solamente diez años más tarde, en una edición de diez ejemplares que destinó a algunas personas de confianza. Desde el principio del libro, Symonds insiste en la necesidad de distinguir entre dos tipos de amor que, dice, se diferenciaban claramente en la mentalidad de los griegos: el amor noble y el amor vulgar, a saber, el amor espiritual y el amor carnal.<sup>2</sup> Los griegos valoraban el primero como la fuente de la valentía y de la grandeza de alma, mientras que el segundo «no se aprobaba públicamente nunca». Esta distinción, dice él, subsistió a todo lo largo de su historia. Symonds, sin embargo, se apresura a añadir que, en la realidad, los griegos «toleraban con mucha indulgencia el amor de los jóvenes en su forma más baja, mientras que la camaradería heroica seguía siendo un ideal difícil de alcanzar». Pero insiste en que esta distinción es omnipresente «en el lenguaje de los historiadores, poetas y oradores».<sup>3</sup> Según explica Symonds, no ocurría lo mismo, por supuesto, entre los dorios, para quienes el amor masculino podía integrar perfectamente el amor carnal, ya que se cimentaba en las pruebas de la guerra.

1. *Ibid.*

2. John Addington Symonds, *Problems in Greek Ethics*, en *Male Love. Problems in Greek Ethics and Other Writings*, *op. cit.*, p. 6.

3. *Ibid.*

Pero cuando hubieron desaparecido las condiciones guerreras que le conferían sentido y nobleza, el amor carnal se transformó en mera «lujuria». Se instauró entonces una disociación muy clara entre el amor puro y noble y las prácticas «bajas» del «vicio».

La referencia a los dorios lo recuerda: la pederastia, en opinión de Symonds, tiene un manifiesto origen marcial y nunca ha perdido del todo ese «carácter viril» que le viene de su historia más antigua. El mundo griego se limitó a idealizar —y a reglamentar— esta noble institución heredada de sus antepasados.<sup>1</sup> Incluso es «este esfuerzo para elevar la pederastia según los criterios estéticos de la ética griega lo que constituye su cualidad distintiva en el mundo helénico», y nos vemos «obligados a disociar la auténtica manifestación helénica de la pasión pederasta de los afeminamientos, vulgaridades y sensualidades groseras que se observan tanto en comunidades imperfectamente civilizadas como en comunidades corrompidas».<sup>2</sup> Vemos aquí hasta qué punto la legitimación de la homosexualidad por el redescubrimiento de la «virilidad» antigua es solidaria de una reafirmación vehemente de todos los valores del discurso homófobo contra la «pasividad», la «corrupción», el «afeminamiento», e incluso contra la degradación que la «sexualidad» impone a la pureza del ideal.

Symonds indica que va a ocuparse en su texto del amor noble, dado que el amor vulgar es una especie de «vicio» que «apenas varía, que se da en Atenas o en Roma, en Florencia en el siglo XVI o en París en el XIX». En cambio, la forma noble del amor masculino tal como lo desarrollaron los griegos no tiene casi equivalente en la historia.<sup>3</sup> Pero antes incluso de emprender este estudio, se propone definir la «naturaleza de este amor». Esta definición debe entroncar con «su origen y su esencia», que son, afirma, «militares»: «El fuego y la valentía, más que la ternura y las lágrimas, eran el resultado externo de esta pasión, y *Malachia*, el afeminamiento, no tenía cabida en su vocabulario.»<sup>4</sup> Aun siendo tan puramente

1. *Ibid.*, p. 18.

2. *Ibid.*, p. 19.

3. *Ibid.*, p. 7.

4. *Ibid.*, p. 8.

viril, esta pasión no era menos intensa y absorbente, y Symonds cita el ejemplo del *Fedro* de Platón para mostrar que «sería difícil encontrar expresiones tan intensas del afecto en la literatura moderna».

Todo el análisis de Symonds, basado en una lectura erudita y atenta de los textos, es un patético esfuerzo por magnificar lo que considera como la nobleza y la pureza de la cultura de la «amistad masculina» en la Grecia antigua y arrojar su luz sobre la época contemporánea y sobre él mismo. En el capítulo que dedica al origen «dorio» de la pederastia (Symonds no ve en «el amor griego» nada más que una relación en la cual la diferencia de edad desempeña un papel decisivo), cita, por supuesto, la obra de K. O. Müller y escribe: «Los dorios fueron los primeros en alentar, con la mayor energía, el amor griego. En efecto, únicamente entre los dorios, un pueblo esencialmente militar que vivía como un ejército de ocupación en los países que había conquistado, encontramos la pederastia desarrollada como una institución. En Creta y en Esparta se convirtió en un poderoso medio educativo [...]. En Esparta, el amante era también el “inspirador” (*Inspirer*), mientras que el joven al que amaba se llamaba “el oyente” (*Hearer*). Estas expresiones indican suficientemente la naturaleza de la relación existente entre ellos. El amante enseñaba, el amado aprendía. Y así la tradición del heroísmo se transmitía de hombre a hombre.»<sup>1</sup>

Symonds estudia a continuación la pederastia en Atenas y muestra que estaba regulada por leyes muy estrictas y por un código de honor igualmente severo, si no más. Ciertamente pudo desdoblarse en dos ramas distintas, una noble y la otra vulgar. Pero repite a lo largo de todo su estudio que, en Atenas, sigue estando «estrechamente asociada con la libertad, los deportes masculinos, los estudios rigurosos, el entusiasmo, la abnegación y el autocontrol».<sup>2</sup> Symonds consagra largos fragmentos a los gimnasios, a la «palestra», lugares en los que se desarrollan las relaciones entre el amante y el amado. «Los griegos eran perfectamente conscientes», escribe, «de que la gimnasia y el ejercicio corporal fomentaban y

1. *Ibid.*, p. 13.

2. *Ibid.*, p. 44.

reforzaban los hábitos pederásticos.»<sup>1</sup> Cita a este respecto una frase de Platón en *Las leyes* que designa a «las ciudades donde más se practican los ejercicios deportivos» como los lugares predilectos de la pederastia. Y, con una dicha indisimulada, vincula esta forma de amor con la juventud, la virilidad y la salud física.<sup>2</sup>

Cerca de veinte años después de su elogio del amor griego, Symonds publicará en 1891 su segundo tratado, *Problems in Modern Ethics*, en el que pasará revista a la literatura médica y psiquiátrica sobre la homosexualidad para cuestionarla radicalmente. La referencia a Grecia que le servía para legitimar las «amistades masculinas» se convertirá así en una máquina de guerra contra la medicalización del discurso sobre la homosexualidad.

Entretanto, Symonds publicó, entre 1875 y 1886, una verdadera antología en siete volúmenes sobre la Italia del Renacimiento, que incluye en especial una biografía de Miguel Ángel. Y no ocultará que las fuerzas necesarias para llevar a cabo esta tarea se las dio la pasión que sentía por este período de la historia, cuyas «leyes eran las menos rígidas de la época moderna» y que cantaba la belleza del hombre y de la naturaleza. Pero si esta inmersión en el pasado «excitaba» su imaginación, también la «irritaba», pues despertaba en él deseos que no podían satisfacerse con «placeres sencillos». El eretismo del cerebro no se disipaba de inmediato al concluir el trabajo.<sup>3</sup> Y este trabajo, que era para él una manera de olvidar las dificultades para vivir su homosexualidad, incluso su desazón, muy a menudo le devolvía a sus ensueños, tan grande era el desfase entre esas biografías de hombres del pasado con los que soñaba y la realidad de su propia vida, entre el esplendor fenecido de esa época de gloria y los tormentos reales de su alma y su cuerpo.

Symonds estaba literalmente fascinado por el Renacimiento y por lo que consideraba como la libertad sexual de esa época. Durante un viaje que hizo a Florencia, descubrió y tradujo las cartas

1. *Ibid.*, p. 37, 40.

2. *Ibid.*, p. 40. Symonds cita a Platón, *Las leyes*, c. 636.

3. *The Memoirs of John Addington Symonds*, edición a cargo de Phyllis Grosskurth, Nueva York, Random House, 1984, p. 239.

intercambiadas por Miguel Ángel con su más grande amor, Tommaso Cavallieri.<sup>1</sup> En una carta a un amigo, Symonds expresa la emoción profunda que le causa la lectura, cuatro siglos y medio después, de esas «cartas apasionadas que intercambian el genio maduro y la belleza juvenil».<sup>2</sup> Y en 1878 publicará una traducción de los sonetos de Miguel Ángel y enviará un ejemplar a Wilde.

Al escribir *The Portrait of Mr. W.H.*, consagrado al joven que inspiró a Shakespeare «todo su arte», Oscar Wilde se refiere copiosamente a todo lo que aprendió de Symonds sobre el Renacimiento, el platonismo y el neoplatonismo. «Únicamente cuando cobramos conciencia», escribe Wilde, «de la influencia del neoplatonismo sobre el Renacimiento podemos comprender el verdadero sentido de las expresiones y palabras amorosas que amigos de aquella época solían intercambiar. Se producía una especie de transferencia mística de las expresiones del mundo físico hacia una esfera espiritual alejada de todo apetito corporal grosero.» Wilde menciona entonces los sonetos que Miguel Ángel dirige al joven Tommaso Cavallieri y subraya «el fervor con que Miguel Ángel se entregaba a la adoración de la belleza intelectual y el modo en que, por tomar prestada una hermosa fórmula de Symonds, rasgaba el velo de la carne en busca de la idea divina apresada en ella».<sup>3</sup> Wilde habla asimismo de otro soneto de Miguel Ángel, escrito para Luigi del Riccio a la muerte de su joven amigo Cecchino Bracchi, y añade que en él se rastrea igualmente, «como muestra Symonds, la concepción platónica del amor como un sentimiento puramente espiritual, y de la belleza como forma que halla su inmortalidad en el alma del amante».<sup>4</sup>

Wilde había leído a Symonds desde sus años de universidad. En 1876 redactó incluso una reseña, que no fue publicada, del segundo volumen de *The Greek Poets*. «Symonds», escribía en ella,

1. Neil Bartlett, *Who Was that Man*, op. cit., p. 199.

2. Citado por Neil Bartlett, *ibid.*

3. Oscar Wilde, *The Portrait of Mr. W. H.*, in *The Complete Works*, op. cit., p. 325. Y sobre el platonismo y el amor en *El banquete*, p. 324. El otro autor al que Wilde se refiere continuamente en ese texto no es otro que Walter Pater, de quien tomó prestada su teoría de la experiencia estética.

4. *Ibid.*, p. 325.

«tenía todo el estilo pintoresco y hermoso que tanto admiramos en Ruskin y Pater».<sup>1</sup> La idea «estética» desarrollada por Symonds no dejó de impresionar a Wilde. ¿Acaso no escribía Symonds que aunque la moral de los griegos era «estética y no teocrática, era, cuando menos, y por esa misma causa, humana y real»? ¿Y no concluía diciendo que «los griegos eran esencialmente una nación de artistas»? «Los griegos [...] no se guiaban por ninguna revelación sobrenatural, por ninguna ley mosaica. Confiaban en su *as-thesis*, delicadamente educada y conservada en un estado de la mayor pureza.»<sup>2</sup> Alusión, por supuesto, a la noble pureza de la «pederastia».

A Wilde le gustó tanto ese libro que inició una correspondencia con Symonds. Por desgracia, se ha perdido casi totalmente. Pero siguió con el mismo fervor la publicación de las obras posteriores de Symonds, y en especial las consagradas al Renacimiento.

De todas estas consideraciones apologéticas, hay que retener sin duda, en primer lugar, el afán de sus autores por justificarse ante sí mismos. Symonds, al igual que Pater y que Wilde, y que tantos otros como ellos, se esforzó en «encontrar una identidad», como dice Neil Bartlett, «reescribiendo las biografías del pasado». «No podían admitir que sus vidas fuesen una experiencia única. Al contrario, abrazaron la teoría opuesta: la idea de que la experiencia de un hombre puede ser la repetición de la de otro. Encontraron a sus pares no en otros hombres, sino en textos ajenos.»<sup>3</sup> Añade que estos intelectuales del siglo XIX buscaban «la prueba de su propia existencia hurgando en las bibliotecas con un entusiasmo erudito por la cultura clásica o el Renacimiento».<sup>4</sup> ¿No es Wilde, precisamente, el que escribirá, en *Dorian Gray*: «Pero también se tienen antepasados literarios, además de los de la propia estirpe, muchos de ellos quizá más próximos por la constitución y el temperamen-

1. Citado por los editores de *Lettres* de Oscar Wilde, París, Gallimard, 1994, p. 44.

2. John Addington Symonds, *The Greek Poets*, citado por Richard Ellmann, *Oscar Wilde*, p. 31.

3. Neil Bartlett, *Who Was that Man*, *op. cit.*, p. 199.

4. *Ibid.*, pp. 226-227.



to, y con una influencia de la que se era consciente con mucha mayor claridad»?<sup>1</sup> Y, por otra parte, agrega, para que las cosas queden claras y sea directa la referencia a los retratos esbozados por Symonds en sus estudios históricos sobre el Renacimiento: «Dorian Gray [...] tenía la sensación de haberlas conocido a todas, a aquellas extrañas y terribles figuras que habían atravesado el gran teatro del mundo, haciendo del pecado algo tan maravilloso y del mal algo tan sutil.»<sup>2</sup>

1. Oscar Wilde, *The Picture of Dorian Gray*, en *Dorian Gray*, en *The Complete Works of Oscar Wilde*, *op. cit.*, p. 108. [*El retrato de Dorian Gray*, Madrid, Alianza, 1999.]

2. *Ibid.*

La referencia «pederástica» no siempre ha necesitado reafirmar el carácter «viril» de la relación. Algunos autores supieron resistir a esta exigencia social. Pero a menudo lo hicieron de una forma tan «codificada» que sólo los iniciados comprendían de qué se trataba. En 1864, Walter Pater, que a la sazón contaba veinticinco años, leyó su ensayo *Diafanidad* ante el círculo Old Morality (un cenáculo masculino, políticamente liberal, donde se leían textos, y al que asimismo pertenecía John Addington Symonds). Pater describe en ese escrito el carácter humano que va a «regenerar» a la sociedad. Esta figura es el «diáfano» o el «cristalino», una persona tan perfecta que su simple presencia hace más bien en el mundo que otras por medio de sus actividades. Pater insiste en la belleza física de ese «diáfano», a la que corresponde una gran belleza interior. A este hombre, o más exactamente a este joven, Pater lo dota de un gran «orgullo de vivir».<sup>1</sup>

Este texto, leído ante un círculo masculino y en presencia del joven de quien se habla, multiplica las referencias a la filosofía platónica. Además, no sólo constituye una invocación literaria o filosófica de *El banquete*; la propia escena reactualiza la práctica de esos encuentros compuestos de sociabilidad masculina y conversa-

1. Walter Pater, *Diaphaneité*, en *The Renaissance*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, col. «Oxford World Classics», 1998, pp. 154-158. [*El Renacimiento: estudios sobre arte y poesía*, Barcelona, Alba, 1999.] Véanse los comentarios de Linda Dowling, *Hellenism and Homosexuality...*, *op. cit.*, p. 83.

ción filosófica. Pater se erige aquí en actor de la distinción hecha por K. O. Müller entre «el que enseña» y «el que escucha». Aquí revive, de hecho, la teoría platónica del «*philosophesas poté met'eros*», fórmula que Pater traducirá por «amante y filósofo al mismo tiempo». Este tributo rendido al destinatario de su discurso es, como dice Linda Dowling, un «canto casi clásico que un admirador de más edad entona por la belleza de un joven». <sup>1</sup> Y, al parecer, Oxford ofrece, en esta época, un marco casi ideal para la expresión de esta clase de amor (cuya teoría quisiera que estuviese totalmente desexualizado: el profesor «ama» al alumno, le «fecunda» intelectualmente, pero no tiene intención de tocarle, y todos los textos insisten en esta «pureza» que, con todo, no siempre fue respetada, como atestiguan los repetidos escándalos que jalonaron la vida de Oxford en aquel tiempo, uno de los cuales muestra que el propio Pater no se mantuvo tan alejado de la pasión física como su «platonismo» hubiese exigido). <sup>2</sup>

El ensayo de Pater sólo lo publicará, después de su muerte, quien había sido su destinatario. Pero Pater volverá a abordar, de una forma cada vez más acusada, los amores masculinos, en especial en 1873, en la recopilación de sus ensayos titulada *Studies in the History of the Renaissance* (libro que, por cierto, dedicará al mismo joven). En él, por supuesto, consagra unos capítulos a Miguel Ángel y a Leonardo da Vinci. Pero donde habla más explícitamente de la homosexualidad es en el último ensayo: el que versa sobre el historiador de arte alemán del siglo XVIII, Winckelmann, ya celebrado por Hegel y Goethe. A juicio de Pater, en efecto, el espíritu del Renacimiento siguió viviendo en la obra de Winckelmann y en su pasión por el helenismo. En ese texto redactado en 1867, Pater establece una relación muy explícita entre los gustos sexuales de Winckelmann y su comprensión profunda del arte griego, sobre todo del estatuario. Pater escribe:

Sus amistades románticas y fervientes con jóvenes demuestran que sus afinidades con el helenismo no fueron solamente in-

1. Linda Dowling, *op. cit.*, p. 81.

2. *Ibid.*, p. 101, n. 14.

lectuales, y que los hilos más sutiles de su temperamento se entrelazaban con ellas. Esas amistades, que le pusieron en contacto con lo más depurado que tienen las formas humanas, y cuya eflorescencia sazónaba sus pensamientos, aceleraban su reconciliación con la escultura griega.<sup>1</sup>

Y cita largamente la carta que Winckelmann dirige a uno de sus jóvenes amigos, en la que el historiador elogia la atracción que ejercen los jóvenes como garantía del gusto auténtico por el arte y la sensibilidad estética:

He observado que quienes sólo ven la belleza en las mujeres y a quienes la de los hombres emociona poco o nada, rara vez poseen un instinto innato, vital e imparcial para la belleza en el arte. A esas personas les parecerá que el arte griego carece de belleza, puesto que la belleza suprema, para los griegos, es más bien masculina que femenina. Pero la belleza del arte exige una sensibilidad mayor que la hermosura de la naturaleza, en la medida en que la del arte, como las lágrimas vertidas en una obra de teatro, no causa pesar, carece de vida y debe despertarla y reconstruirla la cultura. Pero como el espíritu de la cultura es más ardiente en la juventud que en la edad adulta, el instinto de que hablo debe ejercerse y dirigirse hacia lo que es bello antes de alcanzar la edad madura...<sup>2</sup>

De este modo, la heterosexualidad estaría en el lado de la naturaleza y la homosexualidad en el lado de la cultura; y, por otra parte, «el espíritu de la cultura» iría emparejado con la juventud. Por eso Pater puede decir que las cartas personales de Winckelmann iluminan instructivamente sus escritos sobre arte.<sup>3</sup>

La relación viva, táctil, de este autor con la belleza es, pues, lo que inspira su comprensión tan profunda e instintiva del arte y el

1. Walter Pater, *The Renaissance*, *op. cit.*, pp. 122-123 (la primera edición del libro, en 1873, se titulaba *Studies in the History of the Renaissance*; Pater cambió el título para la edición de 1877 y optó por *The Renaissance. Studies in Art and Poetry*. Esta edición es la disponible actualmente).

2. Carta de Winckelmann, citada por Walter Pater, *ibid.*, pp. 123-124.

3. *Ibid.*, p. 124.

espíritu griegos. «Está en contacto con ellos», dice Pater (*He is in touch with it*), «los impregna y forman parte de su carácter [...]. Capta el hilo de toda una secuencia de leyes al mirar la manera en que una mano está ahuecada, o en una raya que separa cabellos.»

Y, reproduciendo su fórmula platónica preferida (tal como él la traduce), Pater escribe que Winckelmann «parece realizar esta ilusión de la reminiscencia de un saber olvidado, oculto durante un tiempo en el espíritu mismo; como si el espíritu de alguien, amante y filósofo al mismo tiempo en una existencia anterior, cayese en un nuevo ciclo y recomenzara su carrera intelectual, pero con una cierta potestad de anticipar sus resultados».<sup>1</sup>

Por decirlo más claramente, en Winckelmann renace el espíritu del amor pederástico. Y cuando Pater cita el juicio en que Goethe describe con entusiasmo la obra de Winckelmann como «algo vivo, destinado a los que están vivos», se entiende el sentido que el erudito de Oxford quiere dar a esta expresión y que designa como «estar vivo».<sup>2</sup> Y Pater se interna entonces en el camino abierto por Winckelmann. Al término de un razonamiento en que habla del origen religioso de la práctica de la gimnasia, gracias a la cual el adorador de los dioses se encomienda a ellos al esforzarse en ser bello, escribe que el arte griego «tenía una relación directa con la belleza física». De este modo, «la belleza de la palestra y la del taller del artista se influyen mutuamente» porque «el joven procura igualar la belleza de sus dioses, y esta belleza superior se transmite, a cambio, en la figura de los mismos».

En este texto de Pater se advierte hasta qué punto las descripciones inflamadas que Winckelmann hace de la escultura griega han sido importantes para todos los hombres que trataban de legitimar su deseo: las estatuas representan cuerpos de jóvenes, y de jóvenes muy bellos.<sup>3</sup> Aquí no se trata de la virilidad en el sentido marcial, sino de la joven virilidad de la palestra, del gimnasio, de

1. *Ibid.*, p. 125.

2. *Ibid.*

3. En *Art and Illusion*, Gombrich hace hincapié en que esas estatuas estaban realizadas con arreglo a criterios muy estrictos, a «esquemas» impuestos (Ernst Gombrich, *Art and Illusion*, Londres, Phaidon Press, 1960).

las representaciones idealizadas. Pater opone, pues, un argumento radical a todos los que eran refractarios a la grandeza del arte griego. Para él, como para Winckelmann, la explicación de sus reservas es bastante simple. El arte griego les parece imperfecto porque son heterosexuales. Por eso Pater hace un llamamiento implícito a la creación de una cultura específicamente homosexual que se impusiera la tarea de resucitar los ideales de Grecia y el Renacimiento. Lo cual permite comprender por qué su influencia ha sido tan considerable: el lazo que establecía, a continuación de Winckelmann, entre la creación artística, la belleza masculina y los amores entre hombres abría la vía a unos discursos y a un orgullo nuevos para muchos jóvenes.

El libro de Pater provocó, en efecto, un entusiasmo notable. Para explicar las razones, naturalmente habría que situarlo en su contexto: la atmósfera victoriana y la asfixia que sufrían los colegios de Oxford bajo el peso de las tradiciones morales y religiosas. En esas apologías de Grecia y el Renacimiento soplaban un viento fresco, una promesa de libertad. El paganismo, el culto del cuerpo, de la belleza, de la naturaleza, bastaban para seducir a los estudiantes. Pero otro tema del libro de Pater ejercería una influencia semejante: la idea, expresada con fuerza en la conclusión, de que hay que aprovechar las pasiones del momento. «La meta no es el fruto de la experiencia, sino la experiencia misma», escribe.<sup>1</sup> Por lo tanto, siempre hay que «arder con una llama dura como el diamante; mantener ese éxtasis». Ahí reside el «éxito en la vida».<sup>2</sup> Pater exhorta a rechazar todos los sistemas filosóficos:

Al buscar, en un esfuerzo desesperado, con ese sentido del esplendor de nuestra experiencia, y de su terrible brevedad, todo lo que podemos ver y tocar, apenas tenemos tiempo de hacer teorías sobre las cosas que vemos y tocamos. Lo que debemos hacer es experimentar siempre con curiosidad nuevas opiniones y nuevas impresiones, sin contentarse nunca con una ortodoxia fácil [...]. Las teorías filosóficas puede ser útiles como puntos de

1. Walter Pater, *The Renaissance*, *op. cit.*, p. 152.

2. *Ibid.*

vista para descubrir lo que de otro modo pasaría inadvertido [...]. Pero una teoría, una idea, un sistema, no deben detenernos si exigen de nosotros el sacrificio de una parte cualesquiera de esa experiencia en nombre de un interés al que no podemos plegarnos o en nombre de lo que únicamente es convencional.<sup>1</sup>

La conciencia de la brevedad de la vida produce la exaltación del sentimiento estético. «Todos estamos condenados», dice, en francés, citando a Victor Hugo. Sólo tenemos derecho a un breve «intervalo». Sólo podemos, pues, dilatarlo, «estirarlo al máximo para obtener el mayor número de pulsaciones posible» en el tiempo concedido. Una sabiduría así, concluye, se compendia en «la pasión poética, el deseo de belleza, el amor al arte por el arte. Pues el arte os propone francamente que deis exclusivamente la más alta calidad de los instantes que pasan, y solamente por el placer de esos instantes».<sup>2</sup>

Hay que añadir que otras corrientes habían situado al Renacimiento en el proscenio de la vida cultural. Es el caso, por ejemplo, de los artistas del movimiento denominado «prerrafaelita», como los poetas Swinburne y Dante Gabriel Rossetti o el pintor Simeon Solomon. Y un tema que había comenzado a difundirse era la idea de que los períodos en que el arte había alcanzado las cumbres más grandiosas eran asimismo aquellos en que los amores entre hombres habían conocido un mayor desarrollo y eran los más visibles y los menos reprimidos. Pero en este ámbito, y en las antípodas del tema dominante de la «masculinidad», el esteticismo y el dandismo de algunos apologistas del pensamiento de Platón o del Renacimiento fueron muy a menudo sinónimos de actitudes que los contemporáneos sólo podían considerar «afeminadas». El gran tema de la «androginia» cohabitó, por lo demás, a fines del siglo XIX, con los discursos sobre la virilidad, y basta con mirar los cuadros pintados por Solomon en los años 1860 y 1870 para comprender que la ambigüedad sexual fue una de las formas más reiteradas y más notables

1. *Ibid.*, pp. 152, 153.

2. *Ibid.*, p. 153.

de desestabilizar las representaciones normativas de la virilidad: mientras que unos, como Symonds, intentaban reapropiárselas, otros se esforzaban en orillarlas o rechazarlas.<sup>1</sup> Wilde poseía obras de Solomon que se vendieron en pública subasta cuando le declararon «en quiebra» para pagar las costas después de su juicio. Y también él será tributario de esa corriente artística, al igual que Symonds y Pater.

Por otra parte, en esta época no es siempre fácil separar la afirmación de la masculinidad convencional y los juegos de la ambigüedad sexual. Y los que hablan extasiados de la belleza de un cuerpo de gimnasta no siempre adecúan su conducta a sus palabras. Mark Pattison, decano del Lincoln College, escribe en su diario, con fecha de 5 de mayo de 1878, después de haber tomado el té con Pater:

Fui a casa de Pater a tomar el té, donde Oscar Browning [estuvo] más parecido a Sócrates que nunca. Conversó en un rincón con cuatro jóvenes de aspecto femenino «tonteando en parte» mientras la señorita Paters y yo estábamos sentados mirando en otro rincón. Al poco tiempo Walter Pater, quien, se me dijo, estaba «arriba», apareció seguido de otros dos jóvenes de similar apariencia...<sup>2</sup>

Richard Ellmann, que refiere este testimonio, añade que esta descripción podría dar una impresión falsa. Se podría creer, en efecto, que aquel círculo proclamaba sin temor su homosexualidad. Ellmann dice que, de hecho, Pater observaba la mayor prudencia, y mucho más todavía desde la publicación en 1873 de *Studies in the History of the Renaissance*. Como le dirá Oscar Wilde a Charles Ricketts: «Sí, el pobre Pater ha vivido para desmentir todo lo que ha escrito», o incluso, a Robert Ross: «El bueno de Pater tenía siempre miedo de mi propaganda.»<sup>3</sup> Pero hay que de-

1. Los cuadros de Solomon representan personajes andróginos que en ocasiones recuerdan al san Juan Bautista de Leonardo da Vinci. Simeon Solomon era homosexual y fue detenido en un lugar de ligue, en 1873, y condenado a una pena de cárcel.

2. Citado por Richard Ellmann, *Oscar Wilde, op. cit.*, p. 81.

3. Ambas frases las cita Richard Ellmann, *Oscar Wilde, op. cit.*, p. 81.



cir que, con independencia de su comportamiento personal, ya fuese audaz o prudente, desafiante de las normas instituidas o sumisamente medroso ante los poderes establecidos, Pater contribuyó, en suma, a dar una visibilidad a esta forma de amor que, aunque tuviera que «codificar» su nombre y sus palabras, parecía no escapar a ciertas miradas exteriores, ya fuesen las de sus jóvenes adeptos o las de sus enemigos. Su prudencia obedecía sin duda a que había sido objeto de ataques asaz virulentos. La conclusión de sus *Studies* no había pasado inadvertida y en 1877 fue denunciada en un panfleto titulado *The New Republic*, escrito por W. H. Mallock. Walter Pater figura en él con el nombre de Mr. Rose, y se le ridiculiza bajo la apariencia de un esteta afeminado, de tez pálida y voz aflautada, que se esconde detrás de referencias a la Antigüedad clásica para expresar sus gustos sexuales. Mallock se proponía mostrar que el helenismo de Pater, lejos de insertarse en la tradición de la «regeneración espiritual» reclamada por John Stuart Mill, sólo podía, por el contrario, conducir a la «disolución» y el derrumbamiento de la cultura y la sociedad.<sup>1</sup> Pero al hacer así hincapié en el lazo que ligaba el helenismo, el esteticismo y la homosexualidad, Mallock obtuvo el resultado paradójico de dar una visibilidad aún mayor a aquel movimiento de afirmación personal, otorgándole una especie de patente de vanguardia literaria que no podía sino despertar la atención de jóvenes con grandes ambiciones literarias e intelectuales. Mallock exponía públicamente el «subtexto» del helenismo victoriano y elevaba las preocupaciones abstrusas de la élite de Oxford a una visibilidad mucho mayor. Vemos, una vez más, que el discurso homófobo tiene siempre una productividad paradójica: cristaliza los elementos dispersos de la conciencia homosexual. Y no hay duda alguna de que Oscar Wilde se vio profundamente afectado por esta atmósfera polémica, que le indicó que podía hacerse un nombre transgrediendo las prohibiciones y tabúes, y le permitió anclar su búsqueda personal en la referencia a la Antigüedad griega.<sup>2</sup>

1. Cf. Linda Dowling, *Hellenism and Homosexuality*, *op. cit.*, pp. 104-109.

2. Cf. Linda Dowling, *op. cit.*, p. 109-114.

El propio Wilde tenía modales afeminados, y al parecer los cultivaba adrede como parte integrante del «estetismo» que quería encarnar. Por ejemplo, cuando viajó a los Estados Unidos, en 1882, para dar una serie de conferencias, numerosos miembros de uno de los clubs que le acogieron, la Century Association, se negaron a que les presentasen al conferenciante, y uno de los veteranos del club se paseaba diciendo: «¿Dónde está “ella”? ¿La habéis visto? (*Have you seen her?*) ¿Por qué no decir ella? Es una Charlotte-Ann.»<sup>1</sup> A todo lo largo del libro de Ellmann se suceden los testimonios que hablan de sus contoneos y su porte provocativo, jugando audazmente con los códigos de la apariencia sexual. Por ello no es sorprendente que el *New York Times* publicase, en enero de 1882, los comentarios maliciosos de uno de los antiguos discípulos de Wilde diciendo que éste había perdido toda posibilidad de formar parte del cuerpo docente de Oxford, porque «exhibía una apariencia (*he assumed a guise*) que espíritus más severos aún consideran como de hermafrodita».<sup>2</sup>

De hecho, los estudiantes de Oxford debían de albergar pocas dudas sobre la personalidad de Wilde. Los comentarios irónicos sobre su aspecto afeminado se remontan a sus años de estudiante, antes incluso de su llegada a Oxford, cuando todavía era alumno del Trinity College de Dublín. Los juegos de palabras que figuran, por ejemplo, en el libro de sugerencias de la sociedad de filosofía, donde los estudiantes podían escribir libremente sus observaciones, son inequívocos e ironizan de manera insistente sobre el estetismo amanerado de Wilde. En una página del libro, una caricatura muestra a un policía que le reprocha un encuentro nocturno de una naturaleza que acaso no era únicamente «estética».<sup>3</sup> Por lo demás, parece

1. Citado en Richard Ellmann, *Oscar Wilde, op. cit.*, pp. 167-168. «Charlotte-Ann» o «Mary Ann» son expresiones con las que se designaba a los homosexuales afeminados —o a los homosexuales a secas—, y que podrían tener en francés equivalentes contemporáneos: una «loca» o, más crudamente, «sarasa» o «mariquita». Digamos que es la «loca» de Balzac. «Charlotte-Ann» es también un juego de palabras con «charlatán».

2. Citado por Richard Ellmann, *op. cit.*, p. 169. «Hermafrodita» remite a la ambigüedad de género, masculino o femenino, y aquí viene a oponerse a la idea de vigor y fortaleza de los espíritus oxfordianos («*sturdier minds*»), es decir, a la virilidad.

3. Richard Ellmann, *op. cit.*, pp. 29-30.

evidente que en aquella época el esteticismo, o incluso la inclinación esteta, o lisa y llanamente la vía artística, se asociaba no sólo a una renuncia a la virilidad, sino que exponía a sus practicantes a la sospecha de homosexualidad. Y es también obvio que la pose estética era para muchos homosexuales uno de los medios de afirmar y expresar su homosexualidad: el aspecto de artista, la pasión por el arte, el temperamento de esteta, que eran en principio y ante todo una forma de expresar una rebeldía contra las normas de la masculinidad en las clases dirigentes inglesas, permitieron asimismo a numerosos homosexuales adoptar públicamente toda una serie de modales y gestos, gustos y referencias, un «papel», en suma, cuya asunción les permitía expresar su «sexualidad» y su personalidad. Hasta tal punto que, hacia finales del siglo XIX, y durante gran parte del XX, «artista» ha sido a menudo asociado con «homosexual». En cualquier caso, así veían a Wilde sus condiscípulos. Él despreciaba a los estudiantes deportistas de la universidad, que le pasaron factura. Circulan anécdotas, verdaderas o falsas, sobre los malos tratos que le infligieron. Y una noche, un tropel de estudiantes se presentó en su casa, cuatro de ellos con la misión de propinarle una paliza y destruir sus muebles, símbolos de sus gustos de esteta, es decir, indudablemente, de su rechazo de los valores que los otros profesaban y, por consiguiente, de su homosexualidad presunta. Para sorpresa general, Oscar se defendió tan bien que consiguió expulsar a los asaltantes.<sup>1</sup>

Sorprende mucho comprobar que la humillación del homosexual o del afeminado mediante la manifestación violenta de la fuerza «viril» es un rasgo constante que se encuentra en numerosos testimonios de épocas muy diversas. Y casi huelga señalar que, desde Wilde hasta nuestros días, las cosas no han cambiado mucho.<sup>2</sup>

1. *Ibid.*, pp. 42-43.

2. El fotógrafo Cecil Beaton sufrió un episodio de ese género en los años treinta: al presentarse maquillado de un modo algo excesivo en un baile que daba el conde de Pembroke, fue arrojado al agua por un grupo de jóvenes «viriles» (cf. Philip Hoare, *Serious Pleasures. The Life of Stephen Tennant*, Penguin, 1990, pp. 85-86, citado en Florence Tamagne, *Recherches sur l'homosexualité...*, *op. cit.*, t. 1, p. 250).

Los libros de Pater y de Symonds fueron, por tanto, de una importancia capital para Oscar Wilde. En sus años de estudiante se apasionó por Grecia y, como hemos visto, bautizó Dorian al héroe de su única novela, en referencia al círculo de helenismo oxfordiano de que se había nutrido. Y durante el juicio alegará en su defensa toda la cultura de sus años de formación. Se conocen sus circunstancias. El marqués de Queensberry, el padre de Alfred Douglas, depositó en su club la famosa tarjeta en la que había escrito: «*Oscar Wilde, posing as a sodomite*». Queensberry, que había abandonado la escuela muy joven para enrolarse en la marina, apenas sabía leer y escribir. No es de extrañar, pues, que su pluma equivocase la ortografía de la palabra «sodomita», puesto que no le decía gran cosa aparte de su valor como insulto. Wilde le denunció por difamación pública (aun cuando el portero del club había tenido la precaución de meter la tarjeta dentro de un sobre, lo que la despojaba de carácter público). ¿Por qué hizo esa locura? En *De profundis*, acusará en detalle a Alfred Douglas de haberle empujado a cometer aquel error fatal. Fue este último el que, movido por un deseo de venganza contra su padre, a quien odiaba, habría incitado a Wilde a emprender la acción judicial que activó el mecanismo del desastre. Los amigos de Wilde, por el contrario, hicieron todo lo posible para disuadirle de llevar el asunto a los tribunales. Pero Wilde era incapaz de resistirse a «Bosie». En consecuencia, se quejó contra Queensberry. Por desgracia para Wilde, la ley autoriza al acusado de difamación a defenderse aportando pruebas de lo que

ha declarado. Y Queensberry paga a detectives para que lleven a cabo unas pesquisas secretas que acabarán siendo fructíferas.<sup>1</sup>

En su primer juicio, Wilde es interrogado primero por su propio abogado y luego, según el procedimiento de *cross-examination* –contrainterrogatorio–, por el de Queensberry, Edward Carson.<sup>2</sup> A una pregunta de su abogado respecto a una carta de amor dirigida por Wilde a Alfred Douglas y que había sido sustraída por un prostituto deseoso de utilizarla con fines de chantaje, el escritor responde que le había dicho al joven estafador que aquella carta era un poema en prosa. A continuación relata una visita inopinada y amenazante que le había hecho lord Queensberry, a quien le había pedido, antes de ponerle de patitas en la calle: «¿Acusa usted a su hijo y a mí de conducta indecorosa?» Y añade que el aristócrata le había respondido: «No digo que usted la tenga, pero tiene el aspecto y adopta la pose de tenerla, lo que es igualmente condenable.» Al contrainterrogarle, el abogado Carson le hace preguntas sobre *El retrato de Dorian Gray* e inquiriere: «El afecto y el amor del pintor por Dorian Gray, ¿podría inducir a un individuo corriente a pensar que quizá tenga determinadas tendencias?» Y Wilde le contesta, con ese menosprecio de «esteta» que tan a menudo le caracteriza: «Ignoro lo que piensan los individuos corrientes.»

Wilde, como sabemos, perdió su querrela por difamación contra Queensberry. A partir de entonces, la maquinaria judicial que él ha activado seguirá su curso: como la difamación ha sido desestimada, la justicia puede considerar que la acusación formulada por el marqués de Queensberry ha sido probada y Wilde debe a su vez ser perseguido por «actos de grave inmoralidad»...

Durante el segundo proceso, el fiscal interroga a Wilde sobre los poemas escritos por Alfred Douglas, y en especial sobre el verso que habla de «el amor que no se atreve a decir su nombre». Wilde, que hasta entonces, con mucho ingenio, había multiplica-

1. Sobre el proceso de Wilde, véase Richard Ellmann, *Oscar Wilde, op. cit.*, y la obra reciente de John Folsy, *The Trials of Oscar Wilde. Deviance, Morality and Late Victorian Society*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1997. Véase también, por supuesto, H. Montgomery Hyde, *The Trials of Oscar Wilde, op. cit.*

2. Véase el relato que hace Richard Ellmann, *op. cit.*, pp. 414-425.

do las negativas, las piruetas y las mentiras, pronuncia un parlamento grandilocuente que pretende ennoblecer la homosexualidad:

El amor que no osa decir su nombre en este siglo es el gran afecto de un hombre mayor por otro más joven, como el que hubo entre David y Jonatán, como aquel del que Platón hizo la base de su filosofía, y como el que encontramos en los sonetos de Miguel Ángel y de Shakespeare. Este afecto profundo y espiritual es tan puro como perfecto. Dicta e impregna las grandes obras de arte, como las de Shakespeare y Miguel Ángel, y esas dos cartas mías, aunque de poca importancia. Se lo ha comprendido mal en este siglo, tan mal que se lo puede describir como «el amor que no osa decir su nombre», y en nombre de él estoy ahora donde estoy. Es bello, fino y la forma más noble de afecto. No hay nada de antinatural en él [*unnatural*]. Es intelectual y existe repetidamente entre un hombre mayor y uno más joven, cuando el mayor tiene inteligencia y el joven toda la alegría, la esperanza y el encanto de la vida ante él. El mundo se burla de él y a veces lo pone a uno en la picota por ello.<sup>1</sup>

Una salva de aplausos acoge esta declaración en la sala del Old Bailey. Pero el fiscal señala, no sin un cierto sentido de la realidad, que esta bella definición, que describe la pureza –y la ausencia de sexualidad– de una relación pedagógica, difícilmente es aplicable a las relaciones que Wilde ha mantenido con los jóvenes prostitutos implicados en el caso. Y el escritor debe convenir en que un amor semejante raramente se puede encontrar más de una vez en la vida.<sup>2</sup> Sin embargo, esta proclamación inflamada le vale para no ser condenado al final de este primer juicio celebrado contra él: el jurado, en efecto, no llegó a obtener la unanimidad (uno solo, al parecer, era partidario de la absolución, mientras los otros once querían declararle culpable). En consecuencia, había que celebrar un segundo juicio, al término del cual se pronunció la sentencia. Antes de ha-

1. Citado en Richard Ellmann, *Oscar Wilde, op. cit.*, p. 435.

2. *Ibid.*

cerlo, el juez se dirige a Wilde y al coacusado, Alfred Taylor, para decirles:

Es inútil que me dirija a ustedes. Personas que pueden hacer estas cosas deben ser insensibles a todo sentimiento de vergüenza, y no cabe esperar producir ningún efecto sobre ellas. Es el peor de los casos que he juzgado nunca. Es imposible dudar que usted, Taylor, mantiene una especie de burdel masculino. Y que usted, Wilde, es el centro de un círculo de extrema corrupción entre jóvenes del género más repugnante, es igualmente imposible de dudar.<sup>1</sup>

Anteriormente, el fiscal de la Corona había expuesto al jurado en qué consistían aquellas acusaciones horribles: «Una infección moral que amenaza a la sociedad, un cáncer que no puede por menos, con el tiempo, de corromperla y afectarla por entero.»<sup>2</sup> Wilde había creído poder responder a esta acusación de antemano, en el segundo de los tres juicios, alegando el carácter puro e intelectual del amor que fundamenta la filosofía de Platón y la poesía de Miguel Ángel en los *Sonetos*. Y se ve bien cómo actúa aquí este par de conceptos, o mejor dicho de esquemas mentales, pues la homosexualidad constituye para unos la corrupción de la sociedad, la decadencia, el fin de la civilización, y para los otros, que se esfuerzan en legitimarla, representa la pureza, la nobleza, el arte, lo más elevado que tiene la sociedad, en suma. A la luz de este enfrentamiento brutal, en la vida, en la muerte, entre ambas concepciones, se comprenden mejor las páginas que veinte años antes escribió Symonds y en las que se empeña en oponer lo alto a lo bajo, lo noble a lo vulgar, lo puro a lo impuro, etc. O también esas páginas en las que Pater invoca la grandeza del arte y las posibilidades de que la fecundación espiritual de un joven por un «filósofo amante» depare un renacimiento. Symonds y Pater se impusieron la tarea de elaborar un contradiscurso. Se propusieron aportar una respuesta histórica y filosófica a la ideología dominan-

1. *Ibid.*, pp. 448-449.

2. H. Montgomery Hyde, *The Trials of Oscar Wilde*, *op. cit.*, p. 213.

te, la que va a resonar en boca de los acusadores de Wilde y según la cual la homosexualidad significa la ruina de la civilización. Y son los discursos de Pater y Symonds los que Wilde declama en la sala del tribunal. Pero el enfrentamiento es desigual: los que consideran que hay que erradicar la homosexualidad, o reducirla al silencio, están en posición de fuerza. Son ellos los que deciden la suerte de los homosexuales. A resultas de lo cual, tras haber expresado su indignación personal ante los «horribles delitos» que han cometido los acusados (Wilde y Taylor), el juez les condena a dos años de trabajos forzados.

La descripción que hace Richard Ellmann de esos «trabajos» y de las condiciones de detención de tales presos es sencillamente espeluznante. Semejante condena entrañaba a menudo la muerte a corto plazo, tras salir de la cárcel, de los que la sufrían. Y sobre todo cuando el condenado no estaba acostumbrado a trabajar con las manos. Lo cual era evidentemente el caso de Wilde. De hecho, morirá tres años después de haber sido excarcelado. En su artículo de 1901, Gide describe al Wilde «débil, derrotado, que la cárcel nos había devuelto», y que divergía tanto del «ser prodigioso que era al principio».<sup>1</sup>

Me he demorado en el proceso de Wilde porque en su caso se cruzan una serie de temas que hay que tener en cuenta al abordar la cultura homosexual. En principio, si cabe pensar que el escritor fue muy imprudente al querellarse por difamación contra Queensberry, es preciso admitir, con Richard Ellmann, que de todas maneras se hubiese encaminado a su pérdida. Cierto es que hay que recelar de esa idea estereotipada de la caída inevitable: tema que ha obsesionado tanto a la literatura homosexual como a la homofobia de la primera mitad del siglo XX (y al cine hasta los años sesenta), pero no es menos cierto que al jugar con los límites impuestos por la sociedad inglesa del siglo XIX, al politizar, conscien-

1. André Gide, «In Memoriam» [1901], en *Oscar Wilde*, París, Mercure de France, 1989, p. 14. Gide señala que Wilde no sólo era un gran escritor sino un «gran *vividor*», y añade: «Al igual que los filósofos de Grecia, Wilde no escribía, sino que compartía y vivía su saber» (*ibid.*, pp. 12-13).



te o inconscientemente, su estilo de vida, era irremediable la vigorosa reacción que se produjo contra él. Su manera de exhibir casi abiertamente su homosexualidad, de rodearse de jóvenes que eran en su mayoría amantes o antiguos amantes de Alfred Douglas, le obligaba, como dice Ellmann, a abrirse paso entre «padres furiosos» y «jóvenes chantajistas» siempre dispuestos a venderse o venderle.<sup>1</sup> Por eso, tarde o temprano, en una sociedad en que la homosexualidad podía practicarse con tal de que fuera discreta, secreta, el artista de conducta «escandalosa» tenía que acabar siendo condenado, roto por la «justicia» y la cárcel.

Como dice Neil Bartlett, Wilde fue condenado no sólo porque era homosexual, sino porque era un hombre público que a la vez era homosexual, y sobre todo porque se negaba a callar y a ocultar que lo era.<sup>2</sup> Actitud que fue quizá, como lo expresa Henri de Régnier, «un error cronológico»: «Wilde creía vivir en Italia en la época del Renacimiento o en Grecia en tiempos de Sócrates. Lo castigaron duramente y debido a un error cronológico, puesto que vivía en Londres, donde este anacronismo es, al parecer, frecuente.»<sup>3</sup> Aun cuando el final de la frase matiza la idea de un anacronismo (pues parece, al contrario, que esta realidad así descrita fue bastante extendida y también muy conocida), cabe pensar que el destino de Wilde quedó sellado en cuanto el escándalo trascendió al escenario público: había que silenciarle. Gide informa en su «In Memoriam» del comentario que le había hecho Wilde, unos años antes de su caída: «¡Prudencia! Pero ¿puedo tenerla? Sería retroceder. Es preciso que vaya lo más lejos posible... Ya no puedo ir más lejos... Es preciso que suceda algo..., algo distinto.»<sup>4</sup> Por otra parte, Gide parece estar muy profundamente convencido de que Wilde estaba abocado a aquel destino terrible. Proust describe también la condena de Wilde como el cumplimiento de un destino. Es, efectivamente, uno de los ejemplos que toma al principio de

1. Richard Ellmann, *Oscar Wilde, op. cit.*, p. 426.

2. Neil Bartlett, *Who Was that Man, op. cit.*, pp. 148-150.

3. Henri de Régnier, «Souvenirs sur Oscar Wilde», *La Revue blanche*, 15 de diciembre de 1895, reed., en *Pour Oscar Wilde. Des écrivains français au secours du condamné*, Ruán, Librairie Élisabeth Brunet, 1994, p. 86.

4. Citado por André Gide, «In Memoriam», en *Oscar Wilde, op. cit.*, p. 33.

*Sodoma y Gomorra* cuando habla de la «maldición» que pesa sobre la «raza» de los «invertidos»: «Sin honor sino precario, sin libertad sino provisional, hasta que se descubre el crimen, sin situación sino inestable, como en el caso del poeta festejado la víspera en todos los salones, aplaudido en todos los teatros de Londres, expulsado al día siguiente de todos los hoteles, sin encontrar una almohada donde posar la cabeza...»<sup>1</sup> El propio Wilde, en *De profundis*, su larga carta desde la cárcel a Alfred Douglas, no cesa de mencionar al «destino» e incluso a la «fatalidad» para describir lo que le ha sucedido.<sup>2</sup> Pero la idea de una suerte ineluctable, ¿no era ya el tema mismo de *Dorian Gray*?

Advertimos también, en el juicio de Wilde, lo crucial que ha podido ser el chantaje en toda la historia de la homosexualidad, y en todo el mundo. El argumento lo enuncia ya Ulrichs, seguido de Hirschfeld, en su combate por la despenalización de la homosexualidad: el chantaje pone a hombres honrados a merced de granujas, y un solo encuentro malhadado puede quebrar la vida de un hombre. ¿De cuántas vidas rotas, desgracias y suicidios es responsable el chantaje? Es fácil asimismo imaginar la soledad del homosexual entregado a la venganza pública. Si nadie intervino

1. Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, op. cit., p. 17. En *Contre Saint-Beuve*, Proust habla asimismo de la suerte de Wilde como de una fatalidad de la que el propio escritor irlandés tuvo la premonición. En ese texto glosa la muerte de Wilde declarando que la pesadumbre más grande de su vida había sido la muerte de Lucien de Rubempré en *Esplendores y miserias de las cortesanas*. Y comenta: «Hay algo especialmente dramático en esta predilección y enternecimiento de Wilde, durante el tiempo de su vida brillante, por la muerte de Rubempré. Sin duda, se enternecía por ella, como todos los lectores, situándose en el punto de vista de Vautrin, que es el de Balzac. Y además era un lector especialmente escogido para adoptar ese punto de vista más completamente que la mayoría de lectores. Pero no podemos evitar pensar que, algunos años después, él mismo habría de ser Lucien de Rubempré. Y el fin de éste en la Conciergerie, viendo derrumbarse toda su brillante existencia mundana ante la prueba de que vivía en la intimidad con un presidiario, no era sino la anticipación —que Wilde, es cierto, aún no conocía— de lo que habría de ocurrirle a Wilde» (Marcel Proust, *Contre Saint-Beuve*, París, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1971, p. 273).

2. «I discern in all our relations, not Destiny merely, but Doom» (*De profundis*, op. cit. p. 995).

para evitar el proceso, entre todos los que durante meses se deleitaban con la compañía de Wilde en las altas esferas de la sociedad, fue porque todo el mundo era perfectamente consciente de que quien interviniese en su favor podría ser sospechoso de compartir los gustos del reprobado y de querer protegerse.

Tal fue sin duda el caso del primer ministro, lord Rosebery, a quien el padre de Alfred Douglas acusaba en privado de haber conducido a su hijo mayor, Drumlanrig, que era su secretario particular, a los caminos malditos de la homosexualidad. El suicidio de este último, en octubre de 1894, fue quizá inducido por su temor de ser víctima de un chantaje que destruiría la carrera del ministro. Ello explica tanto la furia del marqués de Queensberry contra Wilde como el temor de Rosebery a intervenir en defensa del escritor, a pesar de que le conocía y de que había cenado con él en varias ocasiones.<sup>1</sup>

Tal vez debido a los rumores sobre Rosebery, y para limpiarle de toda sospecha, el fiscal general quiso proseguir a toda costa el juicio contra Wilde después de que el primer jurado no lograra dictar un veredicto por unanimidad, ya que el nombre del primer ministro figuraba en una carta de Queensberry que había sido leída durante la audiencia.<sup>2</sup> A pesar de todo, parece que Rosebery pensó en intervenir, hasta que lord Balfour le dijo: «Si lo hace perderá las elecciones.» De modo que no intervino. Pero las perdió igualmente.<sup>3</sup>

1. Richard Ellmann, *Oscar Wilde, op. cit.*, pp. 402-403 y 104.

2. *Ibid.*, p. 437.

3. *Ibid.*, p. 434.

La concepción del «amor que no se atreve a decir su nombre», enunciada por Wilde durante su proceso, hace referencia a Grecia, al platonismo y al neoplatonismo del Renacimiento. Ya hemos dicho que la sombra de John Addington Symonds y de Walter Pater planea sobre ese discurso. Pero, de hecho, toda la obra de Wilde está impregnada del helenismo de Oxford.

Lo hemos visto en *El retrato de Mr. W. H.* Pero en *El retrato de Dorian Gray*, publicado en 1891, aparece igualmente esa mezcla de afirmación homosexual apenas velada y de disimulo cifrado en códigos transparentes que no engañaban a nadie. Ciertas frases demasiado explícitas fueron suprimidas, como la que Hallward decía a Dorian: «Es totalmente cierto que te he adorado con un sentimiento más fuerte que el que un hombre experimenta por un amigo. No sé por qué, pero nunca he amado a una mujer.» Esta declaración de amor será sustituida por otra frase que convierte a Dorian en la encarnación del ideal soñado por el artista: «Te convertiste en la encarnación tangible de ese ideal nunca visto cuyo recuerdo obsesiona a los artistas como un sueño inefable.»<sup>1</sup> Pero esta frase, destinada a «cifrar» la palabra homosexual, es, obviamente, una paráfrasis de la idea desarrollada por Pater a propósito de Winckelmann: la amistad homoerótica que se nos presenta como la «reminiscencia de un saber olvidado», la nueva «carrera intelec-

1. *The Picture...*, en *The Complete Works of Oscar Wilde*, op. cit., p. 89. Y *Œuvres*, op. cit., p. 1674, para la frase suprimida.

tual» de alguien que hubiese vivido ya y que reviviese la vida de un amante filosófico. Por otra parte, Pater suprimió a petición de Oscar Wilde la frase que figuraba en la primera versión del libro.<sup>1</sup>

Otras muchas frases de *Dorian Gray* parecen sacadas de Pater. Por ejemplo, cuando el pintor, en el capítulo II, declara a Dorian: «Creo que si un hombre viviera su vida de manera total y completa, si diera forma a todo sentimiento, expresión a todo pensamiento, realidad a todo sueño..., creo que el mundo recibiría tal empujón de alegría que olvidaríamos todas las enfermedades del medievalismo y regresaríamos al ideal heleno.»<sup>2</sup> El pintor concluye sus palabras exhortando a «ceder a las tentaciones» y a no privarse nunca de los placeres prohibidos: «Todos los impulsos que nos esforzamos por estrangular se multiplican en la mente y nos envenenan.»<sup>3</sup> Un poco más adelante, lord Henry prosigue la exposición de su programa de filosofía práctica sentando la necesidad de un «nuevo hedonismo»: «No deje que nada se pierda. Esté siempre a la busca de nuevas sensaciones.»<sup>4</sup>

En el capítulo XI, algunas frases del largo monólogo de Dorian en estilo indirecto han sido tomadas en préstamo de Pater: «Sí..., [no aceptaría] teoría o sistema alguno que implicara el sacrificio de cualquier modalidad de experiencia apasionada. Su objetivo, efectivamente, era la experiencia misma y no los frutos de la experiencia, tanto dulces como amargos. [...] enseñaría al ser humano a concentrarse en los instantes singulares de una vida que no es en sí misma más que un instante.»<sup>5</sup>

1. Richard Ellmann, *Oscar Wilde*, *op. cit.*, p. 304.

2. *The Picture...*, *op. cit.*, p. 28.

3. *Ibid.*, p. 29.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, pp. 99-100. Aunque muy pocos lectores conozcan su nombre, cabe preguntarse si, por mediación de Wilde, Walter Pater no fue uno de los autores más influyentes sobre la cultura homosexual erudita y literaria, pero también sobre la «cultura gay» en sentido lato. Estas ideas de aprovechar el instante, de las «pulsaciones» que hay que multiplicar, de las nuevas sensaciones que buscar sin tregua, de pasiones que renovar, etc., podrían figurar, aun cuando Pater no las haya inventado, sino tan sólo expresado, entre las constantes más notables de las vidas gays, o en todo caso de las representaciones que a los gays les gusta dar a su vida. Puesto que *El retrato de Dorian Gray* es, sin duda, una de las obras más leídas por homosexuales (y, con fre-

La relación de Wilde con Walter Pater no fue únicamente literaria. Fue una relación muy estrecha. Wilde no conoció a Pater hasta su tercer año académico en Oxford, pero desde el primer trimestre sucumbió al encanto de *Studies in the History of the Renaissance*, publicado un año antes, y hablará de esa obra como del «libro de oro del espíritu y de la inteligencia, las Santas Escrituras de la belleza». <sup>1</sup> Si Ruskin había sido la gran pasión del primer año de Wilde en Oxford, Pater habría de ser la del cuarto año y los que siguieron. <sup>2</sup>

Mucho más tarde, en la cárcel, hablará todavía de *The Renaissance* como «ese libro que ha tenido una influencia tan extraña sobre mi vida». <sup>3</sup>

Wilde y Pater pronto se hicieron amigos. Pater le escribe cartas que firma «afectuosamente suyo». Y pronto su intimidad crece, aunque no incluya relaciones sexuales. <sup>4</sup> En 1878, Pater agradece a Wilde que le haya enviado una foto de él. Dan paseos en numerosas ocasiones y toman el té juntos muy a menudo. <sup>5</sup> Por entonces reina una atmósfera claramente homosexual en un círculo formado por alumnos y algunos profesores. Un ambiente quizá demasiado explícito, pues estallan escándalos y hay alumnos expulsados: por ejemplo, William Money Hardinge, al que Pater le dirigía cartas firmadas «amorosamente suyo», lo que no tardó en saberse. Este estudiante, por añadidura, escribía sonetos homo-

---

cuencia, el primer libro «homosexual» que leen), es impensable que no haya producido efectos profundos y duraderos sobre las representaciones y la percepción que tienen de sí mismos. La idea, por ejemplo, de que un homosexual sólo puede ser joven. Pero ¿no es también una de las representaciones más generales del sentido común?: el homosexual que envejece y, más aún, el homosexual de edad, son, a no dudarlo, objeto de las injurias más violentas, tanto más cuanto la mayoría de las veces son soezmente sarcásticas: la imagen del «viejo sarasa» (como la de la «vieja bollera») como personaje ridículo o repulsivo es claramente uno de los fantasmas homófobos menos analizados y, sin embargo, de los más extendidos (incluso entre los propios homosexuales).

1. Véase Richard Ellmann, *Oscar Wilde*, *op. cit.*, p. 46.

2. *Ibid.*, p. 108.

3. «*That book which has had such a strange influence over my life*» (Oscar Wilde, *De Profundis*, *op. cit.*, p. 1022).

4. Richard Ellmann, *op. cit.*, p. 80.

5. *Ibid.*, p. 81.

sexuales. Convocado por el decano, le dio a elegir entre abandonar Oxford o comparecer ante un tribunal disciplinario.<sup>1</sup> Hardinge abandonó Oxford. Wilde, por tanto, sabía que corría riesgos, lo que no le impidió, tres años después, anudar lazos con Pater. Sin tomar la más mínima precaución, Marc-André Raffalovitch contará más adelante, en *Uranisme et unisexualité*, que Wilde se jactaba de obtener tanto placer hablando de la homosexualidad como otros practicándola. En 1877 publicó en la revista *Kottabos* un poema celebrando la belleza de un joven retratado en un cuadro de su amiga Violet Troubridge que le había emocionado:

Un muchacho rubio y esbelto, poco hecho para el dolor del mundo, y espesos bucles rubios le cubren las orejas.<sup>2</sup>

Cuatro años más tarde, al reproducir estos versos en su poemario, cambiará el sexo del personaje. El poema, titulado *Madonna Mia*, dice entonces lo siguiente:

Una muchacha, una flor de lis, no apta para el dolor del mundo, de cabellos morenos y sedosos trenzados alrededor de las orejas.<sup>3</sup>

Cabe pensar, desde luego, que se trata de una segunda versión de un poema corregido, pero tal vez también debamos ver en él una necesidad de «recodificar» que sería entonces el reverso de lo que Linda Dowling denomina el «código homosexual», la necesi-

1. *Ibid.*, p. 58.

2. Oscar Wilde, *Wasted Days*, en *The Complete Works*, *op. cit.*, p. 775. Traduc. franc., *Jours perdus*, p. 9. Reproduzco la traducción francesa de Bernard Delvaille en la edición de la Pléiade. El texto inglés dice: «*A fair slim boy, not made for this world's pain, with hair of gold thick clustering round his ears.*» A mi entender, «*fair slim boy*» debería traducirse más bien por «un muchacho esbelto y pálido».

3. Oscar Wilde, *Madonna Mia*, en *The Complete Works*, *op. cit.*, p. 836. Trad. franc. en *Œuvres*, *op. cit.*, p. 13. El texto inglés dice: «*A lily-girl, not made for this world's pain, with brown, soft hair close braided by her ears.*» Me parece que la traducción francesa, al dar formulaciones distintas a expresiones idénticas, deja escapar un poco la similitud casi perfecta de los dos poemas, aunque la transposición del sexo se señale en una nota (véase p. 1572).

dad de disimular lo demasiado visible, y no ya el propósito de hacerlo visible disimulando. Esta obligación de transponer el sexo de los personajes fue sin duda durante mucho tiempo uno de los rasgos característicos de la literatura escrita por homosexuales. Todo escritor homosexual tenía que preguntarse: ¿puede el narrador ser explícitamente homosexual? Y si no, ¿cómo evitar que el lector interprete una expresión física como la expresión de un deseo? Hay observaciones muy instructivas a todas estas preguntas en la autobiografía de Christopher Isherwood, publicada en 1976. Cuenta, por ejemplo, que en una de sus primeras novelas había atribuido unas piernas «muy delgadas» a un joven de quien acababa de alabar la belleza de su torso, cón objeto de eludir la «sospecha».<sup>1</sup> Isherwood habla asimismo del problema de la identidad sexual de los narradores de sus novelas, a los que no se atrevía a hacer homosexuales pero a los que le repugnaba volver heterosexuales, y prefería privarlos de todo deseo, lo cual le forzaba a suprimir toda situación en la que ese deseo hubiera podido manifestarse.<sup>2</sup> Al hablar de su novela, en gran parte autobiográfica, *Mr. Norris cambia de tren*, recalca que ese libro «se abstiene de revelar lo que era el lazo más duradero entre Gerald y Christopher: su homosexualidad».<sup>3</sup> Incluso el primer volumen de su autobiografía, *Lions and Shadows*, que trata de los años de su juventud, oculta la homosexualidad, pese a ser determinante para comprender ciertos sucesos que narra.<sup>4</sup>

Es bastante raro, por desgracia, que un autor ofrezca, cincuenta años más tarde, una aclaración retrospectiva de lo que ha escrito. Al publicar una autobiografía en los años setenta, en la que habla de los años veinte y treinta, Isherwood ocupa una posición casi ideal en el tiempo para hacernos entender esos desfases. Y, por citar otro ejemplo, ¿cómo leeríamos a Forster, y cómo descifraríamos las alusiones veladas de sus otras novelas, si el manuscrito de

1. Christopher Isherwood, *Christopher and His Kind*, op. cit., p. 42.

2. *Ibid.*, pp. 184-187.

3. *Ibid.*, p. 78.

4. Isherwood explica en *Christopher and His Kind* la verdadera razón, enmascarada en *Lions and Shadows*, de sus viajes a Alemania: allí tenía ocasión de vivir libremente su homosexualidad (*ibid.*, pp. 2-3).



*Maurice* se hubiese perdido? Se sabe, además, que esta pregunta no es artificiosa, pues Forster dejó de escribir novelas después de haber terminado *Maurice* (cuya publicación juzgó imposible en aquella época), porque una vez dicha la verdad, en adelante le resultaba imposible mentir: ya no tenía ganas de escribir sobre los amores entre hombres y mujeres ni sobre el matrimonio, ya no quería imponerse silencio respecto a la naturaleza de sus propios sentimientos.<sup>1</sup> ¿Y cómo no mencionar aquí que un poema de Auden se titula *The Truest Poem is the Most Feigning* («El poema más veraz es el que más finge»)? Es indudable que Proust pudo hablar con tanta libertad de lo que él llamaba, en su esbozo de 1909, la «raza de las locas» porque se cuidó constantemente de hacer como si la describiera desde el exterior. Se ha escrito mucho sobre el hecho de que Albertine era una transposición literaria del chófer de Proust, Alfred Agostinelli. A juzgar por la simple economía novelística, esto no tiene mucho sentido: en tal supuesto, ¿en qué se convierte la exploración del lesbianismo, cuyo misterio, a juicio del narrador, es uno de los grandes motores de una buena parte de la obra? Pero es posible que todos estos travestismos los haya exigido, en principio, la necesidad de que el narrador fuese heterosexual. Lo vemos, por ejemplo, cuando el relato de *La prisionera* se interrumpe para ceder la palabra al «autor», que quiere justificar la importancia concedida en su libro a la homosexualidad, pero también mantenerse a cuidadosa distancia: «[...] le interesa al autor hacer constar cuánto le contrariaba que el lector se equivocara ante tan extrañas descripciones. [...] Pero también es cierto que puede nacer un gran interés, a veces por la belleza, de actos derivados de una forma de espíritu tan lejana de todo lo que sentimos, de todo lo que creemos, que ni siquiera podemos llegar a comprenderlos, que se presentan ante nosotros como un espectáculo sin causa».<sup>2</sup> Y se comprende que «el autor» quiera revelar aquí al «lector» (supuestamente heterosexual) la «causa» de tantos comportamientos,

1. Publicará todavía, en 1924, *A Passage to India*, su obra maestra. Cf. P. N. Furbank, *E.M. Forster. A Life*, Londres, Abacus, 1993, t. 2, p. 132.

2. Marcel Proust, *La Prisonnière*, en *À la recherche du temps perdu*, op. cit., t. 3, pp. 555- 556.

hechos, gestos, caracteres psicológicos que ve a diario pero que no acierta a entender porque carece de la llave adecuada que abre los secretos de esas personas extrañas cuyas «acciones» se vuelven cristalinas en cuanto se conoce su verdadera «naturaleza».

Proust insiste sin cesar al respecto: todos los gestos, todas las actitudes de una persona, que podrían parecer contradictorios, desconcertantes, cobran sentido y coherencia en cuanto se sabe que esa persona forma parte de la «raza maldita». La personalidad entera de un individuo se reorganiza entonces en torno a ese «secreto» revelado. Pero ¿quién revela esa «verdad» oculta? ¿Quién entrega la llave? Proust toma siempre distancias con el objeto descrito. Y los términos en que habla de esos «personajes extraños» a menudo tienen por función —y tuvieron por efecto sobre sus primeros lectores y críticos— hacer pensar que él no participa de esa vida que su novela se ha propuesto recrear. Si las páginas de *En busca* sobre el barón de Charlus pueden describirse, según la expresión de Eve Kosofsky Sedgwick, como una escenificación del «espectáculo del armario» —lo cual, como hemos visto, puede servir de paradigma de la situación en la que siempre se encuentra todo homosexual—, hay que precisar que ese «armario», escrutado en la novela por personajes heterosexuales, lo escudriña también, obviamente, el narrador, pero más aún el autor. Pues el espectáculo de ese «espectáculo» se muestra, desvelado por alguien que se esfuerza, en el acto mismo de desvelarlo, en preservar su propio «armario» al abrigo de toda mirada, y de evitar así que se transforme en «espectáculo».<sup>1</sup> Lo cual le expondrá, por un efecto de retorno bastante previsible, a ser él mismo objeto de ese «espectáculo del armario», y a convertirse en víctima de los rumores e insinuaciones que ha descrito maravillosamente a propósito de Charlus y que le inquietan tanto respecto de sí mismo que pide a sus amigos que los desmientan. ¿Pero quién, sino un homosexual, habría podido describir con tanta sagacidad y un conocimiento tan agudo y tan íntimo lo que presuntamente está oculto a la mirada de todos?

1. Cf. Eve Kosofsky Sedgwick, «Proust and the Spectacle of the Closet», en *Epistemology of the Closet*, *op. cit.*

Las miradas de Isherwood nos enseñan que los textos literarios no nos muestran necesariamente la «verdad» de la sexualidad de una época, y que habrá que tener en cuenta toda esa labor de «cifrado», de *feignig*, de disimulo, para saber si las categorías del discurso, las descripciones, los juicios, etc., corresponden a las prácticas reales. A este respecto convendría sin duda, al menos en este campo, remontarse desde el estudio histórico hacia los textos literarios en vez de seguir, como hacen numerosos trabajos, la trayectoria inversa, desde el texto hacia la interpretación de la historia.

Aquí hay que mencionar de nuevo a Gide (cuya lucidez es de una gran modernidad), que en su *Diario* se rebelaba contra la idea desarrollada por André Maurois de que las costumbres de Oscar Wilde sólo habrían sido una especie de dependencia accesoria de su esteticismo:

Creo, totalmente al contrario, que este esteticismo de préstamo no era para él más que una ingeniosa tapadera para encubrir, revelando sólo a medias, lo que no podía dejar ver a plena luz; para excusar, pretextar y hasta motivar en apariencia; pero que esta misma motivación era fingida. En este caso, como casi siempre, y en ocasiones sin que lo sepa el propio artista, es el secreto de lo profundo de la carne el que dicta, inspira y decide. Las obras de Wilde, iluminadas por esta luz, como si dijéramos, traslucen, al lado de las palabras de alarde, centelleantes como joyas falsas, cantidad de frases reveladoras y de un poderoso interés psicológico. Sin lugar a duda, escribió toda la obra de esas frases citadas.

Tratar de que unos pocos comprendan lo que se quiere ocultar a todos. Por mi parte, yo siempre he preferido la franqueza. Pero Wilde optó por hacer de la mentira una obra de arte [...]. Eso le empujaba a decir: «No empleéis nunca *yo*.» El *yo* es el puro rostro y Wilde prefería la máscara [...].

Se las arreglaba siempre de manera que el lector avisado pudiese levantar la máscara y entrever, debajo de ella, el verdadero rostro (que Wilde tenía tan buenos motivos para esconder). Esta hipocresía artística se la impuso el sentido de las conveniencias, y

el de la protección personal. Al igual, por lo demás, que Proust, ese gran maestro de la disimulación.<sup>1</sup>

Gide, por otra parte, había transcrito en 1921 una conversación con Proust en la que éste le había dicho más o menos lo mismo. Cuando Gide le habla de las memorias que tiene intención de redactar, Proust le responde: «Puede usted contarle todo; pero a condición de no decir nunca: *Yo*.» Y Gide anota: «Consejo que no me sirve.»<sup>2</sup>

Esas páginas del diario de Gide fueron escritas en 1921 y 1927. ¿Pero acaso no había practicado él también la «disimulación» en épocas anteriores? En definitiva, publicó *Corydon* en 1911, con una tirada de pocos ejemplares y sin el nombre del autor. Por no hablar de *El inmoralista* o *Los alimentos terrenales*, en los que el juego entre desvelamiento y disimulo está más cerca de Wilde de lo que el autor parece acordarse, aunque la homosexualidad se mencione explícitamente. Por otro lado, contrariamente a lo que piensa Gide, quizá no fuera solamente el sentido de las conveniencias lo que empujaba a Wilde a la «disimulación», sino asimismo la coacción social y la prudencia que no cesaban de recomendarle sus amigos, como harán los de Gide para disuadirle de publicar *Corydon*.

Cuando apareció *El retrato de Dorian Gray*, es innegable que fue considerado un manifiesto homosexual. Por los homosexuales... y por los demás. Por eso, cuando Wilde presentó su candidatura de ingreso en el Crabbdt Club, uno de sus antiguos condiscípulos de Oxford, George Curzon, alegó su reputación de sodomita y el modo en que había abordado ese tema en su novela para oponerse a su admisión. Wilde se defendió con cierta soltura y cierta malevolencia, pero no volvió a poner nunca los pies en el club.<sup>3</sup> *El retrato...* fue a la vez una referencia y un punto de reunión para los homosexuales ingleses. A los amigos jóvenes de Wil-

1. André Gide, diario del 1 de octubre de 1927, en *Journal*, t. 2, 1926-1950, París, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1997, pp. 43-44. [*Journal* (Selección), Barcelona, Alba, 1999.]

2. André Gide, diario del 14 de mayo de 1921, *op. cit.*, p. 1124.

3. Cf. Richard Ellmann, *Oscar Wilde*, *op. cit.*, p. 302.

de les deslumbró su audacia. Para festejar la aparición del libro, Max Beerbohm escribió su *Balada de la vida alegre*, y Lionel Johnson un poema en latín en el que describía a Dorian, que «ama ávidamente los amores extraños [...] y recoge flores raras...», y dirigiendo a Wilde este cántico: «Aquí están las manzanas de Sodoma, las esencias mismas de los vicios, y los dulces pecados. En el cielo y el infierno sea tuya, que tanto percibes, la gloria de las glorias.»<sup>1</sup>

De modo que no es extraño que Lionel Johnson regalase su ejemplar a un joven primo suyo, que lo leyó con pasión, catorce veces, dirá, y que aprovechó la primera ocasión a su alcance para acompañar a Johnson a visitar a Wilde. El primo se llamaba... Alfred Douglas.

1. Lionel Johnson, *In Honorem Doriani Creatorisque Eius*, citado por Richard Ellmann, *Oscar Wilde, op. cit.*, pp. 305-306. Sobre la retórica de las «flores», tan omnipresente en la literatura de inspiración homosexual y auténtico «código» de un contradiscurso, véase el capítulo «Flowers» del libro de Neil Bartlett, *Who Was that Man, op. cit.*, pp. 39-59. Las flores no eran únicamente una figura del discurso, un «código» poético y literario, sino también, en la realidad, un signo de reconocimiento y una forma de exhibirse: durante el estreno de una de sus obras, *El abanico de Lady Windermere*, el 20 de febrero de 1892, Wilde y todos sus amigos llevaban un clavel verde, que se convirtió en una especie de símbolo de la homosexualidad (*ibid.*, p. 50). Hasta se publicará un libro sobre el tema, titulado *The Green Carnation*. Y cuando Gide publicó *Corydon*, Jérôme y Jean Tharaud exclamaron: «¿A quién hará creer Gide que debemos preferir el clavel verde a la rosa?» (citado por André Gide, en «À François Porché», apéndice de *Corydon, op. cit.*, p. 147). Es de señalar que existe un equivalente para las lesbianas. Maurice Sachs habla en *Au temps du Bœuf sur le toit* (París, Grasset, 1939, p. 199) de «las damas un poco lesbianas que lucen violetas en el ojal como reclamo» (citado por Christine Bard, *Les Garçonnes. Modes et fantasmes des années folles*, París, Flammarion, 1998, p. 22).

No podemos coincidir con Michel Foucault cuando afirma que la literatura homosexual se inventó como reacción al discurso psiquiátrico y a la invención, por parte de la ciencia médica del siglo XIX, del «personaje» del homosexual. En apoyo de su tesis, Foucault cita, a manera de ejemplo, a Oscar Wilde y a André Gide. Expone esta secuencia histórica en una entrevista aparecida poco después de publicarse *La voluntad de saber*:

Hacia los años 1870 los psiquiatras empezaron a realizar un análisis médico del tema. [...] Comienzan a internar a los homosexuales en manicomios o bien a tratar de curarlos. En otro tiempo se les tenía por libertinos y a veces por delincuentes [...]. En adelante se pasará a considerar que todos tienen un parentesco global con los locos, como enfermos del instinto sexual. Pero al tomar al pie de la letra un discurso semejante y, en consecuencia, soslayarlo, vemos aparecer respuestas en forma de desafío: ¡Vale! Somos lo que ustedes dicen, por naturaleza, por enfermedad o por perversión, como gusten. Pues bien, puesto que lo somos, seámoslo, y si quieren saber lo que somos, se lo diremos mejor que ustedes. A fines del siglo XIX surge toda una literatura de la homosexualidad, muy diferente de los relatos libertinos: piensen en Wilde o en Gide. Es el vuelco estratégico de una misma voluntad de verdad.<sup>1</sup>

1. Michel Foucault, «Non au sexe roi», *Le Nouvel Observateur*, 12-21 de marzo

Lo menos que puede decirse de esta visión histórica es que es una perspectiva caballera. Porque supone ignorar que la obra de Wilde no se elaboró en reacción a las teorías psiquiátricas. Como tampoco las de Pater o Symonds. Incluso cabe preguntarse si no ocurrió lo contrario: la invención por los propios homosexuales de una cultura anterior a la mirada que la psiquiatría empezó a dirigir hacia ellos. De otro lado, es imposible, sin duda, establecer una causalidad tan directa en un sentido u otro, y hay que considerar más bien que ambos discursos se inventan de forma separada y opuesta. A continuación se habría producido una especie de «conflicto de facultades», en que los sectores literarios y filosóficos disputaban a la medicina, la psicología y la psiquiatría el derecho de saber quién habla y qué dice sobre el tema, y en que los homosexuales se expresaban en el marco de las disciplinas literarias y filosóficas, en oposición a los psiquiatras, normalmente heterosexuales, que se proponían dar una versión médica y científica de la homosexualidad. Afirmar que la literatura homosexual no sería más que un efecto reactivo provocado por la psiquiatría no tiene apenas sentido, y es asombroso que Foucault haya podido incurrir en consideraciones tan aproximativas. Es innegable que los discursos literarios han sido discursos «de réplica»: han combatido la prohibición de decir y tratado de responder al discurso homófobo y, para ello, lo han integrado a menudo en su propio avance. Pero no han sido en absoluto moldeados por el discurso de la psiquiatría, que es posterior. Lo que pretendían cuestionar, más bien, era el orden moral y religioso de la Inglaterra victoriana, no las categorías del discurso médico, del que lo ignoraban más o menos todo en el momento en que se elaboraban sus proyectos en los colegios de Oxford. Su adversario es la moral cristiana, la idea del «vicio que no se puede nombrar entre cristianos», del «pecado contra natura». A esto oponen la libertad pagana de los griegos y su culto a la belleza, la grandeza de sus logros artísticos. «Una nación de artistas», decía Symonds a propósito de los griegos.

Si tomamos, por cierto, el ejemplo de Symonds, veremos que no sólo sus primeros textos literarios (poemas), en los que se es-

---

de 1977. Reproducido en *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, t. 3, pp. 256-269. Cita, pp. 261-262.

fuerza en expresar su homosexualidad, son muy anteriores a su conocimiento de los trabajos médicos, puesto que datan de los años 1860, sino que su tentativa de legitimar y justificar la homosexualidad no debe nada a la psiquiatría. Symonds se rebeló contra los valores tradicionales que sofocaban su vida, y contra ellos invoca el pasado glorioso de Grecia. Y cuando empieza a interesarse por el discurso psiquiátrico, no será para apoderarse de sus categorías invirtiendo el significado de las mismas, sino para oponerse a ellas recurriendo a la Grecia mítica cuya grandeza había cantado veinte años antes.

En el curso de los años 1870-1890, se desarrollaron efectivamente, sobre todo en Francia y en Alemania, toda una serie de trabajos médicos sobre «la inversión sexual», y sobre lo que más tarde se llamará «la homosexualidad». Pero los trabajos de la psiquiatría son, para Symonds, tan combatibles como las doctrinas religiosas o morales que esta ciencia, a juicio de él, ha venido a suplantar. Por eso, en el decenio de 1890, se propone enfrentarse directamente a los psiquiatras. «La teoría de la morbilidad», escribe, «es más humana pero no menos falsa que la del vicio o el pecado.»<sup>1</sup> En *A Problem in Modern Ethics*, editado con una tirada de 50 ejemplares y difundido de forma privada en 1891, arremete contra algunos de los representantes más eminentes de la psicopatología de la época, Tardieu, Carlier, Moreau, Krafft-Ebing... En el capítulo que consagra al doctor Paul Moreau, autor de un tratado publicado en 1877 con el título de *Des aberrations du sens génésique*, Symonds se divierte señalando la asombrosa contradicción entre, por un lado, la descripción de la «inversión sexual» como un estado intermedio entre la razón y la locura, que se explicaría por medio de la herencia, y, por otro, la afirmación de que eso sólo vale para la Europa moderna, pero no para los países que en la Antigüedad toleraban la pederastia. «En otras palabras», ironiza Symonds, «debemos formular el diagnóstico de que un francés o un inglés que ama al sexo masculino sufre una enfermedad, mientras que hay que aplaudir que Sófocles, Píndaro, Epaminondas y

1. *The Letters of John Addington Symonds*, a cargo de Herbert Schueller y Robert Peters, Detroit, Wayne State University Press, 1969, t. 3, p. 394.



Platón cediesen a un instinto que era sano en su época porque lo aceptaba la sociedad.» Y Symonds concluye así su razonamiento: «El simple hecho de que la Grecia antigua tolerase la inversión sexual y de que la Europa moderna se niegue a aceptarla no puede tener absolutamente nada que ver con la etiología, la patología, la definición psicológica de la esencia del fenómeno. Es preciso admitir que determinado tipo de pasión que florecía a plena luz y daba buenos frutos en Grecia era el mismo que florece en la sombra y es fuente de desdicha y de vergüenza en Europa. No ha cambiado la pasión, sino la manera de considerarla moral y jurídicamente. Un sabio no debe tener en cuenta los cambios de la opinión pública cuando analiza una particularidad psicológica.»<sup>1</sup> A Symonds le asombra, de pasada, que los médicos olviden en sus análisis a «las razas salvajes y a la Antigüedad clásica». Esos médicos, dice, «se afanan en aislar el fenómeno de inversión sexual como una excepción anormal y específicamente morbosa de nuestra civilización, siendo así que los hechos tienden a probar que es una tendencia recurrente de la humanidad, natural en ciertos pueblos, adoptada por otros y, en la mayoría de los casos, compatible con un temperamento por lo demás normal y sano».<sup>2</sup>

Vemos aquí cómo Grecia y la referencia a la historia sirven de puntos de apoyo para refutar los razonamientos de la psicopatología contemporánea. Pero se observa asimismo que, al invocar a algunas figuras célebres de Grecia, Symonds habla de una «particularidad psicológica» y no limita su análisis a la idea de que se trataría de simples comportamientos, de simples prácticas que no habrían afectado a la psicología de los individuos. Symonds se expresa casi en los términos de una identidad sexual invariable a lo largo de los siglos, hasta el punto de que, por otra parte, parece olvidar lo que él mismo había escrito anteriormente sobre la distinción entre un amor «puro» y un vicio «vulgar». Todo se define en adelante con la etiqueta de «inversión sexual» —lo que delata ob-

1. John Addington Symonds, *A Problem in Modern Ethics*, en *Studies in Sexual Inversion*, Nueva York, Bell Publishing Company, 1984 (reimpresión de una edición de 1928), p. 122.

2. *Ibid.*, p. 136.

viamente la influencia del discurso psiquiátrico sobre su propia concepción—, y la existencia de dicha «inversión» en las sociedades contemporáneas no podría describirse como patológica porque coincidía, por el contrario, con la salud en las sociedades de la Antigüedad. Lo que está en cuestión es la tolerancia o la intolerancia, no la naturaleza del fenómeno descrito. Se podría alegar que, contrariamente a lo que afirma Symonds, la Antigüedad griega no admitió nunca la «inversión sexual», ya que condenaba firmemente el papel «pasivo» y el «afeminamiento».<sup>1</sup> Pero lo que Symonds llama «inversión sexual» o incluso «instinto sexual invertido», significa lisa y llanamente la atracción que un hombre siente por otro, e incluye, pues, en un conjunto mucho más vasto de prácticas y de sentimientos, la «pederastia» institucionalizada de la que él hablaba veinte años antes. Por eso es difícil estar de acuerdo con John Lauristen cuando escribe, en su prefacio a los escritos de Symonds, que entre *A Problem in Greek Ethics*, en 1873, y *A Problem of Modern Ethics*, en 1891, el autor pasa, fueran cuales fuesen sus intenciones, de un enfoque histórico a otro médico, y «del estudio de una forma de comportamiento, el amor entre hombres, al estudio de una condición, la sexualidad invertida».<sup>2</sup> Es evidente que el análisis de Lauristen está profundamente marcado por Foucault y por la distinción que hace este último, en *La voluntad de saber*, entre los «actos» y los «personajes» homosexuales. Y para que el dogma foucaultiano pueda conservarse intacto, es preciso que la idea de una «identidad» homosexual sólo haya podido aparecer con el discurso psiquiátrico o como reacción contra él. Pero es imposible interpretar en estos términos los textos de Symonds y la evolución que experimentan. Si queremos referirnos a Foucault, tal vez sea preferible recurrir al Foucault que nos enseña a pensar en términos de «estrategias» y considerar, para explicar la evolución de Symonds, que la configuración discursiva en la que escribe en 1891 no es ya la misma que aquella en la que escribía en 1873.

1. Véase K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, Grenoble, La Pensée sauvage, 1982; y David Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, op. cit.

2. John Lauristen, *Introduction*, en John Addintong Symonds, *Male Love...*, op. cit., p. ix.

Pero también hay una continuidad profunda en el pensamiento de Symonds: por una parte, no cesa de apelar a la historia en contra de la medicina, e incluso cuando utiliza el término de «inversión sexual» es siempre para revalorizar esa idea, valiéndose de su dimensión histórica, contra los enfoques psiquiátricos negativos y despectivos. Y, sobre todo, es muy poco probable que no haya pensado, desde la época de *A Problem in Greek Ethics*, en términos de «identidad» la psicología de los hombres que aman al sexo masculino. De otro lado, si puede pasar tan fácilmente de una concepción a otra, ¿no será porque se trata siempre de defender la misma causa, la de los hombres que no son como los demás y que deben vivir en la sombra, siendo así que lo que constituye su maldición se explayaba a la luz del día en la Grecia antigua? Si, en 1891, tiene que hacer hincapié no ya en la «pureza» y en la «nobleza», como hacía en 1873, sino en la «salud» y la «normalidad», se debe a que ya no tiene el mismo adversario. Pero su apología de Grecia en 1873 era también un modo de justificarse ante sí mismo, y se asimilaba a la cultura griega de la que se proclamaba heredero, y se consideraba semejante a los hombres que describía (al igual que el Pater del «sueño rememorado» y del «filósofo amante...»). Sus poemas de los años 1860 lo atestiguan, así como su autobiografía, o incluso sus referencias constantes a la poesía de Walt Whitman para justificar sus propias opiniones: la idea de Symonds de la «identidad» sexual existía antes de su polémica con los psiquiatras; es por tanto imposible que esta idea procediera de ellos, cuyos resultados él cuestiona.

Al contrario: va a poner en entredicho lo que la psiquiatría está forjando a partir de la idea de una identidad homosexual tal como él la ha extraído de su estudio sobre Grecia. Insiste al respecto en sus cartas de los años 1890 a Havelock Ellis y Edward Carpenter: «El estudio histórico de la Grecia antigua», escribe, «es absolutamente esencial para el tratamiento psicológico de esta cuestión», pues obligará a quienes abordan la «anormalidad» sexual a tener en cuenta «la evidencia ineludible de la sana y amplia normalidad de la camaradería griega».<sup>1</sup> Los psiquiatras se equivocan fatalmente,

1. *The Letters of John Addington Symonds, op. cit.*, t. 3, pp. 693, 691.

le escribe a Havelock Ellis en 1892, cuando «diagnostican como necesariamente morboso lo que constituía la emoción dominante en los hombres mejores y más nobles de Grecia». Va aún más lejos al denunciar la ignorancia de los psiquiatras: «Casper, Liman, Tardieu, Carlier, Taxil, Moreau, Tarnowsky, Krafft-Ebing, la ignorancia supina de estas personas sólo tiene su igual en su arrogancia. No sólo no conocen la antigua Grecia, sino que tampoco conocen a sus propios primos y camaradas de club.»<sup>1</sup> En suma: algunos de sus primos y camaradas de club son herederos directos de un carácter psicológico que florecía a plena luz en la Grecia antigua y se ve obligado a ocultarse en el mundo contemporáneo.

Aunque hayamos pasado del registro de la «pureza noble» del deseo homosexual al de la «sana normalidad» del homosexual, hay un tema que sigue siendo crucial en la polémica que libra Symonds con los psiquiatras: la cuestión de la «masculinidad». En el capítulo dedicado a Krafft-Ebing, recalca que, en los estudios de casos referidos por este último, figuran muchos «uranistas» que no se distinguen en nada de los demás hombres, como no sea en la naturaleza de sus inclinaciones sexuales: «Ese grupo comprende a las personas masculinas poderosamente desarrolladas, y que no tienen nada de asexuadas [*unsexed*], como no sea que poseen un deseo inmoderado por los hombres y no miran a las mujeres.»<sup>2</sup>

En 1892, Symonds entabla una colaboración con el médico y sexólogo Havelock Ellis. Desembocaría en la redacción de una obra escrita conjuntamente, *Sexual Inversion*, cuya fisionomía cambiará un poco a la muerte de Symonds. En una carta a Edward Carpenter, explica el modo en que concibe este trabajo:

Me alegra mucho que H. Ellis le haya hablado de nuestro proyecto. No le he visto nunca. Pero me gusta su manera de escribir sobre este asunto. Y necesito un colaborador que goce de cierto prestigio médico. Yo solo no podría causar más efecto que el de un excéntrico.

Estamos bastante de acuerdo sobre los puntos fundamenta-

1. *Ibid.*, p. 694.

2. John Addington Symonds, *A Problem in Modern Ethics*, *op. cit.*, 137.

les. La única diferencia es que soy muy poco proclive a abrazar las teorías neuropatológicas. Pero voy a reducir las al mínimo [...].

Me propongo introducir una cuestión nueva en el debate, dando una visión completa del amor homosexual en la Grecia antigua. La he escrito hace mucho y he hecho imprimir diez ejemplares de forma privada. Si quiere ver el texto, le prestaré uno de los dos que me quedan.

Todos los extranjeros que participan en estas investigaciones, desde Moreau y Casper hasta Moll, ignoran totalmente las costumbres griegas [...]. Y, sin embargo, el fenómeno debe estudiarse en ellas desde un punto de vista distinto al de la psicopatología. Estamos obligados a reconocer que uno de los pueblos más avanzados de la civilización no sólo toleraba la camaradería apasionada, sino que además la utilizaba con un elevado fin social y militar.<sup>1</sup>

Symonds precisa en esta carta que siempre ha abrigado la «esperanza» de ver surgir «una nueva forma de caballería, es decir, una nueva forma elevada de amor humano», que ocuparía su lugar junto a la otra forma nacida en la Edad Media, a saber, la caballería basada en el amor heterosexual.<sup>2</sup> El amor en esta nueva caballería, añade Symonds, sería «complementario de la otra forma»,

1. Carta de John Addington Symonds a Edward Carpenter, 29 de diciembre de 1892, en J. A. Symonds, *Male Love. A Problem in Greek Ethics and Other Writings*, edición a cargo de John Lauristen, *op. cit.*, pp. 149-150.

2. *Ibid.*, pp. 150-151. En 1894, en *The Artist*, el 2 de abril, Charles Kains-Jackson, que sin duda había sido una de las personas a quien Symonds había enviado *A Problem in Modern Ethics*, aboga por una nueva caballería, soldada por la exaltación del ideal de la juventud masculina del mismo modo que la antigua caballería, la de una civilización en sus comienzos y todavía imperfecta, había sido orientada hacia el ideal de una juventud femenina. El poder colonial de Inglaterra, dice Kains-Jackson, la protege de las invasiones francesa o alemana, y ya no le hace falta obsesionarse por la necesidad de aumentar la población (Charles Kains-Jackson, «The New Chivalry», en Brian Reade, *Sexual Heretics, op. cit.*, pp. 313-319). Habría que analizar, por supuesto, la manera en que estos alegatos en pro del amor entre hombres estaban marcados no sólo por una profunda misoginia, sino también por las ideologías de la regeneración nacional y, más en general, por las ideologías nacionalistas y colonialistas. Al igual que la rehabilitación de los dorios por parte de los intelectuales alemanes en la primera mitad del XIX pudo estar vinculada con la ideología racial de una supe-

más comúnmente aceptada, y «no la perjudicaría en nada». Symonds habla entonces de esos «individuos nuevos» que podrían consagrar su energía a diversas actividades «cuyos fines responderían a los del trabajo monástico en común, o a los de la abnegación militar en los deberes, en lugar de invertirla en la utilidad procreadora y los quehaceres domésticos». Y en esta manera de invocar implícitamente la idea de que los partidarios del amor entre hombres serían más activos en la vida colectiva que los heterosexuales, volcados en la vida familiar, hallamos su antiguo argumento de que esta «nueva caballería» participaría en la regeneración de la nación de un modo distinto, pero quizá más noble, que las relaciones heterosexuales, y que en todo caso no dañaría a éstas. Pero Symonds es lúcido respecto al carácter fantástico de su idea y exclama: «Qué lejos parece ese sueño. Y, sin embargo, veo en la naturaleza humana realidades desdeñadas [*stuff neglected*], siempre presentes –hoy en día proscritas y fuera de la ley–, y de las que –tan seguro estoy de ello como de que estoy vivo– podría nacer esa caballería.» Y de nuevo alude a Whitman, cuya «obra sigue siendo inmensamente útil, a pesar de que haya repudiado las deducciones que lógicamente se habían extraído de su “Calamus”». <sup>1</sup>

---

rioridad germánica, así también su importación en Inglaterra fue asociada con la ideología de su grandeza nacional e imperial. No era así en el caso de Pater, que descartó la faceta guerrera, pero sí en el de Symonds. (Sobre este punto, véase Richard Dellamora, «Dorianism», en *Apocalyptic Overtures. Sexual Politics and the Sense of an Ending*, New Brunswick, Nueva Jersey, Rutgers University Press, 1994, pp. 43-64.) En la carta de Kains-Jackson, los temas caros al Symonds del primer período, como la referencia a Esparta, el elogio de los placeres de la «palestra», pero también de la «pederastia», ocasiones en que los hombres de más edad podían transmitir su experiencia a los adolescentes, se aproximan a otros más whitmanianos, que no están muy distantes del Symonds del segundo período: evocación de la juventud masculina en la orilla del río, en los bosques, gozos de la vida física y natural, etc.

1. *Ibid.*, p. 151.

También Wilde rechaza, como Symonds, las categorías mentales de la medicina psiquiátrica. En 1897, por ejemplo, escribe: «El hecho de que yo también sea un problema patológico a juicio de los sabios alemanes sólo interesa a los sabios alemanes.» Wilde hace alusión aquí al libro de Max Nordau, *Dégénérescence*, publicado en 1893, que le consagra algunas páginas: «Wilde ama la inmoralidad, el pecado y el delito», escribe el psiquiatra alemán.<sup>1</sup> Los dos volúmenes de esta obra se dedican a describir las corrientes artísticas y literarias de un «fin de siglo» que conduce a la sociedad a su ruina. Arremete contra los simbolistas, los místicos, los prerrafaelitas, el wagnerismo, el estetismo, el decadentismo, etc. Ataca, por supuesto, a Huysmans, pero también a Zola... Todos esos genios «neuróticos» son «enemigos de la sociedad de la peor especie», y «ésta tiene el deber de defenderse de ellos». Estamos, escribe, «en el apogeo de una grave epidemia intelectual, de una especie de peste negra de degeneración y de histeria, y es natural que todo el mundo se pregunte, angustiado: “¿Qué va a pasar?”». Exhorta a que todos aquellos, jueces, profesores, diputados, que quieran proteger la civilización, organicen la represión y la censura. En cuanto al psiquiatra, su función será predominante en esta clase de academia de personas honestas a quienes incumba condenar «las obras que especulan con la inmoralidad». Desdichado el artista que cometa el error de

1. Max Nordau, *Dégénérescence*, París, Félix Alcan, 1899, t. 2, p. 138. El libro se publicó en Alemania en 1893. «Fin de siècle» es el título del t. 1.

disgustar a esa pequeña sociedad formada por «los hombres más cualificados del pueblo». Porque Nordau advierte: en tal caso, «la obra y el autor serán aniquilados».<sup>1</sup>

Wilde mencionó el análisis que de su caso hizo Nordau cuando interpuso un recurso para obtener su liberación, en junio de 1895, mencionando la locura que le rondaba.<sup>2</sup> Pero era, evidentemente, un procedimiento táctico, en un momento en que no había que ser muy escrupuloso a la hora de elegir argumentos. Wilde, en esencia, despreciaba al doctor Nordau y a su pseudociencia. Cierto es que lo que más le molestaba, del hecho de que le estudiaran como a un caso patológico, era ver su genio reducido a la banalidad, y se rebela contra la sola idea de que le analicen como a los demás, como a un simple ejemplo de un fenómeno general: «En sus obras, me incluyen en cuadros y me aplican la ley de los promedios», dice, a propósito de los «psiquiatras alemanes».<sup>3</sup> Estos comentarios, desde luego, confirman la tradición, que se hará muy larga, de que los poseedores de genio literario rechacen todo análisis científico y toda reducción de la «singularidad» a la «media», y del «individuo» a las «estadísticas». Pero las declaraciones de Wilde, en las que o bien le divierte o bien le indigna que le consideren un «problema psicopatológico», muestran que rechaza igualmente la pretensión de los médicos de explicar la homosexualidad. Cuando el periodista Chris Healy le preguntó qué pensaba del libro de Nordau, Wilde respondió: «Estoy totalmente de acuerdo con la afirmación del doctor Nordau de que todos los genios son dementes, pero el doctor Nordau olvida que todas las personas cuerdas son imbéciles.»<sup>4</sup> En *De profundis*, es-

1. *Ibid.*, pp. 525, 560.

2. Richard Ellmann, *Oscar Wilde, op. cit.*, p. 472.

3. Carta de Oscar Wilde a Leonard Smithers, 11 de diciembre de 1897, en *The Letters of Oscar Wilde*, Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1962, p. 695. La traducción francesa (*Lettres d'Oscar Wilde*, París, Gallimard, 1994, pp. 479-480) interpreta, erróneamente, como «*Je suis catalogué, je tombe sous la loi des gens tarés*» [«Me catalogan, me aplican la ley de los tarados»], la frase: «*I am tabulated and come under the law of averages*», es decir, «Me incluyen en cuadros y me aplican la ley de los promedios». Lo que horroriza a Wilde es que le incluyan en un cuadro y le apliquen estadísticas, promedios, como a un hombre corriente.

4. Citado en Richard Ellmann, *Oscar Wilde, op. cit.*, p. 517. Sin poder justificar la proximidad, debo decir que esta frase siempre me ha hecho pensar en Michel Foucault



cribe irritado a Alfred Douglas –quien había tenido la intención de publicar en el *Mercure de France* un alegato en su favor, señalando que «el genio va a menudo emparejado con la perversión de la pasión y el deseo»– que ese tema «le corresponde más bien a Lombroso que a mí» (el psiquiatra italiano había publicado una obra titulada *El hombre de genio*), y que, por otro lado, «el fenómeno patológico en cuestión se encuentra también entre los que carecen de genialidad». <sup>1</sup>

La literatura homosexual, por tanto, no nació de la psiquiatría. Pero la psiquiatría se apoderó de la literatura; quiso reducirla, bajo su mirada clínica, a ser únicamente la expresión de espíritus malsanos o enfermos; se inquietó por esta «inmoralidad» que se extendía en las obras literarias y artísticas. Wilde no escribió a partir de las categorías de la psiquiatría. Sus fuentes eran también literarias: Walter Pater, John Addington Symonds, Huysmans. Y Baudelaire, y Verlaine, por supuesto... En Wilde, como en Pater, como en Symonds, la invención de una «literatura homosexual» o, más exactamente, los esfuerzos para expresar la homosexualidad en la literatura nacieron de una pulsión interior, de esa irrefrenable necesidad de decir lo que uno es en un momento en que es imposible hacerlo y en que se sufre por no poderlo hacer. Tanto en Symonds como en Pater o en Wilde, la «toma de la palabra» o la expresión de los amores masculinos emanan de la literatura y la filosofía (Grecia y el Renacimiento se conciben como el ideal de un pasado que recuperar), al mismo tiempo que de la necesidad interior de poder decir lo que se siente en lo más profundo de la personalidad. Y cuando descubren que el discurso psiquiátrico no tiene más ambición que la de ejercer un control sobre los amores del mismo sexo, Symonds y Wilde denuncian la incompetencia y la ignorancia (de la historia, del presente) de esos médicos que arman esas teorías. Wilde recuerda entonces que él no es lo que dicen de él, y Symonds le insta a estudiar la Grecia antigua, es decir, a continuar la vía que él se había esforzado en trazar en años anteriores.

---

(el primer Foucault, el de *Historia de la locura*), que habría podido ser su autor.

1. Oscar Wilde, *De profundis*, op. cit., p. 1007.

Y, en esta perspectiva, una obra literaria fue la que ejerció una influencia decisiva sobre ellos: la de Whitman.

Symonds dedica un capítulo a Whitman al final de *A Problem in Modern Ethics*. Y en el doble movimiento por el cual rechaza la concepción psiquiátrica de la diferencia sexual al tiempo que trata de anexionar la obra literaria de Whitman, hallamos, de un modo totalmente ejemplar, ese «conflicto de facultades» del que he hablado más arriba.

Si Symonds quiere respaldar su acción con la referencia a Whitman, se debe a que encuentra en él la expresión de esa camaradería masculina que a su juicio constituye toda la riqueza de la Grecia antigua. Whitman, en todo caso, transmitirá a más de un autor inglés la convicción de que es posible expresar literariamente las relaciones entre hombres. La primera edición de *Hojas de hierba*, publicada en 1855, provocó una verdadera conmoción, tanto literaria como filosófica y política. Pero asimismo atrajo la atención apasionada de todos aquellos que, en Inglaterra (y en otros lugares), experimentaban la necesidad de hallar legitimaciones para expresar sus sentimientos. Whitman servirá de referencia a Symonds, pero también, un poco más tarde, a Wilde, luego a Carpenter y a tantos otros, entre ellos André Gide.

En sus memorias, Symonds habla varias veces de su descubrimiento de *Hojas de hierba*, y sobre todo de «Calamus», la sección «homo-erótica» del poemario: «No puedo hablar de ello sin exagerar», dice, rememorando cuánto le había inflamado la lectura de los poemas que cantaban la belleza de la naturaleza y el amor de los camaradas.<sup>1</sup> El libro no tardó en convertirse para él en «una especie de Biblia». <sup>2</sup> En una carta de 1892 a Horace Traubel, amigo y confidente de Whitman, Symonds escribe que *Hojas de hierba* ha revolucionado sus concepciones anteriores y ha hecho de él «otro hombre», «un hombre libre». <sup>3</sup> En esta época, Symonds co-

1. *The Memoirs of John Addington Symonds, op. cit.*, p. 246.

2. *Ibid.*, p. 189.

3. Citado en Gary Schmidgall, *Walt Whitman. A Gay Life*, Nueva York, Dutton, 1997, p. 303.

mienza a escribir poemas al estilo de Whitman. Pero eso no es todo. Escribe en sus memorias, en 1889: «El resultado inmediato de este estudio de Whitman fue la determinación de escribir una historia de la pederastia en Grecia e intentar una demostración del entusiasmo caballeresco que parecía implícito en esa camaradería.» Lo que habría de plasmarse en *A Problem in Greek Ethics*, redactado en 1873. Y en un trabajo inédito, dice él, pero del que cabe pensar que nutriría *A Problem in Modern Ethics*, redactado en 1891. Pero las memorias nos enseñan también que Symonds no había leído a los psiquiatras cuando empezó a redactar, con fines casi terapéuticos, la historia de su propia vida, que él juzgaba «singular» y que le causó tantos sufrimientos. En una nota añadida algunos años después de concluir esta autobiografía, que era imposible de publicar en esa época, precisa, en efecto, que no había leído, en el momento en que la redactaba, los trabajos de Casper, Liman, Ulrichs, Krafft-Ebing, en los que comprendió que su historia, lejos de ser «singular», no era «más que una entre miles». <sup>1</sup> En otras palabras, aunque los psiquiatras no le explicaron quién era, le enseñaron, en cambio, que el suyo no era un caso único...

John Addington Symonds no cesará de escribir a Whitman para preguntarle si era lícito leer «Calamus» como un conjunto de poemas homosexuales. Whitman terminó por contestarle, en 1890, rechazando tajantemente esta interpretación. Symonds le respondió, algo exasperado, que le sorprendía bastante que no estuviese al corriente de que existen personas «cuyos instintos sexuales son lo que los alemanes llaman “invertidos”». Y añade: «Durante los últimos veinticinco años, en Francia, en Alemania, en Austria y en Italia se ha prestado una gran atención a la psicología y a la patología de esas personas anormales.» <sup>2</sup>

No es éste el lugar donde preguntarse qué empujó a Whitman a condenar las «interpretaciones» de Symonds. Pero hay que señalar que cuando Oscar Wilde, que le veneraba desde sus años de es-

1. *The Memoirs of J.A. Symonds, op. cit.*, p. 281.

2. Carta de J. A. Symonds a Walt Whitman, 5 de septiembre de 1890, citada por David S. Reynolds, *Walt Whitman's America. A Cultural Biography*, Nueva York, Vintage, 1995, pp. 396-397.

tudiante, le visitó en su casita de Camden, en el curso de su viaje a los Estados Unidos, en 1882, Whitman no trató en absoluto de ocultarle su homosexualidad. «El beso de Whitman sigue aún en mis labios», contará Wilde posteriormente a su amigo George Ives.<sup>1</sup> Pero sabemos también que Whitman retocaba continuamente sus poemas, a lo largo de las ediciones sucesivas, suprimiendo poco a poco todas las audacias homosexuales de las primeras versiones, y tenemos motivos para interrogarnos sobre la respuesta que dio a Symonds, al cabo de veinte años de insistencia de este último. Fuera como fuese, es innegable que su obra fue leída por sus lectores gays, como dice Gary Schmidgall, como «un libro de *coming out* y un manifiesto en pro de una sana aceptación de uno mismo».<sup>2</sup> Y no eran sólo europeos los lectores que le escribían para contarle sus vidas, sus problemas, la liberación que sintieron al leer «Calamus»..., sino asimismo numerosos norteamericanos.

La respuesta de Whitman no impedirá que Symonds le dedique un capítulo en su *Problem in Modern Ethics*, en 1891. Se trata del capítulo que cierra este librito. Tras haber criticado duramente el enfoque psiquiátrico de la inversión sexual, le opone la exaltación sana de la amistad entre hombres tal como la expone la obra del poeta norteamericano.<sup>3</sup> En el epílogo, Symonds vuelve a mencionarle y escribe: «Walt Whitman, en América, considera lo que él llama “el amor masculino” como una virtud dominante de las naciones democráticas y la fuente de una nueva caballería.»<sup>4</sup> Pero, añade, apesadumbrado, «no define lo que él llama “el amor masculino” [*manly love*], y rechaza con insistencia, por “nociva”, toda “inferencia morbosa” que pudiera extraerse de su doctrina.»<sup>5</sup>

1. Cf. el diario de George Ives, citado por Richard Ellmann, *op. cit.*, p. 188.

2. Gary Schmidgall, *Walt Withman*, *op. cit.*, p. 303.

3. John Addington Symonds, *A Problem in Modern Ethics*, en *Sexual Inversion*, *op. cit.*, pp. 183-191.

4. El epílogo no figura en la edición mencionada en la nota precedente. Se encuentra en John Addington Symonds, *Male Love. A Problem in Greek Ethics and Other Writings*, editado por John Lauristen, *op. cit.*, p. 108. Pero esta edición sólo contiene tres de los ocho capítulos de este ensayo.

5. *Ibid.*

A pesar del frenazo que la condena de Wilde, en 1895, supuso para el desarrollo de una cultura homosexual, el florecimiento que había conocido en la década de 1880 y a comienzos de la de 1890 no decaerá del todo, y recobrará muy pronto cierto vigor. El susodicho corresponsal de Symonds, Edward Carpenter, se convertirá a su vez en un punto de referencia para todos aquellos que se esforzaban en afirmar y escribir su homosexualidad. Y la visita a Carpenter llegará a ser una especie de peregrinaje forzoso para todo homosexual cultivado (como la visita a Gide lo será en Francia a partir de los años veinte y hasta su muerte en 1951).<sup>1</sup> Tras realizar una visita a Carpenter, Forster tendrá la idea y el deseo de escribir *Maurice*, como cuenta él mismo en la nota añadida en 1960 al final del volumen: «En su forma original, *Maurice* data de 1913. Fue el resultado directo de una visita de Carpenter a Milthorpe. Carpenter tenía un prestigio que no puede comprenderse hoy en día.»<sup>2</sup> Y después de haber descrito las múltiples facetas de Carpenter, rebelde, socialista, amante de la vida sencilla y poeta whitmaniano, agrega: «Creía en el amor de los camaradas, a los que en ocasiones llamaba uranistas. Es este último aspecto de su personalidad el que me atrajo en mi soledad.»<sup>3</sup>

Poeta whitmaniano y *chantre* del amor de los hombres entre ellos, ambas cosas parecen ir de la mano en el combate por un socialismo democrático. Y, en efecto, esta tradición de Whitman se perpetúa a través de Carpenter, y da lugar a una cultura de la amistad entre hombres coextensiva a la idea de la democracia y el socialismo. En 1874, Carpenter había escrito una larga carta a Whitman para decirle hasta qué punto había sido importante para él la lectura de «Calamus», que permitió a los hombres «no avergonzarse ya del más noble instinto de su naturaleza». Y añadía, ligando esta liberación personal con sus aspiraciones políticas: «Entre el alba maravillosa de la civilización griega y el gran mediodía

1. Véase, por ejemplo, el relato de una visita a Gide en 1948, en la autobiografía de Gore Vidal, *Palimpsest. A Memoir*, Nueva York y Londres, Penguin, 1995, pp. 182-184.

2. Edward M. Forster, «Terminal Note», en *Maurice*, *op. cit.*, p. 249.

3. *Ibid.*: «He was a believer in the Love of Comrades, whom he sometimes called Uranians. It was this last aspect of him that attracted me in my loneliness.»

universal de la democracia, una extraña oscuridad se ha abatido sobre nosotros, pero creo que, lentamente, empiezan a caer los hierros de los pies de los hombres», puesto que «la estupidez de las viejas supersticiones», así como la idiotez «del desprecio de clase» se están ya «disipando».<sup>1</sup>

Liberación personal, exaltación del cuerpo y de la naturaleza, homo-erotismo masculino, grandeza de las gentes del pueblo, gloria de la democracia... *Hojas de hierba* representaba un aire nuevo para toda una generación de intelectuales. Whitman, en efecto, proclama en esos poemas: «Canto a mí mismo; a la persona única, separada; pero pronuncio la palabra democrática, la palabra *en masse*.»<sup>2</sup> Y un poco más adelante anuncia que va a «cantar el himno de la camaradería» antes de explicitar su propósito:

En consecuencia dejaré escapar de mí quemantes  
[llamas  
que trataban de consumirme,  
Descubriré lo que durante demasiado tiempo ha  
[dominado  
a este fuego latente;  
Dejaré al fuego en libertad completa.  
Escribiré el poema evangélico de los camaradas y  
[del amor...<sup>3</sup>

1. Edward Carpenter, carta a Walt Whitman, 12 de julio de 1874, citada en Sheila Rowbotham, «Edward Carpenter: Prophet of a New Life», en Sheila Rowbotham y Jeffrey Weeks, *Socialism and the New Life. The Personal and Sexual Politics of Edward Carpenter and Havelock Ellis*, Londres, Pluto Press, 1977, pp. 34-35

2. Walt Whitman, «One's-Self I Sing», in *Leaves of Grass. Complete Poetry and Collected Prose*, Nueva York, The Library of America, 1982, p. 165. (Este poema fue escrito en 1860 y figura en la tercera edición de *Hojas de hierba*, publicada en esa misma fecha, así como la sección «Calamus». Esta edición, o la de 1867, fue la que leyeron Symonds, Wilde y Carpenter. Los poemas fueron revisados por Whitman para la edición final de 1892, aparecida poco antes de su muerte). Trad. francesa de Roger Asselineau, *Feuilles d'herbe*, París, Aubier, 1972, p. 37. [«Canto a mí mismo», en *Hojas de hierba, Poesía completa*, tomo I, Barcelona, Ediciones 29, 1979.]

3. Walt Whitman, «Starting From Paumanok», en *Leaves of Grass, op. cit.*, p. 179, trad. francesa, *op. cit.*, p. 53. [«Al partir de Paumanok, en *Hojas de hierba, op. cit.*, p. 47.]

Pronto van a juntarse el «amor de camaradas» y la pasión democrática, y en la sección titulada «Calamus» el poema titulado «A ti, oh democracia», exclama:

Vamos, haré indisoluble a este continente,  
Haré la más espléndida raza que el sol jamás haya  
[iluminado,  
Haré divinas tierras magnéticas,  
Con el amor de camaradas,  
Con el amor siempre fiel de los camaradas,  
Plantaré la camaradería de modo que sea tan espesa como  
los árboles que corren junto a todos los ríos de América,  
y junto a las orillas de los grandes lagos y por todas  
[las praderas,  
Haré ciudades inseparables cuyos brazos descansen  
[mutuamente sobre sus cuellos,  
Por el amor de camaradas,  
Por el amor viril de los camaradas,  
¡A ti y de mí estos poemas, oh Democracia, escritos para  
[servirte, *ma femme!*<sup>1</sup>

No hay que olvidar, en efecto, que Whitman no es sólo el poeta de *Hojas de hierba*, sino también el autor de las proclamas en-

1. Walt Whitman, «For you, O Democracy», en *Leaves of Grass* (edición de 1891-1892), en *Complete Works and Collected Prose*, op. cit., p. 272:

*Come, I will make the continent indissoluble,  
I will make the most splendid race the sun ever shone upon,  
I will make the divine magnetic lands,  
With the love of comrades,  
Whit the life-long of comrades,  
I will plant companionship thick as trees along the rivers of America, and  
along the shores of the great lakes, and over the prairies,  
I will make inseparable cities wither arms about each our necks,  
By the love of comrades,  
By the manly love of comrades,  
For you these from me, O Democracy, to serve you ma femme!*

Este poema no figura en la edición francesa. [*Poesía completa*, op. cit., tomo II, pág. 18.]

cendidas de *Democratic Vistas*.<sup>1</sup> Y el amor de camaradas en Whitman no es más que uno de los aspectos, aun cuando sea el fundamental, de ese elogio de la nación y la democracia norteamericanas, de la misma forma que, en Carpenter, el Amor de Camaradas (las mayúsculas son de E. M. Forster) irá de la mano con el compromiso en favor de un socialismo democrático. Es preciso señalar asimismo que si la «mujer» parece no tener más función, en el poema de Whitman, que la de personalizar la democracia, Carpenter, su discípulo por antonomasia, será uno de los principales apoyos políticos y teóricos del movimiento de emancipación de las mujeres a fines del siglo XIX y comienzos del XX.

No obstante, hay que analizar y poner en entredicho esta mitología de la virilidad, de la masculinidad en lo que puede tener de profundamente misógina, y en el culto del cuerpo atlético, de la juventud y la belleza que a menudo la acompaña. Y ya he indicado que no es posible desdeñar la manera en que las ideologías nacionales han trabajado determinados discursos de legitimación homosexual. Pero vemos también que el vínculo tan a menudo establecido entre la exaltación de la amistad masculina y la tentación fascista está lejos de corresponder a todas las situaciones históricas. El ejemplo de Whitman, el de Carpenter y hasta el de Symonds dan fe de que una tradición homo-democrática (homo-social, cuando no homosexual y democrática) ha podido coexistir con el culto a la amistad viril.

Por supuesto, el camino que conduce de Walter Pater y de los círculos elitistas de Oxford a Edward Carpenter y el compromiso democrático y socialista es un poco singular y hasta extraño. De hecho, el conjunto de los discursos que jalonaron ese itinerario de algunos decenios encierra las potencialidades más diversas, tanto en lo que respecta a las representaciones de la homosexualidad como en lo que atañe a su relación con las ideologías políticas. Pero si esas tentativas de infundir existencia a una «identidad» y a una «palabra» homosexuales se concibieron dentro de la multiplicidad y la contradicción, se debe en gran parte, además de a las diferencias

1. Walt Whitman, *Democratic Vistas*, en *Complete Poetry and Collected Prose*, *op. cit.*, pp. 927-994



que existían entre las personas, a que siempre se han producido en forma de alegatos justificativos y defensivos, de intentos de dar otra imagen, una «buena imagen», ante las representaciones infamantes e «injuriosas», reafirmadas incesantemente por el orden social. Conviene recalcar también que los discursos podían ser contradictorios entre sí dentro de una misma obra: Wilde podía hacer a la vez la apología, en *El retrato de Mr. W. H.*, del amor platónico puramente espiritual del hombre maduro por el hombre joven, y exaltar, en *El retrato de Dorian Gray*, un nuevo hedonismo cuyo significado sexual y carnal se disimula apenas. Hay que agregar que también podía haber profundas contradicciones entre los discursos, por un lado, y los comportamientos, por otro: toda esta producción legitimadora –cultural, literaria, filosófica, artística– pudo coexistir con una multiplicidad de maneras de ser, que iban de las más provocadoras (culto a la «androginia», actitudes «afeminadas», flores en el ojal, etc.) a las más «discretas» (Symonds publicando sus obras apologéticas en tiradas de diez ejemplares), desde el afán de afirmar una «diferencia» sexual transgresora de las normas establecidas hasta el de mostrar que el homosexual representa, de hecho, la perfecta culminación de la virilidad o los valores del deber moral.

Las estrategias individuales, pero asimismo las representaciones de uno mismo, las aspiraciones y las formas de vivirlas pudieron inducir a los individuos a adoptar discursos y conductas contradictorias entre sí. Nunca ha habido una sola manera de vivir la homosexualidad. Y de una misma tradición intelectual han podido surgir teorías legitimadoras divergentes. Por ejemplo, cuando Symonds invoca a Grecia y la obra de Platón, es para exaltar la masculinidad y la procreación espiritual; cuando Ulrichs se refería a ella, era para basar la idea del «uranismo» como «sexo intermedio» entre los hombres y las mujeres, lo que pronto llamarían el «tercer sexo». Y esos dos tipos de discursos van a cohabitar en una misma obra, puesto que Edward Carpenter asumirá por su cuenta la teoría del «sexo intermedio» al propio tiempo que cantará en términos whitmanianos el amor viril de camaradas.<sup>1</sup>

1. Sobre Edward Carpenter, véase Sheila Rowbotham, «Edward Carpenter...», *op. cit.*, pp. 25-138.

Todas estas tradiciones, con su complejidad y sus contradicciones, se encuentran en el origen del movimiento homosexual alemán desde finales del siglo XIX, pero con tensiones cada vez más fuertes hasta el comienzo de los años treinta del siglo XX, dada la oposición neta entre los partidarios de una teoría biológica del «tercer sexo» (agrupados en torno a Magnus Hirschfeld) y los defensores de la «virilidad» que entraña la homosexualidad masculina, referida a la cultura de la Grecia antigua. Proust recogerá la teoría del «tercer sexo» en *Sodoma y Gomorra*, mientras que Gide se inscribirá, con *Corydon*, en la referencia al «amor griego», la «pederastia» y la «masculinidad», y se empeñará en luchar contra la imagen que da Proust de la homosexualidad.

Se comprueba de nuevo que la literatura desempeña un papel esencial, ya que, como dice Whitman, «la literatura –una literatura nueva, espléndida, democrática– debe ser la medicina y la palanca, y (junto con el arte) la influencia principal en la civilización moderna». <sup>1</sup> Symonds y Wilde, pero también Gide, han aprendido la lección y el poeta norteamericano les servirá de palanca, de punto de referencia en sus tentativas de reformar la sociedad, de educarla, de curarla de sus prejuicios.

1. Walt Whitman, prefacio a «Democratic Vistas with Other Papers – English Edition», en *Complete Poetry and Collected Prose*, op. cit., p. 1195: «*I think Literature – a new, superb, democratic literature – is to be the medicine and lever, and (with Art) the chief influence in modern civilization.*»

## IX. MARGOT LA PANADERA Y LA BARONESA CON HORQUILLAS

John Addington Symonds no oculta en su autobiografía que su deuda con Whitman no fue sólo intelectual; fue también sexual. Gracias a él dejó de repelerle su deseo de conocer a «hombres del pueblo», esos hombres que él describe, siempre obsesionado por sus ideales de pureza, como «hijos no corrompidos de la naturaleza», pues hay que recordar que toda esta cultura erudita de la que acabo de hablar no estaba tan despegada como podría creerse de la subcultura gay que existía un poco por todas partes en las ciudades de Europa.

Por desgracia, conocemos muy poco de esas culturas homosexuales populares. Percibimos tan sólo imágenes fragmentarias a través de los textos literarios, médicos, o bajo el polvo de los archivos policiales y judiciales. Uno de los motivos por los que concedemos tanta importancia a la cultura literaria y erudita, a la hora de buscar los lugares de nacimiento de la identidad homosexual actual, es que nos ha transmitido la mayoría de los documentos, huellas netas e interpretables. ¿Pero qué sabemos de todos aquellos que no han escrito nada? ¿Y de lo que tenían en la cabeza? Por decirlo sencillamente: ¿qué pensaban los soldados y los obreros que bebían, pasaban tardes en tabernas y se acostaban con intelectuales? ¿Qué hacía Dorian Gray, por ejemplo, los días en que desaparecía? ¿Con quién pasaba esos momentos de los que la novela de Wilde no nos dice apenas nada, salvo, en pocas líneas, que «se rumoreaba que se le había visto peleándose con

marineros» y que «se relacionaba con ladrones y monederos falsos»?<sup>1</sup>

¿Qué se sabe de esos modos de vida homosexuales que la cultura popular no cesaba de inventar y reinventar, la de los bares y cabarés, lugares de encuentro, códigos lingüísticos o indumentarios, maneras de ser o de comportarse, etc.? Los archivos judiciales dan testimonio, según Jeffrey Weeks, de la magnitud de la «vida homosexual» en las grandes ciudades (Londres, Dublín) y en las ciudades con guarniciones militares o en los puertos. La riqueza de la jerga específica indica la existencia de una subcultura bastante desarrollada y estable.<sup>2</sup> Un corresponsal londinense de Karl Heinrich Ulrichs le refiere, en cartas de 1868, que ha participado en una velada en la que se han presentado «uranistas» vestidos de mujeres. Esos hombres, por otra parte, se hacían llamar con nombres femeninos (Viola...). En otras cartas, el mismo corresponsal habla de bailes de máscaras en los que los hombres se travestían. Señala, sin embargo, que la aparición de un travestido en un café mayoritariamente frecuentado por «uranistas de buena familia» fue acogida con un sentimiento de repulsión. Había también bailes reservados a los «uranistas» en los que no había travestidos.<sup>3</sup> En Frankfurt, Ulrichs frecuentaba una pequeña sociedad de «uranistas» que se hacían llamar Laura, Mathilde, Georgina, Madonna, Reina de la Noche, etc., y que entre ellos se trataban de «querida hermana».<sup>4</sup>

Un siglo y medio antes, los «sodomitas» londinenses tenían ya por costumbre reunirse en casas privadas o en una sala reservada de una taberna. Esas *molly houses* («*molly*» era el nombre inglés para «sodomita» en aquella época) eran asaz numerosas y formaban, junto con los lugares de encuentro como St. James Park, un universo específicamente homosexual, una ciudad dentro de otra. De creer los informes de la policía y los artículos de los periódicos publicados cuando estallaba un escándalo, esta cultura gay se ca-

1. Oscar Wilde, *The Picture of Dorian Gray*, op. cit., p. 106.

2. Jeffrey Weeks, *Coming Out. Homosexual Politics in Britain From the Nineteenth Century to the Present*, Londres, Quartet Book, 1990, pp. 37 y 42.

3. Cartas citadas en Hubert Kennedy, *Ulrichs*, op. cit., p. 116.

4. *Ibid.*, p. 59.

racterizaba por un conjunto complejo de costumbres, convenciones, rituales... Pero lo que más chocaba a los observadores de la época era el travestismo y el afeminamiento a menudo extravagante que allí había: ropa, maneras, poses, lenguaje, bromas..., una feminidad teatralizada caracterizaba casi siempre esas veladas y muchas veces era incluso uno de sus rasgos distintivos.<sup>1</sup> Esta vida gay estaba expuesta a la represión: redadas de policía, juicios (y hasta ejecuciones en la horca, en 1726, tras una serie de investigaciones realizadas por las Societies for the Reformation of Manners, una organización religiosa que se proponía combatir el libertinaje).<sup>2</sup> Hay que señalar que las *molly houses* no conocían apenas las fronteras de clase: todos los medios sociales se mezclaban en ellas. Entre sus asiduos había, por supuesto, muchos hombres casados que llevaban una doble vida. Si les atrapaban en una redada, aun si escapaban al castigo (que podía ser la picota), su vida quedaba truncada.<sup>3</sup> Cuando la represión brutal las golpeaba, las *molly houses* cerraban sus puertas o se volvían más discretas hasta que la normalidad, por así decirlo, se restauraba: la vida reanudaba su curso hasta la próxima oleada de redadas y detenciones...

Naturalmente, los lugares de encuentro también estaban vigilados, y en ellos se producían asimismo numerosas detenciones, sobre todo porque con frecuencia se tendían trampas a los «sodomitas» potenciales: un joven aguardaba a que le solicitasen, o se ofrecía él mismo, y la policía podía detener al «sodomita» que no hubiese sido lo bastante receloso. Las detenciones en los lugares de encuentro (urinarios, parques, etc.) son uno de los datos más cons-

1. Véase el capítulo «Molly» del libro de Alan Bray, *Homosexuality in Renaissance England*, Nueva York, Columbia University Press, 1982, pp. 80-114. Véase también: Randolph Trunbach, «The Birth of the Queen: Sodomy and the Emergence of Gender Equality in Modern Culture, 1660-1750», en George Chauncey, Martin Duberman, Martha Vicinus (eds.), *Hidden from History. Reclaiming Gay and Lesbian Past*, Nueva York, Meridian, 1990, pp. 129-140, y asimismo «Sodomitical Subculture, Sodomitical Roles and the Gender Revolution in the Eighteenth Century: the Recent Historiography», en Robert P. Maccaubin (ed.), *'Tis Nature's Fault. Unauthorized Sexuality During the Enlightenment*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1987, pp. 109-121.

2. Alan Bray, *Homosexuality...*, *op. cit.*, pp. 89-91.

3. *Ibid.*, p. 86.

tantes de la historia de la homosexualidad. Se describen en los archivos judiciales de los siglos XVII y XVIII, y una escena de ese tipo figura en la novela de Alan Hollinghurst *La biblioteca de la piscina*, donde un aristócrata es encarcelado, en los años cincuenta de nuestro siglo, tras haber sido detenido en un urinario público.<sup>1</sup>

En el siglo XIX, la cultura homosexual urbana era a menudo audaz, ya que hombres jóvenes llegaban a pasearse por el pleno corazón de Londres o ir al teatro vestidos de mujer, como revelan la detención y el juicio de «Stella» Boulton y «Fanny» Park, en 1870. La principal acusación contra ellos era la siguiente: toda su conducta, y en especial el hecho de vestirse con ropas de mujer, daba a entender que eran «sodomitas». Sus cartas se leyeron en la audiencia, y sus vestidos y ropa interior se exhibieron como pruebas. Se les sometió a exámenes médicos y consagraron largo tiempo a la cuestión de saber si la dilatación del ano era una prueba de «sodomía». ¡Y lo más extraordinario de la historia es que fueron absueltos! Gracias a que su abogado alegó que el delito del que eran sospechosos era tan horrible que resultaba impensable que alguien pudiese exhibirlo en público. En consecuencia, su actitud probaba... su inocencia. Como dice Neil Bartlett, la evidencia de su «visibilidad» se convertía sencillamente en prueba de que no existían, de que había que negar lisa y llanamente su «cultura».<sup>2</sup> Cosa que, para los dos acusados era seguramente un desenlace preferible. Otros, sin duda, no tuvieron tanta suerte.

Hubo varios escándalos que hicieron las delicias de la prensa; por ejemplo, el de la calle Cleveland, en 1886: un burdel de chi-

1. Alan Hollinghurst, *The Swimming-Pool Library*, *op. cit.*

2. Neil Bartlett, *Who Was that Man*, *op. cit.*, p. 142. Acerca de todo el caso, pp. 128-143. Jeffrey Weeks da otra explicación: hace hincapié en que el concepto de homosexualidad no estaba todavía bien formado en 1871. La causa del problema no era la «homosexualidad», dice, sino el travestismo y el hecho de que solicitaran a hombres haciéndose pasar por mujeres (cf. Jeffrey Weeks, *Sex Politics and Society. The Regulation of Sexuality Since 1800*. Burnt Mill, Harlow, Longmann, 1981, p. 101). Pero este refinamiento «construccionista» y hasta nominalista del análisis no me parece muy convincente, y sobre todo no cambia en nada lo esencial.

cos ofrecía los servicios de jóvenes empleados de correos (telegrafistas) a clientes más pudientes. Entre éstos se contaba lord Somerset, allegado del príncipe de Gales. Por eso, porque este escándalo había sacudido las conciencias, cuando apareció *El retrato de Dorian Gray*, la reseña del *Scot Observer* describía la obra como «destinada a ser leída por aristócratas fuera de la ley y jóvenes telegrafistas»,<sup>1</sup> alusión que debía de ser transparente para cualquier lector de la época y que muestra que los detractores del libro de Wilde lo veían de la misma manera que sus admiradores, pero también que la novela formaba parte de una verdadera «cultura» que rebasaba ampliamente los límites del mundo literario.

Podríamos dar otros ejemplos de esta vida subcultural londinense, como aquellas falsas «ceremonias de boda» celebradas entre dos hombres, tal como la que realizó un día Alfred Taylor, al que conocemos también por haber sido el organizador del burdel de chicos que proporcionaba a Wilde algunos de sus compañeros sexuales y haber contribuido a su perdición.<sup>2</sup> Es esta vida subcultural en su conjunto la que será juzgada y condenada en 1895, pues no hay que olvidar que la sentencia dictada contra Wilde fue pronunciada al mismo tiempo contra el segundo acusado, que no era otro, precisamente, que Alfred Taylor.

Esta cultura existía asimismo en París, y desde hacía mucho tiempo, ya que los historiadores han podido hablar de un «estilo de vida» a propósito de los años 1700-1750.<sup>3</sup> Los informes policiales describen «asambleas» que se reunían en cabarés: se saludaban diciendo «Buenos días, señoras», y los apodos (femeninos) jugaban con las profesiones («la Baronesa con Horquillas», «Margot

1. Neil Bartlett, *Who Was that Man*, *op. cit.*, p. 94.

2. Richard Ellmann, *Oscar Wilde*, *op. cit.*, p. 369. Véase también el relato de Pierre Louÿs de que habla André Gide en *Si le grain ne meurt*, París, Gallimard, col. «Folio», 1985, p. 329 [*Si la semilla no muere*, Buenos Aires, Losada, 1969.]

3. Michel Rey, «Parisian Homosexuals Create a Lifestyle, 1700-1750: The Police Archives», en Robert P. Maccaubin (ed.), *'Tis Nature's Fault. Unauthorized Sexuality During the Enlightenment*, *op. cit.*, pp. 179-191. Traducido al francés, con el título «1700-1750: des sodomites parisiens créent un mode de vie», como prefacio a Paul d'Estrée, *Les Infâmes sous l'Ancien Régime*, Lille, Cahiers Gai-Kitsch-Camp, 1994, pp. XI-XXXIII.

la Panadera»), las parodias de títulos nobiliarios («Madame de Nemours»),<sup>1</sup> etc. La referencia a la feminidad parece, por otra parte, caracterizar a esa mundanidad que se vive como una «francmasonería».<sup>2</sup> Según un testigo de la época, algunos de los participantes «se ponen toallas en la cabeza», «imitan a las mujeres y hacen monerías como ellas».<sup>3</sup>

La mayoría de esos cabarés, según los expedientes de la policía, no eran más que lugares donde se comía, se bailaba y se bebía, pero otros estaban divididos en dos espacios distintos: uno donde se bebía y hablaba, mientras que el otro estaba reservado para los contactos sexuales (al igual que en ciertos bares actuales hay una separación entre el local propiamente dicho y el reservado).

Lo que importa para nuestro propósito es que los informes de la policía hablan asimismo de los lugares de encuentro (urinarios, muelles del Sena, parques) donde se practicaban a menudo relaciones sexuales *in situ*, porque los alojamientos de la época eran poco propicios para lo que llamamos la «vida privada» (tabiques demasiado delgados, etc.). Podemos remitirnos, por ejemplo, al artículo de William Peniston sobre un asesinato que se produjo en los muelles del Sena en 1877. El expediente policial presenta el acta de una auténtica investigación en los medios «gays» que conducirá a la condena del asesino, que había matado a su compañero porque éste quería abandonarle. El asesino había declarado al principio que no conocía al joven que acababa de ahogarse, pero el interrogatorio de la policía reveló que vivían juntos. Los archivos describen entonces todo un universo homosexual, con asambleas festivas, bailes (denominados «reuniones de pederastas» en los informes policiales, que hacían redadas en ellos y detenían a los «sospechosos»), lugares de trato (restaurantes y cafés), que aunque no eran frecuentados exclusivamente por homosexuales, eran conocidos por ellos por ser locales como los que hoy llamaríamos «*gay friendly*». Existían también lugares de encuentro y de consu-

1. *Ibid.*, p. XXVII.

2. Cf. p. XXVI: a un «nuevo» se le pregunta si quiere ser «francmasón».

3. Citado *ibid.*



mo sexual, baños y parques (en especial el jardín de las Tullerías, donde los soldados que se hallaban de guarnición en las proximidades multiplicaban las agresiones contra los homosexuales), o de prostitución (como los soportales del Palacio Real).<sup>1</sup>

Un informe de la policía enumera los apodos de un grupo de prostitutas jóvenes: «la Pompadour», «la Morenita», «la Africana», «la Baronesa».<sup>2</sup> Las redadas y las detenciones son frecuentes y entre las personas interrogadas se cuentan muchos nobles y burgueses. Cogidos en las razias de «pederastas», detenidos en urinarios, denunciados por los mismos prostitutas conchabados con la policía o que le servían de soplones..., participaban en ese mundo en que todas las capas de la sociedad estaban representadas. Al leer estos textos de historiadores y los documentos que se exhumaron de algunos archivos, pensamos, por otro lado, en el parlamento del barón de Charlus en *Sodoma y Gomorra*, cuando delata en presencia de quienes le escuchan los gustos que quiere desmentir hablando precisamente de esa transgresión de las fronteras de clase: «Yo, que he sufrido tantos altibajos en mi vida, y que he conocido a todo género de personas, desde ladrones hasta reyes, incluso yo debo decir que siento una ligera preferencia por los ladrones...»<sup>3</sup> Oscar Wilde habría podido pronunciar una frase análoga, él, que cenaba tanto con ministros como con chaperos que a continuación le hacían cantar (lo cual era como «comer con panteras», dirá en *De Profundis* hablando de estos últimos, evocando la excitación que le producía el carácter peligroso de esas relaciones que confesará que no lamentaba haber tenido).<sup>4</sup> Esta «confusión» de clases se señala a menudo en los textos policiales o médicos del siglo XIX. Ambroise Tardieu se asombra, en los años 1860, de que hombres

1. Cf. William A. Peniston, «Love and Death in Gay Paris. Homosexuality and Criminality in the 1870s», en Jeffrey Merrick y Bryant J. Ragan (eds.), *Homosexuality in Modern France*, *op. cit.*, pp. 128-145.

2. *Ibid.*, p. 133.

3. Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, *op. cit.*, p. 715.

4. Oscar Wilde, *De Profundis*, *op. cit.*, p. 1042. Sobre la vida «gay» de Wilde, puede consultarse el libro de Richard Ellmann, *op. cit.*, pero en particular el de Gary Schmidgall, *The Stranger Wilde. Interpreting Oscar*, Nueva York, Abacus, 1994, en especial el capítulo 9, «Ass-The: Lover of Youth», pp. 169-197.

«aparentemente distinguidos por su fortuna o su educación» puedan mantener relaciones sexuales con varones que muestran una «degradación» moral profunda y una «obscenidad repulsiva». Dice que es esta supresión de la frontera entre clases, más que la homosexualidad en sí, lo que amenaza al orden público. En el universo de la homosexualidad, sigue explicando, los aristócratas y los burgueses frecuentan los «bajos fondos» de la sociedad. Al exponerse al chantaje, al robo, se sitúan cerca del «delito».<sup>1</sup> Esta idea de la cercanía entre la homosexualidad y el delito será uno de los grandes temas no sólo de la literatura médico-psicológica y policial, sino de la literatura a secas.

No es posible, por tanto, hablar de la cultura homosexual «elitista» sin reubicarla en una cultura mucho más amplia en la que participa un gran número de personas y en la que se codean prosti-tutos de las clases medias, gerentes de cabarés o de burdeles y sus clientes de todos los orígenes sociales. Aunque sólo fuere porque los honorables universitarios, artistas o escritores iban a buscar a sus compañeros sexuales a esos lugares. Symonds cuenta que un amigo le llevó un día a un burdel de chicos (en 1877). Y, poco después, tuvo lo que parece haber sido su primera experiencia sexual satisfactoria con un soldado que se prostituía, y al que había conocido en un sitio donde sabía que encontraría lo que buscaba. Sin duda esos encuentros con la clase de hombres que le gustaban de verdad explican, al igual que su evolución intelectual, el hecho de que en los años 1890 superase la simple defensa de la «pederastia» para emprender una apología de la «camaradería» y de una «nueva caballería» basada en la amistad entre hombres. Le emocionó tanto, en efecto, el encuentro con aquel soldado que decidió volver a verle, por el mero placer de hablar con él («sin pensar en el vicio», dice). Comenta: «Esta experiencia tuvo una gran importancia en mi vida. Me enseñó que la mutua atracción física entre dos hom-

1. Ambroise Tardieu, *Études médico-légales sur les attentats aux mœurs* (París, 1862), citado por Victoria Thompson, «Creating Boundaries. Homosexuality and the Changing Social Order in France, 1830-1870», en Jeffrey Merrick, Bryant T. Ragan, *Homosexuality in Modern France*, op. cit., pp. 103-126 (y en especial pp. 115-116).

bres podía representar el punto de partida de una profunda amistad.»<sup>1</sup> Tras haber abandonado Inglaterra para afincarse en Davos, con el fin de cuidar sus pulmones enfermos pero también, sin lugar a dudas, de escapar de la atmósfera asfixiante de su medio social y de la Inglaterra victoriana, J. A. Symonds se abandonará al «vicio» que le atraía tanto, y a partir de entonces le gustará pasar el tiempo entre campesinos suizos y gondoleros venecianos.

Hallamos esta imbricación entre la cultura de la «élite» y la de las clases populares en la vida –y a menudo en la obra– de numerosos autores de los que cabe afirmar que han desempeñado un papel bastante importante en la aparición de un discurso homosexual en el siglo XX. Parece ser que el «tipo sexual ideal» ha sido, en opinión de los homosexuales de las clases altas, el joven de las clases populares y, para muchos de aquéllos, el joven «viril». Éste llegará a ser algo así como un modelo a principios del siglo XX. E. M. Forster, por ejemplo, declarará que quería simplemente «amar a un joven robusto de las clases populares y ser amado por él, y hasta sufrir por él».<sup>2</sup> Podría decirse incluso que uno de los temas principales de *Maurice* es justamente el encuentro, la interacción y la confrontación entre esas dos culturas homosexuales masculinas, la de la «élite» y la de las clases populares. Esta transgresión de las fronteras de clase en una sociedad en que son tan rígidas puede incluso revestir los colores de la utopía, como cuando Forster afirma: «La mezcla de los estratos sociales en el amor masculino me parece una de sus características más acusadas y socialmente más prometedoras. Cuando se produce, suprime las distinciones de clase.»<sup>3</sup> Cabría mencionar igualmente a Isherwood o Auden. En definitiva, las novelas publicadas por el primero en los años treinta, como dirá sin rodeos en su autobiografía de 1976, hablan de sus encuentros con jóvenes de la clase trabajadora en Alemania, aun cuando esta realidad se disimule en los textos.<sup>4</sup> Y podemos su-

1. *The Memoirs of John Addington Symonds, op. cit.*, p. 254.

2. Citado en Jeffrey Weeks, *Coming out, op. cit.*, p. 41.

3. *Ibid.*

4. Christopher Isherwood, *Christopher and His Kind, op. cit.* Sobre Wystan Auden, véase la biografía de Humphrey Carpenter, *W. H. Auden*, Londres, Allen y Enwin, 1981.

poner que ese contacto con la clase obrera, y el consecuente conocimiento de sus condiciones de vida, fue efectivamente uno de los factores determinantes de su compromiso con la izquierda.<sup>1</sup>

Pero ya que hablamos del anclaje de esos intelectuales en la subcultura homosexual, no desdeñemos formular una pregunta que dista de ser secundaria: ¿qué pensaba de todo esto la mujer de Symonds? ¿Y la de Wilde? ¿Qué pensará la de Gide? Porque los tres estaban casados, como tantos otros homosexuales.

Las memorias de Symonds son muy explícitas respecto a la dificultad de vivir su homosexualidad, pero muy poco locuaces sobre la supuesta desdicha de la mujer con quien se había casado. No se puede decir que no la amase a su manera. Insiste sin cesar en el afecto que le profesa. No sabremos nada más que lo que él tuvo a bien decir. ¿Lo sabía él mismo? Sabemos que las relaciones de Gide con su mujer Madeleine no siempre fueron fáciles. Pero lo sabemos sobre todo por él. Indignado por la forma en que Gide había hablado de ella en *Et Nunc Manet in Te*, Schlumberger trató de hacer oír la voz y los sentimientos de Madeleine Gide, de comprender su experiencia. Su libro es muy conmovedor. Desprende una tristeza infinita.<sup>2</sup>

1. Sobre este punto, véase Florence Tamagne, *Recherches sur l'homosexualité*, *op. cit.*, t. 1, pp. 105-113. Es probable, por lo demás, que esta misma atracción por la masculinidad «sencilla» de los trabajadores desempeñe asimismo un papel en la fascinación que ejercen la extrema izquierda y todos los fascismos sobre cierto número de homosexuales.

2. Jean Schlumberger, *Madeleine et André Gide*, París, Gallimard, 1956.

## X. DEL PLACER DEL INSTANTE A LA REFORMA DE LA SOCIEDAD

Cuando Gide publica *Los alimentos terrenales*, en 1897, se halla todavía bajo la influencia de sus encuentros con Wilde en París y en Biskra, en 1891 y 1895. Se habían visto también en Florencia, en 1894.

Conocemos el libro: un narrador se dirige a un futuro lector, llamado Nathanaël, al que no conoce y al que quiere enseñar el «fervor». Le exhorta a rechazar las morales tradicionales para entregarse a los placeres de esta tierra: «Nathanaël, te hablaré de los instantes. ¿Has comprendido la fuerza de su presencia? Un pensamiento no lo bastante constante de la muerte no ha conferido suficiente valor al más pequeño instante de la vida.»<sup>1</sup> O también: «Alimentos, ¡os espero, alimentos! Mi hambre no cesará en mitad del recorrido, sólo se saciará cuando satisfecha; ninguna moral podrá calmarla.»<sup>2</sup> ¿Cómo no pensar, al leer las exclamaciones del narrador de Gide, en las fórmulas de Walter Pater que habían electrizado a una generación de jóvenes intelectuales y que Wilde convirtió en su breviario? Por otra parte, esta filosofía del placer y del instante el narrador la toma de otro personaje, Ménalque, que durante una velada en un jardín al pie de la colina de Florencia, mirando a Fiesole, cuenta a sus amigos reunidos su juventud y su vida, cantando para ellos los gozos de este

1. André Gide, *Les Nourritures terrestres*, en *Romans, récits et soties, œuvres lyriques*, París, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1958, p. 172. [*Los alimentos terrenales*; seguido de *Los nuevos alimentos*, Madrid, Alianza, 1984.]

2. *Ibid.*, p. 166.

hedonismo epicúreo. Es esta moral, o antimoral, de Ménalque la que el narrador tratará a continuación de transmitir a Nathanaël. Ahora bien, no hay duda alguna de que Ménalque es una encarnación de Oscar Wilde. La forma en que opone, por ejemplo, el éxtasis de la «voluptuosidad» y de las sensaciones físicas a los «razonamientos» y a las afiliaciones filosóficas no sólo suena como un eco de la obra wildeana, sino también de su comportamiento personal y del extraordinario ejemplo de libertad que le había dado a Gide, durante la estancia de ambos en Biskra.<sup>1</sup> Se piensa incluso en *Dorian Gray* cuando Ménalque refiere a sus invitados las veladas que pasa en compañía de marineros: «En otros puertos, iba con los grumetes de los grandes barcos. Bajaba a las calles mal iluminadas...»<sup>2</sup>

No terminaríamos de citar fórmulas, y a veces párrafos enteros, que parecen sacados de la novela de Wilde. Pierre Louÿs, amigo próximo de Gide, que se aleja de él en aquel momento, no se equivoca al respecto: tras haber leído *Los alimentos terrenales*, compone un poema satírico muy malévolo sobre la obra de Gide, en el que describe a Oscar Wilde y a Robert de Montesquiou (el futuro Charlus de Proust, pero ya el Des Esseintes de Huysmans), que

miran entrar a un hombre de alma vil,  
Gide, señor de La Roque et de Cucuville.<sup>3</sup>

El personaje de Ménalque reaparecerá, algunos años más tarde, en la pluma de Gide, en *El inmoralista*, donde sus antiguos amigos se apartan de él porque se ha visto involucrado en un «absurdo, un vergonzoso proceso con escándalo incluido».<sup>4</sup> ¿No es ese mismo año (1901) en que escribe este libro cuando Gide relata, en su «In Memoriam», que había querido volver la espalda a los viandantes cuando encuentra a Wilde sentado a la terraza de un café de los grandes bulevares, poco después de haber salido de la cárcel?

1. *Ibid.*, pp. 181-190.

2. *Ibid.*, p. 188.

3. Citado en George D. Painter, *Gide*, Mercure de France, 1968, p. 58. La casa de Gide estaba situada en Cucuville, en Normandía.

4. André Gide, *L'Inmoraliste*, en *Romans, récits et soties, œuvres lyriques, op. cit.*, p. 425. [*El inmoralista*, Madrid, Cátedra, 1999.]

En todo caso, es difícil no oír, en el tan famoso «¡Familia, os odio!», que el narrador de *Los alimentos terrenales* lanza contra la juventud del futuro, una especie de acto fundacional de la afirmación propia como homosexual. Hace eco a las palabras muy «Walter Pater» de Ménaulque varias páginas antes: «Odiaba los hogares, las familias, todos los lugares en que el hombre cree hallar reposo; y los afectos continuos y las fidelidades amorosas, y el apego a las ideas.»<sup>1</sup> Es difícil no pensar igualmente que la posteridad a la que Gide desea transmitir su mensaje es la de una juventud masculina homosexual. Lo cual se transparenta en la primera página de *Los nuevos alimentos*, que recoge, treinta años más tarde, con un contenido más explícito, las proclamas dirigidas a Nathanaël:

A ti, que vendrás cuando yo no oiga ya los ruidos de la tierra y cuando mis labios ya no beban su rocío —a ti, que más tarde quizá me leas—, a ti te escribo estas páginas; porque quizá no te asombres lo bastante de vivir; no admiras como se merece ese milagro deslumbrante que es tu vida. A veces me parece que beberás con mi sed, y que lo que *te inclina* hacia ese otro ser al que acaricias es *ya mi propio deseo*.<sup>2</sup>

Algunas páginas más adelante, *Los nuevos alimentos* evocan, de forma casi explícita, sus amores con Marc Allégret en términos que recuerdan las exaltaciones líricas de *Los alimentos* y los poemas de Whitman: «Nos divertía ejecutar durante el día diversos actos de nuestra vida como si fueran una danza, al estilo de gimnastas

1. André Gide, *Les Nourritures terrestres*, op. cit., p. 184.

2. André Gide, *Les Nouvelles Nourritures terrestres*, en *Romans...*, op. cit., p. 25. (La cursiva es mía. Este libro, publicado en 1935, se compone de fragmentos escritos durante una veintena de años.) Es cierto que al final de les *Nourritures* Gide decía ya: «Nathanaël, quisiera llevarte conmigo hacia esas horas amorosas de mi juventud, en que la vida fluía en mí como miel», en una página en que habla de la figura de Athman, que será tan importante en su vida. (André Gide, *Les Nourritures terrestres*, pp. 245-246.) Sobre el lugar que ocupa la sexualidad en la forma en que Gide piensa en la posteridad de su obra, véase Michael Lucey, «Practices of Posterity: Gide and the Cultural Politics of Sexuality», en Tom Conner (ed.), *Gide's Politics*, aún no publicado.

perfectos que se propusieran no hacer nada que no fuese armonioso y rítmico.»<sup>1</sup>

Una vez más escribe que sabe «degustar la quieta eternidad en el instante». Pero cuando publique su libro, en 1935, Gide habrá tomado desde hace mucho tiempo sus distancias con la filosofía desarrollada en el de 1897. Como Pater, quizá, que, a juicio de Wilde, se ha pasado la vida desmintiendo lo que escribía, Gide hizo todo lo posible por apartarse del elogio del placer y del instante que emana de ese «libro de juventud». Aprovechó, por ejemplo, una reedición de 1927 para añadir un prefacio en el que recuerda que lo escribió cuando acababa de escapar a la muerte, amenazado por la tuberculosis, lo que explica el tono exaltado del texto, su «lirismo» e incluso su «exceso». Precisa que, por otra parte, él mismo siguió el consejo impartido a Nathanaël en el *Envoi* final: «Arroja mi libro y abandóname»: «Sí, abandoné al instante al hombre que era cuando escribía *Los alimentos*.» Y a quienes se obstinan en ver en ese libro únicamente una «glorificación del deseo y del instinto», responde que prefiere ver en él, retrospectivamente, «una apología de la desnudez.»<sup>2</sup>

En *Los alimentos terrenales*, Gide llama a Nathanaël «camarada» y le exhorta a conquistar la dicha esforzándose en aumentar la del prójimo.<sup>3</sup> La idea del gozo terrenal vuelve, pues, la espalda a la fiebre individualista de 1897 y tiende a una búsqueda de la felicidad colectiva.

Sin embargo, a pesar de todas estas evoluciones, habrá siempre una parte de Gide y de su obra vinculada con el hedonismo de su juventud, y que ni el éxito ni la edad llegarán a aniquilar.

En 1897, el año mismo en que publica *Los alimentos terrenales*, escribe en su diario que no se acuerda de cuándo fue la primera vez que leyó a Whitman.<sup>4</sup> Pero *Hojas de hierba* habría de convertirse para él en una referencia importante. Se ve muy claramente en

1. André Gide, *Les Nouvelles Nourritures terrestres*, op. cit., pp. 257-258.

2. André Gide, prefacio de la edición de 1927, en *Romans...*, op. cit., pp. 24-250.

3. André Gide, *Les Nouvelles Nourritures terrestres*, op. cit., p. 299.

4. André Gide, *Journal*, op. cit., t. 1, p. 272.



*Corydon*, publicado en 1924. En efecto, el libro se abre y se cierra con la evocación del poeta norteamericano. La obra, en su versión definitiva, se compone de cuatro diálogos entre un narrador («yo») que representa el sentido común –homófobo– y un médico llamado Corydon que defiende la homosexualidad, o más exactamente la «pederastia». <sup>1</sup> Cuando el narrador llega al despacho de Corydon, al principio del libro, se encuentra delante un retrato de Whitman, que está al lado de una reproducción del «nacimiento del hombre» pintada por Miguel Ángel. La presencia del grabado y del retrato son para Gide «señales» que indican discretamente las «costumbres» de Corydon, a falta de (y en oposición a) los signos de «afeminamiento» que los «especialistas hallan en todo lo que atañe a los invertidos». <sup>2</sup> Quizá sea útil citar más extensamente este pasaje. El narrador refiere su llegada a casa de Corydon:

Al entrar en su apartamento, confieso que no tuve la enojosa impresión que me temía. Es cierto que Corydon no la produce tampoco por su atuendo, que es correcto e incluso posee una cierta afectación de austeridad. Mis ojos buscaban en vano, en la habitación adonde me condujo, esas señales de afeminamiento que los especialistas hallan en todo lo que atañe a los invertidos, y en lo cual pretenden no equivocarse nunca. *Sin embargo*, se advertía, encima de su escritorio de caoba, una gran fotografía de un cuadro de Miguel Ángel: el de la formación del hombre, donde se ve, obedeciendo al dedo creador, a la criatura Adán, desnudo, tendido sobre el légamo plástico, volviendo hacia Dios una mirada henchida de agradecimiento. Corydon profesa un cierto gusto por las obras de arte, tras el cual habría podido refugiarse si yo me hubiera asombrado de la elección de ese tema especial. Encima de su mesa, el retrato de un anciano de gran barba blanca en el que reconocí al instante al norteamericano Walt Whitman, porque figura en la portada de una traducción que Bazalgette acaba de hacer de su obra. Bazalgette acababa de publicar asimismo una biografía de este poeta, voluminoso estudio del que recientemente

1. Corydon es el nombre de un pastor en la segunda égloga de Virgilio.

2. André Gide, *Corydon*, *op. cit.*, p. 16.

te yo había tenido conocimiento y que me sirvió de pretexto para entablar la conversación.<sup>1</sup>

Detengámonos en este «*sin embargo*», que es bastante sorprendente: a pesar de que el narrador acaba de mencionar, a propósito de Corydon, «la deplorable reputación que sus costumbres comenzaban a granjearle», se asombra de no encontrar huella alguna de afeminamiento en su casa, pero («sin embargo»), las «costumbres» de que se habla parecen, no obstante, reveladas por una fotografía evocadora del Renacimiento y de Miguel Ángel, y que actúa, por tanto, según la presentación que hace Gide, como un «código» homosexual que se dirige a una mirada avisada, pero cuya presencia pudiera justificarla un gusto por la obra de arte, si fuere menester desmentir una interpretación semejante. Pero será Whitman quien sirva de punto de partida para la conversación y el libro entero. La biografía de Bazalgette descansa, dice Corydon, en el silogismo siguiente: la pederastia es contra natura; ahora bien, Whitman gozaba de una «salud perfecta», era el representante más perfecto del «hombre natural»; ergo, Whitman no era pederasta. De ahí que el narrador pueda decirle a Corydon (en la primera frase del primer diálogo): «Después de haber leído el libro de Bazalgette, comencé a decir, se diría que no hay motivo para que ese retrato esté encima de su mesa.» A lo cual Corydon responde, con cierta sensatez, que «la obra de Whitman sigue siendo igualmente admirable, sea cual sea la interpretación que uno quiera dar a sus costumbres».<sup>2</sup> Pero, evidentemente, el quid de la conversación no está en saber si la obra de Whitman es o no admirable. Gide nos sumerge, desde esos primeros diálogos entre los dos personajes, en la batalla por la interpretación de los discursos y su posible apropiación por parte de los homosexuales. Corydon insiste así en que Bazalgette no «ha demostrado nada en absoluto», pues

la obra está ahí, y por mucho que Bazalgette traduzca por «afecto» o «amistad» la palabra *love*, y *sweet* por «puro» cuando se diri-

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 17.

ge al «camarada»..., no es menos cierto que todos los pasajes apasionados, sensuales, tiernos del volumen son de la misma índole, de esa que usted llama «contra natura».<sup>1</sup>

Corydon afirma que prepara un artículo sobre Whitman con objeto de «responder a la argumentación de Bazalgette». Añade, unas líneas más adelante, que va a redactar también un «trabajo bastante importante» sobre la «pederastia», destinado a refutar las tesis de los psiquiatras sobre la homosexualidad.<sup>2</sup> Corydon, que a su vez es médico, se propone mostrar que en la «pederastia» no hay nada de anormal ni de patológico. Declara: «Usted comprende por qué quiero escribir ese libro. Los únicos serios que conozco sobre la materia son obras de médicos. Desde las primeras páginas desprenden un insoportable olor a clínica.»<sup>3</sup> Ahora bien, Corydon no quiere «en modo alguno hablar como especialista» sino, lisa y llanamente, «como hombre», porque «los médicos que normalmente tratan de estas materias sólo conocen uranistas vergonzosos, lastimeros, quejumbrosos, invertidos, enfermos. Sólo ellos van a verles. En mi calidad de médico, son ellos también los que yo trato; pero, como hombre, conozco a otros que no son enclenques ni quejumbrosos; es con ellos con quienes me agrada contar».<sup>4</sup>

Si Gide quiere oponerse al discurso psiquiátrico, no es para rechazarlo en bloque, para denunciar su homofobia y su violencia cultural. Por el contrario, su objetivo en este libro consiste en distinguir entre la homosexualidad «patológica», la de los «enfermos» —de los que se ocupan los médicos y los psiquiatras—, y la homosexualidad noble que se inscribe en la filiación de la homosexualidad griega, de la «pederastia» tal como la canta Platón en *El banquete*. Estamos aquí muy cerca de John Addington Symonds. Y, de hecho, Gide cita un pasaje de sus *Greek Poets* en el que Symonds glosaba los versos de Homero sobre el amor de Aquiles por Patro-

1. *Ibid.*, pp. 17-18. En 1914, Gide traducirá nueve poemas de *Hojas de hierba* para las *Œuvres choisies* de Whitman publicadas por la NRF (cf. André Gide, *Journal*, *op. cit.*, t. 1, pp. 796-798).

2. *Ibid.*, pp. 18-19.

3. *Ibid.*, pp. 29-30.

4. *Ibid.*, p. 30.

clo.<sup>1</sup> Las referencias a Whitman y a Miguel Ángel sirven para reforzar esta impresión de cuasi similitud con los textos de Symonds que se advierte al leer la obra de Gide.

De hecho, no hay duda de que Gide no leyó a Symonds, pero sí el libro de Edward Carpenter, *Iolaus*, una antología de citas sobre la amistad entre hombres en la que se menciona ese pasaje de Symonds.<sup>2</sup> En todo caso, el cuarto y último diálogo de *Corydon* está casi totalmente consagrado al modelo griego, con, por supuesto, el sempiterno ejemplo del «batallón sagrado» de Tebas, cuya valentía y mérito militar, de los que habla Plutarco, se debían al hecho de que se componía de parejas de amantes.<sup>3</sup>

Porque uno de los objetivos principales de *Corydon* es, como en los alegatos de Symonds, afirmar el lazo entre homosexualidad y masculinidad, y rechazar todo vínculo con el «afeminamiento»:

No creo que haya una opinión a la vez más falsa y más acreditada que la que considera las costumbres homosexuales y la pederastia como el triste atributo de las razas afeminadas, de los pueblos en decadencia, y hasta como una importación de Asia: es, al contrario, asiático el blando orden jónico que vino a suplantarse a la viril arquitectura dórica; la decadencia de Atenas comenzó cuando los griegos dejaron de frecuentar los gimnasios; y sabemos hoy cómo hay que entender eso. El uranismo cede ante la heterosexualidad.<sup>4</sup>

Por eso Corydon insiste en varias ocasiones en el valor marcial, militar y hasta guerrero de la homosexualidad. Por ejemplo, cuando interroga al narrador:

—¿No se ha preguntado nunca por qué, en el código napoleónico, no hay ley alguna que pretenda reprimir la pederastia?

1. *Ibid.*, p. 120.

2. Cf. Patrick Pollard, *Gide, Homosexual Moralist*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1991, p. 63. Esta obra es un estudio minucioso de las fuentes de *Corydon*.

3. André Gide, *Corydon, op. cit.*, pp. 124-127.

4. *Ibid.*, p. 128.

—Quizá porque Napoleón no le atribuía importancia, o porque pensaba que nuestra repugnancia instintiva bastaría para reprimirla.

—Quizá también porque esas leyes hubiesen molestado a algunos de sus generales. Reprensibles o no, esas costumbres distan tanto de ser enervantes, están tan cerca de ser militares, que le confieso que temblé por nosotros cuando aquellos ruidosos juicios al otro lado del Rin, que pudieron sofocar la vigilancia del emperador [...]. Hay quienes, en Francia, ¡han tenido la ingenuidad de ver en ello indicios de decadencia! Mientras que yo pensaba en voz baja: desconfiemos de un pueblo cuyo mismo libertinaje es guerrero, y que reserva a la mujer el cuidado de proporcionarle hijos hermosos.<sup>1</sup>

Cabe señalar, de pasada, que a Gide le importa manifestar no sólo que la homosexualidad no es un signo de «ablandamiento» ni de «decadencia» (puesto que hasta entonces ha estado vinculada con la fuerza militar), sino también que el homosexual, en este caso Corydon, es profundamente patriota: «tiembla» por su país y dice «nosotros» cuando habla de la patria amenazada. Esta idea se agrega discretamente al tema central del pasaje y, por una vez, Gide no recalca pesadamente este punto, sino que lo sugiere por medio del vocabulario. Pero es una manera clarísima de responder a uno de los grandes temas del discurso homófobo, a saber, que el homosexual es un traidor a su patria. Fue una de las acusaciones recurrentes durante los escándalos alemanes a los que Gide alude al principio del libro: durante el proceso Eulenburg en Alemania, en 1908 y los años siguientes, la acusación habría de formularse contra los militares encausados, porque el príncipe diplomático era conocido por sus posiciones pacifistas y francófilas.<sup>2</sup> Este tema de la traición culminará en el «fantasma» del «Homintern» (juego de palabras que hace referencia al Komintern, la Internacional Comunista), que se desarrollará en Inglaterra en los años veinte y treinta.<sup>3</sup> El propio

1. *Ibid.*, p. 130. Véase también p. 31.

2. Véase Isabel Hull, *The Entourage of Kaiser Wilhelm II, 1888-1918*, *op. cit.*, pp. 108-145.

3. Véase Jeffrey Weeks, *Coming out*, *op. cit.*, pp. 126-127.

Gide no se librará, a pesar de todos los testimonios que da en *Corydon*: no tardarán en acusarle de debilitar a la patria («Los alemanes deben de partirse de risa»). E incluso, en 1940, de ser responsable de la derrota de los ejércitos franceses, por haber «corrompido» a la juventud, minado la moral y los valores, etc.<sup>1</sup>

Figuran, pues, en *Corydon* casi todos los temas que caracterizaban los textos de John Addington Symonds. No es posible citarlos todos, pero el tercer y el cuarto diálogos desgranar uno tras otro los argumentos que Symonds abordaba en su búsqueda apologética. Como fuere, la misoginia está mucho más profundamente marcada en Gide que en sus antecesores. Así, cuando exalta el florecimiento artístico de la Grecia antigua y el Renacimiento, escribe: «El día en que nos propongamos escribir una historia del uranismo en sus relaciones con las artes plásticas, no serán los períodos de decadencia los que saldrán a relucir, sino muy al contrario las épocas gloriosas y sanas... En cambio, me parece que, no siempre pero a menudo, la exaltación de la mujer en las artes plásticas es indicio de decadencia.»<sup>2</sup>

Pero la línea directriz del argumento consiste, tanto en Gide como en sus precursores, en subrayar la contradicción que existe entre la admiración por la cultura griega y la negativa a ver el lazo esencial que une la grandeza de sus logros con las «costumbres» que la han hecho nacer:

¿Se negará a comprender que existe una relación directa entre la flor y la planta que la sostiene, la calidad profunda de su savia y su conducta y su economía? [...] En cuanto se habla de las costumbres griegas, se finge ignorarlas con horror; no se comprende o se finge que no se comprende que forman parte integrante del conjunto, que son indispensables para el funciona-

1. Sorprende ver hasta qué punto el tema del «ridículo» en que se pone a la patria es omnipresente en cualquier país. Eulenburg hace del suyo el hazmerreír de los franceses, y Gide «ridiculiza» a Francia. Sobre los ataques contra él, véase Eva Ahlstedt, *André Gide et le débat sur l'homosexualité*, Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1994.

2. André Gide, *Corydon*, *op. cit.*, p. 100. Sobre la misoginia, véase también p. 102.

miento del organismo social y que sin ellas la hermosa flor sería distinta o no existiría.<sup>1</sup>

Estas consideraciones recuerdan, una vez más, los patéticos esfuerzos que hace Symonds para rechazar la «lujuria» y circunscribir los amores masculinos a la única posibilidad de una relación «pedagógica». La homosexualidad es aceptable como relación intelectual, pero condenable como comercio sexual. Al final del libro, Corydon hace hincapié en este punto: «Digo que este amor, si es profundo, tiende a la castidad [...], y que quizá sea para el niño la mejor invitación al valor, el trabajo, la virtud.»<sup>2</sup> El amante podrá incluso curar al joven del gusto por la masturbación: «Digo también que un hombre mayor entiende mejor los problemas de un adolescente, lo que no sabría hacer una mujer, por experta que fuese en el arte de amar. Conozco, ciertamente, a algunos niños demasiado proclives a las costumbres solitarias para los que esta clase de relación sería el medio más seguro de curarles.»<sup>3</sup> Por eso, para el joven, privado por Gide de toda sexualidad y de todo deseo («es más deseable y deseado que deseante»),<sup>4</sup> nada «puede parecer mejor ni preferible que un amante. Que ese amante celosamente le envuelva, le vigile y, exaltado, purificado él mismo por ese amor, le guíe hacia esas cimas radiantes que no se alcanzan sin amor. Si, por el contrario, este adolescente cae en las manos de una mujer puede serle funesto».<sup>5</sup>

Esta relación del amante con el amado durará de «los trece a los veintidós años», pues «es para los griegos la edad de la camaradería amorosa, de la exaltación común, de la emulación más noble». Y hasta después de este período literalmente iniciático, el «chico no desea convertirse en hombre, es decir, no piensa en la mujer, es decir, en casarse».<sup>6</sup>

1. *Ibid.*, p. 119.

2. *Ibid.*, p. 136.

3. *Ibid.*, p. 136.

4. *Ibid.*, p. 137.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, pp. 137-138.

Hay que insistir en un punto muy importante: el tercer diálogo de *Corydon* representa una respuesta al libro de Léon Blum, *Du mariage*. A la libertad sexual que éste parece preconizar para las mujeres (lo que le había valido tantos insultos como los que Gide recibió tras la publicación de *Corydon*), Gide opone la necesidad de proteger a las muchachas. No hay duda alguna, si creemos sus afirmaciones, de que para Gide el destino de una joven es convertirse en esposa y dar hijos a su marido y a la sociedad. Y huelga decir también que, idealmente, debería permanecer virgen hasta el matrimonio. Pero como «el macho tiene mucho más que consumir de lo que conviene para responder a la función reproductora del otro sexo y garantizar la reproducción de la especie», es preciso que el excedente del deseo masculino halle una salida, que sería la pederastia. Para evitar que «la inquietud y el exceso de nuestros apetitos masculinos» se dirijan hacia las chicas, dice Corydon, es necesario recurrir a la «solución» que había «propugnado Grecia»:<sup>1</sup> «Considere usted que, con nuestras costumbres, ninguna literatura ha otorgado más sitio al adulterio que la francesa, sin hablar de todas las medio vírgenes y las medio putas. Este exutorio que proponía Grecia, que a usted le indigna y que a ellos les parecía natural, quiere usted suprimirlo. Hagamos entonces santos, porque si no el deseo del hombre va a apartarse de la esposa y mancillar a la muchacha.»<sup>2</sup>

En el mundo de Gide, la mujer debería carecer de deseo (so pena de que la tachen de «puta»). Pero este autor no tiene más remedio que reconocer que el adulterio, que en su opinión proviene de los desbordamientos de la sexualidad masculina, únicamente puede existir porque algunas mujeres se desvían del rol que les asigna su estatuto de esposas (o, igualmente grave, porque algunas muchachas, las «medio vírgenes», se entregan al libertinaje). De

1. *Ibid.*, p. 117. Todo este pasaje criticando a Blum está teñido de un antisemitismo bastante acusado, pero se advertirá que es el narrador quien lo expresa y, por tanto, el que encarna en el libro el punto de vista al que Gide (por medio del personaje de Corydon) se opone. Aunque este último también deja traslucir sentimientos antisemitas, es él quien, a pesar de todo, toma en cuenta el «problema» planteado por Blum para buscarle otra «solución» (*ibid.*, pp. 115-116).

2. André Gide, *Corydon*, *op. cit.*, p. 117.



ahí que la pederastia tuviera por función no sólo proteger a las mujeres de los hombres, sino también de sí mismas, de ponerlas al resguardo del deseo masculino y restaurar de este modo la moralidad social.

Sería demasiado fácil ironizar aquí sobre la invocación que hace Gide de ese afán burgués de proteger la virtud de las jóvenes y de las mujeres para apoyar su elogio de la «pederastia». Baste con señalar que es asaz contradictorio afirmar que el restablecimiento de tal institución ofrecería un exutorio para la sexualidad masculina y asegurar al mismo tiempo que las relaciones entre un hombre maduro y un joven serán totalmente castas. Pero es indudable que la coherencia no era la preocupación principal de Gide. Sabemos que el discurso homóforo no es nunca muy coherente. Puede contradecirse: lo que le da coherencia es el hecho de ser siempre homóforo. Del mismo modo, el discurso homosexual no es –y nunca lo ha sido históricamente– muy coherente. Y un mismo libro puede contener argumentos contradictorios. Lo que da coherencia a estos razonamientos heterogéneos es la voluntad legitimadora que los anima.

En *Corydon*, por tanto, no se aborda nunca la homosexualidad: primero porque no se habla de sexualidad (salvo para condenarla), y segundo porque no se trata la cuestión de las relaciones entre hombres (salvo para ofuscarse con ellas). La «defensa de la pederastia» anunciada al principio del libro despliega imperturbable su programa «griego», describiendo la relación entre un «mayor» y un «chico». Se trata de un proyecto «fantasmático» de reforma de la sociedad, consistente en restaurar una institución de la Antigüedad. No se trata en absoluto, si nos atenemos al contenido del libro, de defender el derecho a la homosexualidad. El «joven» está, por otra parte, abocado a la heterosexualidad o por lo menos al «matrimonio» mediante el cual llegará a ser «hombre». ¿Asumirá, a su vez, el rol del «mayor» que orienta sus atenciones hacia los «adolescentes» y deja a su mujer el cuidado de educar a los hijos y atender el hogar? Parece sobreentendido, pero no sabremos más porque el diálogo se interrumpe en este instante: el narrador no responde nada, coge su sombrero y se va.

Pero también en este caso los diálogos tercero y cuarto son contradictorios con lo que se había desarrollado en los dos primeros (escritos mucho antes). Al comienzo del libro, Gide rechaza la idea de que la homosexualidad fuese «adquirida» en un individuo (lo que, en el discurso moral o médico de la época, significaba que podía «desprenderse de ella»). Se propone mostrar que está arraigada en la naturaleza de determinadas personas. No cesa de afirmar que no trata de convencer a nadie de que se haga homosexual. Lo

único que quiere es que se reconozca a quienes lo son el derecho de serlo sin tener que sufrir el oprobio al que se hallan generalmente expuestos. Pero si es así, ¿por qué armar, al final del libro, toda esa construcción teórico-histórica de un retorno a la «pederastia» como institución social que afectaría (como una etapa de la vida) a todos los jóvenes (y sin duda a todos los hombres que deberían ocuparse de ellos)?

La razón es, desde luego, que el discurso de Gide es totalmente dependiente de la violencia homosexual a la que quiere oponerse. Todo el discurso que Gide pone en boca de Corydon tiene por objeto responder a los diversos temas de la homofobia: afeminamiento, enfermedad, decadencia de la nación, traición a la patria. De este modo no sólo define su discurso en referencia a estas categorías, sino que las asume. Lejos de recusar los términos de la problemática impuesta, lejos de rebelarse contra el pensamiento homóforo, lo acepta y lo reproduce. A lo sumo quiere mostrar que hay que exceptuar de él a los «pederastas», entre los cuales se incluye. La «defensa de la pederastia» se realiza así por medio de una distinción entre la homosexualidad noble y la enfermiza, y mediante un rechazo de esta última. En su *Diario*, en 1918, vuelve a hablar de *Corydon* (del que, en ese momento, sólo ha publicado una tirada limitada) y distingue «tres tipos de *homosexuales*»: «Llamo *pederasta* al que, como su nombre indica, se prenda de chicos jóvenes. Llamo *sodomita* a aquel cuyo deseo se dirige hacia los hombres hechos. Llamo *invertido* a quien en la comedia del amor asume el papel de una mujer y desea ser poseído.»<sup>1</sup> Añade que la diferencia entre los tres no es siempre «nítida»: «Hay deslizamientos posibles de uno a otro; pero la mayoría de las veces la diferencia entre ellos es tan grande que experimentan una profunda aversión los unos por los otros, aversión acompañada de un repudio que en ocasiones no es en nada inferior al que ustedes (heterosexuales) manifiestan acerbamente por los tres.» Para demostrar su aserto, para «persuadir», como dice él, Gide se empeña en enseñar a los heterosexuales que los «pederas-

1. André Gide, *Journal, 1887-1925, op. cit.*, t. 1 p. 1092 (las palabras figuran en cursiva en el texto).

tas», es decir, los que encarnan la homosexualidad pura y noble, sienten la misma repulsión que ellos con respecto a los otros homosexuales, los invertidos. Unas líneas antes, ha recordado la grandeza de la «pederastia»: «Si Sócrates y Platón no hubiesen amado a los jóvenes, ¡qué lástima para Grecia, qué lástima para el mundo entero! Si no hubiesen amado a los jóvenes, si no hubieran tratado de agradecerles, cada uno de nosotros sería un poco menos sensato.»<sup>1</sup> Se entiende fácilmente que Proust haya tenido interés, en la tarea que se había impuesto de dar una descripción cuasi científica de la realidad social y la vida psicológica, en burlarse de esos homosexuales que invocan a Sócrates para legitimar su vicio. Si Gide detestaba y juzgaba degradante la manera en que Proust hablaba de la homosexualidad en sus libros, no hay duda de que Proust, a su vez, aborrecía y consideraba, si no ridícula, al menos mistificadora la forma en que Gide quiso rehabilitarla.

Gide acepta de buena gana que los «homosexuales» tienen defectos. Y cuando aborda este tema, evidentemente no habla «de los degenerados, los maníacos, los enfermos» a los que ha excluido desde el principio de su discurso apologético. Pero entre «los otros», entre aquellos a los que considera «pederastas normales», se pueden advertir flaquezas de carácter. Sin embargo, hay que culpar a la situación en que se hallan: «Ocurre exactamente lo mismo cada vez que un apetito natural se ve sistemáticamente contrariado. Sí, el estado de nuestras costumbres tiende a convertir la inclinación homosexual en una escuela de hipocresía, de maldad, de rebeldía contra las leyes.»<sup>2</sup> Si el pederasta normal transgrede las leyes, si es «hipócrita», se debe a que no tiene más remedio que ocultar siempre un carácter moldeado de ese modo, pero no está en su «naturaleza» profunda oponerse «a las leyes». Por el contrario, Gide quiere convencer, a lo largo de todo su libro, de que el «pederasta normal» podría muy bien ser el más respetuoso de las leyes de su país, de la buena marcha de la sociedad, de la grandeza nacional.

1. *Ibid.*

2. André Gide, *Corydon*, *op. cit.*, p. 132. Hay en Proust comentarios prácticamente idénticos.

Cuando en su *Diario* comenta *Corydon* y distingue entre «tres tipos de homosexuales», Gide reserva un lugar aparte a los que ha llamado «invertidos»: «Siempre he creído que son los únicos que merecían ese reproche de deformación moral e intelectual y que eran los culpables de las acusaciones que normalmente se dirigen a todos los homosexuales.»<sup>1</sup> Lo que repugna a Gide, pues, es la inversión sexual, la inversión de los roles sexuales. La homosexualidad es defendible si es «masculina». Lo que es aceptable, en consecuencia, es que un hombre ame a los «chicos jóvenes», o que un joven ame a los «hombres hechos» (aquel que él llama el «sodomita»), por el cual hay que entender no el que practica la sodomía, activa o pasiva, sino el que constituye el complemento necesario del «pederasta»: si a un «hombre hecho» le atraen los «chicos jóvenes», es preciso, para que gire el carrusel ideológico de Gide, que a un chico joven le atraigan los «hombres maduros»). Pero desde el momento en que se establece una relación sexual, y sobre todo desde que la sodomía entra en juego, el juicio «comúnmente» formulado sobre los homosexuales encuentra aquí el asentimiento de Gide. Y el que, en el acto sexual, «asume el rol de una mujer» suscita en Gide una repugnancia muy especial, pese a que el rol activo en la sodomía le inspire asimismo una cierta repulsión.<sup>2</sup>

Gide no cesó de decir que, por su parte, hallaba su placer en simples toqueteos que excluían explícitamente toda idea de penetración. La sexualidad gideana es de superficies («superficial», dice en un esbozo de *Corydon*, insistiendo tenazmente en que se entenderá bien lo que quiere decir sin que sea necesario demorarse en explicarlo). Y se reconoce en Whitman justamente porque el simple contacto de epidermis parece bastar a los «camaradas» que pinta el poeta en *Calamus*. Lo dice sin ambages en *Si la semilla no muere*:

1. André Gide, *Journal*, *op. cit.*

2. Véase el sentimiento que experimenta al observar la escena de sodomía entre su amigo Paul y Mohammed: «Hubiese gritado de horror», exclama (André Gide, *Si le grain ne meurt*, *op. cit.*, p. 345).

Yo que sólo comprendo el amor *cara a cara*, recíproco y sin violencia, y que a menudo, al igual que a Whitman, me satisface el más furtivo contacto.<sup>1</sup>

Sabemos, por los relatos del propio Gide en *Si la semilla no muere* (como lo sabíamos por las memorias de Symonds), hasta qué punto la voluntad apologética, expresada en *Corydon*, de desexualizar la homosexualidad para hacerla más aceptable entraña mistificación, cuando no automistificación. Porque aunque no practicase la sodomía (que, al parecer, en efecto, le inspiraba una auténtica repulsión, ya fuese la activa o la pasiva), sus «contactos» con los chicos de Biskra, por ejemplo, no caben exactamente dentro del marco de la castidad preconizada por el médico «platónico» del diálogo sobre el amor griego. Esto a lo sumo nos remite a la disociación radical que Gide siempre trató de realizar entre la sensualidad física y el amor. Escribe, por ejemplo, a propósito de sus viajes a Biskra, en los años 1890: «Sin duda sentía ya esta inaptitud total para mezclar el espíritu con los sentidos que, creo, es una particularidad bastante mía y que pronto habría de convertirse en una de las repugnancias cardinales de mi vida.»<sup>2</sup> ¿Pero es posible creer, por no tomar más que un ejemplo, que nunca tuvo relaciones sexuales con Marc Allégret?<sup>3</sup>

1. André Gide, *Si le grain ne meurt*, *op. cit.*, p. 346. La cursiva es mía.

2. *Ibid.*

3. Véanse los comentarios irónicos de Michael Lucey sobre los gideanos franceses que se pasan el tiempo explicando que Gide no tuvo relaciones sexuales con Allégret, o, aunque escasas, tampoco con Athman, ni con... etc. (Michael Lucey, *Gide's Bent*, *op. cit.*, p. 12, a propósito de Marc Allégret, y p. 64, de Athman). Sería importante interrogarse aquí sobre la relación de Gide con Oriente y sobre la relación colonial en la que se enraiza su sexualidad en aquella época. Sobre este punto, asimismo, los comentarios de los gideanos franceses brillan por su ingenuidad desoladora. Éric Marty, por ejemplo, sólo quiere ver en los viajes –sexuales– de Gide al norte de África una manera de recuperar la Arcadia mítica de Virgilio, so pretexto de que Gide no cesa de fantasear sobre Grecia como metáfora de Oriente (Éric Marty, *André Gide. Qui êtes-vous?*, Lyon, La Manufacture, 1983, pp. 55-60). Es cierto que Marty quiere convencernos a toda costa de que Gide no tenía ninguna «perversión»: «Gide no es perverso en el sentido de que *no ha elegido lo patológico*.» ¡Cielo santo! ¿Y si lo hubiese elegido? Este glosador añade: «Si, a pesar de todo, hubiera que emplear la palabra perverso, sería preciso redefinirla en parte: ver en ello simplemente el de-

Gide mantendrá esa distinción entre inversión y pederastia hasta el fin de su vida, pues la reitera, poco antes de su muerte, en *Ainsi-soit-il*, en 1951:

El gran número de confianzas que me ha tocado en suerte recibir me ha convencido de que la diversidad de casos de homosexualidad es más grande, y con mucho, que la de los casos de heterosexualidad. Aún hay más: la invencible repugnancia que un homosexual puede experimentar hacia otro cuyos apetitos no son iguales es algo de lo que el heterosexual no puede darse cuenta: los mete a todos en el mismo saco para arrojarlos por la borda en bloque, lo que es obviamente mucho más expeditivo. Por mi parte, he intentado distinguir entre los pederastas, en la acepción griega del término: amor a los chicos, y los invertidos, pero no se ha querido ver en esto nada más que una discriminación bastante vana, y tuve que replegarme. Más vale, desde luego, no volver a hablar del asunto.<sup>1</sup>

Extraña manera de no volver sobre el tema, ya que parece lamentar, aun en 1951, que no le hayan secundado en las distinciones que ya en 1924 no eran muy sutiles. Pero hay más; añade, también en 1951: «En cuanto a mis gustos sexuales, sólo los he ocultado cuando podían molestar a un tercero: sin precisamente exhibirlos, los he dejado mostrarse; ocurre que nunca he creído que fuesen de tal índole que me deshonrasen.» Hasta aquí no hay nada que objetar. Pero cómo no inquietarse cuando, al instante siguiente, experimenta la necesidad, una vez más, de denunciar a los «otros», los que le inspiran visiblemente la «aversión» de la que no

---

seo en su calidad de exento de las trivialidades de la sentimentalidad y de *sus corrupciones*» (*ibid.*, pp. 60-62. La cursiva es mía). ¡Vemos que las categorías de pensamiento de Delay han tenido una bella posteridad! Por fortuna, existen análisis más complejos (es decir, más lúcidos desde un punto de vista político, a la par que desprovistos de homofobia), sobre la relación de la sexualidad de Gide con la realidad colonial, en los libros de Edward Said, *Culture and Imperialism* [*Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 1996] y de Michael Lucey, *Gide's Bent*, *op. cit.*, sobre todo en las páginas 43 *sq.* y 143 *sq.*

1. André Gide, *Ainsi soit-il ou les jeux sonfaits*, París, Gallimard, 1952, pp. 194-195.

puede por menos de hablar, siempre con el afán de legitimar lo que él es, para distinguirse de quienes viven su homosexualidad de una forma distinta: «Lo deshonroso es el dejarse ir», escribe, «el abandono complaciente a esos gustos.»<sup>1</sup>

Cuesta comprender, al leer estas líneas, que Gide haya podido repetir hasta la saciedad que sus libros, y en especial *Corydon*, quisieran «molestar» («No quiero dar lástima, quiero molestar»)<sup>2</sup> Es muy difícil para un lector de hoy percibir en qué y para quién todas esas consideraciones puedan ser «molestas», hasta tal punto delatan el afán de mostrarse conforme con los valores dominantes. Pero, de hecho, molestaron. Lo cual tendería a probar que, a juicio de quienes se proponen combatirle, no es exactamente el contenido del discurso «homosexual» lo que importa. Es el gesto que consiste en tomar la palabra y rechazar lo que Adrienne Rich ha denominado la «heterosexualidad obligatoria». No atacaron a Gide porque profiriese absurdos sobre la «pederastia». Le insultaron porque hablaba de los amores masculinos.

Por este motivo, sin duda, Gide afirmó a lo largo de toda su vida que *Corydon* era, entre todos sus libros, el que consideraba más «importante», más «útil», más «necesario» y hasta más «subversivo», mientras que parece repudiar los otros textos en que intenta expresar su homosexualidad. Qué distancia, en efecto, separa la fiebre de *Los alimentos terrenales*, que desautorizará más o menos, y el tono acompasado de *Corydon*, cuya importancia presente y alcance futuro no cesará de afirmar. Hay dos Gide, desde luego, en lo que respecta a la homosexualidad: el que trata de expresar literariamente el deseo «homosexual» (en *Los alimentos terrenales*, *El inmoralista*, *Saúl*, *Amyntas*, *Si la semilla no muere*, *Los monederos falsos*), y que da prueba, a veces, de una audacia asombrosa, y el que acomete la laboriosa empresa autojustificadora de *Corydon*, que madurará durante más de diez años para desembocar en ese extraño elogio de una «pederastia» clásica en donde toda sexualidad, y hasta toda sensualidad, se halla eliminada en pro del deber moral y el afán educativo. Por un lado, tenemos a un Gide próxi-

1. *Ibid.*, p. 192.

2. André Gide, *Journal*, *op. cit.*, t. 1, p. 1094.



mo a Wilde. Por otro, un Gide cercano a Symonds. Y ni siquiera cabe hablar de una evolución del uno al otro, pues, por el contrario, los dos parecen coexistir y conservar su autonomía relativa, al tiempo que se refuerzan mutuamente. Siempre es posible encontrar en Gide —como hemos visto que también sucede en Proust— un texto, una frase, una línea que contradigan o socaven los enunciados más aseverativos de otro texto o frase. Por eso es indudablemente necesario analizarlos tanto por el gesto político que los anima como por la letra explícita de lo que enuncian.

No es, por otra parte, la menor paradoja de la obra de Gide el hecho de que el aspecto que pudiera parecernos el menos interesante, el más anticuado, es decir, las prolijas consideraciones de *Corydon*, sea justamente el que le ha consolidado como un hito destacado en la historia moderna de la homosexualidad. Lisa y llanamente porque tomaba partido, sin servirse de rodeos artísticos. Y porque en un momento en que iba a aceptarse que la literatura se apoderase de un asunto parecido, seguía siendo escandaloso que viese la luz un discurso militante. François Porché lo dice crudamente cuando en 1929 responde a la réplica que Gide había escrito a su libro *El amor que no se atreve a decir su nombre*, donde se le dedicaba un capítulo poco ameno. Porché escribe, en efecto: «Hay una diferencia esencial entre la obra de arte y la obra tendenciosa, exclusivamente concebida con un fin de propaganda [...]. El propio autor raramente se equivoca al respecto. Sabe muy bien lo mucho que prevalece en él, sobre el afán del arte desinteresado, el afán obsesivo de ejercer una acción directa [...]. Esta voluntad es la que he reprochado. ¿Qué es *Corydon*? Un panfleto.»<sup>1</sup>

Ya antes de su publicación, Jacques Maritain, que, al parecer, se había impuesto la tarea de «salvar» a los homosexuales, visitó a Gide para exhortarle a que no cometiera aquel acto sacrílego. Gide cuenta la escena en su *Diario*, en diciembre de 1923: «Le dije que no tenía intención de defenderme, sino que él tenía que pensar que todo lo que me dijera ya me lo había dicho yo mismo, y que un proyecto que resiste a la prueba de la guerra, de los duelos y de todas las meditaciones subsiguientes amenazaba con estar dema-

1. «Réponse de François Porché», en André Gide, *Corydon*, *op. cit.*, p. 153.

siado arraigado en el corazón y en el alma para que una intervención como la suya consiguiera cambiarlo.»<sup>1</sup> Maritain, al despedirse, le invita a «pedir a Cristo» que «le dé a conocer directamente» si debe o no publicar ese libro. Gide responde que no puede «acceder a llamarle como se llama a alguien por teléfono».<sup>2</sup>

No sirvió de nada que Maritain implorase, invocase la salvación de su alma, argumentara que quizá fuese «peligroso» para Gide decir lo que él creía que era una «verdad»... Porque Gide se sentía investido de una misión: «Protesté [...] que había que escribir ese libro, que yo era el único cualificado para escribirlo y que sería una flaqueza incumplir lo que consideraba mi deber.»<sup>3</sup>

De ahí que Gide quizá tuviese razón en pensar que su largo combate consigo mismo, con sus amigos, con el ambiente literario y con el mundo circundante para publicar *Corydon* era el que le había exigido una mayor valentía, la determinación más obstinada, y en el que más tenía que perder.<sup>4</sup> En 1911 hizo imprimir doce ejemplares que «escondió» al instante en un cajón del que jamás salieron.<sup>5</sup> Sus amigos habían conseguido disuadirle de que terminara la obra, que por entonces sólo contenía «los dos primeros diálogos y el primer tercio del tercero», y «el resto» de la cual

1. André Gide, *Journal*, *op. cit.*, t. 1, pp. 1234-1235.

2. *Ibid.*, p. 1236. Sobre el encarnizamiento con que Maritain trata de que los homosexuales vuelvan al camino recto (Cocteau, Crevel, Green, Mauriac, Sachs, etc.), véase el libro (escrito desde un punto de vista cercano al de Maritain, pero rico en datos) de Jean-Luc Barré, *Jacques et Raïsa Maritain. Les mendiants du ciel*, París, Stock, 1995. Ahí se ve hasta qué punto la lucha contra la homosexualidad pudo ser una preocupación central en los intelectuales católicos de la época. Claudel, por ejemplo, no desperdiciará ninguna oportunidad de expresar su odio a Gide. Hay que señalar asimismo que, treinta años después de la visita que le hizo Maritain, el Vaticano incluyó en el índice todas las obras de Gide, el año siguiente al de su muerte (1952).

3. André Gide, *Journal*, *op. cit.*, t. 1, p. 1235.

4. «Mis amigos me repiten que la índole de este libro puede causarme un enorme daño», escribe en el prefacio de la edición de 1924. «No creo pretender que coseche aplausos, condecoraciones, honores, recibimiento en salones, que nunca he buscado» (*op. cit.*, p. 7).

5. André Gide, prefacio a la segunda edición (1920), *Corydon*, *op. cit.*, p. 11. Gide dice «doce ejemplares». Claude Martin sugiere la cifra de veintidós (Claude Martin, *op. cit.*, p. 555). En la obra no figura ningún nombre de autor. Se titula *C.R.D.N.*

«sólo era un esbozo». En 1920, sin embargo, en el momento en que se propone publicar una nueva edición (de veintidós ejemplares), recalca que «las consideraciones que exponía en este librito me parecían sumamente importantes, y me parecía necesario presentarlas».<sup>1</sup> Más de diez años han pasado y está convencido de que, «por subversivo que fuese en apariencia», *Corydon* «sólo combatía la mentira, y nada es más nocivo para el individuo y la sociedad que la mentira acreditada». Añade que, al fin y al cabo, no es él quien va a conferir existencia a aquello de lo que habla: «Existe. Trato de explicar lo que es. Y puesto que normalmente no se quiere admitir en absoluto que existe, trato de examinar si el hecho de que exista es realmente tan deplorable como dicen.»<sup>2</sup> En 1922, cuando redacta el prólogo de lo que habrá de ser la edición comercial de 1924, reitera sus argumentos: «Un determinado pensamiento que en principio nos ocupa y nos parece deslumbrante mañana estará marchito. Por eso he esperado tanto tiempo para escribir este libro y, tras haberlo escrito, para imprimirlo. Quería estar seguro de que lo que proponía y me parecía evidente no tendría que desmentirlo enseguida. Pero no, lo que pienso no ha hecho sino consolidarse, y lo que ahora reprocho a mi libro es su reserva y su timidez. [...] Pienso más firmemente hoy lo que pensaba antes de la guerra. La indignación que *Corydon* pudiera provocar no me impedirá creer que las cosas que digo aquí deben ser dichas. No juzgo que todo lo que se piensa deba decirse, y decirse en cualquier momento, sino esto que digo precisamente, y que hay que decirlo ahora.»<sup>3</sup>

En 1942 anota en su *Diario*, pensando siempre en la posteridad de su obra: «*Corydon* sigue siendo a mi juicio mi libro más importante. Pero también el libro del que más cosas encuentro criticables [...]. Creo, sin embargo, haber dicho en él todo lo que tenía que decir sobre este tema importantísimo, y que no se había dicho antes de mí; pero lo que me reprocho es no haberlo dicho

1. André Gide, prefacio a la segunda edición, *ibid.* En 1920, Gide hará imprimir veintiún ejemplares con el título completo, pero siempre sin el nombre del autor (Claude Martin, *op. cit.*, p. 556).

2. *Ibid.*, pp. 11-12.

3. André Gide, Prefacio (noviembre de 1922), *Corydon*, *op. cit.*, p. 8.

como había que hacerlo. No importa: algunos lectores sabrán descubrirse en él más adelante.»<sup>1</sup> Y de nuevo en 1946, cuando habla de su posible elección para la Academia Francesa: «¿La Academia? Sí, quizá aceptar el ingreso, si es sin solicitudes, zalemas, visitas, etc. Y un instante después, como primer acto del Inmortal, un prefacio a *Corydon*, declarando que considero este libro como el más importante, el más *serviceable* de mis escritos.»<sup>2</sup>

En 1949, en sus entrevistas con Jean Amrouche, insiste una vez más sobre «la importancia capital que reconocerán poco a poco» a este texto. Y reitera: «No solamente no lamento haberlo escrito, sino que en el momento en que lo escribía estaba lejos de percatarme de hasta qué punto tenía razón en escribirlo, y por eso lo escribí de una manera un poco tímida e irónica.»<sup>3</sup> Recuerda entonces que ha escrito *Corydon* por una «especie de obligación moral»: «Estimaba indispensable decir esas cosas que yo era el único que podía decir.»<sup>4</sup>

Jean Amrouche le pregunta: «¿No le incitó a escribir este libro el drama de Oscar Wilde?»

Gide responde: «Sí, evidentemente, entre otras cosas.»<sup>5</sup>

1. André Gide, *Journal*, *op. cit.*, t. 2, p. 842.

2. *Ibid.*, p. 1017.

3. André Gide, «Entretiens avec Jean Amrouche», en Éric Marty, *André Gide, qui êtes-vous?*, *op. cit.*, p. 293.

4. *Ibid.*, pp. 291, 289.

5. *Ibid.*, p. 293.

Puede pensarse que Gide se decidió a publicar *Corydon* porque se daban las condiciones para que un libro semejante pudiese publicarse. En 1922, Proust había publicado *Sodoma y Gomorra*, sacando la homosexualidad a la arena, más aún de lo que lo había estado con ocasión del caso Eulenburg. En 1920, Roger Martin du Gard, quizá el único de sus amigos que no intentó disuadir a Gide de que publicara su alegato, escribe en su *Journal* que «los libros de Proust, el movimiento de las ideas en Alemania y en Italia [...] y las teorías de Freud van a provocar que llegue muy rápidamente un momento en que las desviaciones sexuales se miren con una actitud completamente distinta: ya no hará falta valor para quitarse la máscara».<sup>1</sup>

Pero desde luego a Gide no sólo le preocupaba evitar que le sobrepasaran los movimientos de las ideas y las costumbres, también quería combatir las representaciones medicalizadas de la homosexualidad, tales como las que difundían Hirschfeld y Proust, con una intención militante hacia el primero (*Per scientiam ad jus-*

1. Roger Martin du Gard, *Journal*, París, Gallimard, 1992, t. 2, pp. 295-296, citado por Michael Lucey, en «Practices of Posterity», art. cit. Hay que subrayar asimismo que Gide se había sentido liberado de una especie de deber de reserva que se imponía con respecto a su mujer, cuando en 1918 ella destruyó todas las cartas que él le había dirigido desde hacía veinte años, en el momento en que él partió de viaje a Inglaterra con Marc Allégret, diciéndole que al lado de ella «se podría». En efecto, anota con fecha de 24 de noviembre de 1918: «Ahora nada me impide publicar *Corydon* y las memorias de mi vida» (véase André Gide, *Journal*, op. cit., t. 1, p. 1077).

*ticiam* era su lema, «Hacia la justicia por la ciencia»), y otra literatura y claramente desvalorizadora hacia el segundo. Vemos bien que la gran diferencia entre Proust y Gide, en lo que atañe a su relación con la homosexualidad –o a su obra con respecto a ella–, es que Gide habla implícita o explícitamente como homosexual (de ahí, ciertamente, su necesidad de ennoblecer la homosexualidad transformándola en «pederastia»), mientras que Proust habla de ella como si fuera heterosexual. En el primer caso, se trata de hablar de forma apologética de lo que constituye la personalidad y los sentimientos del que escribe; en el segundo, de presentar, de manera cómica o trágica, personajes novelescos que parecen ser observados desde fuera por un «moralista». En una nota del prefacio de *Corydon*, fechada en noviembre de 1922, Gide explica las razones que en su opinión justifican su intervención pública, a pesar de las recomendaciones de los amigos:

Algunos libros –los de Proust, en particular– han acostumbrado al público a asustarse menos y a atreverse a mirar con sangre fría lo que fingía o prefería ignorar. Muchas personas creen de buena gana que suprimen lo que desconocen... Pero esos libros, al mismo tiempo, han contribuido mucho, me temo, a sembrar la confusión. La teoría de los hombre-mujer, de los «*Sexuelle Zwischenstufen*» (grados intermedios de la sexualidad) que lanzaba en Alemania el doctor Hirschfeld bastante tiempo antes de la guerra, y a la que parece adherirse Marcel Proust, puede que no sea falsa, pero sólo explica y atañe a determinados casos de homosexualidad, aquellos, precisamente, de los que no me ocupo en este libro: los casos de inversión, afeminamiento y sodomía. Y veo claramente hoy que uno de los grandes defectos de mi libro es justamente no ocuparme de ellos, que revelan ser mucho más frecuentes de lo que creí al principio. Y digamos que la teoría de Hirschfeld los analiza bien. Esta teoría del «tercer sexo» no serviría en absoluto para explicar lo que se tiene por costumbre llamar el «amor griego» –la pederastia– que no contiene afeminamiento alguno de ninguna de las partes.<sup>1</sup>

1. André Gide, *Corydon*, *op. cit.*, pp. 8-9.

Así pues, rebasado por la evidencia de que los «invertidos» y los «afeminados» son más numerosos de lo que él creía al comenzar a escribir su libro en 1908, y desbordado por la aparición de discursos militantes o literarios sobre la homosexualidad, se propone hacer oír su voz en defensa de una concepción que no podía por menos de parecer carca, tras las audacias de Proust y en un momento en que la subcultura gay se desarrollaba en París con una visibilidad que nadie podía ignorar y que fue inmortalizada por Brassai en una célebre serie de fotos de principios de los años treinta.<sup>1</sup> Pero quizá también porque era muy consciente de que la imagen que daba la aparición de aquella cultura gay era exactamente aquella de la que quería dissociarse a toda costa, Gide se vio obligado a insistir en que la «pederastia» no tenía nada que ver con los «monstruos» que pintaba Proust ni con las criaturas maquilladas y travestidas que frecuentaban los bailes del Magic Circus o de la Montagne-Sainte-Genève. No habría, desde luego, que entender las transformaciones de la «cultura gay» o las representaciones de la homosexualidad de una forma demasiado evolucionista o en términos de «progreso», remitiendo al pasado las demás concepciones: en definitiva, la idea defendida por Gide quizá no haya desaparecido y siga coexistiendo con otras maneras de ser «homosexual» y de pensarse como tal. La historia de la homosexualidad no es la evolución de una representación a otra, de una forma de ser o una identidad a otra, sino la cohabitación inestable y conflictiva de modos de vida, de imágenes, de discursos que, en sí mismos, además, no poseen ninguna estabilidad ni coherencia.

Es divertido advertir, por ejemplo, que a pesar de su rechazo categórico de las tesis de Hirschfeld, Gide querrá visitar su Instituto de Investigación sobre la Sexualidad durante un viaje a Berlín, algunos años después de publicado *Corydon*. Christopher Isherwood estaba presente aquel día y habla del arranque de francofobia que le inspiró el espectáculo de «ese franchute despectivo, imbuido de su cultura»,

1. Brassai, *Le Paris secret des années trente*, París, Gallimard, 1978. Sobre la subcultura gay en París, véase Gilles Barbedette, Michel Carassou, *Paris Gay, 1925*, Presses de la Renaissance, 1981. Y Florence Tamagne, *Recherches sur l'homosexualité*, op. cit., t. 2.

mirando a su alrededor con una ligera sonrisa altiva y el índice posado en el mentón y que, por contraste, le hizo amar inmediatamente al «viejo profesor» alemán, «ridículamente solemne», que él mismo se había visto tentado de menospreciar un instante antes.<sup>1</sup>

Señalemos que Gide, por la forma en que se opone a Magnus Hirschfeld, está asombrosamente próximo a toda la tendencia «masculinista» del movimiento homosexual alemán, que preconizaba tesis cuasi idénticas a las de *Corydon*, es decir, una «bisexualidad» basada, por un lado, en amistades masculinas, en el marco de relaciones «pederásticas», y, por otro, en los matrimonios heterosexuales destinados a reproducir la especie.<sup>2</sup> Contra la idea de un «tercer sexo», Benedict Friedländer, por ejemplo, se erigía en paladín de las relaciones pederásticas mantenidas al lado de una vida de familia, mientras que Adolf Brand oponía a las teorías de Hirschfeld el «lado griego de las cosas». Cuando se trata de describir la cultura griega y el papel redentor de la sociabilidad masculina para la civilización, los textos de esos teóricos «masculinistas» alemanes son cuasi idénticos a los de Symonds o Gide.

Brand y los colaboradores de su revista, *Der Eigene*, pensaban que, al insistir en la idea de un «tercer sexo», Hirschfeld encerraba la homosexualidad en la definición de una minoría circunscrita por la naturaleza y prohibía imaginar una propagación de aquélla o del homoerotismo por todo el cuerpo social, en la cual basaban precisamente su idea de una reforma de la sociedad.<sup>3</sup> Esta concep-

1. «Christopher's gallophobia flared up. Sneering, culture-conceited frog! Suddenly he loved Hirschfeld, at whom he himself had been sneering, a moment before –the silly solemn old professor with his doggy moustache» (Christopher Isherwood, *Christopher and His Kind*, op. cit., p. 17).

2. Véase James Steakley, *The Homosexual Emancipation Movement in Germany*, op. cit., p. 42 sq. Y los textos recopilados por Harry Oosterhuis y Hubert Kennedy (ed.), in *Homosexual and Male Bonding in Pre-nazi Germany*, Nueva York y Londres, Harrington Park Press, 1991. Véanse asimismo los análisis de Andrew Hewitt, *Political Inversions. Homosexuality, Fascism and the Modernist Imaginary*, Stanford, California, Standford University Press, 1996.

3. Véase Harry Oosterhuis, «Male Bonding and Homosexuality in German Nationalism», en Harry Oosterhuis, Hubert Kennedy (ed.), *Homosexuality and Male Bonding...*, op. cit., pp. 241-263.



ción «universalizante» conducía a poner en entredicho la norma heterosexual de un modo mucho más radical que la concepción «minorizante» de Hirschfeld, al tiempo que se basaba en el principio absoluto de la dominación masculina. Pero miraba también hacia ideologías que se desarrollaban entonces en Alemania y que, si bien se oponían a las progresistas y socialistas defendidas por Hirschfeld, también estaban muy alejadas de las opiniones de Symonds o de Gide, pues ya hemos visto que el primero adoptaba la perspectiva de una reforma intelectual «liberal» y «democrática» de la sociedad, y el segundo, Gide, en los años veinte, se orientaba muy claramente hacia el compromiso con la izquierda y la protesta anticolonialista.<sup>1</sup>

Aunque los textos de Symonds y Gide están ciertamente impregnados de una misoginia insoportable, hay que reconocer que su apología de la camaradería masculina permanece confinada en el registro del fantasma ideológico o de la perorata cultural. Deben entenderse más como discursos de finalidad legitimadora que como auténticos proyectos de sociedad. Por el contrario, los textos de los teóricos homosexuales «masculinistas» alemanes eran violentamente antifeministas y se proponían basar una política concreta en la exaltación de la sociabilidad masculina como principio de regeneración social. A Friedländer le obsesionaba la idea de que la influencia de las mujeres sobre la cultura representaba una amenaza para la civilización, y apelaba a la amistad masculina y marcial para restaurar la fuerza moral y el gusto del sacrificio sobre los que debe descansar el Estado.<sup>2</sup> Murió en 1908, pero, en los decenios de los años diez y veinte, los discursos que mezclaban el ultranacionalismo, el militarismo, el antisemitismo y el homoerotismo proliferaban en ese sector del movimiento homosexual, y algunos

1. Sin embargo, advertiremos que, al menos en Francia, la invocación de Grecia y de la cultura clásica, tal como las magnífica Gide en *Corydon*, estuvo vinculada a menudo, en todo caso antes de la guerra, con la Acción Francesa, de la que se sabe que ejerció una cierta influencia sobre este autor durante su juventud (véase al respecto Martha Hanna, «What Did André Gide see in the Action Française», *Historical Reflections/Réflexions historiques*, 1991, vol. 17, n.º 1, pp. 1-22).

2. Véase Harry Oosterhuis, «Political Issues and the Rise of Nazism», en *Male Bonding...*, *op cit.*, pp. 183-190.

de los que sostenían esas concepciones se aproximaron al nacionalsocialismo, en el que vieron la realización del *Männerbund* que tanto deseaban.

Evidentemente, no debemos generalizar, y hay que evitar absolutamente pensar que habría una relación clara entre, por una parte, determinadas maneras de pensar la homosexualidad y, por otra, el fascismo o el nazismo. La corriente «masculinista» se caracterizaba sobre todo por su muy amplia heterogeneidad política. Conservadores, anarquistas, socialistas, ultranacionalistas, etc., cohabitaban en las mismas revistas y, en especial, en la de Adolf Brand, *Der Eigene*. Y este último sabía muy bien que los homosexuales tenían mucho que temer del nazismo. En efecto, cuando en 1928 envió un cuestionario a los diferentes partidos para pedirles que aclarasen su posición sobre la homosexualidad, la respuesta del partido nacionalsocialista fue clarísima: condena brutal de ella en nombre de la superioridad del interés público sobre los intereses personales (gran tema recurrente del discurso homófobo, cuyo eco se encuentra hoy hasta en los representantes más «liberales» y «progresistas» de la homofobia). Esta respuesta fue la primera toma de posición pública del partido nacionalsocialista: declara la homosexualidad contraria a la prosperidad del pueblo alemán,<sup>1</sup> lo cual no impedirá a Brand escribir en 1932 que semejantes declaraciones públicas no correspondían a la auténtica realidad de los fundamentos históricos del nazismo. Pese a todo, se mantuvo a distancia del movimiento nazi, al contrario que algunos de los colaboradores de su revista.<sup>2</sup> Advertiremos, por último, que a la co-

1. Cf. Harry Oosterhuis, «Political Issues...», art. cit., p. 188.

2. *Ibid.*, p. 189. Podríamos preguntarnos si no fue asimismo la adhesión a los valores del masculinismo (o el reconocimiento de la superioridad masculina concomitante con su voluntad de disociarse de los roles socialmente asignados a las mujeres) lo que indujo a determinados círculos lesbianos (sobre todo en París) a sostener explícitamente, en los años veinte y treinta, opiniones profascistas. Aunque las feministas fueron antifascistas en su gran mayoría, algunas lesbianas se sintieron atraídas por esas ideologías. En verdad, aun cuando Djuna Barnes, Nancy Cunard, Colette, Sylvia Beach y Adrienne Monnier fueron políticamente muy hostiles a los regímenes totalitarios que emergieron en Europa después de la Primera Guerra Mundial, no ocurrió lo mismo con Gertrude Stein, Alice Toklas, Romaine Brooks, Radclyffe Hall, Natalie Barney. Esta última, al igual que Liane de Pougy, era muy antisemita,

riente homosexual «masculinista» le gustaba exaltar la «imagen del hombre» tal como parecía surgir de las obras de Winckelmann sobre la estatuaria griega.<sup>1</sup> Y esta imagen era también la que promovían los movimientos prefascistas y fascistas. Desembocamos así en la inquietante paradoja de que Winckelmann habría servido para justificar a quienes querían iniciar un discurso homosexual, ya fuese Pater o Friedländer, y al mismo tiempo a los que, en los años treinta, van a esgrimir ese canon de la belleza masculina para intentar aniquilar todo lo que a su juicio pudiese perjudicar a la «salud de la raza», es decir, la presencia en el tejido social de los fermentos de su disolución: judíos, homosexuales, etc.

No hay que olvidar que, contrariamente a toda la tendencia «masculinista» del movimiento homosexual, la corriente principal era la encarnada por Hirschfeld —que era judío, y por otra parte fue denunciado como tal por los homosexuales «masculinistas» y por los defensores del orden establecido posteriormente por los nazis—, cuyo comité científico humanitario estaba profundamente anclado en la izquierda y activamente comprometido con el movimiento feminista.<sup>2</sup> Hirschfeld era socialista, y el 10 de noviembre de 1918 tomará incluso la palabra ante varios miles de personas reunidas para celebrar el advenimiento de la república y la democracia, poco antes de que militares monárquicos abrieran fuego contra la multitud. Judío y homosexual: se entiende que los nazis le eligieran como una de sus dianas predilectas. Desde prin-

---

lo mismo que Gertrude Stein (no obstante ser judía ella misma). Ante todo, por supuesto, hay que tener presente la clase a la que pertenecían: aristócratas, grandes burguesas, su horror al comunismo las empujaba hacia el fascismo. Pero no se puede arribar el papel que desempeñó su compromiso con el «modernismo» artístico ni el de su «política sexual» (sobre todos estos puntos, remito al artículo de Shari Bensstock, «Paris Lesbianism and the Politics of Reaction, 1900-1940», en Martin Duberman, Martha Vicinus, George Chauncey, *Hidden from History. Reclaiming Gay and Lesbian Past*, Nueva York, Meridian, 1989, pp. 332-346).

1. George Mosse, *L'Image de l'homme*, *op. cit.*

2. Hirschfeld defendía el principio de igualdad entre los hombres y las mujeres, pero nunca pudo deshacerse de la idea de cierta superioridad masculina (cf. Charlotte Wolff, *Magnus Hirschfeld. A Portrait of a Pioneer in Sexology*, *op. cit.*, pp. 86-99, 148, 153, 169).

cipios de los años veinte, sus conferencias fueron brutalmente saboteadas (disparos, peleas, heridos graves entre el público, etc.). Él mismo fue atacado varias veces por los militantes nazis y golpeado tan violentamente en 1920, en Munich, que sus agresores le dejaron por muerto. En mayo de 1933, su instituto fue atacado y devastado por miembros de las tropas de asalto nazis, y su biblioteca destruida en la hoguera. En aquel momento Hirschfeld se encontraba en Suiza. No volvió a Alemania y pudo así escapar al terrible destino que le esperaba y que sufrieron miles de homosexuales, enviados a los campos de concentración portando el triángulo rosa.

Insistamos en este punto: las repercusiones del discurso de Gide o de Proust no tienen, evidentemente, nada que ver con lo que ocurrió en Alemania, y las semejanzas que cabe encontrar entre los escritos de Gide y los «masculinistas» alemanes, aunque parezcan asombrosas, no entrañan ningún parentesco ideológico ni político. Pero hay que resaltar, sin embargo, que las representaciones que Proust y Gide quisieron dar de la homosexualidad giraban en torno a este punto central: la relación con la cuestión de la masculinidad y la feminidad. Sea cual sea la diferencia fundamental de énfasis que separa al afán apologético de Gide del proyecto entomológico de Proust, hay un punto común entre los dos escritores: ambos rechazan los valores más homófobos, y en especial el de la valoración de la virilidad. En el ensayo que abre *Sodomoma y Gomorra*, Proust describe también con cierta repugnancia a los homosexuales en los que «la mujer no está ya unida al hombre sólo interiormente, sino *horriblemente visible*, agitados como están por un espasmo histérico...».<sup>1</sup> Hemos visto que para él los homosexuales, al menos en teoría, son mujeres que desean ser hombres. Pero cuando esta realidad interior aflora con demasiada crudeza, cuando una «risa aguda [...] les convulsiona las rodillas y las manos», el espectáculo se vuelve sencillamente repulsivo, y los

1. Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, op. cit., p. 21 (la cursiva es mía). Véanse los comentarios de Leo Bersani y Ulysse Dutoit, en *Caravaggio's Secrets*, Cambridge (Massachusetts) y Londres, MIT Press, 1998, pp. 11-12.

que lo ofrecen son además rechazados por los otros homosexuales, que justamente han «procurado borrar» esos «caracteres especiales».<sup>1</sup>

Sabemos que Proust no sólo se esforzaba mucho en ocultar su homosexualidad, sino que además era muy susceptible respecto a la cuestión del afeminamiento.<sup>2</sup> En mayo de 1908, en el preciso momento en que comenzaba a reflexionar sobre su proyecto concerniente a la «raza de las locas», se quejaba a su amigo Emmanuel Bibesco de que éste había bromeado sobre el «salaísmo» ante un desconocido. En octubre del mismo año, se queja en dos cartas a Georges de Lauris y a Louis d'Albufera de las «ineptas calumnias de las que es objeto».<sup>3</sup> No olvidemos que en 1897 había retado a duelo a Jean Lorrain, homosexual a su vez, que había deslizado, en un artículo sobre *Los placeres y los días*, una alusión a la relación de Marcel con Lucien Daudet.<sup>4</sup> Los dos adversarios se enfrentaron con pistolas en el bosque de Meudon, y los dos dispararon al aire para no herir al otro.<sup>5</sup> Pero Proust, al parecer, conservó toda su vida un gran orgullo por su conducta en aquel duelo de opereta. Y cuando el crítico Paul Souday, veintitrés años más tarde, le acusa en *Le Temps*, en 1920, de ser «esnob y femenino», Proust se rebela contra esta imputación que le duele profundamente. Es cierto que, en la carta que le envía al crítico, afirma que no le atribuye una intención malvada, pero le reprocha allanar el camino para todos aquellos que, en el momento en que él se dispone a «hablar de Sodoma» en *Sodoma y Gomorra*, no vacilarán en utilizar el mismo calificativo con reservas mentales más desagradables. Proust le recuerda el glorioso episodio de su duelo: «De femenino a afeminado no hay más que un paso. Los que me

1. Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, *ibid.*

2. Cf. J. E. Rivers, *op. cit.*, p. 38.

3. Cartas citadas por Antoine Compagnon, Notice en Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, *op. cit.*, p. 1198.

4. Lorrain quería explicar así el porqué Léon Daudet, célebre crítico de *L'Action Française* y padre de Lucien, manifestaba tanta benevolencia por un escritor tan mediocre.

5. Jean-Yves Tadié, *Marcel Proust*, *op. cit.*, p. 351. Sobre la práctica del duelo como afirmación de la virilidad, véase Robert A. Nye, *Masculinity and Male Codes of Honour in Modern France*, Oxford University Press, 1993.

han servido de testigos en duelos le dirán si tengo la blandura de los afeminados.»<sup>1</sup>

Sabemos, sin embargo, por los relatos del propio Gide, que a Proust le gustaba hablar de su homosexualidad con quienes sabía que compartían sus gustos o costumbres. En su *Diario*, Gide cuenta una velada que pasó con él en mayo de 1921, y señala: «Lejos de ocultar su uranismo, lo manifiesta, y casi diría que se jacta de ello.» Y no sin sorpresa vemos animarse, en la pluma de Gide, a un Proust que, al mismo tiempo que se mofa en *Sodoma y Gomorra* de los «invertidos» que «erigen la homosexualidad en privilegio de los grandes genios» y quieren enrollar en ella a los grandes nombres de la historia, de las artes y las letras,<sup>2</sup> se empecina, no obstante, en decir que Baudelaire era homosexual, e incluso un homosexual «practicante».<sup>3</sup>

De la misma manera que se burla de los homosexuales que llegan a creer, tras haberse sentido durante largo tiempo solos en el mundo, que todos son como ellos y que el «hombre normal» es la excepción, reproduce esta actitud en su obra, al término de la cual acabamos sabiendo que casi todos los personajes pertenecen a la «raza maldita», que parece haber prosperado tanto a lo largo de las páginas que invade, retrospectivamente, toda la novela y le confiere su tonalidad general y seguramente uno de sus significados más profundos.

Se ve con claridad, en la correspondencia que ambos escritores mantienen en 1914, que los dos comparten la certeza, cada uno por su cuenta y el uno sobre el otro, de que su proyecto literario está inextricablemente unido a la voluntad de expresar en sus libros los amores del mismo sexo. E incluso la forma que quieren dar a su empresa, la novedad estética a la que aspiran.

Por ejemplo, en marzo de 1914, Proust escribe a Gide para decirle que es el «cautivo envidioso y extasiado» de sus *Cuevas del Vaticano*. Y añade: «En la creación de Cadio [sic], nadie ha sido objetivo con tanta perversidad desde Balzac y *Esplendores y mise-*

1. Citado *ibid.*, p. 32.

2. Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, *op. cit.*, p. 22.

3. André Gide, *Journal*, *op. cit.*, t. 1, p. 1124.

ria.»<sup>1</sup> Unos días más tarde, le escribe de nuevo y le pregunta si «todos los “tíos” de Cadio son “tías”». <sup>2</sup> Gide, por su parte, le escribirá, tras haber leído los fragmentos de *En busca* publicados en la *NRF*, que el retrato de Charlus es «absolutamente maravilloso». <sup>3</sup> Proust se propone entonces explicarle el personaje: «Trataba de describir al homosexual prendado de la virilidad porque, sin saberlo, es una mujer. No pretendo en absoluto que sea el único tipo de homosexual. Pero es un tipo muy interesante y que yo creo que nunca ha sido descrito. Como todos ellos, por lo demás, es distinto de los demás hombres, en algunos aspectos peor, y en muchos otros infinitamente mejor.» <sup>4</sup> Y Gide le contesta: «El de Charlus es un admirable retrato, con el que ha contribuido a esa confusión que existe de ordinario entre homosexual e invertido. Porque no se le concederán los matices y las distinciones que usted formula en su carta. Charlus, que es sólo un individuo, pasará por ser un tipo. Y se prestará a generalizaciones.» <sup>5</sup>

Como dice con tanta justeza Michael Lucey, «la aspiración de ambos a la posteridad literaria, su voluntad de trabajar dentro de la tradición de la novela europea para hacerla progresar descansan en parte en el uso innovador que hacen de la sexualidad, y, recíprocamente, quieren utilizar su logro estético para legitimar sus representaciones de la misma». <sup>6</sup>

Es difícil, por supuesto, no estar de acuerdo con J. E. Rivers cuando analiza la forma en que Proust presenta la homosexualidad en su obra como la manifestación de un cierto odio hacia sí mismo y hacia el prójimo, lo que se corresponde muy bien con lo que describe a través de sus personajes. Un odio hacia uno mismo y hacia los semejantes que, en el fondo, tampoco dista mucho del

1. Carta de M. Proust a A. Gide, 6 de marzo de 1914, en *Correspondance*, *op. cit.*, t. 13, p. 107.

2. Carta de M. Proust a A. Gide, 6 o 7 de abril de 1914, *ibid.*, p. 139.

3. Carta de M. Proust a A. Gide, 6 de junio de 1914, *ibid.*, p. 235.

4. Carta de M. Proust a A. Gide, 10 u 11 de junio de 1914, *ibid.*, p. 247. Aunque esta carta anuncia el tema de la diferencia de «sensibilidad» entre Charlus y su hermano, la idea del hombre-mujer no está expuesta ahí como una teoría general.

5. Carta de A. Gide a M. Proust, 14 de junio de 1914, *ibid.*, p. 249.

6. Michael Lucey, «Practices of Posterity», *art. cit.*

que exhibe Gide en todos los textos en que se esfuerza en establecer lo que le diferencia de los «invertidos». Pero, a pesar de todas sus precauciones, uno y otro participan consciente, deliberadamente, en la gran enunciación de la homosexualidad de que habla Roger Martin du Gard. Porque no obstante todas sus prudencias, sus audacias controladas, el temor a que les considerasen aquello a lo que no querían que les asimilaran, Proust y Gide fueron los nombres en torno a los cuales, al menos en Francia, se centraron los debates sobre la homosexualidad: por un lado, ataques virulentos contra su visibilidad y, por otro, punto de anclaje de la conciencia colectiva. Esto se advierte claramente cuando la revista *Les Marges* publica en 1926 una encuesta sobre «La homosexualidad en literatura». Tras la aparición de *Los monederos falsos*, en 1925, el crítico de *Temps*, Paul Souday, siempre él, se exaspera: «Esto se vuelve insoportable.» Y, recordando que el «progreso se hace mediante diferenciación», afirma que esta vez «se han pasado de la raya». Eugène Montfort, fundador de *Marges*, decide entonces realizar una encuesta y envía un cuestionario a varios escritores preguntándoles si, en su opinión, la «preocupación homosexual» se ha desarrollado desde la guerra. La revista les pregunta asimismo si, según ellos, esta evolución literaria puede «tener influencia sobre las costumbres». Y si es «nociva para el arte».<sup>1</sup> Aunque Henri Barbusse se contenta con responder brevemente denunciando la «decadencia social y moral de una parte de la sociedad actual» y haciendo un llamamiento para una revolución proletaria que barra todo eso,<sup>2</sup> los demás encuestados tienen en cuenta las preguntas que les formula la revista. Gérard Bauer habla de una «moda» que se ha extendido desde hace algunos años, y de «la homosexualidad victoriosa y liberada, en parte gracias al talento de Marcel Proust». Añade: «Marcel Proust ha sido como el Mesías de ese pequeño pueblo y, al precio de una salida de genio, le ha liberado de su esclavitud. No es que su obra preconice la homosexualidad, sino

1. *Les Marges*, «Enquête sur l'homosexualité en littérature», marzo y abril de 1926, reeditado y presentado por Patrick Cardon, Lille, Cahiers Gai-Kitsch-Camp, 1993. Para el cuestionario, véase p. 19.

2. *Ibid.*, pp. 20-21.



que le ha conferido sus cartas de nobleza. Es el primero, en el mundo moderno y actual, que ha abordado el problema de frente y ha hablado de él sin pudor ni reticencia. Ha allanado el camino a los que no se atrevían a emprenderlo. El caso de Gide es muy significativo de esos titubeos. Se presienten en los prefacios de *Corydon*, que es, por lo demás, un libro mediocre y que para su renombre más le hubiera valido no publicar.» Para Bauer, pues, «el contagio homosexual en literatura es obra de Marcel Proust». Pero «es indudable que esta preocupación intelectual ha tenido, posteriormente, una influencia sobre las costumbres».<sup>1</sup>

Henriette Charasson opina también que «esta preocupación se ha desarrollado de un modo escandaloso desde la guerra, y [que] es muy fastidioso». Atribuye «esta manía al deseo de algunos de venderse a toda costa, ya que sabemos que existe un público para los libros repulsivos; al deseo de otros de escandalizar y que se hable de ellos...». Para ella, asimismo, «la intrusión excesiva de personajes homosexuales en la literatura, y en especial en la novela, puede tener influencia sobre las costumbres, pues revela ciertas anomalías y habitúa a la gente a ellas. El teatro y la novela crean las costumbres, influyen sobre la generación siguiente».<sup>2</sup>

Louis Martin-Chauffier responde, a su vez: «Es innegable que la homosexualidad se ha convertido desde la guerra en un tema literario de moda. Es igualmente indudable que, desde la guerra, la homosexualidad ha multiplicado sus estragos; la guerra —es fácil de comprender— ha contribuido mucho al desarrollo de ese vicio, el más odioso, que es contra natura.» Ahora bien, desde el momento en que «un vicio se expande lo bastante para afectar a la sociedad y a las costumbres y convertirse en uno de los signos distintivos de una época, entra legítimamente en la literatura. Ésta no puede ignorarlo [...]. Pero no tiene ningún derecho a alterarlo: hecha para describir, conocer, juzgar (sin que sea necesario que exprese su juicio), si se apodera de un vicio debe preservarle su índole de vicio, y lo condenará para mancillarlo.» Pero ¿qué vemos? «Todo lo contrario. Lo que nos inunda no es una literatura sobre y contra la

1. *Ibid.*, pp. 21-22.

2. *Ibid.*, pp. 28-29.

homosexualidad, sino una literatura de homosexuales. Las costumbres han precedido aquí a la expresión libre. Estamos rodeados de invertidos; y éstos ya no se ocultan. Faltaba una última osadía, la escritura. Marcel Proust, con el ejemplo de su obra, ha incitado a Sodoma a exponer en la novela sus hábitos desnaturalizados. Le hemos seguido sin comprender que sólo era un detalle de su obra..., que si no considera que la homosexualidad es un vicio, tampoco hace de ella una virtud, sino un simple rasgo de costumbres sobre el cual el analista aplica una exploración atenta pero serena.»

Así pues, lo que choca a Martin-Chauffier no es tanto la «pintura homosexual» que ofrece la literatura, sino más bien la afirmación de lo que él llama «el espíritu homosexual» que comienza a impregnarla. ¿Y cómo pensar que eso no tenga consecuencias sobre la realidad? «La literatura ha influido siempre sobre las costumbres. La literatura homosexual, nacida del desarrollo de la homosexualidad, contribuye a extenderla aún más, ya que la describe con complacencia.»<sup>1</sup>

Más pragmático (y más hipócrita), François Mauriac deplora también que «se hayan pasado de la raya», y teme hallarse, en efecto, en vísperas de un desarrollo de la literatura homosexual, puesto que «muchos escritores sucumbirán al atractivo de esas regiones largo tiempo prohibidas en las que no hubieran osado adentrarse los primeros». En adelante, «sólo tienen que seguir» ese camino. En cuanto a la influencia de «ese género de obras sobre las costumbres», reconoce asimismo que es «clara». No se trata de que «puedan inclinar a la inversión a quienes no profesan ese gusto», pues aquellos a quienes «trastornan esas descripciones es porque ya estaban, sin saberlo, aquejados de ese mal». Pero «muchos de esos enfermos que no saben que lo son se conocen a sí mismos actualmente gracias a Gide y a Proust. Muchos que se ocultaban ya no volverán a hacerlo.»<sup>2</sup>

En su conclusión, Eugène Montfort se pregunta cómo «combatir el proselitismo desvergonzado de los invertidos». Parece, ade-

1. *Ibid.*, pp. 41-42.

2. *Ibid.*, pp. 47.

más, muy pesimista al respecto. A lo sumo desea que, gracias a la encuesta publicada por su revista, «se nos permita seguir siendo normales sin escandalizar, amar a las mujeres sin que nos tilden de antepasados de la anteguerra, de antediluvianos». Y, citando a uno de los encuestados, termina así su perorata: «Como dice Léon-Paul Fargue, citado por Lucien Fabre, de todos modos ya es hora, de tener derecho a poseer talento sin ser pederasta.»<sup>1</sup>

Al leer todas estas reflexiones, al lector de hoy no puede sino sorprenderle la asombrosa familiaridad de este prurito homófono, cuyas expresiones han atravesado el siglo hasta nuestros días y llenan casi sin cambios numerosos discursos actuales. En ellos se desganan todos los temas que se esgrimirán incansablemente contra toda palabra homosexual y cuya inextinguible posteridad se encuentra en los ataques más modernos (sobre la visibilidad, la literatura «gay», el proselitismo, etc.). Pero también se ve claro el papel que ha desempeñado la literatura no sólo para desencadenar la hostilidad, sino sobre todo para crear las condiciones de una conciencia y un reconocimiento de sí colectivos. E incluso quizá, a juzgar por las reacciones susodichas, la obra de Proust hizo aún más que la de Gide —porque podía hablar sin coacciones— para imponer la «preocupación homosexual» (la expresión de Bauer es todo un acierto).

En cualquier caso, las estrategias literarias opuestas de Gide y Proust surtieron a la postre un mismo resultado. Sus obras, nacidas de la vida personal, se funden con la vida. Y el arte, de conformidad con el voto hecho por Gide, asume su destino social.<sup>2</sup>

Gide tuvo siempre el sentimiento fortísimo de que la obra literaria y la vida privada estaban estrechamente ligadas. En su artículo sobre *De profundis* de Wilde, se indigna contra los comentarios del traductor, que había considerado oportuno invitar al lector a olvidar los hechos por los que Wilde había sido condena-

1. *Ibid.*, pp. 58-59.

2. «Fue peligroso para el arte separarse de la vida. [...] El artista que no siente ya a su público está destinado no sólo a no producir más, sino a producir obras sin destino», escribe Gide en su conferencia titulada «De l'importance du public», reproducida en *Nouveaux Prétextes* (citado en Pierre Lepape, *André Gide, le messenger, op. cit.*, p. 198).

do, observando: «Si alguien revelase que Flaubert y Balzac cometieron crímenes, ¿habría que quemar *Salambó* y *La prima estúpida*?» Gide se sulfura: «¡Y aún estamos ahí! [...] Cuánto más interesante sería comprender que si Flaubert hubiese cometido crímenes, no habría escrito *Salambó* sino otra cosa... o nada... No, para leer mejor la obra, no finjamos desconocer el drama de quien, a sabiendas de que hiera, quiso sin embargo *dirigirse a la vida*.»<sup>1</sup>

Por ello, a diferencia de la tesis reiterada de Proust en *Contra Sainte-Beuve* («El hombre que vive dentro de un mismo cuerpo con un gran genio tiene poca relación con él... Es sólo un hombre y puede perfectamente hacer caso omiso de lo que quiere el poeta que habita en él»), o también: «Un libro es el producto de un yo distinto al que manifestamos en nuestras costumbres, en la sociedad, en nuestros vicios»),<sup>2</sup> Gide no cesa de insistir en que la obra innovadora debe inscribirse en la biografía del autor. El hombre de genio, el reformador, escribe en su libro sobre Dostoievski, expresan siempre un «pequeño misterio fisiológico», «una insatisfacción de la carne», una «inquietud», una «anomalía».<sup>3</sup> Por otra parte, no sólo se propone atribuir la obra artística a una separación personal de las normas y las normalidades, sino también todo esfuerzo por transformar el orden de las cosas. Al hablar de la «transmutación de los valores» que propugna Nietzsche, remacha este tema: «En el origen de una reforma hay siempre un malestar; el malestar que sufre el reformador es el de un desequilibrio interior. Las densidades, las posiciones, los valores morales le son propuestos de un modo distinto. Y el reformador procura reajustarlos: no digo que baste con estar desequilibrado para ser un reformador, sino que éste es en principio un desequilibrado.»<sup>4</sup> Y menciona tanto al «demonio» de Sócrates, la «astilla de la carne» de San Pablo, el «abismo» de Pascal, la «locura» de Rousseau y de Nietzsche... Sabe muy bien que van a acusarle de recoger discursos ya muy conocidos, y en especial los de Nordau y Lombroso. Pero se defiende: reconoce que hay «genios perfecta-

1. André Gide, «Le *De profundis* d'Oscar Wilde», en *Oscar Wilde, op. cit.*, pp. 67-68 (el subrayado es de Gide).

2. Marcel Proust, *Contre Sainte-Beuve, op. cit.*, pp. 248-271.

3. André Gide, *Dostoievsky*, París, Plon, 1923, pp. 209-210.

4. *Ibid.*, p. 210.

mente sanos», como Victor Hugo. ¿Pero Rousseau?, pregunta. «Sin su locura, no sería más que un Cicerón indigesto.»

De otro lado, tal vez Gide se equivoque en creer que está tan alejado de la ideología médica en la que teme que le encuadren. En el fondo, lo que le diferencia realmente de los psiquiatras que, como hemos visto, suscitaban los sarcasmos de Wilde, es que él invierte su juicio de valor: Gide apela a la novedad, le emocionan, le trastornan esas debilidades de constitución, esos desgarramientos personales que propician la creación. Lo que le interesa es la energía que produce la novedad, la disidencia, la «transmutación». Lo dice de una forma muy explícita: la «enfermedad» del genio es salvadora: «Que no vengan a decirnos: “Qué lástima que esté enfermo.” Si no lo estuviera, no habría intentado resolver ese problema que le planteaba su anomalía, recuperar una armonía que no excluye la disonancia... El que goza de un perfecto equilibrio interior bien puede aportar reformas, pero son reformas exteriores al hombre.» Mientras que «el otro, el anormal, por el contrario, escapa a los códigos preestablecidos».<sup>1</sup>

Por supuesto, Sartre no se equivocaba al escribir que «todas las obras intelectuales contienen en sí mismas la imagen del lector al que están destinadas», y añade:

Podría hacer el retrato de Nathanäel según *Los alimentos terrenales*: la alienación de la que le invitan a liberarse es, para mí, la familia, los bienes inmediatos que posee o poseerá por vía de herencia, el proyecto utilitario, un moralismo aprendido, un teísmo estrecho; veo también que posee cultura y aficiones, ya que sería absurdo proponer a Menalco como ejemplo a un bracero, a un desempleado, a un negro de los Estados Unidos.<sup>2</sup>

Pero quizá Sartre tuviese una concepción muy restrictiva de la posteridad de una obra, del lector al que se dirige real o potencial-

1. *Ibid.*, p. 211.

2. Jean-Paul Sartre, «¿Para quién se escribe?», en *Situations*, II, *Qu'est-ce que la littérature?*, París, Gallimard, 1948, pp. 119-120.

mente y de la política que puede proponer.<sup>1</sup> En definitiva, Gide ha tenido numerosos lectores, y muy distintos entre sí: Proust, Genet, Barthes, Foucault y muchos otros... que han contribuido, cada uno a su manera, y ante tantos Nathanäel, a difundir el mensaje de Menalco y sus exhortaciones a inventarse a uno mismo como sujeto libre.

1. Cf. Michael Lucey, «Practices of Posterity», art. cit.

Tercera Parte

## Las heterotopías de Michel Foucault

Siempre se escribe para dar vida, para liberarla  
cuando está prisionera, para trazar líneas de huida.

GILLES DELEUZE

Al final de su vida, Michel Foucault se interroga sobre la forma en que se nos concibe como «sujetos» sometidos y sobre los medios de escapar a esa «sujeción». Es la época en que trabaja sobre Grecia, en el marco de su *Historia de la sexualidad*, y basa su reflexión en la idea, sacada de las filosofías de la Antigüedad, de que es posible moldear la propia subjetividad mediante una labor sobre uno mismo. Se trata de crear «estilos de vida» mediante los cuales tratar de desprenderse de los modos de ser y de pensar legados por la historia o impuestos por las estructuras sociales. Se trata de reinventarse uno mismo, de recrearse.

De ahí el siguiente interrogante, en una entrevista de 1983, un año antes de su muerte: ¿por qué «la vida de cada individuo no podría ser una obra de arte?»<sup>1</sup> Esa idea le parece muy importante, y vuelve a ella varias veces durante la conversación.

Pero ¿no escribió Oscar Wilde una frase idéntica, casi un siglo antes? «El objeto de la vida es llegar a ser una obra de arte.»<sup>2</sup> ¿Y acaso toda la obra de Wilde, así como su vida, no consistieron, de

1. Michel Foucault, «À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours», en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 4, p. 392. En la transcripción original de la entrevista, Foucault dice: «¿Por qué la vida cotidiana (*everyday life*), la vida de cada individuo (*every one's life*) no podría convertirse en una obra de arte (*couldn't become a piece of art*)?» (Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, «Discussion with Michel Foucault, 15 de abril de 1983», transcripción, Archives Paul Rabinow).

2. «*To become a work of art is the object of living*» (Oscar Wilde, «Notes», citado en Richard Ellmann, *Oscar Wilde, op. cit.*, p. 292).



principio a fin, en formular esta pregunta que habría de preocupar a Foucault en vísperas de su muerte? Más aún: como hemos visto, Wilde se remitía al «helenismo» o al Renacimiento para basar esa estética de uno mismo, como hará Foucault.<sup>1</sup> Las similitudes son asombrosas, a pesar de todo lo que separa, obviamente, a dos autores que vivieron en épocas y sociedades tan alejadas unas de otras. Wilde intentaba forjar, si no una nueva «identidad», al menos un personaje, un rol, o, por decirlo en un término más moderno, una «posición» en la que fuese posible crearse a sí mismo al margen de las normas dominantes. Foucault propone inventar nuevas relaciones entre los individuos, nuevos modos de vida como medios de resistencia al poder y como agentes de una reformulación personal.

El lazo se estrecha aún más si se recuerda que los dos vectores de esta «estética de la existencia» son, para Foucault, lo que cabría denominar una «política de la amistad» y una «economía de los placeres»: esforzarse en forjar bellas relaciones con los amigos, consagrando a ello, día tras día, la atención más minuciosa, y procurar intensificar los placeres mediante la erotización máxima del cuerpo.<sup>2</sup> Aquí también estamos cerca de Wilde, con su teoría del nuevo hedonismo, por un lado, y, por otro, el desarrollo de círculos o cenáculos (masculinos) en los que las relaciones de amistad sirviesen de anclaje a la invención de una nueva cultura y de una nueva subjetivación.<sup>3</sup>

1. Véase, por ejemplo, Oscar Wilde, «The Soul of Man Under Socialism», en *The Complete Works*, *op. cit.*, pp. 1174, 1197.

2. He desarrollado estos puntos en *Michel Foucault et ses contemporains*, *op. cit.*, pp. 285-286.

3. Cómo no pensar en las descripciones citadas más arriba a propósito de Walter Pater, por ejemplo, cuando leemos lo que Paul Veyne (que a menudo se hospedaba en el estudio contiguo al apartamento de Foucault cuando venía del sur de Francia, donde residía, para dar sus clases en el Collège de France) anotaba en su diario, en 1983, para describir la atmósfera que reinaba, algunas noches, en el «gran apartamento de paredes y techos blancos» de la rue de Vaugirard: «La conversación que se admitía constaba sólo de fantasías, de sinceridades y, por supuesto, de una total libertad de tono, en que todos los libertinajes estaban permitidos. Y, de hecho, se permitían y apreciaban las conversaciones más libertinas: nadie tenía miedo, sonreíamos ante lo que hubiese horrorizado al burgués o al académico. En cambio, pocos burgueses o académicos habrían sido capaces de sostener la elegancia y el desparpajo exi-

Quizá Foucault no tuviese conciencia de este parentesco, ya que no lo menciona nunca. Parece, pues, que redescubrió espontáneamente toda una historia que le había precedido y que, desde Pater a Gide, pasando por Wilde, consistió en abrir espacios de resistencia a la sujeción (el sujeto en cuanto sometido a un orden sexual que le inferioriza) y en imaginar posibilidades de reinención de uno mismo como sujeto autónomo, construido contra, o al margen, de la norma heterosexual. No hay un solo tema tratado por Pater, Symonds o Wilde que no se halle también en Foucault, sobre todo en una serie de entrevistas que concedió entre mediados de los años setenta y su muerte, en 1984, y en las que habla de la cuestión gay, pero asimismo, y más en general, de la escritura en curso de la *Historia de la sexualidad*: la referencia a Grecia y al Renacimiento, la amistad entre hombres concebida como espacio cultural para la creación de nuevas formas de existencia, la búsqueda de medios de intensificar los placeres, etc.

Por lo demás, aun cuando no mencione a Wilde ni a Pater, Foucault sí cita a Gide, aproximando la moral de *Los alimentos terrenales* a la forma en que los filósofos griegos moldeaban su existencia: «La austeridad sexual en la sociedad griega era una tendencia, un movimiento filosófico, que emanaba de personas muy cultivadas; éstas procuraban dar a su vida una intensidad y una belleza mayores. En cierto modo, ocurre lo mismo en el siglo XX, cuando la gente, para acceder a una vida más hermosa, ha intentado deshacerse de toda la represión sexual de su sociedad y de su infancia. En Grecia, Gide habría sido un filósofo ascético.»<sup>1</sup>

---

gidos de los que eran admitidos en el salón secretamente más elitista que el de los Guermantes. Se escogía con sumo cuidado a los invitados, pero con criterios muy esotéricos [...]. Me acuerdo de una entrada que hizo X... El fondo de la conversación, si lo contara, pondría coloradas orejas incluso poco castas. Pero el estilo y las maneras poseían el refinamiento extremo de un libertinaje muy del siglo XVIII.» (Comunicado por el autor. Suprimo el nombre de la persona mencionada.)

1. Michel Foucault, «À propos de la généalogie de l'éthique», art. cit., p 391. (Véase también la versión ligeramente retocada por Foucault para la traducción francesa de esta entrevista realizada en Berkeley por Paul Rabinow y Hubert Dreyfus, *op. cit.*, t. 4, p. 616.) Modifico ligeramente la traducción a partir del texto original de la entrevista. Este pasaje, evidentemente, no ha escapado a David Halperin, que se pre-

Si bien Foucault aborda el tema de la «subjetivación» al final de su vida, no cabe duda de que la cuestión de la resistencia fue, desde el principio, tanto la motivación como el objeto mismo de toda su empresa intelectual. ¿Cuál fue, en efecto, su objeto teórico desde mediados de los años cincuenta, sino tratar de comprender cómo estamos «prisioneros»? ¿Cuál fue su «política», a través de todas sus evoluciones, desde *Enfermedad mental y personalidad*, en 1954, hasta los últimos volúmenes de *Historia de la sexualidad*, en 1984, sino tratar de imaginar cómo podemos «liberarnos»?

Por eso la obra y la vida de Foucault no son disociables: en el movimiento del pensamiento, se confunden, se responden, se transforman recíprocamente. En sus últimos escritos, hace hincapié explícitamente en los efectos prácticos de la filosofía, en la transformación de uno mismo mediante el ejercicio de la reflexión teórica. ¿Pero ese gesto no operaba ya en sus primeros libros?

---

gunta si no cabría inferir de ello que, a la inversa, Séneca, si viviera hoy en San Francisco, sería un gay que frecuentaría los «bares cuero» (David Halperin, *Saint Foucault, op. cit.*, p. 103).

Michel Foucault leyó mucho a Gide y a Proust cuando era joven. Se había impregnado de ellos. Para él no sólo representaban referencias literarias, sino que eran también una de las mediaciones de su pertenencia a la cultura gay. Lo muestra elocuentemente su correspondencia de los años cincuenta con el músico Jean Barraqué, uno de los grandes amores de su vida. Por ejemplo, esta carta falsamente fechada el «20 de octubre de 1904» (y, en realidad, escrita el 20 de octubre de 1954), que ofrece un pastiche del *Diario* de Gide: «Esta mañana, durante dos horas, he estudiado Chopin, con mucha inspiración [...]. Llevaba trabajando tres largos y lentos minutos cuando me telefona J. B., Corydon siempre furioso [...]. En el camino de vuelta, no sé cómo, en alguna parte entre Barbès y Clichy, descubro que he perdido mi billetera de cuero (con lo que contenía), que me había regalado Wilde la primera vez que nos vimos en Biskra. Dios mío, cuánto podemos apegarnos a las cosas. Llegado a casa, me prometo no entregarme más al vicio.»<sup>1</sup>

O esta otra carta, escrita en la misma época, y que esta vez hace alusión a Proust: «Si yo tuviese costumbres, mi querido Jean, o sea, si tuviese la moralidad rigurosa de mi inmoralidad, y si por añadidura tuviera un chófer, le ordenaría recorrer esta tarde todo París para rogar al señor Barraqué que crea que el señor piensa constantemente en él. O más bien, me apetece, como a Swann,

1. Carta de Michel Foucault a Jean Barraqué, 20 de octubre de «1904» [1954] (Archivos Jean Barraqué).

acechar a la entrada del Hotel Verdurin hasta las primeras líneas verdes del alba.»<sup>1</sup>

Estas cartas demuestran que a Foucault le complacen estos juegos. Se divierte. Pero esas alusiones literarias evidencian que pertenece a lo que habría que llamar una «cultura», con sus códigos, sus referencias, su humor, su lenguaje...<sup>2</sup> En otra carta, por ejemplo, se dirige a su corresponsal en femenino: «Pues bien, señora...», y adopta un estilo muy de marquesa de Sévigné. Hay que señalar, por otra parte, que hasta el final de su vida Foucault siguió hablando muy a menudo en femenino cuando estaba acompañado de amigos homosexuales: de él, de los demás... Utilizaba en especial esos giros tan característicos de la conversación gay que consisten en feminizar los nombres de pila anteponiéndoles el artículo «la», o bien en colocar el mismo artículo antes del nombre propio (a su vez feminizado, cuando es posible).

Sus cartas a Jean Barraqué nos muestran a un Foucault feliz (al menos hasta la ruptura deseada por el músico en 1956, y que le sumió en una aflicción profunda). Se habían conocido en 1952, y parece que fueron amigos antes de convertirse en amantes. Barraqué le hizo entonces descubrir un mundo de «malos chicos» por donde Foucault fue a «pasear su sufrimiento».<sup>3</sup> Esta amistad no tardó en convertirse en pasión amorosa... y física. Es cierto que este encuentro provocó en Foucault una auténtica «mutación».<sup>4</sup> Antes de esa fecha, la relación que mantenía con su propia homosexuali-

1. Carta de Michel Foucault a Jean Barraqué, sin fecha (Archivos Jean Barraqué).

2. En una carta posterior, pero siempre escrita con ese lenguaje esotérico que le caracteriza en esa época, Foucault escribe: «Lo único que me falta, y tú lo sabes, cuando estoy vertical y paralelo a ti, es la homosexualidad, cuya amplitud de superficie permite al infinito la destrucción recíproca y definitivamente vana del mito y de la comedia. Y desde luego por culpa mía, porque a gente como yo —a quién si no— incumbe conservar las tradiciones del destierro, y erigir con prisa, antes de la aurora, sobre los lugares de paso, altares que nunca conocerán los sacrificios» (2 de enero de 1956).

3. «Su erudición en cuanto a malos chicos raya en enciclopédica», escribe Foucault a un amigo en mayo de 1952. «Me tiene completamente desconcertado su invitación a explorar un mundo que yo desconocía y donde voy a pasear mi sufrimiento» (citado en la «Chronologie», que abre los *Dits et écrits, op. cit.*, p. 18).

4. Testimonio del destinatario de la carta mencionada en la nota anterior.

dad había sido conflictiva, dolorosa. Había hecho varias tentativas de suicidio (en 1948, en 1950) que el doctor Pierre Étienne, el médico de la Escuela Normal Superior, atribuyó a su extrema dificultad en asumir su homosexualidad.<sup>1</sup> A veces permanecía postrado días enteros después de sus expediciones nocturnas a los lugares de ligue o los bares homosexuales. Tras uno de sus intentos de suicidio, en 1950, escribe a un amigo: «Deja que me calle... Deja que recobre la costumbre de mirar a la cara, deja que se disipe la noche de la que me he acostumbrado a rodearme en pleno mediodía.»<sup>2</sup>

Más de una vez, el doctor Étienne tuvo que ocuparse de evitar que cometiera un acto irreparable.<sup>3</sup>

Por esa razón su padre le llevó a un psiquiatra, que no era otro que el célebre Jean Delay, cuya psicobiografía de Gide estaba en curso de preparación. Es fácil imaginar hasta qué punto debió de ser nefasto, hasta dramático, para un joven gay el paso por su consulta. En aquel momento se habló muy seriamente de hospitalizar a Michel en Sainte-Anne, y sin duda fue Louis Althusser, que había vivido esta experiencia algunos años antes, quien le disuadió. Foucault pensará en someterse a una psicoterapia (la comenzará para abandonarla al cabo de unas semanas, pero durante años seguirá obsesionado por la pregunta: ¿hay que psicoanalizarse?).

Por esta misma época, estaba alcoholizado hasta tal punto que tuvo que seguir una cura de desintoxicación. (Incluso en Suecia, los testigos cuentan que podía literalmente desplomarse al suelo, mortalmente borracho.) En todo caso, estuvo atormentado por trastornos psíquicos profundos, que no olvidó nunca (y de los que

1. He interrogado al doctor Étienne cuando escribía mi biografía de Foucault: no mostró ninguna duda al respecto, puesto que había hablado largamente con Foucault y a menudo le ofrecía una habitación en la enfermería de la Escuela.

2. Carta del 23 de mayo de 1950 (citada en la «Chronologie» de *Dits et écrits*, op. cit., p. 16: el nombre del destinatario no se precisa). En 1954 escribirá a Jacqueline Verdeaux: «Una gran ascesis husserliana me ha llevado hacia países tan extraños y tan inesperados que no sé si se puede respirar en ellos. Tras haber dudado en hacerme monje o en orientarme hacia los senderos de la noche, he decidido esforzarme en vivir aquí. Pero estoy en la fase de los primeros movimientos respiratorios. Me vigilo en el espejo para ver si no verdeo.» (Carta a Jacqueline Verdeaux, 19 de agosto de 1954.)

3. Véase Didier Eribon, *Michel Foucault*, op. cit., p. 44.

quizá nunca llegó a liberarse por completo) y que en gran parte estaban relacionados con sus dificultades para asumir su condición de homosexual. Es posible que a eso haya que añadir el sentimiento que tenía de ser muy feo.<sup>1</sup> Pero esto nos remitiría de nuevo a la homosexualidad y a las modalidades de la sexualidad gay (frecuentemente compuesta de encuentros múltiples y de «ligue» permanente, y en la que, por consiguiente, los criterios físicos son determinantes). Por otra parte, la forma en que Foucault se inventará un rostro, una silueta, se fabricará un personaje, y quizá hasta la idea misma, que desarrollará más tarde, de una acción sobre uno mismo para transformarse y escapar a las violencias de la normatividad, guardan una relación evidente con los trastornos de su juventud y con la huella profunda que le dejaron impresa.<sup>2</sup>

Fue en este período en que sufría desarreglos psicológicos y en que fue paciente de la medicina psiquiátrica encarnada en uno de sus representantes más eminentes, cuando Foucault orientó su formación intelectual hacia la psicología y la psiquiatría. En 1949 obtuvo un título del Instituto de Psicología de París, y en 1952 otro de psicopatología (asistiendo, en particular, a presentaciones de enfermos que el profesor Jean Delay hacía en el gran anfiteatro del hospital de Sainte-Anne). Se apasionó por los tests de Rorschach, a los que someterá a todos sus camaradas de la Escuela Normal y sobre los que todavía impartirá cursos durante su período en Clermont, en los años sesenta. Junto con su amiga Jacqueline Verdeaux, trabajó de «becario» en el laboratorio de electroencefalografía de Sainte-Anne, presidido por el profesor Delay.

Hay que abstenerse, por supuesto, de reducir su interés por la psicología a una forma de reaccionar contra sus propios trastornos psicológicos. Conviene asimismo asociarlos al contexto intelectual y político, así como al movimiento que indujo a un cierto número de

1. Tal como sugiere la «Chronologie» de *Dits et écrits* (op. cit., p. 15).

2. Es inevitable comparar aquí el arte de jugar con el físico propio, de teatralizarlo para hacer de él algo nuevo y que fabrica uno mismo, por un lado a la manera en que Wilde se afanaba en moldear su apariencia, y por otro con la «teatralización» general de la afirmación de uno mismo como gay: se trata siempre de reinventar los gestos, el físico, el «ser» para la mirada ajena: todo eso que Goffman llama la «presentación de sí».

jóvenes filósofos, en los años cuarenta y cincuenta, a orientarse hacia las ciencias humanas (Didier Anzieu y Jean Laplanche optaron por el psicoanálisis, Pierre Bourdieu por la etnología y la sociología, etc.). También habría que mencionar, desde luego, el extraordinario desarrollo que el psicoanálisis experimentó en Francia en los años de posguerra, y el efecto de renovación que aportó a la vida intelectual. O también el predominio del Partido Comunista sobre buena parte de la izquierda universitaria (y en especial de la Escuela Normal), y la voluntad manifestada por los pensadores marxistas de desarrollar una psicología materialista que permitiese oponerse al psicoanálisis, juzgado sospechoso y denunciado como una ciencia «burguesa». Los primeros escritos de Foucault, y en concreto su primer libro, *Enfermedad mental y personalidad*, en 1954, reflejan todos estos debates.

Es posible decir, por consiguiente, que su interés por los campos científicos de la psicología, la psiquiatría y el psicoanálisis se sitúa en la encrucijada de los problemas que obsesionaban a su conciencia personal, y de los interrogantes que agitaban la vida intelectual de la época.

Fuera como fuese, la psicología será durante largo tiempo la especialidad profesional de Foucault: en 1952 será contratado como asistente de psicología por la facultad de Lille, y en 1960 ingresará en la de Clermont-Ferrand en calidad de profesor de psicología.<sup>1</sup>

Todos sus primeros trabajos, en los años cincuenta, versan sobre esta esfera de interés: redacta un largo prefacio para el libro de Ludwig Binswanger *Le rêve et l'existence* (que traduce junto con Jacqueline Verdeaux), publica *Enfermedad mental y personalidad* (una buena parte de la cual consagra a Binswanger), y dos artículos en volúmenes colectivos, uno de los cuales trata sobre «La psicología de 1850 a 1950» y el otro sobre «La investigación científica y la psicología». En esos dos textos, reprocha a la psicología haber olvidado la «negatividad del hombre»<sup>2</sup> y «las contra-

1. Sobre todos estos puntos, véase Didier Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*, pp. 60-69, 154-155, 164-165.

2. Michel Foucault, «La recherche scientifique et la psychologie», en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 1, p. 158.



dicciones que el hombre encuentra en su práctica». <sup>1</sup> Sólo hay porvenir para la psicología, escribe, si «se toman en serio esas contradicciones». <sup>2</sup> Y como la psicología ha olvidado su «vocación infernal», concluye, sólo se salvará gracias a «un regreso a los infiernos». <sup>3</sup>

En el corazón de *Historia de la locura* se halla esta idea de una «contradicción» esencial en el hombre, que él denominará la «dimensión trágica» o «el desgarramiento trágico», cuyo «pesado olvido» <sup>4</sup> señalará la simple existencia de la psicología.

Los amigos de Foucault, sus discípulos de la Escuela Normal, a finales de los años cuarenta y principios de los cincuenta, conocían su vulnerabilidad y aquella fragilidad que le convertía en un personaje extraño, enigmático y a veces insoportable. Su complicidad, por ejemplo, con Louis Althusser se forjó tanto a raíz de sus congojas comunes como de sus afinidades intelectuales. Althusser ha evocado, en su autobiografía póstuma, esta proximidad creada entre ellos en su trayectoria común sobre la línea de equilibrio inestable que separa la cordura de la locura. Foucault iba a «curarse», añade Althusser, y «recobrar» el sol, mientras que él, por su parte, habría de hundirse poco a poco en la noche de la sinrazón y llegar a ser un «desaparecido». <sup>5</sup>

1. Michel Foucault, «La psychologie de 1850 à 1950», en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 1, p. 136.

2. *Ibid.*, p. 137.

3. Michel Foucault, «La recherche scientifique et la psychologie», *op. cit.*, p. 158.

4. Véanse las formulaciones que hace en 1961 en el prefacio de *Historia de la locura*, y en 1962 en *Maladie mentale et psychologie* (París, PUF, 1962), p. 104.

5. Véase la página de Althusser en que él mismo se describe como un «desaparecido» y donde dice: «Foucault escribió de él “en el gran sol de la libertad polaca” cuando se sintió curado» (Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, seguido de *Les Faits*, París, Stock-IMEC, nueva edición, Le Livre de poche, 1994, p. 40). Althusser alude aquí a una frase del prefacio de la edición de 1961 de *Historia de la locura*, en donde Foucault escribe que su libro, «comenzado en la noche sueca» fue «terminado bajo el gran sol terco de la libertad polaca» (cf. Michel Foucault, Prólogo, recogido en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 1, p. 167). En ese mismo texto, habla del trabajo futuro que emprenderá «bajo el sol de la gran investigación nietzscheana» (*ibid.*, p. 162). La oposición entre la «noche» y el «sol», la luz y la sombra, etc., es un tema que estructura toda la *Historia de la locura*.

Esta amistad entre los dos no se verá desmentida nunca, a pesar de las evoluciones políticas divergentes. En 1966, por ejemplo, Althusser escribirá a propósito de Foucault, en una carta a su amiga Franca Madiona: «Somos hermanos silenciosos que nos comunicamos por medio de silencios, incluidos los de nuestras desdichas.» Y acto seguido añade: «Me ha escrito al hospital una carta que te arranca las lágrimas.»<sup>1</sup>

Si Foucault pudo librarse fue porque escogió la huida. Lo hemos visto en la primera parte de este libro: la voluntad de encontrar «otro lugar» está, para los gays, ligada con el malestar. Pero es también una manera de huir de él. La distancia geográfica, la búsqueda de lugares distintos, la ubicación en otros espacios son necesarias para reconstruirse uno mismo. Foucault sentía desde hacía mucho tiempo el deseo de abandonar Francia, de «partir», de elegir el «exilio» (es la palabra que emplea en ocasiones en su correspondencia). Por ello aceptará la propuesta que le hace Georges Dumézil, en 1954, de ocupar el puesto de lector de francés y director de la Casa de Francia en Uppsala.<sup>2</sup>

La idea del «exilio» se repite en la correspondencia con Jean Barraqué. Por ejemplo, en una carta que le envía un mes después de su llegada a Suecia, habla de las dificultades del exilio pero también del sentimiento de reconocerse en esa existencia del intervalo: «Emergen en mí placeres espantosos que no sospechaba: los del exilio, la tierra extraña, las lenguas opacas, ese placer de estar de sobra, tan indiferente como una cosa; estar aquí, entre ellos, sentir cómo su mirada se desliza por la superficie, como se mira la noche a través del cristal de una ventana; y luego, sobre todo, el de estar fijado al suelo solamente por el peso de dos maletas [...]. Todo esto me produce la sensación de reconocimiento que se tie-

1. Louis Althusser, carta a Franca Madiona, del 28 de febrero de 1966, en Louis Althusser, *Lettres à Franca, 1961-1963*, París, Stock-IMEC, 1998, p. 660. He analizado más detenidamente la relación de Foucault con Althusser, sobre todo durante este período, en *Michel Foucault et ses contemporains, op. cit.*, pp. 314-350.

2. Para los detalles de este nombramiento y de su encuentro con Dumézil (tan importante para los años siguientes de la vida de Foucault, tanto para su carrera como para su obra, etc.), véase *Michel Foucault et ses contemporains, op. cit.* p. 105 sq.

ne cuando recobras de día la sensación que has tenido de noche, en un sueño olvidado. Era esto, ya, mi existencia y su verdad, y afloran ahora en mi vida con una perfección desesperada.»<sup>1</sup> Y también: «Si supieses lo bien que se está en las mañanas del exilio, cuando estás listo para atravesar la jornada con un paso de extranjero hasta la soledad de las cumbres. Se ve dibujarse la necesidad, como un rostro sobre la humedad de una pared.»<sup>2</sup> Y asimismo: «No tengo morriña, es algo muy distinto: una amargura muy dulce, con la que he soñado toda mi vida; no estar allí ya, estar absolutamente de más y de menos, rumbo hacia un descanso definitivamente incierto, no ser más que la transparencia inútil del extraño para la gente de aquí, y nada más que una ausencia que se colma para la gente de allá, es maravilloso, sientes que se resuelve el desajuste de la vida, pero ¿para el sacrificio de qué existencia?»<sup>3</sup> En una carta de agosto de 1955, le cuenta a Jean Barraqué que ha comido con los cuatro franceses de la universidad y comenta: «Hay en todos ellos el pequeño pedazo de noche donde encierran el secreto de su exilio. Nadie hace preguntas. Nadie habla de París, de donde todos venimos. Ha habido de inmediato una complicidad en la reserva, como de tipos que se recuperan poco a poco, algo espeluznados, tras haber saltado desde la misma tapia.»<sup>4</sup> Foucault indica, no obstante, en esta misma carta que uno de los cuatro conoce «a todo el grupo de Arcadia».<sup>5</sup>

Todas estas frases sobre el exilio las escribió los primeros días o las primeras semanas de su estancia en Suecia. El tono de sus cartas posteriores, en especial las dirigidas a Georges Dumézil, será más jovial.

Volvió a Francia en 1960, para ejercer la docencia en Clermont-Ferrand, tras haber pasado tres años en Suecia, un año en Varsovia y otro en Hamburgo.

1. Michel Foucault, carta a Jean Barraqué, 25 de septiembre de 1955 (Archivos Jean Barraqué).

2. Michel Foucault, carta a Jean Barraqué, 13 de noviembre de 1955.

3. Michel Foucault, carta a Jean Barraqué, 20 de septiembre de 1955.

4. Michel Foucault, carta a Jean Barraqué, agosto de 1955, día no precisado.

5. Véase más adelante, p. 419.

Había otra manera de combatir la violencia represiva de la normalidad, de realizar el trabajo sobre uno mismo con el fin de eludirla: investigar, mediante el análisis histórico y la reflexión teórica, los procesos que han provocado las divisiones, la «segregación social» y la «exclusión» de las «anomalías», «desviaciones» y «sufrimientos». <sup>1</sup> Conocer la historia de las líneas de demarcación que separan lo «normal» de lo «patológico» y, por ende, cuestionar las ciencias (en especial la psiquiatría) que sólo pudieron nacer después de instituidas esas fronteras y que las ratificaron como si fuesen «naturales». La *Historia de la locura* es el protocolo de esta exploración del pasado acometida para comprender y rechazar el presente. Es un acto teórico anclado en la experiencia personal.

Todos los que habían asistido a la germinación y nacimiento de este gran libro lo sabían bien: allí se jugaba la propia existencia. Louis Althusser, por ejemplo, que nunca disoció la «locura» de Foucault y el trabajo que este último iba a emprender. En 1962, cuando comienza la lectura del libro, le entusiasma ese texto «pasmoso, sorprendente, genial, un revoltijo y sin embargo una luz, lleno de visiones y relámpagos, de trazos de oscuridad y atisbos de alba, crepuscular como Nietzsche pero luminoso como una ecuación». <sup>2</sup>

1. Sobre este vocabulario, véase Michel Foucault, «La folie n'existe que dans une société», en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 1, p. 168; «Médecins, juges et sorciers au XVIII<sup>e</sup> siècle», en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 1, p. 753.

2. Louis Althusser, carta a Franca Madiona, 25 de septiembre de 1962, en Louis Althusser, *Lettres à Franca, op. cit.*, p. 215.

A lo largo de toda su correspondencia con Franca Madiona, se observa cómo Althusser se quedó literalmente fascinado, obsesionado incluso, por la obra de Foucault, porque esos «trazos de noche» y esos relámpagos de luz, por supuesto, despertaban en él ecos procedentes de lo más profundo de su ser poseído por la enfermedad. Foucault, dice, hace salir de la «materia íntima» a la superficie de la reflexión teórica una «materia» en la que Althusser encontraba sin duda lo que vivía él mismo.<sup>1</sup>

Los comentarios que le inspira el libro son a menudo conmovedores, como en esa página en que piensa en todos los infortunados que él ha conocido y que han caído en el «silencio»: «Pienso en todo ese lado de la vida que hace que muchos hombres se caullen. He tratado, conocido, visto a varios. Se les ve, se ven cuando vamos a los manicomios. [...] Pensaba en todo esto desde hacía mucho tiempo y el libro de Foucault ha revivido este pensamiento. Están los que hablan, los que poseen el movimiento, la palabra y la vida: a éstos se les ve y se les oye, se tiene constancia de ellos, vemos lo que hacen [...]. Es la humanidad de los sanos. Luego están esos otros de los que nunca se oye hablar porque no pueden hablar y sin embargo viven, es decir, sobreviven y su vida consiste en esperar la muerte. Y con frecuencia ellos *han sabido* que se acercaban a la frontera, que pronto iban a caer al otro lado, se *han visto* caer. Pasaron al otro lado, donde ya ni siquiera pueden matarse.»<sup>2</sup>

De este modo, Althusser, ya sea en su autobiografía o en su correspondencia, no cesa de invitarnos a leer la *Historia de la locura* como la cura terapéutica de alguien que podría haber «caído», que quizá se vio «caer» y que logró escapar.

El libro de Foucault es un trabajo reflexivo, una introspección al tiempo que un movimiento hacia la luz. Es un «viaje al fin de la noche», al término del cual el autor habría de recuperar el «sol», una «arqueología del silencio» para recobrar la facultad del «ha-

1. «Solamente en Foucault he sentido esa emergencia de materia íntima» (Louis Althusser, carta a Franca Madiona, 28 de febrero de 1966, *ibid.*, p. 659).

2. Louis Althusser, carta a Franca Madiona, 28 de septiembre de 1963, *ibid.*, p. 455 (en cursiva en el texto original).

bla».<sup>1</sup> Al propio tiempo, el libro ofrece un análisis de las instituciones que organizan la topografía social del día y de la sombra, una genealogía de los saberes investidos del poder de gestionar la relación de los individuos con la norma y la exclusión, una historia de la relegación.

Se comprende por qué en los libros de Foucault muy a menudo hay una tensión que rara vez se encuentra en las obras de filosofía o de historia: no es sólo cuestión de teoría, sino lisa y llanamente de vida y muerte, de libertad y de sufrimiento.

Gilles Deleuze no dice otra cosa cuando habla (en fórmulas, por lo demás, casi idénticas a las de Gide a propósito de Dostoievski) del «tartamudeo vital» del escritor, de la «fragilidad de salud» o de la «constitución débil» del pensador: «Es curioso», observa, «cómo los grandes pensadores tienen a la vez una vida personal muy frágil, una salud incierta, a la par que llevan la vida al estado de poder absoluto o de “gran Salud”». <sup>2</sup> El escritor, el filósofo, afrontan fuerzas que les atraviesan y les componen. Más aún: para que haya pensamiento, tiene que haber «crisis». Y a propósito de Foucault, Deleuze declara en una entrevista: «Desde el momento en que se piensa, se afronta necesariamente una línea en que se juegan la vida y la muerte, la razón y la locura, y esta línea te arrastra. Sólo se puede pensar en esta línea de hechicera, sobreentendiéndose que no se pierde forzosamente, que no estás forzosamente condenado a la locura y a la muerte. A Foucault nunca dejó de fascinarle esto, este vuelco, esta cultura perpetua de lo próximo y lo lejano en la muerte o la locura.» Y un poco más adelante añade: «La cuestión de la locura atraviesa toda la obra de Foucault. Y sin duda reprocha a la *Historia de la locura* haber creído demasiado en

1. Inmediatamente después de *Historia de la locura*, Foucault tenía el proyecto de publicar una serie de documentos extraídos de sus archivos. La obra, que no se publicó nunca, se presenta de este modo en los anuncios de su aparición: *Les Fous. Michel Foucault raconte, du XVIII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle, de la Bastille à Sainte-Anne, le voyage au bout de la nuit* (Didier Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*, p. 170). Foucault describe la *Historia de la locura* como una «arqueología del silencio» en el prefacio de la primera edición (cf. Prefacio, en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 1, p. 160).

2. Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Dialogues*, París, Flammarion, 1977, pp. 11-12.

una “experiencia de la locura”. A una fenomenología prefiere una epistemología en que la locura se toma como un “saber” distinto según tal o cual formación histórica. Foucault siempre se ha servido así de la historia. Ha visto en ello un medio de no volverse loco.»<sup>1</sup>

Foucault ha insistido a menudo en el soporte biográfico de su obra, y no ha ocultado nunca que todo lo que haya podido decir sobre los «modos *de implicación del sujeto* en los discursos»<sup>2</sup> valía en grado eminente para él. En realidad, ¿cómo podría ser de otra manera? En efecto, en una entrevista de 1981, declara: «Cada vez que he intentado hacer un trabajo teórico, ha sido a partir de elementos de mi propia experiencia: siempre en relación con procesos que yo veía desarrollarse a mi alrededor. Emprendía esa tarea porque creía reconocer en las cosas que veía, en las instituciones de que me ocupaba, en mis relaciones con otros, resquebrajaduras, sacudidas sordas, disfunciones: algún fragmento de autobiografía.»<sup>3</sup>

Un año más tarde hace una declaración casi idéntica: «Cada uno de mis libros es una parte de mi propia historia. Por un motivo u otro, he tenido ocasión de vivir o de sentir esas cosas.»<sup>4</sup> Toma

1. Gilles Deleuze, «Un portrait de Foucault», en *Pourparlers*, París, Minit, 1980, p. 141. Los tres textos sobre Foucault que contiene esta recopilación (*ibid.*, pp. 115-161) me parecen uno de los mejores comentarios de su obra, pero también del gesto que la subyace. Véase asimismo Gilles Deleuze, *Foucault*, París, Minit, 1986.

2. Michel Foucault, «Mon corps, ce papier, ce feu» en *Historia de la locura*, *op. cit.*, apéndice 2, p. 602 (la cursiva es mía).

3. Michel Foucault, «Est-il donc important de penser?» *Libération*, 30-31 de mayo de 1981, recogido en *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. 4, p. 182. Por un error de transcripción, las palabras «algún fragmento de autobiografía» figuran en plural en *Libération*, forma en la cual se reproducen en *Dits et écrits*. Fueron añadidas por Foucault en singular cuando releyó el texto manuscrito de esta entrevista.

4. «Each of my work is part of my own biography. For one or another reason, I had the occasion to feel and live those things.» Cf. Michel Foucault, «Truth, Power and the Self», en Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton (ed.), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1988, p. 11. Trad. fr., «Vérité, pouvoir et soi», en *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. 4, p. 779 (hago mi propia traducción).

aquí el ejemplo de *Historia de la locura* y cuenta que trabajó en un hospital psiquiátrico en los años cincuenta: «No tenía una función precisa y podía moverme libremente entre los enfermos y el personal médico. Era la época de la emergencia de la neurocirugía, de los comienzos de la psicofarmacología, el reino de la institución tradicional. Al principio aceptaba esas cosas como necesarias, pero al cabo de tres meses me pregunté: “¿Qué necesitan?” Tres años después abandoné aquel trabajo y partí a Suecia, con un sentimiento de malestar profundo, y comencé a escribir una historia de esas prácticas.»<sup>1</sup>

Lo que Foucault describe aquí es su relación profesional con la institución. El malestar «personal» de que habla sigue estando situado en el registro de la exterioridad. Pero en otras entrevistas pone de manifiesto un lazo más íntimo. Por ejemplo en 1980: «He procurado siempre que cada uno de mis libros sea, en un sentido, fragmentos de autobiografía. Mis libros son mis problemas personales con la locura, la cárcel, la sexualidad.»<sup>2</sup>

Cabría objetar, desde luego, que eso no es aplicable a todos sus libros: ni a *Les Mots et les choses* ni a *L'Archéologie du savoir*, por ejemplo, parecen afectarles tales observaciones. Y es verdad que Foucault publicó dos clases de libros: los que tratan de la historia de los saberes, y los que versan sobre la historia de las instituciones. Por supuesto, la frontera no es tan neta, ya que los que tratan de las instituciones interrogan asimismo a los «sistemas de pensamiento» que se aplican en ellas y, en el fondo, toda la obra de Foucault puede leerse como una crítica de las ciencias humanas; la palabra «crítica» debe entenderse de dos formas distintas: por una parte, en el sentido kantiano de un análisis de las condiciones históricas de aparición de determinados campos de discursividad (es el caso de *Les Mots et les choses*, con la gramática general o la economía política), y por otra, en el sentido político de poner en

1. *Ibid.* Sobre todos estos puntos, véase Didier Eribon, *Michel Foucault et ses contemporains*, *op. cit.*, pp. 62-63.

2. Michel Foucault, «L'intellectuel et les pouvoirs», en *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. 4, pp. 747-748.



entredicho su pretensión científico-normativa (es el caso en la *Historia de la locura* con la psiquiatría o, en la *Historia de la sexualidad*, con el psicoanálisis). Sin embargo, es difícil detectar en *Les Mots et les choses* una base biográfica personal. Este libro se sitúa históricamente, como toda obra filosófica: las cuestiones que en él plantea Foucault son las de la transformación de las ciencias humanas en la posguerra, en el momento en que vuelven la espalda al concepto de «hombre» para interesarse por los «sistemas» (con las tres «contraciencias» representadas por Jakobson, Lacan y Lévi-Strauss).<sup>1</sup> Pero se trata del «estructuralismo», de las evoluciones que afectan al pensamiento científico y filosófico, y no de los «problemas personales» mencionados en las entrevistas citadas.

Podemos, sin embargo, formular una pregunta: ¿a Foucault le gustaba *Les Mots et les choses*? ¿Le gustaba *L'Archéologie du savoir*? ¿Qué lugar ocupan estos dos libros en su obra? Son muy «técnicos», declara en 1978, y hasta «ejercicios formales». De hecho, parece que enseguida dejó de reconocerse en ellos, sobre todo cuando mayo del 68 despertó en él la fibra emocional que vibraba en la *Historia de la locura* al darle, por añadidura, una resonancia directa en los movimientos políticos y culturales que se desarrollaban en la sociedad. Por eso es apenas sorprendente que pueda llegar a afirmar que *Les Mots et les choses* y *L'Archéologie du savoir* no son sus «verdaderos libros». Los problemas que abordan no son los que más le interesaban, dice. Y por ello puede oponer a esos textos, que él considera en lo sucesivo «marginales» en su obra, aquellos en los que «subyace» la «pasión» y que tratan de problemas que le «fascinaban realmente».

Cabe pensar, por supuesto, que todos los libros tienen su indudable necesidad en la economía de una investigación y en la trayectoria de una obra. O, en todo caso, su función. Hasta las obras que Foucault parece rechazar o juzgar «marginales» en su trabajo han representado indudablemente momentos por los que tuvo que pasar para asentar su reflexión, con objeto de profundizar en un determinado aspecto de un trabajo emprendido (*L'Ar-*

1. Sobre todos estos puntos, remito a *Michel Foucault et ses contemporains*, op. cit., pp. 233-264.

*chéologie du savoir* nace de *Les Mots et les choses*, de la misma forma que esta última nace de la *Historia de la locura* y de *Naissance de la clinique*), o bien que le proponía el contexto filosófico y teórico (por ejemplo, los interrogantes suscitados por las ciencias estructurales en los años sesenta). En suma, no estamos obligados a seguirle cuando nos invita a elegir en su obra lo que serían sus libros «verdaderos». Como bien dice Gilles Deleuze, «hay que tomar el conjunto de su obra, de lo contrario no se entiende nada».<sup>1</sup>

No es por ello menos cierto que el propio Foucault realizó, en efecto, una especie de criba en el conjunto de sus obras y designó las que correspondían a sus «verdaderos» centros de interés: las que, dice, tratan sobre las «experiencias límite»: «Locura, muerte, sexualidad, crimen», dice, «son para mí las cosas más intensas.»<sup>2</sup> Y sin ninguna duda siempre conservó un apego sentimental e intelectual muy particular por la *Historia de la locura*, que consideraba quizá como «su» libro; un libro en cualquier caso profundamente innovador, en el que había puesto la mayor parte de sí mismo, y a partir del cual desarrolló toda su investigación.<sup>3</sup>

Cuando reanudó, a mediados de los años setenta, su trabajo sobre las cartas selladas de la Bastilla, escribió, para prologar la recopilación de los documentos que se proponía publicar, un texto magnífico titulado «La vida de los hombres infames», en el que habla de la emoción —«una de esas impresiones de las que se dice que son físicas»— que sintió al leer aquellas pequeñas «noticias»

1. «Cuando se admira a alguien, no se selecciona. Se puede preferir tal o cual libro, pero se toman sin embargo todos, pues advertimos que el que nos parecía antes menos fuerte es un momento absolutamente necesario para el otro que prosigue su experimentación, su alquimia.» (Gilles Deleuze, «Fendre les choses, fendre les mots», en *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 118. Sobre la coherencia de la obra de Foucault, a través de las «crisis» y reorientaciones, véase también «Un portrait de Foucault» *ibid.*, p. 142.)

2. Michel Foucault, «Entretien avec Ducio Trombadori», en *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. 4, p. 67.

3. Un día que le pregunté, a principios de los años ochenta, cuál de sus libros prefería, Foucault me respondió sin vacilar: *Historia de la locura*. Y precisó: «Por supuesto que si lo escribiese hoy sería muy distinto, pero creo que ese libro aportaba algo totalmente nuevo.»

«que surgían de pronto al cabo de dos siglos y medio de silencio» y que agitaban en él «más fibras que lo que normalmente se llama la literatura». Y añade:

Hace mucho tiempo utilicé documentos parecidos para un libro. Si lo hice entonces fue sin duda a causa de esa vibración que experimento todavía cuando encuentro por casualidad esas vidas ínfimas convertidas en cenizas en las pocas frases que las abatieron.<sup>1</sup>

Quizá en este texto nos indica más clara, más netamente, la pulsión, la pasión teórica que anima lo que considera sus libros «verdaderos». Y no hay duda alguna de que toda su filosofía de la historia, todo su pensamiento sobre el individuo, pero también toda su voluntad política se encuentran resumidos en las pocas frases en que inscribe, en el corazón mismo de la vida, de la persona, el foco de conflictos en que se juegan su destino y su libertad, es decir, la lucha que se libra en ese punto en que el individuo se enfrenta a las fuerzas del poder:

¿No es uno de los rasgos fundamentales de nuestra sociedad que el destino revista en ella la forma de la relación con el poder, la lucha con o contra él? El punto más intenso de las vidas, el punto en que se concentra su energía es aquel en que tropiezan con el poder, se debaten con él, tratan de servirse de sus fuerzas, de escapar a sus trampas.<sup>2</sup>

Si Foucault puso «su vida en su pensamiento», como dice con tanta justeza Gilles Deleuze,<sup>3</sup> nunca esto fue tan cierto, tan mani-

1. Michel Foucault, «La vie des hommes infâmes», *Les Cahiers du chemin*, n.º 29, 15 de enero de 1977, pp. 12-19. Recogido en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 3, pp. 237-253. Cita, p. 238. La recopilación no se publicó en aquel momento y Foucault no retomó este texto cuando publicó en 1982, con Arlette Farge, una colección de las cartas selladas de los Archivos de la Bastilla (cf. *Le Désordre des familles. Lettres de cachet de la Bastille*, presentado por Arlette Farge y Michel Foucault, París, Gallimard-Julliard, col. «Archives»).

2. *Ibid.*, p. 241.

3. Gilles Deleuze, «Un portrait de Foucault», art. cit., p. 144.

fiesto, tan «intenso» como en el libro escrito entre la «noche» y el «sol» y que había titulado en 1960, cuando acabó de redactarlo, *Locura y sinrazón*, y que hoy conocemos con el título de *Historia de la locura*.

Es evidente que esto no quiere decir que cuente su vida en este libro, o en los que siguieron; que habría que ver en ellos una «confesión autobiográfica». Foucault lo recalcó siempre: aunque un trabajo teórico nazca de la experiencia personal, el resultado no tiene por qué ser «una transposición en el saber» de dicha experiencia: «La relación con la experiencia debe, en el libro, permitir una transformación que no sea simplemente la mía como sujeto que escribe, sino que pueda efectivamente tener un cierto valor para los demás.»<sup>1</sup>

Lo cual significa que el trabajo teórico toma como punto de partida el malestar personal experimentado con respecto a una u otra «institución» y lo transforma en problema histórico. Foucault lo dice claramente en su conferencia pronunciada ante la Sociedad Francesa de Filosofía, en 1978, cuando definió el pensamiento crítico como un gesto de «inservidumbre voluntaria» y de «indocilidad meditada».<sup>2</sup> Acaba de analizar el desarrollo y la multiplicación de las «artes de gobernar» en el siglo XVI (arte pedagógico, arte político, arte económico, etc.), y «de todas las instituciones de gobierno, en el sentido amplio que tenía la palabra gobierno en aquella época».<sup>3</sup> Y hace hincapié en el hecho de que este proceso siempre ha estado acompañado de otro movimiento que surgió al mismo tiempo para oponerse a él; no como una afirmación contraria, que declara simplemente en el juego de un cara a cara: «No queremos ser gobernados», sino más bien como una inquietud perpetua, un

1. Michel Foucault, «Entretien avec Ducio Trombadori», art. cit. Cito de la transcripción original de la entrevista.

2. Michel Foucault, «Qu'est-ce que la critique?» [Critique et Aufklärung], *Bulletin de la Société française de philosophie*, año 84, n.º 2, abril-junio de 1990, pp. 35-63. (Es incomprensible que los editores de *Dits et écrits* hayan decidido no incluir este texto capital, so pretexto de que no había sido publicado en vida de Foucault y de que éste no lo había releído, mientras que publican otras varias conferencias que asimismo fueron publicadas después de su muerte y sin que él hubiera tenido tiempo de releerlas.)

3. *Ibid.*, p. 37.

cuestionamiento incansable: «Cómo no ser gobernado así, por eso, en nombre de esos principios, con vistas a esos objetivos, por medio de tales procedimientos, no así, no para eso, no por ellos.»<sup>1</sup>

A las «artes de gobernar» se opone, pues, «el arte de no ser gobernado» o, más bien, como dice Foucault, «el arte de no ser gobernado de ese modo».<sup>2</sup> Es lo que él llama la «actitud crítica»:

Si la gubernamentalización es ese movimiento por el cual se trataba, en la propia realidad de una práctica social, de sojuzgar a los individuos mediante mecanismos de poder que invocan una verdad, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se concede el derecho de interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus efectos de verdad: la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad meditada. La crítica tendría por función esencial la «desubjugación» en el juego de lo que podríamos llamar, en una palabra, la política de la verdad.<sup>3</sup>

Por eso insiste en el hecho de que la «crítica» no reside en principio en el contenido de una doctrina determinada; no es una teoría. No, la crítica, para Foucault, es ante todo una «actitud» o, como dirá un poco más tarde, un *ethos*.<sup>4</sup>

Seguramente esta voluntad crítica, esta «reluctancia» tan profundamente arraigada en su vida, fue la que inspiró todo su proyecto teórico.<sup>5</sup> Y es seguramente la razón por la cual tantos lectores leen sus libros «con intensidad» y entran en «resonancia» con ellos, por emplear las palabras de Gilles Deleuze.<sup>6</sup> Al igual que la

1. *Ibid.*, p. 38.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 39. Véase Michel Foucault *et ses contemporains*, op. cit., pp. 66-67.

4. «Quisiera hablar de la actitud crítica como una virtud en general», dice al comienzo de su conferencia (*ibid.*, p. 36). Sobre la crítica como *ethos*, véase Michel Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», art. cit., pp. 571-573.

5. Sobre la «reluctancia», ver «Est-il donc important de penser?» art. cit.

6. «Cuando hay gente que sigue a Foucault, que está apasionada por él, es porque tiene, en su propio trabajo, algo que ver con él. No es sólo cuestión de comprensión o de acuerdo intelectuales, sino de inrensidad, de resonancia, de acuerdo musi-

lectura de Nietzsche ha causado a menudo un trastorno a sus lectores, y entre los de la primera fila habría que mencionar a Gide y a Foucault, el contacto con el pensamiento de este último se vive muchas veces como una experiencia personal y una transformación de uno mismo.<sup>1</sup>

La tensión que atraviesa la obra de Foucault está ligada, fundamentalmente, con la voluntad, pero sobre todo con la necesidad de liberarse, esa «fuerza para huir» de que habla en su artículo sobre el pintor Rebeyrolle en 1973.<sup>2</sup> El viaje por la historia es el medio de comprender los sistemas de pensamiento que rigen las instituciones, de deshacer su evidencia y seguridad normativa, y de aflojar los barrotes que las tecnologías disciplinarias han implantado en las conciencias.

Al principio de su texto sobre los cuadros de Rebeyrolle (que representan cárceles y animales que se escapan de ellas), Foucault escribe: «La cárcel –Jackson ha dado testimonio al respecto– es hoy en día un lugar político, es decir, un lugar donde nacen y se manifiestan fuerzas, un lugar donde se forma la historia y el tiempo surge.»<sup>3</sup> Pero sin duda hay que entender aquí la palabra cárcel como una metáfora para designar el conjunto de los principios de subyugación. Sabemos, en efecto, que dos años más tarde, en *Vigilar y castigar* mostrará la cárcel como institución que surge en el contexto histórico de un vasto proceso de transformación de las modalidades del ejercicio del poder, que pasan de la escenificación

---

cal» (Gilles Deleuze, «Fendre les choses, fendre les mots», en *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 118).

1. Entre los ejemplos más significativos podríamos mencionar la frase de David Halperin: «Michel Foucault soy yo» (*Saint Foucault*, *op. cit.*, p. 8) para identificarse con él como «intelectual gay», es decir, con su «posición» política y su vulnerabilidad social. Véase también, desde una perspectiva completamente distinta, el muy bello libro en el que María Inés García Canal trata de averiguar los efectos que la lectura de Foucault produjo en su vida, su pensamiento y su compromiso político (María Inés García Canal, *El loco, el guerrero, el artista. Fabulaciones sobre la obra de Michel Foucault*, México, Plaza y Valdés, 1990).

2. Michel Foucault, «La force de fuir», en *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. 2, pp. 401-402.

3. *Ibid.*, p. 401.

pública del poder soberano a la inscripción en el cuerpo de los individuos, del «estrépito de los suplicios» al «alma» sojuzgada, efecto e instrumento de ese proceso de incorporación.<sup>1</sup>

Es lícito, por tanto, pensar que, más en general, es la «cárcel» interior del «alma», tal como la producen las tecnologías disciplinarias, la que puede describirse como el lugar en que se manifiestan «fuerzas» que tratan de escapar, como los animales de Rebeyrolle, y cuyos movimientos de «huida» crean historia y hacen surgir el tiempo. Una política nace de esas liberaciones, de esos desplazamientos, de esas separaciones.

Más tarde, Foucault hablará de la «impaciencia de la libertad» para nombrar ese sentimiento y esa energía transformativa gracias a los cuales tratamos de deshacernos de las redes de coacción y de las gravitaciones sojuzgantes. La paciente labor en los archivos, la investigación meticulosa de los documentos, la genealogía que emprende la búsqueda de los «sucesos» históricos que nos han creado y de los que debemos desembarazarnos no son más que el medio, el método para dar forma y realidad a esta «impaciencia», para que pase de ser un simple sentimiento de rechazo a un acto productivo y creador.<sup>2</sup>

1. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.* Gilles Deleuze dice, con toda razón, que en Foucault la cárcel desempeña el papel de un «modelo analógico» (Gilles Deleuze, «Post-scriptum sur les sociétés de contrôle», en *pourparlers*, *op. cit.*, p. 240).

2. Foucault describe el «trabajo crítico» como «la labor paciente que da forma a la impaciencia de la libertad» (Michel Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», *art. cit.*, p. 578).

#### IV. HOMOSEXUALIDAD Y SINRAZÓN

¿Se puede leer *Historia de la locura* como una historia de la homosexualidad que no habría osado decir su nombre? ¿Se puede pensar que este libro constituye un trabajo sobre la homosexualidad en una época en que era imposible escoger semejante tema de tesis en la universidad francesa? ¿Es la «locura» una metáfora o un «código» destinado a expresar un significado soterrado, disimulado bajo el texto del libro y que contendría su verdad secreta y auténtica?

Es difícil eludir estas preguntas. Es más difícil aún responder a ellas. Porque ello sería interpretar los textos de Foucault en los términos de una problemática de la «verdad» que precisamente ellos tratan de deshacer, insertarlos en los procedimientos de la «confesión» que se esfuerzan en recusar, leerlos en la clave de la «interpretación psicológica» que Foucault siempre ha detestado.<sup>1</sup>

Sería, sobre todo, limitar su alcance, pues cuando trata, en la *Historia de la locura*, de reconstruir las estructuras de la experiencia que han moldeado la fisonomía de la locura en tal o cual época, o cuando expone, en *La voluntad de saber*, su «analítica del poder», Foucault se esfuerza en abrir al máximo el ámbito de aplicación de sus análisis específicos, para que, si se tercia, puedan ser válidos en el mayor número de campos posible o, de todos modos, servir de clave heurística a otras investigaciones. Reducirlos a un significado

1. Véase, por ejemplo, Michel Foucault, *Raymond Roussel*, París, Gallimard, 1963, *op. cit.*, p. 207.



único, aunque fuese oculto, supondría empobrecer su fecundidad teórica y quizás anular el proyecto mismo.

Se sabe también que Foucault estaba literalmente obsesionado por esta cuestión teórica e histórica de la locura y la «enfermedad mental». Y al margen de los lazos que unen en él ese interés fascinado por la locura y la experiencia dolorosa de la homosexualidad, no es menos cierto que lo que quiso estudiar fue claramente la manera en que se produjo la exclusión social de los «locos», la forma en que los «insensatos» fueron reducidos al «silencio». A todo lo largo de su investigación de los años cincuenta, trató de anclar las posibilidades de la «contestación total» y del contraataque contra el discurso psiquiátrico<sup>1</sup> en las «fulguraciones» de Artaud, Nerval, Nietzsche o Hölderlin, en las «transfiguraciones» de Goya, en todas esas obras que han hecho oír los gritos de la «locura». Le exaltó la idea del filósofo «loco»,<sup>2</sup> de la misma forma que nunca cesó de interrogarse, en los años sesenta, sobre los lazos que unen a la locura con la literatura.<sup>3</sup> Y cuando habla de la «experiencia fundamental» del hombre, que hay que encontrar más allá del olvido que hace reinar a la psicología, nos invita a repensar el diálogo capital de la Razón y la Locura (a través, en especial, de las experiencias literarias y artísticas).<sup>4</sup>

1. Sobre las «fulguraciones», cf. Michel Foucault, *Histoire de la folie, op. cit.*, p. 530. Véase también, a propósito de Goya, pp. 549-551. Sobre los «gritos», véase *Maladie mentale et psychologie*: «La psicología enmudece y no tiene nada que decir ante ese lenguaje de destellos y gritos con el que la locura reaparece, como en Nerval o Artaud, en Nietzsche o en Roussel» (*op. cit.*, p. 104). Sobre la «contestación», véase *Histoire de la folie, op. cit.*, p. 551.

2. Véase, por ejemplo, el diálogo que sigue a su texto titulado «Nietzsche, Marx, Freud», en 1964 (en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 1, p. 579). Véase también «Préface à la transgression» (*ibid.*, pp. 233-250).

3. Véase, por ejemplo, «La folie, l'absence d'œuvre» o la «Introduction aux Dialogues de Rousseau» (en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 1, pp. 172-179). Véase, igualmente, el libro sobre Roussel (Michel Foucault, *Raymond Roussel, op. cit.*)

4. Cf. el prefacio de 1961, en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 1, p. 159. Véanse también las líneas finales del libro, donde se habla de Nietzsche, Van Gogh y Artaud (cf. *Histoire de la folie, op. cit.*, p. 557). Foucault abandonará muy pronto esta idea de una «experiencia originaria» de la locura que sería posible hallar más acá de la historia. Sobre todos estos puntos, remito a *Michel Foucault et ses contemporains, op. cit.*, pp. 139-161.

Hay que recalcar, sin embargo, que, cuando habla de la «locura», Foucault trata siempre al mismo tiempo de las demás exclusiones, y en especial de las que hacen referencia a la sexualidad. Y su análisis de la «locura» se presenta siempre como la primera pieza –central, sí, pero nunca única– de un conjunto de análisis previstos. En el prólogo a la edición de 1961 de *Historia de la locura*, anuncia que «habrá también que contar otras divisiones» y, en particular, «referir la historia, y no sólo en términos de etnología, de las prohibiciones sexuales: en nuestra propia cultura, hablar de las formas continuamente móviles y obstinadas de la represión». <sup>1</sup> Así proclama muy claramente la necesidad de escribir una historia de la sexualidad como continuación obligada de la *Historia de la locura*, una prolongación sin la cual ese primer texto no podría considerarse concluido. Por consiguiente, el estudio de la locura y el análisis de la sexualidad constituyen, a juicio de Foucault, los fragmentos de una misma «investigación». <sup>2</sup>

Porque el proyecto de la *Historia de la locura*, como repite una vez más en este prólogo (que Foucault suprimió en la reedición de 1972), era inaugurar el vasto taller futuro de una «historia de los límites», es decir, de los gestos que instauran fronteras, «gestos oscuros necesariamente una vez realizados, por los cuales una cultura rechaza algo que para ella será lo Exterior». <sup>3</sup>

No hay duda de que sería ocioso, y sobre todo inútil, tratar de determinar cuál habría sido el tema primero y fundacional de la

1. Michel Foucault, «Préface», en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 1, p. 162. (La cursiva es mía.)

2. «Una larga investigación que quisiera confrontar las dialécticas de la historia con las estructuras inmóviles de lo trágico», escribe, con la perspectiva que le es propia en esa época y que preconiza todavía la idea de «una experiencia originaria de la locura», que convendría recobrar en las formas históricas que la han capturado (*ibid.*).

3. *Ibid.*, p. 161. En *Maladie mentale et psychologie*, Foucault insiste en la formación de la enfermedad como «desviación», como «separación»: «La enfermedad figura entre las virtualidades que sirven de margen a la realidad cultural de un grupo social (Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie, op. cit.*, pp. 73-75). Y para mostrar que esto no corresponde al estatuto de la «enfermedad» en todas las sociedades, toma como ejemplo el de los berdaches en los dakota de Norteamérica: «Esos homosexuales tenían un estatuto religioso de sacerdotes y de magos» (*ibid.*, p. 74).

búsqueda de Foucault: sexualidad o locura, locura o sexualidad. De hecho, parece claro que su interés intelectual ha girado siempre en torno de los mismos asuntos, y que en el fondo se ha planteado desde el principio los problemas teóricos a los que no cesaría de volver en su obra posterior: locura, sexualidad, sistema penal, y, en consecuencia, psiquiatría, psicoanálisis, psicología, criminología, etc.

La cuestión de la sexualidad afloraba ya en su prólogo al libro de Ludwig Binswanger, *Le rêve et l'existence*, publicado en 1954, en un momento en que se interesaba por las experiencias vividas de la locura en el marco del «análisis existencial», tal como lo había elaborado el psiquiatra suizo de lengua alemana.<sup>1</sup> Y cuando enseña en la Universidad de Uppsala, o sea, en el momento mismo en que comienza a escribir la *Historia de la locura*, imparte un curso, durante los dos semestres del año académico 1956-1957, sobre «La concepción del amor en la literatura francesa desde el marqués de Sade a Jean Genet».<sup>2</sup> Foucault estuvo largo tiempo fascinado por la obra de Sade y profesaba una admiración inmensa por los libros de Genet.<sup>3</sup>

1. Michel Foucault, «Introduction», en Ludwig Binswanger, *Le rêve et l'existence*, París, Desclée de Brouwer, 1954 (tecogido en *Dits et écrits*, op. cit., t. 1, pp. 65-119).

2. Hay que recordar que ese mismo año de 1956, el editor Jean-Jacques Pauvert fue procesado en París por haber reeditado la obra de Sade (el tribunal, sin embargo, se abstuvo de condenarle). Foucault abordará un tema más clásico durante el año académico 1957-1958, ya que hablará de la «La experiencia religiosa en la literatura francesa desde Chateaubriand a Bernanos».

3. Más tarde, Foucault se alejó de Sade hasta el punto de calificarle de «sargento del sexo» en una entrevista de 1975 (cf. Michel Foucault, «Sade, sergent du sexe», en *Dits et écrits*, op. cit., t. 2, pp. 812-822). Tampoco conservó su admiración por Genet y, al final de su vida, hablaba de su obra con cierto sarcasmo. Cuando Patrice Chéreau montó *Los biombos* en el teatro des Amandiers, en Nanterre, en 1982, Foucault asistió a la representación en compañía de Daniel Defert, Mathieu Lindon, Hervé Guibert y el compañero de este último, Thierry Junot. A Foucault le exasperó el espectáculo y a lo largo de toda la función manifestó su deseo de marcharse antes del final. En los días siguientes hizo en numerosas ocasiones comentarios muy severos sobre la obra de Genet. Recuerdo que le objeté, una noche en que cenamos juntos: «Lo que usted dice es verdad para el teatro, que se ha vuelto irrepresentable, pero no para las novelas.» Y Foucault me respondió: «Veo que hace mucho tiempo que no las ha releído. Reléalas y verá.»

Podríamos dar otro ejemplo del interés muy antiguo de Foucault por los temas que abordaría en sus libros posteriores: cuando, en 1961, justo después de la aparición de la *Historia de la locura*, se reeditó su libro de 1954, *Enfermedad mental y personalidad*, comunicó al director de la colección, Jean Lacroix, su reluctancia a publicar de nuevo esta obra en su opinión desfasada, y le propuso escribir más bien un nuevo estudio que trataría, en esta ocasión, del «crimen», la «justicia penal» y la «criminología».<sup>1</sup> De hecho, acabó aceptando el principio de esta reedición, pero sustituyó la segunda parte del libro, demasiado anclado en su marxismo del comienzo de los años cincuenta, por un resumen de las tesis desarrolladas en la *Historia de la locura*. La obra se titularía en adelante *Enfermedad mental y psicología*.<sup>2</sup>

Más tarde, en los años setenta, cuando estaba escribiendo *Vigilar y castigar*, dedicó varios de sus cursos en el Colegio de Francia a temas que prefiguraban los de su *Historia de la sexualidad*, como «la tecnología cristiana del gobierno y de los individuos». Durante el mismo período se interesa por los discursos del peritaje forense, y concilia el doble interés que le inspiran la psiquiatría y

1. Escribe a Jean Lacroix: «Yo había querido sobre todo escribir un libro para los estudiantes; se trataba de presentar un breve corpus de conocimientos. Ahora bien; me parece que ahora están muy desfasados y que quizá sea abusar un poco de la confianza de los lectores ofrecerles esas antiguallas. ¿No cree usted que se podría pedir a un joven psicopatólogo que escribiera un librito un poco más “up to date”? Y, por mi parte, si le parece bien, por supuesto, trataría de redactarle otro texto sobre un tema que me es más familiar, por ejemplo, sobre el delito, la criminología, la justicia penal, etc.» (carta de Michel Foucault a Jean Lacroix, fechada el 1 de agosto. El año no se menciona. Con toda seguridad, 1961). Foucault dio, en efecto, un curso en la Universidad de Clermont-Ferrand sobre la justicia penal. En una carta posterior, escribe al mismo destinatario: «Me incomoda responderle con respecto al título. Tengo la intención de consagrar varios años de seminario a estos problemas de la penalidad [...]. ¿No podemos dejar, por el momento, la «criminología»?» (carta de Michel Foucault a Jean Lacroix, 20 de octubre. El año no figura en la carta: ¿1961? ¿1962?).

2. Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, París, PUF, 1962. Foucault se opuso posteriormente a la reedición de esta segunda versión y solamente diez años después de su muerte su libro volvió a estar disponible (París, PUF, col. «Quadrige», 1995. Esta nueva edición ostenta una singular fecha de copyright: 1954, mientras que la primera edición de *Maladie mentale et psychologie* es de 1962 y 1954 es la fecha de publicación de *Maladie mentale et personnalité*).

el sistema penal en el seminario que versa sobre un caso de parricidio en el siglo XIX, trabajo que desembocará en 1973 en la publicación de *Moi, Pierre Rivière...*<sup>1</sup> Y cuando se publica *Vigilar y castigar*, en 1975, su curso en el Colegio de Francia versa sobre «Los anormales».

Incluso podríamos llegar a decir que este tema de la «anormalidad», de la formación histórica del individuo «anormal» y, más en general, el gran tema de la producción del individuo y la individualidad en la sociedad occidental y, por lo tanto, la cuestión de las fronteras erigidas entre individuos «normales» y «anormales», constituye el hilo conductor en torno al cual se ordena toda su obra. Es decir, en el fondo, la producción de «sujetos» y «subjectividades» como sometidos a «normas» y distribuidos socialmente por ellas según líneas de reparto y de exclusión.<sup>2</sup>

En cualquier caso, desde 1956, cuando empezó a trabajar en una historia de la locura en la biblioteca Carolina Rediviva de Uppsala, hasta sus últimos libros, en 1984, la cuestión de la sexualidad (y de la homosexualidad) ha estado presente en su trabajo. Es ciertamente uno de los ejes que han estructurado su investigación, un tema teórico omnipresente, aunque fuese de forma silenciosa, y que permite iluminar una buena parte de su obra. No es preciso interpretarla retrospectivamente, como si el pensamiento de Foucault se hubiese conformado con desarrollar un programa

1. «Queríamos hacer la historia de las relaciones entre psiquiatría y justicia penal. En ese empeño, topamos con el caso Rivière», escribe Foucault en su presentación del volumen (cf. *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur, et mon frère... Un cas de parricide au XIX<sup>e</sup> siècle présenté par Michel Foucault*, París, Gallimard-Julliard, col. «Archives», 1973, p. 9).

2. En una carta escrita cuando redacta *Surveiller et punir*, Foucault describe este libro como un estudio sobre «las grandes técnicas de individualización: la medicina clínica, la psiquiatría, la pedagogía, la criminología» (carta de julio de 1973, citada en la *Chronologie de Dits et écrits*, op. cit., t. 1. p. 44. La cursiva es mía). Sobre el concepto de «norma» como punto focal de los análisis de Foucault, véase *Historia de la locura*, op. cit., p. 96. Véase asimismo el «resumen del curso» del Colegio de Francia para el año académico 1974-1975: «Desde 1970, la serie de cursos ha versado sobre la lenta formación de un saber y de un poder de normalización a partir de los procedimientos jurídicos tradicionales del castigo» (en *Dits et écrits*, op. cit., t. 2, p. 828. La cursiva es mía).

intelectual o una búsqueda personal que hubiesen llegado a cumplirse en sus últimos libros.

Más sencillamente, cabe pensar que Foucault llegó a afrontar directamente, a partir de mediados de los años setenta, cuando el contexto político no sólo se lo consentía, sino que sobre todo le instaba a hacerlo, un objeto teórico que no desapareció nunca de sus preocupaciones intelectuales y que fue, desde el principio, un punto focal, así como un segundo plano biográfico.

Pero, para establecer el lazo entre la *Historia de la locura* y la *Historia de la sexualidad* (y, por ende, la historia de la homosexualidad), ¿no bastaría con señalar que el libro de 1961 contiene un capítulo –capital en la demostración del libro– sobre la invención concomitante, en el siglo XVII, de los «personajes» del «loco» y el «homosexual»?

No hay que olvidar, en efecto, que la tesis de Foucault tenía por título original *Folie et déraison* [Locura y sinrazón]. Ahora bien, toda la demostración histórica de la obra se despliega en la relación entre esos dos conceptos, es decir, en la articulación de la «locura» con los «pecados» asociados con la sexualidad.

En las páginas redactadas en 1962 para *Enfermedad mental y psicología*, Foucault resume muy claramente el problema que se propone plantear. Tras haber evocado el Renacimiento, época en la que la locura «se experimenta, esencialmente, en estado libre [...], forma parte del decorado y el lenguaje corrientes [...], es para cada cual una experiencia que se pretende exaltar más que dominar», escribe:

En el siglo XVII, un brusco cambio: el mundo de la locura va a convertirse en el de la exclusión. Se crean (en toda Europa) grandes casas de internamiento cuya finalidad no es sólo recibir a los locos, sino a toda una serie de individuos muy diferentes entre sí, al menos según nuestros criterios de percepción: se encierra a los pobres, a los inválidos, a los viejos en la miseria, a los mendigos, a los desempleados contumaces, a los que sufren enfermedades venéreas, a los libertinos de todo género, a personas a quienes su familia o el poder real querían evitar un castigo público, a padres de familia manirroto, a eclesiásticos que habían quebrantado el des-

tierra; en suma, a todos los que, con respecto al orden de la razón, de la moral y de la sociedad, dan muestras de «desarreglo».<sup>1</sup>

Lo que establece el vínculo entre todos esos «desarreglados» es que pueden reagruparse en la categoría de la «ociosidad». Foucault, en esta época, estaba todavía muy marcado por su marxismo de los años cincuenta, y sus análisis recurren a menudo a explicaciones de carácter económico.<sup>2</sup> El internamiento cumple una doble función: reabsorber el desempleo y controlar los precios de producción utilizando esta mano de obra reunida en «talleres obligatorios».<sup>3</sup>

Pero, precisa, la relación entre el internamiento y el trabajo no se «define solamente por esas condiciones económicas». Es también el resultado de una «sensibilidad nueva», de una «nueva moral»: «Una percepción moral lo sostiene y anima.»<sup>4</sup> Como asimismo esta obligación cumple las funciones de un «control moral»,<sup>5</sup> se trata de imponer el trabajo forzoso a toda una población «ociosa» e «inútil», «incapaz de participar en la producción, la circulación o la acumulación de riquezas.»<sup>6</sup> Son los que transgreden las «fronteras del orden burgués», y los «límites de su ética» del trabajo y de la utilidad social, los que van a verse internados juntos, tras los muros del hospital general,<sup>7</sup> cuando se produce el vasto proceso que la *Historia de la locura* denomina el «gran encierro».<sup>8</sup>

El «loco» y todos los demás «proscritos» encerrados con él pertenecen a una misma categoría, la que Foucault llama la «Sinra-

1. Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, op. cit., p. 80.

2. Foucault lo dice aún más claramente en una conferencia pronunciada en 1971, cuando habla de «motivos esencialmente económicos» del proceso de internamiento que marcó el siglo XVII (cf. «Locura y civilización», conferencia en el Club Tahar Haddad de Túnez, 24 de marzo de 1971. He citado algunos extractos en *Michel Foucault et ses contemporains*, op. cit., pp. 323-324). Pero es ya muy claro en *Histoire de la folie* (*ibid.*, p. 77 sq. y en especial pp. 81-82).

3. Michel Foucault, *Histoire de la folie*, op. cit., p. 82.

4. *Ibid.*, p. 85.

5. *Ibid.*

6. Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, op. cit., p. 81.

7. Michel Foucault, *Histoire de la folie*, op. cit., p. 85.

8. Es el título del capítulo 2 (*ibid.*, pp. 56-91).

zón» (a menudo escribe la palabra con mayúscula), y que engloba a todos los que «ya no pueden o no deben formar parte de la sociedad».<sup>1</sup>

Tres ámbitos de experiencias se basan en ese «mundo uniforme de la sinrazón». Se refieren ya «a la sexualidad en sus relaciones con la organización de la familia», ya «a la profanación en sus relaciones con las nuevas concepciones de lo sagrado», ya «al libertinaje». Estos tres ámbitos «forman, junto con la locura, en el espacio del internamiento, un mundo homogéneo que es donde la alienación mental cobrará el sentido que le conocemos».<sup>2</sup> Es esta proximidad con el «vicio» lo que va a dar a la locura su significado nuevo: «La locura ha anudado con las culpabilidades sociales y morales un parentesco que dista mucho de romper.»<sup>3</sup> Por consiguiente, como dice Foucault, «el internamiento ha desempeñado no sólo un papel negativo de exclusión, sino también uno positivo de organización [...]. Ha aproximado en un ámbito unitario a personajes y valores cuya semejanza no habían percibido en absoluto las culturas anteriores».<sup>4</sup>

Toda la demostración de la *Historia de la locura* se resume en estas pocas líneas. La «locura» no es una realidad natural a la espera de que un buen día, promediado el siglo XIX, llegase la psiquiatría, al término de un lento progreso de los conocimientos científicos, a conferirle su verdad de «enfermedad mental». Por el contrario, la psiquiatría, una vez delimitado su «objeto» por el internamiento y sus consecuencias, pudo nacer en cuanto la locura fue constituida como fenómeno patológico en un momento dado de la historia.

Durante ciento cincuenta años, en efecto, los «enfermos venéreos» y otros «libertinos» se habrían codeado con los «insensatos» en el espacio de una misma «clausura»: y esta cohabitación habría estampado en el personaje del «loco» un «estigma» en torno al cual se organizará en adelante la concepción de la locura.<sup>5</sup> Lejos de ser un «arcaísmo», semejante «parentesco» sólo se produ-

1. Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, op. cit., p. 81.

2. Michel Foucault, *Histoire de la folie*, op. cit., p. 97.

3. *Ibid.*, p. 82.

4. Michel Foucault, *Histoire de la folie*, op. cit., p. 96.

5. *Ibid.*, p. 100.



jo en el «umbral del mundo moderno». Es la «época clásica» la que lo produce:

Al inventar, en la geometría imaginaria de su moral, el espacio del internamiento, la época clásica acababa de encontrar a la vez una patria y un lugar de redención comunes a los pecados contra la carne y a las faltas contra la razón. La locura va a acercarse con el pecado, y quizá sea allí donde va a anudarse, para varios siglos, este parentesco de la sinrazón y de la culpabilidad que el alienado experimenta como un destino y que el médico descubre como una verdad de naturaleza. En este espacio ficticio creado por completo en pleno siglo XVII, se han constituido alianzas oscuras que más de cien años de psiquiatría llamada «positiva» no han logrado romper, en tanto que se han anudado por primera vez, muy recientemente, en la época del racionalismo.<sup>1</sup>

Pero si la «locura» fue definida así en el siglo XVII por su proximidad con el «vicio» moral y el libertinaje sexual, por su «vecindad con el pecado», es inevitable que lo inverso sea igualmente cierto: los campos de experiencia que atañen al «pecado», serán en lo sucesivo definidos y entendidos en la relación que tienen con la locura. Debido a que está internado con los que son «culpables», se considera que el «loco» mantiene una relación esencial con la «culpabilidad». Pero debido a que les asimilan topográficamente con los locos, el disoluto, el libertino, el «venéreo» van a ser considerados, a su vez, seres privados de razón, abocados a los desórdenes mentales.

Y como los «homosexuales» figuran entre esos «pecadores» de la «carne», víctimas del destierro social y relegados tras los muros del «manicomio», se comprende que, a juicio de Foucault, la conceptualización de la «homosexualidad producida por la psiquiatría del siglo XIX» no tenga nada de científica. Ella también ha encontrado su lugar de nacimiento en esta «concepción de la sinrazón en la época clásica», y en el movimiento de rechazo, del cual la reclusión no es sino un síntoma visible que resalta más profundamente con el

1. *Ibid.*

advenimiento de una moral. En sus análisis de la homosexualidad, la psiquiatría y luego el psicoanálisis serán tan sólo los herederos de la «moral burguesa» que ha comenzado a reinar en el siglo XVII, es decir, de la exclusión moral y social de los homosexuales.

En el capítulo titulado «El mundo correccional»,<sup>1</sup> Foucault propone, por tanto, una breve historia de la homosexualidad.

Cuenta que en París, en 1726, un individuo fue condenado a morir en la hoguera, en la Place de Grève, por un delito de sodomía. La ejecución tuvo lugar el mismo día. «Fue, en Francia, uno de los últimos castigos capitales por hecho de sodomía», precisa, porque «ya la conciencia contemporánea se indignaba bastante por esta severidad para que Voltaire guardara el recuerdo en el momento de redactar el artículo “Amor socrático” del *Diccionario filosófico*. En aquella época, “en la mayoría de los casos, la sanción, si no es la relegación en provincia, es el internamiento en el Hospital, o en una casa de detención”»<sup>2</sup>

Pero si las penas, a comienzos del siglo XVIII, son mucho menos severas, si se ha pasado de las llamas de la hoguera al destierro o al internamiento, se debe a que la «percepción» social y cultural de la homosexualidad se transformó profundamente en el siglo XVII: «Lo que da su significado particular a esta nueva indulgencia para la sodomía es la condena moral, y la sanción del escándalo que empieza a castigar a la homosexualidad en sus expresiones sociales y literarias.»

Por eso Foucault puede escribir: «La época en que, por última vez, se quema a los sodomitas, es precisamente la época en que, con el final del libertinaje erudito, desaparece todo un lirismo homosexual que la cultura del Renacimiento había soportado perfectamente.»

Se tiene, pues, «la impresión de que la sodomía antaño condenada, por la misma razón que la magia o la herejía, y en el mismo contexto de profanación religiosa, ya no es condenada ahora sino por razones morales, y al mismo tiempo que la homosexualidad. Es ésta la que, en adelante, se convierte en la circunstancia principal de la condenación, viniendo a añadirse a la práctica de la sodomía, al

1. *Ibid.*, pp. 93-123.

2. *Ibid.*, pp. 101-102.

mismo tiempo que nace, ante el sentimiento homosexual, una sensibilidad escandalizada. Se confunden entonces dos experiencias que habían estado separadas: la prohibición de la sodomía y los equívocos amorosos de la homosexualidad. Una misma forma de condena rodea a una y otra, y *traza una línea divisoria enteramente nueva en el dominio del sentimiento*. Se forma así *una unidad moral*, liberada de los antiguos castigos, nivelada en el internamiento, y próxima ya a las formas modernas de la culpabilidad. La homosexualidad, a la que el Renacimiento había dado la libertad de expresión, en adelante *entrará en el silencio y pasará al lado de la prohibición*, heredando viejas condenaciones de una sodomía en lo sucesivo desacralizada.»<sup>1</sup>

Por consiguiente, si «en todo el movimiento de la cultura platónica, el amor había estado dividido según una jerarquía de lo sublime que lo emparentaba, ya con una locura ciega del cuerpo, ya con la gran embriaguez del alma», la época moderna, «a partir del clasicismo», va a establecer una opción diferente: entre el «amor de la razón» y el de la «sinrazón». Evidentemente, la homosexualidad pertenece a esta segunda categoría. De tal manera que, poco a poco, *«ocupa un lugar entre las estratificaciones de la locura*. Se instala en la sinrazón de la época moderna, colocando en el corazón de toda sexualidad la exigencia de una elección en que nuestra época repite incesantemente su decisión.»<sup>2</sup>

La moral burguesa no es, pues, solamente una moral del trabajo, sino también una moral de la familia, que determina en adelante lo que debe ser la sociedad y quién pertenece a ella de pleno derecho: «La estructura familiar, que vale a la vez como regla social y como norma de la razón [...]. Las viejas formas del amor occidental son sustituidas por una sensibilidad nueva: la que nace de la familia y en la familia; excluye, como propio del orden de la sinrazón, todo lo que no es conforme a su orden o interés.»<sup>3</sup>

Así, dice Foucault, «asistimos en esta época a la gran confiscación de la ética sexual por la moral de la familia...».<sup>4</sup> Y la sociedad

1. *Ibid.*, pp. 102-103.

2. *Ibid.*, p. 103. (La cursiva es mía.)

3. *Ibid.*, pp. 104-105.

4. *Ibid.*, p. 100.

se rige en adelante por la «gran idea burguesa, y en breve republicana, de que la virtud es también un asunto de Estado» y que «puede imponer decretos para hacerla reinar».<sup>1</sup>

El movimiento de exclusión, de relegación de toda una «población abigarrada» más allá de una frontera simbolizada por los muros del «manicomio», pero también la integración en el vasto conjunto de la «sinrazón» de todos esos individuos dispares, hace aparecer «nuevos personajes», mediante los efectos de la contaminación que las características de unos operan sobre la definición de otros. El «loco», marcado por la «culpabilidad», el «homosexual»

1. *Ibid.*, p. 88. Véase, también, p. 89, donde el internamiento se describe como «el reverso del gran sueño y de la preocupación de la burguesía de la época clásica: las leyes del Estado y las del corazón se han identificado por fin». Esta cuestión preocupará continuamente a Foucault, puesto que le remite, desde la época de la *Histoire de la folie* a la idea de una participación de la familia en el orden del poder, en la medida en que son a menudo el padre, el marido, la mujer, etc., los que piden el internamiento de determinado individuo «desviado» (*ibid.*, p. 105). Es con toda seguridad una de las razones principales del interés renovado que le inspiran las cartas selladas de la Bastilla en los años setenta y ochenta: ¿cómo las gentes del pueblo se dirigían al poder para pedirle que interviniera en conflictos familiares?, se interroga. Mientras que la Bastilla y las cartas selladas se consideraban generalmente como el signo mismo de la arbitrariedad del poder, Foucault se proponía mostrar que ésta descansaba en un vínculo entre el poder y los que constituían su objeto, vínculo que podía ser tanto de complicidad como de resistencia. Lo cual plantea, por supuesto, la cuestión de la participación de los dominados en su dominación. Pero para Foucault se trataba ante todo de poner de manifiesto el encabalgamiento del «orden privado» y del «orden público» y la intervención del espacio administrativo y político en el espacio familiar. (Véanse sus observaciones en *Le Désordre des familles. Lettres de cachet de la Bastille, op. cit.*, pp. 345-348). Sin duda a partir de su estudio de las cartas selladas (realizado para la *Historia de la locura*, luego reanudado a principios de los años setenta, y que finalmente desemboca en la publicación del *Désordre des familles*, a comienzos de los años ochenta), Foucault se orientó hacia una concepción que procuraba tener en cuenta el hecho de que el poder viene también «de abajo», es decir, de que son los individuos sometidos los que hacen existir al poder recurriendo a él. Cabe pensar que en el curso de esta investigación nace en parte la idea, desarrollada en *Vigilar y castigar*, de una capilaridad del poder, de su penetración en el conjunto del cuerpo social. Estos análisis en términos de «microfísica del poder» se dirigen directamente contra la teoría althusseriana. Lo mismo puede decirse de las fórmulas de *La voluntad de saber* que afirman que hay que desembarazarse de toda concepción «monárquica» del poder, y que se oponen ciertamente tanto a Althusser como a Lacan (el «Estado» del primero como la «Ley» del segundo.)

considerado como «insensato», se convierten en tipos humanos inéditos:

A partir del siglo XVII, la sinrazón ya no es la gran obsesión del mundo. También deja de ser la dimensión natural de las aventuras de la razón. Toma el aspecto de un hecho humano, de una variedad espontánea en el campo de las especies sociales. Lo que antes era inevitable peligro de las cosas y del lenguaje del hombre, de su razón y de su tierra, toma hoy el aspecto de un personaje. O, mejor dicho, de personajes. Los hombres de sinrazón son tipos que la sociedad reconoce y aísla: el depravado, el disipador, el homosexual, el mago, el suicida, el libertino. La sinrazón empieza a medirse según cierto alejamiento de la norma social [...]. A partir del siglo XVII, por el contrario, el hombre irrazonable es un personaje concreto, tomado del mundo social verdadero, juzgado y condenado por la sociedad de la que forma parte.<sup>1</sup>

Son, pues, los «anormales» los que hacen su aparición: los que se definen por normas que les rechazan. Ha nacido el personaje social del homosexual. La psiquiatría podrá apoderarse de él, ya que su internamiento previamente «ha circunscrito la zona de *objetividad posible*», delimitando «un dominio que *ya está afectado por los valores negativos de la proscripción*».<sup>2</sup>

Y Foucault lanza su ataque contra el psicoanálisis en ese punto en que se cruzan, en la percepción de la «sinrazón», la locura y la sexualidad:

A las luces de su ingenuidad, el psicoanálisis ha visto bien que toda locura tiene sus raíces en alguna sexualidad perturbada; pero eso sólo tiene sentido en la medida en que nuestra cultura, por una elección que caracteriza su clasicismo, ha colocado la sexualidad sobre la línea divisoria de la sinrazón. En todos los tiempos, y probablemente en todas las culturas, la sexualidad ha sido integrada a un sistema de coacción; pero sólo en la nuestra,

1. Michel Foucault, *Histoire de la folie*, o. p. cit., pp. 117-118.

2. *Ibid.*, p. 119. (La cursiva es mía.)

y desde fecha relativamente reciente, ha sido repartida de manera así de rigurosa entre la *Razón* y la *Sinrazón*, y, bien pronto, por vía de consecuencia y de degradación, entre la *salud* y la *enfermedad*, entre lo *normal* y lo *anormal*.<sup>1</sup>

Así, la *Historia de la locura* propone una historicización radical no sólo de la locura, de la «enfermedad mental», sino también de la «homosexualidad». El «personaje» del «homosexual» no es una figura invariable que se encuentra a través de los siglos o las sociedades: al igual que la «locura» se percibe y se produce, por tanto, de una manera distinta en cada época, la «homosexualidad» no tiene la misma realidad, por ejemplo, en la Grecia de Platón y la Europa de la época clásica. Lo que la psiquiatría llamará «homosexualidad» es una creación específica de la época clásica.

Así pues, aparece una nueva «especie» en el movimiento del Gran Encierro, bajo el efecto de la nueva moral y de las normas que instaaura: el «homosexual», un ser nuevo, formado en el espacio social y moral de la época clásica, y moldeado por su lógica de la exclusión. Sobre él va a posarse la mirada médica, la de la psiquiatría y luego la del psicoanálisis.

Y de la misma manera que Foucault escribe que «la psicología sólo ha sido posible en nuestro mundo cuando se dominó la locura»,<sup>2</sup> podemos decir, siguiendo las indicaciones de *Historia de la locura*, que la psiquiatría y el psicoanálisis sólo fueron posibles después de que la homosexualidad fuera rechazada más allá de las fronteras de la exclusión, percibida como una patología social antes de ser descrita, dos siglos más tarde, como una patología mental o una perversión del deseo o del instinto.

Porque Foucault habla sin duda de la homosexualidad y de la locura cuando formula la pregunta: «¿No es importante para nuestra cultura que la *sinrazón* no haya podido convertirse en objeto de conocimiento más que en la medida en que ha sido previamente objeto de excomunión?»<sup>3</sup>

1. *Ibid.*, p. 103. (La cursiva es mía.)

2. Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, *op. cit.*, p. 104.

3. *Ibid.*

Publicado en 1976, *La voluntad de saber* se presentaba como una introducción general al proyecto de una *Historia de la sexualidad*, de la que Foucault anunciaba entonces que se desplegaría a lo largo de otros cinco volúmenes.<sup>1</sup> Sin embargo, se vio rápidamente inducido a alterar su proyecto. No vio la luz ninguno de los volúmenes previstos, y este prefacio programático tuvo que esperar ocho años. En efecto, aunque había indicado que realizaría su indagación sobre «tres buenos siglos»,<sup>2</sup> es, decir, remontándose hasta el siglo XVII y la tematización de las «técnicas de sí» implantadas por la Contrarreforma, la lógica de su investigación le condujo a sumergirse cada vez más profundamente en la historia del discurso cristiano, hasta los primeros tiempos del cristianismo; trabajó, por tanto, en un libro titulado *Las confesiones de la carne*. La lógica de su reflexión le obligó entonces a interesarse por lo que había ocurrido antes de que se instaurase la moral cristiana, y a abordar las doctrinas del paganismo antiguo. De este modo escribió *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, consagrados a las «prácticas de sí», tal como las hallamos expuestas en el pensamiento griego y romano. Esos dos volúmenes se

1. Los títulos previstos eran: *La carne y el cuerpo*; *La cruzada de los niños*; *La mujer, la madre y la histérica*; *Los perversos*; *Poblaciones y razas*. Sobre el proyecto general y sus modificaciones, véase Didier Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*, reed. col. «Champs», 1991, *op. cit.*, pp. 286-293.

2. Michel Foucault, *La Volonté de savoir, op. cit.*, p. 97.

publicaron algunos días antes de su muerte, en junio de 1984.<sup>1</sup>

*La voluntad de saber* es, obviamente, un libro muy vinculado con el contexto en el que fue elaborado. Foucault lo dice muy claramente en sus diálogos con Paul Rabinow y Hubert Dreyfus, en 1983: «El trabajo que hago actualmente está ligado a nuestra *actualidad* y mi experiencia personal, exactamente como en el caso de la cárcel, el manicomio, etc. Pero, por supuesto, no es el mismo tipo de experiencia [...]. El libro sobre la sexualidad está ligado [...] al hecho de que en los movimientos de liberación de los años setenta se podía ver, en primer lugar, que la gente buscaba una justificación teórica a esos movimientos en el psicoanálisis, o a través de una teoría del deseo. Y, en segundo lugar, buscaba también, de una forma más o menos explícita, una nueva ética.»<sup>2</sup>

No hay duda de que la intención estratégica de *La voluntad de saber* –y, por ende, del conjunto del proyecto de la *Historia de la sexualidad*, tal como Foucault lo concebía en el momento en que lo emprendió– se inscribe en el espacio teórico y político definido por la irrupción, a comienzos de los años setenta, de los movimientos de «liberación sexual», y, más en general, por la inflación del discurso psicoanalítico en la vida intelectual francesa. Por decirlo en una palabra, el objetivo político de Foucault es el freudomarxismo y las obras de Herbert Marcuse y Wilhelm Reich, convertidas en las referencias capitales de los movimientos de emancipación, y su objetivo teórico es el propio psicoanálisis.

Durante algunos años, en efecto, a partir de 1968, y en la estela del inmenso éxito de los libros de Marcuse, *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional*, los libros de Reich (cuya obra ya había

1. Así pues, *Las confesiones de la carne* fue escrito antes que *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*. Pero Foucault quería modificarlo a la luz de los resultados de su trabajo, expuestos en sus dos volúmenes sobre Grecia y Roma. Acababa de emprender esta tarea de reescritura cuando murió. Esta última parte quedó inacabada y, en consecuencia, inédita. Es de lamentar que no haya sido publicada desde entonces, ya que en cierto modo ofrece, a pesar de estar inconclusa, la clave del proyecto.

2. Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, «Discussion with Michel Foucault, 15 avril 1983», transcripción, Archivos de Paul Rabinow. La palabra «actualidad» aparece en francés en el texto. Este pasaje no figura en las versiones publicadas de las entrevistas con Dreyfus y Rabinow.



conocido cierta fama en los años treinta) habían sido traducidos al francés y adquirido el estatus de un auténtico catecismo subversivo dentro de la extrema izquierda francesa: *La revolución sexual*, *La irrupción de la moral sexual*, *Psicología de masas del fascismo*.<sup>1</sup>

Pero, más allá del freudo-marxismo y de las teorías de la liberación del «deseo», lo que Foucault quería cuestionar radicalmente era el psicoanálisis, pues era lo que servía de fundamento teórico a los discursos político-sexuales que él quería criticar, pero también porque deseaba proseguir de este modo el trabajo de reflexión crítica sobre las ciencias humanas comenzado en la *Historia de la locura*.

Desde las primeras páginas del libro, Foucault se opone frontalmente a los esquemas teóricos del freudomarxismo, según los cuales la sociedad burguesa reprimiría la sexualidad con el fin de orientar las energías (la libido) hacia la fuerza de trabajo. Con semejante perspectiva histórica, bastaría con desbaratar el proceso de «rechazo», transgredir las prohibiciones y multiplicar los discursos sobre el sexo para liberar a los individuos de los corsés que les oprimen y hacer que de este modo se tambalee el mundo capitalista. La liberación de la sexualidad sería entonces un gesto político que subvertiría el orden social entero. Ahora bien, dice Foucault, lejos de establecer un silencio sobre el sexo, la sociedad occidental contemporánea incita a hablar de él sin cesar, como demuestra la existencia de un gremio de especialistas –los psicoanalistas– pagados

1. Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, París, Minuit, 1964 [*Eros y civilización*, Madrid, Ariel, 1995]; *L'Homme unidimensionnel*, París, Minuit, 1968 [*El hombre unidimensional*, Madrid, Ariel, 1987]. Sobre Marcuse, véase Gérard Raulet, *Marcuse. Philosophie de l'émancipation*, París, PUF, col. «Philosophies», 1992. Wilhelm Reich, *La Révolution sexuelle*, París, Plon, 1968 [*La revolución sexual*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985]; *L'Irruption de la morale sexuelle*, París, Payot, 1972; *La Psychologie de masse du fascisme*, París, Payot, 1972 [*Psicología de masas del fascismo*, Barcelona, Bru-guera, 1980]. Sobre Reich, véase Michel Plon, Élisabeth Roudinesco, *Dictionnaire de la psychanalyse*, París, Fayard, 1977, pp. 888-893. Sobre la influencia de Reich en Francia, véase Élisabeth Roudinesco, *La Bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France*, t. 2, 1925-1985, París, Seuil, 1986, reed. Fayard, 1994, pp. 58-61, 64-69, 486-488 y también p. 501 (sobre la influencia en *L'Anti-Édipe* de Gilles Deleuze y Félix Guattari) [*La batalla de cien años: historia del psicoanálisis en Francia*, Madrid, Fundamentos, 3 vols., 1988-1993].

para escuchar a la gente que va a hablarles de sus sueños, sus secretos y sus pulsiones... Ciertamente, la institución psicoanalítica no es más que uno de los aspectos de esta exhortación a la palabra. Sin embargo, es alrededor de ella donde se articula más visiblemente el doble juego que consiste en pedir que se hable de uno y de su sexualidad y, más exactamente, sólo de ésta, como lugar de verdad de uno mismo, al tiempo que se deja creer que le tendrán prohibido hablar al respecto y que habrá que superar las fuerzas del «rechazo» (individual y social) para poder expresarse.

Esta incitación social a la palabra, escribe Foucault en ese libro de 1976, se remonta a la Contrarreforma. El principio que rige la nueva pastoral cristiana que se implanta en esta época estipula que «todo debe ser dicho»<sup>1</sup> al director espiritual, no sólo lo que se hace, sino también lo que se piensa, lo que se siente, lo que se sueña, etc.: «Una evolución doble tiende a convertir la carne en raíz de todos los pecados y a trasladar el momento más importante del acto mismo hacia la turbación, tan difícil de percibir, del deseo.»<sup>2</sup>

Foucault comenta que tal vez sea entonces cuando por primera vez «se impone, en la forma de una coacción general, esa conminación tan propia del Occidente moderno». No ya «la obligación de confesar las infracciones a las leyes del sexo, como lo exigía la penitencia tradicional», sino «la tarea, casi infinita, de decir, de decirse a sí mismo y de decir a algún otro, lo más frecuentemente posible, todo lo que puede concernir al juego de los placeres, sensaciones y pensamientos innumerables que, a través del alma y el cuerpo, tienen alguna afinidad con el sexo». Y si «ese proyecto de una “puesta en discurso del sexo” se había formado hacía mucho tiempo, en una tradición ascética y monástica», el siglo XVII lo convirtió «en una regla para todos».<sup>3</sup>

Para Foucault se trata entonces de comprender por qué y cómo, es decir, en virtud de qué mecanismos históricos, se había «difundido», según su expresión, en el conjunto de la sociedad, esa transformación interna de la pastoral cristiana. En efecto, esta

1. Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, op. cit., p. 28.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 29.

«técnica» de la confesión quizá habría quedado «ligada al destino de la espiritualidad cristiana o a la economía de los placeres individuales si no hubiese sido apoyada y reactivada por otros mecanismos. Esencialmente, un “interés público”.» No «una curiosidad o una sensibilidad nuevas; tampoco una nueva mentalidad. Sí, en cambio, mecanismos de poder para cuyo funcionamiento el discurso sobre el sexo ha llegado a ser esencial».<sup>1</sup>

A lo largo de todo el libro, Foucault se esfuerza en indicar cuáles son esos mecanismos de poder que han hecho necesaria, «esencial», la influencia discursiva sobre el «sexo» y la producción de lo que en adelante habría de llamarse la «sexualidad». Pero aborda directamente esta cuestión en la última parte; se propone mostrar el modo en que se ha pasado de una forma de poder que se ejercía mediante el derecho de muerte sobre los individuos a otra forma que se ejerce, por el contrario, mediante la gestión de la vida y la administración de las poblaciones.<sup>2</sup> Escribe, por ejemplo:

La vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida. Desarrollo rápido durante la época clásica de diversas disciplinas: escuelas, colegios, cuarteles, talleres; aparición también, en el campo de las prácticas políticas y las observaciones económicas, de los problemas de natalidad, longevidad, salud pública, vivienda, migración; explosión, pues, de técnicas diversas y numerosas para obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones.<sup>3</sup>

Uno de los polos de esta transformación histórica «se centró en el cuerpo como máquina». Foucault recoge aquí los análisis de *Vigilar y castigar*, publicado un año antes, y describe esta «anato-

1. *Ibid.*, p. 33.

2. *Ibid.*, capítulo 5: «Droit de mort et pouvoir sur la vie» (pp. 175-211). Véase también el «Cours du 17 mars 1976», en Michel Foucault, «*Il faut défendre la société*». *Cours du Collège de France, 1975-1976*, París, Gallimard-Seuil, 1997, pp. 213-235.

3. Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, pp. 183-184.

mopolítica» que consiste en procedimientos de poder designados en este último libro con el nombre de «disciplinas»: adiestramiento del cuerpo, aumento de sus aptitudes, extorsión de sus fuerzas, crecimiento paralelo de su docilidad y su utilidad...<sup>1</sup> El otro polo, centrado en el «cuerpo-especie», está «transido por la mecánica de lo viviente y sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida...». Aquí se implanta un sistema de «controles reguladores» que Foucault define como «una biopolítica de la población».<sup>2</sup>

Como se sitúa precisamente en la juntura de la «anatomopolítica» y la «biopolítica», del adiestramiento del cuerpo y el control de la población, el sexo se convierte en un envite del poder: «De una manera general, en la unión del “cuerpo” y la “población”, el sexo se convirtió en blanco central para un poder organizado alrededor de la administración de la vida y no de la amenaza de la muerte.»<sup>3</sup> El sexo «es, a un tiempo, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie. Es utilizado como matriz de las disciplinas y como principio de las regulaciones».<sup>4</sup>

Por consiguiente, sólo en el marco de este análisis de las transformaciones por las que la sociedad occidental pasó, entre el siglo XVII y el XIX, de «una *simbólica de la sangre* a una *analítica de la sexualidad*»,<sup>5</sup> se puede comprender el modo en que Foucault propone hacer la historia de la sexualidad en términos de «producción» y de incitación, y no ya en términos de represión y prohibición. No niega, obviamente, que determinadas formas de sexualidad son reprimidas. Pero afirma que los conceptos de represión y prohibición no son pertinentes para pensar los fenómenos a escala histórica. Porque hablar de «represión» supone que la realidad reprimida –tal o cual sexualidad, o la sexualidad en general– preexistiría al discurso que se apodera de ella para vejarla o prohibirla.

1. *Ibid.*, p. 183.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 193.

4. *Ibid.*, p. 192.

5. *Ibid.*, p. 195 (en cursiva en el texto original).

Ahora bien, el «control de todos los instantes», la «vigilancia infinitesimal»<sup>1</sup> de las sexualidades «periféricas», no son dissociables de la producción, de la creación de las categorías, de la multiplicación de las «perversiones» que van a ser objeto de control y vigilancia. En la psiquiatría del siglo XIX se produce una verdadera «explosión discursiva»<sup>2</sup> que da nacimiento a esta *Scientia sexualis*, la ciencia del sexo, cuya mirada y función se apoyan en la necesidad de «hacer-hablar» («examen de los síntomas», «evocación de recuerdos», «asociaciones libres») y en la de la «interpretación» (si el sujeto debe «confesar» se debe a que él mismo no puede conocer la «verdad» de lo que expresa; sólo aquel que le escucha tiene la capacidad de descifrar «la verdad de esta verdad oscura»: el que escucha es «el dueño de la verdad», su función es «hermenéutica»<sup>3</sup>).

En consecuencia, la «sexualidad» no existe antes que esta ciencia del sexo. Ésta produce aquélla. No es más que su «correlativo»: «Desde hace ciento cincuenta años, está montado un dispositivo complejo para producir sobre el sexo discursos verdaderos: un dispositivo que atraviesa ampliamente la historia puesto que conecta la vieja orden de confesar con los métodos de la escucha clínica. Y fue a través de ese dispositivo como, a modo de verdad del sexo y sus placeres, pudo aparecer algo como la “sexualidad”»<sup>4</sup>

El discurso psiquiátrico, en ese gesto mismo encaminado a controlar, ha subdividido hasta el infinito las «perversiones», confeccionando extrañas taxonomías, «dándoles hermosos nombres de bautismo a todos los que se salen de la “norma”»: exhibicionistas, fetichistas, zoófilos, zoerastas, autonomosexuales, mixoescopófilos, ginecomastas, presbiófilos, los invertidos sexoestéticos, las mujeres dispareunistas, etc. Por ello, tras haber dado algunas muestras de esos «bellos nombres de herejías», Foucault comenta: «La medicina del poder que persigue a toda esa disparidad no pretende suprimirla sino dándole una realidad analítica, visible y permanente: la hunde en los cuerpos, la desliza bajo las conductas, la

1. *Ibid.*, p. 192.

2. *Ibid.*, p. 53.

3. *Ibid.*, pp. 87, 89.

4. *Ibid.*, p. 91.

convierte en principio de clasificación y de inteligibilidad, la constituye en razón de ser y en orden natural del desorden.» Y entonces se pregunta: «¿Exclusión de esas mil sexualidades aberrantes? No. En cambio, especificación, solidificación regional de cada una de ellas. Al diseminarlas, se trata de sembrarlas en lo real y de incorporarlas al individuo.»<sup>1</sup>

El poder de control y de vigilancia actúa, pues, por medio de la «implantación», de la «incorporación de las perversiones» y de la «especificación nueva de los individuos»: la caza, el acoso emprendido por la medicina del siglo XIX contra las «sexualidades heréticas» consiste en proporcionarles nombre y en clasificar a los individuos en esas nuevas especies definidas por los actos de nominación, pero asimismo en insertar esas nuevas categorías en el orden de la realidad, en prestar existencia a todo un nuevo jardín de especies.

Así va a nacer el «homosexual».

En efecto, entre las «especies» nuevas inventadas por la medicina psiquiátrica del siglo XIX, Foucault menciona una destinada a un hermoso porvenir. Esta página es una de las más célebres de *La voluntad de saber*, pero es necesario citarla de nuevo:

La sodomía —la de los antiguos derechos civil y canónico— era un tipo de acto prohibido; el autor no era más que su sujeto jurídico. El homosexual del siglo XIX ha llegado a ser un personaje: un pasado, una historia y una infancia, un carácter, una forma de vida; asimismo, una morfología, con una anatomía indiscreta y quizá misteriosa fisiología. Nada de lo que él es *in toto* escapa a su sexualidad. Está presente en todo su ser: subyacente en todas sus conductas puesto que constituye su propio principio insidioso e indefinidamente activo; inscrita sin pudor en su rostro y su cuerpo porque consiste en un secreto que siempre se traiciona. Le es consustancial, menos como un pecado en materia de costumbres que como una naturaleza singular.

No hay que olvidar que la categoría psicológica, psiquiátrica,

1. *Ibid.*, p. 60.

médica, de la homosexualidad se constituyó el día en que se la caracterizó –el famoso artículo de Westphal sobre las «sensaciones sexuales contrarias» (1870) puede valer como fecha de nacimiento– no tanto como un tipo de relaciones sexuales como por cierta cualidad de la sensibilidad sexual, determinada manera de invertir en sí mismo lo masculino y lo femenino. La homosexualidad apareció como una de las figuras de la sexualidad cuando fue rebajada de la práctica de la sodomía a una suerte de androginia interior, de hermafroditismo del alma. El sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie.<sup>1</sup>

Así pues, la «homosexualidad» moderna aparece en el momento en que los psiquiatras describen en términos de «orientación sexual» del individuo lo que antaño se consideraba una de las «prácticas» o «actos» (y, en consecuencia, como se ve en Westphal, los «actos» en sí mismos no son necesarios para definir la «orientación», que se convierte en una patología –no en una «perversidad», lo que implica el gusto por el «vicio», sino en una «perversión», que entraña un trastorno mental o fisiológico).<sup>2</sup>

Y así se entiende, ya que esta «perversión» se define como la «inversión» del sexo interior, como «un hermafroditismo del alma» (concepción que, como hemos visto, recogerá Proust), que Foucault se interesase especialmente por la cuestión del hermafroditismo en el marco de su estudio sobre la historia de la sexualidad.<sup>3</sup> En efecto, en una entrevista de 1978, declara: «Lo que me sorprende es que cuando la homosexualidad se convirtió en esta cate-

1. *Ibid.*, p. 59.

2. David Halperin ha recalcado recientemente este punto: el caso sobre el que Westphal basa su teoría del «instinto sexual contrario» es un hombre que no ha tenido (o dice no haber tenido) relaciones sexuales con otros hombres (cf. David Halperin, «Homosexuality», en George E. Haggerty, *Encyclopedia of Gay Histories and Cultures*, Nueva York, Garland, que se publicará en 1999).

3. Poco después de *La voluntad de saber*, Foucault edita los recuerdos de un hermafrodita del siglo XIX. Véase *Herculine Barbin dite Alexina B.*, presentado por Michel Foucault, París, Gallimard, 1978. He analizado más detenidamente la relación, establecida por Foucault, entre la cuestión de la identidad sexual y la historia del hermafroditismo en *Michel Foucault et ses contemporains*, op. cit., pp. 265-287.

goría médico-psiquiátrica, en la segunda mitad del siglo XIX, inmediatamente fuera analizada según una cuadrícula de inteligibilidad que ha sido la del hermafroditismo. ¿Qué es un homosexual, y en qué manera hace su entrada en la medicina psiquiátrica, sino bajo la forma del hermafroditismo?»<sup>1</sup>

1. Michel Foucault. «Le Gai savoir», en *La Revue h*, n.º 2, pp. 48-49. Se trata de la transcripción completa de una entrevista de la que sólo se habían publicado versiones parciales (ninguna de ellas figura en *Dits et écrits*).



A quince años de distancia, la cuestión del «nacimiento» de la «homosexualidad» y de la invención del «personaje» del «homosexual» es central en las dos obras de Michel Foucault. Pero ha propuesto dos fechas distintas: el siglo XVII en la *Historia de la locura*, el XIX en *La voluntad de saber*.

No sólo ha cambiado la cronología, sino que también se ha invertido el proceso: toda la tesis de la *Historia de la locura* tendía a demostrar que la psicología y la psiquiatría sólo habían sido posibles después de que sus objetos (el «loco», el «homosexual») hubiesen sido previamente modelados por el encierro, y, más profundamente, por una nueva «sensibilidad moral» que había surgido en la «época clásica». Una vez que los personajes del «loco» y del «homosexual» fueron creados por estos procesos históricos, tanto morales como institucionales, la psiquiatría pudo apoderarse de ellos, produciendo la ilusión de que constituía el resultado científico de un progreso de los conocimientos al final del cual se desvelaba por fin la verdad de lo que ella consideraba que eran realidades naturales e invariables. En *La voluntad de saber*, el «homosexual» únicamente se convierte en «personaje» dos siglos más tarde, pero, sobre todo, es la psiquiatría la que inventa este nuevo recorte conceptual y se esfuerza en incorporarlo a la realidad: lo produce, mientras que en el libro de 1961 era más bien producido por él, o en todo caso era secundaria con respecto a él.

Por supuesto, en *La voluntad de saber* hay análisis muy semejantes a los que figuraban en el centro del libro de 1961, puesto que

el propio proyecto de una *Historia de la sexualidad*, así como el de una *Historia de la locura*, consiste precisamente, como los títulos indican, en reinsertar en la historicidad conceptos y realidades que los discursos con «pretensión científica», la psiquiatría o el psicoanálisis, consideraban «naturales» o, en todo caso, transhistóricos.

Por eso Foucault puede afirmar que su *Historia de la sexualidad* representa una «arqueología del psicoanálisis».<sup>1</sup> Esto quiere decir, por una parte, que va a reponer la práctica de la escucha psicoanalítica en la filiación de la confesión cristiana, pero también, por otra, y más fundamentalmente, que quiere mostrar cómo nació el «sujeto de deseo» del que se ocupa el psicoanálisis, que se imagina que llega a las estructuras hondas de la individualidad cuando no hace más que ratificar y reproducir la manera en que dicha individualidad ha sido creada, en un momento dado de la historia, por las tecnologías del poder y de la sujeción.<sup>2</sup>

Se encuentra igualmente en *La voluntad de saber* uno de los hilos conductores de la *Historia de la locura*: el esfuerzo por analizar la forma en que se implantó un sistema de poder cuyos procedimientos se basan sobre todo en la «norma» y la «normalización»:<sup>3</sup> «La tecnología del sexo, a partir de ese momento, empezó a responder a la institución médica, a la exigencia de normalidad»<sup>4</sup> y, por otra parte, como en la *Historia de la locura*, Foucault insiste en el hecho de que los «homosexuales», que hasta entonces eran consi-

1. Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, op. cit., p. 172.

2. «La confesión de la verdad se inscribió en el corazón de los procedimientos de individualización por parte del poder» (*ibid.*, pp. 78-79). Véanse asimismo las pp. 210-211 (es la penúltima del libro, lo que muestra hasta qué punto la crítica del psicoanálisis es crucial en la empresa de la *Historia de la sexualidad*): «El genio bueno de Freud lo colocó en uno de los puntos decisivos señalados desde el siglo XVIII por las estrategias de saber y de poder; que así él reactivaba, con admirable eficacia, digna de los más grandes religiosos y directores de conciencia de la época clásica, la conminación secular a conocer el sexo y conformarlo como discurso.»

3. *Ibid.*, p. 118.

4. *Ibid.*, p. 155. Es importante señalar que en estos discursos sobre lo «normal» y lo «patológico», sobre la «salud» y la «enfermedad», Foucault sitúa el origen del racismo moderno, cuyo resultado monstruoso conocería el siglo XX. Se hallará una formulación muy clara de esta relación entre «sociedad de normalización», «higiene social» y «racismo de Estado» en el «Cours du 17 mars 1976», en Michel Foucault, «*Il faut défendre la société*», op. cit., p. 225.

derados simplemente «libertinos» o «delincuentes», serán en adelante percibidos, en un «parentesco global con los locos», como «enfermos del instinto sexual».<sup>1</sup>

Por último, *La voluntad de saber* aborda de nuevo uno de los grandes temas que atravesaban la *Historia de la locura*: esta «normalidad» se adosa a la «familia» y a la «célula familiar». Escribe: «Lo que ha ocurrido desde el siglo XVII puede descifrarse así: el dispositivo de la sexualidad, que se había desarrollado primero en los márgenes de las instituciones familiares, poco a poco volverá a centrarse en la familia.»<sup>2</sup>

Sin embargo, a pesar de esos parentescos profundos, las diferencias entre los dos libros no deben subestimarse. Aunque, en el punto de partida de la *Historia de la locura* y de *La voluntad de saber*, encontremos el mismo afán de historicizar lo que los saberes psiquiátrico y psicoanalítico tienden a naturalizar, y aunque su centro teórico común sea la tentativa de estudiar la instauración del poder de la «norma» y la «normalidad», la gran diferencia que separa a las dos obras consiste en que, en la de 1976, es la psiquiatría la que define las «sexualidades heréticas»<sup>3</sup> y les presta existencia como realidades patológicas derivadas de un discurso de la salud y la enfermedad: «El discurso científico formulado sobre el sexo en el siglo XIX estuvo atravesado por credulidades sin edad, pero también por cegueras sistemáticas; negación a ver y oír; pero –sin duda es el punto esencial– negación referida a *lo mismo que se hacía aparecer o cuya formulación se solicitaba imperiosamente*».<sup>4</sup>

Hay aquí una especie de productividad performativa del discurso psiquiátrico. Foucault lo dice sin rodeos: «La historia de la

1. Michel Foucault, «Non au sexe-roi», *Le Nouvel Observateur*, 12-21 de marzo de 1977, recogido en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 3, p. 260.

2. Michel Foucault, *La Volonté de savoir, op. cit.*, pp. 142-146. Foucault habla de «esta acción de prender con alfileres el dispositivo de alianza y el de sexualidad en la forma de la familia» (*ibid.*, p. 143), lo cual explica que, pronto, «la familia» llegue a proferir «hacia los médicos, los pedagogos, los psiquiatras, los curas y también los pastores, hacia todos los «expertos» posibles, la larga queja de su sufrimiento sexual» (*ibid.*, p. 146).

3. *Ibid.*, p. 67.

4. *Ibid.*, p. 74 (la cursiva es mía). Véase también p. 72.

sexualidad –es decir, de lo que funcionó como dominio de una verdad específica– *debe hacerse en primer término desde el punto de vista de una historia de los discursos.*»<sup>1</sup>

Lo cual suscita una serie de dificultades. Como la psiquiatría es la que ha hecho proliferar las «sexualidades» perversas, al recortarlas conceptualmente con sumo detenimiento, al interrogarlas y enumerarlas para constituir su «herbario», dando vida de este modo a toda una galería de «personajes» nuevos, «especificados» e individualizados por sus prácticas o deseos sexuales, cabe preguntarse cómo esas categorías forjadas por un discurso médico pudieron entrar en el cuerpo y el espíritu de las personas afectadas. Después de todo, los escritos de los psiquiatras se publicaban en revistas o en obras que sólo leían algunas decenas de especialistas, aunque algunas de ellas, como la *Psychopathologia sexualis*, de Krafft-Ebing, tuvieron una difusión que rebasaba ampliamente los medios médicos.

Foucault, por supuesto, no atribuye tan directamente a la psiquiatría semejante eficacia performativa. Por el contrario, insiste en el hecho de que el «discurso de la confesión», tal como lo produjeron las distintas tecnologías de la conminación a la palabra, y en especial la psiquiatría, no podía imponerse desde arriba: debido a «la estructura de poder que le es inmanente», sólo puede proceder «de abajo, como una palabra obligada, que por una coerción imperiosa hace saltar los sellos de la discreción y del olvido». <sup>2</sup> La fuerza productiva de la conminación al discurso no proviene solamente de que incite a la palabra, sino también de que induce a creer que es necesario hablar.

En consecuencia, si el discurso psiquiátrico procede por incitación y conminación, hace surgir una palabra que responde a esta sollicitación, ya sea en la aquiescencia o la oposición, en la sumisión o la rebeldía. En este punto de contacto, en este lugar de encuentro «estratégico» entre la conquista conceptual y quienes son su objeto, cobran realidad las «sexualidades múltiples», circunscritas por la psiquiatría.

1. *Ibid.*, p. 92 (la cursiva es mía).

2. *Ibid.*, p. 83.

Afrontamos, dice Foucault, un «mecanismo de doble impulso: placer y poder», cuyos dos términos circulan en un campo de poder y de resistencias: «Placer de ejercer un poder que pregunta, vigila, acecha, espía, excava, palpa, saca a la luz; y del otro lado, placer que se enciende al tener que escapar de ese poder, al tener que huirlo, engañarlo o desnaturalizarlo. Poder que se deja invadir por el placer al que da caza; y frente a él, placer que se afirma en el poder de mostrarse, de escandalizar o de resistir.»<sup>1</sup>

Así, dice Foucault, hay a la vez «enfrentamiento y reforzamiento recíproco».<sup>2</sup>

Volveré más adelante sobre esta teorización del poder en los términos de un análisis «relacional» que forma la «apuesta» central del libro.<sup>3</sup> La relación de Foucault con el movimiento homosexual se comprende, en efecto, en el marco de esta «analítica del poder»: la importancia histórica que le atribuye y la necesidad, en la que insiste largamente, de superarla y de transformar sus presupuestos intelectuales y políticos. Lo que hay que retener aquí es que el mecanismo de la implantación, de la incorporación de la perversión en los sujetos, se realiza a través de un proceso durante el cual los individuos se apropian de las categorías en las que están clasificados, ya sea para someterse a las normas, complacerse en hablar de lo que son o resistir a la «policía del sexo».

Pero ¿es admisible la idea de que nadie se habría considerado provisto de una «naturaleza» sexual particular antes de que la psiquiatría llegase a forjar todo su teatro conceptual? ¿Y que sería únicamente una reacción a esos discursos científicos el hecho de que individuos que hasta entonces sólo practicaban «actos homosexuales» se hubiesen considerado en lo sucesivo «personas homosexuales» y hubieran percibido la totalidad de su ser como moldeada por sus deseos sexuales, dotándose al mismo tiempo de un «pasado», una «historia» y una «infancia», como dicen las líneas de

1. *Ibid.*, p. 62.

2. *Ibid.*

3. El primer capítulo de la cuarta parte se titula «La apuesta» (*ibid.*, pp. 107-120). Foucault desarrolla en él la idea de lo que él llama la «analítica del poder».

*La voluntad de saber* citadas en el capítulo anterior? ¿Podemos creer realmente que lo que no era hasta entonces más que «pecado de hábito» se habría convertido en «naturaleza secreta»? Y esto, ¿debido a que los individuos designados de este modo habrían «dado la vuelta a las armas» que la psiquiatría había forjado contra ellos? Foucault lo piensa y lo dice en varias entrevistas publicadas poco después del primer volumen de *Historia de la sexualidad*: «Basta con ver [que] el concepto de homosexualidad [aparece] en 1870 y que el gran debate sobre ella comienza en los veinte años siguientes para comprender que hay un *fenómeno absolutamente correlativo*. Han querido aprisionar a la gente en este concepto de homosexualidad y, con toda naturalidad, la gente ha dado la vuelta al arma. Lo hizo Gide, lo hizo Oscar Wilde, lo hizo Magnus Hirschfeld, etc.»<sup>1</sup>

No se trata en absoluto de ignorar que la psiquiatría ha ejercido una influencia considerable sobre los homosexuales de ambos sexos, aunque sólo fuese porque, en efecto, inspiró representaciones que habrían de ser difundidas tanto por los movimientos militantes como por determinadas obras literarias. Habría que mencionar el modo en que Armand Dubarry, en Francia, utilizó los trabajos psiquiátricos para escribir su serie novelesca *Les déséquilibres de l'amour*, publicando por ejemplo, en 1896, el volumen titulado *Les invertis (Le vice allemand)*.<sup>2</sup> Pero las obras más influyentes vieron la luz mucho más tarde: *En busca del tiempo perdido* empezó a publicarse en 1913, mientras que existía, mucho antes de esta fecha, lo que podríamos definir como una «cultura gay» (sea cual sea el nombre que se le dé). Y aunque la novela de Radclyffe Hall, *The Well of Loneliness*, que describe a su personaje con arreglo a las categorías propias de la medicina psiquiátrica, es decir, según el modelo de «inversión sexual», tuvo realmente una enorme resonancia sobre la representación que de sí mismas tenían las lesbianas, fue publicada en 1928, cuando ya se habían desarrollado desde hacía mucho tiempo modos de vida lesbianos.<sup>3</sup>

1. Michel Foucault, «Le gai savoir», art. cit., p. 43 (la cursiva es mía).

2. Véase Vernon Rosario, *The Erotic Imagination*, op. cit., pp. 10-11, 181 y 215.

3. Lilian Faderman señala que en los Estados Unidos, por ejemplo, «el lesbianismo tal como lo veían los sexólogos era un tema poco frecuente en la literatura» antes

De hecho, es extraño que Foucault, en *La voluntad de saber*, sólo se interese por la cultura de élite, como si las transformaciones que afectaron a la homosexualidad en los siglos XIX y XX se hubiesen limitado a un espacio circunscrito por los psiquiatras y los escritores: por supuesto, los temas no han cesado de circular, desde el discurso psiquiátrico a la literatura, y ésta ha fijado y determinado representaciones psiquiátricas en el ámbito social. Pero no hay que olvidar, como muestra muy bien George Chauncey, que la cultura popular, es decir, los modos de vida y de sociabilidad, han desempeñado indudablemente un papel más importante todavía en la elaboración de una «conciencia de sí» y de una «conciencia colectiva». Las identidades se formaron y transformaron dentro del marco de una dinámica propia del «mundo gay», en las interacciones entre los individuos (en el interior o en el exterior de ese «mundo»). Los conceptos de «invertido» y de «hombre normal» fueron «categorías discursivas populares» antes de ser «categorías discursivas de élite».<sup>1</sup> Y las evoluciones se han producido a menudo de una forma distinta según las clases sociales, ya que Chauncey observa que, en las clases medias, la idea del homosexual considerado como un «invertido» que busca «hombres normales» ha dejado paso al modelo de la «homosexualidad» (en que los dos compañeros se definen como «homosexuales») algunos decenios antes que en las clases populares, aun cuando, tanto en las primeras como en las segundas, la categoría del «invertido», de la *loca*, ha seguido viviendo una vida «problemática», «perseguida» y «perturbadora»<sup>2</sup> hasta nuestros días. De creer en sus análisis, el

---

de que apareciese el libro de Radclyffe Hall. Hasta entonces predominaba el modelo de «la amistad romántica» entre mujeres. Es cierto que Lilian Faderman quiere corroborar así el modelo de invención de la homosexualidad por el discurso psiquiátrico, pero los datos que ofrece para esta transformación implican que había comunidades y modos de vida lesbianos mucho antes de que el modelo psiquiátrico ejerciera su influencia. (Véase Lilian Faderman, *Odd Girls and Twilight Lovers. A History of Lesbian Life in Twentieth Century America*, Nueva York, Penguin, 1991, p. 57. Y las objeciones que le dirige George Chauncey, *Gay New York*, *op. cit.*, p. 381, n. 61.) Conviene añadir que el modelo de inversión sexual aceptado y popularizado por Radclyffe Hall fue rechazado al instante, muy enérgicamente, por numerosas lesbianas.

1. George Chauncey, *Gay New York*, *op. cit.*, p. 27.

2. *Ibid.*

modelo moderno de la «homosexualidad» sólo se impuso de manera general a partir de la segunda mitad del siglo XX.<sup>1</sup> Es necesario precisar, no obstante, que lo que vale para Nueva York no es en absoluto válido para las ciudades europeas, donde el modelo de la «homosexualidad» se impuso mucho antes. En Francia, por ejemplo, la idea de «homosexualidad», como hemos visto, comenzó a extenderse desde 1907, a raíz de los procesos que fueron la comidilla en Alemania, y en contra de esa idea, y para mantener el modelo conceptual de la «inversión», Proust expuso su teoría del hombre-mujer (que era la de Ulrichs y la de Hirschfeld, así como la de los psiquiatras), al tiempo que, por otra parte, hablaba sin cesar de la «homosexualidad» y de los «homosexuales» en términos que anulan su propia teoría.<sup>2</sup>

En cualquier caso, el libro de George Chauncey —que se propone mostrar cómo se creó el «mundo gay» y cómo, dentro de él, se produjeron y evolucionaron las categorías discursivas a través de las cuales las relaciones sexuales entre hombres han sido pensadas y habladas— puede leerse como el intento de poner en entredicho la idea de que sería el discurso médico el que habría provocado el nacimiento de esas representaciones, y de que los gays no habrían hecho nada más que asumirlas. Chauncey, por el contrario, se esfuerza en reinsertar el discurso médico en el contexto general de la evolución y las transformaciones de las prácticas sociales y de la forma en que los gays se percibían a sí mismos y eran percibidos por los demás en el marco de la vida urbana.<sup>3</sup>

¿Cómo pensar, en efecto, que los que frecuentaban los cabarés, las *molly houses*, los bailes, los restaurantes, etc., a lo largo de los si-

1. *Ibid.*, p. 27. Véase también su ponencia en el coloquio de Beaubourg, en Didier Eribon, *Les Études gays et lesbiennes*, op. cit., pp. 96-109.

2. Véase Marcel Proust, *La Prisonnière*, op. cit., por ejemplo pp. 722-723.

3. George Chauncey, *Gay New York*, op. cit., pp. 26-27. Véase también sus dos importantes artículos, «From Sexual Inversion to Homosexuality: Medicine and the Changing Conceptualization of Female Deviance», *Salgamudi*, n.º 58-59, otoño-invierno de 1982-1983, pp. 114-146, y «Christian Brotherhood or Sexual Perversion? Homosexual Identities, and the Construction of Sexual Boundaries in the World War One Era», *Journal of Social History*, n.º 19, 1985, pp. 189-211 (trad. francesa de Rommel Mendes-Leité [dir.], *Sodomites, invertis, homosexuels. Perspectives historiques*, Lille, Cahiers Gai-Kitsch-Camp, 1994, pp. 125-154).



glos XVIII y XIX, no se considerasen personas dotadas de una determinada identidad? Tal vez no una identidad «homosexual» en el sentido contemporáneo del término, pero una identidad, en suma.<sup>1</sup>

Del mismo modo, no es posible sostener que no existe huella de «identidades» en el discurso literario y científico antes de la aparición de la psiquiatría. Era, como hemos visto, el caso de Symonds y Pater, el de Wilde y Gide, aun cuando es evidente que la manera en que ellos concebían la homosexualidad o se percibían a sí mismos no corresponde necesariamente con lo que llamaríamos hoy día «homosexualidad» ni incluso con lo que los psiquiatras llaman «inversión sexual». Hemos visto que Symonds y Gide, por ejemplo, defendían una idea «viril» de la amistad «pederástica», que excluye tanto la «inversión» como la «homosexualidad», mientras que sus deseos sexuales y sus prácticas efectivas podían diferir grandemente de sus concepciones legitimadoras.

Es cierto que Symonds se consideraba una «persona» distinta de las demás. No por sus actos, ya que durante largo tiempo apenas practicó ninguno, ni por sus «pecados», que sólo existían en su imaginación, sino por el sentimiento que tenía de su «orientación sexual» y del hecho de que ésta moldease totalmente su ser, al igual que había moldeado su infancia, su pasado, su historia.

Es igualmente cierto en el caso de muchas otras personas que tenían una conciencia clara de que eran diferentes, y de que lo eran desde la infancia; conciencia asimismo de que esta peculiaridad teñía toda su personalidad y toda su psicología. Para convenirse de esto no hay más que saber que, tras la publicación de su

1. Para convencerse basta con leer las muestras de la literatura policial, judicial o médica (mucho antes de Westphal) que proliferaron desde los comienzos del siglo XIX (e incluso en el XVIII) a propósito de los «pederastas», las «nenas», etc. Vemos, en efecto, que la existencia de lugares de trato social, y la represión que se abate sobre ellos, brinda a los policías, magistrados y médicos la oportunidad de expresar sus puntos de vista. Y las descripciones que hacen no crean la existencia de lo que describen, sino que, al revés, derivan de ella. Y hemos recordado que Balzac, en *Esplendores y miserias de las cortesanas*, en 1847, hablaba ya del «tercer sexo» y de las «locas». Esta última palabra [«*tantes*»] figura en la obra del policía Vidocq, *Les Voleurs*, de 1837. (Sobre todos estos puntos, véase Pierre Hahn, *Nos ancêtres les pervers. La vie des homosexuels sous le second Empire*, París, Olivier Orban, 1979, p. 35.)

*Psychopathia sexualis*, Krafft-Ebing recibió numerosas cartas cuyos autores le decían que se habían reconocido en sus descripciones y análisis, y le ofrecían el relato de su vida, la narración introspectiva de sus sentimientos y hasta, en ocasiones, los pormenores de sus prácticas sexuales... Si cabe pensar que el discurso psiquiátrico es el que efectivamente desencadenó esta ola epistolar de escritura autobiográfica, es obvio que la forma en que los individuos se percibían y se consideraban definidos por su «orientación sexual» existía antes de la clasificación en categorías, por parte del discurso médico, de la «inversión» o de la «homosexualidad».<sup>1</sup>

Por otro lado, parece que Foucault no tiene presente que, al hablar de un «tercer sexo», Magnus Hirschfeld no se refería solamente a las categorías de la medicina psiquiátrica: porque una de las primeras teorizaciones de la «inversión sexual» y la invención misma de la palabra «homosexualidad» no han sido obra de psiquiatras hostiles a los homosexuales, y afanosos de «curarles» o «internarles», y en cualquier caso de «medicalizarles» o «patologizarles», sino de juristas y de hombres de letras (Ulrichs, Kertbeny) que, por el contrario, querían legitimar los amores entre personas del mismo sexo. Hirschfeld no se contentó con darle la vuelta «estratégicamente» al discurso psiquiátrico para fundar un discurso y un movimiento homosexuales; se adhiere —explícitamente— a la filiación de las teorías de Ulrichs, al que no cesa de rendir homenaje por haber sido uno de los pioneros de la lucha a la que él también había decidido dedicar su vida.<sup>2</sup>

En efecto, cuando Karl Heinrich Ulrichs inventó el modelo de «hermafroditismo del alma», en los primeros años del decenio de 1860, y al describir a los «uranistas» como individuos con «alma de mujer en un cuerpo de hombre», se proponía luchar por la despenalización de la homosexualidad. Para él, los «uranistas» constituían un «tercer sexo», una categoría particular de personas

1. Sobre el modo en que los «homosexuales» se interesaron por la literatura médica, tanto para encontrar informaciones y explicaciones sobre ellos mismos como para experimentar un cierto «cosquilleo», véase Vernon Rosario, *The Erotic Imagination*, *op. cit.*, p. 10.

2. Véase Charlotte Wolff, *Magnus Hirschfeld*, *op. cit.*, pp. 102-103.

cuyas inclinaciones sexuales eran innatas. Al insistir en este punto, y por lo tanto en el hecho de que «el amor entre hombres» era un fenómeno natural, Ulrichs llegaba a la conclusión de que cada cual debía poder vivir tal como era y no ser ya «golpeado por la espada de la injusticia», como lo habían sido antaño «los herejes, los judíos y las brujas».<sup>1</sup> En 1865 puso por escrito la carta fundacional de una «organización uranista» cuyo objetivo era romper el aislamiento en que se hallaban los individuos condenados al silencio (o al chantaje) y crear entre ellos una auténtica «solidaridad», luchar por la abolición de las leyes represivas y contribuir al desarrollo de una «literatura uranista».<sup>2</sup> En 1869 Ulrichs preparaba el primer (y único) número de la revista, anunciada como mensual, en la que pensaba desde 1866, y que apareció en enero de 1870: *Uranus*.<sup>3</sup>

De hecho, la medicalización de la «inversión» se efectuó más bien a partir de la teoría de Ulrichs y en contra de ella.<sup>4</sup> Westphal se refería a él, al tiempo que se desmarcaba con sequedad de su persona, cuando escribió, en 1869, que las «inclinaciones perversas» que orientan a individuos hacia personas del mismo sexo pertenecen al campo de la medicina.<sup>5</sup> Westphal, en efecto, aceptaba la idea de que la inversión sexual era innata, y en consecuencia lamentaba que fuese reprimida por las leyes. De ello deducía, sin

1. Véase Hubert Kennedy, *Ulrichs, op. cit.*, p. 57.

2. *Ibid.*, pp. 87-88, 167. Es importante recordar que John Addington Symonds mantuvo correspondencia epistolar con Ulrichs a partir de 1889 y que en 1891 le visitó en Aquila, Italia, donde éste se había retirado en 1880, tras abandonar, desalentado, la lucha que había librado durante toda su vida (*ibid.*, pp. 216-218). En una carta de 1893 a Edward Carpenter, Symonds evoca este encuentro y presenta a Ulrichs como «el verdadero origen del enfoque científico sobre estas cuestiones» (citado *ibid.*, p. 218). Hirschfeld, a su vez, realizó en 1909 el viaje a Italia, a modo de una auténtica peregrinación, para ver los lugares en que Ulrichs había vivido y donde murió en 1895 (cf. Charlotte Wolff, *op. cit.*, p. 102).

3. Hubert Kennedy, *Ulrichs, op. cit.*, p. 167.

4. Evidentemente, habría que reconstruir aquí toda la historia del discurso médico sobre la homosexualidad en el siglo XIX, en Francia y en Alemania (con, en especial, Casper y Tardieu), pero es preciso saber que Ulrichs no conocía esos textos cuando empezó a escribir.

5. Hubert Kennedy, *Ulrichs, op. cit.*, p. 130.

embargo, que se trataba de una «enfermedad», de un «fenómeno patológico» del que, añadía, eran muy conscientes los individuos que lo sufrían. De ahí que opinase que un «invertido», tal como Ulrichs, que se negara a admitir el carácter patológico de su estado estaba más profundamente enfermo que los que lo admitían.

Ulrichs se alegró de que se adoptara esta posición «científica», pero de ella sólo aprobaba la voluntad de despenalizar la homosexualidad. Siguió rechazando tajantemente la idea de que el uranismo pudiese pertenecer al campo de la medicina mental.

Hay que recalcar que incluso Krafft-Ebing, en gran medida, constituyó su teoría en referencia y en oposición a la de Ulrichs. Este último, en efecto, en su afán de recabar apoyos en el mundo científico, le había enviado varios de sus folletos a mediados de la década de 1860. Y Krafft-Ebing le escribió, mucho más tarde, que la lectura de dichos folletos le había inducido a interesarse por el tema de la inversión sexual. Lo cual, naturalmente, hizo que Ulrichs lamentase habérselos enviado.<sup>1</sup>

En cuanto al término de «homosexualidad», fue acuñado en 1869 por Karl Maria Kertbeny, un hombre de letras húngaro que luchaba, a su vez, para que fuesen abolidas las legislaciones que castigaban con penas de prisión los actos homosexuales. Se cartea-ba con Ulrichs, al cual oponía una visión más «viril» del amor entre hombres, rechazando toda idea de afeminamiento y de «inversión». Por mucho que se empeñara en negarlo, es muy probable que él también fuese homosexual.<sup>2</sup> En todo caso, militaba en pro de lo que hoy llamaríamos la «causa gay». Es, por tanto, un hecho comprobado que la invención de la palabra «homosexualidad» se produjo desde una perspectiva favorable a los «gays», antes de que Krafft-Ebing se apoderase de ella en la segunda edición de su *Psychopathia sexualis*, en 1887.<sup>3</sup>

1. *Ibid.*, p. 71. Ulrichs se quejó a menudo, con gran amargura, de que Krafft-Ebing nunca reconociese públicamente la deuda que tenía contraída con él, y de que jamás le citase en sus escritos, atribuyéndose así los conceptos que le había tomado prestados (*ibid.*, pp. 222-223).

2. Sobre Kertbeny, véase Manfred Herzer, «Kertbeny and the Nameless Love», *Journal of Homosexuality*, vol. 12, n.º 1, 1985, pp. 1-26.

3. Véase David Halperin, «Homosexuality», art. cit.

En las primeras páginas de *La voluntad de saber*, Foucault ironiza sobre la ideología freudo-marxista de la liberación sexual y sobre la vulgata psicoanalítico-izquierdista que pintaba la dicha resplandeciente de un porvenir risueño y parecía prometernos: «Para mañana el buen sexo.» Pero no se molesta en precisar quiénes son sus adversarios, a los que designa con un vago impersonal («se dice») o recurriendo al condicional («tendríamos», «seríamos»). En realidad, no le hacía mucha falta ser más explícito: todos los lectores de la época, como vivían en una atmósfera impregnada de esos discursos, debieron de comprender inmediatamente de quién y de qué se trataba.

Más adelante, cerca del epílogo, Foucault cita a Wilhelm Reich. No sin cierto respeto, por lo demás.<sup>1</sup> No obstante, al principio del libro, se ocupa más bien de los discursos que le son contemporáneos, es decir, del reichismo generalizado que envolvía la visión política de la izquierda radical.<sup>2</sup>

Sin embargo, es muy difícil desprenderse de la extraña sensación de que podríamos leer toda esta crítica expuesta por Fou-

1. Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, op. cit., p. 173.

2. Véase asimismo «Cours du 7 janvier 1976», en «*Il faut défendre la société*», op. cit., pp. 3-20. En este texto se halla la mejor descripción, debida al propio Foucault, del contexto teórico en el que escribió *La voluntad de saber*, que aparecería en el mes de noviembre de aquel mismo año. En él habla de esa referencia «vaga y asaz lejana, y en cualquier caso muy borrosa, a Reich o a Marcuse», que inspiró las batallas libradas contra la «moral o la jerarquía sexual tradicional» (*ibid.* p. 7. Véanse también pp. 15-18).

cault, en esas páginas hoy en día tan célebres, como... una autocrítica. En efecto, por sarcástica que sea su intención, cada frase parece apuntar a lo que Foucault había escrito anteriormente. He aquí, por ejemplo, lo que dice el segundo párrafo de la primera página: «Todavía a comienzos del siglo XVII era moneda corriente, *se dice*, cierta franqueza. Las prácticas no buscaban el secreto; las palabras se decían sin excesiva reticencia, y las cosas sin demasiado disfraz; se tenía una tolerante familiaridad con lo ilícito.»<sup>1</sup> Y en la página siguiente: «Tal sería lo propio de la represión y lo que la distingue de las prohibiciones que mantiene la simple ley penal: funciona como *una condena al silencio, una afirmación de inexistencia.*»<sup>2</sup> O incluso, un poco más adelante: «Bien se sostiene este discurso sobre la moderna represión del sexo. Sin duda porque es fácil de sostener. Lo protege una seria garantía histórica y política; al hacer que nazca la era de la represión en el siglo XVII, después de centenares de años de aire libre y libre expresión, se lo lleva a coincidir con el desarrollo del capitalismo: formaría parte del orden burgués.»<sup>3</sup>

¿Y qué decir de cuando el mismo impersonal a quien Foucault restituye irónicamente el discurso nos explica que «si a partir de la época clásica la represión ha sido, por cierto, el modo de relación fundamental entre poder, saber y sexualidad, no es posible liberarse sino a un precio considerable: haría falta nada menos que una transgresión de las leyes, una anulación de las prohibiciones, una irrupción de la palabra»?<sup>4</sup>

En este preámbulo teatralizado en que se establece una distancia entre el autor del libro y los interlocutores indeterminados de un discurso tan extendido que apenas hace falta atribuirlo, en esta sucesión de frases que parecen levantar el inventario de un momento teórico e intelectual del que Foucault, precisamente, trata de salir, sorprende comprobar que cada propuesta enunciada como aquello a lo que quiere oponerse, o más bien como aquello que le parece necesario superar, parece haber sido extraída, casi literal-

1. Michel Foucault, *La Volonté de savoir, op. cit.*, p. 9.

2. *Ibid.*, p. 10 (la cursiva es mía).

3. *Ibid.*, p. 12.

4. *Ibid.*, pp. 11-12.

mente, de la *Historia de la locura*. La temática es la misma, y puede resumirse como la gran oposición que existe entre, por un lado, la represión y el «silencio» impuesto y, por otro, la toma de la palabra y la «transgresión» de las prohibiciones.

Ahora bien, Foucault ha conservado hasta mucho después de este libro, y hasta el comienzo de los años setenta, esta problemática que animaba los análisis de la *Historia de la locura* (y que podríamos denominar la «hipótesis represiva»). Por supuesto, cuando define su trabajo histórico y teórico en *La arqueología del saber*, en 1969, subraya que su propósito es «tratar los discursos [...] como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan».<sup>1</sup> Esto parece anunciar de un modo muy preciso el proyecto que desarrollará, algunos años más tarde, en *La voluntad de saber*. Pero, a finales de los años sesenta, Foucault sigue pensando en los términos de una limitación y una «escasez» de los discursos. Era incluso uno de los ejes fundamentales de esta obra destinada a responder a las objeciones suscitadas por *Las palabras y las cosas*.<sup>2</sup>

Sus análisis se centran en el sistema por el cual se define, en una época determinada, lo que es pensable y decible, y las reglas de formación y de circulación a que están sujetos los discursos. Y cuando habla, una vez más, de la posibilidad de una historia de la sexualidad, la concibe, sin duda, como un análisis de los discursos y no de su referente («En vez de estudiar el comportamiento sexual de los hombres en una época determinada [...], en vez de describir lo que los hombres han podido pensar de su sexualidad [...], nos preguntaríamos si no existe toda una práctica discursiva en esas conductas y esas representaciones; si la sexualidad no es un conjunto de objetos de los que puede hablarse ([o de los que está prohibido hablar], un campo de enunciaciones posibles [...], un conjunto de conceptos...»)<sup>3</sup>; pero él sitúa siempre esta arqueología

1. Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, pp. 66-67 [*La arqueología del saber*, Madrid, Siglo XXI].

2. *Ibid.*, p. 156: «El análisis de los enunciados y las formaciones discursivas [...] trata de establecer una ley de rareza.» Sobre la continuidad entre la *Historia de la locura* y *Las palabras y las cosas*, véase el prólogo de este último libro (*Les Mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 15 [*Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 1999]).

3. Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 252

de los discursos en el marco de una investigación sobre los sistemas «de prohibiciones y de valores».<sup>1</sup>

En 1970, en su lección inaugural en el Colegio de Francia, Foucault se interroga todavía sobre la «inquietud» que suscitan los discursos en su «realidad de cosa pronunciada o escrita». Y se pregunta: «Pero, entonces, ¿qué hay de peligroso en que la gente hable y en que sus discursos proliferen indefinidamente? ¿Dónde está el peligro?»<sup>2</sup> Para responder a esta pregunta, desea aventurar una «hipótesis» que fijará, dice, el «lugar» o el «escenario muy provisional» del trabajo que se dispone a emprender: «Supongo que en todas las sociedades la producción del discurso está controlada, seleccionada, organizada y redistribuida por una serie de procedimientos cuya función consiste en conjurar los poderes y peligros, controlar el suceso aleatorio, eludir la pesada y temible materialidad.»<sup>3</sup>

En principio distingue tres grandes «sistemas de exclusión»: «la palabra prohibida, la división de la locura, la voluntad de verdad».<sup>4</sup> Y tras haber analizado estos «procedimientos» externos de limitación de los discursos, Foucault habla de los «internos», en el sentido en que esta vez son los propios «discursos los que ejercen su propio control»: se trata de la «función autor» en literatura, de las disciplinas científicas, etc.

A lo largo de esta «lección», que anuncia y define lo que será su trabajo de investigación en los años siguientes, Foucault sigue reflexionando dentro de una teoría de la «escasez»: el conjunto formado por los principios de «exclusión» que rechazan determinadas formas de discurso, y por las «figuras» que organizan su producción desde el interior (el autor, la disciplina científica, etc.), determina «el juego negativo de un recorte y una rarefacción».<sup>5</sup>

De ahí que cuando anuncia, nuevamente, que va a realizar una investigación sobre la historia de la sexualidad, no es sorpren-

1. *Ibid.*, p. 253.

2. Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, París, Gallimard, 1970, p. 10.

3. *Ibid.*, pp. 10-11.

4. *Ibid.*, p. 21.

5. *Ibid.*, p. 54.



dente que la describa, una vez más, como un estudio sobre las «prohibiciones» que la afectan:<sup>1</sup> «Podríamos tratar de analizar un sistema de prohibición de lenguaje: el que atañe a la sexualidad desde el siglo XVI hasta el XIX; se trataría de ver no ya, sin duda, cómo se borró gradualmente y felizmente, sino cómo se desplazó y volvió a articularse desde una práctica de la confesión en que las conductas prohibidas se nombraban, clasificaban, jerarquizaban, de la forma más explícita, hasta la aparición al principio muy tímida, muy retrasada, de la temática sexual en la medicina y la psiquiatría del siglo XIX.»<sup>2</sup>

Aunque todas las regiones del discurso están sometidas a coacción, en las de la «sexualidad y la política» es donde los «barrotes» son «más gruesos». Es donde «las casillas negras se multiplican».<sup>3</sup>

Así, en este texto de 1970, el «orden del discurso» está esencialmente vinculado con un principio de «rarefacción» tanto de los enunciados como de los modos de enunciación y de los sujetos hablantes. Y la filiación histórica, recalcada a partir de esta fecha, entre la confesión cristiana y la psiquiatría del siglo XIX, es pensada como una perpetuación de las prohibiciones de lenguaje.

¿Cómo, entonces, no asombrarse de que Foucault escriba, al principio de *La voluntad de saber*, cuando define el objetivo del análisis de los discursos que se propone establecer en *Historia de la sexualidad*: «En suma, desearía desprender el análisis de los privilegios que de ordinario se otorgan a la economía de la escasez y a los principios de rarefacción»?<sup>4</sup> ¿Y cómo no preguntarse qué motivos han inducido a Foucault a pasar, en un tiempo tan corto —apenas unos años—, de una temática de la «rarefacción» a otra de «proliferación», de una teoría de «prohibición de lenguaje» a otra de «incitación a la palabra»?

Esta evolución es tanto más sorprendente porque Foucault señala, con mucha insistencia, que los que razonan en términos de

1. *Ibid.*, p. 69.

2. *Ibid.*, p. 63.

3. *Ibid.*, p. 11.

4. Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, op. cit., p. 21.

interdicción y transgresión son prisioneros de los modos de pensar instituidos por las tecnologías del poder: «Es preciso», escribe, «que uno mismo haya caído en la celada de esta astucia interna de la confesión para que preste un papel fundamental a la censura.»<sup>1</sup>

Hay, desde luego, varios niveles de explicación. El primero remitiría a la situación política francesa a comienzos de los años setenta, al compromiso de Foucault y a la manera nueva en que se percibía su obra. Ya lo he dicho: el libro de 1961, *Locura y sinrazón*, fue reeditado en 1972 con el título de *Historia de la locura*. Entretanto, la obra había adquirido un relieve político mucho más directo: había sido captada por las corrientes de la antipsiquiatría y en adelante se la consideraría uno de los breviaros de la lucha contra la «represión».<sup>2</sup> En esta nueva edición, Foucault suprimió el prólogo original y lo sustituyó por otro, mucho más corto, que explica que un autor no tiene que prescribir la forma en que debe ser leído. Sabía bien que su libro había sido investido de significaciones en las que él no había pensado. Pero tampoco se trataba de recusarlas: primero porque un libro pertenece a quienes lo leen, y segundo porque los contenidos políticos retrospectivamente inscritos en esas páginas por los movimientos posteriores al 68 ya se encontraban quizá en ellas, en forma de potencialidades inadvertidas: el libro era ya «político», en el sentido en que proponía un discurso crítico sobre la sojuzgación por medio de la «norma» y la «normalidad», temas que habrían de resurgir durante las «luchas» del post-68. De hecho, podríamos decir que este libro contenía ya preocupaciones que todavía no se habían constituido como políticas en el momento en que Foucault lo escribía, pero que luego pasaron a serlo. En una entrevista de 1974 le preguntan: «¿La *Historia de la locura* es un libro político?» Y él responde: «Sí, pero ahora.» Y precisa: «La frontera con la política ha cambiado de trazado, y ahora temas como la psiquiatría, el internamiento, la medicalización de una población se han convertido en problemas políticos. Después de lo que ha ocurrido en los diez últimos años, los

1. *Ibid.*, p. 81.

2. Sobre la historia de las lecturas sucesivas de *Historia de la locura*, remito a Michel Foucault, *op. cit.*, pp. 140-152.

grupos se han visto obligados a integrar en su acción estos ámbitos, y así nos hemos juntado ellos y yo, no porque yo hubiese cambiado, sino porque, en este caso, puedo decir que es la política la que ha venido a mí o, mejor dicho, la que ha colonizado campos que eran cuasi políticos pero a los que no se reconocía como tales.»<sup>1</sup>

En cualquier caso, su libro de 1961 se había encontrado, a principios de los años setenta, en pleno centro de la ideología «antidepresiva» que él se esforzaría en cuestionar en su libro de 1976. Lo cual explica que esta última obra haya desorientado un poco a sus lectores y haya sido a menudo mal comprendida o poco amada. Interrogado en 1978 sobre el hecho de que *La voluntad de saber* hubiese tenido una acogida más bien mala, Foucault explica: «El efecto de sorpresa estaba quizá ligado con el simplismo de mis posiciones anteriores, y con el hecho de que pudieran haberme asociado sin excesivo problema con una concepción un poco *boy-scout* de la lucha contra toda forma de represión, fuera cual fuera y allí donde estuviera. Pienso que hubo en eso una especie de pequeño efecto de “meneo”, por decirlo así, con respecto a posiciones que me atribuían o que eran las de alguna otra persona.»<sup>2</sup>

Segundo nivel de explicación: si bien llega a poner en entredicho la forma en que los movimientos políticos utilizan la *His-*

1. Michel Foucault, «Prisons et asiles dans les mécanismes du pouvoir», en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 2, p. 524. Foucault, posteriormente, ha hecho hincapié a menudo en el hecho de que su trabajo había contribuido, junto con el conjunto de movimientos de crítica política y teórica, a ampliar y transformar la definición de la política (cf. entrevista realizada en 1982 y publicada póstumamente, «Pour en finir avec les mensonges», *Le Nouvel Observateur*, 25 de junio de 1984).

2. Michel Foucault, «Le Gai savoir», art. cit., p. 42. En otra entrevista, en 1977, Foucault declara que le «ha costado mucho» «deshacerse» del concepto de represión: «Cuando escribí *Historia de la locura*, me serví al menos implícitamente de este concepto de represión. Creo que entonces suponía la existencia de una especie de locura viva, voluble, ansiosa, que el mecanismo del poder y de la psiquiatría habría conseguido reducir al silencio. Ahora bien, entiendo, precisamente, que la idea de represión es totalmente inadecuada para explicar lo que el poder tiene de productor.» (Entrevista con Alessandro Fontana y Pasquale Pasquino, en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 3, p. 148.)

*toria de la locura*, se debe a que Foucault, desde principios de los años setenta, trabaja en elaborar su pensamiento del poder. En sus cursos en el Colegio de Francia, y luego en *Vigilar y castigar*, le interrogan sobre la fabricación de «sujetos e individuos». Expone muy claramente este motivo en el curso del año 1975-1976, donde elabora los análisis que figurarán en *La voluntad de saber* (los cursos de Foucault en el Colegio de Francia han sido un frecuente banco de pruebas de sus libros). En ese curso distingue las dos «grandes hipótesis» sobre las que descansa en general el análisis del poder. La primera, dice, es «la que yo llamaría cómodamente la hipótesis de Reich», según la cual «el mecanismo del poder sería la represión». La segunda, que denomina, siempre por comodidad, «la de Nietzsche», afirma que «el fondo de la relación de poder es el enfrentamiento belicoso de las fuerzas». <sup>1</sup> Por supuesto, estos dos grandes sistemas de análisis no son inconciliables. Pero será el segundo el que él explore durante todo el año 1976. Y esta oposición entre la «hipótesis de Nietzsche» y «la de Reich» (o, más exactamente, el estudio minucioso de la «hipótesis de Reich» por parte de «la de Nietzsche») constituirá el hilo conductor del libro que publique unos meses más tarde.

Foucault quiere mostrar que la idea de que el mecanismo del poder actuaría mediante «represión» se inscribe de hecho en «un desciframiento del poder que se hace en términos de “soberanía”». Habría, por un lado, una instancia soberana (el Estado, la ley, la clase dominante, etc.), y por otro los sujetos a los que se impondría su poder. Ahora bien, los análisis de Foucault sobre los «agentes de dominación», en especial los que se mencionan en *Vigilar y castigar*, le indujeron a pensar que los «sujetos» no existen antes que el poder: no hay por un lado individuos y por otro el poder, sino una relación de dominación que «determina los elementos sobre los que actúa». <sup>2</sup> Los «sujetos» y los «individuos», por tanto, existen únicamente en y por la sojuzgación, es decir, son el pro-

1. Michel Foucault, «Cours du 7 janvier 1976», en *«Il faut défendre la société»*, op. cit., p. 17.

2. Michel Foucault, «Cours du 21 janvier 1976», *ibid.*, p. 38.

ducto histórico de las relaciones efectivas, concretas, múltiples, de dominación.<sup>1</sup>

Así, lo que Foucault trata de comprender es el modo en que los «individuos» son producidos por el poder. El individuo no es una realidad autónoma, preexistente, sobre la que el poder se ejercería por medio de la «represión». Por el contrario: «Uno de los primeros efectos del poder es justamente lo que hace que un cuerpo, gestos, discursos y deseos sean identificados y considerados como individuos.»<sup>2</sup> El poder no reprime, produce.

Habría todavía otro nivel de explicación: Foucault quiere desvincular el análisis del poder del análisis económico,<sup>3</sup> lo cual, obviamente, en el contexto de aquella época, entrañaba importantes consecuencias políticas, puesto que se sostenía, en contra de todos los discursos marxistas, que era posible librar una serie de luchas y obtener una serie de resultados sin para ello pasar por una revolución o un cambio de la sociedad, sin pensar la política dentro de un marco general. Puesto que las relaciones de dominación son múltiples y concretas, la crítica teórica y la acción son necesariamente locales, parciales, y no es necesario pensar en lo que podría ser una sociedad futura para trabajar, por ejemplo, en desprenderse de los modelos a los que la sexualidad está sujeta.

1. *Ibid.*, pp. 38-39: «Más que partir del sujeto (o incluso de los sujetos) y de esos elementos que fueran previos a la relación y que pudieran localizarse, se trataría de partir de la relación misma de poder, de la relación de dominación en lo que tiene de factual, de efectiva, y de ver cómo esta relación misma determina los elementos sobre los que actúa. No preguntar, por tanto, a los sujetos por qué, en nombre de qué derecho pueden aceptar que se les sojuzgue, sino mostrar cómo son esas relaciones de sojuzgación las que fabrican a los sujetos.» Véase también el «Cours du 14 janvier 1976», *ibid.*, pp. 26-27: «Comprender la instancia material de la sojuzgación en cuanto constitución de sujetos [...], estudiar los cuerpos constituidos, por los efectos de poder, como sujetos.»

2. Michel Foucault, «Cours du 14 janvier 1976», *ibid.*, p. 27.

3. Véase *ibid.*, p. 28, donde Foucault pone dos ejemplos de lo que pretende criticar: la idea de que el loco hubiera sido encerrado porque era inútil en la producción industrial (sin decir que él mismo había desarrollado este análisis), y la idea (desarrollada por Reich, dice) de que la sexualidad infantil habría sido reprimida para orientar las energías hacia el trabajo. Véase asimismo la entrevista con Alessandro Fontana y Pasquale Pasquino, art. cit., pp. 146-147.

En el ámbito específico de lo «sexual», hay poder y hay resistencia. Hay que pensar en esta resistencia sin imaginarse que hará vacilar al capitalismo o a la sociedad burguesa.<sup>1</sup>

1. Cf. Michel Foucault, «Cours du 7 janvier 1976», en *Il faut défendre la société*, *op. cit.*, pp. 7-8. Algunos años más tarde, tras haberse producido un cambio total del contexto político, Foucault formulará las mismas observaciones, pero en sentido inverso. Dirá que no existe un vínculo de necesidad (vínculo «analítico», dice él) entre, por una parte, nuestra vida de todos los días, nuestra vida sexual y, por otra, las grandes estructuras morales, económicas y sociales. Pero esta vez ya no se trata de decir a los «revolucionarios» que no es preciso cambiar el orden social para intentar modificar el orden sexual, sino más bien de responder a los neoconservadores que se inquietan por los peligros que acarrearían al orden político y social las transformaciones en el orden sexual: hay que «deshacerse», declarará en 1983, «de la idea de que no se puede cambiar nada en nuestra vida sexual o familiar sin poner en peligro nuestra economía o nuestra democracia» (Michel Foucault, «À propos de la généalogie de l'éthique», en *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. 4, p. 617).

Para comprender por qué Foucault pasa de un análisis en términos de «represión» y de «rarefacción de los discursos» a un análisis en términos de «producción» e «incitación» a la palabra, sin duda hay que mirar también hacia el lado de su «experiencia personal». En los años 50 y 60, su deseo de escribir una historia de la sexualidad estaba, como hemos visto, estrechamente asociado con la situación de la homosexualidad y de los homosexuales, obligados a vivir en la vergüenza, el silencio, la clandestinidad. Cuando habla entonces de este tema, siempre emplea una serie de palabras que remiten al «destierro»: habla de «prohibiciones», de «tabúes», de «casillas negras» en la red de los discursos... No es, pues, sorprendente que el proyecto de una historia de la sexualidad haya sido inmediatamente concebido, en el prólogo a la *Historia de la locura* y en los textos posteriores, hasta comienzos de los años 70, como una arqueología de los «gestos» por los cuales se han instaurado las fronteras y las exclusiones.

Pero cuando decide abrir efectivamente ese taller teórico e histórico, la situación no es en absoluto la misma: la homosexualidad no tiene ya prohibida la palabra, no está reducida a un silencio que sólo romperían algunos relámpagos fulgurantes (Genet). Y la reivindicación homosexual no está ya confinada en el marco discreto de algunas asociaciones que animaban espacios de «cultura gay» al tiempo que recomendaban «discreción» «respetabilidad» y «dignidad» con el fin de hacerse «aceptar» por la sociedad.<sup>1</sup>

1. «Respetabilidad», «discreción y dignidad» eran las divisas de la asociación Ar-

A mediados de los años 70, todo había cambiado: de algún modo, en todas partes del mundo la palabra homosexual había irrumpido en el escenario público, tras la estela de las rebeliones de 1968, de la protesta feminista y de la aparición en los Estados Unidos del Gay Liberation Front, después de los disturbios de Stonewall.<sup>1</sup>

En Francia, en 1971, se había fundado el FHAR (Frente Homosexual de Acción Revolucionaria), una de cuyas primeras acciones espectaculares había consistido en interrumpir una emisión de radio titulada «La homosexualidad, ese doloroso problema», antes de decidirse a participar en los desfiles sindicales del primero de mayo. Uno de los animadores del FHAR, Guy Hocquenghem, se expresaba en 1972 en *Le Nouvel Observateur* y publicaba un libro fundacional, *Le Désir homosexuel*, muy inspirado por el *Anti-Édipe* de Gilles Deleuze y Félix Guattari.<sup>2</sup>

---

cadía. Esta asociación tuvo una importancia considerable en Francia desde mediados de los años cincuenta hasta finales de los setenta. Su presidente, André Baudry, fustigaba constantemente a los que no se plegaban a esas reglas de conveniencia y denunciaba los «comportamientos excéntricos», los «andares ondulantes», las «caras maquilladas», el «afeminamiento», etc. (texto de diciembre de 1976, citado en Jacques Girard, *Le Mouvement homosexuel en France, 1945-1981*, París, Syros, 1981, p. 53). Pedían, pues, «tolerancia» acatando las normas establecidas sin, por supuesto, cuestionarlas nunca. Por lo demás, es interesante observar que los discursos de la asociación estaban continuamente divididos entre una concepción que consideraba al «homófilo» (por utilizar el léxico en vigor en los artículos de la revista) como «diferente» de los demás y que formaba, junto con sus semejantes, un «pueblo», y una concepción que exige a la «masa homófila» vivir «confundida en la sociedad», de tal manera que «no se haga notar en nada» (sobre todos estos puntos, véase Jacques Girard, pp. 39-73).

1. El 27 de junio de 1969, los clientes de un bar gay de Nueva York se rebelaron contra una de las redadas habituales de la policía, una amenaza que la vida gay sufría constantemente en aquella época. Los enfrentamientos degeneraron en disturbios que duraron tres días. La conmemoración, al año siguiente, de esta jornada histórica dio nacimiento a los desfiles de la Lesbian and Gay Pride y, ciertamente, constituye el punto de partida del movimiento gay y lésbico contemporáneo (cf. John D'Emilio, *Sexual Politics, Sexual Communities*, op. cit., p. 231, sq. Véase también Martin Duberman, *Stonewall*, Nueva York, Plume, 1994).

2. Guy Hocquenghem, «La révolution des homosexuels», *Le Nouvel Observateur*, 10 de enero de 1972; *Le Désir homosexuel*, París, Éditions Universitaires, 1972. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'anti-Édipe*, París, Minuit, 1972. Sobre el FHAR, véase Jacques Girard, *Le Mouvement homosexuel en France*, op. cit., pp. 81-111. Véanse asimismo los textos del FHAR recopilados en el *Rapport contre la normalité*, París, Champ libre, 1971. Véase también Françoise d'Eaubonne, «Le FHAR, origines et



¿Tuvo Foucault el sentimiento de que iban a desposeerle de un proyecto que llevaba acariciando desde hacía mucho tiempo? En todo caso, tuvo sin duda conciencia de que una empresa semejante había perdido su carácter de novedad osada. Y, sobre todo, no podía ignorar que la propia pulsión que le empujaba con tanta fuerza hacia esta indagación iba en lo sucesivo a pisar en falso: quería denunciar la prohibición, romper el silencio; ahora bien, la situación había cambiado hasta el punto de que la «toma de la palabra» se exhibía en los periódicos. Guy Hocquenghem, en efecto, declaraba en *Le Nouvel Observateur*: «Todos estamos mutilados en un campo que sabemos esencial en nuestra vida, el que se llama el deseo sexual o el amor. Entonces podemos empezar por desvelar esos deseos que todo nos obliga a ocultar y nadie puede hacerlo por nosotros.»<sup>1</sup>

Hay que resituar *La voluntad de saber* en este contexto político e intelectual. Por otra parte, es asombroso que Foucault no cite a Hocquenghem en este libro, porque parece evidente que *Le Désir homosexuel* fue uno de los puntos de partida de su reflexión. En efecto, Hocquenghem describe ya en su obra la invención «reciente» de la «homosexualidad» como una categoría producida por el discurso médico. Es preciso citar todo el pasaje:

La sociedad capitalista produce homosexuales como produce proletarios, suscitando sin cesar su propio límite. La homosexua-

---

illustrations», *La Revue h*, n.º 3, otoño de 1996, pp. 18-30, y el dossier «FHAR, la fin d'un mouvement», *La Revue h*, n.º 2, pp. 23-36. Sobre Guy Hocquenghem, véase Bill Marshall, *Guy Hocquenghem*, Londres, Pluto Press, 1996, y el prólogo de Jeffrey Weeks a la edición inglesa de *Désir homosexuel* (Jeffrey Weeks, Prólogo, en Guy Hocquenghem, *Homosexual Desire*, Durham, Duke University Press, 1993, pp. 23-47). Véase igualmente René Schérer, epílogo a Guy Hocquenghem, *L'Amphithéâtre des morts* (París, Gallimard, 1994, pp. 111-147). Por desgracia, no existe ningún estudio de conjunto serio sobre la historia del movimiento gay en Francia, en especial sobre el período que se extiende desde 1968 hasta la fecha, ya sea sobre la vida organizativa o sobre las distintas corrientes de pensamiento.

1. Guy Hocquenghem, «La révolution des homosexuels», art. cit. O también: «La lucha de clases es también la lucha por la expresión del deseo, por la comunicación, y no simplemente la lucha económica y política» («Pour une conception homosexuelle du monde», en FHAR, *Rapport contre la normalité*, op. cit., p. 76).

lidad es una fabricación del mundo normal [...]. Lo que se fabrica es esta categoría psicopolicial, la homosexualidad; este recorte abstracto del deseo que permite regir incluso a los que escapan a ella; esta inclusión en la ley de lo que está fuera de la ley. La categoría de que hablamos y la palabra misma son una invención relativamente reciente. El imperialismo creciente de una sociedad que quiere dar un estatus social a todo lo inclasificable ha creado esta particularización del desequilibrio: hasta el final del siglo XVIII, los que rechazan a Dios, los que no saben hablar o los que practican la sodomía son encerrados en las mismas cárceles. Así como la aparición de la psiquiatría y del manicomio manifiesta la capacidad de la sociedad de inventar medios específicos para clasificar lo inclasificable (véase Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*), así también el pensamiento moderno va a crear una nueva enfermedad, la homosexualidad. Según Havelock Ellis (la *Inversión sexual*), la palabra homosexual habría sido acuñada en 1869 por un médico alemán. Recortando para mejor dominar, el pensamiento pseudocientífico de la psiquiatría ha transformado la intolerancia bárbara en intolerancia civilizada.<sup>1</sup>

Vemos que Hocquenghem no sólo se refiere al Foucault de la *Historia de la locura*, sino que anuncia al de *La voluntad de saber*. Por supuesto, cuando añade: «La constitución de la homosexualidad como categoría va acompañada de su represión»,<sup>2</sup> está quizá más cerca del libro de 1961 que del de 1976. Pero la similitud con la famosa página que Foucault, en el primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, dedica al nacimiento de la «homosexualidad» es, de todos modos, sorprendente.

La gran diferencia estriba en que Hocquenghem imagina que habría, dentro de las «categorizaciones» de la sexualidad, una especie de deseo puro, un «flujo ininterrumpido y polívoco», sobre el cual el «deseo homosexual», al igual que el «deseo heterosexual», practicaría «recortes arbitrarios».<sup>3</sup> No se trata de que Hocquen-

1. Guy Hocquenghem, *Le Désir homosexuel*, op. cit., p. 13.

2. *Ibid.*, p. 17.

3. *Ibid.*, p. 12.

ghem creyera que había que volver a una «bisexualidad» original, como preconizaban, inspirándose en Freud, numerosos discursos izquierdistas de la época (que prevalecían igualmente dentro del FHAR). Para el Frente, hablar de «bisexualidad» equivalía a situarse en el espacio «edípico» de las «categorías». <sup>1</sup> Para él, se trataba más bien de cuestionar la «normalidad» y la «norma», la idea de que habría una sexualidad buena (la heterosexual) y una mala (la homosexual): «La propia idea de normalidad nos ha oprimido más que cualquier otra [...]. Lo que es normal se identifica con lo que nos oprime. Toda normalidad nos indigna [...]. Sabemos que la verdadera revolución excluye la normalidad.» <sup>2</sup>

Hocquenghem rechaza asimismo que se enerrasen las múltiples formas de la sexualidad homosexual y las expresiones plurales del «deseo homosexual» en la categoría unificadora de la «homosexualidad». Por eso tiene buen cuidado, al comienzo de su libro, en distinguir «deseo homosexual» y «homosexualidad».

Por su «dispersión», su heterogeneidad, su propia multiplicidad, las prácticas homosexuales (hechas de encuentros numerosos y efímeros, de sexualidad en los parques, etc.) cuestionan la norma de centrarse en la familia y en el espacio restringido de lo «privado». Puesto que la sexualidad homosexual procede mediante simples «ramificaciones de deseo» (como en el encuentro de Charlus y Jupien al principio de *Sodoma y Gomorra*), y como el sistema homosexual del «ligue» sexualiza la vida cotidiana, el «deseo homosexual» representa para Hocquenghem un agente político de protesta generalizada contra formas sociales de la civilización capitalista, de la que la familia constituye uno de los pilares. A su juicio, el «combate homosexual» no tiene por objetivo conquistar los derechos de una minoría ni afirmar el «orgullo» de un «grupo

1. *Ibid.*, p. 108. Contra esta utopía de la «bisexualidad» generalizada Hocquenghem escribió en 1971 su texto titulado «Pour une conception homosexuelle du monde», que no defiende en modo alguno la idea de una «identidad» homosexual, sino más bien la de que la especificidad de la sexualidad homosexual y del lugar que ocupan los homosexuales en la sociedad les da un punto de vista ventajoso para analizar la política.

2. Guy Hocquenghem, «Pour une conception homosexuelle du monde», art. cit., pp. 71-77.

oprimido»,<sup>1</sup> sino actuar sobre el conjunto del cuerpo social por medio de una «sexualización brutal» de la política y de la sociedad, de una «sexualización del mundo» que pusiera en peligro el «patriarcado» y la «falocracia».<sup>2</sup>

Hocquenghem anuncia el advenimiento de la «lucha social deseante», y el movimiento homosexual se ve así investido de esta misión de desestabilización radical: pone en peligro las formas de la «civilización» basadas en la sexualidad «normal» y las fuerzas de represión que garantizan su carácter de normalidad.<sup>3</sup>

1. «Ya no se trata de una justificación o una apología, y ni siquiera de una tentativa de integrar mejor la homosexualidad en la sociedad. De lo que hablamos aquí es únicamente de la manera en que los movimientos recientes, ligados con el «izquierdismo» y que se proclaman homosexuales, han modificado la relación comunitaria admitida entre el deseo y la política» (*Le Désir homosexuel*, *op. cit.*, p. 101).

2. *Ibid.*, p. 114. Véase también «Pour une conception homosexuelle du monde» (art. cit., pp. 71-77): «No queremos una homosexualidad que sea aceptada al lado de la heterosexualidad. Porque en nuestras sociedades, la heterosexualidad es la norma, la regla, y no se puede hacer que coexistan la norma y lo anormal. Existe necesariamente una lucha entre ambas cosas. Queremos el fin de la heterosexualidad en el sentido en que actualmente constituye forzosamente una relación de opresión» (p. 75).

3. Huelga decir que esta concepción del «deseo homosexual» como agente de una subversión generalizada del orden social es un poco fantasiosa: para ser revolucionario no basta con traspasar las fronteras de clase o de raza en los lugares de ligue ni con practicar una sexualidad no centrada en la pareja o en la familia. Como tan certeramente dice Leo Bersani (en su crítica tan pertinente del «pensamiento *queen*», que, muy a menudo, no es –sorprendentemente– sino un redescubrimiento de los temas planteados por Hocquenghem u otros teóricos de los años setenta), los mismos que practican esta sexualidad «subversiva» por la noche pueden ser racistas o fascistas durante el día o, lisa y llanamente, en calidad de dueños de una empresa o propietarios de un inmueble, comportarse como cualquier otro empresario o propietario. No hay ninguna continuidad entre la sexualidad y las posiciones políticas y, de haber una relación entre estos dos registros, es sin duda más compleja y no se refleja en términos de «subversión» política y social (cf. Leo Bersani, «Is the Rectum a Grave», *October*, n.º 43, invierno de 1987, pp. 197-222). Hocquenghem, por lo demás, era muy consciente de ello, pero el modo en que consideraba el «deseo homosexual» le impedía pensar en la producción efectiva de los individuos homosexuales como sujetos sojuzgados de otra forma que denunciando su sumisión al orden establecido y a la estructura edípica desde el momento en que no se adecuaban al modelo «revolucionario» que él había expuesto en su libro. De ahí que Hocquenghem se viese muy pronto abocado a denigrar a los homosexuales reales, sus formas de vida y el propio movimiento homosexual. En su retórica antinormativa hay una profunda normatividad que consiste en admitir solamente determinados modos de vida

Foucault seguramente quería responder al libro de Hocquenghem cuando comenzó su *Historia de la sexualidad*. Hocquenghem se refiere a *Historia de la locura*, con lo que Foucault va a intentar superar su propia influencia. En *La voluntad de saber* se inspira –¿cómo dudarlo?– en el análisis de *Le Désir homosexual* para abordar la cuestión de refilón, por así decirlo, al elaborar su «análítica del poder»: el concepto de «represión» no es pertinente para pensar las categorías mediante las cuales el poder produce «categorías», y no hay ningún deseo en el estado salvaje que se hallase «rechazado» o «coaccionado» por los recortes conceptuales. De hecho, Foucault recoge las cuestiones abordadas por Hocquenghem y rehace el trabajo de análisis a un nivel más profundo, rechazando el «naturalismo» y hasta el biologismo que impregnaban el discurso de la «liberación sexual», y tratando de desvincular la resistencia a las normas sexuales de la lucha política contra la sociedad burguesa.<sup>1</sup>

---

homosexual, denunciando todos los demás como burgueses. Y por eso, después de su libro de 1972, se pasaba el tiempo deplorando, ya con acritud, ya con humor, todo lo que ocurría en el ámbito homosexual, e incluso enjuiciando con gran severidad lo que él mismo había escrito. En 1974, cuando reedita sus textos, en *L'Après-mai des faunes*, describe por ejemplo su artículo «Pour une conception homosexuelle du monde» como «la armadura encorsetada del homosexual sediento de dignidad, en su apogeo de delirio totalitario» (cf. Guy Hocquenghem, art. cit., p. 157). En ese mismo libro habla de la «gilipollez de jactarse de serlo, que deja escapar la ocasión de tomar al pie de la letra una frase en forma de erección» (*ibid.*, p. 149). Encontramos una relación condensada de todas estas críticas relativas a los homosexuales en su relato corto «Oiseau de la nuit» (en Jean-Louis Bory, Guy Hocquenghem, *Comment nous appelez-vous, déjà? Ces hommes que l'on dit homosexuels*, París, Calmann-Lévy, 1977, pp. 139-200). Hay que señalar que en el epílogo a ese texto (*ibid.*, pp. 203-211), cita *La voluntad de saber* diciendo, quizá con cierta perfidia, que «Foucault, después de otros», señala en su obra que las palabras «homosexual» y «homosexualidad» fueron acuñadas al final del siglo XIX (*ibid.*, p. 203).

1. Se observará, sin embargo, que Foucault no está nunca muy distanciado de Hocquenghem porque en este último ya se encuentra la idea de que las «categorías» son el medio por el cual se ejerce el poder, puesto que a través de ellas los flujos de deseo son recortados en «sexualidades» y fijados en identidades. En *Le Désir homosexuel* figura incluso una crítica de la «confesión» (*op. cit.*, pp. 54-55), o también un análisis del binomio «interdicción-transgresión» (Hocquenghem habla de la «integración perversa» y del «deseo que se centra en lo supuestamente prohibido para dar el gusto de la transgresión a quienes no tendrían nada que hacer con la interdicción», *ibid.*, p. 112).

El primer volumen de *Historia de la sexualidad* está escrito como reacción al libro de Hocquenghem, pero también, sin duda, en respuesta al de Deleuze y Guattari (y quizá asimismo a los textos de este último, muy enraizados en una óptica reichniana) y, más en general, a la ideología difusa de la liberación sexual y de la revolución del deseo (en la que seguramente habría que incluir las películas de Pasolini, *Teorema*, de 1968, y la trilogía compuesta por el *Decamerón*, *Los cuentos de Canterbury* y *Las mil y una noches*, entre 1972 y 1974).<sup>1</sup>

Pero Foucault se proponía igualmente replicar a las acciones y a las prácticas de los nuevos movimientos políticos que encarnaban esas ideologías, y en especial al FHAR, cuyos militantes, aunque rechazaban las categorías instituidas de la sexualidad, perpetraban frecuentemente un auténtico terrorismo en la conminación a «confesar» lo que se es. Los defensores de un radicalismo subversivo no solamente rechazaban con bastante virulencia todos los modos de vida anteriores de la existencia gay, sino que a menudo llegaban a exigir que los homosexuales se declarasen abierta y públicamente tales, y denunciaban como «vergonzantes» y «armarizados» a los que no acataban esta admonición.

A juicio de los nuevos militantes, una asociación como Arcadia encarnaba el horror de la «homosexualidad burguesa», así como el autoencierro en el «armario» y la vergüenza interiorizada. Y todo lo que había constituido el esplendor de la asociación y de su revista, a saber, la homosexualidad «literaria», las referencias a Gide, los eternos artículos sobre la antigua Grecia, la lista de homosexuales célebres, etc., todo eso sería barrido como antiguallas

1. Sobre la manera en que Pasolini se inscribe en el movimiento de la «liberación sexual», véase Jean Duflot, *Entretiens avec Pasolini* (París, Belfond, 1970). Pasolini abjuró en 1975 de su *Trilogía de la vida* y de la ideología que contenía, pues consideraba que esta lucha político-sexual había sido «superada y neutralizada por la decisión del poder consumista de otorgar una tolerancia tan amplia como falaz» (cf. Pier Paolo Pasolini, «Documents de travail», en Fabien S. Gérard, *Pasolini ou le mythe de la barbarie*, 1981, Universidad de Bruselas, pp. 123-125). La película *Salo o las ciento veinte jornadas de Sodoma*, de 1975, es el manifiesto de esta ruptura, y la sexualidad concebida hasta entonces como resistencia al capitalismo es en lo sucesivo percibida como una obligación y un deber impuestos por la sociedad neocapitalista. Se sabe que a Foucault le interesaba enormemente el cine de Pasolini.

producidas por la represión y sustituido por un discurso más directamente sexual que rechazaba violentamente cualquier idea de integración o asimilación.

Gracias a los trabajos de los historiadores, hoy en día podemos reevaluar esas formas de cultura como espacios de libertad, modos de vida cuya inventiva y vitalidad no tenían nada que envidiar a las realidades contemporáneas. George Chauncey, por ejemplo, subraya hasta qué punto hay que desconfiar de la tendencia a considerar la historia de la homosexualidad como una marcha hacia la libertad y el progreso, y las formas culturales del pasado como simples etapas o prefiguraciones de los modos de vida actuales. Y, sobre todo, insiste en que «hay que entender que la historia de la resistencia gay rebasa ampliamente el marco de las organizaciones políticas en el sentido estricto del término, e incluye las estrategias de la vida cotidiana que los hombres han aplicado para reivindicar un espacio para sí mismos en una sociedad hostil».<sup>1</sup>

Pero ciertamente no era ésta la manera en que los militantes del FHAR veían las formas más antiguas de la cultura gay. Guy Hocquenghem lo dice muy claramente en *Le Désir homosexuel*, donde denuncia la «secuencia Proust-Gide-Peyrefitte», que emparenta con la secuencia «Freud-Adler-France-Dimanche».<sup>2</sup> Los movimientos revolucionarios de los años setenta construyeron sus discursos contra las formas anteriores de la cultura gay (sin, por lo visto, tener conciencia alguna de que no nacían de la nada, y de

1. Véase George Chauncey, *Gay New York*, *op. cit.*, pp. 1-29, y en especial pp. 5, 8-9.

2. Guy Hocquenghem, *Le Désir homosexuel*, *op. cit.*, p. 55. Véase asimismo el prólogo de Gilles Deleuze a *L'Après-mai des faunes*: «Ya no hay sujeto homosexual, sino producciones homosexuales de deseo y apaños homosexuales productores de enunciados dispersos por todas partes, travestidos, tanto en relaciones de amor como en luchas políticas. No hay sujeto-Gide conquistado, dividido, ni tampoco sujeto-Proust aún culpable...» (Gilles Deleuze, «Préface», en Guy Hocquenghem, *L'après-mai des faunes*, París, Grasset, 1974, p. 16). Hocquenghem ataca también a *Corydon* y las tentativas de «basar en la naturaleza las formas del deseo» (*Le désir homosexuel*, *op. cit.*, p. 24). Pero, al referirse a las páginas que Gilles Deleuze y Félix Guattari dedican a Proust en *L'Anti-Edipe*, recalca, no obstante, que en *Sodoma y Gomorra* figura el «lenguaje de las flores», cuyo «carácter biológico» es el que interesa a Proust y que desemboca en otra concepción de la homosexualidad como pura ramificación de máquinas deseantes (Guy Hocquenghem, *ibid.*; Gilles Deleuze, Félix Guattari, *op. cit.*, pp. 80-82).

que no podían existir sino gracias a que toda una cultura, una vida subcultural y toda una serie de discursos les habían precedido). No tenían el propósito de hacer una obra histórica de redescubrimiento y rehabilitación. Querían, por el contrario, barrer las formas más cabales de esta cultura, cuya reivindicación de «respectabilidad» o cuya relación con el secreto o la discreción les parecían insoportables, y exhortar a los homosexuales a «no aplastarse más contra la pared».<sup>1</sup>

Ahora bien, es evidente que Foucault pertenecía a la generación homosexual anterior a Stonewall y a mayo 68. Con respecto a una historia de la homosexualidad, estaba más cerca de Arcadia que del FHAR. Hay que recordar que la asociación Arcadia fue fundada en 1954, el mismo año en que Foucault escribía a Barraqué las cartas. Y aunque jamás se afilió a Arcadia, Foucault frecuentó sin duda las reuniones que organizaba, o en todo caso trató a algunos de sus miembros. En una carta de 1955, enviada a Jean Barraqué desde Uppsala, menciona una conversación con otros franceses expatriados en Suecia en la que se habló de Arcadia. Por otra parte, existe constancia de que estuvo en contacto, si no con la asociación, sí al menos con su presidente, André Baudry, y el tiempo suficiente para pronunciar en 1979 una conferencia ante el congreso anual de Arcadia, si bien es cierto que esos lazos se aflojaron después del 68: «De 1960 a 1968 tuve muchos encuentros con Michel Foucault», cuenta André Baudry. «Me hacía preguntas sobre los “arcadianos”, sobre su vida, sobre sus problemas. Y en algunas ocasiones, en aquella época, me envió a amigos, conocidos suyos y corresponsales que necesitaban nuestra ayuda. Los sucesos de 1968 causaron tal conmoción que nos perdimos de vista hasta que Maurice Pinguet restableció la relación. Así, tuve ocasión de cenar varias veces con Foucault en casa de Maurice Pinguet, en rue de Sèvres. Nuestras relaciones volvieron a ser cordiales, pero sin una continuidad regular...»<sup>2</sup>

1. «Lesbianas y maricas, basta ya de aplastarnos contra la pared» (cf. FHAR, *Rapport contre la normalité*, op. cit., p. 7).

2. Carta de André Baudry al autor, 30 de mayo de 1994. Véase *Michel Foucault et ses contemporains*, op. cit., pp. 274-276.



En 1982, cuando Baudry, desbordado por las nuevas formas de la reivindicación gay, decidió disolver la asociación Arcadia, Foucault manifestó el deseo de expresar su opinión acerca de este hombre y esta historia que, sin la menor duda, le inspiraban —o le habían inspirado— el mayor interés.<sup>1</sup>

El ejemplo de André Baudry muestra el gran trastorno que había provocado la irrupción de un movimiento gay radical en aquellos que habían conocido condiciones totalmente distintas antes de 1968. ¿Cómo, en efecto, a los que habían vivido bajo el régimen de la prohibición de hablar, podría no haberles trastornado la irrupción de un movimiento que venía a criticar acerbamente la manera misma en que habían edificado su existencia y sus personalidades, organizando posibilidades de vivir su homosexualidad a pesar de la hostilidad general? Habían padecido la obligación de ocultarse y de callar. Y de repente se veían sometidos a las críticas feroces de los nuevos militantes que les reprochaban su discreción. Se cuenta que Foucault fue violentamente atacado por militantes del FHAR en una reunión pública, y quizá de ahí arranca uno de los puntos de partida de la crítica histórica de la «confesión» que habría de elaborar en *La voluntad de saber*.

Y esto hasta el extremo de que no podemos por menos de preguntarnos si la temática, desarrollada en ese libro, de la «producción de los discursos» por parte de las tecnologías del poder no está tamizada por lo que podríamos llamar una «lógica del armario».<sup>2</sup> La escenografía montada por Foucault para que centellee la famosa página en que promulga, de forma tan dogmática y tan poco respaldada por pruebas históricas, que el «homosexual» no

1. El texto de Foucault sobre Arcadia y André Baudry se publicó en *Libération* el 12 de julio de 1982. En el último momento renunció a firmarlo y me pidió que lo hiciera yo mismo. Este texto, por tanto, apareció con mis iniciales (D. E.). En cuanto al texto en sí, las condiciones de su publicación y, más en general, las relaciones de Foucault con Arcadia, véase *Michel Foucault et ses contemporains, op. cit.*, pp. 265-287.

2. Desde una perspectiva totalmente ajena a la mía, Eve Kosofsky Sedgwick ya ha intentado leer *La voluntad de saber* como «un drama del armario» (Eve Kosofsky Sedgwick, «Gender Criticism», en Stephen Greenblatt y Giles Gunn [eds.], *Redrawing the Boundaries. The Transformations of English and American Literary Studies*, Nueva York, MLA, 1992, pp. 271-302. Véanse, muy especialmente, pp. 278-285).

existía antes de 1870 y que era una invención de la psiquiatría, ¿no delata el deseo de transformar en respuesta teórica y política el profundo malestar personal que sintió, a principios de los años 70, después de la irrupción del discurso homosexual revolucionario y el cuestionamiento de su persona y de su ser provocado por aquel nuevo reparto de las cartas político-sexuales? Es indudable que a Foucault no le desagradó replicar, a los militantes más radicales, a los que le leían la cartilla, que habían caído en las astutas trampas tendidas por el poder al que querían combatir.

Basta con leer el libro de diálogos de Michel Foucault con Thierry Voeltzel para comprender cómo su proyecto teórico, a mediados de los años setenta, estuvo influenciado por este trasfondo político y eminentemente personal. En esta serie de conversaciones, publicadas en 1978 pero grabadas durante el verano de 1976, es decir, exactamente cuando terminaba *La voluntad de saber*, Foucault interroga a un joven de veinte años, y una parte de la conversación versa precisamente sobre lo que ha cambiado, a principios de los setenta, en las posibilidades y las maneras de vivir la homosexualidad.<sup>1</sup> Es patente, a través de las preguntas y los comentarios de Foucault a lo largo de todo el libro, que los problemas que se abordan en *La voluntad de saber* guardan una estrecha sintonía con los niveles más íntimos de la experiencia vivida, y en particular con el tránsito de un momento histórico de la homosexualidad a otro.

Tras haber escuchado a Voeltzel contar su vida sexual, Foucault declara:

1. Thierry Voeltzel, *Vingt ans et après*, París, Grasset, 1978. El nombre de Foucault no aparece en este libro. En el prólogo, Claude Mauriac, que era el editor de la serie y había encargado el texto, indica solamente: «Un joven, Thierry, habla con un amigo más mayor» (p. 7). Sobre este libro, véase Didier Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*, pp. 298-299. Thierry Voeltzel había participado en el grupo Antinorma (salido del FHAR) y participará en 1979 en la fundación del periódico *Gai Pied*, y por complacerle Foucault publicará en el primer número un artículo titulado «Un plaisir si simple».

En el fondo, has podido practicar la homosexualidad sin más, cuando te apetecía, por momentos o por fases, sin decirte nunca: «Pero si practico la homosexualidad, caramba, pues soy homosexual», esta especie de deducción que se *hacía* y que era muy dura, y psicológicamente difícil de aceptar, porque la consecuencia *era* pesada y tú no la sacabas y no había que sacarla. La categoría de la homosexualidad se inventó tardíamente. *No existía, lo que existía era la sodomía, es decir, un cierto número de prácticas sexuales que sí estaban condenadas, pero el individuo homosexual no existía.* A mí lo que me sorprendió, a través de ti, es el hecho de que efectivamente encontrabas prácticas homosexuales que podían ser dominantes y hasta, a lo sumo, exclusivas, sin que nunca se hiciera la pregunta: «¿Soy homosexual?»<sup>1</sup>

Voeltzel matiza al instante esta conclusión de Foucault, señalando que no era el caso de todo el mundo. Habla de un chico de su clase con el que había tenido una experiencia sexual, pero que insistía ante todo en que no se supiese y en que él no era en absoluto homosexual. Voeltzel añade que ni siquiera para él las cosas eran tan sencillas, y que a veces había experimentado un sentimiento de culpabilidad después de haber hecho el amor con un chico.

Pese a todo, es evidente que el discurso de Voeltzel está destinado al magnetofón, un discurso que por lo demás no es muy coherente, pero es verdad que se trata de una conversación grabada y que él sólo tenía entonces veinte años. Foucault es muy consciente de ese desfase entre el discurso destinado a publicarse y los comentarios hechos «sin micrófono». Le dice a Voeltzel: «Hay, de todos modos, algo divertido, y es que en cuanto cortamos la cinta tú dices que en definitiva es mucho más complicado, que hay dificultades, que muy pocas veces resulta algo sencillo, y en cuanto el magnetofón se vuelve a poner en marcha, todo se convierte en...(risas).»<sup>2</sup>

1. *Ibid.*, pp. 33-34.

2. *Ibid.*, p. 51. Véase también p. 37: «Yo había comprendido, a juzgar por todo lo que acabas de decirme, que la homosexualidad era para ti muy simple. Pero luego me dices, mientras el magnetofón está parado, que al fin y al cabo se había simplificado, pero que era complicada.»

Pero no deja de asombrar la premura con que Foucault transforma las palabras del joven en cuasiverdad y en cuasiprofecía. Porque, dejando aparte la evidente fascinación que Voeltzel le inspira, todo debería empujarle a adoptar sus distancias con lo que el chico enuncia. En principio porque éste se declara explícitamente seguidor de Reich.<sup>1</sup> Y está fuertemente impregnado de la ideología izquierdista de una bisexualidad universal y original que convendría recobrar, más allá de la represión y las prohibiciones que pesan sobre la sexualidad.<sup>2</sup> Es un fantasma extraído de Freud, a quien es obvio que Foucault no se adhirió nunca y a quien recusa incluso con cierto vigor. Declara, en efecto: «Hay un tema que me ha sorprendido en esta literatura de tipo *Antinorma* [...], quizá porque recurre con frecuencia, pero también porque me parecía rigurosamente utópica, y era la idea de que la diferencia, o sea, la especificación de la homosexualidad, no era en realidad más que el resultado de una serie de alienaciones, coerciones económico-políticas, etc., y de que una sexualidad liberada debería ser tanto homosexual como heterosexual y que, en consecuencia, llegaría un día bienaventurado en que, por fin, volverían a gustarnos las mujeres, como a todo el mundo.»<sup>3</sup> Un poco más adelante, Foucault describe esta idea de «bisexualidad» universal como un «discurso puramente táctico y político, por medio del cual se pueden concertar alianzas, con el movimiento de liberación de las mujeres, con heterosexuales liberales». Y añade: «Así que, tácticamente, ese discurso que consiste en decir “esperad, ya veréis, cuando nos hayamos liberado empezarán también a gustarnos las mujeres” (risas), ese discurso utópico y ridículo que sin embargo se ha dado muy a menudo, ha sido una de las condiciones de la homosexualidad en todos esos grupos políticos.»<sup>4</sup>

1. *Ibid.*, p. 22. Foucault le señala que Reich, cuando habla de la homosexualidad, «dice ignominias» (*ibid.*, p. 18).

2. *Ibid.*, p. 29. Pero el propio Voeltzel hace hincapié en que todo ese discurso sobre la «bisexualidad» no se correspondía apenas con las prácticas sexuales de los individuos.

3. *Ibid.*, p. 28.

4. *Ibid.*, p. 30. Algunos años más tarde, en 1981, Foucault vuelve sobre esta cuestión cuando declara en una entrevista. «Gran mito ése de decir: no habrá ya dife-

Lo que Foucault prefiriere retener del discurso del joven Voeltzel es que le permite trazar una línea de demarcación entre un período que quiere creer caduco, que es cuando él tuvo veinte años, y un «hoy» en el que su interlocutor vive los suyos. En esta oposición entre «otra época» y «ahora» se lee un poco la autobiografía de Foucault. Es edificante, por ejemplo, que le pregunte a Voeltzel: «¿Has visto alguna vez a chicos que tenían eso que llamamos problemas, es decir, que presentaban lo que un psicólogo, un psiquiatra, un psicoanalista podrían considerar signos de neurosis, de depresión... asociados con su vida sexual, o conductas suicidas?»<sup>1</sup>

Los relatos de Voeltzel remiten a Foucault a su propia historia, y se refiere a ella en la frase citada más arriba, cuando habla de «esta deducción que se *hacía* y que era muy dura, y psicológicamente difícil de aceptar, porque la consecuencia *era* pesada...».<sup>2</sup> El tiempo verbal que utiliza en esas fórmulas indica claramente que habla de su propia experiencia. Un poco más adelante dice: «Pero al conocerte me ha parecido que había, sin embargo, una gran diferencia entre alguien de tu generación y los de generaciones anteriores. Para éstas, el descubrimiento de que se era homosexual representaba siempre un momento solemne en la vida, una especie de iluminación y a la vez de ruptura, una especie de hechizo, el día en que te dabas cuenta de que era eso, el placer, y al mismo tiempo la sensación de que estabas marcado, de que eras la oveja negra, que hasta el fin de tus días sería siempre así...» Concluye esta frase con la pregunta: «¿Para ti fue así?»<sup>3</sup>

---

rencia entre la homosexualidad y la heterosexualidad.» A esta utopía de la indiferenciación pondrá entonces la idea de «modo de vida» gay, recalcando el hecho de que «esta búsqueda de un modo de vida se opone a esta ideología de los movimientos de liberación sexual de los años sesenta» (Michel Foucault, «De l'amitié comme mode de vie», en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 4, p. 166).

1. *Ibid.*, p. 43.

2. *Ibid.*, p. 33 (la cursiva es mía).

3. *Ibid.*, p. 32. Foucault parece satisfecho cuando Voeltzel le declara que no «se considera homosexual», al tiempo que le dice que cree que, en lo sucesivo, practicará exclusivamente la homosexualidad (*ibid.*, pp. 38-39).

Al hablar de la cuestión de la edad, Foucault declara también: «En otra época, las barreras de la edad eran uno de los mecanismos con los que la gente se protegía de la conclusión de que era homosexual. Lo que se hacía antes de los dieciséis años no era aún la homosexualidad, sino una pubertad agitada. Lo que se hacía con un amiguito de la misma edad, pues bueno, eran juegos prohibidos a medias, era un poco de narcisismo entre dos, no era tampoco homosexualidad. Ocurría también que, cuando a los veinte años empezabas efectivamente a hacer el amor con personas que llevaban una vida homosexual, el hecho de hacer el amor con un hombre que tenía diez, quince, veinte años más que tú era ya un paso difícilísimo de dar y que, en aquel entonces, te afiliaba a una francmasonería cerrada, secreta, un poco maldita.»<sup>1</sup>

Los términos que emplea Foucault (la «francmasonería», «secreta», «maldita») recuerdan indefectiblemente la homosexualidad proustiana. Y se ve bien, al leer este diálogo, que, a la postre, no es la «liberación sexual» lo que le molesta, ¡ni mucho menos!, si por esta expresión se entiende la manera de vivir la sexualidad en los años siguientes a 1968. Incluso parece que le maravillan todas esas transformaciones, esa libertad nueva, y muy especialmente el hecho de que la multiplicidad de sentimientos no se vea ya obligada a pasar por la figura única del «amor». «Me pregunto si no ha sido lo más liberador —advierto de que no me gusta mucho la palabra liberador— el que ya no haya esta marca única del amor que se ponía en todas las sensaciones y todos los sentimientos.»<sup>2</sup> Y un poco más adelante: «El hecho de que hayan suprimido el significado monótono del amor ha sido muy importante.»<sup>3</sup> Al final del volumen, Foucault recapitula lo que se ha dicho sobre estas cuestiones durante las entrevistas, y declara: «Todas esas divisiones binarias, serlo, no serlo, hacer el amor, no hacer el amor, estar enamorado, no estar enamorado, todas esas divisiones binarias tienen que abolirse totalmente, no corresponden más que a sistemas coercitivos.»<sup>4</sup>

1. *Ibid.*, pp. 34-35.

2. *Ibid.*, p. 48.

3. *Ibid.*, p. 52.

4. *Ibid.*, p. 211.

En medio del libro figura un pasaje curioso, que se sitúa en la articulación de varias preocupaciones y que prefigura la reflexión que Foucault emprenderá durante los años siguientes. Menciona una carta que ha leído en el periódico *Libération*. En aquella época, el diario publicaba regularmente una página de «correo» muy abierta, muy libre, en la que los lectores contaban sus experiencias y expresaban sus puntos de vista sobre los temas más diversos. Foucault dice que es lo mejor que tiene ese periódico.<sup>1</sup> En dicha carta, un chico heterosexual cuenta que se había ido de vacaciones con un grupo de chicos y chicas. Foucault resume así su relato en *Libération*: «Dormían en la tienda, acampaban. Y un buen día van a verles dos chicos de fuera y el azar hace que se encuentre de noche acostado en la misma cama o saco de dormir que uno de ellos [...]. A la mañana siguiente, salen de la tienda con muestras manifiestas de que habían hecho el amor. Y que no solamente lo habían hecho, sino que se amaban, y lo muestran a lo largo del día, y enseguida empiezan a multiplicarse las reacciones de intolerancia, las reacciones negativas, de un grupo que sin embargo era izquierdista, liberado –los chicos y chicas dormían juntos, no había prohibiciones–, y al final han terminado por echarles a los dos...»<sup>2</sup> Al contrario que el autor de la carta, que parece atribuir «al acto homosexual rechazado por todo el mundo el verdadero motivo del rechazo», Foucault piensa que «el punto en que surge la resistencia de los demás, no era que se hubiesen acostado juntos, que uno le hubiera enulado al otro, por decirlo crudamente, lo intolerable no era eso, sino que a la mañana siguiente se cogieran de la mano, que durante la comida se besaran, que ya no se separasen, era, en suma, toda una serie de placeres que consistían precisamente en estar juntos, placeres del cuerpo, placer de las miradas... Y era aquella economía de los placeres lo increíblemente difícil de aceptar [...]. Sobre eso, en definitiva, recae la prohibición, es la forma de prohibición más perversa, es decir, la más difu-

1. Huelga decir que, en la lógica de la institucionalización que buscó el diario en los años ochenta, este espacio de libertad de palabra ha desaparecido desde entonces, para ser reemplazado por páginas de «debate» como se encuentran en todas partes.

2. *Ibid.*, pp. 123-124.



sa, la que no se dice nunca pero que, al final, excluye de la vida del homosexual toda una serie de cosas, lo que le hace la existencia relativamente penosa, por mucha tolerancia que exista para el acto sexual, porque sostengo que esa tolerancia, actualmente, existe hasta un cierto punto.»<sup>1</sup>

Thierry Voeltzel es bastante escéptico a este respecto y le responde: «Más o menos; o sea, que los homosexuales, por lo general, se ocultan, y entonces las cosas más o menos marchan bien. Como tú dices, lo que molesta es el comportamiento.» Y Foucault prosigue: «Es el placer visible, no el placer escondido.»<sup>2</sup>

Estas consideraciones, por supuesto, parecen contradecir los comentarios hechos al principio del diálogo sobre el hecho de que hoy en día ya no es necesario preguntarse si se «es» homosexual cuando se practica una sexualidad homosexual. Foucault lo dice claramente, en las reflexiones que le inspira la carta publicada en *Libération*: en su opinión, no sólo están en juego los actos sexuales, sino toda la percepción social de la homosexualidad, y la homofobia apunta menos a las prácticas mismas, y en particular a la sodomía, que a todo lo que implica el hecho de estar juntos y manifestar que se aman. No es la sexualidad, sino lo que él llama aquí la «economía de los placeres». No hay duda de que estas observaciones arrojan nueva luz sobre el llamamiento de *La voluntad de saber* a apoyar el «contraataque» frente al dispositivo de la sexualidad sobre «el cuerpo y los placeres», y no sobre «el sexo y el deseo».

Pero esto anuncia asimismo la reflexión que va a hacer en los años siguientes. Contra el discurso de la «liberación sexual», contra Reich, que exaltaba la «función del orgasmo», contra la idea de que la sexualidad genital, una vez desembarazada de la «represión» que la mutila, sería el medio privilegiado de la plenitud individual, Foucault no cesará de invocar, en el curso de los años, y en términos casi idénticos, la sonrisa de los dos chicos que se cogen de la mano, y, a partir de ahí, se afirmará poco a poco en su reflexión el tema del «modo de vida gay» y de la «cultura gay», basada

1. *Ibid.*, pp. 124-125.

2. *Ibid.*, p. 125.

en nuevas formas de relación entre los individuos. Así, en una entrevista de 1978, declara: «Se tolera que dos chicos vayan a acostarse juntos en la misma cama, pero no se les perdona si a la mañana siguiente se despiertan con la sonrisa en los labios, si se cogen de la mano. Lo insoportable no es que partan en busca del placer, sino el despertar dichoso.»<sup>1</sup> Vuelve a decir lo mismo en 1982, pero entonces ha sustituido las expresiones «ser felices juntos» o «economía de los placeres» por el concepto de «estilo de vida»: «Creo que lo que más molesta de la homosexualidad a los que no son homosexuales es el estilo de vida gay, y no los actos en sí mismos.»<sup>2</sup>

Así pues, desde esta época, Foucault opone a la pendiente del «siempre más sexo» y del «siempre más de verdad en el sexo», un movimiento que consistiría no en «resdescubrir» sino en «fabricar otras formas de placeres, de relaciones, de coexistencia, de lazos, de amores, de intensidades».<sup>3</sup>

Cuando denuncia, en 1981, el «gran mito» de la indiferenciación entre homosexualidad y heterosexualidad que había propagado el discurso izquierdista de los años sesenta y setenta, sigue haciendo hincapié en que lo que hace la homosexualidad «perturbadora» es «el modo de vida homosexual, mucho más que el acto mismo». Añade: «Lo que inquieta a la gente no es imaginar un acto sexual que no es conforme a la ley o a la naturaleza. El problema surge cuando los individuos empiezan a amarse.»<sup>4</sup> Porque, precisa, «una de las concesiones que se hace a los demás es presentar la homosexualidad únicamente en forma de un placer inme-

1. Michel Foucault, «Le Gai savoir», art. cit., p. 48.

2. Michel Foucault, «Sexual Choice, Sexual Acts», *Salmagundi*, n.º 58-59, otoño-invierno de 1982, recogido en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 4, p. 333. Leo Bersani toma estas observaciones como punto de partida de la discusión crítica que emprende en *Homos*, donde reprocha a Foucault que desexualice la homofobia, al igual que la transgresividad de la homosexualidad (*op. cit.*, p. 99, *sq.*).

3. Michel Foucault, «Non au sexe roi», *Le Nouvel Observateur*, 12 de abril de 1977, recogido en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 3, p. 261. Presenta como un signo de «gruñido antisexo» el libro de Hervé Guibert, *La Mort propagande* (París, Régine Deforges, 1977).

4. Michel Foucault, «De l'amitié comme mode de vie», *Gai Pied*, 25 de abril de 1981, recogido en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 4, p. 164.

diato, de dos jóvenes que se encuentran en la calle, se seducen con una mirada, se ponen la mano en el culo y al cabo de un cuarto de hora están follando. Aquí tenemos una imagen limpita de la homosexualidad, que pierde toda virtualidad de inquietud por dos razones: responde a un canon tranquilizador de la belleza y anula todo lo que puede haber de inquietante en el afecto, la ternura, la fidelidad, el compañerismo, a los que una sociedad un poco aseada no puede conceder un sitio sin temer que se formen alianzas, que se anuden líneas de fuerza imprevistas».<sup>1</sup>

Contra Hocquenghem, contra los discursos de la liberación sexual, Foucault se propone afirmar que el agente destabilizador del orden establecido no hay que buscarlo tanto en la «sexualización» de la sociedad, en el ligue, el sexo al aire libre, la multiplicación de compañeros, etc., como en la invención de nuevos modos de vida y nuevas formas de relación entre los individuos: «La afirmación de que ser homosexual es ser un hombre y un hombre que ama, esta búsqueda de un modo de vida choca contra esta ideología de los movimientos de liberación de los años sesenta [...]. La homosexualidad es una ocasión de reabrir virtualidades de relación y afectivas, no tanto por las cualidades intrínsecas del homosexual, sino porque la posición que éste ocupa, “oblicua” en cierto modo, las líneas diagonales que puede trazar en el tejido social permiten que aparezcan esas virtualidades.»<sup>2</sup>

En la invención de este «sistema relacional»<sup>3</sup> hay que buscar la posibilidad de reinventarse y escapar a la sojuzgación que operan las normas sociales.

1. *Ibid.*.

2. *Ibid.*, p. 166.

3. *Ibid.*, p. 167.

A comienzos de los años setenta, el compromiso político de Foucault, tal como parecía deducirse de sus trabajos anteriores, se inscribía claramente en la óptica de la «toma de la palabra». En 1971, cuando crea el GIP (Grupo de Información sobre las Prisiones), expone así los objetivos de ese movimiento: «El GIP no tiene por finalidad hablar en nombre de los reclusos de las distintas cárceles. Se propone, por el contrario, darles la posibilidad de que hablen de ellos mismos y de lo que ocurre en el interior de las cárceles. El objetivo del GIP no es reformista. No soñamos con una cárcel ideal: deseamos que los presos puedan decir lo que resulta intolerable en el sistema de represión penal. Debemos difundir lo más rápida y ampliamente posible las revelaciones que hacen los propios presos.»<sup>1</sup>

Estamos, en el fondo, muy cerca del modo en que Guy Hocquenghem presentaba, en abril de 1971, el número especial del periódico *Tout* dedicado a la sexualidad: «Así que los maricones y

1. Presentación (no firmada, sino redactada por Michel Foucault) del folleto *Intolérable*, n.º 1, París, Champ libre, 1971 (cito más extensamente estos documentos en *Michel Foucault, op. cit.*, p. 241). Foucault añade, tras haber definido las «investigaciones» que deben realizarse en los campos de la justicia, de la salud, etc., y cada una de las cuales debe ser «el primer episodio de una lucha»: «Estas encuestas no las hace desde el exterior un grupo de técnicos; los investigadores son aquí los propios investigados. A ellos les compete tomar la palabra, derribar los tabiques, formular lo que es intolerable. A ellos les incumbe asumir la lucha que impedirá que se ejerza la opresión» (*ibid.*).

las tortilleras, las mujeres, los presos, los fracasados, los asociales, los locos..., no hemos hablado [sic] en su lugar, sino que han tomado la palabra, y en función de su deseo y de su opresión; exigen poder hacer con su cuerpo lo que quieran.»<sup>1</sup> Por otra parte, el FHAR y el GIP participaron en acciones comunes, por ejemplo en 1972, con motivo de la muerte de Gérard Grandmontagne, que, encarcelado por homosexualidad, se suicidó en el calabozo.<sup>2</sup>

En 1973, cuando participa en la creación del periódico *Libération*, Foucault propone que se formen comités que envíen la información a la redacción del diario, una de cuyas funciones sería precisamente difundirla. En su opinión, esos comités deberían mantener una conexión directa con el movimiento de las mujeres, el de los homosexuales, etc. Quería asimismo que se crease una «crónica de la memoria obrera», que consistiría en «reagrupar» los recuerdos de las luchas y «relatarlas».<sup>3</sup>

Foucault no abandonará totalmente esta política de la «palabra» después de *La voluntad de saber*. Por ejemplo, *La vida de los hombres infames*, que publica en 1977, se enmarca todavía dentro de esta línea de pensamiento y podría parecer más próxima a la temática de la *Historia de la locura* que da la desarrollada en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*. Lo mismo cabe decir de la colección que publica en 1978, «Las vidas paralelas». En el texto de presentación escribe:

1. Guy Hocquenghem, «Notre corps nous appartient», *Tout*, n.º 12, abril de 1971, recogido en *L'Après-mai des faunes*, *op. cit.*, pp. 143-144.

2. Véase Michel Foucault, *Intolérable*, n.º 4, *Suicides de prison*, París, Gallimard, 1973 (véase también Didier Eribon, *Michel Foucault*, *op. cit.*, pp. 242-243). Y Guy Hocquenghem, «Novembre noir», *Actuel*, n.º 26, diciembre de 1972, recogido en *L'Après-mai des faunes*, *op. cit.*, pp. 34-35. A raíz de este caso, Foucault fue severamente criticado por los militantes del FHAR, y en especial por Guy Hocquenghem, que le reprochaban que situase en segundo plano la dimensión homosexual del drama (testimonio de Hélène Hazera, 15 de septiembre de 1998).

3. Sobre todos estos puntos, remito a *Michel Foucault*, *op. cit.*, pp. 267-268. Sobre el compromiso político de Foucault en los años setenta, véase igualmente Gérard Mauer, «Un nouveau militantisme», en «Michel Foucault, *Surveiller et punir*: la prison vingt ans après», *Sociétés et représentations*, n.º 3, noviembre de 1996, pp. 51-77.

Los antiguos amaban establecer paralelos entre las vidas de los hombres ilustres: oíamos hablar a través de los siglos a aquellas sombras ejemplares. Ya sé que las paralelas están hechas para converger en el infinito. Imaginemos unas que divergen indefinidamente. No hay punto de encuentro ni lugar para recibir las. A menudo no han producido otro eco que el de su condena. Habría que atraparlas en la forma del movimiento que las separa; habría que recobrar la estela instantánea y fulgurante que han dejado cuando se precipitaban hacia una oscuridad donde «eso ya no se cuenta» y donde «todo renombre se pierde».<sup>1</sup>

Y son las Memorias de Herculine Barbin, hermafrodita del siglo XIX, las que constituyen el primer volumen de esta colección efímera (que sólo contará con dos).

¿Qué transformaciones van a aportar, en la reflexión política de Foucault, sobre todo acerca de la cuestión gay, las elaboraciones teóricas de *La voluntad de saber*? En primer lugar, conviene recalcar que al escribir que el «personaje» del «homosexual» no se inventó hasta 1870, Foucault no pretendía, evidentemente, criticar la legitimidad de un «movimiento gay». Al contrario. La analítica del poder elaborada en ese libro descansa en la idea de que «la política es la guerra continuada por otros medios», como dice en su curso del año 1975-1976,<sup>2</sup> lo que significa que tiene la intención de reemplazar el modelo de la represión organizada por una instancia soberana por la idea de un «campo múltiple de relaciones de fuerza»<sup>3</sup>. El poder está en todas partes —en toda relación social, en todos los niveles de la sociedad—, pero cualquier poder encuentra inmediatamente una resistencia

1. Michel Foucault, presentación de la colección «Les vies parallèles», cuarta de cubierta de las Memorias de Herculine Barbin, llamada Alexina B., *op. cit.*

2. Michel Foucault, «Cours du 7 janvier 1976», en «*Il faut défendre la société*», *op. cit.*, y también *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 135.

3. Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 135. No olvidemos que Foucault pretende criticar no sólo el freudo-marxismo, sino también la teoría althusseriana del poder y de los «aparatos ideológicos del Estado».

o, mejor dicho, «resistencias».<sup>1</sup> La fuerza del poder sólo existe y cobra sentido porque encuentra «puntos de apoyo» en focos de resistencia, pero hay que añadir al instante –y estos dos niveles son indisociables– que el poder, en cuanto se ejerce, genera focos de resistencia. En suma, las relaciones de poder son «estrictamente relacionales».<sup>2</sup>

Foucault plantea en este contexto lo que él llama «la regla de la polivalencia táctica de los discursos»,<sup>3</sup> es decir, que no hay, por un lado, el discurso del poder, y, por el otro, el de la resistencia, sino una «multiplicidad de elementos discursivos que pueden actuar en estrategias diferentes».<sup>4</sup> Así, una enunciación puede tener funciones distintas en el campo de las relaciones de fuerza, según que la ostente tal persona o tal otra; una «fórmula idéntica» puede conocer «desplazamientos y reutilizaciones para objetivos opuestos».<sup>5</sup> Y en referencia directa a los análisis propuestos en la primera parte de su libro sobre la invención del «homosexual», Foucault formula entonces la idea del «discurso de rechazo», esencial en su analítica del poder:

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 rechazo»: 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 descalificada. No existe el discurso del poder por un lado y, enfrente, otro que se le oponga. Los discursos son elementos o bloques tácticos en el campo de las relaciones de fuerza; puede haberlos diferentes e incluso contradictorios en el interior de la misma estrategia;

1. *Ibid.*, p. 126.

2. *Ibid.*, p. 126.

3. *Ibid.*, p. 132.

4. *Ibid.*, p. 133.

5. *Ibid.*

pueden por el contrario circular sin cambiar de forma entre estrategias opuestas. A los discursos sobre el sexo no hay que preguntarles ante todo de cuál teoría implícita derivan o qué ideología —dominante o dominada— representan, sino que hay que interrogarlos en dos niveles: su productividad táctica (qué efectos recíprocos de poder y saber aseguran) y su integración estratégica (qué coyuntura y qué relación de fuerzas vuelve necesaria su utilización en tal o cual episodio de los diversos enfrentamientos que se producen).<sup>1</sup>

Esto significa que la «resistencia» consiste a menudo en dar un nuevo significado a un enunciado o a un discurso. El poder se «apoya» en puntos de «resistencia», pero las resistencias encuentran a menudo su fuerza volviéndose estratégicamente contra los controles del poder. El «discurso de rechazo», el contra-discurso, no es pues necesariamente otro discurso, un discurso contrario. Puede ser el mismo, que actúa según las mismas categorías pero cuyo significado invierte o transforma. Se trata, por tanto, de una reapropiación de los significados producidos por el poder para transformar su valor, lo que Judith Butler, tan certeramente, ha denominado el proceso de «resignificación». Un enunciado, un discurso, no poseen un sentido definido de una vez por todas: el sentido varía según las funciones estratégicas que cumplen. Y un mismo discurso puede tener significaciones distintas, y hasta opuestas, del mismo modo que discursos de apariencia opuesta pueden tener el mismo significado. En todo caso, la resistencia no puede ser nunca «exterior» a las relaciones de poder y está, por lo tanto, siempre situada, es siempre contextual.<sup>2</sup> Podríamos decir, parafraseando el título de un artículo de Foucault, que no existe «pensamiento desde dentro». La acción se realiza siempre en una configuración estratégica en la que puede desplazarse siguiendo las transformaciones de las que es en parte responsable, pero nunca puede eludir ese juego móvil y fluctuante, y siempre relacional, de las relaciones de fuerza.

1. *Ibid.*, pp. 134-135.

2. *Ibid.*, pp. 126-127: «Los puntos de resistencia nunca están en posición de exterioridad respecto del poder.»



Sin embargo, extrañamente, Foucault parece alejarse de sus propias definiciones cuando vuelve a abordar, al final de su libro, las concepciones políticas de Wilhelm Reich. Escribe, en efecto:

Así se formó alrededor de Reich, entre las guerras mundiales, la crítica histórica-política de la represión sexual. El valor de esa crítica y sus efectos sobre la realidad fueron considerables. Pero la posibilidad misma de su éxito estaba vinculada al hecho de que se desplegaba siempre dentro del dispositivo de la sexualidad, y no fuera de él o contra él. El hecho de que tantas cosas hayan podido cambiar en el comportamiento sexual de las sociedades occidentales sin que se haya realizado ninguna de las promesas o condiciones políticas que Reich consideraba necesarias, basta para probar que toda la «revolución» del sexo, toda la lucha «antirrepresiva» no representaba nada más, ni tampoco nada menos —lo que ya era importantísimo—, que un desplazamiento y un giro tácticos en el gran dispositivo de la sexualidad. Pero también se comprende por qué no se podía pedir a esa crítica que fuera el enrejado para una historia de ese mismo dispositivo. Ni el principio de un movimiento para desmantelarlo.<sup>1</sup>

Así pues, ¿sería posible «desmantelar» el «dispositivo» del poder? Y la crítica política ¿podría fundar un «movimiento político» que se situase en la exterioridad del campo estratégico de fuerzas y de «giros tácticos»? ¿Podría la «resistencia» deshacer el sistema al que se enfrenta pero en el que está apresada? En las últimas páginas del libro, cuando trata de precisar lo que podría ser ese «desmantelamiento», Foucault emplea de nuevo, sin embargo, el vocabulario estratégico:

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 la sexualidad, el punto de apoyo

1. *Ibid.*, p. 173.

del contraataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres.<sup>1</sup>

Toda la reflexión de Foucault va a desplegarse en este ajuste de problemáticas, es decir, entre, por un lado, la necesidad, constitutiva de la idea misma de «resistencia», de luchar en el interior del campo estratégico, y, por otro, la posibilidad de una indagación histórico-crítica que permitiese dismantelar el dispositivo y de una acción política consistente en inventar «espacios distintos», gracias a los cuales se escaparía, en la medida de lo posible, del sistema de relaciones de fuerza y de la oposición entre tecnologías del poder y giros tácticos, entre discurso y contra-discurso. Dentro de este doble movimiento se perfilará la «política gay» de Foucault, que entonces cabría definir mediante el doble gesto de la resistencia y la «heterotopía», esto es, la invención en la geografía de las ciudades, o dentro de la conciencia individual o colectiva, de posibilidades nuevas que eludan los sistemas establecidos. Toda la temática de la «subjetivación», de la «práctica de sí», del «estilo de vida», de la construcción de una «cultura gay», nos remite a la insistencia sobre esta segunda vía, sobre el gesto heterotópico, y, en consecuencia, sobre la idea de separarse del sistema de sujeción.<sup>2</sup>

Tal vez sea la razón por la que se desarrolla, al final de los años setenta y principios de los ochenta, una tensión en el pensamiento de Foucault entre, por una parte, la idea de que homosexualidad no es un elemento dado de la naturaleza, invariable a través de los siglos, que sólo apareció en el XIX, y, por otra, la evidencia de que ha habido en la historia identidades conscientes, individuales y colectivas, que se formaron alrededor del hecho de que los individuos practicaban una sexualidad particular o minoritaria. Y Foucault

1. *Ibid.*, p. 208.

2. Foucault introduce el concepto de heterotopía en un artículo de 1967, del que sólo autorizó la reimpresión en 1984 (Michel Foucault, «Des espaces autres», en *Dits et écrits*, op. cit., t. 4, pp. 752-763). Sus análisis no tienen exactamente el sentido político que yo les doy al releerlos en el contexto de sus reflexiones de los años ochenta, pero se ve hasta qué punto dan prioridad a un pensamiento del espacio sobre un pensamiento del tiempo.

menciona, respecto de este último aspecto, el libro de John Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*.<sup>1</sup>

Importa recalcarlo porque la investigación histórica norteamericana y anglosajona se ha basado actualmente en la ruptura radical que supuso Foucault con respecto a Boswell, convertido en la diana de todos los ataques. Las páginas de *La voluntad de saber* sobre la invención del personaje del homosexual en el siglo XIX dieron, en efecto, nacimiento a lo que en lo sucesivo se convino en llamar el enfoque «construccionista».<sup>2</sup> Boswell partía en busca de «*gay subcultures*» o de «*gay people*» en la Edad Media.<sup>3</sup> Pero la historización que hace Foucault de las categorías de la sexualidad parece volver la espalda a esta concepción «esencialista».<sup>4</sup> Los lectores de Foucault olvidaron pronto que la página de *La voluntad de saber* sobre la «invención de la homosexualidad» era primero y ante todo un pasaje polémico, «estratégico», y que había que situarlo en el contexto teórico de su enunciado. Y aunque Foucault abrazó efectivamente, durante un tiempo, esta idea de una ruptura histórica instaurada por la psiquiatría en 1870, no tardó en matizar su

1. John Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1980; trad. francesa, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIV<sup>e</sup> siècle*, París, Gallimard, 1985. [*Cristianismo, tolerancia sexual y homosexualidad*, Barcelona, Muchnik, 1998].

2. Había, por supuesto, enfoques construccionistas antes de Foucault, y en particular el propuesto por Maty McIntosh, en 1968 (cf. Mary McIntosh, «The Homosexual Role», *Social Problems*, n.º 16, 1968, pp. 182-193).

3. Parece que el editor francés le obligó absurdamente a renunciar a este vocabulario y que le impuso la formulación «los homosexuales» cuando él decía «*gay people*», lo que obviamente acentúa el efecto anacrónico. Ahora bien, para Boswell la cuestión era hablar de las «personas conscientes de su inclinación erótica hacia su propio sexo» en la historia, y no limitarse a las prácticas sexuales (*op. cit.*, p. 72). Por este motivo Boswell estuvo a punto de negarse a autorizar la publicación de la traducción al francés de su libro. Terminó aceptando, pero al comienzo de la edición francesa se explica sobre las cuestiones de terminología (*op. cit.*, p. 72 sq.).

4. Para una buena comprensión de la oposición esencialismo/construccionismo, véase la recopilación de Edward Stein, *Forms of Desire. Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*, Nueva York, Routledge, 1990. Este volumen contiene en especial el texto de Boswell, «Concepts, Experience and Sexuality» (pp. 133-174), así como el artículo de Mary McIntosh mencionado en la nota 2 (pp. 25-42).

observación, sobre todo después de haber leído el libro de Boswell. Por desgracia, esta página de *La voluntad de saber* se convirtió en un auténtico artículo de fe al otro lado del Atlántico, donde libros y revistas repiten incansablemente que antes del final del siglo XIX no había «identidades», sino solamente actos entre personas del mismo sexo.<sup>1</sup> Es, por lo demás, bastante sorprendente comprobar que nadie, entre todos los que repiten el dogma de «la invención de la homosexualidad en 1870», haga nunca alusión, ni siquiera para separarlo, a los análisis muy distintos que ofrece Foucault en la *Historia de la locura*, y que han sido totalmente eclipsados por los de *La voluntad de saber*.<sup>2</sup>

Ahora bien, Foucault ha manifestado una y otra vez su acuerdo con Boswell.

Pero antes de desarrollar este punto, tal vez sea útil señalar previamente que Foucault se percató enseguida de que la periodización propuesta en *La voluntad de saber* era difícil de mantener. Si tuvo que abandonar el proyecto tal como lo había elaborado, ¿no se debió, justamente, a que el recorte histórico que había sugerido no se sostenía? Ya lo hemos visto: en el corazón del libro se halla la idea (sin la cual no se comprende lo que significa la temática de la «confesión») de que el «deseo» ha sido inscrito en la persona misma de los individuos como su verdadera «naturaleza», su «verdad» más profunda. La «sexualidad» es un «dispositivo histórico». ¿Pero cuándo se ha formado? ¿Cuándo se ha impuesto? En el texto de 1981 titulado «Sexualidad y soledad», Foucault habla de

1. Respecto a la influencia de Foucault sobre la investigación histórica en los Estados Unidos, véase Didier Eribon, «Traverser les frontières», en *Les études gays et lesbiennes*, op. cit., pp. 11-25; Éric Fassin, «Politiques de l'histoire: Gay New York et l'historiographie homosexuelle aux États-Unis», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.º 125, diciembre de 1998, pp. 3-8.

2. La razón es sin duda simple: el capítulo de la *Historia de la locura* en el que se encuentran las páginas sobre la homosexualidad que he comentado más arriba no figura en las ediciones inglesa y norteamericana del libro, que reproducen la versión abreviada que se publicó en 1964 en una colección de bolsillo. Y como estas cuestiones no han interesado mucho a los franceses hasta ahora —la historia de la homosexualidad, tanto masculina como femenina, es todavía balbuciente en Francia—, estas contradicciones en la obra de Foucault nunca han sido subrayadas.

sus conversaciones con el historiador de la Antigüedad Peter Brown, a quien conoció en Berkeley y cuyo trabajo fue muy importante para sus elaboraciones posteriores:

Recientemente, el profesor Brown me declaró que, según él, nuestra tarea consistía en comprender la causa de que la sexualidad se haya convertido, en nuestras culturas cristianas, en el símografo de nuestra subjetividad. Es un hecho, y un hecho misterioso, que, en esta espiral infernal de verdad y de realidad de sí, la sexualidad, desde los primeros siglos de la era cristiana, haya tenido una importancia considerable y que no haya cesado de aumentar. ¿Por qué hay un lazo tan fundamental entre la sexualidad, la subjetividad y la obligación de verdad?<sup>1</sup>

En efecto, los trabajos de Peter Brown muestran claramente que esta interiorización de la sexualidad, de los deseos, en el ser humano se remonta a los primerísimos tiempos del cristianismo.<sup>2</sup> ¿Foucault reorientó su búsqueda tras conocer al historiador norteamericano? Sea como fuese, pronto vio que no le bastaba con remontarse «tres siglos enteros» para dar con el punto de origen del dispositivo contemporáneo de la sexualidad en las técnicas de la confesión, tal como fueron promulgadas por la Contrarreforma. Tenía que ir más lejos, hasta los primeros tiempos del cristianismo.<sup>3</sup> De ahí el trabajo sobre San Agustín que Foucault emprendió para el volumen sobre *Les Aveux de la chair*, que comenzó a escribir después de haber renunciado a la organización inicial de su proyecto. Pero ¿podemos creer realmente que los cambios teóricos e históricos que Foucault introdujo, forzado por la lógica interna

1. Michel Foucault, «Sexualité et solitude», en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 4, p. 172.

2. Los análisis de Peter Brown sobre esta cuestión figuran en una obra publicada después de la muerte de Foucault, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Nueva York, Columbia University Press, 1988; trad. fran., *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, París, Gallimard, 1995.

3. En *La Volonté de savoir*, señala claramente que la «confesión» al director espiritual se practicaba ya en la «tradición ascética y monástica» (*op. cit.*, p. 29), pero lo que le interesa entonces es que «el siglo XVII la ha convertido en una regla para todos» (*ibid.*).

de su investigación, sólo valgan para la «sexualidad» en general, y no para la «homosexualidad»?

En sus reflexiones posteriores, ha comentado por extenso dos libros sobre la historia de la homosexualidad que le interesaron especialmente: el de K. J. Dover, *Greek Homosexuality*,<sup>1</sup> y, como ya he dicho, el de John Boswell. Hace hincapié más bien, cuando comenta el primero, en la disolución de la categoría de «homosexualidad» por el «nominalismo histórico», y, cuando lee el segundo, en el hecho incontestable de que en la historia siempre ha habido «culturas gays». Pero, a su juicio, las dos obras se juntan, y es un solo y único paso el que le empuja a considerar en adelante que los amores «homosexuales» no pueden entenderse como una constante antropológica, y que siempre han sido en la historia el punto de anclaje de la conciencia que tenían los individuos atraídos por el mismo sexo de pertenecer a una minoría particular. He aquí lo que escribe en el artículo que dedica en 1982 a la traducción francesa del libro de Dover:<sup>2</sup>

Dover desescombra todo un paisaje conceptual que nos entorpecía. Por supuesto, habrá todavía espíritus amables que piensen que la homosexualidad, en suma, ha existido siempre: lo prueban Cambacérès, el duque Crequi, Miguel Ángel o Timarco. A semejantes ingenuos, Dover les da una buena lección de nominalismo histórico. La relación entre dos individuos del mismo sexo es una cosa. Pero amar al mismo sexo de uno, gozar con él, es otra cosa distinta, es toda una experiencia, con sus objetos y sus valores, con la manera de ser del objeto y la conciencia que tiene de sí mismo. Esta experiencia es compleja, es diversa, cambia de formas. Habría que hacer toda una historia del «otro del mismo sexo» como objeto de placer. Dover lo hace con la Grecia clásica.<sup>3</sup>

1. K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, Cambridge University Press, 1978.

2. K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, Grenoble, La pensée sauvage, 1982.

3. Michel Foucault, «Des caresses d'hommes considérés comme un art», *Libération*, 1 de junio de 1982, en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 4, p. 316.

Emplea términos casi idénticos para comentar a Boswell: por ejemplo, en una entrevista publicada en 1982 en una revista francesa:

Su idea es la siguiente: si unos hombres mantienen entre ellos relaciones sexuales, ya sea entre un adulto y un joven, dentro de la ciudad o del monasterio, no se debe solamente a la tolerancia de los demás respecto de tal o cual forma de sexualidad: implica forzosamente una cultura, es decir, modos de expresión, valoraciones, etc., y, por ende, el reconocimiento por parte de los sujetos de lo que esas relaciones tienen de específico. Esta idea, en efecto, es admisible en cuanto que no se trata de una categoría sexual o antropológica constante, sino de un fenómeno cultural que se transforma en el tiempo a la vez que conserva su formulación general: relación entre individuos del mismo sexo que entraña un modo de vida en que la conciencia de ser singular entre los demás se halla presente.<sup>1</sup>

Foucault vuelve a hablar de Boswell en otra entrevista publicada el mismo año, esta vez en los Estados Unidos:

El comportamiento sexual no es, como se supone muy a menudo, la superposición, por un lado, de deseos emanados de instintos naturales y, por otro, leyes permisivas o restrictivas que dictan lo que hay que hacer y no hacer. El comportamiento sexual es algo más que eso, es también la conciencia de lo que se hace, la manera en que se vive la experiencia, el valor que se le atribuye. Creo que en este sentido el concepto de gay contribuye a una apreciación positiva —más que puramente negativa— de una conciencia en la que se valoran el afecto, el amor, el deseo, las relaciones sexuales.<sup>2</sup>

Y prosigue:

1. «Entretien avec Michel Foucault», *Masques*, n.º 13, primavera de 1982, recogido en *Dits et écrits*, op. cit., t. 4, p. 292.

2. Michel Foucault, «Sexual Choice, Sexual Act», art. cit., recogido en *Dits et écrits*, op. cit., t. 4, p. 320.

La conciencia de la homosexualidad trasciende ciertamente la experiencia individual y comprende el sentimiento de pertenecer a un grupo social particular. Es un hecho indiscutible que se remonta a tiempos muy antiguos.<sup>1</sup>

Y puesto que esta conciencia individual y colectiva no sólo existe y se perpetúa a través de los siglos, sino que asimismo «cambia con el tiempo y varía de un lugar a otro», y puede, en consecuencia, transformarse y reinventarse, Foucault va a hacer de esta idea el fundamento de su «política gay».

1. *Ibid.*, p. 321.



En los años que siguen a *La voluntad de saber*, y hasta su muerte en 1984, Foucault se expresará en numerosas ocasiones sobre el movimiento homosexual y la cuestión gay, sobre todo en una serie de entrevistas en Francia y Estados Unidos.<sup>1</sup>

Estos textos no constituyen un conjunto de reflexiones coherente, sino más bien variaciones sobre un mismo tema, pistas para investigaciones futuras.<sup>2</sup> Los comentarios que hace Foucault en

1. La mayoría de estos textos está reunida en *Dits et écrits, op. cit.* (véase principalmente: t. 3, textos 200 y 206, y t. 4, textos 293, 311, 313, 314, 317, 349, 358). Hay que mencionar asimismo la entrevista titulada «Le Gai savoir», realizada en 1978 y publicada en Holanda en una versión discutida y que, por este motivo, no figura incluida en *Dits et écrits*. La transcripción íntegra fue publicada por la *Revue h*, n.º 2, otoño de 1996.

2. He propuesto un primer comentario de esos textos en *Michel Foucault et ses contemporains, op. cit.*, pp. 265-287. Se hallará igualmente un análisis en el libro de David Halperin, *Saint Foucault, op. cit.*, que es el primero, que yo sepa, que los ha considerado como un corpus del que se podía extraer una serie de ejes teóricos y políticos. En *Michel Foucault et ses contemporains, op. cit.*, p. 51, *sq.*, he formulado una serie de críticas a la segunda parte del libro de David Halperin dedicado a la cuestión biográfica, pero quizá no haya insistido bastante en la importancia de los análisis de la primera parte para la comprensión de la «política gay» de Foucault como «posicionalidad», es decir, como voluntad sistemática de apartarse de la norma como estrategia de resistencia que evite todo contenido estable y fijo, toda «identidad». Es lo que Halperin llama «The Queers Politics of Michel Foucault». Es, en cualquier caso, lamentable que este trabajo pionero siga sin traducirse al francés (podemos remitirnos, entretanto, a la intervención de D. Halperin pronunciada durante el coloquio de Beaubourg, «L'identité gay après Foucault», en Didier Eribon (dir.), *Les Études gays et lesbiennes, op. cit.*, pp. 117-123).

esos textos los formula a menudo a manera de hipótesis, y las contradicciones abundan. A veces se tiene la impresión de que reflexiona en voz alta ante sus interlocutores, sin tener ideas muy asentadas sobre los problemas tratados.<sup>1</sup>

Todos estos textos guardan una relación muy estrecha con el trabajo realizado por Foucault en esos años para escribir la continuación de su *Historia de la sexualidad*. Se inscriben, por tanto, en la continuidad de *La voluntad de saber*, pero asimismo perfilan una ruptura profunda con ese libro porque las apuestas estratégicas se han desplazado entre principios de los años setenta y de los ochenta.

Por ejemplo, Foucault esboza en ellos una historia de la «represión» —o más bien de la «vigilancia» y del «control» de la homosexualidad—: «Es una historia complicada», indica, «y yo diría que es una historia en tres tiempos.»<sup>2</sup>

Primer tiempo: «Desde la Edad Media, existía una ley contra la sodomía que entrañaba la pena de muerte y cuya aplicación era muy limitada.» Segunda etapa: «La práctica policial con respecto a la homosexualidad, muy clara en Francia a partir del siglo XVII, en una época en que las ciudades existían realmente y donde, por ejemplo, se observa la detención, relativamente masiva, de homosexuales en lugares como el jardín de Luxemburgo, Saint-Germain-des-Prés o el Palais-Royal. Se advierten así decenas de detenciones: toman los nombres, retienen a la gente algunos días y luego la dejan en libertad. Algunos podían quedarse en “el trullo” sin juicio. Todo un sistema de trampas, de amenazas, se instala con ayuda de soplones, de polis, todo un pequeño universo se implanta enseguida, desde los siglos XVII y XVIII [...]. Esto se enmarca dentro de una vigilancia y una organización de un mundo de prostitución femenina en pleno desarrollo en el siglo XVIII. Pero

1. Esto se ve muy claramente en la transcripción de la entrevista titulada «Le Gai savoir». Foucault formula sus respuestas mediante exclamaciones como: «Es complicadísimo. Yo ahí no veo más que fuego» (art. cit., p. 48). Pero, evidentemente, esas precauciones oratorias espontáneas desaparecen siempre de las versiones publicadas, lo que da a las observaciones enunciadas una especie de valor afirmativo que no tenían.

2. Michel Foucault: «De l'amitié comme mode de vie», art. cit., p. 293.

me parece que la vigilancia de la homosexualidad empezó un poco antes.»<sup>1</sup>

Finalmente, el último estadio de esta historia «es, evidentemente, la ruidosa irrupción de la homosexualidad, a mediados del siglo XIX, en el campo de la reflexión médica. Una aparición que se hace discretamente en el siglo XVIII y a comienzos del XIX».<sup>2</sup>

Y Foucault concluye estas observaciones precisando que se trata de un «fenómeno a gran escala, mucho más complicado que un simple invento de médicos».<sup>3</sup>

Fuera como fuese, Foucault recalcará en adelante la «represión» de la homosexualidad, sin duda para borrar los efectos de lo

1. *Ibid.*, pp. 293-294.

2. *Ibid.*, p. 294. Es indudablemente una errata de imprenta que el texto indique aquí siglo XVII; debe leerse XVIII.

3. *Ibid.* Foucault expondrá en varias entrevistas esta idea de que la vigilancia de la homosexualidad se implantó en el siglo XVII. Por ejemplo, en 1982: «Desde hace cuatro siglos, la homosexualidad ha sido mucho más objeto de represión, de vigilancia y de intervenciones de carácter policial que judicial. Hay un cierto número de homosexuales que han sido víctimas de la actuación de la justicia, de las leyes. Pero este número sigue siendo reducido si se compara con la represión policial. Por ejemplo, no es cierto que en el siglo XVII se quemase a los homosexuales, aunque haya ocurrido alguna vez. En cambio, detenían a centenares en el Luxemburgo y el Palais-Royal» (Michel Foucault, «Non aux compromis», *Gai Pied*, n.º 43, octubre de 1982, recogido en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 4, p. 336). Véase también «Interview met Michel Foucault» (realizada en 1981 y publicada en 1984), donde habla asimismo de los siglos XVII y XVIII: «Se observa que todos los años detienen a centenares de homosexuales en el jardín de Luxemburgo y en las inmediaciones del Palais-Royal. ¿Hay que hablar de represión? Este sistema de detenciones no se explica con la ley o la voluntad de reprimir la homosexualidad. Por regla general, se les retiene veinticuatro horas. ¿Cómo explicar ese gesto? Yo tengo la hipótesis de que se instaura una nueva forma relacional entre la homosexualidad y el poder político, administrativo y policial [...]. Se comprueba una reestructuración de las tecnologías del yo en torno a la sexualidad. En todos los ámbitos de la sociedad, la sexualidad se convierte en el dispositivo general que explica el conjunto de la personalidad humana» («Interview met Michel Foucault», *Krisis. Tijdschrift voor filosofie*, año 14, marzo de 1984, recogido en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 4, p. 660). Parece, pues, que a principios de los años ochenta, Foucault hubiese renunciado a la explicación de la «invención del homosexual» por la psiquiatría del siglo XIX, ya que lo que liga a la homosexualidad con el individuo y lo inscribe como verdad de la personalidad es el nuevo dominio, en los siglos XVII y XVIII, del aparato político-administrativo sobre la vida sexual, lo que nos llevaría a un recorte histórico más parecido al de *Historia de la locura*.

que consideraba una mala lectura de *La voluntad de saber*: «En una sociedad como la nuestra, en que la homosexualidad está reprimida, y severamente...», insiste, en una entrevista de 1982 en la que declara también que «la cultura cristiana occidental ha proscrito la homosexualidad».<sup>1</sup>

Por eso no cesa de subrayar la importancia que han tenido los movimientos de liberación sexual en los años setenta, como lo había hecho cuando, al final de su libro, hablaba del papel desempeñado por Wilhelm Reich, al que una y otra vez volvía a mencionar en las entrevistas de esa época.<sup>2</sup>

Al lanzar una mirada retrospectiva sobre aquellos movimientos, destaca sus conquistas fundamentales:

Es totalmente exacto que hubo un auténtico proceso de liberación en los primeros años setenta. Fue un proceso muy beneficioso, tanto en lo que respecta a la situación como en lo relativo a las mentalidades.<sup>3</sup>

Precisa entonces por qué ha criticado el concepto de «liberación sexual»:

Lo que he querido decir es que, en mi opinión, el movimiento homosexual tiene hoy en día más necesidad de un arte de vivir que de una ciencia o un conocimiento científico (o pseudo científico) de lo que es la sexualidad. Ésta forma parte de nuestra conducta, forma parte de la libertad de que gozamos en es-

1. Michel Foucault, «Choix sexuel, acte sexuel», en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 4, pp. 325 y 329. Foucault habla de las críticas que ha recibido *La voluntad de saber* en el prólogo de la edición alemana (Michel Foucault, «Sexualité et vérité», recogido en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 3, pp. 136-137) y en «Le Gai savoir», art. cit., p. 42.

2. Por ejemplo, en 1978, cuando hace hincapié en que su actuación no «es en absoluto una ruptura con las luchas», sino «una simple sugerencia para, por el contrario, una ampliación de los combates y una especie de cambio de fondo, de cambio de eje en lo referente a ellos» (Michel Foucault, «Le Gai savoir», art. cit., p. 44).

3. Michel Foucault: «Sex, Power and the Politics of Identity», *The Advocate*, 7 de agosto de 1984 (entrevista realizada en Toronto, en junio de 1982, y publicada unas semanas después de la muerte de Foucault), recogido en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 4, p. 736.

te mundo. La sexualidad es algo que creamos nosotros mismos; es nuestra propia creación más que el descubrimiento de un aspecto secreto del deseo. Debemos comprender que, junto con nuestros deseos, a través de ellos, se instauran nuevas formas de relaciones, nuevas formas de amor, nuevas formas de creación.<sup>1</sup>

Este rechazo del «biologismo» y del «naturalismo»<sup>2</sup> es obviamente coherente con toda la trayectoria de Foucault, y lo que aquí dice de la sexualidad puede servir de ejemplo para la articulación más general, en su pensamiento, del trabajo teórico –encaminado a recobrar la «contingencia» del «acontecimiento histórico» bajo la aparente naturalidad de las instituciones o de los gestos más cotidianos– y el proyecto político, que invita a deshacerse de esos fardos legados por la historia.<sup>3</sup>

Lo vemos bien en la crítica «fraternal» que dirige a las tesis de los teóricos de la Escuela de Frankfurt. No obstante el parentesco de inspiración que le une con Horkheimer y Adorno, Foucault resalta el punto esencial que les diferencia: «No creo que la Escuela de Frankfurt pueda admitir que lo que tenemos que hacer no es recobrar nuestra identidad perdida, liberar nuestra naturaleza encarcelada, extraer nuestra verdad fundamental, sino ir hacia algo completamente distinto.»<sup>4</sup>

1. *Ibid.*, p. 735. Véase también Michel Foucault, «De l'amitié comme mode de vie», art. cit., p. 163: «De lo que hay que desconfiar es de la tendencia a reducir la cuestión de la sexualidad al problema del “¿Quién soy yo? ¿Cuál es el secreto de mi deseo?” Quizá fuese mejor preguntarse: “¿Qué relaciones pueden establecerse, inventarse, multiplicarse a través de la homosexualidad?” El problema no consiste en descubrir en uno mismo la verdad de su sexo, sino más bien en utilizar la sexualidad en lo sucesivo para llegar a multiplicidades de relaciones.»

2. Michel Foucault, «Le Gai savoir», art. cit., p. 44.

3. Cf. Michel Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», en *Hommage à Jean Hyppolite*, París, PUF, 1971, pp. 145-172, recogido en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 2, pp. 136-156. Y también «Est-il donc important de penser?», *Libération*, 30-31 de mayo de 1981, reproducido en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 4, p. 182.

4. Michel Foucault, «Entretiens avec Ducio Trombadori», en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 4, p. 74. Sobre Foucault y la Escuela de Frankfurt, véase Didier Eribon, *Michel Foucault et ses contemporains, op. cit.*, pp. 296-311.

En este sentido hay que entender las fórmulas, repetidas a lo largo de las entrevistas: «La homosexualidad», declara en 1981, «no es una forma de deseo, sino algo deseable. Debemos encarnizarnos en llegar a ser homosexuales y no en descubrir que lo somos». <sup>1</sup> O también, en 1982, cuando le interrogan acerca del sentido de esta última fórmula:

Quería decir: «hay que encarnizarse en ser gay», situarse en una dimensión en que las elecciones sexuales que se han hecho estén presentes y surtan sus efectos sobre el conjunto de nuestra vida. Quería decir que esas opciones sexuales deben generar al mismo tiempo modos de vida. Ser gay significa que esas elecciones se difunden a lo largo de toda la vida, es también una cierta manera de rechazar los modos de vida propuestos, es hacer de la elección sexual el agente de un cambio de existencia. No ser gay es decir: «¿cómo voy a poder limitar los efectos de mi elección sexual de forma que nada cambie en mi vida?» Yo diría: hay que utilizar la sexualidad para descubrir, inventar nuevas relaciones. Ser gay es estar en devenir, y para responder a su pregunta añadiré que no hay que ser homosexual, sino encarnizarse en ser gay. <sup>2</sup>

Pero para «hacerse gay» primero hay que poder ser «homosexual». Foucault hace hincapié siempre en este punto: el combate por los derechos, por la libertad, es una tarea necesaria, primordial.

Por eso el primer objetivo que le asigna al movimiento gay es la conquista de la libertad de elegir: «Para un individuo es importante, en primer lugar, tener la posibilidad de elegir su sexualidad. Sus derechos respecto a la sexualidad son importantes, y en muchos lugares todavía no se respetan. No hay que considerar que esos problemas están solucionados actualmente.» <sup>3</sup>

Pero aunque no cese de reafirmar que hay que ser «intransi-

1. Michel Foucault, «De l'amitié comme mode de vie», art. cit., p. 163.

2. Michel Foucault, «Entretien», *Masques*, n.º 13, primavera de 1982, recogido en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 4, p. 295. Véase asimismo «Interview met Michel Foucault», art. cit., *Dits et écrits, op. cit.*, t. 4, p. 656.

3. Michel Foucault, «Sexe, pouvoir et politique de l'identité», art. cit., p. 736.

gente» en este punto,<sup>1</sup> Foucault no quiere limitar su planteamiento a la conquista de los derechos existentes y a la posibilidad de tener acceso a modos de vida ya establecidos: «Debemos considerar que la batalla por los derechos de los gays es un episodio que no representaría la etapa final.»<sup>2</sup> Primero, porque sabe bien que un derecho, «en sus efectos reales, está mucho más asociado a actitudes, a esquemas de comportamientos que a formulaciones legales. Puede haber una discriminación hacia los homosexuales aun cuando la ley prohíba tales discriminaciones».<sup>3</sup> Pero sobre todo porque le parece necesario superar el estadio de reivindicaciones que, por esenciales que sean, se conformarían con querer abrir a los amores del mismo sexo «los campos culturales preexistentes». Sostiene, por supuesto, aunque sea con reticencia, las batallas ya emprendidas en la época por el reconocimiento jurídico y social de las parejas homosexuales, el derecho a la adopción, etc. Interrogado sobre la cuestión del matrimonio, responde que ese combate es «muy interesante», recalcando al propio tiempo que corre el riesgo de ser «una tarea difícil».<sup>4</sup> ¡Qué difícil, en efecto! Pero sobre todo insiste en que, a su juicio, sólo se trata de un «primer paso»: «Si se pide a la gente que reproduzca el vínculo del matrimonio para que su relación personal sea reconocida, el progreso realizado es nimio. Vivimos en un mundo relacional que las instituciones han empobrecido notablemente [...]. Debemos combatir esta pobreza del tejido relacional. Tenemos que conseguir que se reconozcan relaciones de coexistencia provisional, de adopción...» El entrevistador le pregunta: «¿De hijos?» Y Foucault responde: «O, ¿por qué no?, la de un adulto por otro.»<sup>5</sup>

1. «Hay que ser intransigente en este punto, no se puede hacer una transacción entre la tolerancia y la intolerancia, no se puede estar más que del lado de la primera» (Michel Foucault, «Non au compromis», en *Dits et écrits*, op. cit., t. 4, p. 337).

2. Michel Foucault, «Le triomphe social du plaisir sexuel», *Christopher Street*, vol. 6, n.º 4, mayo de 1982, recogido en *Dits et écrits*, op. cit., t. 4, pp. 308-314. Cita, p. 308.

3. Michel Foucault, «Le triomphe social du plaisir sexuel», art. cit., pp. 308-309.

4. *Ibid.*, p. 310.

5. *Ibid.* En otro lugar, Foucault declara, sin embargo: «No quiero decir que la legalización del matrimonio entre homosexuales deba constituir un objetivo; sino que tenemos ahí toda una serie de cuestiones relativas a la inserción y el reconocimiento,

Lo que interesa sumamente a Foucault es la batalla social y jurídica de esas formas diferentes y múltiples de relaciones, de esos «espacios distintos» de la vida relacional y afectiva: «Hacer el amor con alguien del mismo sexo puede entrañar naturalmente toda una serie de elecciones, toda una serie de valores distintos para los cuales no existen aún posibilidades reales.»<sup>1</sup> Es, pues, necesario, «imaginar y crear un nuevo derecho relacional» que permita «que todos los tipos posibles de relaciones puedan existir sin que sean impedidos, bloqueados o anulados por instituciones relacionamente empobrecedoras».<sup>2</sup>

En el fondo, Foucault propone invertir la acción que consiste en tomar como modelo las normas sociales de la heterosexualidad exigiendo el derecho de acceder a ellas:

En vez de decir, como se ha dicho en un determinado momento: «Tratemos de reinsertar la homosexualidad en la normalidad general de las relaciones sociales», digamos lo contrario: «¡No! Dejemos que escape en la medida de lo posible al tipo de

---

dentro del marco jurídico y social, de un cierto número de relaciones entre individuos, que debe encontrar una respuesta» («Choix sexuel, acte sexuel», art. cit., p. 320). He transcrito en *Michel Foucault, op. cit.*, p. 181, un testimonio de Sylvia Lacan, que se acordaba de que, durante una cena en casa de ella, en los años sesenta, Foucault había declarado: «No habrá civilización hasta que el matrimonio entre hombres no sea admitido.» Hay que recalcar, sin duda, que casi todas las entrevistas que tratan de estas cuestiones estaban destinadas a periódicos o revistas gays, o, como ocurre con el texto titulado «Choix sexuel, acte sexuel», a números especiales sobre la homosexualidad. Foucault se dirigía, pues, a un público gay, y la reflexión que propone en ellas no ofrece, desde luego, la totalidad de sus posiciones: cabe imaginar, en efecto, que, en otros contextos, habría insistido por el contrario en apoyar reivindicaciones que, por lo demás, tenía intención de analizar (se puede sostener reivindicaciones al tiempo que se las critica o se intenta ampliarlas). Foucault no cesó de subrayarlo: nunca hay que «estabilizarse en una posición, hay que definir, según los momentos, el uso que se hace de ella» (cf. *Dits et écrits, op. cit.*, t. 4, p. 294). Las posiciones que se adoptan deben ser siempre «estratégicas», y por lo tanto no hay respuestas fijas o únicas a las cuestiones, por ejemplo, de si hay que declarar o negarse a declarar la propia homosexualidad (es el ejemplo que él pone): puede ser políticamente importante afirmar que eres homosexual, como puede ser políticamente necesario negarse a responder a la admonición de que te defines.

1. *Ibid.*, p. 309.

2. Michel Foucault, «Le triomphe social du plaisir sexuel», art. cit., p. 310.



relaciones que nos propone nuestra sociedad e intentemos crear, en el espacio vacío en que estamos, nuevas posibilidades relacionales.» Al proponer un derecho relacional nuevo, veremos que personas no homosexuales podrán enriquecer su vida modificando su propio esquema de relaciones.<sup>1</sup>

Así, en lugar de calcar sus aspiraciones de los modos de vida heterosexuales, los gays deberían considerar que la manera en que inventen modos de existencia, de relaciones, podría, por el contrario, servir de punto de apoyo para una renovación del derecho y de las instituciones, la cual podrían aprovechar los heterosexuales para huir de los corsés de la normalidad conyugal y de las limitaciones que implica respecto al tipo de relaciones posibles.<sup>2</sup>

Vemos que, con independencia del ángulo bajo el cual Foucault aborda la cuestión de la homosexualidad en los años ochenta, vuelve siempre a la invención de nuevas posibilidades, de nuevos modos de vida, de nuevas relaciones entre los individuos: «No solamente debemos defendernos», insiste, «sino también afirmarnos como identidad, como fuerza creadora.»<sup>3</sup>

Se trata lisa y llanamente de «crear una cultura».<sup>4</sup>

Se muestra siempre muy evasivo sobre lo que podría ser esta «nueva cultura» o esas «creaciones culturales». No es de extrañar: para él no se trata de proponer un programa, ya que eso equival-

1. *Ibid.*, p. 311. En este sentido, Foucault puede decir que «la cultura gay no será simplemente una elección de homosexuales para homosexuales. Esto va a crear relaciones que son, hasta cierto punto, transferibles a los heterosexuales» (*ibid.*).

2. Cabe pensar, por tanto, que el PACS o los «compañeros registrados» de determinados países europeos o de algunas ciudades norteamericanas se inscriben más lógicamente en la óptica desarrollada por Foucault que la reivindicación del matrimonio homosexual, aunque se vea claramente que él sostiene en su conjunto estas reivindicaciones.

3. Michel Foucault, «*Sexe, pouvoir et politique de l'identité*», art. cit., p. 736.

4. *Ibid.*, p. 737. Foucault precisa que esto no significa «crear nuestra *propia* cultura», porque eso representaría codificar las formas de la invención, sino más bien «realizar creaciones culturales» (lo que exige menos, en su opinión, una «literatura homosexual» que nuevos «modos de vida»).

dría a aniquilar la inventiva. «La idea de un programa de propuestas es peligrosa. En cuanto se expone uno, crea ley, es una prohibición de inventar. Debería haber una inventiva propia de una situación como la nuestra y de este deseo de lo que los norteamericanos llaman el *coming out*, es decir, manifestarse. El programa debe estar vacío.»<sup>1</sup>

La negativa a prescribir cómo debe ser el futuro, a definir de antemano las posibilidades nuevas, es ciertamente muy coherente con todo su pensamiento, tanto político como teórico. No es sorprendente que al final de una entrevista sobre la homosexualidad se lance a criticar extensamente la idea de un programa político y a subrayar hasta qué punto fue importante que los movimientos de lucha de los años sesenta y setenta («libertad sexual, ecología, cárceles», dice) pudiesen existir y desarrollarse prescindiendo de prescripciones programáticas. Foucault expresaba las más grandes reservas respecto a los partidos políticos, a la «función-partido», y su rechazo de los «programas» está profundamente ligado con la idea, fundamental en él, de que la acción es ante todo una resistencia, o más bien una multiplicidad de resistencias parciales, cuya coherencia, a pesar de su diversidad, es «estratégica» (es decir, que las luchas se definen por aquello a lo que se oponen); pero también con la idea de que esas resistencias no sólo realizan el gesto del rechazo, sino que asimismo pueden revestir la forma de una experimentación de nuevas prácticas y modos de existencia:<sup>2</sup>

Desde el siglo XIX, las grandes instituciones políticas y los grandes partidos han confiscado el proceso de creación política; con esto quiero decir que han intentado dar a la creación política la forma de un programa político con el fin de apoderarse del poder. Pienso que hay que preservar lo que se ha producido en los años sesenta y comienzos de los setenta. Una de las cosas que es preciso conservar, a mi entender, es la existencia, fuera de los

1. Michel Foucault, «De l'amitié comme mode de vie», art. cit., p. 167.

2. Sobre la «resistencia» como posibilidad de «decir no», pero también como posibilidad de crear, véase Michel Foucault, «Sexe, savoir et politique de l'identité», art. cit., pp. 740-741.

grandes partidos políticos, y fuera de un programa normal u ordinario, de una cierta forma de innovación política, de creación y de experimentación políticas. Es un hecho que la vida de la gente ha cambiado entre los primeros años sesenta y ahora, y mi propia vida da sin duda fe de ello. Es evidente que no debemos este cambio a los partidos políticos, sino a numerosos movimientos. Estos movimientos sociales han transformado realmente nuestra vida, nuestra mentalidad y nuestras actitudes, así como las de otras personas que no pertenecían a esos movimientos.<sup>1</sup>

Aunque no formule ningún programa, da, sin embargo, algunas indicaciones generales sobre lo que podría ser la «cultura gay». En este marco propone una reflexión sobre la «amistad».

En efecto, cuando habla de una nueva «cultura», que inventaría «modalidades de relaciones, modos de existencia, tipos de valor, formas de intercambio entre los individuos que sean realmente novedosos, que no sean homogéneos ni puedan superponerse a las formas culturales generales», se refiere casi siempre a las «relaciones de amistad» tal como existían en la Antigüedad griega y romana. Eran, dice, relaciones que se enmarcaban dentro de un cuadro «institucional flexible, aunque a veces fuese coercitivo», con «un sistema de obligaciones, de cargas, de deberes recíprocos...». No se trata de recuperar este modelo. Pero podemos ver en él el ejemplo de un sistema «flexible y a la vez, a pesar de todo, relativamente codificado», que permitía «relaciones importantes y estables que a nosotros, ahora, nos cuesta definir».<sup>2</sup>

El tema de la amistad reaparece como una preocupación constante en las entrevistas que concede en los primeros años ochenta: «Si hay algo que me interese hoy día, es el problema de la amistad», afirma en 1982, en la entrevista titulada «Sexe, savoir et politique de l'identité».<sup>3</sup> En este texto importantísimo, observa una vez más que «en el curso de los siglos que siguieron a la Antigüedad, la amistad constituyó una relación social muy importante,

1. *Ibid.*, p. 746.

2. Michel Foucault, «Le triomphe social du plaisir sexuel», art. cit., p. 310.

3. Art. cit., p. 744.

dentro de la cual los amigos disponían de una cierta libertad, de un cierto tipo de elección (limitado, por supuesto) y que les permitía también vivir relaciones afectivas muy intensas. La amistad tenía asimismo implicaciones económicas y sociales: el individuo estaba obligado a ayudar a sus amigos».

Ahora bien, esta clase de amistad, añade, desapareció en los siglos XVI y XVII, «al menos en la sociedad masculina». Y, en aquella época, un cierto número de autores empezaron a criticar la amistad, juzgada en adelante «peligrosa».<sup>1</sup> Foucault expone entonces lo que él llama su «hipótesis»:

La homosexualidad (por la cual yo entiendo la existencia de relaciones sexuales entre los hombres) se convirtió en un problema a partir del siglo XVIII. La vemos convertirse en un problema con la policía, con el sistema jurídico. Y pienso que se vuelve un problema social en aquella época porque la amistad ha desaparecido. Mientras la amistad representó algo importante, mientras fue aceptada socialmente, nadie se percató de que los hombres mantenían entre ellos relaciones sexuales. Tampoco se podía decir que no las mantenían, sino simplemente que eso carecía de importancia. No tenía ninguna repercusión social, era algo culturalmente aceptado [...]. En cuanto la amistad desapareció como relación culturalmente aceptada, se planteó la pregunta: «¿Pero qué se traen entre manos los hombres juntos?» Y en ese momento surgió el problema [...]. La desaparición de la amistad como relación social y el hecho de que la homosexualidad fuera declarada problema social, político y médico forman parte del mismo proceso.<sup>2</sup>

Por eso Foucault puede afirmar que después de haber emprendido la escritura de la historia de la sexualidad «ahora deberíamos estudiar la historia de la amistad, o de las amistades».<sup>3</sup>

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, pp. 744-745.

3. *Ibid.*, p. 744.

Para el Foucault de los años ochenta, la idea de la amistad no representa solamente un desvío histórico para hablar de nuevas formas de relaciones entre individuos. Permite asimismo imaginar un «sistema relacional» que podría convertirse en el principio de una diferenciación interna en la sociedad: el «modo de vida gay» llegaría a ser entonces un «espacio distinto» en el que los individuos, sobre la base de una sexualidad común, se constituirían como grupo social.

En efecto, Foucault no oculta que toda su reflexión se inspira en su encuentro con las «comunidades» gay norteamericanas, en Nueva York y sobre todo en San Francisco, que había descubierto entusiasmado a mediados de los años setenta, cuando empezó a dar cursos en varias universidades, y en especial en la de Berkeley.<sup>1</sup> En 1981 declara, al describir la vida «gay» en las grandes ciudades norteamericanas: «En los Estados Unidos, el interés por la amistad se ha vuelto muy importante... No se entabla relación simplemente para poder llegar hasta la consumación sexual, que es muy fácil lograr, sino que la gente se siente atraída hacia el polo de la amistad.»<sup>2</sup> Y se interroga entonces: «¿Cómo llegar, a través de las prácticas sexuales, a un sistema relacional? ¿Es posible crear un modo de vida homosexual?» Después añade: «Este concepto de modo de

1. Foucault hablaba muy a menudo, a principios de los años ochenta, de su deseo de instalarse en los Estados Unidos, y especialmente en San Francisco.

2. Michel Foucault, «De l'amitié comme mode de vie», art. cit., p. 165.

vida me parece muy importante. ¿No habría que introducir una diversificación distinta de la que se debe a las clases sociales, a las diferencias de profesión, a los niveles culturales, una diversificación que sería también una forma de relación, el “modo de vida”? Un modo de vida se puede compartir entre individuos de edad, de estatus y de actividad social distintos.»<sup>1</sup>

Vemos que Foucault se erige aquí en teórico de esta forma de sociabilidad que el discurso neoconservador designa actualmente con el apelativo polémico de «comunitarismo homosexual»: es decir, un «modo de vida» elegido y construido por un conjunto de individuos y que puede, como dice también Foucault, dar lugar a una cultura».<sup>2</sup>

Lo que él denomina la «cultura gay» está estrechamente vinculada con lo que hoy llamaríamos las «comunidades gays», y en cualquier caso la existencia de bares, de clubs nocturnos, de saunas, de lugares de encuentro sexual (pues al lado del «nuevo sistema relacional» que él deseaba, Foucault hacía hincapié en un segundo eje según el cual la cultura gay debía desarrollarse para escapar a los regímenes de normalidad social y sexual: «la intensificación de los placeres»).

No hay la menor duda de que piensa en San Francisco cuando se expresa en esta serie de entrevistas de los años ochenta. Basta con leer lo que declara al describir la práctica de sadomasoquismo como foco de creación de una «subcultura» y de nuevas identidades personales:

La idea de que el sadomasoquismo está asociado con una violencia profunda, de que su práctica es un medio de liberar esta violencia, de dar rienda suelta a la agresión, es estúpida. Sabemos muy bien que lo que hacen esas personas no es agresivo. Que inventan nuevas posibilidades de placer utilizando determinadas partes extrañas de su cuerpo; erotizándolo. Pienso que en ello existe una especie de creación, de empresa creadora, una de

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

cuyas principales características es lo que yo llamo la desexualización del placer. La idea de que el placer físico proviene siempre del placer sexual y la de que el placer sexual es la base de *todos* los placeres es, realmente, a mi entender, falsa. Lo que las prácticas sadomasoquistas nos enseñan es que podemos producir placer a partir de objetos muy raros, utilizando determinadas partes extrañas de nuestro cuerpo, en situaciones muy infrecuentes [...]. La práctica del sadomasoquismo conduce a la creación del placer, y una identidad acompaña a esta creación. Por ese motivo el sadomasoquismo es una verdadera subcultura. Es un proceso de invención.<sup>1</sup>

Ve en las «comunidades» gays espacios donde se inventan nuevos modos de vida, pero eso no quiere decir, evidentemente, que apruebe siempre y necesariamente todo lo que pueda producirse en ellas. Para Foucault, hay «peligro» en todas partes, y todo grupo genera efectos de poder respecto de los cuales hay que manifestar siempre «desconfianza» (*distrustfulness*).<sup>2</sup> Esta actitud general de desconfianza hay que transformarla continuamente, por un lado, en «práctica crítica» y, por otro, elaborarla en «análisis crítico».<sup>3</sup> Por eso el papel del intelectual es siempre «negativo».<sup>4</sup> Pero cuando el sociólogo Robert Bellah le pregunta si, en la lucha contra las instancias del poder y del Estado, no sería posible concebir un tipo de

1. Michel Foucault, «Sexe, savoir et politique de l'identité», art. cit., pp. 738 y 743. Foucault señala que toma la expresión «subcultura sadomasoquista» del antropólogo y teórico norteamericano Gayle Rubin («nuestro amigo Gayle Rubin», dice). Afirma asimismo en esta entrevista que «las drogas deben convertirse en un elemento de nuestra cultura» (*ibid.*, p. 738).

2. Paul Rabinow, Hubert Dreyfus, Leo Lowenthal, Charles Taylor, Robert Bellah, Martin Jay, «Discussion with Michel Foucault», 21 de abril de 1983, transcripción íntegra, Archivos Paul Rabinow. Una parte de estas entrevistas ha sido publicada con el título «Politics and Ethics», en el *Foucault Reader*, editado por Paul Rabinow (Nueva York, Pantheon, 1984, pp. 373-380, trad. francesa en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 4, pp. 584-590), pero los pasajes que reproduzco aquí no figuran en dicho texto.

3. *Ibid.*

4. «El trabajo de los intelectuales nunca puede asociarse con ningún tipo de gobierno o de estructura política, sino que al contrario debe ser siempre crítico a su respecto [...]. Es un interés negativo, sistemáticamente negativo. Y creo que es la única política que puede defender un intelectual en cuanto tal» (*ibid.*).

«participación con los demás, si no un partido, quizá cuando menos una parte de un partido, si no una iglesia, al menos una congregación, y en cualquier caso una especie de contexto en el que el individuo no se sintiera completamente solo, Foucault le responde:

Cuando hablo de esta actitud de recelo, se trata únicamente de una actitud general. Porque no hay ninguna relación de poder, en ninguna sociedad, que no sea peligrosa, ya sea al nivel de [*faltan palabras*], de las relaciones sexuales, de las pequeñas comunidades, etc. Por esa razón creo que el recelo general es necesario. No creo que se pueda oponer un tipo de comunidad que fuese buena a un tipo de comunidad que fuese mala. Todas ellas son peligrosas, pero cada una representa una clase y también un grado particular de peligro, y por consiguiente no podemos reaccionar de la misma manera. A veces tenemos que apoyarnos en tal o cual clase de comunidad para resistir a un peligro mayor proveniente de otra comunidad [...]. Estas estrategias y estos cambios de estrategias son muy importantes. Y de ahí que la actitud general de recelo no sea forzosamente una actitud solitaria.<sup>1</sup>

Si nos referimos a estas afirmaciones, cabe llegar a la conclusión de que para Foucault la «comunidad» gay no podría estar exenta de todo «peligro», pues toda comunidad, sea la que sea, es portadora del mismo. Pero la constitución de esas comunidades sigue siendo para él un elemento importante, y hasta fundamental, de la lucha librada para inventar nuevas formas de existencia y moldear nuevos «estilos de vida», con el fin de eludir el peligro mucho más amenazador que suponen el rigor de la norma y la sociedad «disciplinaria» en su conjunto.<sup>2</sup>

1. *Ibid.*

2. En otra entrevista, tras haber descrito en términos muy elogiosos la «subcultura sadomasoquista de San Francisco», Foucault responde a la pregunta de si no corre el riesgo de ser explotada comercialmente: «Nunca se puede estar seguro de que no habrá explotación. De hecho, se puede tener la certeza de que existirá alguna, y que todo lo que ha sido creado o adquirido, todo el terreno conquistado, será en un momento u otro utilizado de esta forma. Ocurre así en la vida, la lucha, la historia de



Como Foucault piensa siempre en los «modos de vida gays» dentro del horizonte de la sexualidad (pues el lazo entre los individuos que participan en esta cultura es, en principio y ante todo, una sexualidad común, es decir, la homosexualidad), su reflexión sobre la «cultura» por inventar se circunscribe siempre a la monosexualidad.

Lo cual podría asombrarnos. En efecto, si los bares o los lugares de encuentro, por no hablar incluso de las saunas, y por tanto de una buena parte del «modo de vida gay» de que habla Foucault, sólo pueden ser monosexuales, es difícil comprender por qué la amistad y la «cultura» basada en ella deberían serlo igualmente. Al insistir en la idea de monosexualidad, contradice lo que no cesa de afirmar sobre la necesidad de no prescribir lo que podría ser la cultura incipiente, de no ponerle límites y de abrirla a lo improbable, lo impensable.

Que no se crea que procede así por inadvertencia o porque pensase solamente en el ejemplo de los barrios gays norteamericanos. La monosexualidad para él no es un atestado: es un discurso reflexionado; es una política. Lo resalta explícitamente cuando le interrogan sobre el hecho de que los bares han dejado de ser, en numerosos casos, desde los años setenta, «clubs cerrados», como lo eran antaño. Su interlocutor ve en ello el efecto de la situación nueva, que se caracteriza por una mayor libertad, hoy imperante. «Desde luego», responde Foucault. Pero se apresura a añadir que eso se debe asimismo a que los propios gays «no se encuentran a gusto con la monosexualidad». <sup>1</sup> Y, un poco más adelante, vuelve a abordar este punto:

---

los hombres. Y no creo que sea una objeción a todos esos movimientos o todas esas situaciones. Pero tiene usted toda la razón cuando recalca que hay que ser prudentes y conscientes de que no debemos pasar de una cosa a otra, tener también otras necesidades. El gueto sadomasoquista de San Francisco es un buen ejemplo de una comunidad que ha vivido la experiencia del placer y se ha forjado una identidad en torno a él. Esta guetización, esta identificación, este procedimiento de exclusión han producido también efectos. No me atrevo a emplear la palabra “dialéctica”, pero no estamos muy lejos de eso» (Michel Foucault, «Sexe, pouvoir et politique de l'identité», art. cit., pp. 739-740).

1. Michel Foucault, «Le triomphe social du plaisir sexuel», art. cit., pp. 312-313.

La reacción a menudo negativa de algunos franceses con respecto a determinados tipos de comportamiento norteamericanos contiene aún trazas de desaprobación hacia la monosexualidad. Se oye decir a veces: «¿Cómo podéis aprobar esos modelos machos? Estáis entre hombres, lleváis bigote, chaquetas de cuero, botas, ¿qué es esta imagen del hombre?» Quizás haga reír dentro de diez años, pero creo que en ese modelo de un hombre que se afirma como tal hay una nueva cualificación de la relación monosexual. Consiste en decir: «Pues sí, nos pasamos el tiempo entre hombres, llevamos bigote y nos besamos, sin que uno de los dos tenga que interpretar el papel del efebo o del chico afeminado y frágil.»<sup>1</sup>

En este hincapié en la monosexualidad hay, pues, un primer motivo que nos remite a las consideraciones mencionadas en los capítulos precedentes sobre los chicos que se cogen de la mano: la vida de los hombres entre ellos, los barrios y los modos de vida gays son los espacios en que tales gestos son posibles sin que quienes los realizan arrostren el riesgo de agresión o insulto. Afirmar que eres gay significa poder cogerse de la mano, lo cual implica también que uno se proporciona los medios para hacerlo.

Hay una segunda razón, muy claramente enunciada: en sus entrevistas de los años ochenta, Foucault continúa su crítica de la idea de bisexualidad natural o de polisexualidad que había obsesionado, como hemos visto, a los movimientos de liberación sexual de los años setenta. La monosexualidad como modo de vida es exactamente lo contrario del mito de la «gran fusión» de todos los individuos en una sexualidad indiferenciada: «La promesa de que nos gustarán las mujeres el día en que ya no se nos condene por ser gays es utópica. Y es una utopía peligrosa [...] porque representa una condena de la monosexualidad.»<sup>2</sup>

Pero estos discursos sobre la polisexualidad habían perdido gran parte de su vigor en los años ochenta, y es sorprendente que Foucault se tome todavía la molestia de criticarlos. Hay, por tan-

1. *Ibid.*, p. 313.

2. *Ibid.* Véase también «De l'amitié comme mode de vie», art. cit., p. 166.

to, otras razones más profundas en su apología de la cultura monosexual.

De hecho, ya hable de la «cultura gay» por venir o del modelo histórico de la amistad, lo que interesa a Foucault, ya lo hemos dicho, son «los asuntos entre hombres»: qué tipos de sentimientos pueden experimentar, qué clases de relaciones pueden construir.

Pero para demostrar que, a partir de una sexualidad compartida, son posibles los vínculos afectivos intensos entre hombres, recurre siempre a ejemplos en los que no es la sexualidad lo que importa. En una entrevista titulada «De l'amitié comme mode de vie», reitera la idea de que la monosexualidad masculina ha sido casi imposible desde el siglo XVIII, salvo cuando la imponían las circunstancias, como en el ejército o durante la guerra. Toma como ejemplo la vida de los soldados durante la guerra de 1914-1918:

Había soldados, oficiales jóvenes que pasaron meses, años juntos. Durante la guerra del 14, los hombres vivían totalmente juntos, unos sobre otros, y eso no significaba nada para ellos... Aparte de algunas frases generales sobre la camaradería y la fraternidad espiritual, de algunos testimonios muy parciales, ¿qué sabemos de los huracanes afectivos, de las tempestades del corazón que pudo haber en aquellos momentos? Y podemos preguntarnos qué es lo que hizo que la gente aguantase, a pesar de todo, en aquellas guerras absurdas, grotescas, en aquellas matanzas infernales. Sin duda fue gracias a un tejido afectivo. No quiero decir que seguían combatiendo porque estaban enamorados unos de otros. Pero el honor, la bravura, no perder la cara, el sacrificio, salir de la trinchera con el compañero, delante del compañero, implicaba una trama afectiva intensa. No para decir: «¡Ah, aquí tenemos la homosexualidad!» Detesto este género de razonamientos. Pero desde luego ahí reside una de las condiciones, aunque no la única, que permitió aquella vida infernal...<sup>1</sup>

1. Michel Foucault, «De l'amitié comme mode de vie», art. cit., p. 167.

Es indudable que esta referencia a la afectividad entre hombres en las trincheras debe mucho a Dumézil.<sup>1</sup> Movilizado en 1916, a los dieciocho años, pasó dos años de su vida en el infierno de la guerra, pero en ella había conocido una libertad que sólo semejantes situaciones extremas hacían posible en aquella época. Por eso le gustaba contar que nunca había sido tan feliz como entonces, lo que atestigua la dedicatoria de uno de sus libros en la que hace alusión a aquellas «ruidosas fiestas de nuestros veinte años».<sup>2</sup> Estos sentimientos homoeróticos y afectivos que surgían en aquellas situaciones espantosas de la guerra y del fuego han sido cantados por numerosos poetas ingleses, y conocemos los magníficos versos de Siegfried Sassoon, Rudolf Owen, Robert Graves...<sup>3</sup> Y es muy probable, como nos invitan a pensar los historiadores de la homosexualidad, que esta vida compartida, esas experiencias vividas tuvieran una influencia considerable en la formación de una cultura gay en Europa (y sobre todo en Francia) en los años veinte, de la misma manera que Allan Bérubé ha mostrado que los vínculos anudados durante la Segunda Guerra Mundial desempeñaron un papel decisivo en la organización de una vida gay durante los años cincuenta.<sup>4</sup>

Foucault habló en varias ocasiones del proyecto de escribir una historia de la guerra después de su *Historia de la sexualidad*. O, quizá más exactamente, una historia del ejército. Y es indudable que las formas militares o guerreras de la sociabilidad masculina

1. Sobre la manera en que Dumézil hablaba de su vida durante la Primera Guerra Mundial, remito a mi artículo «Georges Dumézil, un homosexuel dans le siècle», *Ex aequo*, n.º 4, febrero de 1997.

2. Georges Dumézil, *Mythe et épopée*, París, Gallimard, 1967. [*Mito y epopeya*, Barcelona, Seix Barral, 1997.]

3. Véase la antología publicada por Martin P. Taylor, *Lads. Love Poetry of the Trenches*, Londres, Duckworth, 1998. Véase asimismo Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1975, cap. 8, pp. 270-309. Y también la magnífica trilogía novelesca de Pat Barker, que pone en escena (entre otros) a Sassoon y Owen (*Regeneration*, *The Eye in the Door*, *The Ghost Road*, Londres, Viking, 1991, 1993, 1995).

4. Sobre la importancia de la Primera Guerra Mundial en la formación de una cultura gay, sobre todo en Francia, véase Florence Tamagne, *op. cit.*, t. 1. Para la Segunda Guerra Mundial, véase Allan Bérubé, *Coming out Under Fire. The History of Gay Men and Women in World War Two*, *op. cit.*

na, de «la amistad» entre hombres, habrían sido uno de los ejes de esta investigación.

Sin embargo, las entrevistas que concede en los años ochenta a propósito de la cuestión gay no versan sobre historia sino sobre política contemporánea, y dos ideas se superponen continuamente: la primera, que una sexualidad compartida por individuos diferentes puede reunirlos en una misma «cultura», y la segunda, que pueden existir lazos afectivos entre hombres al margen de toda relación sexual. Todos los ejemplos históricos que menciona Foucault habría que incluirlos en esta segunda categoría. Y esos ejemplos le permiten imaginar lo que podrían ser las relaciones entre hombres en nuevos modos de existencia gays, cuyo punto de anclaje sería la homosexualidad, pero en los que se desarrollaría toda una serie de relaciones no necesariamente vinculadas con la sexualidad. La fórmula que emplea lo indica muy claramente: «La homosexualidad es una ocasión histórica de *reabrir* virtualidades relacionales y afectivas.»<sup>1</sup>

Se comprende mejor por qué, para basar su comentario sobre la vida de los hombres entre ellos, se refiere en varias ocasiones al libro de Lilian Faderman, *Surpassing the Love of Men*, que es un libro sobre... las mujeres entre ellas.<sup>2</sup> Declara, por ejemplo:

En Estados Unidos acaba de publicarse un libro sobre las amistades entre mujeres. Está muy bien documentado a partir de testimonios de relaciones de afecto y de pasión entre mujeres. En

1. Michel Foucault, «De l'amitié comme mode de vie», art. cit., p. 166. (La cursiva es mía.)

2. Lilian Faderman, *Surpassing the Love of Men. Romantic Friendship and Love Between Women from the Renaissance to the Present*, Nueva York, William Morrow, 1981. Foucault cita este libro en tres entrevistas distintas (véase *Dits et écrits*, op. cit., t. 4, pp. 166, 289 y 742). Al final de *Dits et écrits*, el índice de libros citados no menciona más que dos de las tres ocasiones (y que dan al libro un título francés, *Dépasser l'amour des hommes*, puesto que no está traducido). En cuanto al índice onomástico, sólo menciona una vez el nombre de Lilian Faderman. Esta desventura dice mucho del interés que los editores de estos volúmenes han dedicado a estas cuestiones. Se advertirá, por ejemplo, que la palabra «amistad» no figura en el índice de conceptos, así como tampoco «gay», «lesbiana», «monosexualidad», «sadamsoquismo», «liberación sexual»...

el prólogo, la autora dice que partió de la idea de detectar relaciones homosexuales, y que se dio cuenta no sólo de que esas relaciones no siempre estaban presentes, sino de que carecía de interés saber si a eso se le podía llamar homosexualidad o no. Y que si se deja que la relación se despliegue tal cual es en las palabras y los gestos, aparecen otras cosas muy esenciales: amores, afectos densos, maravillosos, soleados o muy tristes, muy negros.<sup>1</sup>

Y, en efecto, el libro de Lilian Faderman postula que las relaciones afectivas entre mujeres distan mucho de reducirse a la sexualidad y que, a la postre, como lo vio Foucault, la cuestión de si las mujeres que ella describe entre el siglo XVI y el XX tenían o no relaciones sexuales no es tan pertinente. Pero hay que comprender que esta problemática estaba anclada en un feminismo separatista, hoy en día un tanto desfasado, que se apoyaba en la idea, desarrollada por Adrienne Rich en un artículo célebre, de un «*continuum* lesbiano» que va de la simple amistad entre dos mujeres hasta la relación sexual.<sup>2</sup>

Esta idea de un *continuum* ha sido, por lo demás, muy criticada por teóricos e historiadores en los últimos años, precisamente porque consistía en dessexualizar el lesbianismo.<sup>3</sup> Ahora bien, era precisamente esta «dessexualización» la que interesaba a Foucault. El análisis histórico de Lilian Faderman le permitía pensar que había un abanico muy amplio de relaciones entre personas del mismo

1. Michel Foucault, «De l'amitié comme mode de vie», art. cit., p. 165.

2. Adrienne Rich, «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence», en *Blood, Bread and Poetry*, op. cit. Para Adrienne Rich, al igual que para Lilian Faderman, todas las relaciones que pueden mantener las mujeres entre ellas son un medio de resistir a la dominación masculina y a la violencia impuesta por la «heterosexualidad obligatoria». Rich llega hasta el extremo de considerar —como hará asimismo Luce Irigaray— que la homosexualidad masculina no es más que la conclusión de la homosociabilidad de los hombres entre ellos y, por consiguiente, que los gays son la encarnación última de la opresión de las mujeres y en especial de las lesbianas. Como tan atinadamente observa Eve Kosofsky Sedgwick (*Epistemology of the Closet*, op. cit., pp. 36-37), esta manera de oponer a las lesbianas y a los gays se da con mayor frecuencia entre los propios gays y lesbianas que entre sus enemigos, que les detestan y les combaten juntos.

3. Véanse las observaciones de Sharon Marcus, «Quelques problèmes de l'histoire lesbienne», en Didier Eribon (dir.), *Les Études gays et lesbiennes*, op. cit., pp. 35-43 (en especial pp. 36-37) y la bibliografía al final de su artículo (p. 43).

sexo, y esta cultura monosexual (las mujeres entre ellas, o los hombres entre ellos) podía considerarse, como sugerían los análisis de la historia norteamericana, pero también sus propias observaciones sobre la vida en las trincheras, el fundamento de una cultura aún por inventar. El libro de Faderman es, pues, para él una especie de metáfora para hablar de la cultura gay, es decir, de la cultura masculina: quiere decir simplemente que entre hombres pueden entablarse relaciones intensas sin que intervengan las propiamente sexuales. Pero, a pesar de todo, una sexualidad común es la argamasa de este nuevo tejido relacional que crea en la sociedad un nuevo principio de diferenciación. Para ello, Foucault solventa un poco rápidamente la cuestión de lo que debe ser una «cultura gay», puesto que parece preverla desde el punto de vista de los hombres, y de los hombres solos —dejando, por supuesto, sitio, a su lado, para una cultura lesbiana—, sin plantearse nunca la pregunta de qué articulación sería posible pensar entre esas dos culturas. En este sentido, es evidente que Foucault está más próximo a los modos de vida gays de los años setenta o ochenta que a la cultura *queer* de hoy, que intenta precisamente cuestionar esos separatismos gays o lésbianos, y esto aunque a los teóricos *queer* les guste proclamar la influencia de su obra.

Podríamos ir incluso más lejos y preguntarnos si lo que Foucault presenta como un *nuevo* «sistema relacional» no se asemeja, en el fondo, a modos de vida gays muy tradicionales: encuentros sexuales múltiples que pueden transformarse en amistad, círculos de amigos compuestos de antiguos amantes y de los amantes o antiguos amantes de éstos, sociabilidad masculina, lazos entre personas de edad o de medios distintos, frecuentaciones de bares, cafés y restaurantes monosexuales..., vemos que no diferimos tanto de la manera en que han vivido muchos homosexuales en el curso de este siglo.

La cultura gay de que habla Foucault es, por tanto, la expansión a una escala inédita de esta cultura gay tradicional que se caracterizaba, debido a una serie de razones evidentes, por una monosexualidad bastante estricta. Es cierto que el desarrollo y visibilidad extraordinarios que han caracterizado estos modos de existencia durante los veinte o treinta últimos años los han transformado pro-

fundamente, algo que debió de ser muy sorprendente para alguien como él, que había asistido, en directo, por así decirlo, a la emergencia de este fenómeno. Pero, pese a todo, ¿no es la misma «cultura gay» que ha recorrido el siglo? Y en el fondo la única idea realmente innovadora que formula aquí Foucault ¿no pretende crear un «nuevo derecho relacional» que permita una institucionalización de lazos específicos entre personas del mismo sexo (como la adopción de un adulto por otro, o una forma de asociación registrada que no se preocupe de saber si los individuos tienen o no relaciones sexuales?)<sup>1</sup>

De este modo, sus alegatos en pro de la monosexualidad se inscriben en una larga historia y deben mucho, seguramente, a su pasado personal. He escrito hace algunos años que Foucault, con respecto a la historia de la homosexualidad, me parecía más cerca de Dumézil que de la vida gay contemporánea.<sup>2</sup> Uno de los rasgos más acusados de esta proximidad es sin duda una cierta «misoginia» constitutiva de la sociabilidad de los homosexuales masculinos que hicieron el aprendizaje de la homosexualidad antes de los años setenta.<sup>3</sup> El propio Foucault subraya que su gusto personal está enraizado en la sociabilidad monosexual: «Hasta donde recuerdo, desear a chicos era desear tener relaciones con ellos. Esto ha sido siempre para mí algo importante. No forzosamente en for-

1. Foucault insiste a menudo en que la amistad es una relación posible entre dos personas de edades distintas, y parece que estuvo muy interesado, personalmente, por esta posibilidad que no ofrece, por regla general, la idea normativa de la pareja (véanse sus hermosas observaciones sobre este punto en «De l'amitié comme mode de vie», art. cit., p. 164). Aunque cabe preguntarse si la cuestión de la edad y las relaciones que un hombre más mayor puede mantener con hombres más jóvenes no ha sido uno de los factores determinantes de toda la reflexión de Foucault sobre la «cultura gay».

2. Didier Eribon, *Michel Foucault et ses contemporains*, op. cit., p. 125 sq.

3. Empleo la palabra «misoginia» no en el sentido de «odio a las mujeres», sino en el más específico del gusto casi exclusivo por la monosexualidad, es decir, del deseo de los homosexuales masculinos de encontrarse entre ellos sin ninguna presencia femenina (el equivalente existe, invertido, en las lesbianas). Lo que ciertamente no impediría que Foucault respaldase el movimiento feminista. Son dos registros distintos. Esta «misoginia» sigue siendo, por otra parte, uno de los rasgos constitutivos de la cultura gay de hoy, aunque es evidente que a los jóvenes gays de los años noventa les cuesta menos pensar en términos de cultura «gay y lesbiana».



ma de pareja, sino como una cuestión de existencia: ¿les es posible a los hombres estar juntos? ¿Posible vivir juntos, compartir el tiempo, las comidas, la habitación, los ocios, el conocimiento, las confidencias? ¿Qué significa eso de estar entre hombres?»<sup>1</sup>

Así, al final de este recorrido por los textos de Foucault, hemos vuelto al punto de partida, es decir, al campo de la experiencia personal como foco de inspiración teórica y política, lo cual explica indudablemente las vacilaciones, las evoluciones y también las limitaciones de su reflexión sobre la cuestión gay, pero asimismo su fuerza perturbadora: porque lo que está en juego es la existencia de los individuos moldeados por la historia de la homosexualidad completa, una historia del sojuzgamiento, pero también de la resistencia y de esa pulsión heterotópica que condujo a los gays a inventar «modos de vida» distintos, improbables, inéditos. O, en cualquier caso, a plantearse continuamente la cuestión de inventarlos.

1. Michel Foucault, «De l'amitié comme mode de vie», art. cit., pp. 163-164.

Foucault nos lo enseña: nunca podemos situarnos fuera de la política. Los «espacios distintos», las «heterotopías», siempre que superen el estadio hechizado de la utopía de la subversión, están necesariamente situados dentro de un mundo social cuyas normas y tecnologías disciplinarias coaccionan, dominan y sojuzgan. Pero no por ello estamos condenados a que el poder nos atrape y nos derrote con sus argucias, ni somos impotentes para huir de las mallas de sus redes. Aunque el gesto de «apartarse» sea siempre relativo, y aunque las conquistas sólo puedan ser parciales, locales, inciertas, frágiles y provisionales, eso no significa que perdamos todos los envites. Hay que deshacerse de la mitología del todo o nada. Podemos, mediante el trabajo crítico, incansablemente repetido, desplazar los límites que nos son impuestos y ampliar las posibilidades de la libertad: «Tenemos que huir de la alternativa del fuera o dentro», escribe Foucault cuando da su definición de la actitud crítica, «hay que estar en las fronteras. La crítica es el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos.»<sup>1</sup>

A la metafísica del sujeto y de la liberación facilitada por el gran discurso de la profecía política, pero también a todas las conminaciones a la sumisión y a todas las exhortaciones a la resignación, podemos oponer la idea de «subjetivación», es decir, de un trabajo de transformación y de invención de uno mismo que se pensaría, según los términos de Foucault, como «una crítica prácti-

1. Michel Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», art. cit., p. 574.

ca en forma de avance posible». <sup>1</sup> Cuando habla de la «actitud crítica», Foucault no sólo tiene en mente la perspectiva de investigaciones históricas. No sólo se trata de estudiar el pasado que nos ha constituido como lo que somos, se trata asimismo de deshacernos de él en la medida de lo posible. En consecuencia, la actitud crítica debe ejercerse en una práctica «experimental», es decir, «someterse a la prueba de la realidad y de la actualidad, tanto para captar los puntos en que el cambio es posible y deseable como para determinar la forma precisa que imprimir a ese cambio». <sup>2</sup>

Concibe esta práctica experimental siempre como una actividad limitada a campos particulares, a luchas específicas y concretas. No habla nunca en términos generales, sino siempre de «transformaciones muy precisas». Y pone como ejemplo «las que han podido tener lugar desde hace veinte años en un cierto número de campos que conciernen a nuestros modos de ser y de pensar, a las relaciones de autoridad, las sexuales, la forma en que percibimos la locura o la enfermedad». <sup>3</sup>

En esta perspectiva, las observaciones de Foucault son a veces muy sartreanas: «No podemos ponernos fuera de la situación», declara, «y en ninguna parte estamos libres de toda relación con el poder. Pero siempre podemos transformar la situación.» <sup>4</sup> A diferencia de Sartre, sin embargo, no cree que tengamos necesariamente que recobrar la «autenticidad», como si su existencia fuera anterior al gesto de transformación de sí, o como si fuese la única forma posible de relación con uno mismo:

El tema de la autenticidad remite, explícitamente o no, a un modo de ser del sujeto definido por su adecuación consigo mismo. Ahora bien, me parece que la relación con uno mismo debe poder describirse según las multiplicidades de formas, entre las

1. *Ibid.* En su prólogo a la edición norteamericana de *Dits et écrits*, Paul Rabinow recalca la importancia de esta oposición entre la liberación imposible y el posible trabajo de «libertad» (Paul Rabinow, «Introduction», en *The Essential Works of Foucault, 1954-1984*, t. 1, *Ethics*, Nueva York, The New Press, 1997).

2. Michel Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», art. cit.

3. *Ibid.*, p. 575.

4. Michel Foucault, «Sexe, pouvoir et politique de l'identité», art. cit., p. 740.

cuales la autenticidad no es más que una de las modalidades posibles: hay que entender que la relación con uno mismo está estructurada como una práctica que puede tener sus modelos, sus conformidades, sus variantes, pero también sus creaciones. La práctica de sí es un campo complejo y múltiple.<sup>1</sup>

Y cuando Foucault se declara más cerca de Nietzsche y de la fórmula de *La gaya ciencia* según la cual hay que «dar un estilo a la vida, a costa de un ejercicio paciente y de un trabajo cotidiano»,<sup>2</sup> se comprende que la «subjetivación» es un gesto que recomienza indefinidamente y cuyo contenido no se podría establecer de antemano. Al contrario: cada individuo y cada grupo deben elegir qué forma darle.

Una concepción «política» semejante es sin duda muy importante, dicho sea de paso, si se pretende liberar al movimiento gay de sus viejos demonios y sempiternas querellas en torno a la cuestión de cuál es la «buena» actitud, si hay que reivindicar la integración o quedarse en los márgenes, preconizar la sexualidad abierta o ensalzar la pareja y el matrimonio. Si la «subjetivación» es la reinención de sí mismo, sólo cabe pensarla en la multiplicidad y la pluralidad.

Tomarse a sí mismo «como objeto de una elaboración compleja», ¿no es, se interroga Foucault, lo que Baudelaire llamaba, en el vocabulario de su época, el «dandismo»? En efecto, escribe: «El hombre moderno, para Baudelaire, no es el que emprende el descubrimiento de sí mismo, de sus secretos, de su verdad oculta; es el que trata de inventarse a sí mismo. Esta modernidad no libera en el hombre su ser propio; le constriñe a la tarea de elaborarse él mismo.»<sup>3</sup>

Pierre Hadot, por ende, tiene toda la razón cuando reprocha a Foucault que presente a los filósofos de la Antigüedad bajo una luz mucho más próxima del esteticismo del siglo XIX y del «dan-

1. Michel Foucault, «À propos de la généalogie de l'éthique», en *Dits et écrits*, op. cit., t. 4, p. 617.

2. *Ibid.*, p. 618.

3. Michel Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières», art. cit., p. 571. Véase el texto de Baudelaire sobre el «dandismo» en «Le peintre de la vie moderne», en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1976, t. 2, pp. 709-712.

dismo» que de la verdad histórica de sus concepciones morales.<sup>1</sup> Pero esto muestra que al trabajo que Foucault dedica a Grecia en los dos últimos volúmenes de su *Historia de la sexualidad* lo anima quizá menos el interés por los propios griegos que preocupaciones contemporáneas. Lo que le interesa es «nosotros hoy», lo que somos y lo que podemos hacer.<sup>2</sup> No es que haya querido presentar Grecia como una edad de oro que habríamos de recobrar. Grecia no es ciertamente un modelo. Y, de todos modos, Foucault no tiene intención de escribir una historia de las soluciones que estaría a nuestro alcance aplicar, sino más bien una historia de las problematizaciones, de la forma en que los campos de la experiencia humana han sido pensados y organizados en épocas distintas. Ahora bien, Grecia nos ofrece el ejemplo de un tipo de «problematización» de la experiencia que permite concebir la invención de una «moral» y de una «política» en el marco de una «estética de la existencia», y considerar que «la obra que tenemos que hacer» es «principalmente nuestra vida y nosotros mismos».<sup>3</sup>

Es bien evidente, en efecto, que cuando describe el «ascetismo» de las morales sexuales de la Antigüedad griega ante todo como una «estética de la existencia», como una «elaboración y estilización» de sí mismo,<sup>4</sup> para él no se trata sólo de un tema histórico. Foucault se interroga también sobre la posteridad de esas «artes de la existencia». Y por eso puede afirmar que «el estudio de la problematización de los comportamientos sexuales en la Antigüedad» no es sino «uno de los primeros capítulos» de una «historia general de las “técnicas de sí”».<sup>5</sup> Va a detectar, a través de los análisis de Burckhardt, el resurgir de esta historia en el Renacimiento:

1. Pierre Hadot, «Réflexions sur la notion de “culture de soi”», en *Michel Foucault philosophe, Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1989*, Paris, Seuil, 1989. En *L'Usage des plaisirs* y en *Le Souci de soi*, Foucault habla de los trabajos de Pierre Hadot y en especial de su obra *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1981.

2. Cf. Gilles Deleuze, «La vie comme oeuvre d'art», en *Pourparlers, op. cit.*, p. 136.

3. Michel Foucault, «À propos de la généalogie de l'éthique», art. cit., pp. 611-612 y 615.

4. Véase, por ejemplo, Michel Foucault, *L'Usage des plaisirs, op. cit.*, p. 30.

5. *Ibid.*, p. 17.

«Durante el Renacimiento, se ve —y aquí hago alusión al célebre texto de Burckhardt sobre la estética de la existencia— que el héroe es su propia obra de arte.»<sup>1</sup> Vuelve a encontrarlo en el siglo XIX, con Baudelaire, y menciona por último, para indicar que ese interés por la «cultura de sí» no ha desaparecido en el siglo XX, el estudio que Walter Benjamin consagró al poeta de *Las flores del mal*.<sup>2</sup>

La reflexión de Foucault apunta, pues, al mundo contemporáneo, hacia la actividad política que podemos desplegar en él, y en especial en el campo de la creación de una «cultura gay». Y vuelve a la cuestión de la «ascesis» en la entrevista titulada «De l'amitié comme mode de vie»:

El ascetismo como renuncia al placer tiene mala reputación. Pero la ascesis es otra cosa: es el trabajo que uno hace sobre sí mismo para transformarse o para que surja ese yo que felizmente no se alcanza nunca. ¿No sería ése nuestro problema actualmente? El ascetismo ha sido despedido. Nos corresponde a nosotros avanzar en una ascesis homosexual que nos obligue a trabajar sobre nosotros mismos y a inventar, no digo descubrir, una manera de ser todavía improbable.<sup>3</sup>

Se advierte que la ascesis, la invención de sí, la creación de nuevas formas de vida, de nuevos tipos de relación, todo lo que Foucault incluye en la idea de subjetivación, no tiene nada que ver con la «vida privada». Designa, por el contrario, como también dice Gilles Deleuze, «la operación por la cual individuos o comunidades se constituyen como sujetos, al margen de los saberes constituidos y los poderes establecidos».<sup>4</sup>

1. Michel Foucault, «À propos de la généalogie de l'éthique», art. cit., p. 630. Añade: «La idea de que uno puede hacer de su vida una obra de arte es, innegablemente, ajena a la Edad Media, y sólo reaparece en el Renacimiento.» En *L'usage des plaisirs* (op. cit., p. 17), hace referencia al libro de Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, The University of Chicago Press, 1980.

2. Michel Foucault, *L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 17.

3. Michel Foucault, «De l'amitié comme mode de vie», art. cit., p. 165.

4. Gilles Deleuze, «Sur la philosophie», en *Pourparlers*, op. cit., p. 206. Véase también p. 238.

La idea de «subjetivación» es así totalmente ajena a ese retorno al sujeto que a veces se ha atribuido al último Foucault. Porque lejos de invitarnos a una hermenéutica de la subjetividad, nos incita a pensar la posibilidad misma del sujeto como un producto provisional y siempre por rehacer del trabajo, individual o colectivo, de creación de sí mismo. Para Foucault, en sus libros de los años sesenta, el sujeto sólo existía como una forma de experiencia sojuzgada por las fuerzas de la represión y los mecanismos del poder, o como un estallido de voces que rompen la monotonía del silencio y la opresión. A continuación lo concibió, en los años setenta, como un punto geométrico formado por relaciones de fuerza: el cuerpo y el «alma» atravesados por las tecnologías disciplinarias al mismo tiempo que focos de resistencia. En sus últimos libros se convierte también en el lugar en que se opera un proceso de reformulación de sí, de creación de nuevas formas de «experiencia». Pero en cualquier caso el sujeto «libre» no es nunca un hecho dado, está siempre por hacerse. Y por volver a empezar.

Así pues, la «resistencia» y la «subjetivación», la «actitud crítica» y la «creación de nuevos modos de vida» no son más que expresiones sinónimas para designar el ejercicio concreto de esta libertad que permite a los individuos y a los grupos pasar de la sujeción a la subjetivación, y moldear sus existencias específicas cultivando sus diferencias.

En los últimos textos de Foucault resuena el eco de lo que escribía en los años sesenta, cuando exaltaba en una misma frase «esas diferencias que somos» y «esas diferencias que hacemos».<sup>1</sup> O cuando citaba, en el prólogo de *Locura y sinrazón*, este verso de René Char:

*Développez votre étrangeté légitime.\**

1. Michel Foucault, «Ariane s'est pendue», *Le Nouvel Observateur*, 31 de marzo-6 de abril de 1969, recogido en *Dits et écrits, op. cit.*, t. 1, p. 767.

\* «Desarrollad vuestra rareza legítima.» (*N. del T.*)

Anexo

Hannah Arendt y los «grupos difamados»



Al lector le asombrará quizá encontrar aquí un anexo sobre Hannah Arendt, y se preguntará qué relación tiene su obra con la cuestión gay o incluso con el tema de la discriminación y de las subjetividades minoritarias. Es cierto que la lectura francesa de esta obra constituye a menudo el punto de apoyo del pensamiento neoconservador, que conmina precisamente a callarse a las voces minoritarias para que no pongan en entredicho el «mundo común» donde tenemos que vivir.

Pero esta utilización interesada no es necesariamente la más pertinente, y cabe incluso pensar que mutila un pensamiento mucho más complejo de lo que parece, en todo caso mucho más de lo que dicen sus corifeos franceses, que se contentan (como, por lo demás, hacen con otras obras) con extraer de Arendt algunos lemas.<sup>1</sup> En efecto, algunos de sus textos contienen una reflexión sobre la discriminación que nos invita a recobrar en su obra una riqueza y potencialidades de las que ferozmente se empeñan en privarle algunos de sus custodios. Y no carece de interés comprobar que esta reflexión se articula justamente en torno a la cuestión del derecho al matrimonio como piedra angular de la igualdad jurídica.

Arendt se propone distinguir dos formas de discriminación: la

1. Al hablar de «lectura francesa», no aludo, evidentemente, a las interpretaciones propuestas por universitarios o investigadores, sino a la imagen de la obra de Arendt tal como la banalizan (empleo esta palabra en su sentido más fuerte) ensayistas mediáticos y algunas revistas culturales de carácter general.

que hace la sociedad y la que hace el Derecho. Al igual que es necesario, escribe en un texto bastante sorprendente, luchar por abolir las discriminaciones jurídicas, es inútil confiar en suprimirlas en la sociedad misma, en la medida en que son el precio que hay que pagar para que se mantenga la pluralidad de culturas. En este artículo, titulado «Reflexiones sobre Little Rock», y que trata sobre los esfuerzos encaminados a poner fin a la segregación que se practica contra los negros en el sistema educativo norteamericano, Arendt afirma que la educación no es el terreno en el que se debe librar la batalla.<sup>1</sup> Destaca, en cambio, la forma de discriminación que le parece más condenable: la que afecta a la libertad en el matrimonio, mediante la prohibición, en los estados sureños de los Estados Unidos, de los matrimonios mixtos. «El derecho de casarse con quien uno quiera es un derecho humano elemental», escribe.<sup>2</sup> Y, en su opinión, el derecho de asistir a una escuela racialmente mixta, el de sentarse en el autobús donde uno quiera, el de entrar en un hotel o en centros recreativos son cuestiones «menores» comparadas con el derecho fundamental de construir la vida y la felicidad propias. Arendt llega hasta el extremo de asegurar que «el derecho de votar y casi todos los demás enumerados en la Constitución son secundarios comparados con el derecho inalienable a la vida, a la libertad y a la felicidad». Y concluye diciendo que «el derecho de casarse y fundar una familia figura indiscutiblemente en esta última categoría».<sup>3</sup>

Cuando escribe esto (en 1959), sabe, por supuesto, que no es el combate que han decidido librar prioritariamente las asociaciones que luchan por los derechos civiles y contra la discriminación racial. Rechaza la objeción argumentando que «las minorías oprimidas no han sido nunca los mejores jueces de las prioridades en cuestiones parecidas», y que «en muchos casos se las ha visto luchar con más fervor por un progreso social que por los derechos humanos o los derechos políticos fundamentales». En materia de derechos, añade, «el orden

1. Hannah Arendt, «Réflexions sur Little Rock», en *Penser l'événement*, París, Belin 1989, pp. 233-248, en especial pp. 240-242. Sobre la historia de este artículo y de su acogida, véase Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For the Love of the World*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1982, pp. 308-318.

2. Hannah Arendt, «Réflexions...», art. cit., p. 239.

3. *Ibid.*

de prioridades debe determinarlos la Constitución, y no la opinión pública o las mayorías».<sup>1</sup>

Naturalmente, este texto de Arendt fue violentamente criticado en su día. Ralph Ellison, por ejemplo, le reprocha que pase por alto la realidad cotidiana de la segregación y de los combates que libraban personas cuyos derechos más elementales no eran reconocidos. Arendt le escribió para decirle que, en efecto, ella no había comprendido el verdadero «terror» que ejercía la segregación.<sup>2</sup>

Hay que aprobar, sin duda, la reacción de Ellison y considerar detestable la manera en que Arendt, desde el pedestal de su condición de filósofa, se permitía decir a los negros cuáles debían ser sus prioridades y qué combates tenían que emprender o no. Pero el interés principal de su análisis no reside tanto en su lista de las prioridades de la acción. No hay que olvidar, en principio, si se deja de lado este contexto histórico, que ella intentaba, de hecho, invertir el orden de las prioridades en la lucha contra la discriminación por el motivo esencial de que quería hacer una distinción muy clara entre la discriminación en el plano jurídico, que ella juzgaba inadmisibles, y la discriminación en el plano social, que consideraba inevitable. Por eso llega a formular observaciones que inducen al lector a interrogarse acerca de algunas de las certezas en que parecen basarse las luchas por la democracia y la justicia. Toma como ejemplo los centros de vacaciones:

Todo el mundo sabe que, en este país, frecuentar los centros de vacaciones está «limitado» a determinados grupos, en función del origen étnico. Son muchos los que creen criticable esta práctica; no es, sin embargo, más que una extensión del derecho de asociación. Si, siendo judío, quiero pasar mis vacaciones con la única compañía de judíos, no veo cómo alguien podría impedírmelo. Del mismo modo, no veo una razón para que otros lugares de veraneo no estén reservados a quienes no desean frecuentar a judíos durante sus vacaciones.

1. *Ibid.*, p. 234.

2. Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*, pp. 315-317.

Es obvio que, así como la primera parte de la frase puede parecer evidente a un lector actual, la segunda es casi insostenible. Y, sin embargo, Arendt piensa las dos cosas al mismo tiempo. Y lo enfatiza mucho: «No puede existir “derecho a hospedarse en el hotel e ir al centro recreativo o al lugar de diversión que se elija”.» Todo esto pertenece, dice, «al campo de lo puramente social, donde el derecho a la libre asociación, y por lo tanto a la discriminación, tiene mayor validez que el principio de igualdad».<sup>1</sup> Es ciertamente extraño asimilar un hotel o un centro recreativo a una asociación y admitir, por vía de consecuencia, la posibilidad de negar el acceso a esos lugares a determinada categoría de personas en virtud de los principios que rigen el derecho de asociación. Sobre todo porque Arendt precisa que eso no sería aplicable a los teatros y los museos, en los cuales está claro que la gente no se reúne para asociarse. En suma, uno se pregunta al instante quién será el encargado de definir qué es un lugar de asociación de cuyo acceso podrán ser excluidas determinadas categorías de personas...

Pero Arendt quería resaltar ante todo que «sin discriminación de ninguna clase, la sociedad dejaría lisa y llanamente de existir», y que «la posibilidad capital de asociarse o formar grupos desaparecería casi por completo».<sup>2</sup> Parece considerar que, más que la discriminación, lo que hay que evitar es el peligro del «conformismo», es decir, una sociedad que no reconociese en su interior la pluralidad cultural y la existencia de grupos diferentes.<sup>3</sup> Ahora bien, la pluralidad cultural dentro de una misma sociedad y la cohabitación de grupos diferentes producen forzosamente determinadas formas de discriminación, cuyo nivel mínimo reside en la voluntad de asociarse dentro de un mismo grupo cerrado a los «demás». Pero ella dice que tal es el precio que debe pagarse para que haya pluralidad. Por ello juzga tan importante definir estrictamente la intervención de lo político y lo jurídico en lo social: «Aunque el gobierno no tiene derecho a interferir en las prácticas discriminatorias y los prejuicios de la sociedad, no solamen-

1. Hannah Arendt, «Réflexions...», art. cit., p. 243.

2. *Ibid.*, p. 242.

3. Esa inquietud se expresa de forma igualmente clara en un texto de unos quince años antes (1944), titulado «Nos minorités linguistiques», en *Penser l'événement*, op. cit., pp. 215-232.

te tiene el derecho, sino el deber de garantizar que dichas prácticas no adquieran fuerza de ley.»<sup>1</sup>

¿Cómo este análisis puede sernos útil hoy en día? Vemos que para Arendt –y es quizá el punto central de su argumentación– la existencia de grupos que afirman sus diferencias es la garantía del pluralismo cultural y, por ende, de la vida misma de la sociedad. Pero esta pluralidad no sólo no puede mantenerse sin determinadas formas de discriminación, sino que, a veces, incluso, la afirmación de sí de un grupo puede contribuir a reforzar esta discriminación, lo cual, lejos de asustar a Arendt, le parece preferible al conformismo, es decir, a la homogeneidad. Por último, la lucha contra las discriminaciones jurídicas (y en especial las que atañen al derecho al matrimonio) debe tener prioridad sobre todas las demás, pues ahí se dirime realmente la cuestión de la igualdad en una sociedad. Y el que debe dictar las prioridades no depende del consenso ni de los deseos de la mayoría, sino de las exigencias de la ley y la Constitución. De ahí que el argumento aducido por quienes (numerosos entre... los discípulos de Arendt, al menos en Francia) se oponen al derecho al matrimonio para las parejas del mismo sexo, so pretexto de que la mayoría de los gays y lesbianas no lo piden, equivale a invocar la lógica de las «mayorías» en detrimento de la igualdad jurídica.

En resumen, vemos que la posición de Arendt, cuando se la desprende de su ganga polémica, vinculada con el contexto histórico, consiste en *defender tanto la idea de la igualdad política y jurídica como la idea de la diferencia o de la diferenciación cultural*.<sup>2</sup> Se advertirá que es muy exactamente lo contrario de lo que le hacen decir los ensayistas

1. Hannah Arendt, «Réflexions...» art. cit., p. 244.

2. Sobre este punto, véase Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge (Massachusetts), Cambridge University Press, 1992; Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, California, Sage Publications, 1996; James Bohman, «The Moral Cost of Political Pluralism: The Dilemmas of Difference and Equality in Arendt's "Reflections on Little Rock"», en Larry May y Jerome Kohn, *Hannah Arendt, Twenty Years Later*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1996, pp. 53-80; Morris B. Kaplan, «Refiguring the Jewish Question. Hannah Arendt, Political Equality and Social Difference», en *Sexual Justice. Democratic Citizenship and the Politics of Desire*, Nueva York, Routledge, 1997, pp. 151-176. En francés, véase las obras importantes de Sylvie

franceses que utilizan su obra para negar a los gays y lesbianas tanto la igualdad de derechos como el derecho a la diferencia cultural.

Es indudable que esto hace mucho más complejas las consideraciones de Hannah Arendt sobre el «mundo común», que no tienen gran cosa que ver con lo que suelen hacerle decir en esos comentarios ideológicos demasiado interesados para ser honestos.<sup>1</sup> Porque la gran cuestión central de la reflexión de Arendt es precisamente, como ya hemos visto, cómo hacer que una pluralidad de puntos de vista puedan cohabitar en la sociedad. Ésa es la condición de posibilidad de una vida democrática. Ahora bien, el «mundo común» no viene dado, siempre hay que construirlo. Y esta construcción sólo puede basarse en la coexistencia de perspectivas diferentes y múltiples. Lo que Arendt llama el «mundo común» no es, pues, una realidad trascendente que se impone desde el exterior a los individuos y a los grupos. Es, por el contrario, lo que los grupos edifican, lo que se esfuerzan continuamente en crear. Por consiguiente, en lugar de ser contradictoria con la existencia de grupos que sostienen puntos de vista distintos y heterogéneos, la idea del «mundo común» los presupone. Si Arendt critica tan violentamente la «segregación» racial es, desde luego, porque es un sistema moralmente condenable, pero también porque anula (al reducir al silencio a ciertos grupos) la posibilidad misma de una «pluralidad» que es, según los principios expuestos por su filosofía política, la condición básica de un «mundo común». Por eso considera que el principal objetivo político de la eliminación de la violencia es acrecentar dicha pluralidad.<sup>2</sup>

Así pues, no sólo el «mundo común» carece de sentido si no respeta las diferencias y la diversidad, sino que, lo cual es aún más funda-

---

Courtine-Denamy, *Hannah Arendt*, París, Belfond, 1994, y Martine Leibovici, *Hannah Arendt, une juive*, París, Desclée de Brouwer, 1998.

1. No me refiero, naturalmente, a trabajos como los de Sylvie Courtine-Denamy o Martine Leibovici, que han sabido glosar de forma muy rigurosa las elaboraciones de Arendt y volverlas a situar en su contexto histórico e intelectual, sino a los usos político-ideológicos de su obra, reducida a algunas citas para examen de bachillerato sobre la idea de un «mundo común» que habría que oponer a las reivindicaciones «particularistas», lo cual es exactamente lo contrario de lo que quiere decir Arendt.

2. James Bohman, «The Moral Cost of Political Pluralism...», *op. cit.*, pp. 53-80, en especial pp. 57-58.

mental, la pluralidad es la condición misma de la existencia de un «espacio público», que no es sino la resultante de ese entrecruzamiento de perspectivas. Arendt recurre aquí a una metáfora, la de unas personas sentadas a una misma mesa, y considera que «la mesa reúne tanto como separa». Claro que podemos acentuar o bien lo que las une o lo que las separa. Es una idea tan intensa en Arendt que prefiere, como explica con cierta virulencia polémica en su artículo sobre Little Rock, la discriminación social a la erradicación de las diferencias.

Por otra parte, podríamos interrogarnos sobre las potencialidades antidemocráticas contenidas en esta idea de un «mundo común» que separa la esfera de lo social de la del Derecho y la política, pues confiere a un individuo (en este caso la filósofa) el derecho de decidir por los demás (en este caso los negros norteamericanos, pero lo mismo vale para cualquier grupo minoritario) cuáles deben ser sus combates y sus aspiraciones. De todos modos, no es posible interpretar la idea del «mundo común» como un instrumento de lucha contra la afirmación de las diferencias culturales, ya que precisamente su función consiste, en el pensamiento de Arendt, en justificarlas. Lo que ella rechaza —y con qué vehemencia!— es más bien la idea de la «unanimidad», que revela, a su juicio, que «simplemente se ha dejado de pensar». <sup>1</sup> Para ella, ciertamente, sería muy peligroso rechazar la divergencia de opiniones en nombre de una «verdad» única que se opone a lo arbitrario de la multiplicidad, ya que personas distintas ven el mundo de una forma diferente, y eso mismo es lo que constituye el «foro público»: «La realidad del foro público descansa en la presencia simultánea de perspectivas, de aspectos innominables bajo cuya forma se presenta el mundo y para los que es inconcebible un rasero o un denominador comunes.» <sup>2</sup> De ahí que pueda escribir que, «en las condiciones de un mundo común, no es en principio la «naturaleza común» de todos los hombres lo que garantiza la realidad; es más bien el hecho de que, a pesar de las diferencias de emplazamiento y de la variedad de las perspectivas, todos se interesan por el mismo objeto». <sup>3</sup> En consecuencia, el «mundo

1. Sigo aquí el comentario de Margaret Canovan en *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, op. cit., p. 227.

2. Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, París, Pocket, 1994, pp. 97-98. [*La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998.]

3. *Ibid.*, p. 98.

común» está tan amenazado por «el aislamiento radical», cuando «nadie se entiende ya con nadie», como ocurre en las tiranías, como por «las condiciones de la sociedad de masas o de la histeria de las multitudes, en que vemos a la gente comportarse de pronto como miembros de una familia inmensa, cada cual multiplicando y prolongando la perspectiva de su vecino». En este sentido puede concluir diciendo que «el mundo común acaba cuando sólo se le ve bajo un aspecto, cuando sólo tiene derecho a presentarse en una perspectiva única».<sup>1</sup> La desaparición o la ocultación de un punto de vista, de una de las visiones del mundo que «propone un grupo de hombres basándose en el lugar específico que ocupan en el mundo» y que «nadie puede reproducir» es una mutilación del «mundo común».<sup>2</sup> En suma, Arendt cuestiona aquí, de forma bastante radical, la ideología del universalismo abstracto, y su reivindicación de un universalismo concreto se encuentra, en el fondo, muy cerca de Sartre, a pesar de las apariencias.

El «espacio público», por tanto, ofrece la posibilidad de confrontar perspectivas distintas. Esto mismo es lo que permite a los ciudadanos adquirir un «pensamiento ampliado» (*enlarged thought*), expresión que Arendt toma prestada de Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Por supuesto, la distinción que ella hace en una serie de textos entre la «vida privada» y «el espacio público» parece indicar que no considera que lo que llamaríamos las «políticas sexuales» puedan constituir una de las «perspectivas» diferenciadas cuya suma compone el «mundo común». Algunas teóricas feministas han reprochado muy severamente a Arendt que defina ese «mundo común» de tal manera que parece reservar su acceso a los hombres. Por ejemplo, cuando analiza lo que ella denomina *vita activa*, en la *Condición del hombre moderno*, parece, en efecto, como se lo censura Adrienne Rich, relegar a las mujeres al mundo privado del hogar sin que siquiera los quehaceres domésticos se le reconozcan como un trabajo, ni que se tome en consideración la participación de las mujeres en el trabajo

1. *Ibid.*, pp. 98-99.

2. Véase Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, París, Seuil, 1995, p. 112. [*Qué es la política*, Barcelona, Paidós, 1997], y los comentarios de Martine Leibovici en *Hannah Arendt, une juive*, *op. cit.*, pp. 289-290.



(aunque tan sólo fuese porque a lo largo de la historia han creado y recreado, mediante la repetición de las tareas cotidianas, las condiciones básicas del trabajo de los hombres).<sup>1</sup> Pero es admisible la respuesta de Seyla Benhabib a las críticas de Adrienne Rich, y sobre todo cuando nos invita a leer a Arendt sin anacronismo y a no censurarle el que no haya respondido a cuestiones sociales y políticas que son las nuestras actualmente, pero que no se planteaban todavía (o muy poco) en el momento en que ella escribía su libro.<sup>2</sup> Después de todo, cabe pensar que la «pluralidad» de perspectivas que constituye el «mundo común» no se da de una vez por todas, y se puede imaginar, por el contrario, que su definición está abierta a la ampliación del pensamiento que no puede por menos de producir la aparición de nuevas formas de mirar el mundo. El feminismo ha sido una de esas ampliaciones. Por otra parte, como recuerda Seyla Benhabib, los textos de Arendt contienen una serie de reflexiones que apuntan en esa dirección, como por ejemplo, en su libro de juventud, la biografía de Rahel Varnhagen, donde describe tanto su destino de mujer como de judía. Lo que equivale a decir que se puede ampliar la manera en que Arendt prevé la «mentalidad ampliada» que nace de la coexistencia de una pluralidad de perspectivas. En efecto, la libertad tal como Arendt la concibe significa que un determinado número de individuos puede emprender una acción en común para hacer que nazca algo absolutamente nuevo, «algo que nunca había existido antes».<sup>3</sup> Dicho de otro modo, no es posible pensar «el espacio público» y los problemas que le preocupan como ya definidos de una vez por todas, ya que la libertad se define precisamente por la «espontaneidad» y la capacidad que un cierto número de agentes tiene de producir perspectivas nuevas e imprevisibles. Y si se puede pensar que las mujeres como «grupo» y «punto de vista» sobre el mundo pueden ser parte activa del espacio público, como nos invita a pensar la relectura de Seyla Benhabib, es

1. Adrienne Rich, «Conditions for Work: The Common World of Women», en *On Lies, Secrets and Silence. Selected Prose, 1966-1978*, Nueva York, Norton, 1979, pp. 205 y 212.

2. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. 4. Véase asimismo Elisabeth Young-Bruehl, «Hannah Arendt Among Feminists», en Larry May y Jerome Kohn (ed.), *Hannah Arendt Twenty Years Later*, *op. cit.*, pp. 307-322.

3. Citado por Margaret Canovan, *Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. 213.

igualmente legítimo considerar que los gays y las lesbianas constituyen en lo sucesivo una (o varias) perspectivas sobre el mundo y contribuyen a «ampliar» el pensamiento.

Por lo demás, es sorprendente comprobar que Arendt parece autorizarnos de forma explícita a hacer esta deducción. Se sabe hasta qué punto la reflexión sobre la «cuestión judía» fue central en la elaboración de su pensamiento, y en especial la interrogación sobre la manera en que los judíos podían y debían constituir un «punto de vista» en el espacio público. Ahora bien, en un capítulo de *Los orígenes del totalitarismo*, la autora compara largamente a los judíos y los homosexuales.<sup>1</sup> En efecto, apoya su análisis de las transformaciones de la situación de los judíos en Europa en el siglo XIX en un comentario de Proust, y en especial en *Sodoma y Gomorra*, obra en la que, como hemos visto, el escritor se proponía describir a la «raza maldita» que a su juicio constituían los homosexuales comparándoles con los judíos. Arendt se apropia de la comparación y la invierte, y toma las descripciones de Proust de los homosexuales como «ejemplo del papel de los judíos en una sociedad no judía».<sup>2</sup> La glosa que hace de *En busca del tiempo perdido* tiende a mostrar que el proceso de aceptación de determinados judíos en los salones de la aristocracia, lejos de significar que se les había dejado de considerar seres diferentes, señala, por el contrario, una especie de incorporación en los individuos de esta diferencia como un conjunto de «características psicológicas». Ya Proust se preguntaba: «¿Una sociedad no estaría secretamente jerarquizada a medida que se volviese más democrática?»<sup>3</sup> Los aristócratas que empezaron a acoger a los judíos y los homosexuales habían conservado su profunda antipatía tanto por los primeros como por los segundos. Y si los judíos fueron recibidos en los salones del barrio de Saint-Germain, se debía, según Arendt, a un fenómeno de atracción-repulsión hacia lo que es extraño y ajeno, a un gusto por lo exótico y lo peligroso.<sup>4</sup> En este marco se encuadra la comparación, ex-

1. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, t. 1, *Sur l'antisémitisme*, París, Seuil, col. «Points», 1973, pp. 175-194. [*Los orígenes del totalitarismo*, t. 1, *Antisemitismo*, Madrid, Alianza, 1998.]

2. Hannah Arendt, *Sur l'antisémitisme*, *op. cit.*, p. 177.

3. Arendt cita esta frase en *Sur l'antisémitisme*, *op. cit.*, p. 190.

4. *Ibid.*, p. 183.

traída de Proust, con los «invertidos», que representan otra encarnación de la «monstruosidad»: al pasar del status de «delito» que merece castigo al de «vicio» que fascina y a la vez horroriza, la homosexualidad pudo ponerse de moda en los salones, pero se convirtió, en virtud de su propia proximidad, en aquello de lo que todo hombre «normal» debe distinguirse absolutamente. El resultado de este proceso fue producir una especie de «personaje tipo», tanto del homosexual como del judío, una «psicología» del uno y del otro, constituido por esta situación de tolerancia y de repudio:

Eran éstas las condiciones de las que surgió ese juego complejo de secreto y publicidad, de confesiones a medias y de falsificaciones mendaces, de humildad exagerada y de arrogancia extrema: todas ellas consecuencia del hecho de que ser judío (u homosexual) había abierto las puertas de los salones más cerrados y, al mismo tiempo, hacía que la situación en ellos fuese sumamente precaria. En estas circunstancias, ser judío era para el individuo una tara y también un misterioso privilegio personal, ambas cosas inherentes a una «predestinación social».<sup>1</sup>

Este proceso de transformación de la «judeidad» en carácter innato, en «conjunto de rasgos psicológicos», es, según el análisis de Arendt (que a todo lo largo del libro se esfuerza en distinguir el antisemitismo moderno del antijudaísmo en la historia), uno de los efectos principales de la laicización del judaísmo y de la asimilación de los judíos:<sup>2</sup>

El origen judío, privado de sus connotaciones religiosas y políticas, al convertirse en todas partes en un atributo psicológico, pasó a transformarse en «judeidad»; a partir de entonces, este atributo se clasificaba obligatoriamente en la categoría de los vicios y las virtudes. Es cierto que la «judeidad» no habría podido ser degradada al rango de vicio interesante si antes no hubiese existido un prejuicio que hacía de ella un delito. Pero es igualmente cierto que semejante

1. *Ibid.* pp. 182-183.

2. *Ibid.*, véase especialmente p. 149 *sq.*

degradación fue preparada por los judíos que la convertían en una virtud innata.<sup>1</sup>

Lo que tiende a enseñarnos la descripción proustiana es que la asimilación no produce en absoluto una eliminación de la diferencia y la diferenciación, sino que, por el contrario, las agudiza, las hace más necesarias para los que sólo admiten al judío si renuncia a serlo, pero que nunca olvidarán que lo era y se lo recordarán constantemente. Arendt termina haciendo hincapié en que esta sociedad que había transformado el «delito» en «vicio» no tardaría en volverse delinciente para erradicar ese «vicio».

Lo que le preocupa a lo largo de este capítulo es comprender cómo los judíos se mantuvieron al margen de la política, en su calidad de judíos, según las dos figuras producidas por la doble lógica de la asimilación y la exclusión: a saber, el «advenedizo» que se instala en la sociedad y el «paria» que permanece fuera de ella. Arendt lo denomina «acosmismo» (*worldlessness*)<sup>2</sup> o falta de participación en el «mundo», es decir, la no participación en la política como representantes de un punto de vista judío sobre el mundo. Pero Arendt se interesa también por las figuras de la resistencia a la situación política de los judíos, y, por tanto, por quienes han propuesto diversas formas de salir de este «acosmismo». Hubo en principio respuestas literarias, en particular con Heine y Kafka, que dieron vida, quizá sin saberlo, a la tradición de la cultura judía (es lo que Arendt llama «la tradición oculta»). Hubo también respuestas específicamente políticas, como en el caso de Bernard Lazare, que encarna el papel que goza a todas luces de la predilección de Arendt: el paria consciente y rebelde, o sea, el que no busca la asimilación ni se complace en la extraterrito-

1. *Ibid.*, pp. 185-186. Podemos preguntarnos si este texto no es una de las fuentes ocultas de Foucault cuando habla, en *La Volonté de savoir* (*op. cit.*, p. 54), de la invención por la psiquiatría, en el siglo XIX, del personaje del «homosexual», invención que se realiza incorporando como «perversión» lo que hasta entonces se consideraba un delito. Este volumen de Arendt fue, en efecto, traducido al francés en 1973, y el libro de Foucault fue publicado en 1976...

2. Sobre este punto, véase Hannah Arendt, «De l'humanité en de sombres temps», en *Vies politiques*, París, Gallimard, 1974, pp. 10-41; y los comentarios de Martine Leibovici, *op. cit.*, pp. 180-344.

rialidad con respecto a la política. Es el judío que se compromete políticamente como judío, y participa en el mundo común para definirlo y construirlo de forma que exista en él un punto de vista específicamente judío.<sup>1</sup>

Porque, a juicio de Arendt, la respuesta al antisemitismo es necesariamente política. Y señala, al final de *Antisemitismo*, que la única respuesta política aportada por los judíos ha sido el «sionismo». Por muchas críticas y reticencias que le haya inspirado la política realizada en nombre del sionismo, no ha renunciado nunca a la idea de una política específicamente judía. Como ella escribe en 1946, en una carta a Karl Jaspers, quien le preguntaba si se consideraba judía o alemana: «Para ser completamente sincera, debo decir que, desde un punto de vista individual y personal, me es totalmente indiferente [...]. En el plano político, hablaré siempre en nombre de los judíos en la medida en que las circunstancias me obliguen a indicar mi nacionalidad.»<sup>2</sup>

Vemos hasta qué punto todas estas reflexiones (aunque no siempre sean muy claras, ni forzosamente muy coherentes entre ellas) la aproximan finalmente al pensamiento sartreano, el cual, sin embargo, le mereció siempre un juicio muy severo, sin duda debido a una hostilidad personal asaz intensa hacia Sartre y Beauvoir. Fuera como fuese, la figura, exaltada por Arendt, del «paria consciente», del «paria rebelde», es a la postre muy semejante a lo que Sartre llamaba el «judío auténtico», el que «va hasta el final de su condición de judío», por oposición al «judío inauténtico», que trata, en cambio, de borrarla en el proceso de asimilación, hasta el extremo, en ocasiones, de volverse él también antisemita o por lo menos hostil a los judíos no asimilados.<sup>3</sup>

Al igual que Sartre, Arendt describe la psicología del judío —tanto del «advenedizo» como del «paria», del asimilado como del exclui-

1. Hannah Arendt, «La tradition cachée», París, Christian Bourgois, col. «10-18», pp. 178-220. Sobre Bernard Lazare, véase pp. 194-198.

2. Hannah Arendt, Carta a Karl Jaspers, 17 de diciembre de 1946, en Hannah Arendt y Karl Jaspers, *Correspondance, 1926-1969*, París, Payot, 1995, p. 121. Véase también pp. 156-157.

3. Véanse las observaciones que hace a este respecto Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, Polity Press, 1995, pp. 195-197.

do— como definida por el antisemitismo, por la situación de exclusión en que se hallan los judíos como grupo. Esto vale asimismo para todos los grupos «difamados». Arendt escribe, en efecto: «Mientras haya pueblos y clases a los que se difama, los rasgos propios del advenedizo y del paria se reproducirán de generación en generación, con la misma monotonía.»<sup>1</sup> La psicología, el «carácter», tanto del «advenedizo» como del «paria», son productos de la «difamación». Y sólo los representantes del grupo que se proponen tomar la palabra en su calidad de «parias conscientes» y, por ende, rebeldes, están en condiciones de eludir esta predeterminación y la ausencia del grupo en cuanto tal en la escena de la historia y de la política. Para Arendt se trata justamente, como recalca Martine Leibovici, de preservar «la existencia de los grupos sociales determinantes de las diversas identidades sociales».<sup>2</sup> Y es preciso intervenir en la esfera de la política: no para escapar, como individuo, del grupo al que se pertenece, sino por el contrario para hablar y actuar como individuo que «representa al grupo».<sup>3</sup> Esto no significa que un individuo determinado hable en nombre de otros. Significa que inscribe su compromiso político en la perspectiva de la defensa de los valores, los derechos, la cultura del grupo del que procede.

De este modo, explica Arendt, si bien la existencia de grupos «difamados» es constitutiva de los rasgos psicológicos inscritos en el corazón mismo de los individuos que pertenecen a dichos grupos, es asimismo el punto de partida de una acción política con la que los individuos que componen esos grupos puedan intervenir en el espacio público para infundir vida a su visión del mundo y a su cultura.

Y en este sentido podría considerarse que Hannah Arendt es la filósofa del movimiento gay.

1. Hannah Arendt, *Sur l'antisémitisme*, *op. cit.*, p. 150.

2. Martine Leibovici, *op. cit.*, p. 471.

3. *Ibid.*, p. 472.

- ABELOVE, Henry, BARALE, Michèle Aina, y HALPERIN, David, *The Gay and Lesbian Studies Reader*, Nueva York y Londres, Routledge, 1993.
- ACTES DE LA RECHERCHE EN SCIENCES SOCIALES, «Homosexualités», n.º 125, diciembre de 1998.
- ADAM, Barry D., *The Survival of Domination. Inferiorization in Everyday Life*, Nueva York y Oxford, Elsevier, 1978.
- , *The Birth and Rise of a Gay and Lesbian Movement*, Nueva York, Twayne, 1995.
- AHLSTEDT, Eva, *La Pudeur en crise. Un aspect de l'accueil d'À la recherche du temps perdu de Marcel Proust, 1913-1930*, Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1985.
- , *André Gide et le débat sur l'homosexualité. De L'Immoraliste (1902) à Si le grain ne meurt (1926)*, Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1994.
- ALTHUSSER, Louis, *Positions*, París, Éditions sociales, 1976. [*Posiciones*, Barcelona, Anagrama, 1977.]
- , *L'avenir dure longtemps*, seguido de *Les Faits*, París, Stock/IMEC, 1992, nueva ed., LGF, «Le livre de poche», 1994. [*El porvenir es largo*, Barcelona, Destino, 1992.]
- , *Lettres à Franca. 1961-1973*, París, Stock/IMEC, 1998.
- ALTMAN, Dennis, *Homosexual Oppression and Liberation* [1971], edición ampliada, Londres, Serpent's Tail, 1993.
- , *Coming Out in the Seventies*, Boston, Alyson Publications, 1981.
- , *Aids in the Mind of America*, Nueva York, Anchor Press/Doubleday, 1986.

- AMNESTY INTERNATIONAL, *Breaking the Silence. Human Rights Violations Based on Sexual Orientation*, Londres, Amnesty International United Kingdom, 1997, traducción francesa: *Briser le silence. Violations des droits de l'homme liées à l'orientation sexuelle*, París, Amnesty International, 1998.
- ARENDT, Hannah, *Vies politiques*, París, Gallimard, 1971.
- , *Les Origines du totalitarisme, Sur l'antisémitisme* (tomo 1), *L'Impérialisme* (tomo 2), Seuil, col. «Points», 1984. [*Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1998.]
- , *Penser l'événement*, París, Belin, 1989.
- , *Rabel Varnhagen. La vie d'une juive allemande à l'époque du romantisme*, París, Pocket, 1994.
- , *Du mensonge à la violence*, París, Pocket, 1994.
- , *La Condition de l'homme moderne*, París, Pocket, 1994. [*La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998.]
- , *Qu'est-ce que la politique?*, París, Seuil, 1995.
- , *La Tradition cachée*, París, Christain Bourgois, col. «10-18», 1996.
- , y JASPERS, Karl, *Correspondance, 1926-1969*, París, Payot, 1995.
- AUSTIN, John L., *Quand dire c'est faire*, París, Seuil, 1970.
- BARBEDETTE, Gilles, y CARASSOU, Michel, *París Gay 1925*, París, Presses de la Renaissance, 1981.
- BARD, Christine, *Les Filles de Marianne. Histoire des féminismes en France, 1914-1940*, París, Fayard, 1995.
- , *Les Garçonnes. Modes et fantasmes des années folles*, París, Flammarion, 1998.
- , «Lectures de *La Garçonne*», *Les Temps modernes*, n.º 593, abril-mayo de 1997.
- BARKER, Pat *Regeneration, The Eye in the Door, The Ghost Road*, Londres, Viking, 1991, 1993, 1995.
- BARRÉ, Jean-Luc, *Jacques et Raïssa Maritain. Les Mendians du ciel*, París, Stock, 1995.
- BARTLETT, Neil, *Who Was that Man. A Present for Mr Oscar Wilde*, Londres, Serpent's Tail, 1988.
- , *Ready to Catch Him Should He Fall*, Londres, Serpent's Tail, 1990.



- , *Mr Clive and Mr Page*, Londres, Serpent's Tail, 1996.
- BAUDELAIRE, Charles, *Œuvres complètes*, vol. 2, París, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1976.
- BAYER, Ronald, *Homosexuality and American Psychiatry. The Politics of Diagnosis*, Princeton N. J., Princeton University Press, 1987.
- BEAUVOIR, Simone de, *Lettres à Nelson Algren*, París, Gallimard, 1997. [*Cartas a Nelson Algren: un amor transatlántico 1947-1964*, Barcelona, Lumen, 1999.]
- BECH, Henning, *When Men Meet. Homosexuality and Modernity*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1997.
- BELL, Alan P., y WEINBERG, Martin S., *Homosexualities. A Study of Diversity among Men and Women*, Nueva York, Simon and Shuster, 1978.
- BENHABIB, Seyla, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Nueva York, Routledge, 1992.
- , *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, California, Sage Publications, 1996. [*El reluctant modernismo de Hannah Arendt*, Valencia, Episteme, 1996]
- BENSTOCK, Shari, *Femmes de la Rive gauche, 1900-1940*, París, Éditions des Femmes, 1987. [*Mujeres de la «rive gauche», 1900-1940*, Barcelona, Lumen, 1993.]
- BERNSTEIN, Richard J., *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, Polity Press, 1995.
- BERSANI, Leo, *The Culture of Redemption*, Cambridge (Mass.) y Londres, Harvard University Press, 1990.
- , *Homos*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1995, traducción francesa: París, Odile Jacob, 1998.
- , «Is the Rectum a Grave», *October*, n.º 43, invierno de 1987.
- , «A Conversation with Tim Dean, Hal Forster, and Kaja Silvermann», *October*, n.º 82, otoño de 1997.
- , y DUTOIT, Ulysse, *Caravaggio's Secrets*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1998.
- BÉRUBÉ, Allan, *Coming Out Under Fire. The History of Gay Men and Women in World War Two*, Nueva York, Plume, 1991.
- BLANCHOT, Maurice, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Montpellier, Fata Morgana, 1986. [*Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, Valencia, Pre-Textos, 1992.]

- BORRILLO, Daniel, «L'opinion des privatistes sur l'union des personnes du même sexe», ponencia para el coloquio «Au-delà du PACS», École normale supérieure, 10 de octubre de 1998. Inédito.
- BOSWELL, John, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1980, traducción francesa: *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIV<sup>e</sup> siècle*, París, Gallimard, 1985. [*Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*, Barcelona, Muchnik, 1993.]
- , *Same-Sex Unions in Premodern Europe*, Nueva York, Villard Books, 1994, traducción francesa: *Les Unions du même sexe dans l'Europe antique et médiévale*, París, Fayard, 1996.
- BOURDIEU, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Ginebra, Droz, 1972.
- , *La Distinction. Critique sociale du jugement*, París, Minuit, 1979.
- , *Le Sens pratique*, París, Minuit, 1980. [*El sentido práctico*, Madrid, Santillana, 1991.]
- , *Questions de sociologie*, París, Minuit, 1980.
- , *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, París, Minuit, 1988. [*La ontología política de Martin Heidegger*, Barcelona, Paidós, 1991.]
- , *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, París, Fayard, 1982. [*¿Qué significa hablar?*, Madrid, Akal, 1985.]
- , *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, París, Seuil, 1994. [*Razones prácticas (Sobre la teoría de la acción)*, Barcelona, Anagrama, 1997.]
- , *Méditations pascaliennes*, París, Seuil, 1997. [*Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999.]
- , *La Domination masculine*, París, Seuil, 1998. [*La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000.]
- , (dir.), *La Misère du monde*, París, Seuil, 1990. [*La miseria del mundo*, Madrid, Akal, 1999.]
- , «Le Pouvoir symbolique», *Annales, ESC*, 1977, n.º 3, mayo-junio.
- , «Remarques provisoires sur la perception sociale du corps», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.º 14, abril de 1977.

- BRAY, Alan, *Homosexuality in Renaissance England*, Nueva York, Columbia University Press, 1982.
- BROSSARD, Nicole, *Amantes*, seguido de *Le Sens apparent*, Montreal, L'Hexagone, 1998.
- BROWN, Peter, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Nueva York, Columbia University Press, 1988, traducción francesa: *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, París, Gallimard, 1995. [*El cuerpo y la sociedad*, Barcelona, Muchnik, 1993.]
- BURLEIGH, Michael, y WIPPERMANN, Wolfgang, *The Racial State: Germany 1933-1945*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1991.
- BUTLER, Judith, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1990,
- , *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of «Sex»*, Nueva York, Routledge, 1993.
- , *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Nueva York, Routledge, 1997.
- , *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford (California), Stanford University Press, 1997.
- , «Against Proper Objects», en Elisabeth Wood y Naomi Schor (ed.), *Feminism Meets Queer Theory*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 1997.
- CANOVAN Margaret, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Philosophy*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1992.
- CARPENTER, Humphrey, *W. H. Auden. A Biography*, Londres, Allen and Enwin, 1981.
- CASTLE, Terry, *The Apparitional Lesbian. Female Homosexuality and Modern Culture*, Nueva York, Columbia University Press, 1993.
- CHARTIER, Roger, *Culture écrite et société. L'ordre des livres (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, París, Albin Michel, 1996. [*El orden de los libros: lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*, Barcelona, Gedisa, 1994.]
- , *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitude et inquiétude*, París, Albin Michel, 1998.

- CHAUNCEY, George, *Gay New York. Gender, Urban Culture and the Making of a Gay Male World, 1890-1940*, Nueva York, Basic Books, 1994.
- , «From Sexual Inversion to Homosexuality: Medicine and the Changing Conceptualization of Female Deviance», *Salmagundi*, n.º 58-59, otoño-invierno de 1982-1983.
- , «Christian Brotherhood or Sexual Perversion? Homosexual Identities, and the Construction of Sexual Boundaries in the World War One Era», *Journal of Social History*, n.º 19, 1985, traducción francesa: en Rommel Mendes-Leité (dir.), *Sodomites, invertis, homosexuels. Perspectives historiques*, Lille, Cahiers Gai-Kitsch-Camp, 1994.
- CLERC, Catherine, *La Caricature contre Napoléon*, París, Promodis, 1985.
- COCTEAU, Jean, *Romans, Poésies, Œuvres diverses*, París, Librairie générale française, «La Pochothèque», 1995.
- CONTAT, Michel, y RYBALKA, Michel, *Les Écrits de Sartre*, París, Gallimard, 1970.
- COURTINE-DENAMY, Sylvie, *Hannah Arendt*, París, Belfond, 1994.
- CRESOLE, Michel, *Une folle à sa fenêtre. Chroniques de L'Autre Journal, 1990-1991*, Lille, Cahiers Gai-Kitsch-Camp, 1996.
- CROMPTON, Louis, *Byron and Greek Love. Homophobia in XIXth Century England*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1986.
- D'EAUBONNE, Françoise, «Le FHAR, origines et illustrations», *La Revue h*, n.º 2, otoño de 1996.
- DELAY, Jean, *La Jeunesse d'André Gide*, París, Gallimard, 2 vols., 1956-1957.
- DELEUZE, Gilles, *Dialogues* (con Claire Parnet), París, Flammarion, 1977.
- , *Foucault*, París, Minuit, 1986. [*Foucault*, Barcelona, Península 1987.]
- , *Pourparlers*, París, Minuit, 1990. [*Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1996.]
- , *Critique et clinique*, París, Minuit, 1993.
- , y GUATTARI, Félix, *L'Anti-Œdipe*, París, Minuit, 1972. [*El Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1998.]
- DELLAMORA, Richard, *Masculine Desire. The Sexual Politics of Victo-*

- rian *Aestheticism*, Chapel Hill y Londres, The University of North Carolina Press, 1990.
- , *Apocalyptic Overtures. Sexual Politics and the Sense of an Ending*, New Brunswick (Nueva Jersey), Rutgers University Press, 1994.
- D'EMILIO, John, *Sexual Politics, Sexual Communities. The Making of a Sexual Minority in the United States, 1940-1970*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1983.
- , *Making Trouble. Essays on Gay History, Politics, and the University*, Nueva York, Routledge, 1992.
- DERRIDA, Jacques, *Feu la cendre*, París, Éditions des Femmes, 1987.
- , *Limited Inc.*, París, Galilée, 1993.
- , *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993. [*Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1998.]
- , *Politiques de l'amitié*, París, Galilée, 1994. [*Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998.]
- , *Monolinguisme de l'autre*, París, Galilée, 1996.
- , *Échographies. De la télévision*, París, Galilée, 1996.
- , *Adieu à Emmanuel Lévinas*, París, Galilée, 1997. [*Adiós a Emmanuel Lévinas*, Madrid, Trotta, 1998.]
- DICKENS, Charles, *L'Ami commun*, París, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1991. [*Nuestro común amigo*, Barcelona, Juventud, 1944.]
- DIESBACH, Ghislain de, *Proust*, París, Perrin, 1991. [*Marcel Proust*, Barcelona, Anagrama, 1996.]
- DOVER, K. J., *Greek Homosexuality*, Londres, Duckworth, 1978, traducción francesa: *Homosexualité grecque*, Grenoble, La Pensée sauvage, 1982.
- DOWLING, Linda, *Hellenism and Homosexuality in Victorian Oxford*, Ithaca, Cornell University Press, 1994.
- , «Ruskin's Pied Beauty and the Constitution of a "Homosexual" Code», *The Victorian Newsletter*, n.º 75, primavera de 1989.
- DUBERMAN, Martin, VICINUS, Martha, y CHAUNCEY, George (ed.), *Hidden from History. Reclaiming Gay and Lesbian Past*, Nueva York, Meridian, 1990.
- DUFLOT, Jean, *Entretiens avec Pasolini*, París. Belfond, 1970.
- DUMÉZIL, Georges, *Loki*, París, Maisonneuve, 1948.

- , *Mythe et épopée* (tomo 1), París, Gallimard, 1967. [*Mito y epopeya*, Barcelona, Seix Barral, 1977.]
- , *Entretiens avec Didier Eribon*, París, Gallimard, col. «Folio», 1987.
- ELIAS, Norbert y DUNNING, Eric, *Sport et civilisation*, París, Fayard, 1994. [*Deporte y ocio en el proceso de civilización*, Madrid, FCE, 1991.]
- ELLMANN, Richard, *Oscar Wilde*, Londres, Penguin, 1988. [*Oscar Wilde*, Barcelona, Edhasa, 1990.]
- ERIBON, Didier, *Michel Foucault*, París, Flammarion 1989, edición revisada y comentada, col. «Champs», 1991. [*Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992.]
- , *Faut-il brûler Dumézil? Mythologie, science et politique*, París, Flammarion, 1992.
- , *Michel Foucault et ses contemporains*, París, Fayard, 1994.
- , (dir.), *Les Études gays et lesbiennes*, Actas del coloquio de 23 y 27 de junio de 1997, París, Éditions du Centre Georges-Pompidou, 1998.
- , «Georges Dumézil, un homosexuel au XX<sup>e</sup> siècle», *Ex æquo*, n.º 4, febrero de 1997.
- , «Le droit et la contre-nature», *Liber*, n.º 33, suplemento de *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.º 120, diciembre de 1997.
- FADERMAN, Lilan, *Surpassing the Love of Men. Romantic Friendship and Love Between Women from the Renaissance to the Present*, Nueva York, William Morrow, 1981
- , *Odd Girls and Twilight Lovers. A History of Lesbian Life in the Twentieth Century*, Nueva York, Penguin, 1991.
- FANON, Frantz, *Peaux noires, masques blancs* [1952], París, Seuil, col. «Points», 1975.
- FASSIN, Éric, «L'illusion anthropologique», *Témoins*, n.º 12, París, mayo-junio de 1998.
- , «Ouvrir le mariage aux homosexuels», *Le Monde diplomatique*, junio de 1998.
- FELMAN, Shoshana, *The Literary Speech Act. Don Juan with J. L. Austin or Seduction in Two Languages*, Ithaca, Cornell University Press, 1983.
- FHAR *Rapport contre la normalité*, París, Champ libre, 1971.
- FOLDY, Michael S., *The Trials of Oscar Wilde. Deviance, Morality,*

- and Late-Victorian Society*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1997.
- FORSTER, E. M., *Maurice*, Nueva York, W. W. Norton, 1993.
- FOUCAULT, Michel, *Maladie mentale et personnalité*, París, PUF, 1954. [*Enfermedad mental y personalidad*, Barcelona, Paidós, 1988.]
- , *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Plon, 1961, reeditado con el título *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1972. [*Historia de la locura en la época clásica*, Madrid, FCE, 1997.]
- , *Maladie mentale et psychologie*, París, PUF, 1962.
- , *Naissance de la clinique*, París, PUF, 1963. [*El nacimiento de la clínica*, Madrid, Siglo XXI, 1999.]
- , *Raymond Roussel*, París, Gallimard, 1963.
- , *Les Mots et les choses*, París, 1966. [*Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 1999.]
- , *L'Archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969.
- , *L'Ordre du discours*, París, Gallimard, 1971. [*El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1983.]
- , *Moi, Pierre Rivière ayant égorgé ma mère ma sœur et mon frère. Un cas de parricide au XIX<sup>e</sup> siècle présenté par Michel Foucault*, París, Gallimard-Julliard, col. «Archives», 1973. [*Yo, Pierre Rivière*, Barcelona, Tusquets, 1983.]
- , *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975. [*Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1981.]
- , *Histoire de la sexualité, I, La Volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976. [*Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1995.]
- , *Histoire de la sexualité, II, L'Usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984. [*Historia de la sexualidad, 2. El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 1995.]
- , *Histoire de la sexualité, III, Le Souce de soi*, París, Gallimard, 1984. [*Historia de la sexualidad, 3. La inquietud de sí*, Madrid, Siglo XXI, 1995.]
- , *Dits et écrits*, 4 vol., París, Gallimard, 1994.
- , «*Il faut défendre la société*». *Cours au Collège de France. 1975-1976*, París, Gallimard-Seuil, 1997.

- , *Herculine Barbin dite Alexina B.*, presentado por Michel Foucault, París, Gallimard, 1978. [*Herculine Barbin llamada Alexina B.*, presentado por Michel Foucault, Madrid, Talasa, 1985.]
- , *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille*, presentado por Arlette Farge y Michel Foucault, París, Gallimard-Julliard, col. «Archives», 1982.
- , «Pour en finir avec les mensonges», *Le Nouvel Observateur*, 21 de junio de 1985.
- , «Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]», *Bulletin de la société française de philosophie*, año 84, n.º 2, abril-junio de 1990.
- , «Le Gai savoir» *La Revue h*, n.º 2, otoño de 1996.
- , «Discussions» con Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, Leo Loewenthal, Charles Taylor, Robert Bellah, Martin Jay, transcripciones íntegras, Berkeley, Archives Paul Rabinow.
- Michel Foucault philosophe, Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1989*, Seuil, 1989.
- FREUD, Sigmund, *Essais de psychanalyse*, París, Payot, col. «Petite Bibliothèque Payot», 1981. [*Ensayos de psicoanálisis*, Madrid, Orbis, 1988.]
- , *Sur la psychanalyse. Cinq conférences*, París, Gallimard, 1991. [*Introducción al psicoanálisis*, Madrid, Alianza, 1967.]
- , *Trois essais sur la théorie sexuelle*, París, Gallimard, col. «Folio», 1989. [*Tres ensayos sobre teoría sexual*, Madrid, Alianza, 1975.]
- FURBANK, P. N., *E.M. Forster, A. Life*, Londres, Abacus, 1993.
- FUSSEL, Paul, *The Great War and Modern Memory*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1975.
- GALLERAND, Régis, *Homo sociatus. Mobilisations et gestions identitaires dans les associations gais*, memoria de DEA, Universidad de París I, Departamento de Ciencias Políticas, año académico 1993-1994.
- GARCÍA CANAL, María Inés, *El Loco, el guerrero, el artista. Fabulaciones sobre la obra de Michel Foucault*, México, Plaza y Valdés, 1990.
- GENET, Jean, *Poèmes*, Décines, L'Arbalète 1946. [*Antología*, Madrid, Visor, 1981.]
- GÉRARD, Fabien S., *Pasolini ou le mythe de la barbarie*, Universidad de Bruselas, 1981.



- GIDE, André, *Oscar Wilde* [1910], París, Mercure de France, 1989.  
 [*Oscar Wilde*, Barcelona, Lumen, 1999.]
- , *Dostoïevsky*, París, Plon, 1923.
- , *Corydon*, París, Gallimard, [1924], 1987. [*Corydon*, Madrid, Alianza, 1982.]
- , *Le Journal des Faux-Monnayeurs*, París, Gallimard, 1927. [*Los monederos falsos*, Barcelona, Seix Barral, 1985.]
- , *Ainsi soit-il ou les feux sont faits*, París, Gallimard, 1952.
- , *Romans, récits et soties, œuvres lyriques*, París, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1958.
- , *Journal*, vol. 1, 1887-1925, París, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1996. [*Diario* (Selección), Barcelona, Alba, 1999.]
- , *Journal*, vol. 2, 1926-1950, París, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1997.
- , *Entretiens avec Jean Amrouche*, en Éric Marty, *André Gide, qui êtes-vous?*, Lyon, La Manufacture, 1987.
- GIRARD, Jacques, *Le Mouvement homosexuel en France, 1945-1980*, París, Syros, 1981.
- GOFFMAN, Erving, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, 2 vols., París, Minuit, 1973.
- , *Les Rites d'interaction*, París, Minuit, 1974.
- , *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, París, Minuit, 1975.
- , *Façons de parler*, París, Minuit, 1987.
- GOMBRICH, Ernst, *Art and Illusion*, Londres, Phaidon Press, 1960.
- , y KRIS, Ernst, *Caricature*, Hammonds Worth, Dutton, 1940.
- , y ERIBON, Didier, *Ce que l'image nous dit. Entretiens sur l'art et la science*, París, Adam Biro, 1991, reed. París, Diderot, col. «Latitudes», 1998.
- GRAND-CARTERET, John, *Derrière «Lui». L'homosexualité en Allemagne*, Lille, Cahiers Gay-Kitsch-Camp, 1992.
- GRAÜ, Günter, *Hidden Holocaust. Gay and Lesbian Persecution in Germany, 1933-1945*, Londres, Cassell, 1995.
- GREENBERG, David, *The Construction of Homosexuality*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1987.
- GRIGSBY, Darcy Grimaldo, «“The Effects of Hunger”: Cannibalism and Other Intimacies of Empire», conferencia en la Universidad de California en Berkeley, 18 de abril de 1998, inédita.

- GROSSKURTH, Phyllis, John *Addington Symonds. A Biography*, Londres, Longmans, 1964.
- HABERMAS, Jürgen, *Le Discours philosophique de la modernité*, París, Gallimard, 1988. [*El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.]
- HADOT, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, Institut d'études augustinienes, 1981.
- , *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, París, Gallimard, col. «Folio», 1996. [*¿Qué es la filosofía antigua?*, Madrid, FCE, 1998.]
- HAHN, Pierre, *Nos ancêtres les pervers. La vie des homosexuels sous le second Empire*, París, Olivier Orban, 1979.
- HALL, Radclyffe, *The Well of Loneliness*, Londres, Virago Press, 1991. [*El pozo de la soledad*, Madrid, Ultramar, 1989.]
- HALPERIN, David, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, Nueva York, Routledge, 1990.
- , *Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- , «Forgetting Foucault: Acts, Identities and the History of Sexuality», *Representations*, n.º 63, verano de 1998.
- , «Homosexuality», en George E. Haggerty (ed.), *Encyclopedia of Gay Histories and Cultures*, Nueva York, Garland, aún sin publicar (1999).
- , «Comment faire l'histoire de l'homosexualité?», conferencia en el seminario «Sociologie des homosexualités», École des hautes études en sciences sociales, 16 de diciembre de 1998, inédito.
- HANNA, Martha, «What Did André Gide See in the Action Française», *Historical Reflections*, n.º 17, 1991.
- HAY, Harry, *Radically Gay. Gay Liberation in the Words of its Founder*, textos editados por Will Roscoe, Boston, Beacon Press, 1996.
- HEGER, Heinz, *Les Hommes au triangle rose. Journal d'un déporté homosexuel*, París, Persona, 1981.
- HEIDEGGER, Martin, *Écrits politiques, 1933-1966*, París, Gallimard, 1995.
- HERBART, Pierre, «André Gide», en *Inédits*, París, Le Tout sur le tout, 1981.

- HERDT, Gilbert, y BOXER, Andrew (ed.), *Children of Horizons, How Gay and Lesbian Teens Are Leading a New Way Out of the Closet*, Boston, Beacon Press, 1996.
- HERDT, Gilbert (ed.), *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and Society*, Nueva York, Zone, 1994.
- , (ed.), *Gay Culture in America Essays from the Field*, Boston, Beacon Press, 1992.
- HERZER, Manfred, «Kertbeny and the Nameless Love», *Journal of Homosexuality*, vol. 12, n.º 1, 1985.
- HEWITT, Andrew, *Political Inversions. Homosexuality, Fascism and the Modernist Imaginary*, Stanford, California, Stanford University Press, 1996.
- HIRSCHFELD, Magnus, *Le Troisième Sexe. Les homosexuels de Berlin*, París, Jules Rousset, 1908, reed., Lille, Cahiers Gai-Kitsch-Camp, 1993.
- HIRSCHMAN, Albert, *Bonheur privé, actions publiques*, París, Fayard, 1983.
- HOARE, Philip, *Wilde's Last Stand. Decadence, Conspiracy and the First World War*, Londres, Duckworth, 1997.
- HOCQUENGHEM, Guy, *Le Désir homosexuel*, París, Éditions universitaires, 1972.
- , *L'Après-mai des faunes*, París, Grasset, 1974.
- , *L'Amphithéâtre des morts*, París, Gallimard, 1994.
- , y BORY, Jean-Louis, *Comment nous appelez-vous, déjà? Ces hommes que l'on dit homosexuels*, París, Calmann-Lévy, 1977.
- , «La révolution des homosexuels», *Le Nouvel Observateur*, 10 de enero 1972.
- HOLLINGHURST, Alan, *The Swimming-Pool Library*, Londres, Chatto and Windus, 1988. [*La biblioteca de la piscina*, Barcelona, Anagrama, 1990.]
- HULL, Isabel, *The Entourage of Kaiser Wilhelm II, 1888-1918*, Cambridge (Mass.), y Londres, Cambridge University Press, 1982.
- HURSTON, Zora Neale, *Their Eyes Were Watching God* [1937], Nueva York, Harper Perennial, 1990. [*Sus ojos miraban a Dios*, Barcelona, Lumen, 1995.]
- HUYSMANS, J. K., *A Rebours*, París, Pocket, 1997. [*A contrapelo*, Madrid, Cátedra, 1984.]

- HYDE, H. Montgomery, *The Trials of Oscar Wilde*, Nueva York, Dover, 1962.
- IACUB, Marcela, «Le couple homosexuel, le droit et l'ordre symbolique», *Le Banquet*, n.º 12-13, septiembre-octubre de 1998.
- ISAY, Richard A., *Being Homosexual. Gay Men and their Development*, Nueva York, Avon, 1989.
- ISHERWOOD, Christopher, *Christopher and his Kind, 1929-1939*, Nueva York [1976], North Point Press, 1996. [*Christopher y su gente*, Barcelona, Muchnik, 1998.]
- KAPLAN, Morris B., *Sexual Justice. Democratic Citizenship and the Politics of Desire*, Nueva York, Routledge, 1997.
- KARDINER, Abram, y OVESEY, Lionel, *The Mark of Oppression. A Psychological Study of the American Negro*, Nueva York, Norton, 1951.
- KENNEDY, Hubert, *Ulrichs. The Life and Work of Karl Heinrich Ulrichs, Pioneer of the Modern Gay Movement*, Boston, Alyson, 1988.
- KISSSEN, Rita M., *The Last Closet. The Real Life of Gay and Lesbian Teachers*, Portsmouth, New Hampshire, Heinemann, 1996.
- KOSOFSKY SEDGWICK, Eve, *Between Men. Male Homosocial Desire and English Literature*, Nueva York, Columbia University Press [1985], segunda edición, 1992.
- , *Epistemology of the Closet*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1990. [*Epistemología del armario*, Barcelona, Ediciones de la Tempestad, 1998.]
- , *Tendencies*, Durham, Duke University Press, 1993.
- , (ed.), *Novel Gazing. Queer Studies in Fiction*, Durham, Duke University Press, 1998.
- , «Gender Criticism», en Stephen Greenblatt y Giles Nunn (ed.), *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies*, Nueva York, M. L. A., 1992.
- , «Queer Performativity. Henry James's *The Art of Novel*», *GLQ. A Journal of Gay and Lesbian Studies*, vol. 1, n.º 1, 1993.
- JAY, Karla, y YOUNG, Allen, *Out of the Closet. Voices of Gay Liberation*, Nueva York, New York University Press, 1992.
- LACAN, Jacques, *Écrits*, París, Seuil, col. «Points», 1970.
- , *Le Séminaire, I, Les Écrits techniques de Freud*, Seuil, col. «Points», 1998. [*El seminario, I*, Barcelona, Paidós, 1981.]

- , *Le Séminaire, V, Les Formations de l'inconscient*, Seuil, 1998. [*El seminario, V*, Barcelona, Paidós, 1981.]
- , *Le Séminaire, X, Le Transfert*, París, Seuil, 1991. [*El seminario, X*, Barcelona, Paidós, 1981.]
- LAPOVSKY KENNEDY, Elisabeth, y DAVIS, Madeleine D., *Boots of Leather, Slippers of Gold. The History of a Lesbian Community*, Nueva York, Penguin, 1993.
- LAURISTEN, John, y THORSTAD, David, *The Early Homosexual Rights Movement, 1864-1935*, [1975] reedición, Ojai, California, Times Change Press, 1995.
- LEIBOVICI, Martine, *Hannah Arendt, une juive. Expérience, politique et histoire*, París, Desclée de Brouwer, 1998.
- LEPAPE, Pierre, *André Gide, le messenger*, París, Seuil, 1997.
- LEVINE, Martin P. (ed.), *Gay Men. The Sociology of Male Homosexuality*, Nueva York, Harper and Row, 1979.
- LEWIN, Kurt, *Resolving Social Problems. Selected Papers on Group Dynamics*, Nueva York, Harper, 1948.
- LINDON, Mathieu, *Je t'aime. Essais critiques*, París, Minuit, 1993.
- LUCEY, Michael, *Gide's Bent. Sexuality, Politics, Writing*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- , «Practices of Posterity: Gide and the Cultural Politics of Sexuality», en Tom Conner (ed.), *Gide's Politics*, por publicar.
- MACCUBIN, Robert P. (ed.), *'Tis Nature's Fault. Unauthorized Sexuality During the Enlightenment*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1987.
- MACKINNON, Catharine, *Only Words*, Cambridge (Mass.) y Londres, Harvard University Press, 1996.
- , «Feminism, Marxism, Method and the State», *Signs*, 7, n.º 3, primavera de 1982.
- MARCUSE, Herbert, *Éros et civilisation*, París, Minuit, 1964. [*Eros y civilización*, Barcelona, Ariel, 1984.]
- , *L'Homme unidimensionnel*, París, Minuit, 1968. [*El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 1990.]
- LES MARGES, *Enquête sur l'homosexualité en littérature*, marzo y abril de 1926, reeditado y presentado por Patrick Cardon, Lille, Cahiers Gai-Kitsch-Camp, 1993.
- MARSHALL, Bill, *Guy Hocquenghem*, Londres, Pluto Press, 1996.

- MARTIN, Claude, *André Gide ou la volonté du bonheur*, París, Fayard, 1998.
- MASS, Lawrence, *Homosexuality and Sexuality. Dialogues of the Sexual Revolution*, vols. 1 y 2, Nueva York-Londres, Harrington Park Press, 1990.
- MAUGER, Gérard, «Un nouveau militantisme», en «Michel Foucault, *Surveiller et punir: la prison vingt ans après*», *Sociétés et représentations*, n.º 3, noviembre de 1996.
- MAUSS, Marcel, *Écrits politiques*, París, Fayard, 1997.
- MAY, Larry, y KOHN, Jerome, *Hannah Arendt, Twenty Years Later*, Cambridge (Mass.), y Londres, M.I.T. Press, 1996.
- MAYER, Hans, *Les Marginaux. Femmes, Juifs et homosexuels dans la littérature européenne*, París, Albin Michel, 1994.
- MENDES-LEITÉ, Rommel (con Catherine Deschamps), *Bisexualité, le dernier tabou*, París, Calmann-Lévy 1996.
- , (dir.), *Un sujet inclassable? Approches sociologiques, littéraires et juridiques des homosexualités*, Lille, Cahiers Gai-Kitsch-Camp, 1995.
- MERLE, Robert, *Oscar Wilde ou la «destinée» de l'homosexuel*, París, Gallimard, 1955.
- MERRICK, Jeffrey, y RAGAN, Bryant T., *Homosexuality in Modern France*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1996.
- MILLER, D. A., *Bringing out Roland Barthes*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1992.
- MONETTE, Paul, *Becoming a Man. Half a Life Story*, Londres, Abacus, 1994.
- MORRISON, Toni, *Conversations*, editado por Danille Taylor-Guthrie, Jackson, University Press of Mississippi, 1994.
- , *Playing in the Dark. Whiteness and the Literary Imagination*, Nueva York, Vintage, 1993.
- , *The Nobel Lecture in Literature*, Nueva York, Knopf, 1994.
- MOSSE, George L., *Nationalism and Sexuality. Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1985.
- , *L'Image de l'homme. L'invention de la virilité moderne*, París, Abbeville, 1997.
- , «Homosexualité et fascisme français», *Sociétés. Revue des sciences humaines*, n.º 17, marzo de 1988.

- NAZIER, François, *L'Anti-Corydon*, París, Éditions du Siècle, 1924.
- NEWTON, Esther, *Mother Camp. Female Impersonators in America*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1979.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Le Gai Savoir, Œuvres complètes*, vol. 5, París, Gallimard, 1982. [*La Gaya Ciencia*, Madrid, Akal, 1987.]
- NORDAU, Max, *Dégénérescence*, París, Alcan, 1899.
- NORTON, Rictor, *The Myth of the Modern Homosexual. Queer History and the Search for Cultural Unity*, Londres, Cassell, 1997.
- NYE, Robert A., *Masculinity and Male Codes of Honour in Modern France*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1993.
- OOSTERHUIS, Harry, y KENNEDY, Hubert, *Homosexuality and Male Bonding in Prenazi Germany*, Nueva York y Londres, Harrington Park Press, 1991.
- PAINTER, George D., *Gide*, París, Mercure de France, 1968.
- PATER, Walter, *The Renaissance*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, col. «Oxford World's Classics», 1998. [*El Renacimiento: estudios sobre arte y poesía*, Barcelona, Alba, 1999.]
- PECK, Dale, *Martin and John*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1993.
- PERROT, Michelle, *Les Femmes et le silence de l'histoire*, París, Flammarion, 1998.
- PINELL, Patrice, y BUSSCHER, Pierre-Olivier de, «La création des associations de lutte contre le sida», en Serge Héféz (dir.), *Sida et vie psychique: approche clinique et prise en charge*, París, La Découverte, 1996.
- PLANT, Richard, *The Pink Triangle The Nazi War Against Homosexuals*, Nueva York, Henry Holt, 1986.
- PLATÓN *Le Banquet*, París, Gallimard, col. «Folio», 1987. [*El banquete*, Madrid, Alianza, 1997.]
- PLON, Michel, y ROUDINESCO, Élisabeth, *Dictionnaire de la psychanalyse*, París, Fayard, 1996.
- POCOCK, J. G. A., *The Machiavelian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
- POLLACK, Michäel, *Les Homosexuels et le Sida. Sociologie d'une épidémie*, París, Métailié, 1988.

- , *Une identité blessée. Études de sociologie et d'histoire*, Paris, Métailié, 1993.
- , «Les vertus de la banalité», *Le Débat*, n.º 10, marzo de 1981.
- POLLARD, Patrick, *André Gide, Homosexual Moralist*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1991.
- PRIEUR, Annick, *Mama's House, Mexico City. On Queens, Transvestites and Machos*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1998.
- , y SANDER HALVORSEN, Rune, «Le droit à l'indifférence: le mariage homosexuel», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.º 113, junio de 1996.
- PROUST, Marcel, *Jean Santeuil*, precedido de *Les Plaisirs et les jours*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1971. [*Jean Santeuil*, Madrid, Alianza, 1971.]
- , *À la recherche du temps perdu*, 4 vol., Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1987-1988. [*En busca del tiempo perdido*, 7 vols. Madrid, Alianza, 1998.]
- , *Contre Sainte-Beuve*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1971.
- , *Correspondance*, editado por Philipp Kolb, Paris, Plon, 1970-1992.
- PUCCIANI, Oreste, «Saint Sartre et l'homosexualité», *Les Temps modernes*, «Témoins de Sartre», número especial, n.º 531-533, octubre-diciembre de 1990.
- , «Le "dialogue infernal" de Genet et Sartre», *Europe*, n.º 808-809, agosto-septiembre de 1996.
- RABINOW, Paul, «Introduction», en *The Essential Works of Foucault, 1954-1984*, vol. 1, *Ethics*, Nueva York, The New Press, 1997.
- RAULET, Gérard, *Marcuse. Philosophie de l'émancipation*, Paris, PUF, col. «Philosophies», 1992.
- READE, Brian, *Sexual Heretics. Male Homosexuality in English Literature from 1850 to 1900*, Nueva York, Coward-Maccann, 1970.
- REICH, Wilhelm, *La Révolution sexuelle*, Paris, Plon, 1968. [*La revolución sexual*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985.]
- , *L'Irruption de la morale sexuelle*, Paris, Payot, 1972.
- , *La Psychologie de masse du fascisme*, Paris, Payot, 1972. [*Psicología de masas del fascismo*, Barcelona, Bruguera, 1980.]



- REYNOLDS, David S., *Walt WHITMAN'S America. A Cultural Biography*, Nueva York, Vintage, 1996.
- RICH, Adrienne, *On Lies, Secrets and Silence. Selected prose, 1966-1978*, Nueva York, W. W. Norton, 1979.
- , *Blood, Bread and Poetry. Selected prose, 1978-1985*, Nueva York, W. W. Norton, 1986.
- RILEY, Denise, «Am I that Name?». *Feminism and the Category of a Women» en History*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.
- RIVERS, J. E., *Proust and the Art of Love. The Aesthetics of Sexuality in the Life Times and Art of Marcel Proust*, Nueva York, Columbia University Press, 1980.
- ROBOWTHAM, Sheila, y WEEKS, Jeffrey, *Socialism and the New Life. The Personal and Sexual Politics of Edward Carpenter and Havelock Ellis*, Londres, Pluto Press, 1977.
- ROSARIO, Vernon, *The Erotic Imagination. French Histories of Perversity*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1997.
- ROUDINESCO, Élisabeth, *La Bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France*, vol. 2: 1925-1985, París, Seuil, 1986, reed. Fayard, 1994. [*La batalla de cien años: historia del psicoanálisis en Francia*, Madrid, Fundamentos, 1993.]
- SAÏD, Edward, *Culture and Imperialism*, Nueva York, Vintage, 1994. [*Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 1996.]
- SARTRE, Jean-Paul, *L'Être et le néant*, París, Gallimard, 1943. [*El ser y la nada*, Madrid, Alianza, 1989.]
- , *Huis-Clos*, París, Gallimard [1944], col. «Folio», 1976. [*A puerta cerrada*, Buenos Aires, Losada, 1974.]
- , *Réflexions sur la question juive*, París, Gallimard [1946], col. «Folio», 1985.
- , *Situations*, II, París, Gallimard, 1948.
- , *Situations*, III, París, Gallimard, 1949.
- , *Saint Genet, comédien et martyr*, París, Gallimard, 1952.
- , *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, 1960. [*Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1970.]
- , *L'Idiot de la famille*, tomo 1, París, Gallimard, 1971. [*El idiota de la familia*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1975.]
- , *Situations*, X, París, Gallimard, 1976.

- , *Ceuvres romanesques*, París, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1982.
- , «Entretien», *Gai Pied Hebdo*, n.º 13, abril de 1980.
- SCHILTZ, Marie-Ange, «Parcours de jeunes homosexuels dans le contexte du VIH: la conquête des modes de vie», *Populations*, año 52, n.º 6, noviembre-diciembre de 1997.
- SCHLUMBERGER, Jean, *Madeleine et André Gide*, París, Gallimard, 1956.
- SCHMIDGALL, Gary, *The Stranger Wilde. Interpreting Oscar*, Nueva York, Abacus, 1994.
- , *Walt Whitman. A Gay Life*, Nueva York, Dutton, 1997.
- SCOTT, Joan W., *Gender and the Politics of History*, Nueva York, Columbia University Press, 1988.
- , *Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge (Mass.) y Londres, Harvard University Press, 1996, traducción francesa: *La Citoyenne paradoxale. Les féministes françaises et les droits de l'homme*, París, Albin Michel, 1998.
- , «The Evidence of Experience», *Critical Inquiry*, vol. 17, verano de 1991.
- SERGET, Bernard, *Homosexualité et initiation chez les peuples indo-européens*, prefacio de Georges Dumézil, París, Pavot, 1996. [*La homosexualidad en la mitología griega*, Barcelona, Alta Fulla, 1986.]
- SHERIDAN, Alan, *André Gide. A Life in the Present*, Londres, Hamish Hamilton, 1998.
- SOCIÉTÉ DES AMIS D'OSCAR WILDE, *Pour Oscar Wilde. Des écrivains français au secours du condamné*, Rouen, Élisabeth Brunet libraire, 1994.
- STEAKLEY, James, *The Homosexual Emancipation Movement in Germany*, Nueva York, Arno Press, 1975. Reedición Salem (New Hampshire), Ayer Company, 1993.
- STEIN, Edward (ed.), *Forms of Desire. Sexual Orientation and the Constructionism Controversy*, Nueva York, Routledge, 1992.
- SYMONDS, John Addington, *Male Love. A Problem in Greek Ethics and Other Writings*, editado por John Lauristen, Nueva York, Pagan Press, 1983.
- , *The Memoirs of John Addington Symonds*, editado por Phyllis Grosskurth, Nueva York, Random House, 1984.

- , *The Letters of John Addington Symonds*, editado por Herbert Schueller y Robert Peters, Detroit, Wayne State University Press, 1969.
- TADIÉ, Jean-Yves, *Marcel Proust*, París, Gallimard, 1996.
- , *Proust. Le Dossier*, París, Pocket, 1998.
- TAMAGNE, Florence, *Recherches sur l'homosexualité dans la France, l'Angleterre et l'Allemagne du début des années vingt à la fin des années trente*, tesis de doctorado del tercer ciclo, Institut d'études politiques de París, 1997.
- TAYLOR, Martin P., *Lads. Love Poetry of the Trenches*, Londres, Duckworth, 1998.
- TIMMONS, Stuart, *The Trouble with Harry Hay, Founder of the Modern Gay Movement*, Boston, Alyson, 1990.
- VANITA, Ruth, *Sappho and the Virgin Mary. Same-Sex Love and the English Literary Imagination*, Nueva York, Columbia University Press, 1996.
- VOELTZEL, Thierry, *Vingt ans et après*, París, Grasset, 1978.
- VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, París, Flammarion, col. «GF», 1964. [*Diccionario filosófico*, Madrid, Akal, 1987.]
- WEEKS, Jeffrey, *Coming Out. Homosexual Politics in Britain, from the XIXth Century to the Present*, Londres, Quartet Books, 1977, edición revisada y aumentada, 1993.
- , *Sex Politics and Society. The Regulation of Sexuality Since 1800*, Burnt Mill, Harlow, Longmann, 1981,
- , Préface, en Guy Hocquenghem, *Homosexual Desire*, Durham, Duke University Press, 1993.
- WHITE, Edmund, *La Bibliothèque qui brûle*, París, Plon, 1997.
- WHITMAN, Walt, *Complete Poetry and Collected Prose*, Nueva York, The Library of America, 1982. [*Poesía completa*, Barcelona, Ediciones, 29, 1980.]
- WILDE, Oscar, *The Complete Works of Oscar Wilde*, Glasgow, HarperCollins, col. «Collins Classics», 1994, traducción francesa (parcial), *Œuvres*, París, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1996.
- , *The Letters of Oscar Wilde*, Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1962, traducción francesa: *Lettres*, París, Gallimard, 1994. [*Correspondencia*, Madrid, Siruela, 1992.]

- , (atribuido a), *Teleny*, París, Éditions du Rocher, 1996. [*Teleny*, Barcelona, Laertes, 1982.]
- WITTIG, Monique, *The Straight Mind*, Boston, Beacon Press, 1992.
- WOLFF, Charlotte, *Magnus Hirschfeld. A Portrait of a Pioneer in Sexology*, Londres, Quartet Books, 1986.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt. For the Love of the World*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1982.
- ZWEIG, Stefan, *La Confusion des sentiments*, París, LGF, «Le livre de poche», 1991.

En la tercera parte, consagrada a Michel Foucault, he utilizado una serie de documentos precedentes de varios fondos de archivos:

- Archivos Jean Barraqué, París.
- Archivos Jean Lacroix, Lyon.
- Archivos Paul Rabinow, Berkeley.

- Adam, Barry D., 16n, 75n, 104,  
105n, 143n, 180, 189
- Adler, Alfred, 418
- Adorno, Theodor, 448
- Agostinelli, Alfred, 258
- Agustín, santo, 440
- Ahlstedt, Eva, 124n, 303n
- Albufera, Louis d', 205n, 326
- Alcibíades, 212
- Algren, Nelson, 155n
- Allégret, Marc, 296, 311, 318n
- Althusser, Louis, 86, 87, 88,  
345, 348, 349, 351, 352,  
375n
- Altman, Dennis, 170n
- Amrouche, Jean, 317
- Anzieu, Didier, 347
- Arendt, Hannah, 155, 156n,  
475, 477-90
- Aron, Jean-Paul, 66n
- Artaud, Antonin, 364
- Asselineau, Roger, 279n
- Athman, 311n
- Auden, Wystan H., 35, 99, 258,  
292
- Austin, J. L., 31, 161
- Balfour, lord, 252
- Balzac, Honoré de, 66, 67, 118,  
123n, 203, 204, 205, 243n,  
251n, 333, 396
- Barbara, 61n
- Barbedete, Gilles, 320n
- Barbin, Herculine, 433
- Barbusse, Henri, 329
- Bard, Christine, 128n, 262n
- Barker, Pat, 463n
- Barnes, Djuna, 90, 323n
- Barney, Natalie, 90, 323n
- Barraqué, Jean, 343, 344, 349,  
350, 419
- Barré, Jean-Luc, 315n
- Barthes, Roland, 335
- Bartlett, Neil, 19, 32n, 37n, 90,  
141n, 199, 232n, 233, 250,  
262n, 287
- Baudelaire, Charles, 274, 327,  
471, 473
- Baudry, André, 411n, 419, 420
- Bauer, Gérard, 329, 330, 332

- Bazalgette, Léon, 299,300  
 Beach, Sylvia, 323n  
 Beaton, Cecil, 244n  
 Beauvoir, Simone de, 154, 155n,  
 489  
 Bech, Henning, 35n, 36, 42,  
 43n, 158, 160, 161n, 226n  
 Becker, Howard, 45n  
 Beerbohm, Max, 262  
 Bell, Alan P., 179, 180n  
 Bellah, Robert, 458  
 Benhabib, Seyla, 481n, 485  
 Benjamin, Walter, 473  
 Benstock, Shari, 176  
 Bentham, Jeremy, 215, 216  
 Bergson, Henri, 59  
 Bernanos, Georges, 366n  
 Bernstein, Richard J., 489n  
 Bersani, Leo, 165, 167, 173n,  
 175, 325n, 415n, 429  
 Bérubé, Allan, 34, 463  
 Bethe, E., 214n  
 Bibesco, Emmanuel, 326  
 Binswanger, Ludwig, 347, 366  
 Blais, Marie-Claire, 90  
 Blum, Léon, 305  
 Bohman, James, 481n, 482n  
 Bory, Jean-Louis, 416n  
 Boswell, John, 20, 214n, 226,  
 438, 439, 441, 442  
 Boulton, «Stella», 287  
 Bourdieu, Pierre, 17, 22, 46n,  
 55, 60, 69n, 79, 86, 87n,  
 95, 108, 114, 115, 131,  
 136, 145, 162, 178, 347  
 Bourguet, Émile, 212  
 Bowles, Jane, 90  
 Boxer, Andrew, 47n, 82n, 96n  
 Bracchi, Cechino, 232  
 Brand, Adolf, 321, 323  
 Brassai, 320  
 Bray, Alan, 286n  
 Brooks, Romaine, 323n  
 Brossard, Nicole, 90  
 Brown, John, 224  
 Brown, Peter, 440  
 Browning, Oscar, 241  
 Burckhardt, Jacob, 472, 473  
 Burgess, Ernst W., 68  
 Burleigh, Michael, 69n  
 Busscher, Pierre-Olivier de, 65n  
 Butler, Judith, 16n, 18, 19n, 22,  
 45n, 59, 62, 85, 87, 90-91,  
 114, 149n, 435  
 Callas, María, 61n  
 Cambacérès, Jean-Jacques, Règis  
 de, 104, 207, 441  
 Canovan, Margaret, 481n, 483n,  
 485n  
 Capote, Truman, 106  
 Carassou, Michel, 320n  
 Cardon, Patrick, 37n, 69n, 70,  
 329n  
 Carlier, François, 265, 269  
 Carpenter, Edward, 268, 269,  
 270n, 275, 278, 279n, 281,  
 282, 398n  
 Carpenter, Humphrey, 292n,  
 301  
 Carson, Edward, 246  
 Casper, Ludwig, 269, 270, 276,  
 398n  
 Causse, Michèle, 90

- Cavallieri, Tommaso, 232  
 Char, René, 474  
 Charasson, Henriette, 330  
 Chateaubriand, vizconde de, 366n  
 Chauncey, George, 22, 35, 37, 38, 44, 46n, 53n, 64, 67, 68n, 90n, 134, 136, 192, 193n, 286n, 324n, 394, 395, 418  
 Chéreau, Patrice, 366n  
 Chopin, Frédéric, 343  
 Cicéron, 334  
 Claudel, Paul, 315n  
 Clerc, Catherine, 104n  
 Cocteau, Jean, 137, 173, 315n  
 Cohn, Roy, 100  
 Colette, 90, 323n  
 Compagnon, Antoine, 121n, 203n, 204n, 206n, 326n  
 Contat, Michel, 63n, 156n  
 Courtine-Denamy, Sylvie, 481-82n  
 Cousin, Victor, 212  
 Crequi, duque, 441  
 Cressole, Michel, 103n  
 Crevel, René, 315n  
 Croiset, 213, 214  
 Crompton, Louis, 216n  
 Cunard, Nancy, 323n  
 Curzon, George, 261  
  
 Daly, Mary, 90  
 Dana International, 176  
 Daudet, Léon, 326n  
 Daudet, Lucien, 326  
 Defert, Daniel, 366n  
 Delay, Jean, 201, 312n, 345, 346  
 Deleuze, Gilles, 170n, 171, 337, 353, 354n, 357, 358, 360, 361n, 362n, 380n, 411, 417, 418n, 472n, 473  
 Dellamora, Richard, 219n, 271n  
 Delvaille, Bernard, 256n  
 D'Emilio, John, 34, 67n, 90n, 170n, 189, 411n  
 Derrida, Jacques, 19, 57, 58n, 162n, 195  
 Dickens, Charles, 67, 105n  
 Dostoievski, Fiódor, 333, 353  
 Douglas, Alfred, 198, 201, 219, 220, 221, 245, 246, 250, 251, 252, 262, 274  
 Dover, K. J., 136, 267n, 441  
 Dowling, Linda, 222, 223n, 224, 235n, 236, 242n, 256  
 Dreyfus, Alfred, 184  
 Dreyfus, Hubert, 339n, 341n, 379, 458n  
 Dreyfus, Robert, 206n  
 Drumlanrig, vizconde, 252  
 Dubarry, Armand, 393  
 Duberman, Martin, 286n, 324n, 411n  
 Duflot, Jean, 417n  
 Dumézil, Georges, 35, 36n, 212, 213, 214, 215, 217, 227, 349, 350, 463, 467  
 Dunning, Eric, 144  
 Dutoit, Ulysse, 325n  
  
 Eaubonne, Françoise d', 411n  
 Elias, Norbert, 144n

- Ellis, Havelock, 268, 269, 413  
 Ellison, Ralph, 479  
 Ellmann, Richard, 197, 221n,  
 241, 243, 246n, 247n, 249,  
 250, 252n, 254n, 255n,  
 261n, 262n, 273n, 277n,  
 288n, 290n, 339n  
 Epaminondas, 265  
 Eribon, Didier, 36n, 62n, 103n,  
 115n, 171n, 173n, 175n,  
 210n, 213n, 345n, 347n,  
 353n, 355n, 378n, 395,  
 420n, 422n, 432n, 439n,  
 444n, 448n, 465n, 467n  
 Estrée, Paul d', 288n  
 Étienne, Pierre, 345  
 Eulenburg, Philipp, 102n, 131,  
 202, 203, 204, 205, 206,  
 302, 303n, 318  
 Fabre, Lucien, 332  
 Faderman, Lilian, 116n, 176n,  
 394n, 464, 465, 466  
 Fanon, Frantz, 92n, 188n  
 Farge, Arlette, 358n  
 Fargue, Léon-Paul, 332  
 Fassin, Éric, 109n, 439n  
 Felman, Shoshana, 161  
 Ferenczi, Sándor, 116  
 Fillieule, Olivier, 65n  
 Fischer, F. P., 205n  
 Flaubert, Gustave, 91, 333  
 Fontana, Alessandro, 406n, 408n  
 Forster, Edward M., 35, 200,  
 214, 215, 217, 257, 258,  
 278, 281, 292  
 Foucault, Michel, 19-22, 35, 36n,  
 47, 98, 104, 112, 136, 164-  
 65, 172, 174-75, 177, 209,  
 226n, 263-64, 267, 273n,  
 274n, 335, 337, 339-94,  
 397, 400-10, 412-13, 416-  
 17, 419-40, 442-74, 488  
 Freud, Sigmund, 59, 102, 116,  
 126, 160, 218, 364n, 389,  
 414, 418, 424  
 Friedländer, Benedict, 321, 322,  
 324  
 Furbank, P. N., 258n  
 Fussel, Paul, 463n  
 Gales, princepe de, 288  
 Gallerand, Régis, 73  
 García Canal, María Inés, 361n  
 Genet, Jean, 29, 63, 137, 138n,  
 175, 335, 366, 410  
 Georg, Stefan, 167n  
 Gérard, Fabien S., 417n  
 Gide, André, 19, 25, 35, 71, 74,  
 77, 111, 124, 136, 155,  
 175, 180, 200-02, 206, 208,  
 209n, 221, 227, 249-50,  
 260-63, 275, 278, 283,  
 288n, 293-322, 325, 327-  
 35, 341, 343, 345, 353,  
 361, 393, 396, 417-18  
 Gide, Madeleine, 293  
 Girard, Jacques, 411n  
 Goethe, Johann Wolfgang von,  
 236, 238  
 Goffman, Erving, 14, 31, 41,  
 45n, 74n, 75, 97n, 140,  
 141n, 146, 147, 148n, 178,  
 346n



- Gombrich, Ernst, 102, 103, 238n
- Goya y Lucientes, Francisco de, 364
- Grand-Carteret, John, 102n, 205n
- Grandmontagne, Gérard, 432
- Graves, Robert, 463
- Green, 315n
- Greenblatt, Stephen, 420n, 473n
- Grigsby, Darcy Grimaldo, 104n
- Grosskurth, Phyllis, 231n
- Guattari, Félix, 170, 171, 380n, 411, 417, 418n
- Guibert, Hervé, 429n, 366n
- Gunn, Giles, 420
- Gutman, Huck, 354n
- Habermas, Jürgen, 142
- Hadot, Pierre, 471, 472n
- Haggerty, George E., 386n
- Hahn, Pierre, 396n
- Hall, Radclyffe, 323n, 393
- Halperin, David, 22, 164n, 215n, 216n, 218n, 219, 225n, 226n, 267n, 341n, 315n, 361n, 386n, 399n, 444n
- Hanna, Martha, 180n, 322n
- Harden, Maximilien, 202n
- Hardinge, William Money, 255, 256
- Hay, Harry, 170n
- Hazera, Hélène, 432n
- Healy, Chris, 273
- Héfez, Serge, 65n
- Hegel, Friedrich, 188n, 236
- Heidegger, Martin, 69, 70, 71
- Heine, Henri, 178n, 488
- Herbart, Pierre, 180n
- Herdt, Gilbert, 47n, 82n, 96n
- Herzer, Manfred, 399n
- Hewitt, Andrew, 321n
- Hirigoyen, Marie-France, 33n
- Hirschfeld, Magnus, 13, 37, 38, 69, 121, 170, 181, 200, 202n, 205n, 251, 283, 318, 319, 320, 321, 322, 324, 325, 393, 395, 397, 398n
- Hirschman, Albert, 189
- Hoare, Philip, 244n
- Hocquenghem, Guy, 55, 170n, 171, 172, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 430, 431, 432
- Hölderlin, Friedrich, 364
- Hollinghurst, Alan, 32n, 287
- Homero, 300
- Hoover, Edgard, 100
- Horkheimer, Max, 448
- Hössli, Heinrich, 216
- Hugo, Victor, 240, 334
- Hull, Isabel, 202n, 302n
- Hurston, Zora Neale, 92n
- Hutton, Patrick H., 354n
- Huysmans, Joris-Karl, 55, 205, 272, 274, 295
- Hyde, H. Montgomery, 197, 248n
- Iacub, Marcela, 109n
- Irigaray, Luce, 465n
- Isay, Richard A., 137
- Isherwood, Christopher, 13, 35,

- 99, 100, 137, 257, 260,  
292, 320, 321n
- Ives, George, 221, 277
- Jakobson, Roman, 356
- Jaspers, Karl, 489
- Jay, Karla, 34n
- Jay, Martin, 458n
- Jerome, Jerome K., 220
- Johnson, Lionel, 262
- Josselin, Jean-François, 51n
- Jowett, Benjamin, 222
- Juan Bautista, santo, 241n
- Junot, Thierry, 366n
- Jünger, Ernst, 69
- Kafka, Franz, 488
- Kains-Jackson, Charles, 221, 270,  
271n
- Kaplan, Morris B., 481n
- Kardiner, Abram, 100, 101n
- Kennedy, Hubert, 122n, 218n,  
285n, 321n, 398n
- Kertbeny, Karl Maria, 397, 399
- Kissen, Rita M., 73n
- Kohn, Jerome, 481n, 485n
- Kolb, Philip, 203n
- Kosofsky Sedgwick, Eve, 22, 41,  
42n, 45n, 49, 50, 67n, 82,  
83, 133n, 144n, 150n, 159n,  
169, 171n, 172, 208, 209,  
210n, 259, 420n, 465n
- Krafft-Ebing, Richard von, 121n,  
265, 269, 276, 391, 397,  
399
- Kris, Ernst, 102, 103
- Krupp, Gustav, 202
- Lacan, Jacques, 126, 356, 375n
- Lacan, Sylvia, 451n
- Lacroix, Jean, 366, 367n
- Laplanche, Jean, 347
- Lauris, Georges de, 326
- Lauristen, John, 227n, 267,  
270n, 277n
- Lazare, Bernard, 488
- Le Pen, Jean-Marie, 103n
- Leibovici, Martine, 482n, 484n,  
488n, 490
- Leonardo da Vinci, 236, 241n
- Lepape, Pierre, 208n, 332n
- Lévi-Strauss, Claude, 356
- Lewin, Kurt, 100
- Liman, Carl Leopold, 269, 276
- Lindon, Mathieu, 119n, 366n
- Livingston, Jennie, 176n
- Lombroso, Cesare, 55, 274, 333
- Lorrain, Jean, 326
- Louÿs, Pierre, 288n, 295
- Lowenthal, Leo, 458n
- Lucey, Michael, 66, 67n, 180n,  
201n, 296n, 311n, 312n,  
318n, 328, 335n
- Lynch, Frederick R., 47n
- Maccaubin, Robert P., 286n,  
288n
- MacKinnon, Catharine, 144n
- Madiona, Franca, 349, 351,  
352
- Mallock, W. H., 242
- Mankiewicz, Joseph Leo, 207
- Mann, Thomas, 209
- Marchessault, Jovette, 90
- Marcus, Sharon, 465n

- Marcuse, Herbert, 379, 380n, 400n  
 Maritain, Jacques, 314, 315  
 Marshall, Bill, 412n  
 Martin, Claude, 200n, 201n, 315n, 316n  
 Martin, Luther H., 354n  
 Martin du Gard, Roger, 318, 329  
 Martin-Chauffier, Louis, 330, 331  
 Marty, Éric, 311n, 317n  
 Marx, Karl, 364n  
 Mauger, Gerard, 432n  
 Mauriac, Claude, 422n  
 Mauriac, François, 315n, 331  
 Maurois, André, 260  
 May, Larry, 481n, 485n  
 Mayer, Hans, 178n  
 McCarthy, Joseph, 100  
 McIntosh, Mary, 438n  
 Médecin, Jacques, 103n  
 Melville, Herman, 209  
 Mendes-Leité, Rommel, 45n, 136n, 395n  
 Merle, Robert, 221  
 Merrick, Jeffrey, 208n, 290n, 291n  
 Miguel Ángel, 231, 232, 236, 247, 248, 298, 299, 301, 441  
 Miles, Sara, 29  
 Mill, John Stuart, 221, 242  
 Mirbeau, Octave, 69, 70  
 Moll, 270  
 Moltke, Kuno, 202n  
 Monette, Paul, 51n, 138, 139, 155  
 Monnier, Adrienne, 323n  
 Montesquieu, barón de, 216  
 Montesquiou, Robert de, 205, 295  
 Montfort, Eugène, 329, 331  
 Moon, Michael, 171n  
 Moreau, Paul, 265, 269, 270  
 Morrison, Toni, 27  
 Mosse, George L., 128, 324n  
 Müller, K. O., 225, 226, 230, 236  
 Napoleón, 207, 302  
 Navratilova, Martina, 163n  
 Nerval, Gérard de, 364  
 Newton, Esther, 130  
 Nietzsche, Friedrich, 152, 333, 351, 361, 364, 407, 471  
 Nordau, Max, 55, 272, 273, 333  
 Nye, Robert A., 326n  
 Oosterhuis, Harry, 321n, 322n, 323n  
 Ostertag, Bob, 29  
 Oswald, Richard, 12  
 Ovesey, Lionel, 100, 101n  
 Owen, Robert, 463  
 Pablo, santo, 333  
 Painter, George D., 295n  
 Park, «Fanny», 287  
 Park, Robert, 45, 46n  
 Parnet, Claire, 353n  
 Pascal, 333  
 Pasolini, Pier Paolo, 417  
 Pasquino, Pasquale, 406n, 408n

- Pater, Walter, 221, 222, 228, 232n, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 245, 248, 249, 253, 254, 255, 256, 264, 271n, 274, 281, 294, 296, 297, 324, 340, 341, 396
- Pattison, Mark, 241
- Pauvert, Jean-Jacques, 366n
- Peck, Dale, 32n
- Pembroke, conde de, 244n
- Peniston, William A., 289, 290n
- Peters, Robert, 265n
- Peyrefitte, Alain, 418
- Píndaro, 265
- Pinell, Patrice, 65n
- Pinguet, Maurice, 419
- Platen, August von, 35, 178n
- Platón, 55, 121, 216, 217, 218, 222, 224, 230, 231, 232, 240, 247, 248, 266, 282, 300, 309, 377
- Plon, Michel, 380n
- Plutarco, 301
- Pocock, J. G. A., 224n
- Pollack, Michaël, 44, 45n, 46n, 52, 65n, 129, 151, 191
- Pollard, Patrick, 200n, 203n, 301n
- Porché, François, 314
- Pougy, Liane de, 323n
- Prieur, Annick, 62n, 134, 135, 136, 176n
- Proust, Marcel, 11-14, 16-18, 22-23, 43n, 50n, 51n, 54, 55n, 56, 63n, 68, 82, 84n, 89, 93, 99, 117-24, 126, 128, 131-33, 136, 175, 182-84, 193, 200, 203-06, 209, 217, 250, 251n, 258-59, 261, 283, 290n, 309, 314, 318-20, 325-33, 335, 343, 386, 395, 418, 486-87
- Pucciani, Oreste, 137, 138n
- Queensberry, marqués de, 198, 245, 246, 249, 252
- Rabinow, Paul, 339n, 341n, 379, 458n, 470n
- Raffalovitch, Marc-André, 256
- Ragan, Bryant T., 208n, 290n, 291n
- Raulet, Gérard, 380n
- Reade, Brian, 219n, 220n, 270n
- Rebeyrolle, 361
- Reckless, Walter C., 68
- Régnier, Henri de, 250
- Reich, Wilhelm, 379, 380n, 400, 407, 408n, 417, 424, 428, 436, 447
- Rey, Michel, 288n
- Reynolds, David S., 276n
- Riccio, Luigi del, 232
- Rich, Adrienne, 42, 90, 313, 465, 484, 485
- Ricketts, Charles, 241
- Riggs, Marlon T., 91
- Rivers, J. E., 121n, 203n, 206n, 326n, 328
- Rorscharch, H., 346
- Rosario, Vernon, 116n, 393n, 397n
- Roscoe, Will, 170n

- Rosebery, lord, 252  
 Ross, Robert, 221, 241  
 Rossetti, Dante Gabriel, 240  
 Rotello, Gabriel, 65n  
 Roudinesco, Élisabeth, 380n  
 Rousseau, Jean-Jacques, 333  
 Roussel, Raymond, 364  
 Rowbotham, Sheila, 279n, 282n  
 Rubin, Gayle, 458n  
 Ruskin, 233, 255  
 Russo, Vito, 102n, 207  
 Rybalka, Michel, 63n, 156n
- Sachs, Maurice, 262n, 315n  
 Sade, marqués de, 366  
 Said, Edward, 312n  
 Sander Halvorsen, Rune, 62n  
 Sartre, Jean-Paul, 22, 29, 91,  
 106, 107n, 138n, 149, 151,  
 152, 153, 154, 155, 156,  
 157, 158, 159, 163n, 184,  
 185, 186, 187, 188, 194,  
 334, 489  
 Sassoon, Siegfried, 463  
 Schérer, René, 412n  
 Schiltz, Marie-Ange, 33, 52, 80  
 Schlumberger, Jean, 293  
 Schmidgall, Gary, 221n, 275n,  
 277, 290n  
 Schueller, Herbert, 265n  
 Scott, Joan Wallach, 16, 166n  
 Scott, Walter, 51  
 Séneca, 342n  
 Sergent, Bernard, 212n, 213,  
 226, 227  
 Shakespeare, William, 232, 247  
 Shepard, Matthew, 25
- Sibalis, Michael, 208n  
 Smithers, Leonard, 273n  
 Sócrates, 212, 217, 241, 250,  
 309, 333, 373  
 Sófocles, 265  
 Solomon, Simeon, 240, 241  
 Somerset, lord, 288  
 Souday, Paul, 121, 326, 329  
 Spender, Stephan, 35  
 Spengler, Oswald, 70  
 Steakley, James, 67n, 102n,  
 170n, 321n  
 Stein, Edward, 438n  
 Stein, Gertrud, 90, 173, 323n,  
 324n  
 Süskind, Patrick, 60  
 Swinburne, Algernon Charles,  
 240  
 Symonds, John Addington, 221,  
 222, 227-35, 241, 245, 248-  
 49, 253, 264-72, 274-78,  
 281-84, 291-93, 300-04,  
 314, 322-22, 341, 396,  
 398n
- Tadié, Jean-Yves, 119n, 326n  
 Tamagne, Florence, 35n, 193n,  
 213n, 244n, 293n, 320n,  
 463n  
 Tamassia, Arrigo, 116  
 Tardieu, Ambroise, 265, 269,  
 290, 291, 398n  
 Tarnowsky, Benjamin, 269  
 Taxil, 269  
 Taylor, Alfred, 248, 249, 288  
 Taylor, Charles, 458n  
 Taylor, Martin P., 463n

- Tharaud, Jean, 262n  
 Tharaud, Jérôme, 262n  
 Thompson, Victoria, 291  
 Timarco, 441  
 Timmons, Stuart, 170n  
 Toklas, Alice, 323n  
 Traubel, Horace, 275  
 Troubridge, Violet, 256  
 Trunbach, Randolph, 286n  
  
 Ulrichs, Karl Heinrich, 121,  
     122, 124, 126, 217, 218,  
     251, 276, 282, 285, 395,  
     397, 398, 399  
  
 Valette, Alfred, 203  
 Van Gogh, Vincent, 364n  
 Vanita, Ruth, 200n  
 Varnhagen, Rahel, 485  
 Verdeaux, Jacqueline, 345n,  
     346, 347  
 Verlaine, Paul, 74, 274  
 Veyne, Paul, 136, 340  
 Vicinus, Martha, 286n, 324n  
 Vidal, Gore, 278  
 Vidocq, 396n  
 Virgilio, 55, 298n, 311n  
 Voeltzel, Thierry, 422-25, 428  
 Voltaire, 215, 216, 373  
  
 Weeks, Jeffrey, 279n, 285,  
     287n, 292n, 302n, 412n  
  
 Weinberg, Martin S., 179, 180n  
 Wendel, H. de, 205n  
 Westphal, Karl Fiedrich Otto,  
     386, 396n, 398  
 Whitman, Walt, 9, 227, 228,  
     268, 271, 275, 276, 277,  
     278, 279, 280, 281, 283,  
     284, 296, 297, 298, 299,  
     300, 301, 310, 311  
 Wilde, Oscar, 15, 19, 21, 55, 71,  
     74, 89, 164, 197-206, 218-  
     19, 221, 225, 232-34, 241-  
     56, 260-64, 272-75, 277-78,  
     282-84, 285n, 288, 290,  
     293-95, 297, 314, 317, 332-  
     34, 339-41, 343, 346n, 393,  
     396  
 Winckelmann, Johann Joachim,  
     236, 237, 238, 239, 253,  
     324  
 Wippermann, Wolfgang, 69n  
 Wittmann, Carl, 34n, 64n  
 Wolff, Charlotte, 200n, 202n,  
     324n, 397n, 398n  
 Woolf, Virginia, 90, 200  
  
 Xtravaganza, 176n  
  
 Young, Allen, 34n  
 Young-Bruehl, Elisabeth, 478n,  
     479n, 485n  
 Zola, Émile, 272

## AGRADECIMIENTOS

Escrito en París, Boston y Berkeley, entre el otoño de 1996 y el invierno de 1999, este libro no habría existido sin la ayuda, los consejos, las observaciones y las sugerencias de un gran número de personas. A pesar de la deuda contraída con ellas, me es imposible dar aquí la lista, ya que, por larga que fuese, siempre correría el riesgo de ser incompleta y de olvidar a quienes, a veces con una sola palabra o una indicación bibliográfica, han contribuido a orientar mi reflexión y mi trabajo.

Que se me permita, pues, mencionar un solo nombre: el de John Tain, que, un día, en las calles de Boston, me habló de Walter Pater.

<i>Prefacio: Las palabras de la tribu</i> . . . . .	11
---	----

## Primera parte

### UN MUNDO DE INJURIAS

I. El choque de la injuria . . . . .	29
II. La huida a la ciudad. . . . .	32
III. La amistad como modo de vida . . . . .	41
IV. Sexualidad y profesiones . . . . .	49
V. Familia y «melancolía» . . . . .	57
VI. La ciudad y el discurso conservador . . . . .	64
VII. Decir y no decir . . . . .	72
VIII. La interpelación heterosexual . . . . .	84
IX. El «alma» sojuzgada . . . . .	94
X. La caricatura y la injuria colectiva . . . . .	102
XI. Inversiones . . . . .	114
XII. De la sodomía . . . . .	126
XIII. Subjetividad y vida privada . . . . .	137
XIV. La existencia precede a la esencia . . . . .	151
XV. La identidad irrealizable . . . . .	159
XVI. Perturbaciones . . . . .	173
XVII. El individuo y el grupo . . . . .	181



## Segunda parte

### ESPECTROS DE WILDE

I. Cómo nacen los «pederastas arrogantes»	197
II. Un vicio innominable	212
III. Una nación de artistas	224
IV. Filósofo y amante	235
V. La infección moral	245
VI. La verdad de las máscaras	253
VII. Los griegos contra los psiquiatras	263
VIII. La democracia de los camaradas	272
IX. Margot la Panadera y la Baronesa con Horquillas	284
X. Del placer del instante a la reforma de la sociedad	294
XI. La voluntad de molestar	307
XII. La «preocupación homosexual»	318

## Tercera parte

### LAS HETEROTOPÍAS DE MICHEL FOUCAULT

I. Una belleza más grande	339
II. De la oscuridad al sol	343
III. La fuerza de huir	351
IV. Homosexualidad y sinrazón	363
V. Nacimiento de las perversiones	378
VI. El tercer sexo	388
VII. La fabricación de los sujetos	400
VIII. La filosofía en el armario	410
IX. Cuando dos chicos se cogen de la mano	422
X. Resistencia y contradiscurso	431
XI. Hacerse gay	444
XII. Los hombres entre ellos	456
XIII. Hacer diferencias	469
<i>Anexo. Hannah Arendt y los «grupos difamados»</i>	475
<i>Bibliografía</i>	491
<i>Índice onomástico</i>	513
<i>Agradecimientos</i>	523