

Litoral

**Las comunidades electivas.
II. Espacios para el erotismo**

31

Junio 2001



Christiane Dorner

Y a manera de conclusión, Bataille señala:

El destino de los hombres había encontrado la piedad, la moral y las actitudes más opuestas: la angustia o incluso, bastante a menudo, el horror: no había encontrado la amistad. Hasta Nietzsche...⁵⁸

en *La gaya ciencia* precisamente.

El mensaje (si lo hay) de Bataille sobre la amistad se detiene allí, como si Nietzsche continuara manejando los hilos.

58. *Ibid.*, p. 57.

Iniciación*

David Halperin

¿Qué expectativas tenían cuando decidieron levantarse temprano este sábado para asistir a un seminario de una jornada entera sobre homosexualidad e iniciación? No tengo formas de saber qué pasa por sus cabezas, pero dudo mucho de que hayan venido con la esperanza de ser iniciados. Y menos aún, sospecho, que experimentarían una iniciación sexual. O que serían iniciados en el sexo gay. O que su iniciación se produciría por medio de un contacto sexual directo conmigo.

Y no estarían equivocados. Les aseguro que no voy a iniciarlos en el sexo gay. Ni mi intervención requerirá que alguno de ustedes tenga un contacto sexual conmigo. (Peor para ustedes –a algunos me parece que les haría mucho bien).

En cuanto a eso, voy a confirmar, no sólo en el texto de mi charla sino también en su puesta en escena, la idea de Lacan y Foucault sobre la desaparición de la iniciación en las modernas prácticas europeas de saber que tienen que ver con el sexo.

Los dos textos sagrados que Jean Allouch incluyó en el programa de este seminario, y sobre los cuales me pidió que hablara, como si yo fuera un predicador itinerante convocado para dar un sermón sobre pasajes paralelos del Antiguo y del Nuevo Testa-

*. Conferencia pronunciada en París el 17 de junio del 2000, en la École Normale Supérieure, por invitación de la École lacanienne de psychanalyse. He preservado el carácter oral de este texto. [Traducido del inglés al español por Mariano Serrichio].

mento ante una audiencia de creyentes, ambos textos insisten en la ausencia de iniciación en las prácticas europeas de sexo y saber. Según Lacan:

“No hay más que un infortunio, es que, en nuestro tiempo, no existen rastros, absolutamente en ninguna parte, de iniciación”

Foucault, típicamente, es más cuidadoso, más detallista, más preciso:

“En Occidente ... no hay discurso ni iniciación más que clandestina y puramente interindividual en este arte erótico”

Lacan también señala que:

“La iniciación ... es algo que concierne estrictamente al goce [*jouissance*] ... La iniciación, en ningún caso, se puede definir de otra manera”

Creo que Lacan se equivoca en la conexión entre iniciación y goce, pero volveré sobre este punto más adelante. Mientras tanto quiero volver a la cita de Foucault, y leer el pasaje entero de donde es extraído, que dice lo siguiente:

“No se enseña a hacer el amor, no se enseña a dar placer, no se enseña a producir placer en los otros, no se enseña a intensificar más su propio placer por el placer de los otros. Todo eso no se enseña en Occidente, y no hay discurso ni iniciación más que clandestina y puramente interindividual en este arte erótico. Por el contrario, hay, o se pretende que haya, una ciencia sexual – *scientia sexualis* – sobre la sexualidad de la gente y no sobre sus placeres [...] verdad del sexo y no intensidad del placer”.

A diferencia de Lacan, Foucault no formula una afirmación general sobre la iniciación, o su relación con el goce. Intenta, en cambio, aclarar los rasgos distintivos y peculiares de las modernas prácticas europeas de saber sobre el sexo. Lo hace distinguiéndolas de una configuración diferente del sexo y el saber, representada por lo que él llama un arte erótico y que asocia generalmente con “Oriente”.

La distinción foucaultiana entre arte erótico y ciencia sexual remite a un argumento que él desarrolló más detalladamente dos años antes en *La voluntad de saber*. En *La voluntad de saber*, como ustedes recordarán, Foucault se pregunta cómo fue que la sexualidad se volvió en nuestra sociedad un objeto de saber, una fuente de verdad. ¿Cómo la sexualidad se convirtió en objeto de investigación científica y en fundamento para la autocomprensión de sí? ¿Cómo es que decidimos interrogar a la sexualidad para que nos diga la verdad sobre nosotros mismos?

Dado que nuestro hábito de considerar a la sexualidad como una fuente de verdad está tan arraigado y que el procedimiento parece tan natural y evidente, no lo vemos como un problema. A fin de problematizar nuestra forma de pensar sobre la sexualidad, Foucault necesita recordarnos que hay muchas otras formas de conectar el sexo y el saber además de la nuestra, que consiste en construir la sexualidad como un objeto de saber y una fuente de verdad.

He aquí donde aparece la distinción entre arte erótico y ciencia sexual. A fin de demostrar la peculiaridad, la contingencia cultural de la moderna ciencia sexual europea, Foucault la compara con las diversas tradiciones de sabiduría erótica que han existido en Asia. Estas tradiciones recogen, organizan, inscriben, preservan y transmiten saber acumulado sobre prácticas sexuales y los diferentes placeres que producen. Consideren, por ejemplo, la antigua tradición sánscrita en India que produjo el *Kama sutra*. Esta obra clasifica las diferentes posiciones sexuales, los diferentes tipos de movimientos corporales, los diferentes usos de los orificios sexuales.

Estas tradiciones “no-occidentales” son tradiciones de saber sexual, pero no del saber tal como se lo entiende en el Occidente industrializado –esto es, saber objetivo, científico.

¿Verdad o placer?

¿Cuáles son las diferencias? ¿Cómo se pueden describir sistemáticamente las diferencias entre un arte erótico y una ciencia sexual? Hay al menos tres formas. Cada una de ellas requiere una considerable elaboración. Por ello me tomaré un tiempo para examinarlas.

1- Las tradiciones de sabiduría erótica tienen un objetivo diferente de la ciencia del sexo occidental: no apuntan a producir verdad sino placer. Foucault dice que la ciencia sexual es “verdad del sexo y no intensidad del placer.” Sugiere por lo tanto que un arte erótico produce, a la inversa, intensidad del placer, no verdad del sexo.

Foucault nos hace descubrir cuán extraño es pensar al sexo como una cuestión de verdad. ¿Por qué deberíamos asociar el sexo con lo verdadero y lo falso? Después de todo, ¿qué es exactamente lo que hay que *saber* sobre él? Es una práctica, que puede ser realizada bien o mal. Para comprenderla, es necesario que la hagan bien, no que la estudien como un objeto de saber.

¿Cómo llegan a hacerla bien? Hay experiencia y sabiduría acumuladas, ya recogidas y canonizadas, sobre cómo mejorar el placer sexual. Este saber sobre el sexo no necesita ser descubierto, investigado y producido por la investigación científica. Requiere simplemente que sea preservado, enseñado y transmitido. Habría que entrenar a expertos en este saber, con cada nueva generación, que fueran capaces de entrenar a otros. Los jóvenes necesitan ser *iniciados* en él.

Con respecto a eso, un arte del amor se parece al arte culinario: no es una cuestión de lo verdadero o lo falso, de lo normal o lo anormal, sino que las delicias de los resultados dependen de la elección de los ingredientes.

El tratamiento moderno, científico, del sexo no nos ayuda para conseguir esto: se limita a producir conocimiento objetivo *sobre el sexo* –distinguiendo lo que es saludable de lo que es enfermizo o patológico, curando enfermedades sexuales o ayudándonos a superar disfunciones sexuales–, pero una vez que lo ha hecho, nos deja solos. Tenemos que encontrar, por medios propios, la ruta hacia nuestros cuerpos y órganos. Tenemos que tantear en busca de gratificantes técnicas, posiciones y prácticas sexuales. No obtendremos ayuda de nuestra ciencia sexual.

Y esto incluye al psicoanálisis. Ni siquiera el psicoanálisis *lacaniano* (al menos hasta donde yo sé) ofrece consejos sobre cómo mejorar la sensación y el desempeño sexuales, cómo prolongar y diversificar el placer, cómo producir diferentes tipos de clímax sexuales mediante diferentes técnicas. Cuando se acerca al sexo, aun la Ecole lacanienne de psychanalyse, de la cual sé poco, promueve una ciencia sexual más que un arte erótico –si no en su práctica clínica, de la cual no sé nada, al menos en sus congresos, si todos son como éste, es convencionalmente científica.

En otras palabras, y por mucho que lo lamente, este seminario no los hará mejores amantes.

Por el contrario, la posibilidad de inventar un saber sobre el sexo que se separe de la cuestión de su contenido de verdad –una posibilidad que el ejemplo del arte erótico nos ofrece– es importante para aquellos de nosotros que, como Foucault, han sido políticamente asimilados al ser convertidos en objetos de discursos que producen verdad, y que por lo tanto adquieren legitimación y poder social. La posibilidad de desarrollar una relación entre sexo y saber, separando al sexo de la verdad, es sumamente importante para nosotros, en la medida en que son nuestras prácticas sexuales, nuestras técnicas de intensificar el placer, las que nos han hecho objetos de discursos expertos sobre la verdad en primer lugar.

Gayle Rubin señala que las culturas europeas modernas han sido extremadamente reticentes a aceptar la noción, propuesta sin cesar por diversos extremistas sexuales durante siglos, de que la diversidad sexual es simplemente benigna. Eve Kosofsky Sedgwick nos propone la noción –asombrosa por su banalidad y obvia, pero todavía inconcebible para la mayoría de las personas– de que los seres humanos son diferentes unos de otros con respecto al sexo, en todas sus formas, sin ser necesariamente mejores o peores.

¿Por qué son difíciles de aceptar nociones tan obvias? Por efecto de las diversas ciencias sexuales, que han hecho de la jerarquización de las sexualidades una parte de su misión elemental (cuando no ha sido su premisa).

Hemos sido muy lentos, en las sociedades europeas modernas, para explorar otras posibilidades de concebir el placer, el deseo y la práctica sexuales, para desarrollar modelos que permitan una comprensión no científica de la vida erótica, que conduzca más a una erotología que una ciencia sexual.

Esto no significa que la erotología esté ausente de nuestras sociedades. Pero los lugares donde las técnicas eróticas son enseñadas, aprendidas y practicadas no tienen nada en común con las universidades modernas, por ejemplo, o incluso, me atrevo a decir, con la Ecole lacanienne, al menos si la discusión de hoy es típica.

Hoy la erotología es un tema de libros de autoayuda y guías prácticas, de charlas en los vestuarios, de la pornografía, los sex shops y la literatura erótica. Si no es clandestina, como dice Foucault, al menos está restringida a prácticas de saber marginales.

Incluso la idea de cerrar la brecha entre los discursos existentes y las prácticas de erotología, por un lado, y la universidad moderna, o las instituciones de psicoanálisis, por el otro, es, casi, co-

meter un crimen deliberado. Imaginen por un momento qué efectos podría tener un acercamiento entre ambos. No hace falta pensar mucho para llegar a algunos resultados chocantes.

Pero no porque el placer esté fuera del dominio del saber. Está, en realidad, fuera del *tipo* de saber que vale *como* tal en nuestros modelos científicistas. Entonces habría que considerar un modelo alternativo. ¿A qué se podría parecer una erotología?

Supongamos que el sexo fuera como los gustos literarios. En otras palabras, que los deseos, los gustos y las prácticas sexuales no estuvieran causados por vicisitudes de la experiencia infantil, determinados por tempranos sucesos traumáticos, sino que se desarrollaran naturalmente, según su lógica interna, de la misma manera que se desarrollan los gustos literarios. (Se podría hacer una analogía similar con los gustos gastronómicos o musicales).

Nuestros gustos literarios se desarrollan en el curso de nuestra vida, fijándose en ciertos autores, períodos, estilos o géneros, en diferentes puntos de nuestro crecimiento. A la inversa, a pesar de que parecen estar “fijos”, por decirlo de algún modo, en ciertas obras o autores por largos períodos de tiempo, podemos encontrar repelentes esas obras o autores en un momento posterior. Pero también podemos adquirir en la infancia o la adolescencia ciertos gustos literarios que no dejan de darnos placer en todo el curso de nuestra vida.

Las razones por las que cambian nuestros gustos son complejas, pero solemos decir que tienen que ver con el crecimiento, con un “refinamiento” estético progresivo, con experiencia acumulada, con las formas en que distintas obras literarias reflejan experiencias vitales cambiantes. En cualquier caso, el resultado es que el tipo de historia de amor que nos conmovía a los dieciocho años ya no nos conmueve a los cuarenta y ocho. Es perfectamente laudable disfrutar de Saint-Exupéry cuando uno tiene doce o catorce

años, pero es censurable guardar una devoción fanática por él en la edad adulta. Similarmente, no esperamos que a los adolescentes les guste Proust, mientras que no es indigno para los adultos citarlo continuamente.

Pero más allá de la cuestión del contenido, hay consideraciones intrínsecas a la experiencia literaria que modifican nuestros gustos. En el placer que obtenemos de una obra literaria, la importancia del argumento puede decrecer o incrementarse, dependiendo de la historia de nuestros hábitos de lectura. Podemos desplazarnos desde obras con un estilo "clásico" —cuya escritura está definida por su elegancia, simplicidad, claridad, comprensión y exquisita dicción— a obras escritas con un estilo más elaborado o periódico, tales como las de Henry James o Proust. O podemos perder nuestro gusto por obras del realismo clásico y buscar en su lugar obras caracterizadas por formas de representación más experimentales: modernas (Joyce, Woolf), posmodernas (Nabokov, Pynchon), *nouveau roman* (Sarraute, Le Clezio), del realismo mágico (García Márquez) o fantásticas (Borges).

No voy a extenderme en esta analogía: es bastante obvio a dónde estoy apuntando. Sólo quiero señalar que el modo en que se desarrollan los gustos literarios en una relación casi dialéctica con la experiencia literaria, caracterizado por reacciones específicas en la experiencia íntima de cada lector a los menores detalles de la forma literaria y del contenido, es un tema bien conocido pero poco investigado, incluso por los estudiantes de literatura. No es sorprendente que consideraciones similares no sean aplicadas a cuestiones de gusto sexual.

¿Y si se las aplicara? ¿Y si hubiera una progresión "natural", por decirlo así, desde el goce de estimulaciones genitales rutinarias hasta placeres orales y anales más desarrollados, de la misma forma en que esperamos que los jóvenes pierdan gradualmente su gusto por Saint-Exupéry y ganen aprecio por Proust? ¿Y si fuera

posible entender el sadomasoquismo no en relación a ciertos momentos traumáticos de la experiencia sexual infantil, no como un resultado de cruciales identificaciones o rechazos eróticos, sino como un gusto sofisticado, parte de un largo proceso vital de refinamiento creciente, resultado de cultivar ciertos placeres que no son obvios inmediatamente al sujeto no docto en lo sexual? Tal vez todas las personas podrían llegar a ser sadomasoquistas si tuvieran la oportunidad de desarrollar su capacidad erótica, de la misma forma en que aprendemos a disfrutar de *Ulysses* o *El hombre sin cualidades*.

A la inversa, una apreciación renovada por ciertos tipos de contactos genitales clásicos quizá sólo se obtenga después de haber explorado formas más extremas, fetichistas o teatralizadas de virtuosismo sexual. Las prácticas sexuales que en un momento de nuestra vida nos han provocado horror o disgusto, como *rimming* o *fisting*^{*}, se pueden convertir en obsesiones, de la misma forma que Balzac nos puede haber parecido trivial y aburrido en un punto de nuestra vida, sólo para que años más tarde nos dediquemos a una completa exploración de *La Comédie Humaine*. ¿Y si las razones para tales cambios estuvieran vinculadas con la lógica intrínseca de la experiencia sexual misma, con una dialéctica inherente a nuestra relación cambiante con el placer sexual, con un refinamiento progresivo, un dominio creciente de la técnica, una apreciación de sutileza y una determinación a expandir nuestros horizontes eróticos, más que con una formación psíquica o psicológica de la sexualidad?

Si tuviéramos la posibilidad de una verdadera erotología, si hubiera erotólogos expertos a quienes consultar, si prestáramos una seria atención al tipo de saber sobre el sexo producido por un

*. *Rimming*: sexo oral-anal; *Fisting*: penetración de un orificio del cuerpo (ano, vagina) con la mano y el brazo (N. del. T.)

arte erótico, estaríamos en una mejor posición para responder estas preguntas. Mientras tanto, hay que comenzar señalando los límites que cercan nuestra habilidad para especular sobre el desarrollo excesivo de una ciencia sexual en nuestra cultura y el pobre desarrollo de un arte erótico. El objetivo de este ejercicio especulativo es permitirnos imaginar los tipos de saber sobre el sexo que podríamos tener si no nos limitáramos al único saber que tomamos seriamente, el cual pretende ser la totalidad del saber posible, legítimo y significativo sobre el sexo.

*

¿Cómo o qué?

Esta es la primera de las tres maneras para distinguir un arte erótico de una ciencia sexual. He aquí otra.

2- La relación del experto y al material es diferente en un arte erótico y en una ciencia sexual. La diferencia puede ser capturada por la distinción entre saber *cómo* y saber *qué*.

Un experto en el arte del amor es como un chef, alguien que sabe cómo llevar a cabo todas las técnicas necesarias, que puede producir los resultados esperados, cuya maestría se expresa en la habilidad para mostrar todas las prácticas que constituyen el campo de la sabiduría erótica: los seis tipos de movimiento de lengua, los ocho tipos de empuje con el pene, los diez tipos de latigazos, el orgasmo múltiple, el orgasmo con todo el cuerpo, etc.

En una ciencia occidental del sexo, por el contrario, un experto es definido por un saber *acerca de* un objeto, no por una *habilidad* en relación a él. Por ejemplo, un experto en perversiones sexuales (según nuestras nociones) es alguien que conoce las varie-

dades, las causas y las curas de la perversión sexual, no alguien que conoce cómo *practicar* todas las perversiones sexuales, que puede mostrar cómo llevarlas a cabo, inventar nuevas perversiones o enseñarnos cómo ser perversos.

De hecho, mientras más familiarizada está una persona con las perversiones sexuales, menos probable es que la consideremos como un posible experto, puesto que definimos a la sabiduría por la distancia del investigador con respecto al tema de estudio, por el grado de desinteresada objetividad científica de alguien que no está comprometido personalmente con dicho tema.

Lo que en la ciencia califica como sabiduría, representa una descalificación en un arte del amor: un psiquiatra que pretendiera ser un experto en el campo de la sexualidad sería juzgado por un erotólogo de la misma forma en que un chef juzgaría a un químico que entendiera teóricamente la física de las salsas pero que ni siquiera supiera hacer *béchamel*, o a un físico que antes de dar una receta dijera: "Postulemos un pollo perfectamente esférico".

Como alguien que ha dado cursos introductorios sobre sexualidad en un Departamento de Sociología y sobre estudios lesbianos y gays, me parece interesante y significativo que nunca tuviera que persuadir a mis alumnos de que soy bueno en la cama, de que soy un gran amante, a fin de que creyeran que estoy calificado para dar un curso sobre sexualidad. (Tal vez se lo pregunten, o incluso especulen entre ellos sobre eso, pero no cuestionan seriamente mis calificaciones para enseñarles, ni dudan del valor de lo que aprenden de mí, sólo porque no tienen idea si soy o no un buen amante.)

En algunas tradiciones de sabiduría erótica, sería esencial establecer mis credenciales como un experto en el arte del amor antes de pretender un conocimiento en este tema. A menos que pudiera demostrar mi sabiduría erótica a través de la práctica, sería un

charlatán. Ni la cantidad de publicaciones, ni los grados universitarios, ni las invitaciones a conferencias suplirían esta incompetencia. Pero a nadie le sorprenderá saber que, en la entrevista para mi actual trabajo en la Universidad de Michigan, donde iba a enseñar estudios lesbianos y gays, nunca se planteó la cuestión de si era un buen amante. Habría sido un crimen hacerme esa pregunta.

Esto me lleva a la tercera distinción entre un arte del amor y una ciencia del sexo. Y con este tercer punto, vuelvo al tema que estamos examinando.

¿Iniciación o disciplina?

3- La relación del profesor con el alumno es diferente en un arte del amor y en una ciencia sexual.

En un arte del amor, el estudiante es un *iniciado*, alguien conducido a experimentar en su cuerpo las posibilidades de mejorar el placer mediante técnicas eróticas. El maestro lleva al alumno a través de un viaje experimental compartido hacia una comprensión intensificada de su cuerpo y de las posibilidades de realización y placer. El saber es preservado y transmitido a través de una *iniciación personal* del estudiante en técnicas de control físico, respiración, disciplina corporal, discriminación y juicio. Tal iniciación en un arte del amor es como una clase magistral de cocina o canto.

Una educación universitaria moderna, incluso un seminario para la Ecole lacanienne de psychanalyse, es muy distinta. La mayoría de las universidades no tiene una Facultad de Cocina. Cocinar, siendo una mera habilidad, no es una disciplina erudita. No pertenece a una universidad moderna, sino a una escuela de comercio a lo sumo. En consecuencia, mi relación con mis estudiantes está estructurada por un entrenamiento en una disciplina, *no* por una

iniciación en una práctica —excepto por la práctica de ser un académico, la práctica de la profesión, como le decimos.

- “Ustedes, allí, sáquense la ropa y acuéstense en esta posición, no, quiero que pongan las piernas así”, etc.

*

Por consiguiente, éstas son las tres formas de mostrar la diferencia entre un arte erótico y una ciencia sexual. Pese a lo que ustedes puedan pensar, no estoy realmente abogando por un tipo de aprendizaje, por un tipo de saber, más que por el otro. No intento atacar una ciencia sexual y defender un arte del amor. Simplemente pretendo señalarles algunas diferencias entre ambos, y algunas de las consecuencias.

En este contexto, creo, es posible obtener una mejor comprensión de la promesa, y del escándalo, de los estudios feministas y de los estudios lesbianos y gays. La producción y la transmisión del saber en estos campos tiene un carácter iniciático más pronunciado que en las disciplinas académicas usuales.

En primer lugar, en estos campos la sabiduría no es proporcional a una distancia personal del material. No hay una división formal entre los sujetos (las autoridades) y los objetos de saber (los “sujetos”, que son llamados así no por ser los sujetos de saber sino porque, como objetos, están *sujetados* a la autoridad de los expertos). En efecto, los estudios lesbianos y gays son el resultado de un inmenso esfuerzo por invertir las posiciones de sujeto y objeto en el discurso de los expertos, cuya distribución original está bien ilustrada por el título de una obra publicada en los Estados Unidos en 1954: *The Homosexuals: As Seen by Themselves and Thirty Authorities* (*Los homosexuales: vistos por ellos mis-*

mos y treinta autoridades). Uno de los principales objetivos del discurso lesbiano y gay ha sido dismantelar la división disciplinaria manifestada por este título, junto con sus efectos políticos.

Por otra parte, tanto los estudios feministas como los lesbianos y gays promueven formas de saber que no están limitadas a una comprensión distanciada del material, sino que incluyen al investigador dentro del campo de investigación. La práctica de la disciplina implica una reflexión crítica sobre la experiencia personal, una toma de conciencia intensificada del estudiante en cuanto a su posición personal, social, política y discursiva. Este es un proceso en el cual "el saber" necesita una confirmación a través del reconocimiento personal. Una falta de reconocimiento que debería producirse, provoca de parte del estudiante un impasse en el aprendizaje, que puede ser reparado ajustando la disciplina o transformando la relación del estudiante con su propia experiencia. Un resultado exitoso consiste no sólo en una comprensión de la teoría, el método y la aplicación por parte del estudiante, sino en una comprensión de sí transformada, en un mejor sentido de posibilidad e incluso en una capacidad incrementada para obtener placer en la vida.

Tal resultado feliz puede no ser habitual, pero el hecho de que sea concebible como objetivo indica que los estudios feministas y lesbianos/gays podrían calificar no sólo como disciplinas eruditas sino también como formas de terapia, una terapia conducida a través de un análisis despersonalizado del individuo —esto es, un análisis que trata la subjetividad individual más como un efecto de vicisitudes sociales y políticas que de procesos puramente psíquicos. Es una terapia que consiste en un análisis social y discursivo, y cuya cura se produce mediante la acción política. Tal cura, por cierto, no puede eliminar la aflicción individual, pero puede curar la infelicidad personal causada por la calamidad social de ser homosexual en una sociedad heteronormativa.

Al mismo tiempo, la "cura" ofrecida por los estudios lesbianos y gays puede beneficiar a aquellos que no soy gays o lesbianas. No hay forma de determinar a quién puede ayudar esta obra, ni quién es el destinatario apropiado del campo. (El hecho de que me dirija a ustedes aquí es asombroso para mí, pero no es la primera sorpresa que tengo desde que comencé a trabajar en este campo, y dudo que sea la última).

Sería erróneo decir que los estudios lesbianos y gays, como los estudios feministas, o varias formas de estudios minoritarios, tienen un destino doble, dirigiéndose tanto a los que se identifican como lesbianas y gays como a los que no. Aunque esto sea cierto, aunque el campo ofrezca a aquellos que sólo están capacitados para *escuchar* el discurso interno de los estudios lesbianos y gays la oportunidad de transformar su propio saber (de aquí el considerable impacto de *Réflexions sur la question gay* de Didier Eribon), tal distinción presupone que hay una división clara entre los que están adentro y los que están afuera, entre los participantes y los espectadores.

No quiero negar ni por un momento la existencia de una amplia diferencia social entre aquellos cuyos deseos eróticos los conducen a conflictos violentos y dolorosos con la sociedad heteronormativa, y aquellos cuyos deseos, por turbulentos y angustiosos que sean, no los llevan a una confrontación sistemática con los principios que ordenan la vida social moderna. Y no quiero minimizar las diferencias entre aquellos que tienen una experiencia directa, prolongada y personal de homofobia y aquellos que nunca la han padecido. Pero deseo señalar que la identidad del destinatario de los estudios lesbianos y gays, como el de los estudios de mujeres o el de otras minorías, no está dada de antemano. Puesto que esos estudios producen el análisis más radical y amplio de lo sexual en su relación con lo social que esté disponible para nosotros, su obra puede tener una importancia crucial para

un gran número de personas, y no hay forma de predecir quién la encontrará estimulante, ni una única manera de explicar su importancia para los individuos que se interesan en ella.

Es pertinente señalar en este contexto que la fundadora de los estudios gays masculinos fue una mujer felizmente casada, Eve Kosofsky Sedgwick, quien no obstante se identifica como *queer*, y quien ha pasado bastante tiempo describiendo y teorizando el lugar de las mujeres en la cultura gay masculina.

De cualquier modo, Lacan se equivoca al decir que la iniciación tiene que ver con el goce.

“La iniciación ... es algo que concierne estrictamente al goce. Quiero decir que no es impensable que el cuerpo, el cuerpo en tanto que lo consideramos vivo, sea algo bastante más complejo de lo que saben los anátomo-fisiólogos. Hay quizás una ciencia del goce, si se puede expresar así. La iniciación, en ningún caso, se puede definir de otra manera. No hay más que un infortunio: en nuestro tiempo no existen rastros, absolutamente en ninguna parte, de iniciación”

Los estudios lesbianos y gays no podrían ser descritos como una ciencia del goce, pero retienen, sin embargo, la función iniciática que acabo de detallar. Por consiguiente, Lacan estaba equivocado al limitar la iniciación a una ciencia del goce.

Además, su afirmación de que “no existen rastros, absolutamente en ninguna parte, de iniciación” ignora otro tipo de iniciación en la que estoy interesado, un tipo de iniciación que se produce dentro del horizonte del mundo gay masculino, y de la cual los estudios lesbianos y gays representan una instancia, comparativamente sin importancia.

Y es el proceso de iniciación en la identidad gay.

No quiero negar ahora que el sexo juegue un rol en la iniciación en la identidad gay. Esto es precisamente a lo que aludía

Foucault cuando hablaba de iniciación “clandestina e interindividual”.

Recordemos que la frase “*to come out*” no estaba originalmente ligada a la noción de closet, como en la fórmula *to come out of the closet**, que implica emerger de un espacio confinado de invisibilidad, aislamiento y miedo. Más bien, “*to come out*” significaba *to come out into the gay world*, salir al mundo gay, como ha mostrado el historiador americano gay George Chauncey. En otras palabras, “*coming out*” se refería a la práctica social de presentar a las jóvenes damas de buenas familias “en sociedad”, específicamente para el mercado matrimonial, a través de procesos rituales tales como los bailes de sociedad, donde aparecían como “debutantes”. *To come out*, en este contexto, aludía a la primera aparición de uno en el mundo gay, cuando se identifica como alguien que participaría en el intercambio sexual de la vida gay. Por lo tanto, la forma más categórica para que un hombre entrara al mundo gay era participar por primera vez del sexo gay. Este sentido de “*come out*” es aún más evidente en la frase *to bring someone out*, que significa iniciar a alguien en el sexo gay, persuadirlo de tener sexo por primera vez y por lo tanto admitir ante sí mismo y los otros que es gay.

La especificidad sexual de la identidad gay distingue este tipo de iniciación del proceso de iniciación en otras identidades. Por ejemplo, en el argumento estándar del género literario gay, la historia del *coming-out* (sea ficticia o autobiográfica), la experiencia inicial en el sexo gay representa a menudo el desenlace, y la persona que ha tenido sexo por primera vez con el narrador juega un rol crucial al enseñarle a éste cómo ser gay. La iniciación sexual no juega un rol similar en el proceso de aprender cómo ser negro, judío, francés, o incluso cómo ser heterosexual, aunque

*. La expresión “*come out of the closet*” se refiere al reconocimiento público que hace una persona de su homosexualidad, después de haberla practicado de forma secreta. (N. del T.)

puede tener un rol importante en el aprendizaje de cómo ser hombre o mujer. Por consiguiente, el tipo de iniciación en la identidad gay que es realizado mediante el sexo podría ser entendido como “una iniciación... que concierne estrictamente al goce” y postulado así como un contraejemplo de la afirmación lacaniana de que tal iniciación no existe hoy “absolutamente en ninguna parte”.

*

Llegar a ser gay

Pero la iniciación en la identidad gay también adopta, significativamente, una forma cultural, y eso es lo que Lacan pasó por alto, cuando asociaba iniciación “estrictamente” con goce y negaba su existencia en el presente.

Después de todo, ser un hombre gay no alcanza, hay que aprender cómo llegar a ser gay. Y hay más que aprender en este llegar a ser que en el simple hecho de tener sexo gay. Existe lo que Foucault llama una estética de la existencia, un proceso de estilizar nuestras vidas de acuerdo con nuestros valores estéticos y sexuales, y una práctica de participar en una cultura común.

En otras palabras, ser gay es algo que los gays no sólo son, sino que tienen que aprender. ¿Pero cómo aprenden a serlo? No es la clase de cosas que los padres les enseñan a los niños gays, al menos en su mayoría, y tampoco la que se les enseña en la escuela. Los gays tienen que aprender por sí mismos, pero a menudo aprendemos de otros, sea porque les requerimos instrucción, sea porque nos dicen lo que creen que necesitamos saber, hayamos pedido o no sus consejos. Esta iniciación es, como Foucault dice, “clandestina e interindividual”, pero también comunitaria, pública, institucional y social: es realizada en la cultura pública

del mundo gay, que va desde la prensa gay, los festivales de cine gays, hasta los bares gays.

El espectro a dominar es amplio. Existe una cantidad de referencias que contribuyen al proceso social por el cual los gays adquieren una identidad personal y comunitaria. Al acceder a este conjunto de referencias culturales, los gays construyen y comparten una cultura, una sensibilidad, una estética, una estructura de sentimientos, un conjunto de actitudes, una relación más o menos consciente con la cultura heteronormativa, y finalmente una comprensión de sí individual y colectiva.

Lo que sorprende en este espectro gay es que no consiste meramente en descubrir una historia oculta o suprimida de la cultura gay. Se podría esperar que aquello que los gays aprenden de otro requeriría una búsqueda, en la cultura dada, de rastros de expresión gay. Se podría esperar que a fin de llegar a ser gay, ellos necesitarían indagar las experiencias de otros gays: cómo han vivido en el pasado y cómo han llevado adelante sus vidas, sus amores, sus luchas por la libertad y la dignidad.

Y algo de esto efectivamente ocurre. Hay una amplia literatura popular gay dedicada a difundir tal saber, desde consejos sobre cómo arreglarte o cómo comportarte en una disco hasta lo que es posible esperar de un encuentro amoroso gay. En una vena más histórica, las obras del escritor inglés Neil Bartlett, especialmente su primer libro sobre Oscar Wilde, presentan instancias clásicas de un esfuerzo por crear un modo de vida gay sobre la base de ejemplos aportados por otros gays en otros tiempos y lugares. Durante muchos años hubo un saber clandestino sobre la vida sumergida y la obra de figuras gays, cuya homosexualidad, aunque bien conocida, fue relegada al silencio por las historias oficiales, de tal forma que permaneció oculta a los no iniciados. Llegar a ser gay, entonces, ha significado en parte el acceso a un saber

clandestino sobre nuestra historia y nuestra cultura, tanto como un saber sobre nuestros antepasados gays.

Pero una parte significativa del espectro gay consiste en material cultural que no fue creado por o para gays, sino que fue producido por la cultura circundante, y que ha sido apropiado por los gays para sus propios objetivos. En un momento, esta apropiación fue simplemente una necesidad. Para los gays que no tenían acceso a su "propia" historia y cultura en los años antes de la liberación gay, fue necesario reutilizar creativamente materiales provistos por la cultura existente y resignificarlos de forma tal que fueran portadores de significados gays. Este proceso continúa, treinta años después de la liberación gay, ahora que es menos necesario que antes. Parece ser que la posibilidad de una cultura gay abierta, sin censuras, explícita y consciente no ha extinguido el atractivo de referencias gays codificadas, indirectas, implícitas o figuradas. El proceso de aprender cómo ser gay sigue involucrando una recodificación de los códigos heterosexuales.

El proceso está muy difundido, es extremadamente rico y complejo. En el tiempo que me queda, sólo puedo dar un ejemplo de esto, aunque es fácil pensar otros: el importante rol en la cultura gay jugado por varias estrellas femeninas de la cultura de masas, como Marlene Dietrich o Dalida. Espero que este único ejemplo sea suficiente para insinuar el alcance y la complejidad del fenómeno.

¡Ritorna vincitor!

Durante los años ochenta, iba a un gimnasio principalmente gay en mi barrio muy gay de Boston. El gimnasio tenía varias actividades organizadas en las que no participaba, como, por ejemplo, el equipo de voleibol. Recuerdo que un día vi en mi casillero un afiche que habían pegado los empleados, anunciando que un equipo compuesto por los mejores jugadores del gimnasio había

sido seleccionado para competir en un torneo de voleibol en otra ciudad. Deseándoles suerte y éxito, el anuncio terminaba así: "***¡Ritorna vincitor!***"

Tal conclusión me pareció del todo inconcebible en un gimnasio gay. Pero, ¿por qué? ¿Había algo menos homosexual que *Aída* de Verdi, creada para las celebraciones formales de la apertura del Canal de Suez? ¿Podríamos citar una mejor instancia de la pompa y la ceremonia de la cultura oficial, heterosexual, que este espectáculo decimonónico de imperialismo, nacionalismo, colonialismo y chauvinismo europeos? ¿Y, a la vez, podríamos encontrar un ejemplo más claro de sensibilidad *camp* (gay) que este extravagante, absurdo, demente drama de costumbres, con su exageración histriónica, sus excesos emocionales y su demostración del potencial de la pasión erótica para derrocar las normas de la familia, la nación y la jerarquía social?

Para que los gays que organizan eventos atléticos en el gimnasio de un barrio expresaran su espíritu de equipo a través de una referencia a un aria soprano en el primer acto de *Aída*, es necesario un cierto acervo cultural. La referencia no es automática ni obvia: no es un medio estándar de alentar al propio equipo. (Nunca le escuché en París durante la Copa del Mundo el verano pasado, por ejemplo). Uno debe ser introducido a un cierto estilo de sentimientos y a los medios culturales para expresarlo.

Además, a fin de entender cómo funciona la referencia a *Aída* en un contexto gay, tendríamos que pasar un tiempo revisando sus múltiples facetas. Tendríamos que notar que en el rol de soprano hay una esclava etíope en Egipto, que en realidad es la hija del rey de Etiopía; ella acaba de reunirse con una masa frenética, belicosa de egipcios deseándole a su líder, quien sin que nadie lo sepa es su amante, éxito en la inminente batalla contra los etíopes, dirigidos por su padre: ella grita ***¡ritorna vincitor!*** En el aria que sigue, ella siente horror y confusión por el sentimiento que ha expresa-

do, repitiendo, con una mezcla de shock y asombro, la despedida que le ha dado a su amante (*¡ritorna vincitor!*), y reflexionando sobre el conflicto entre amor erótico y amor al país, entre deseo y deber, entre amante y familia.

Como vemos, la frase *¡ritorna vincitor!* ya tiene una buena carga de ironía en el texto de Verdi, y las ironías se multiplican cuando es citada y reutilizada por gays en el contexto de un evento deportivo local. Cabría notar, al menos, la identificación transgénera producida por el uso gay, que interpela tanto al emisor como al receptor del afiche como a una mujer, para no mencionar a una mujer negra y menos aún a una esclava. El uso gay también inyecta un elemento erótico implícito en la relación entre el equipo y el club que lo apoya: al apropiarse del dicho de una princesa cautiva enamorada de un héroe marcial y al resumir la teatralización heterosexual de la historia de amor, la cita construye irónicamente una posición subjetiva de deseo sexual apasionado, desesperado y delirante de parte de los fans del equipo. Esto apunta implícitamente a la posibilidad de una conexión erótica entre los fans y los miembros del equipo, quienes en el torneo, no sólo representan al gimnasio como sus protagonistas, sino también como los partenaires sexuales (o al menos como los partenaires ideales) de algunos de sus miembros. No son sólo figuras de orgullo local (como Cantona o Zidane para sus fans heterosexuales), sino también figuras con una explícita investidura erótica (diferentes a Cantona o Zidane para sus admiradores heterosexuales).

También hay que enfatizar la temática –un amor secreto, ilícito, prohibido– que contribuye a hacer del amor de *Aída* un fundamento posible para la identificación homosexual. Otra parte del efecto de la cita deriva de la incongruencia deliberada, de la inadecuación cómica de citar la gran ópera en el contexto de un evento deportivo. Finalmente, debería señalar cómo las múltiples

ironías buscadas de esta cita incongruente aportan un sentido de distinción, solidaridad y unidad de sentimientos hacia los miembros del gimnasio, un sentido de identidad colectiva (como es apropiado en equipos deportivos locales que compiten con otros) y un sentido de pertenencia a una colectividad específicamente gay, mientras que socavan a la vez el chauvinismo típicamente vinculado a los equipos deportivos. El efecto global de la referencia es transformar y trasvasar la naturaleza y la definición de espíritu de equipo a fin de obtener una versión alterada, disponible para los miembros gays de ese gimnasio, y de librarse de su función convencional en la cultura heterosexual como instrumento terrorista usado para conducir a los chicos hacia una conformidad masculina.

A fin de entender todas las implicaciones del uso de *¡ritorna vincitor!* en el contexto que recién he descrito, habría que desatar un nudo muy complicado de relaciones sociales y discursivas, que llevaría un tiempo, y de cualquier modo sería como tratar de explicarle un chiste a alguien que no lo entiende. El punto que quiero destacar es el siguiente: para que la referencia a *Aída* fuera significativa en el contexto en que la encontré, hace muchos años, era necesario un cierto trabajo de iniciación, una iniciación en la existencia de amplias posibilidades para la significación gay latentes en la cultura *straight*.

Esa iniciación debió ser llevada a cabo no sólo por la persona que escribió el afiche, sino también por aquellos que, como yo, lo leyeron en sus casilleros. Los miembros de un gimnasio no son por lo general personas muy cultas, que estén familiarizadas con el arte en general, con la música clásica en particular, mucho menos con los libretos de las óperas de Verdi en su idioma original. A fin de que la alusión funcione, debían ser introducidos en aspectos selectos de la gran ópera, en los significados de esas palabras específicas, e iniciados en un universo del sentimiento y en

una forma de vivir su homosexualidad posibilitados por una explotación deliberadamente bizarra de esos recursos culturales.

No me atrevería a denominar a este proceso de iniciación gay un arte erótico, en el sentido de Foucault, porque no involucra *goce*. Pero podría calificar como un arte de la existencia, en el sentido que él le da, y es ciertamente una instancia de iniciación. De hecho, es una iniciación que, como algunos gays podrían decir, debe ser experimentada en etapas, en un orden más o menos apropiado: así, para detenernos en el ejemplo de la música vocal clásica, deberían comenzar con Verdi o Puccini antes de ir hacia Wagner o Strauss, y si van hacia Berlioz o Fauré o Reynaldo Hahn, aquello viene después. En este sentido, devenir gay es como devenir letrado, tal como lo describí antes –a saber, un proceso determinado por un tipo de progresión dialéctica que depende de cualidades intrínsecas del material y la evolución de la relación del sujeto hacia ellas.

Al menos, la cuestión planteada a los gays por el problema de cómo ser gay puede generar un conjunto de prácticas que hacen de la sexualidad algo más parecido a un arte y a una iniciación de lo que Lacan o Foucault creían, y en una forma diferente a la que ellos imaginaban.

La resistencia: una posición *queer*

Beatriz Agud

La resistencia como posición subjetiva

Cuando me pregunté si la *epimeleia heautou*¹, aislada por Foucault como una práctica del cuidado de sí, tenía relación con la experiencia psicoanalítica estaba sorprendida por lo que me parecía ser una transformación no solo de la escritura de Foucault sino de él mismo². No estaba afectada por la lectura de ninguna biografía sobre su vida pero tenía una gran curiosidad por ese intervalo de ocho años que separan *La voluntad de saber* de *El uso de los placeres*³. La introducción a este último se me presentó como el testimonio de esa metamorfosis. Veía que el ejercicio filosófico propuesto, cuya finalidad es liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio permitiéndole pensar de otro modo, era una práctica de subjetivación, “un juego de verdad”, que se relacionaba con lo apostado en el psicoanálisis⁴. Pero lo que es más, no me

1. Michel Foucault: “L’ herméneutique du sujet” en *Dits et écrits 1954-1988*, TIV, Gallimard, París, 1994, pp. 353-366. En la misma obra consultar: “L’ éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, entrevista con Becker, Fomer-Betancourt, Gomez Muller, 20 de Enero de 1984. *Op.cit.*, pp.708-729.
2. Beatriz Agud: “La Historia de la Sexualidad: una escritura revoltosa”, en *La opacidad sexual II, Litoral* 28, Edelp, Córdoba, Octubre de 1999, p.179
3. Michel Foucault: “La voluntad de saber” T.I de la *Historia de la Sexualidad*, S.XXI, México, 1977. Su publicación en francés fue en el año 1976. “El uso de los placeres”, T.II de la *Historia de la sexualidad*, México, 1986. Editado en París en 1984.
4. Michel Foucault: “El uso de los placeres”. *Op.cit.*, pp 11-12. Donde Foucault dice que si la filosofía se arriesga a explorar lo que en su pensamiento puede ser cambiado mediante el ejerci-