

# *Grafiás de Eros*

*Historia, género  
e identidades sexuales*

J. Allouch  
D. Halperin  
J. Butler  
E. K. Sedwick  
H. Abelove  
Cl. Lévi-Strauss  
J. Matlock  
M-J. Bonnet

**Edelp**

EDICIONES DE LA ÉCOLE LACANIENNE DE PSYCHANALYSE

La colección EROGRAFÍAS está dirigida  
por Raúl Giordano y Graciela Graham.

Comité editorial de EDELPA (Ediciones de  
la École Lacanienne de Psychanalyse):

Raúl Giordano

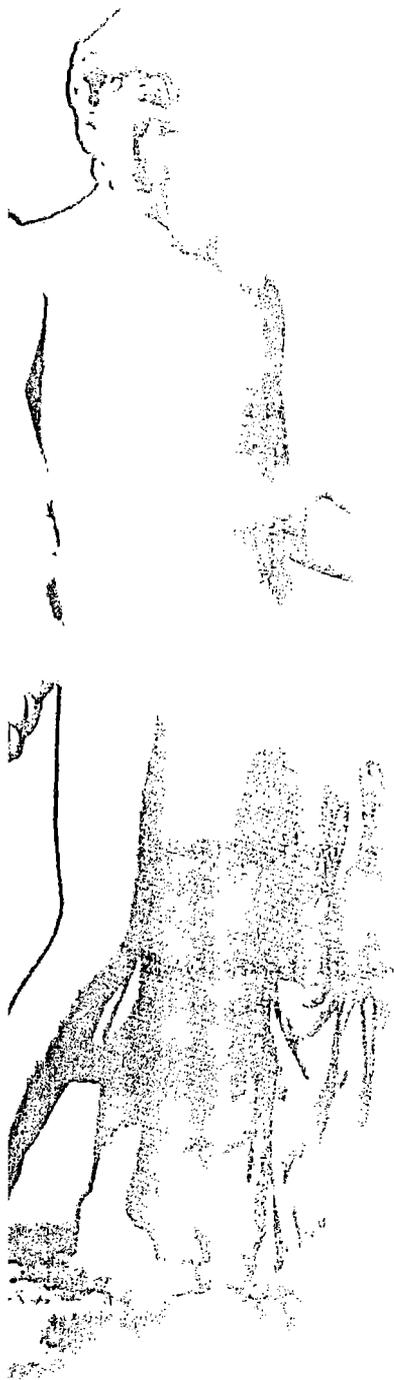
Graciela Graham (dirección)

María Teresa López

Julio César Ravizza

# *Grañas de Eros*

*Historia, género  
e identidades sexuales*



J. Allouch  
D. Halperin  
J. Butler  
E. K. Sedwick  
H. Abelove  
Cl. Lévi-Strauss  
J. Matlock  
M-J. Bonnet

**Edelp**

EDICIONES DE LA ÉCOLE LACANIENNE DE PSYCHANALYSE

Tapa: *Eros Alado* (mármol del siglo IV a.C.).  
Museo de Nápoles, Italia.  
Fotografías: Leticia Gómez.  
Armado de interior y tapa: Christian Rovner.  
Producción gráfica: aguafuerte SRL.

Primera edición: julio del 2000.  
ISBN: 987-9432-02-9

Hecho el depósito que establece la ley 11.723.  
Todos los derechos reservados.

© 2000, Edelp  
Ediciones de la école lacannienne de psychanalyse  
Castex 3365, 1° "C"  
(1425) Buenos Aires.  
Tel. 4804-6785

Impreso en la Argentina  
*Printed in Argentina*

## Advertencia

Los derechos y permisos de traducción y de publicación de los artículos publicados en este libro fueron adquiridos por EDELP, editorial de l'école lacanienne de psychanalyse.

Para “Epistemología del Closet” de Eve Kosofsky Sedwick, los derechos y permiso de publicación, fueron adquiridos a la University of California Press. Y el texto para su traducción fue extraído de *The Lesbian And Gay Studies Reader*, editado por Routledge en 1993 bajo la dirección de Henry Abelove, Michèle Aina Barale y David M. Halperin.

Para el artículo de Judith Butler: “Imitación e insubordinación de género”, los derechos y permiso para su traducción y difusión fueron adquiridos a Routledge, y el texto aquí publicado fue extraído de *The Lesbian And Gay Studies Reader* (1993), volumen dirigido por: Henry Abelove, Michèle Aina Barale y David M. Halperin.

Los demás trabajos fueron colaboraciones de autores y editoriales a quienes hacemos llegar nuestro agradecimiento.



## Agradecimientos

La publicación de este trabajo de Compilación se vio favorecida gracias al aporte realizado por algunos autores y algunas editoriales, que nos cedieron sus trabajos y han aceptado colaborar desinteresadamente. Para ellos nuestro agradecimiento.

Debemos agradecer a *Les Temps Modernes* el habernos contactado con Claude Lévi-Strauss y la autorización que recibimos de éste, para publicar su texto “La sexualidad femenina y el origen de la sociedad”, trabajo que había sido previamente editado por el Diario “La República” el 3 de noviembre de 1995 bajo el título: *Quell'intenso profumo di donna*. El artículo de esta edición es reproducción del publicado en *Les Temps Modernes*, N° 598, marzo-abril de 1998.

Del mismo modo, agradecemos a Julia Perkins de *History and Theory* quien nos contactó con David M. Halperin y el vivo agradecimiento a éste por autorizarnos a traducir y reproducir su trabajo: “¿Hay una Historia de la Sexualidad?” Publicado en *The Lesbian And Gay Studies Reader*, de donde este artículo fue extraído.

Nuevamente el reconocimiento a *Les Temps Modernes* y también a Marie-Jo Bonnet quienes nos autorizaron a traducir y publicar “De la Emancipación Amorosa de las Mujeres en la Ciudad”, editado en el N° 598 de marzo-abril de 1998 de cuyo ejemplar este artículo fue extraído.

Nuestro enorme agradecimiento a *Press Universitaire de France* por permitirnos gentilmente la publicación del trabajo de Jann Matlock, originariamente expuesto en el *Forum Diderot* en 1997.

Y también agradecemos a Jann Matlock por su interés y su voluntaria participación para hacer posible, con sus consejos, la traducción de su texto: “¿Y si la Sexualidad no tuviera un porvenir?”

Gracias es lo que le decimos a la editorial *Dissent* que publicó originalmente el trabajo “Freud, Macho Homosexualidad, en los Americanos” de Henry Abelove. *Dissent* nos contactó desinteresadamente con el autor y éste accedió voluntariamente y con gran entusiasmo a que su trabajo integrara esta compilación, que fue extraído de la publicación en 1993 por Routledge en: *The Gay And Lesbian Studies*.

Agradecemos a Jean Allouch quien luego de dictar su conferencia en la Universidad de Córdoba, aceptó que su texto “Cuando el falo falta...”, fuera parte de este proyecto.

Finalmente nuestro reconocimiento para todos aquellos que desinteresadamente colaboraron en el trabajo de traducción: Diego Luis Cordón, Elbio Raúl Degracia, Sofía Giordano, Mercedes López de Remondino y Aída Susana Tapia. Nuestro agradecimiento a Mariano Serrichio por sus consejos y correcciones de los textos traducidos del inglés.

## Presentación

El movimiento que debía dar lugar al desarrollo de los *Gay and Lesbian Studies* nació en diversas universidades americanas ya hace más de veinte años. Estos trabajos cuestionan la división de la sexualidad entre hetero y homosexualidad, las identidades y las categorías sexuales, el sexo en tanto género, el lazo entre sexualidad y poder, la complicidad disciplinaria de la sexualidad con la verdad (Foucault) y, más allá, la función del deseo y la naturaleza misma del goce. Sus propuestas provocaron polémicas variadas, difundidas en coloquios, revistas, compilaciones, libros, etc.

Durante este tiempo, posterior a la muerte de Jacques Lacan, el psicoanálisis permaneció alejado de las cuestiones de Eros, ignorando el discurso generado por este movimiento. ¿Cómo acoger y discutir esas problemáticas nuevas del campo gay y lesbiano? ¡Pues contribuyendo! Hubiera dicho Lacan.

El campo freudiano y el campo gay y lesbiano, tienen un problema común, indicado por el aforismo “no hay relación sexual”, un aforismo que todavía no se entiende en el psicoanálisis cuando se cree “que hay, en el simbólico, una significación «hombre» y «mujer», lo que constituye –nota Jean Allouch– una relación sexual”

La colección EROGRAFÍAS publicará trabajos editados por los *Gay and Lesbian Studies*, por la *queer theory* y por el psicoanálisis.



## **La sexualidad femenina y el origen de la sociedad\***

Durante el siglo pasado e incluso a comienzos del nuestro, una teoría de moda entre los antropólogos decía que durante los primeros tiempos de la humanidad, las mujeres habían tenido el mando en los asuntos familiares y sociales. Múltiples pruebas se evidenciaban de este supuesto matriarcado primitivo: esculturas principalmente femeninas y frecuente figuración de símbolos femeninos en el arte prehistórico; preponderante lugar hecho para las “diosas madres” en la época protohistórica, en la cuenca mediterránea y más allá aún; pueblos llamados “primitivos”, según nuestra observación actual, donde el nombre y el estatus social pasan de la madre a sus hijos. En fin, numerosos mitos recogidos de todas partes del mundo ofrecen muchas variantes sobre el mismo tema. Se cuenta que durante los viejos tiempos las mujeres mandaban a los hombres. La sujeción duró hasta que ellos lograron apoderarse de los objetos sagrados –instrumentos musicales generalmente– de donde las mujeres obtenían su poder. Una vez que llegaron a ser los únicos poseedores de esos medios de comunicación con el mundo sobrenatural, los hombres lograron establecer su dominación definitiva.

Cuando se acuerda verosimilitud histórica a los mitos, se descubre que tienen como función principal explicar por qué las cosas son de tal manera en el presente, lo que obliga a suponer que en el pasado fueron diferentes. En suma, los mitos reflexio-

---

\* Traducido por Sofía Giordano.

nan de la misma manera que esos pensadores del siglo pasado, apasionados por el evolucionismo, se ingeniaban para ordenar en series unilineales las instituciones y costumbres observadas en el mundo. Partiendo del postulado de que nuestra civilización era la más compleja y evolucionada, veían en las instituciones de los pueblos llamados primitivos una imagen de aquellas que pudieron existir a comienzos de la humanidad. Y como el mundo occidental está regido por el derecho paterno, concluían que los pueblos salvajes debían haber conocido, e incluso conocían a veces, un derecho radicalmente opuesto.

Los progresos de la observación etnográfica dieron por terminadas las ilusiones del matriarcado, lo que por un tiempo se creyó definitivo. Se advirtió que, tanto en un régimen de derecho materno, como en un régimen de derecho paterno, la autoridad pertenece a los hombres. La única diferencia es que en un caso, la autoridad es ejercida por los hermanos de las madres y en el otro, por sus maridos.

Bajo la influencia de los movimientos feministas y de lo que en Estados Unidos se denomina los *gender studies* —estudios sobre el rol atribuido a las diferencias entre los sexos en la vida de las sociedades—, hipótesis de inspiración matriarcal retornan con más fuerza. Pero se fundan en un argumento muy diferente, y mucho más ambicioso. Al realizar el salto definitivo de la naturaleza a la cultura, la humanidad se separó de la animalidad, y así surgieron las sociedades humanas. Ahora bien, este salto constituiría un misterio si no se pudiera designar tal o cual capacidad distintiva de la especie humana desde donde hubiera tomado vuelo. Ya se conocían dos capacidades: la fabricación de instrumentos y el lenguaje articulado. Se propone ahora una tercera que pretende ser muy superior, ya que sin detenerse en las facultades intelectuales que las dos primeras presuponen, esta reside en lo más profundo de la vida orgánica. La aparición de la cultura ya no sería un misterio, tendría sus raíces en la fisiología.

De todos los mamíferos el hombre es el único que, según una fórmula tradicional, (de la que no se había apreciado la importancia) puede hacer el amor en todas las estaciones del año. Las hembras humanas no tienen una o varias épocas de celo. A diferencia de los animales, ellas no muestran al macho a través de cambios en la coloración y de emisiones de olor, sus períodos de estro, los propicios para la fecundación y gestación; ni se niegan en los otros.

Es en esta gran diferencia mayor que podemos ver el factor que hizo posible e incluso determinó, el pasaje de la naturaleza a la cultura.

¿Cómo justificamos esta hipótesis?. Es aquí donde todo se complica porque, ante la imposibilidad de toda demostración, se da rienda suelta a la imaginación.

Algunos evocan las costumbres de los chimpancés salvajes cuyas hembras, cuando entran en celo, obtienen de los machos más alimento animal que las otras. Extrapolando intrépidamente, se infiere que en los humanos, cuando la caza se tornó una ocupación especialmente masculina, las mujeres que se mostraban accesibles en todo momento, recibían de los hombres una porción mayor de su caza. Mejor alimentadas, más robustas y por todo ello más fértiles, esas mujeres tuvieron ventaja en la selección natural. A esto se agrega otro beneficio: al disimular su ovulación, estas mujeres habrían forzado a los machos (empujados sólo por la necesidad de propagar sus genes, en esos tiempos primitivos) a dedicarles más tiempo del que hubiera requerido el simple acto reproductor. De esta manera las mujeres se aseguraban una protección duradera, cada vez más útil a medida que, en el transcurso de la evolución, los niños que ellas daban a luz eran más robustos y su desarrollo más lento.

Tomando la contrapartida de esta teoría, otros autores afirman que al no hacer ostentación (lo americanos dicen: *advertise*) de sus períodos de estro, las mujeres tornaron más precaria y labo-

riosa la vigilancia ejercida sobre ellas por sus maridos. Los que no eran siempre los mejores procreadores, de ese modo el interés de la especie procuró que las mujeres pudieran acrecentar sus posibilidades de ser fecundadas por otros machos.

Clave del casamiento monógamo en un caso, solución para sus inconvenientes en el otro, he aquí dos teorías que dan interpretaciones radicalmente opuestas de un mismo fenómeno. En una revista científica francesa (pues las ideas provenientes del otro lado del Atlántico también tienen influencia en nosotros), recogí una tercer teoría no menos fantasiosa. La pérdida del estro sería el origen de la prohibición del incesto, del que se sabe que bajo diversos modos, es prácticamente universal en las sociedades humanas. Se afirma que la pérdida del estro y la disponibilidad constante que de él resulta, habría atraído demasiados hombres hacia cada mujer. El orden social y la estabilidad de la familia hubiesen estado comprometidos si, con la prohibición del incesto, no se hubiera vuelto cada mujer inaccesible para los que, por el hecho de compartir una vida doméstica, eran los más expuestos a la tentación.

No se explica cómo en las sociedades más pequeñas, la prohibición del incesto habría protegido a las mujeres, vueltas más deseables por la ausencia del estro, a un "comercio sexual generalizado" con todos los otros machos que ellas frecuentan cotidianamente aún cuando fueran parientes cercanos. Los sostenedores de esta teoría parecen inconscientes, sobre todo por el hecho de que, de una manera tan plausible (más bien podría decirse es poco verosímil) se pudo sostener la teoría exactamente inversa.

Ellos nos decían que la desaparición del estro amenazaba la paz familiar y que se debió instaurar la prohibición del incesto para prevenirla. Ahora bien, según otros autores la existencia del estro sería por el contrario, lo que se revelaría incompatible con la vida social. Cuando los humanos comenzaron a formar verda-

deras sociedades, el peligro resultante era que cada hembra en celo atrajera todos los machos. El orden social no lo hubiera resistido. El estro debía entonces desaparecer para dar lugar a la sociedad.

Al menos esta teoría se apoya sobre un argumento seductor. Los olores sexuales no desaparecieron por completo. Al dejar de ser naturales pudieron volverse culturales. Tal es el origen de los perfumes, cuya estructura química es muy parecida a la de las feromonas orgánicas pues, todavía hoy, muchos de los ingredientes que los componen tienen una procedencia animal.

Con esta teoría, se abría una vía donde algunos se precipitaron, pero invirtiendo nuevamente los datos del problema. Lejos de poner en evidencia la completa pérdida del estro, muestra que las mujeres no lo podían disimular completamente porque sus reglas, más abundantes que la de los otros mamíferos, las traicionaban frecuentemente mostrando a todos que entraban en un período de fertilidad. En competencia con los machos, las mujeres inventaron una táctica. Las que no eran fértiles en un momento dado, y por lo tanto no retenían la atención de los hombres intentaron engañarlos embadurnándose de sangre, o de un pigmento rojo que la imitaba. Ese sería el origen de los maquillajes (después, como ya lo vimos, el de los perfumes).

Según este argumento las mujeres son hábiles calculadoras. Otro argumento les niega todo talento de ese tipo, o más bien, vuelve la estupidez en el beneficio de aquellas que bajo la ignorancia de sus períodos de ovulación, tendrán tanto más posibilidades de propagar sus genes. La selección natural las favorecerá a las más inteligentes que al comprender el lazo entre copulación y concepción, podrán evitar la cópula durante el estro para ahorrarse las molestias de la gestación.

Según los caprichos de los fabricantes de teorías, la pérdida del estro aparece entonces como una ventaja, o como un inconveniente. Algunos dicen que permitió consolidar el matrimonio, otros

paliar los riesgos biológicos de las uniones monogámicas. Esta pérdida expone a los peligros sociales de la promiscuidad, o bien lo previene. Se ha dado vuelta alrededor de estas interpretaciones contradictorias que se destruyen entre sí. Ahora bien, cuando podemos hacer decir a los hechos cualquier cosa, es en vano tratar de fundar una explicación sobre ellos.

Desde hace un siglo e incluso en los Estados Unidos, los antropólogos se han esforzado por introducir en su disciplina un poco de prudencia, de seriedad y de rigor. ¿Cómo no estar desconsolados al ver su campo de estudio invadido e incluso sumergido (sobre todo más allá del Atlántico donde están dispuestos a renegar de los viejos maestros, en Gran Bretaña y pronto, podemos temer, en toda Europa) por esas robinsonadas genitales?. Esas revoluciones sobre las cuales disertamos como si dataran de ayer, suponiendo que realmente tuvieron lugar, se remontan a centenas de miles sino a millones de años. De un pasado tan lejano nada podemos decir. De ese modo para encontrar un sentido a la pérdida del estro, para inventarle un rol que esclarezca la vida social que llevamos, se la desplaza subrepticamente en el tiempo hacia una época ignorada por nosotros, por cierto, pero no tan alejada al punto de que no se puedan proyectar sus supuestos efectos hasta el presente.

Es significativo que estas teorías sobre el estro se hayan desarrollado en los Estados Unidos tras los pasos de otra teoría que apuntaba también a acotar los tiempos. Según esta teoría, el hombre de Neanderthal, predecesor inmediato del *Homo sapiens* (y durante algunos milenios siguió siendo su contemporáneo) no podía poseer la lengua articulada por causa de la conformación de su laringe y de su faringe. La aparición del lenguaje dataría entonces de hace sólo unos cincuenta mil años.

Tras estas vanas tentativas para asignar bases orgánicas simples a actividades intelectuales complejas, se admite un pensamiento enceguecido por el naturalismo y el empirismo. Cuando las observaciones que podrían fundar una teoría faltan —lo que

ocurre casi siempre —se las inventa. Esta propensión a tergiversar afirmaciones gratuitas en datos experimentales nos conduce a varios siglos atrás, puesto que caracterizaban la reflexión antropológica en sus comienzos.

Si la estructura anatómica de su garganta impedía al hombre de Neanderthal emitir ciertos fonemas, no ponemos en duda que podía emitir otros. Ahora bien, cualquier tipo de fonema está igualmente indicado para diferenciar significaciones. El origen del lenguaje no está ligado a la conformación de los órganos fonadores. Su investigación corresponde a la neurología del cerebro.

Esto demuestra que el lenguaje pudo existir ya en tiempos remotos, muy anteriores a la aparición del *Homo sapiens* hace unos cien mil años. Moldeamientos endocraneanos realizados sobre los restos de los *Homo habilis*, uno de nuestros lejanos predecesores, muestran que el lóbulo frontal izquierdo y el área llamada de Broca, centro del lenguaje, ya estaban formadas hace más de dos millones de años. Como lo señala el nombre con el cual se lo bautizó, el *Homo habilis* fabricaba instrumentos rudimentarios, ciertamente, pero que respondían a formas estandarizadas. Es preciso notar al respecto que el centro cerebral que dirige la mano derecha es contiguo al área llamada de Broca, y que los dos centros se desarrollaron conjuntamente. Nada permite afirmar que el *Homo habilis* hablara, pero poseía los primeros medios para ello.

En cambio la duda no está permitida en lo que concierne al *Homo erectus*, nuestro predecesor directo que hace medio millón de años tallaba instrumentos de piedra con una simetría que exigía más de una docena de operaciones sucesivas. Es imaginable que estas técnicas complejas hayan podido transmitirse de generación en generación sin ser objeto de una enseñanza.

Todas estas consideraciones rechazan la aparición del pensamiento conceptual, del lenguaje articulado, por lo tanto de la vida en sociedad, en tiempos tan lejanos que no podemos elucubrar hipótesis, sin caer en una ingenuidad lindante con la tontería. Si

pretendemos ubicar la pérdida del estro en el origen de la cultura, hay que admitir que ya se había producido en el *Homo erectus*, quizás también en el *Homo habilis*, especies de cuya fisiología nada sabemos salvo que, las cosas realmente interesantes para comprender la evolución humana, ocurrieron en los cerebros y no en los úteros o en las laringes.

A quien se dejara tentar por el jueguito del estro, sugerimos entonces que la hipótesis menos absurda, localizaría la pérdida del estro en relación directa con la aparición del lenguaje. Cuando las mujeres pudieron señalar sus humores con palabras, incluso si elegían expresarse en términos velados, no necesitaron más los medios fisiológicos a través de los cuales se hicieran comprender previamente. Habiendo perdido su función primera, devenida inútil esa vieja facultad, su anatomía llena de hinchazones, humedades, manchas rojas y exhalaciones olorosas, se fue atrofiando poco a poco. La cultura modelaría la naturaleza y no a la inversa.

## ¿Hay una historia de la sexualidad?\*

El sexo no tiene historia<sup>1</sup> Es un hecho natural, fundado en el funcionamiento del cuerpo, y como tal queda por fuera de la historia y de la cultura. La sexualidad, por el contrario, no se refiere propiamente a algún aspecto o atributo de los cuerpos. A diferencia del sexo, la sexualidad es una producción cultural: representa la *apropiación* del cuerpo humano y de sus capacidades fisiológicas por un discurso ideológico<sup>2</sup>. La sexualidad no es un hecho somático, sino un efecto cultural. La sexualidad, entonces, tiene una historia aunque (como argumentaré) no demasiado larga.

Decir esto, desde luego, no es afirmar lo obvio, a pesar del tono de certidumbre con que lo dije, sino anticipar un reclamo controversial, sospechosamente de moda y tal vez fuertemente contraintuitivo. La plausibilidad de tal reclamo pareciera apoyarse en nada más sustancial que el prestigio del trabajo brillante, pionero, pero considerablemente teórico, del último filósofo francés, Michel Foucault<sup>3</sup> De acuerdo con Foucault, la sexualidad no es una cosa, un hecho natural, un elemento fijo e inmóvil en la eterna gramática de la subjetividad humana, sino ese “juego de efectos producido en los cuerpos, conductas, y relaciones sociales por un cierto despliegue” de “una tecnología política compleja”<sup>4</sup> Insiste Foucault en otro pasaje:

En realidad se trata más bien de la producción misma de la sexualidad, a la que no hay que concebir como una especie dada de natura-

---

\* Traducido por Diego Luis Córdón.

leza que el poder intentaría reducir, o como un dominio oscuro que el saber intentaría, poco a poco, descubrir. Es el nombre que se puede dar a un dispositivo histórico: no una realidad por debajo en la que se ejercerían difíciles apresamientos, sino una gran red superficial donde la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y de poder<sup>5</sup>.

¿Es correcto lo que dice Foucault?. Creo que lo es, pero también creo que se requiere algo más para establecer la historicidad de la sexualidad que el mero peso de la autoridad de Foucault. Ciertamente, gran parte del trabajo, conceptual y empírico, ya ha sido hecho para sostener las intuiciones fundamentales de Foucault y para llevar adelante el proyecto historicista al cual él hizo progresar<sup>6</sup>. Pero mucho más se necesita para llevarlo a cabo, si estamos inmersos en los contornos de la pintura que Foucault apenas bosquejó –apresurada e inadecuadamente, siendo el primero en admitirlo<sup>7</sup>– y si queremos demostrar que la sexualidad es, como él lo reclamaba, una producción únicamente moderna.

El estudio de la antigüedad clásica tiene que jugar un rol especial en esta empresa histórica. El intervalo de tiempo que separa al mundo antiguo del moderno, abarca cambios culturales de tal magnitud que los contrastes a los que da lugar no pueden dejar de chocar con cualquiera que esté al acecho de ellos. El estudioso de la antigüedad clásica está confrontado inevitablemente con el antiguo registro, por un radical y poco familiar juego de valores, conductas y prácticas sociales, por modos de organizar y articular la experiencia que desafían las nociones modernas acerca de cómo es la vida, y que cuestionan la supuesta universalidad de la “naturaleza humana” tal como habitualmente la entendemos. No sólo esta distancia histórica nos permite ver las convenciones sociales y sexuales antiguas con una particular agudeza; también nos posibilita poner más claramente a la luz la dimensión ideológica, el

carácter completamente convencional y arbitrario de nuestras propias experiencias sociales y sexuales<sup>8</sup> Uno de los supuestos generalmente incuestionados acerca de la experiencia sexual, que el estudio de la antigüedad pone en cuestión, es que la conducta sexual refleja o expresa una “sexualidad” individual.

Este parecería ser un supuesto relativamente inocente y poco problemático de formular, vacío de todo contenido ideológico, pero ¿qué es lo que exactamente tenemos en mente cuando lo enunciamos? ¿qué, en particular, entendemos por nuestro concepto de “sexualidad”? Pienso que entendemos la “sexualidad” como una característica positiva, distinta y constitutiva de la personalidad humana, como la base caracterológica de los actos, deseos y placeres sexuales de un individuo, la fuente determinada de la cual procede toda expresión sexual. La “sexualidad”, en este sentido, no es un término puramente descriptivo, una representación neutral de algún estado objetivo en los asuntos amorosos, o un simple reconocimiento de algunos hechos familiares acerca de nosotros; más bien es un modo distintivo de construir, organizar e interpretar esos “hechos”, y requiere un considerable trabajo conceptual.

Antes que nada, la sexualidad se define a sí misma como un dominio sexual separado, dentro del más amplio campo de la naturaleza psicofísica humana. En segundo lugar, efectúa la demarcación y el aislamiento conceptual de ese dominio de otras áreas de la vida personal y social que la han tradicionalmente atravesado, tales como carnalidad, indulgencia sexual, libertinaje, virilidad, pasión, enamoramiento, erotismo, intimidad, amor, afecto, apetito y deseo, para nombrar sólo algunas de las antiguas demandas a los territorios recientemente demarcados por la sexualidad. Finalmente, genera identidad sexual: dota a cada uno de nosotros con una naturaleza sexual individual, con una esencia personal definida (al menos en parte) en términos específicamente sexuales; implica que los seres humanos son individuados y dife-

renciados en su sexualidad y, por eso, pertenecen a distintos tipos o modos de ser.

Estas, al menos, me parecen ser algunas de las ramificaciones significativas de la “sexualidad”, tal como generalmente es conceptualizada. Argumentaré que la perspectiva que representa es ajena a la experiencia registrada por los antiguos. Dos temas, en particular, que parecen intrínsecos a la moderna conceptualización de la sexualidad, pero que apenas encuentran eco en las fuentes antiguas, proveerán el eje de mi investigación: la autonomía de la sexualidad como una esfera de la existencia separada (profundamente implicada en otras áreas de la vida, por cierto, pero distinguida de y capaz de actuar sobre ellas del mismo modo en que aquellas actúan sobre ésta) y su función como un principio de individuación de la naturaleza humana. En lo que sigue, tomaré de a uno cada tema, procurando documentar de este modo las divergencias antiguas y modernas de la experiencia sexual.

Primero, la autonomía de la sexualidad como una esfera separada de la existencia. El punto básico que me gustaría acentuar, ya ha sido señalado por Robert Padgug, en un ensayo que ya es un clásico sobre la conceptualización de la sexualidad en la historia. Padgug argumenta que:

Lo que consideramos “sexualidad” era, en el mundo preburgués, un grupo de hechos e instituciones no necesariamente vinculados unos con otros, o, si estuviesen vinculados, combinados de modos muy diferentes a los nuestros. La cópula, el parentesco, la familia y el género, no formaban parte de nada parecido a un “campo” de la sexualidad. Más bien, cada grupo de actos sexuales estaba directa o indirectamente conectado con —esto es, formaba parte de— patrones de instituciones y pensamiento que tendemos a ver con carácter político, económico o social, y las conexiones iban en contra de nuestra idea de la sexualidad como una cosa, separable de otras cosas, y como una esfera separada de la existencia privada<sup>9</sup>

La evidencia antigua ampliamente sostiene la demanda de

Padgug. En la Atenas clásica, por ejemplo, el sexo no expresaba tanto disposiciones internas o inclinaciones, como que servía para posicionar a los actores sociales en los lugares asignados a ellos, en virtud de su posición política, en la estructura jerárquica de la forma de gobierno de Atenas. Extenderé esta formulación.

En la Atenas clásica un grupo relativamente pequeño compuesto por ciudadanos masculinos adultos, tenía el monopolio virtual del poder social, y constituía una elite claramente definida dentro de la vida política y social de la ciudad-estado. La característica predominante del ambiente social en la Atenas clásica era la gran división en estatus entre un grupo supraordinado compuesto por ciudadanos, y uno subordinado, compuesto por mujeres, niños, extranjeros y esclavos, quienes no tenían todos los derechos civiles (aunque no todos eran igualmente subordinados). Las relaciones sexuales no sólo respetaban esa división, sino que estaban estrictamente polarizadas de conformidad con ella.

El sexo es retratado en los documentos atenienses no como una empresa recíproca en la que dos o más personas se comprometían mutuamente, sino como una acción llevada a cabo por alguien socialmente superior sobre alguien inferior. Consistía, tal como se llevaba a cabo, en un gesto asimétrico –la penetración del cuerpo de una persona por el cuerpo (y, específicamente, por el falo)<sup>10</sup> de otra–; el sexo efectivamente dividía y distribuía a sus participantes en categorías distintas e inconmensurables (“penetrador” vs. “penetrado”), categorías que eran completamente congruentes con las categorías sociales de supraordinado y subordinado. La penetración fue tematizada como una dominación: la relación entre el partenaire sexual penetrador y el penetrado era del mismo tipo de relación que se tenía entre una persona socialmente superior y otra inferior<sup>11</sup>. Los roles sexuales penetrador y penetrado eran por ello necesariamente isomórficos con el estatus social del supraordinado y del subordinado; un adulto, ciudadano varón de Atenas, podía tener legítimas relaciones sexuales *sólo*

con personas socialmente inferiores (no en edad sino en estatus social y político): los blancos apropiados de su deseo sexual incluían, específicamente, mujeres de cualquier edad, varones libres que habían traspasado la pubertad pero que aún no tenían edad para ser ciudadanos (los llamaré “muchachos”, para abreviar), tanto como extranjeros y esclavos de cualquier sexo<sup>12</sup>.

Por otra parte, el acto físico del sexo entre un ciudadano con otro socialmente inferior era modelado de tal modo que reflejara en los mínimos detalles de su orden jerárquico la relación de desigualdad que gobernaba la interacción social de los dos amantes. Lo que un ateniense hacía en la cama estaba determinado por la diferencia de estatus, que lo (o la) distinguía de su partenaire; el prestigio y la autoridad del ciudadano superior (masculino) se expresaban en su precedencia sexual; en su poder para iniciar un acto sexual, en su derecho de obtener placer de él, y en su asunción de un rol sexual penetrador más que uno penetrado. Diferentes actores sociales tenían roles sexuales diferentes: asimilar el supraordinado y el subordinado a la misma “sexualidad” habría sido una rareza, a los ojos de los atenienses, tanto como clasificar a un ladrón como “criminal activo”, a su víctima como “criminal pasivo”, y a los dos como partenaires de un crimen; habría sido confundir que, en realidad, estaban supuestamente separados y con identidades distintas<sup>13</sup>. Cada acto sexual era sin duda una expresión de deseo real y personal por parte de los actores sexuales involucrados, pero sus mismos deseos habían sido ya formados por la común definición cultural del sexo como una actividad que generalmente ocurría sólo entre un ciudadano y un no ciudadano, entre una persona investida con todo su estatus civil y otro socialmente inferior.

La “sexualidad” de la Atenas clásica, entonces, lejos de ser independiente de las “políticas” (construidas como esferas autónomas) *estaba constituida por los mismos principios* sobre los cuales la vida pública ateniense estaba organizada. De hecho, las

correspondencias en la Atenas clásica entre las normas sexuales y las prácticas sociales, eran tan estrictas que, una pregunta por la “sexualidad” ateniense *per se*, sería un sinsentido: semejante pregunta sólo podría oscurecer el fenómeno que proponíamos elucidar, porque encubriría el único contexto en el que los protocolos sexuales de los atenienses clásicos tenían sentido; es decir, la estructura de la forma de gobierno de los atenienses. La articulación social del deseo sexual en la Atenas clásica, de esta manera provee una contundente ilustración de la interdependencia en la cultura de las prácticas sociales y de las experiencias subjetivas. En verdad, el registro clásico griego soporta fuertemente la conclusión dibujada (por un cuerpo de pruebas bastante diferente) por el antropólogo francés Maurice Godelier: “no es la sexualidad la que obsesiona a la sociedad, sino que es la sociedad la que obsesiona la sexualidad del cuerpo”<sup>14</sup>

Para aquellos habitantes del mundo antiguo acerca de los cuales es posible generalizar, la sexualidad no era la clave de los secretos de la personalidad humana. (De hecho, el mismo concepto de, y el juego de prácticas centradas en “la personalidad humana” –las ciencias físicas y sociales del espacio particular– pertenecen a una era mucho más tardía, y ordena las modernas condiciones sociales y económicas que acompañaban su surgimiento). En el mundo helénico, por contraste, la medida de un varón libre a menudo se evaluaba en la competencia pública con otros varones libres, y no indagando en su constitución sexual. La guerra (y otras contiendas agonísticas), no el amor, servía para revelar la intimidad, la sustancia de la que un varón griego libre estaba hecho<sup>15</sup>. Una sorprendente instancia de este énfasis en la vida pública como el lugar primario de significación puede encontrarse en la obra de Artemidoro, un maestro en la interpretación de sueños, quien vivió y escribió en el Siglo II de nuestra era y cuyo testimonio, hay buenas razones para creerlo, representa con precisión las normas de la antigua cultura mediterránea<sup>16</sup>.

Artemidoro encontró en la vida pública, no en la vida erótica, el contenido principal de los sueños. Aún los sueños sexuales, en el sistema de Artemidoro, no son *realmente* acerca del sexo, sino acerca del ascenso y la caída de las fortunas públicas del soñante, y de las vicisitudes de su economía doméstica<sup>17</sup>. Si un hombre sueña teniendo sexo con su madre, por ejemplo, su sueño no revela para Artemidoro nada en particular acerca de la propia psicología sexual del soñante, de sus fantasías, o de la historia de sus relaciones con sus padres; es un sueño muy común, y así es un poco complicado interpretarlo precisamente, pero es básicamente un sueño afortunado: puede significar —dependiendo de las circunstancias familiares del momento, de las posturas de los partenaires en el sueño, y del modo de penetración— que el soñante tendrá éxito en política (“éxito” significa, evidentemente, el poder de oprimir a su propia región), que irá al exilio o retornará de él, que ganará un juicio, que obtendrá una buena cosecha de sus tierras, o que cambiará de profesión, entre muchas otras cosas (1.79). El sistema de interpretación de sueños de Artemidoro se parece a la erudición onírica de ciertas tribus indígenas del Amazonas quienes, a pesar de sus muy diferentes sistemas socio-sexuales, comparten con los antiguos griegos el valor predictivo de los sueños. Como Artemidoro, estos seres del Amazonas invierten lo que los modernos burgueses occidentales toman como el flujo natural de la significación de los sueños (desde imágenes de eventos públicos y sociales hasta intenciones privadas y sexuales): en las culturas Kagwahiv y Mehinaku, por ejemplo, soñar acerca de los genitales femeninos pronostica una lesión (y así, un hombre que tuvo tal sueño es especialmente cuidadoso al día siguiente, cuando manipula hachas u otros instrumentos cortantes); las heridas soñadas no simbolizan los genitales femeninos<sup>18</sup>. Estos antiguos y modernos intérpretes de sueños, por lo tanto, son inocentes de “sexualidad”: lo que es fundamental para su experiencia de sexo, no es algo que *nosotros* podríamos considerar como esen-

cialmente sexual<sup>19</sup>; es en cambio algo esencialmente exterior, público y social. La “sexualidad”, para las culturas no formadas por los recientes desarrollos burgueses europeos y americanos, no es una causa sino un efecto. El cuerpo social precede al cuerpo sexual.

Ahora iré al segundo de mis temas, a saber, la función individualizante de la sexualidad, su rol en generar identidades sexuales individuales. La conexión entre la moderna interpretación de la sexualidad como un dominio autónomo y la moderna construcción de identidades sexuales individuales, ha sido bien analizada, otra vez, por Robert Padgug:

Los supuestos más comunes en el Siglo XX acerca de la sexualidad implican que es una categoría separada de la existencia (como “la economía”, o “el estado”, otras esferas supuestamente independientes de la realidad), casi idéntica a la esfera de la vida privada. Semblante visión necesita localizar la sexualidad en el individuo como una esencia fija, conduciendo a una clásica división de individuo y sociedad, a una variedad de determinismos psicológicos y, bastante a menudo, a un completo determinismo biológico. Esto, a su vez, involucra el encierro de las categorías sexuales contemporáneas como universales, estáticas y permanentes, adecuadas para el análisis de todos los seres humanos y de todas las sociedades<sup>20</sup>

El estudio de las antiguas sociedades mediterráneas expone claramente los defectos de cualquier conceptualización esencialista de la sexualidad. Porque, tal como lo hemos visto en el caso de la Atenas clásica, los deseos eróticos y la elección del objeto sexual en la antigüedad, no estaban determinados generalmente por una tipología de los sexos anatómicos (macho vs. hembra), sino más bien por la articulación social del poder (supraordinado vs. subordinado), la distinción generalmente de moda entre homosexualidad y heterosexualidad (y del mismo modo entre “homosexuales” y “heterosexuales” como tipos individuales) no tenían significado para los atenienses clásicos: no había, hasta donde

ellos sabían, dos clases diferentes de “sexualidad”, dos estados psicosexuales diferentemente estructurados o modos de orientación afectiva, sino una sola forma de experiencia sexual que todos los varones adultos libres compartían, haciendo las debidas concesiones en las variaciones de los gustos individuales, tal como uno lo podría hacer en los paladares individuales<sup>21</sup>

De esta manera, en el Tercer Ditirambo del poeta clásico Bacchylides, el héroe ateniense Teseo, viajando a Creta entre los siete jóvenes y las siete doncellas destinadas al Minotauro, y defendiendo a una de ellas de los avances del libidinoso comandante cretense, le advierte de forma vehemente que no moleste a ninguno de los jóvenes atenienses (*tin' êitheôn*: 43), esto es, cualquier muchacha o muchacho. Recíprocamente, el literato Ataneo, quien escribe seiscientos o setecientos años más tarde, se asombra de que Polícrates, el tirano de Samos en el Siglo VI a. C., no solicitara muchachos o mujeres junto con otros artículos lujosos que importaba a Samos para su uso personal durante su reinado, “a pesar de su pasión por las relaciones con varones” (12.540 c-e)<sup>22</sup>. Ahora tanto la noción de que un acto de agresión heterosexual en sí mismo hace al agresor sospechoso de tendencias homosexuales, como la noción opuesta de que una persona con marcadas tendencias homosexuales está forzada a anhelar contactos heterosexuales, no tienen sentido para nosotros, asociando, como nosotros lo hacemos, la elección de objeto sexual con un determinado tipo de “sexualidad”, una naturaleza sexual fija; pero sería verdaderamente una tarea monumental enumerar todos los documentos antiguos en los que la alternativa “muchacho o mujer” se plantea con perfecta indiferencia en un contexto erótico, como si las dos fuesen funcionalmente intercambiables<sup>23</sup>.

Un testimonio particularmente sorprendente acerca de la indiferencia del varón con respecto al sexo de los objetos sexuales puede encontrarse en un contrato de matrimonio del Egipto helénico, fechado en el año 92 a. C.<sup>24</sup>. Este documento no atípico esti-

pula que “no será lícito para *Philisco* (el probable marido) llevar a la casa otra mujer además de Apolonia o tener una concubina o un *muchacho-amante...*”<sup>25</sup> La posibilidad de que el marido pudiese pensar durante el matrimonio en instalar una casa con su novio evidentemente figuraba como uno de los potenciales desastres domésticos que una novia prudente debería anticipar y saber indemnizarse contra ello. Una expectativa similar es articulada en un contexto completamente diferente por Dio Chrysostom, un moralizador orador griego de finales del Siglo I d. C. En un discurso denunciando la moral corrupta de la vida de la ciudad, Dio asegura que aún las mujeres respetables son tan fáciles de seducir hoy en día, que los hombres pronto se aburrirán de ellas y dirigirán su atención hacia los muchachos, así como los adictos van desde el vino hacia las drogas duras (7.150-152). De acuerdo con Dio, entonces, la pederastia no es sencillamente lo segundo en importancia; no es “causada”, tal como muchos historiadores modernos del antiguo Mediterráneo parecen creer, por el supuesto aislamiento de las mujeres, por la práctica (era más probablemente un ideal) de encerrarlas en las habitaciones interiores de las casas de sus padres o de sus maridos, y por consiguiente privándolas de servir como blancos sexuales para los hombres adultos. En la fantasía de Dio, por lo menos, la pederastia surge no de la insuficiencia, sino de la superabundancia de mujeres sexualmente disponibles; como lo más fácil es tener sexo con mujeres, según su parecer, el sexo con mujeres se vuelve menos deseable, y los hombres buscan el placer sexual con los muchachos. Los estudiosos a veces describen la formación cultural subyacente a esta aparente negativa de los hombres griegos para discriminar categóricamente entre objetos sexuales sobre la base del sexo anatómico como una bisexualidad de penetración<sup>26</sup> o --aún más misteriosamente-- como una heterosexualidad indiferente respecto de su objeto<sup>27</sup> Creo que sería más prudente no hablar de esto como de una sexualidad, sino más bien describirla como un

*ethos* generalizado de penetración y dominación<sup>28</sup>, un discurso sociosexual estructurado por la presencia o ausencia de su término central: el falo<sup>29</sup>. Puede ser útil ahora hacer una pausa para examinar un texto en particular que indica cuán profundamente las culturas antiguas fueron capaces de prescindir de la noción de identidad sexual.

El documento en cuestión es el noveno capítulo del Libro Cuarto de *De morbis chronicis*, una traducción y adaptación latina de mitad del Siglo V d. C. por el escritor africano Caelius Aurelianus, de un gran trabajo ahora perdido sobre enfermedades crónicas del médico griego Soranus, quien ejerció y enseñó en Roma durante la primera parte del Siglo II d. C. El trabajo de Caelius no es muy leído actualmente, y está casi completamente olvidado por los historiadores modernos de la “sexualidad”<sup>30</sup>; su fecha es tardía, su texto está adulterado y, lejos de ser un artefacto literario autoconsciente, pertenece al menospreciado género del escrito técnico romano. Pero, a pesar de todos estos inconvenientes, merece mucha atención, y lo elegí para discutir aquí en cierto modo para mostrar qué puede aprenderse del mundo antiguo, de los trabajos que quedan por fuera del mentado canon de autores clásicos.

El tema de este pasaje es *molles* (*malthakoi* en griego), esto es, “blandos” u hombres no masculinos, hombres que se apartan de la norma cultural de virilidad en la medida en que ellos desean ser sometidos activamente por otro hombre a un rol “femenino” (es decir, receptivo) en la cópula sexual<sup>31</sup>. Caelius comienza con una defensa implícita de su propia intachable masculinidad al notar cuán difícil es creer que tales personas realmente existan<sup>32</sup>. Entonces prosigue observando que la causa de su aflicción no es natural (es decir, orgánica), sino que es producto de su propio deseo excesivo, el que –en un desesperado y predestinado esfuerzo por saciarse– los conduce a una sensación de vergüenza, y violentamente les da a sus cuerpos usos sexuales no acordes con

la naturaleza. Estos hombres de buena gana adoptan el vestido, el andar y otras características de las mujeres, confirmando así que padecen no de una enfermedad corporal, sino de un defecto mental (o moral). Después de aportar algunos argumentos que fundamentan este punto, Caelius dibuja una interesante comparación: "Así como las mujeres llamadas *tribads* (*tribads* en griego), porque practican ambos tipos de sexo, están más ansiosas por tener cópula sexual con mujeres que con hombres, y persiguen mujeres con un celo casi masculino... ellos también (es decir, los *molles*) están afectados por una enfermedad mental" (132-133). La enfermedad mental en cuestión, la que golpea por igual a hombres y mujeres y parece ser definida como una perversión del deseo sexual, podría ciertamente aparecer como la homosexualidad, tal como hoy la entendemos.

Varias consideraciones se unen, no obstante, para impedir esa interpretación. Primero, lo que Caelius trata como un fenómeno patológico no es el deseo de parte de cualquier hombre o mujer por tener contacto sexual con una persona del mismo sexo; es realmente lo contrario: en otra parte, discutiendo el tratamiento de la satiriasis (un estado de elevado deseo sexual anormal, acompañado de picazón o tensión en los genitales), hace la siguiente advertencia a quienes sufren de ello (*De morbis acutis*, 3.18.180-181)<sup>33</sup>

1.

γ

No admita visitantes y particularmente mujeres jóvenes y muchachos. Por el atractivo de tales visitantes podría encenderse nuevamente el deseo en el paciente. De hecho, *incluso personas saludables*, al verlos, podrían en muchos casos buscar gratificación sexual, estimulados por la tensión producida en las partes (por ejemplo, en sus propios genitales)<sup>34</sup>

δβ.

ε

ζου.

12. No hay nada médicamente problemático, entonces, en el deseo de los varones por obtener placer sexual en el contacto con otros varones, con tal de que los protocolos falocéntricos sean

cumplidos. Lo que le preocupa a Caelius<sup>35</sup>, tanto como a otros antiguos moralistas<sup>36</sup>, es el deseo del varón de ser sexualmente penetrado por varones, porque tal deseo representa un abandono voluntario de la identidad masculina culturalmente construida en favor de la femenina. Es una inversión del rol sexual o una desviación del género lo que es aquí problematizado y lo que proporciona también las bases de comparación de Caelius entre hombres no masculinos y mujeres masculinas, quienes asumen un rol supuestamente masculino en sus relaciones con otras mujeres y activamente “persiguen mujeres con un celo casi *masculino*”

Además, el fundamento de la similitud entre estos desvíos de género de varones y hembras no es que ambos sean homosexuales, sino bisexuales (en nuestros términos), aunque en eso ellos no se aparten de la antigua norma sexual. Las tribads “están (*relativamente*) más ansiosas de copular con mujeres que con hombres” y “practican ambos tipos de sexo”, esto es, tienen sexo con hombres y mujeres<sup>37</sup>. En cuanto a los *molles*, los primeros comentarios de Caelius acerca de su deseo sexual extraordinariamente intenso señalan que ellos se vuelven al sexo receptivo porque, aunque tratan, no son capaces de satisfacerse de modos masculinos más convencionales, incluyendo el sexo con mujeres<sup>38</sup>. Lejos de tener deseos que estén estructurados de un modo distinto a los de la gente normal, estos desviados de género desean placer sexual al igual que la mayoría, pero tienen deseos tan fuertes e intensos que los hacen desviarse hacia modos inusuales y deshonorosos (aunque finalmente fútiles) de satisfacerse. Este diagnóstico se vuelve explícito en la conclusión del capítulo, cuando Caelius explica porqué la enfermedad responsable de convertir a hombres en *molles* es crónica y deviene más fuerte a medida que el cuerpo envejece.

Pues en los años cuando el cuerpo es fuerte y puede realizar las funciones normales del amor, el deseo sexual (de estas personas) asume un aspecto dual, en el que el alma es excitada a veces

a jugar un rol pasivo y a veces un rol activo. Pero en el caso de hombres ancianos que han perdido sus poderes viriles, todo su deseo sexual se vuelve en la dirección opuesta y consecuentemente ejerce una demanda más fuerte para jugar el rol femenino en el amor. De hecho, muchos infieren que ésta es la razón por la que los chicos son también víctimas de esta aflicción. Pues, como los hombres ancianos, no tienen poderes viriles; es decir, no han alcanzado aquellos poderes que ya han abandonado a los ancianos. (137)<sup>39</sup>

Los hombres “blandos” o no masculinos, lejos de ser una fija y determinada clase sexual con una identidad sexual específica, son evidentemente algunos que experimentaron un ortodoxo deseo sexual masculino en el pasado o que eventualmente lo experimentarán en el futuro. Ellos bien podrían ser hombres con una tendencia constitutiva a la desviación del género, de acuerdo con Caelius, pero no son homosexuales: un hombre afeminado o una mujer varonil, después de todo, no es lo mismo que un homosexual. Además, todos los otros textos antiguos conocidos por mí que asimilan a la misma categoría a varones que disfrutaban del contacto sexual con varones y a mujeres que disfrutaban del contacto sexual con mujeres, lo hacen de este modo –de conformidad con las dos estrategias taxonómicas empleadas por Caelius Aurelianus– o porque tales varones y mujeres *invierten* sus propios roles sexuales y adoptaban los estilos sexuales, las posturas y los modos de copulación convencionalmente asociados con el género opuesto, o porque *alternan* entre las características personales y las prácticas sexuales propias de hombres y mujeres<sup>40</sup>

El testimonio de Caelius marca un punto histórico importante. Antes de la construcción científica de la “sexualidad” como una característica positiva, diferente y constitutiva de los seres humanos individuales –un sistema autónomo en la economía fisiológica y psicológica del organismo humano–, ciertas clases de actos sexuales podían ser evaluados y categorizados individualmente,

y también ciertos gustos o inclinaciones sexuales, pero no había aparato conceptual disponible para identificar la *orientación* sexual fija y determinada de una persona, y mucho menos para evaluarla y clasificarla<sup>41</sup>. Que seres humanos difieran, a menudo marcadamente, unos de otros en sus gustos sexuales de maneras muy diversas (incluyendo la elección de objeto), es una observación irrefutable y verdaderamente antigua<sup>42</sup>: el Aristófanes de Platón inventa un mito para explicar porqué algunos hombres parecen mujeres, porqué algunos hombres parecen muchachos, porqué algunas mujeres parecen hombres, y porqué algunas mujeres parecen mujeres (*El Banquete* 189c-193d). Pero no es evidente inmediatamente que los modelos de elección del objeto sexual sean por su naturaleza más reveladores del temperamento de los seres humanos individuales, más determinantes y significativos de la *identidad* personal que, por ejemplo, los modelos de elección del objeto alimentario<sup>43</sup>. Y sin embargo, nunca se nos ocurriría referirnos a las preferencias alimentarias de una persona como algo innato, como una disposición caracterológica<sup>44</sup>, para ver en su preferencia marcada e invariable por la carne blanca del pollo el síntoma de una profunda orientación psicofísica, llevándonos a identificarlo en contextos lo bastante alejados del de la comida como, digamos, un “pectorífago” o un “pechóvoro”\*. Deberíamos estar dispuestos a investigar más profundamente, haciendo mejores discriminaciones según si una predilección individual por las pechugas de pollo se expresa en una tendencia a comerlas rápida o lentamente, rara vez o a menudo, solo o acompañado, bajo circunstancias normales o sólo en períodos de gran estrés, con una conciencia clara o culpable (“pectorifagia ego-distónica”), originada en la temprana infancia o en un trauma gastronómico

---

\* En inglés “pectoriphage” y “stethovore”, dos neologismos inventados por el autor para referirse irónicamente a disposiciones innatas de un individuo por la pechuga del pollo. *Sithetos*, del griego, pechos (N. del T.).

sufrido en la adolescencia. Si tales cuestiones se nos ocurrieran, no por eso volveríamos a las disciplinas académicas de anatomía, neurología, psicología clínica, genética o sociobiología, con la esperanza de obtener una clara solución causal de ellas. Eso es porque: (1) consideramos que el agrado por ciertas comidas es una cuestión de gusto; (2) generalmente nos falta una teoría del gusto; y (3) en ausencia de una teoría, no subordinamos normalmente nuestra conducta a una investigación intensa, científica o etiológica.

De la misma manera, nunca se les ocurrió a los antiguos atribuir los gustos sexuales de una persona a una característica sexual positiva, estructural o constitutiva de su personalidad. Así como tendemos a aceptar que los seres humanos no están individualizados a nivel de la preferencia alimentaria y que nosotros, a pesar de las diferencias pronunciadas y francamente reconocidas en esa clase de hábitos, compartimos el mismo tipo de apetitos alimentarios y por lo tanto la misma "dieta", la mayoría de las culturas premodernas y no occidentales, a pesar de un conocimiento del rango de posibles variaciones en la conducta sexual, se rehusan a individualizar a los seres humanos por sus preferencias sexuales y asumen, en su lugar, que todos compartimos el mismo tipo de apetitos sexuales, la misma "sexualidad". Para la mayoría de los habitantes del mundo, en otras palabras, la "sexualidad" no es más un "hecho de la vida" que la "dieta". Lejos de ser un componente necesario e intrínseco de la vida humana, la "sexualidad" parece ser una producción moderna, occidental y aún burguesa —una de aquellas ficciones culturales que le dan en toda sociedad a los seres humanos acceso a ellos mismos como actores significativos de su mundo y que están, de ese modo, objetivados.

Si hay una lección que pudiésemos extraer de esta pintura de las actitudes y conductas sexuales antiguas, es que necesitamos descentrar la *sexualidad* del centro de la interpretación cultural de la experiencia sexual, y no sólo las variedades antiguas de la

experiencia sexual. Sólo porque los modernos burgueses occidentales están tan obsesionados con la sexualidad, como convencidos de que es la llave de las hermenéuticas del sí (y por lo tanto de la psicología social como objeto de estudio histórico), no deberíamos concluir que en todo tiempo y lugar se ha considerado la sexualidad como un elemento básico e irreductible en, o una característica central de la vida humana. En verdad aún hay sectores de nuestras propias sociedades en las que la ideología de la “sexualidad” no ha podido entrar. Un sistema sociosexual que coincide con el sistema griego, en la medida en que destaca una rígida jerarquía de roles sexuales basados en un tipo de relaciones de poder socialmente articuladas, ha sido documentado en la América contemporánea por Jack Abbott, en una de sus escandalosas cartas a Norman Mailer enviadas desde una penitenciaría federal; porque el texto es ahora bastante inaccesible (no fue reimpresso en el libro de Abbott) y estupendamente oportuno, he decidido citarlo aquí en forma completa.

Fue realmente hace años, muchos años, antes que comenzara a darme cuenta realmente de que las mujeres en mi vida —tanto las prostitutas como las blandas y bellas muchachas que reían y bromeaban todo el tiempo, mis esposas y amigas—, eso fue años antes que me diese cuenta que no eran mujeres, sino hombres; años antes de que asimilara la noción de que esto era antinatural. Esto lo sé sólo intelectualmente en su mayor parte, pero la parte pequeña que queda para mi conocimiento, sé que es como un martillazo en mi sien, y la vergüenza que siento es profunda. No por la cosa en sí misma, el amor sexual que he disfrutado con estas mujeres (algunas tan consagradas que duele recordarlo), sino por la vergüenza —y la bronca— de que el mundo pudiera íntimamente defraudarme; tan profundamente me toca y me mueve, y entonces se ríen de mí y acusan a mi alma de enfermedad, cuando esa enfermedad me ha rescatado de la descomposición mental y de la desesperación tan oscuras como esa noche que nos cerca en prisión durante el día. No quiero decir que nunca supe la diferencia física, nadie sino un imbécil podría hacer tal reclamo. Lo tomé, sin reflexión, sin la menor duda, como que esto era un sexo natural que emergía de la sociedad de los hombres, con

atributos que naturalmente complementaban los atributos masculinos. Pensé que era un fenómeno natural en la sociedad de las mujeres también. Los atributos eran femeninos y allí parecían no una vulgar interpretación de los hechos, el llamarlas (entre nosotros hombres) “mujeres” Muchas de mis “mujeres” tenían simplemente la apariencia de hombres jóvenes, hermosos, extremadamente limpios y refinados. He aprendido, analizando hoy mis sentimientos, que esos atributos que recién llamaba femeninos, no eran femeninos de la misma forma como aparecen en el sexo femenino real. Estos atributos parecen ahora meramente una tendencia a necesitar, a depender de otro hombre; para convertirlo en un rival o para competir con otros hombres en la búsqueda de hombres, comprometidos entre ellos. Era, se me ocurre ahora, casi una cosa de muchachos –no algo realmente femenino.

Este es el modo en que siempre lo fue, aún en la Escuela Industrial del Estado para Muchachos –una institución penal para delincuentes juveniles– donde serví durante cinco años, desde los doce y hasta los diecisiete. Ellos eran la posesión y el signo de la masculinidad y nunca se le ocurrió a alguno de nosotros que era extraño y antinatural. Así es como crecí, una parte natural de mi vida en prisión.

Fue difícil para mí entender la definición del término clínico “homosexual”, y cuando finalmente lo hice, me devastó, como lo dije<sup>45</sup>

La sociedad de Abbott supera a la sociedad clásica ateniense, a tal punto que las relaciones de poder tienen que ver con el género. En lugar del sistema griego que preserva la distinción entre varones y mujeres pero que la atropella cuando articula las categorías de lo deseable y de lo no deseable a favor de la distinción entre dominantes y dominados, el sistema descrito por Abbott asimila completamente las categorías de identidad sociosexual a las categorías de identidad de género, para preservar, sin duda, la asociación entre “masculinidad” y el amor a las “mujeres” Lo que determina el género, para Abbott, no es el sexo anatómico, sino el estatus social y el estilo personal. Los “hombres” son definidos como quienes “compiten con otros hombres en la búsqueda de hombres, comprometidos entre ellos”, mientras que las “mujeres” son caracterizadas por la posesión de “atributos que natural-

mente complementan los atributos masculinos”, es decir, una “tendencia a necesitar, a depender de otro hombre” por los diversos beneficios obtenidos por los vencedores en la competencia “masculina”. De esta manera, “un sexo natural emerge en la sociedad de los hombres” y califica, en virtud de su exclusión del dominio de la precedencia y autonomía de los “varones”, como un legítimo blanco del deseo “masculino”.

Las características prominentes de la sociedad de Abbott ofrecen curiosas reminiscencias de aquellas características de la sociedad ateniense clásica con las que estamos familiarizados. Más notable es la división de la sociedad en grupos supraordinados y subordinados, y la *producción del deseo* por los miembros del grupo subordinado en los del grupo supraordinado. El deseo brilla en este sistema, como en la Atenas clásica, sólo cuando forma un arco a través de la división política, sólo cuando atraviesa la frontera que marca los límites de la competición intramuros entre la elite y que por ello distingue a los sujetos de los objetos del deseo sexual. El sexo entre “hombres” –y por lo tanto la “homosexualidad”– es impensable en la sociedad de Abbott (aunque el sexo entre varones anatómicos es una parte aceptada e intrínseca del sistema), así como el sexo entre ciudadanos, entre miembros de la casta social calificada, es prácticamente inconcebible en la sociedad ateniense clásica. Del mismo modo, el sexo entre “hombres” y “mujeres” en el mundo de Abbott no es una experiencia privada en la que las identidades sociales están perdidas u ocultas; más bien, en la sociedad de Abbott, como en la Atenas clásica, el acto sexual –en lugar de implicar a ambos partenaires sexuales en una “sexualidad” común– ayuda a articular, a definir, a actualizar, las diferencias de estatus entre ellos.

Descubrir y escribir la historia de la sexualidad les ha parecido a muchos y desde hace tiempo una tarea suficientemente radical en sí misma, puesto que su efecto (si no siempre la intención que está por detrás) es cuestionar la misma naturalidad de lo que

generalmente tomamos como esencial en nuestras naturalezas individuales. Pero en el curso de implementar ese proyecto ostensiblemente radical, muchos historiadores de la sexualidad parecen haber invertido –quizás inconscientemente– su designio extremo, preservando a la “sexualidad” como una categoría estable del análisis histórico a la que no sólo no han desnaturalizado sino que, por el contrario, la han idealizado recientemente<sup>46</sup> Hasta el punto que las historias de la “sexualidad” tienen éxito al involucrarse con la *sexualidad*, y justo en ese punto están condenadas a fracasar como *historias* (el mismo Foucault nos enseñó mucho de esto), a menos que ellas también incluyan como una parte esencial de su propia empresa, la tarea de demostrar la historicidad, las condiciones de emergencia, los modos de construcción y las contingencias ideológicas de las mismas categorías de análisis que someten su propia práctica<sup>47</sup> En lugar de concentrar nuestra atención específicamente en la historia de la sexualidad, entonces, necesitamos definir y pulir una nueva y radical sociología histórica de la psicología, una disciplina intelectual diseñada para analizar las poéticas culturales del deseo, por medio de las cuales los deseos sexuales son construidos, producidos para las masas y distribuidos entre los diversos miembros de los grupos humanos<sup>48</sup>. Debemos adiestrarnos para reconocer convenciones del sentimiento tanto como convenciones de la conducta, y para interpretar la intrincada textura de la vida personal como un artefacto, como el resultado de una constelación compleja y arbitraria de procesos culturales. Debemos, para abreviar, estar dispuestos a admitir que lo que parecen ser nuestras experiencias más íntimas, auténticas y privadas, son realmente, en una frase admirable de Adrienne Rich, “compartidas, innecesarias/y políticas”<sup>49</sup>

Hace poco menos de cincuenta años, W. H. Auden preguntaba, en las primeras líneas de una canción, “¿Cuándo aprenderemos, debería ser claro como el día, que no podemos elegir qué

soños libres de amar?"<sup>50</sup> Es una formulación característicamente juiciosa: el amor, si ha de ser amor, debe ser un acto libre, pero también está inscripto dentro de un gran círculo de constreñimientos, dentro de condiciones que hacen posible el ejercicio de esa "libertad". La tarea de distinguir libertad de constreñimiento en el amor, de aprender a rastrear el movimiento y las fronteras inciertas entre el sí y el mundo, es una tarea vertiginosa e interminable. Si no he avanzado significativamente en este proyecto, espero al menos haber dado coraje a otros para no abandonarlo.

## NOTAS

La mayor parte del material contenido en este artículo aparece, de una forma ligeramente diferente, en el ensayo de mi compilación titulada *One hundred Years of Homosexuality and other essays on Greek Love* (Nueva York, Routledge, 1989), (que será próximamente publicado por EDELP), o en la Introducción de *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, David M. Halperin, John J. Winkler, y Froma I. Zeitlin (Comps.) (Princeton, 1990).

1. O, si lo hace, esa historia es un tema para los biólogos evolucionistas, no para los historiadores; ver Lynn Margulis y Dorion Sagan, *The origins of Sex* (New Haven, 1985).

2. Adapto esta formulación de un pasaje de Louis Adrian Montrose, "'Shaping Fantasies': Figurations of Gender and Power in Elizabethan Culture", *Representations* 2 (1983), 61-94 (pasaje en página 62), que describe a su vez el concepto de "sistema sexual de género", introducido por Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex," en *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna R. Reiter (Nueva York, 1975), 157-210.

3. Los volúmenes dos y tres de la *Historia de la sexualidad* de Foucault, publicados poco antes de su muerte, parten significativamente de la orientación teórica de su más temprano trabajo en favor de una práctica interpretativa más concreta; ver mis comentarios en "Two Views of Greek Love: Harald Patzer and Michel Foucault," *One Hundred Years of Homosexuality*, 62-71, esp. 64.

4. Foucault, *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*, Ed. Siglo XXI, 1995, Bs. As., trad. Ulises Guiñazú. Ver Teresa de Lauretis, *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction* (Bloomington, 1987), 1-30, esp. 3, quien extiende la crítica de Foucault de la sexualidad al género.

5. Foucault, *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*, p. 129.

6. De especial relevancia son: Robert A. Padgug, "Sexual Matters: On Conceptualizing Sexuality in History," *Radical History Review* 20 (1979), 3-23; George Chauncey, Jr., "From Sexual Inversion to Homosexuality: Medicine and the Changing Conceptualization of Female Deviance", en *Homosexuality: Sacrilege, Vision, Politics*, ed. Robert Boyers y George Steiner *Salmagundi* 58-59 (1982-1983), 114-146; Arnold I. Davidson, "Sex and the Emergence of Sexuality", *Critical Inquiry* 14 (1987-1988), 16-48. Ver también *The Cultural Construction of Sexuality*, ed. Pat Caplan (Londres, 1987); T. Dunbar Moodie, "Migrancy and Male Sexuality on the Southern African Gold Mines", *Journal of Southern African Studies* 14 (1987-1988), 228-256; George Chauncey, Jr., "Christian Brotherhood or Sexual Perversion? Homosexual Identities and the Construction of Sexual Boundaries in the World War One Era," *Journal of Social History* 19 (1985-1986), 189-211.

7. Por ejemplo, Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, El uso de los placeres*. Vol. II, trad., Marti Soler, Ed. Siglo XXI, 1986, Bs. As.

8. Al aplicar el término "ideológico" a la experiencia sexual, he sido influenciado por la formulación de Stuart Hall, "Culture, the media, and the 'Ideological Effect'," en *Mass Communication and Society*, ed. James Curran, Michael Gurevitch, Janet Woolcott, et. al. (Londres, 1977), 315-348, esp. 330: "la ideología como *práctica social* se compone del 'sujeto' posicionado en el complejo específico, el objetivado campo de discursos y códigos que le están disponibles en la lengua y la cultura, en una coyuntura particular" (citado por Ken Tucker y Andrew Treno, "The Culture of Narcissism and the Critical Tradition: An Interpretative Essay", *Berkeley Journal of Sociology* 25 (1980), 341-355 (cita en pág. 351); ver también la mordaz discusión de Hall del rol constitutivo de la ideología en "Deviance, Politics, and the Media", en *Deviance and Social Control*, ed. Paul Rock y Mary McIntosh, *Explorations in Sociology* 3 (Londres, 1974), 261-305, y reimpresso en este volumen.

9. Padgug, 16.

10. Digo "falo" en lugar de "pene", porque (1) lo que es calificado como falo en este sistema discursivo no siempre resulta ser un pene (ver nota 29 más abajo) y (2), aún cuando falo y pene tienen la misma extensión o referencia, no tienen la misma intención, o significado: "falo" denota no un ítem específico de la anatomía masculina *universal* sino ese mismo ítem *tomado bajo la descripción* de un

significado cultural; (3) ahora, el significado de “falo” es finalmente determinado por su función en el más amplio discurso sociosexual; es decir, es lo que penetra, lo que permite a su poseedor jugar un rol sexual “activo”, y así en adelante: ver Rubin, 190-192.

11. Foucault, en *El Uso de los placeres*, p. 198 lo formula bien: “las relación sexual –siempre pensada a partir del acto-modelo de la penetración y de una polaridad que opone actividad y pasividad– es percibida como el mismo tipo que la relación entre superior e inferior, el que domina y el que es dominado, el que somete y el que es sometido, el que vence y el que es vencido.”

12. Para evitar una mala interpretación, enfatizaré que, llamando a las personas pertenecientes a estos cuatro grupos “socialmente inferiores”, no deseo tampoco sugerir que ellos disfrutaban del *mismo* estatus u ocultar las muchas diferencias de estatus que podrían haber entre miembros de un único grupo –por ejemplo, entre una esposa y una cortesana–, diferencias que podrían no haber sido perfectamente isomórficas con los modos legítimos de su uso sexual. No obstante, lo que es sorprendente acerca de la costumbre social ateniense es la tendencia a colapsar tales distinciones como sucedía entre las diferentes categorías de subordinados sociales, y para crear una única oposición entre ellas, en masa, y la clase de ciudadanos varones adultos: en este punto, ver Mark Golden, “Pais, ‘Child’ and ‘Slave’”, *L’Antiquité classique* 54 (1985), 91-104, esp. 101 y 102, n. 38

13. Me he apropiado de esta analogía de Arno Schmitt, quien la usa para comunicar lo que serían las modernas categorías sexuales vistas desde una perspectiva islámica tradicional: ver Gianni De Martino y Arno Schmitt, *Kleine Schriften zu zwischenmännlicher Sexualität und Erotik in der muslimischen Gesellschaft* (Berlín, 1985), 19. Nótese que aún la categoría de sexo anatómico, definida de tal modo que incluye a hombres y mujeres, parece estar ausente del pensamiento griego por similares razones: la complementariedad de hombres y mujeres como partenaires sexuales implica, para la polaridad griega, una diferencia de clases demasiado extrema como para poder unirlos en un único concepto sexual, igualmente aplicable a cada uno. En los escritos médicos griegos, por lo tanto, “la noción de sexo nunca consigue ser formalizada como una identidad funcional de varones y mujeres, indicada constantemente por adjetivos abstractos: *to thêly* (‘lo femenino’), *to aren* (‘lo masculino’)”, de acuerdo con Paola Manuli, “Donne mascoline, feminine sterile, vergini perpetue: La ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano”, en el texto de Silvia Campese, Paola Munuli y Giulia Sissa, *Madre materia: Sociologia e biologia della donna greca* (Turín, 1983), 147-192, esp. 151 y 201n.

14. Maurice Godelier, “The Origins of Male Domination”, *New Left Review* 127 (Mayo-Junio, 1981), 3-17 (cita en p. 17); cf. Maurice Godelier, “Le sexe comme fondement ultime de l’ordre social et cosmique chez les Baruya de

Nouvelle-Guinée. Mythe et réalité,” en *Sexualité et pouvoir*, ed. Armando Verdiglione (París, 1976), 268-306, esp. 295-296.

15. Agradezco esta observación al Profesor Peter M. Smith de la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill, quien hace notar que Safo y Platón son las excepciones principales a esta regla general.

16. Ver John J. Winkler, “Unnatural Acts: Erotic Protocols in Artemidoros’ *Dream Analysis*”, *Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece* (New York, 1989), 17-44, 221-224.

17. S.R.F. Price, “The Future of Dreams: From Freud to Artemidorus”, *Past and Present* 113 (Noviembre, 1986), 3-37, resumido en *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, ed. David M. Halperin, John J. Winkler y Froma I. Zeitlin (Princeton, 1990), 365-387; ver también Michel Foucault, *La Historia de la sexualidad, El cuidado de sí*, Vol. III, trd. Tomás Segovia, Siglo XXI, primera edición en español 1987, Bs. As. (1996)

18. Ver Waud H. Kracke, “Dreaming in Kagwahiv: Dream Beliefs and Their Psychic Uses in an Amazonian Indian Culture”, *The Psychoanalytic Study of Society* 8 (1979), 119-171, esp. 130-132, 163 (sobre el valor predictivo de los sueños) y 130-131, 142-145, 163-164, 168 (sobre la inversión de la dirección freudiana de significación –que Kracke toma como un mecanismo de defensa constituido culturalmente y que por lo tanto menosprecia); Thomas Gregor, “Far, Far Away My Shadow Wandered...’ The Dream Symbolism and Dream Theories of the Mehinaku Indians of Brasil”, *American Ethnologist* 8 (1981), 709-720, esp. 712-713 (sobre el valor predictivo) y 714 (sobre la inversión de la significación), ampliamente recapitulado en el texto de Thomas Gregor, *Anxious Pleasures: The sexual lives of an Amazonian People* (Chicago, 1985), 152-161, esp. 153. Los comentarios de Foucault sobre Artemidoro en *La inquietud de sí*, son aquí relevantes: “El movimiento de análisis y los procedimientos de valoración, no van desde el acto a un dominio tal como la sexualidad o la carne, un dominio cuyas leyes divinas, civiles o naturales, podrían delinear las formas permitidas; van desde el sujeto como un actor sexual a otras áreas de la vida en las que prosigue su actividad (familiar, social y económica). Y es en la relación entre estas diferentes formas de actividad que los principios de evaluación de una conducta sexual, son esencialmente, pero no exclusivamente, situados”

19. Nótese que aún los mismos genitales humanos, no necesariamente figuran como significantes sexuales en todos los contextos culturales o representacionales: por ejemplo, Caroline Walker Bynum, “The Body of Christ in the Later Middle Ages: A reply to Leo Steinberg”, *Renaissance Quarterly* 39 (1986), 399-439, argumenta con considerable detalle que hay “razón para pensar que el pueblo medieval vio el pene de Cristo no primeramente como un órgano sexual, sino

como el objeto de la circuncisión, y por ello, como la carne herida, sangrante con la que estaba asociada en la pintura y en el texto" (P. 407).

20. Padgug, 8.

21. Paul Veyne, en "La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain", *Annales* (E.S.C.) 33 (1978), 35-63, comenta (p. 50) que la *Fedra* de Séneca es el texto más primitivo para asociar las inclinaciones homosexuales con un tipo distinto de subjetividad. La cuestión es más compleja que eso, sin embargo, y se requeriría una exploración cuidadosa para indagar más de cerca la antigua figura del *kinaidos*, una forma de vida ahora terminada: para los detalles, ver Maud W. Gleason, "The Semiotics of Gender: Physiognomy and Self-Fashioning in the Second Century C. E.", en *Before Sexuality*, 389-415; John J. Winkler, "Laying Down the Law: The oversight of Men's Sexual Behavior in Classical Athens", *Constraints of Desire*, 45-70, 224-226.

22. Ver Padgug, 3, quien erróneamente imputa el comentario de Athenaeus a Alexis de Samos (Jacoby, *Fragmente der griechischen Historiker* 539, fr. 2).

23. Ver K. J. Dover, *Greek Homosexuality* (Londres, 1978), 63-67, para una lista extensa, pero reconocidamente parcial; también, Robert Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford, 1983), 94. Para algunos ejemplos romanos, ver T. Wade Richardson, "Homosexuality in the *Satyricon*", *Classica et Mediaevalia* 35 (1984), 105-127, esp. 111.

24. Quiero enfatizar que *no* estoy afirmando que todos los hombres griegos debieron haber sentido tal indiferencia: por el contrario, suficiente evidencia antigua testimonia la fortaleza de las preferencias individuales hacia el objeto sexual de un sexo más que de otro (ver nota 42, debajo). Pero muchos documentos antiguos dan testimonio de una aversión constitucional de una parte de los griegos para predecir, en un caso dado, el sexo de un amante sobre la base de la conducta sexual pasada o sobre un modelo previo de elección del objeto sexual.

25. *P. Tebtunis* I 104, traducido por A.S. Hunt y C.C. Edgar, en *Women's Life in Greece and Rome*, ed. Mary Lefkowitz y Maureen B. Fant (Baltimore, 1982), 59-60; otra traducción es proporcionada, con una útil discusión del documento y su particularidad, por Sarah B. Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt from Alexander to Cleopatra* (Nueva York, 1984), 87-89.

26. "Une bisexualité de sabrage": Veyne, 50-55; ver la crítica de Ramsay MacMullen, "Roman Attitudes to Greek Love", *Historia* 32 (1983), 484-502, esp. 491-497. Otros estudiosos quienes describen el antiguo fenómeno de la conducta como "bisexualidad", incluye a Luc Brisson, "Bisexualité et médiation en Grèce ancienne", *Nouvelle Revue de psychanalyse* 7 (1973), 27-48; Alain Schnapp, "Une autre image de l'homosexualité en Grèce ancienne", *Le Débat* 10 (1981), 107-117, esp. 116-117; Lawrence Stone, "Sex in the West," *The New*

*Republic* (8 de julio de 1985), 25-37, esp. 30-32 (con dudas). *Contra*, Padgug, 13: "para hablar, como es común, de los griegos como 'bisexuales', es también ilegítimo, desde que sólo agrega una categoría nueva, intermediaria, mientras que eran precisamente las mismas categorías las que no tenían significado en la antigüedad"

27. T.M. Robinson, (Revisión de Dover, *Greek Homosexuality*), *Phoenix* 35 (1981), 160-163, esp. 162: "La razón por la que la mayoría heterosexual podría haber visto con una mirada tolerante la práctica 'activa' homosexual entre la minoría, y aún en alguna medida en su propio grupo (!),... es previsiblemente una mirada sexista: para la mayoría heterosexual, para aquellos (en un universo de hombres) a quienes la 'buena' mujer es *kata physin* (es decir, naturalmente) pasiva, obediente y sumisa, el 'rol' del homosexual 'activo' será tolerable precisamente porque sus conductas pueden, sin mucha dificultad, ser igualadas con el 'rol' del varón heterosexual, es decir, para dominar y vencer; lo que los dos tienen en común es más que lo que los divide" Pero esto me parece que evita la cuestión que la distinción entre heterosexualidad y homosexualidad está supuestamente ideada para esclarecer.

28. Un excelente análisis de la versión mediterránea contemporánea de este ethos ha sido suministrado por David Gilmore, "Introduction: The Shame of Dishonor" en *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, ed. Gilmore, Publicación especial de la American Anthropological Association, 22 (Washington, D.C., 1987), 2-21, esp. 8-16.

29. Por "falo" indico un significante culturalmente construido del poder social: para la terminología, ver nota 10, arriba. Lo llamo discurso griego sexual fálico porque (1) los contactos sexuales son polarizados alrededor de la acción fálica, es decir, están definidos por quien tiene el falo y por lo que es hecho con él; (2) otros placeres sexuales que los fálicos, no cuentan al categorizar los contactos sexuales; (3) para que un contacto sea calificado como sexual, uno –y no más que uno– de los dos partenaires debe tener el falo (los muchachos son tratados sólo en los contextos pederásticos, como esencialmente no-fálicos [ver Marcial, 11.22; pero cf. *Palatine Anthology* 12.3, 7, 197, 207, 216, 222, 242] y tienden a ser asimilados a las mujeres; en el caso de sexo entre mujeres, una partenaire –la "tribad"– es asumida como poseyendo un equivalente al falo [un superdesarrollado clítoris] para penetrar a la otra: fuentes para la antigua conceptualización de la tribad –es conocido por mí un incompleto estudio moderno de este fascinante y duradero tipo ficcional, que sobrevivió en las primeras décadas del Siglo XX– han sido agrupadas por Friedrich Karl Forberg, *Manual of Classical Erotology*, trad. por Julian Smithson [Manchester, 1884; reimpr. Nueva York, 1966], II, 108-167; Paul Brandt [seud. "Hans Litch"], *Sexual Life in Ancient Greece*, trad. J.H. Freese, ed. Lawrence H. Dawson [Londres, 1932], 316-328; Gaston Vorberg, *Glossarium eroticum* [Hanau, 1965], 654-655; y Werner A.

Krenkel, "Masturbation in der Antike", *Wissenschaftliche Zeitschrift der Wilhelm-Pieck-Universität Rostock* 28 (1979), 159-178, esp. 171. Para una discusión reciente, ver Judith P. Hallett, "Female Homoeroticism and the Denial of Roman Reality in Latin Literature", *Yale Journal of Criticism* 3.1 (1989), 209-238.

30. Las excepciones incluyen el texto de Vern L. Bullough, *Homosexuality: A History* (Nueva York, 1979), 3-5, y de John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (Chicago, 1980), 53n., 75n.

31. Para un más temprano uso de los *mollis* en este sentido casi técnico, ver Juvenal, 9.38.

32. Ver P.H. Schrijvers, *Eine medizinische Erklärung der männlichen Homosexualität aus der Antike (Caelius Aurelianus, De morbis chronicis, IV 9)* (Amsterdam, 1985), 11.

33. He tomado todo este argumento de Schrijvers, 7-8; el mismo punto acerca del pasaje de *De morbis acutis* fue hecho más tempranamente –desconocido para Schrijvers, aparentemente– por Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 53, n. 33; 75, n. 67

34. Traducción (con mis énfasis y ampliaciones) por L. E. Drabkin, editor y traductor, *Caelius Aurelianus: On acute diseases y On chronic diseases* (Chicago, 1950), 413.

35. Como el título de su capítulo, "De mollibus sive subactis," implica.

36. Ver especialmente el pseudo-Aristotélico *Problemata* 4.26, bien discutido por Dover, 168-170, y por Winkler, "Laying Down the Law," 67-69; generalmente Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 53; Foucault, *El uso de los placeres*.

37. La frase latina *quod utranque Veneram exercent* es así interpretada por Drabkin, 901 n., y por Schrijvers, 32-33, quienes afianzan este escrito al citar a Ovidio, *Metamorfosis*, 3.323, donde Tiresias, quien ha sido un hombre y una mujer, es descripto como siendo instruido en el campo de *Venus utraque*. Comparar con Petronio, *Satyricon* 43.8: *omnis minervae homo*.

38. Sigo, una vez más, el profundo comentario de Schrijvers, 15.

39. Cito de la traducción de Drabkin, 905, la que está basada en su plausible, pero sin embargo especulativa reconstrucción (aceptada por Schrijvers, 50) de un texto extremadamente adulterado. Para la noción expresada en él, comparar con el texto de Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu*, Pierre Clarac y André Ferré (París, 1954), III, 204, 212; *En busca del tiempo perdido*, traducido por Pedro Salinas y otros (Ed. Alianza, Madrid, 1966); discusión por Eve

Kosofsky Sedgwick, *Epistemología del armario*, Ediciones de la Tempestad, Barcelona, 1998.

40. Anónimo, *De physiognomonia* 85 (vol. II, p. 114.5-14 Förster); Vettius Valens, 2.16 (p. 76.3-8 Kroll); Clemente de Alejandría, *Paedagogus* 3.21.3; Firmicus Maternus, *Mathesis* 6.30.15-16 y 7.25.3-23 (esp. 7.25.5).

41. Ver Foucault, *La historia de la sexualidad*: “La sodomía, como era definida por los antiguos códigos civiles o canónicos, era una categoría de actos prohibidos; su perpetrador era nada más que la materia jurídica de ellos. El homosexual del Siglo XIX devino un personaje, un pasado, un caso de historia y una infancia, además de ser un tipo de vida, una forma de vida y una morfología, con una indiscreta anatomía, y posiblemente con una misteriosa fisiología. Nada que estuviera dentro de su composición total, era natural para su sexualidad. Estaba toda presente en él: en la raíz de todas sus acciones porque era su insidioso e indefinido principio activo; escrito indecentemente sobre su cara y su cuerpo porque era un secreto que siempre se ofrecía. Era consustancial con él, menos como un pecado habitual que como una naturaleza singular” Ver también Randolph Trumbach, “London’s Sodomites: Homosexual Behavior and Western Culture in the 18<sup>th</sup> Century,” *Journal of Social History* 11 (1977), 1-33, esp. 9; Richard Sennett, *The fall of public man* (Nueva York, 1977), 6-8; Padgug, 13-14; Jean-Claude Féray, “Une histoire critique du mot homosexualité, (IV),” *Arcadie* 28, no. 328 (1981), 246-258, esp. 246-247; Schnapp (nota 26, arriba), 116 (hablando de las pinturas en los vasos áticos): “Uno no pinta actos que caracterizan a las personas tanto como las conductas que distinguen grupos”; Pierre J. Payer, *Sex and the Penitentials: The development of a Sexual Code 550-1150* (Toronto, 1984), 40-44, esp. 40-41: “no hay palabra en el uso general en las penitenciarías para la homosexualidad como una categoría... además, la distinción entre actos homosexuales y la gente que podría ser llamada homosexual, no parece ser operativa en estas publicaciones” (también pp. 14-15, 140-153); Bynum, “The Body of Christ”, 406.

42. Como testimonios de la fuerza de las preferencias individuales (aún hasta el punto de la exclusividad) por parte de los varones griegos por un partenaire sexual de un sexo más que de otro, ver Theognis, 1367-1368; Eurípides, *Cyclops* 583-584; Xenofonte, *Anabasis* 7.4.7.-8; Aeschines, 1.41, 195; *Life of Zeno* de Antígono de Carystus, citado por Athanaeus, 13.563e; el fragmento de Seleucus citado por Athanaeus, 15.697de (= *Collectanea Alexandrina*, ed. J. U. Powell [Oxford, 1925], 176); un anónimo fragmento dramático citado por Plutarco, *Moralia* 766f-767<sup>a</sup> (= *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, ed. August Nauck, 2<sup>a</sup> edición [Leipzig, 1926], 906, # 355; también en Theodor Kock, *Comicorum Atticorum Fragmenta* [Leipzig, 1880-1888], III, 467, # 360); Athanaeus, 12.540e, 13.601e y sig., Aquiles Tacio, 2.35.2-3; pseudo-Luciano, *Erôtes* 9-10; Firmicus Maternus, *Mathesis* 7.15.1-2; y un número de epigramas de varias manos, conteni-

dos en *Palatine Anthology*: 5.19, 65, 116, 208, 277, 278; 11.216; 12.7, 17, 41, 87, 145, 192, 198, y passim (cf. P. G. Maxwell-Stuart, "Strato and the Musa Puerilis," *Hermes* 100 [1972], 215-240). Ver, generalmente, Dover, 62-63; John Boswell, "Revolutions, Universals, and Sexual Categories", en *Homosexuality: Sacrilege, Vision, Politics* (nota 6, arriba), 89-113, esp. 98-101; Winkler, "Laying Down the Law"; y, para una lista de pasajes, Claude Courouve, *Tableau synoptique de références à l'amour masculin: Auteurs grecs et latins* (París, 1986).

43. Hilary Putnam, en *Razón, Verdad e Historia*, en el curso del análisis de varios criterios por los cuales juzgamos asuntos de gusto como "subjetivos," implica que estamos acertados al considerar las preferencias sexuales más completamente constitutivas de la personalidad humana que las preferencias alimentarias, pero el argumento permanece circunscripto, tal como Putnam lo señala, por los supuestos completamente específicos de cada cultura acerca del sexo, la comida y la personalidad.

44. Foucault, *El uso de los placeres*, remarca que sería interesante determinar exactamente cuando, en el curso del desarrollo de la cultura occidental, el sexo devino más moralmente problemático que la comida; parece pensar que el sexo lo conquistó, sólo a finales del Siglo XVIII, después de un largo período de relativo equilibrio durante la Edad Media: ver también *El uso de los placeres; La inquietud de sí*; "On the Genealogy of Ethics: An overview of Work in Progress," en Hubert L. Dreyfus y Paul Rainbow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2ª ed. (Chicago, 1983), 229-252, esp. 229. La evidencia más tarde reunida por Stephen Nissenbaum, *Sex, Diet, and Debility in Jacksonian America: Sylvester Graham and Health Reform*, Contributions in Medical History, 4 (Westport, Conn., 1980), y por Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food in Medieval Women* (Berkeley, 1987), sugiere que la evolución moral puede no haber sido realmente un asunto continuamente lineal, tal como Foucault parece imaginar.

45. Jack H. Abbott, "On Women," *New York Review of Books* 28:10 (June 11, 1981), 17. Podría quizás ser puntualizado que esta confesión lírica es algo desigual con respecto al más áspero informe contenido en los fragmentos de las cartas de Abbott, que fueron publicadas un año antes en *New York Review of Books* 27:11 (June 26, 1980), 34-37. Uno podría comparar la manifestación de Abbott con algunos comentarios pronunciados por Bernard Boursicot en un contexto similarmente apologético y citado por Richard Bernstein, "France Jails Two in a Bizarre Case of Espionage," *New York Times* (Mayo 11 de 1986): "Estaba destruido por aprender que él (el amante de Boursicot de veinte años) es un hombre, pero mi convicción permanece inquebrantable que para mí, en ese tiempo, él era realmente una mujer y era el primer amor de mi vida"

46. Ver Davidson (nota 6, arriba), 16.

47. Deseo agradecer a Kostas Demelis por ayudarme con esta formulación. Comparar Padgug, 5: "En cualquier aproximación que toma como predeterminadas y universales las categorías de sexualidad, la historia real desaparece"

48. Stephen Greenblatt, "Fiction and Friction," en *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, ed. Thomas E. Heller, Morton Sosna y David E. Wellbery, con Arnold I. Davidson, Ann Swidler, y Ian Watt (Stanford, 1986), 30-52, 329-332, esp. 34, hace una puntuación similar; arguyendo que "un discurso de la cultura sexual juega un rol crítico en dar forma a la individualidad," y sigue diciendo, "Lo hace así para ayudar a implantar en cada persona un internalizado juego de disposiciones y orientaciones que gobiernan las improvisaciones individuales." Ver también Padgug; generalmente, Julian Henriques, Wendy Holloway, Cathy Urwin, Venn Couze y Valerie Walkerdine, *Changing the Subject: Psychology, Social Regulation and Subjectivity* (Londres, 1984).

49. "Translations" (1972), líneas 32-33, en el texto de Adrienne Rich, *Diving into the Wreck: Poems 1971-1972* (Nueva York, 1973), 40-41 (citas en p. 41).

50. "Canzone" (1942), líneas 1-2, en W. H. Auden, *Collected Poems*, ed. Edward Mendelson (Nueva York, 1976), 256 -257 (cita en p. 256).



## Epistemología del *closet*\*

La mentira, la mentira perfecta, sobre las personas que conocemos, las relaciones que hemos tenido con ellas, nuestro móvil en una determinada acción formulado por nosotros de manera muy diferente; la mentira sobre lo que somos, sobre lo que amamos, sobre lo que sentimos respecto a la persona que nos ama... esa mentira es una de las pocas cosas del mundo que pueden abrirnos perspectivas a algo nuevo, a algo desconocido, que pueden despertar en nosotros sentidos dormidos para la contemplación de un universo que jamás hubiéramos conocido. (M. Proust, *La Prisionera*, p.231, Alianza Editorial).

La epistemología del *closet*\*\* no es un tema que haya perdido actualidad ni un régimen de conocimiento reemplazado. Mientras que los acontecimientos de junio de 1969 y los posteriores revitalizaron en mucha gente el sentido de potencia, magnetismo y promesa en la auto-revelación gay, el reino del secreto elocuente seguramente no fue derrocado con *Stonewall*\*\*\*. En algunos aspectos, fue todo lo contrario. Para las finas antenas de la atención pública, la frescura de cada drama (especialmente involunta-

---

\* Traducido por Aída Susana Tapia.

\*\* *Closet* significa en inglés "armario", pero también denota la práctica encubierta de la homosexualidad. Como el término *closet* está incorporado en nuestro idioma como un sinónimo de "armario", lo dejamos sin traducir. (N. del T.)

\*\*\* El 28 de Junio de 1969 la policía hizo una redada en *Stonewall Inn*, bar gay de Nueva York. Los homosexuales, en lugar de aceptar pasivamente la requisa, reaccionaron violentamente contra este atropello. Esta fue la primera de una serie de revueltas producidas por el movimiento gay durante esos meses. Desde entonces se conmemora a fines de Junio la semana del "Orgullo Gay" (N. del T.)

rio) de la revelación gay parece aumentar la sorpresa y el deleite en lugar de disminuirlo, ante la creciente e intensa atmósfera de las articulaciones públicas a propósito del amor que es famoso por la osadía de no decir su nombre. Una estructura narrativa tan atrevida y productiva no dejará rápidamente de lado su control sobre importantes formas de significación social. Como D. A. Miller señala, en un creativo ensayo, el secreto funciona como:

la práctica subjetiva en la que están establecidas las oposiciones privado/público, adentro/afuera, sujeto/objeto, mantiene inviolada la santidad de su primer término. Además, el fenómeno del "secreto a voces" no causa, como se podría pensar, el colapso de aquellos binarismos y sus efectos ideológicos, sino más bien testimonia su fantasmática recuperación<sup>1</sup>

Hasta en un nivel individual es notable las pocas personas, incluso entre las más abiertamente gay, que no están deliberadamente en el *closet* con alguien personal, económica o institucionalmente importante para ellas. Además, la implacable elasticidad de la presunción heterosexista significa que, como *Wendy* en *Peter Pan*, las personas encuentran nuevas paredes creciendo alrededor de sí, incluso cuando están adormecidas. En todo encuentro con un nuevo grupo de estudiantes, para no hablar de lo que sucede con un nuevo jefe, un trabajador social, un prestamista, un propietario o un médico, se levantan nuevos *closets*, cuyas tensas y características leyes ópticas y físicas exigen, al menos de la gente gay, nuevos exámenes, nuevos cálculos, nuevas propuestas y requerimientos de ocultamiento o revelación. Además, una persona gay fuera del *closet* trata diariamente con interlocutores frente a los cuales no distingue si ellos lo saben o no; del mismo modo es difícil adivinar frente a cualquier interlocutor si, en caso de saberlo, el conocimiento de eso le parecerá muy importante. No es incomprensible —en el nivel más básico— que alguien que desee un trabajo, una custodia o derecho de visita, un seguro y una

protección contra la violencia, contra la “terapia”, contra el estereotipo que distorsiona, contra la indagación insultante, contra el simple insulto, contra la interpretación violenta de su resultado corporal, pueda elegir deliberadamente permanecer o reingresar al *closet* en alguno o en todos los segmentos de su vida. El *closet* gay no es sólo un rasgo en la vida de las personas gays. Para muchas es todavía un rasgo fundamental de su vida social. Y puede allí haber algunos pocos gays, habitualmente valientes y francos, afortunados en el apoyo de sus comunidades inmediatas, en cuyas vidas el *closet* no sea todavía una presencia determinante.

Decir como estoy diciendo aquí que la epistemología del *closet* ha dado una enorme consistencia e identidad a la cultura gay a lo largo de este siglo, no es para negar que las posibilidades decisivas alrededor y fuera del *closet* hayan estado supeditadas a cambios más importantes para las personas gays. Es arriesgado hacer prominente la continuidad e importancia del *closet* en una narrativa histórica que no tiene como punto de apoyo una visión salvadora —ubicada en el pasado o en el futuro— de su ruptura apocalíptica. Una reflexión que pierda de vista ese enfoque utópico particular se arriesgará embelleciendo el *closet* mismo sólo por defecto; se arriesgará presentando como inevitable o valioso sus extorsiones, sus deformaciones, su desautorizado y absoluto dolor. Si vale la pena correr estos riesgos, es en parte porque las tradiciones no utópicas de la escritura, pensamiento y cultura gay han seguido siendo una fuente inagotable y magníficamente productiva para los pensadores gays posteriores, en ausencia de una lectura racional o incluso comprensiva de sus ideas políticas. Sin embargo, la epistemología del *closet* también ha sido, a una escala mucho más vasta y con un menor acento honorífico, una fuente inagotable y productiva de cultura e historia occidental moderna. Mientras que esto podría ser un motivo suficiente para considerar la epistemología del *closet* como un tema de estudio, no debería ser un motivo suficiente para un escrutinio que apunte sobre aque-

llos que habitan el *closet* (aunque ambiguamente) hasta la exclusión de los que, en el ambiente de la cultura heterosexista, imponen esta epistemología y cuya íntima necesidad de representación les sirve de una manera menos extorsiva.

No obstante, en esta etapa apenas conozco un procedimiento alternativo que sea coherente; y podría ser que, por razones para ser discutidas, esta coherencia no sea posible. Dos de los proyectos metodológicos de esta discusión serán ampliar la circunferencia del escrutinio y variar el ángulo de su discurso.

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

mantener a Acanfora fuera de su sala de clase fue, no tanto que él haya revelado su homosexualidad, sino todo lo contrario, que no la había expuesto lo suficiente. La Corte Suprema declinó considerar una apelación<sup>2</sup>.

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

Una incoherencia afin expresada en los términos resonantes de la distinción entre lo *público* y lo *privado*, rechaza el espacio legal contemporáneo de las personas gays. Cuando en 1985 la Suprema Corte de los Estados Unidos se negó a considerar un recurso en el caso *Rowland vs. District Mad River Local School*, permitió el despido de una consejera guía bisexual por hacer su *coming out*\* a algunos de sus colegas. La Corte juzgó que el acto de *coming out* no está protegido bajo la Primera Enmienda, pues no constituye una expresión sobre un asunto de “interés público”. Por supuesto, dieciocho meses más tarde, la misma Corte Suprema de los Estados Unidos dispuso, en respuesta a la demanda de

<sup>2</sup>El verbo “to come out” se refiere en este caso a la acción de una persona que proclama abiertamente su homosexualidad. La expresión “come out of the closet” que nosotros traducimos como “salir del *closet*”, se refiere al reconocimiento público que hace una persona de su homosexualidad, después de haberla practicado de forma secreta (N. del T.).

Michael Hardwick, que no es asunto de nadie si él hace lo que hace, esto es, que la homosexualidad, por más que sea juzgada torpemente, no debe ser considerada un asunto de interés *público*, tampoco, según la opinión vinculante de la Corte Suprema, debe subsistir bajo el manto de lo *privado*<sup>3</sup>

Lo más evidente acerca de esta historia de formulaciones judiciales es que codifica un sistema irritante de doble sujeción que oprime sistemáticamente a los gay, sus identidades y actos, socavando con restricciones contradictorias del discurso, los cimientos de su propio ser. Sin embargo, ese reconocimiento político inmediato puede complementarse con una hipótesis histórica que va en otra dirección. Quiero sostener que mucha de la energía puesta en la atención y demarcación alrededor de los temas de homosexualidad desde  finales del siglo XIX, en Europa y en los Estados Unidos, ha sido impulsada por la relación particularmente indicativa de la homosexualidad con estructuras más amplias sobre el secreto y la revelación, y sobre lo privado y lo público, que fueron y son problemáticos para las estructuras sexuales, económicas y de género de la cultura heterosexista; estructuras cuya permissiva pero peligrosa incoherencia se vuelve opresiva y permanentemente condensada en ciertas figuras de la homosexualidad. El closet y el coming out, a un paso de ser expresiones cómodines para al hecho de traspasar una y otra vez casi todos los ejes de representaciones políticamente cargadas, han sido las más serias y magnéticas de esas figuras.

El closet es la estructura decisiva que define la opresión gay en este siglo. El recurso legal por parte de los abogados defensores de las libertades civiles, del caso *Bowers vs. Hardwick*, como un asunto, en primer lugar, de derecho constitucional a la privacidad, y el enfoque liberal en la consecuencia de esa decisión sobre la imagen del *dormitorio invadido por policías* ("Dejando que los policías se metan de nuevo en el dormitorio de Hardwick", tituló el *Native*<sup>4</sup>. como si la autorización política fue-

ra un asunto de hacer volver a los policías a la calle y a la sexualidad al espacio impermeable que le corresponde), son, entre otras cosas, extensiones y testimonios del poder de la imagen del *closet*. La durabilidad de la imagen está perpetuada, incluso cuando su inteligibilidad está desafiada con respuestas antihomofóbicas como la siguiente producida, con motivo del caso Hardwick, para lectores gay:

¿qué puede hacer solo? La respuesta es obvia. Ud. *no* está solo y no puede permitirse estarlo. La puerta del *closet* –nunca muy segura como protección– es ahora aun más peligrosa. Ud. debe salir por su propio bien y el de todos nosotros<sup>5</sup>

La imagen del *coming out* regularmente interactúa con la imagen del *closet*, su ubicación pública aparentemente inequívoca puede ser contrapuesta, como una salvadora certeza epistemológica, a la privacidad tan equívoca proporcionada por el *closet*: “Si toda persona gay se revelara a su familia”, continúa diciendo el mismo artículo, “cien millones de americanos serían atraídos para nuestro lado. Jefes y amigos *straight* podrían significar cien millones más” Y sin embargo, la negativa de la escuela del distrito de Mad River a percibir el *coming out* de una mujer como un acto de expresión auténticamente público, resuena en la fría respuesta que se da a muchos de estos actos: “Está bien, pero ¿qué te hizo pensar que quería saberlo?”

Como veremos, los pensadores gay de este siglo nunca estuvieron ciegos a las perjudiciales contradicciones de esta metáfora convenida del *adentro* y del *afuera* del *closet* de la privacidad. Pero sus orígenes en la cultura europea son, como los escritos de Foucault han demostrado, tan ramificados, y su relación con topologías culturales “más amplias” de privacidad (por ejemplo, específicamente no relacionadas con personas gays) es, como Foucault puso de relieve, tan decisiva, tan inclusiva, tan representativa, que la investidura de alguna metáfora alterna-

tiva nunca ha sido, sin embargo, una verdadera posibilidad.

Recientemente escuché a alguien en la Radio Pública Nacional referirse a los sesenta como la década en que las personas Negras salieron del *closet*. Sobre este tema, recientemente di una charla en la MLA (Asociación de Lengua Moderna), en la que quise explicar cómo es posible salir del *closet* como mujer gorda. El uso extendido y aparentemente ajeno a sus orígenes gays de la expresión "salir del *closet*" puede sugerir que el tropo del *closet* está tan cerca del corazón de algunas preocupaciones modernas, que podría ser, o ha sido, vaciada de su especificidad histórica gay. Pero mi hipótesis es que la verdad es exactamente la opuesta. Pienso que todo un conjunto de espacios de lucha por los sentidos más significativos en la cultura occidental del siglo veinte, se caracterizan de forma fundamental e indeleble por la especificidad histórica de la definición de lo homosocial/homosexual, notable pero no exclusivamente masculina, desde las postrimerías del siglo pasado aproximadamente<sup>6</sup>. Entre esos lugares están, como he indicado, los pares secreto/revelación y privado/público. Junto con estos pares epistemológicamente cargados, condensados en las figuras del *closet* y el *coming out*, esta crisis muy específica de definición ha marcado imborrablemente otros pares, tan básicos en la moderna organización cultural (como masculino/femenino, mayoría/minoría, inocencia/iniciación, natural/artificial, nuevo/viejo, progreso/decadencia, urbano/rural, salud/enfermedad, igual/diferente, cognición/paranoia, arte/kitsch, sinceridad/sentimentalismo, voluntariedad/adicción.) Tan amplia y difundida ha sido la crisis homo/heterosexualidad, que para discutir cualquiera de estos índices en cualquier contexto, y en ausencia de un análisis antihomofóbico, quizás deban existir para perpetuar compulsiones desconocidamente implícitas en cada uno de ellos.

Para cualquier cuestión moderna sobre la sexualidad, la dicotomía conocimiento/ignorancia es algo más que una simple cadena metonímica de tales binarismos. El proceso, al comienzo muy

de cerca limitado a la cultura europea pero agudamente ampliado y acelerado después a finales del siglo XVIII, por el cual “conocimiento” y “sexo” se volvieron conceptualmente inseparables uno del otro –de modo que conocimiento significa en primer lugar conocimiento sexual; la ignorancia, ignorancia sexual; y cualquier tipo de presión epistemológica parece una fuerza cada vez más saturada del impulso sexual–, fue delineado en el primer volumen de la *Historia de la Sexualidad* de Foucault. En un sentido, este fue un proceso prolongado, casi hasta el retraso, de exfoliación de la génesis bíblica por el cual ahora lo que nosotros conocemos como sexualidad es un fruto –aparentemente el único fruto– para ser arrancado del árbol del conocimiento. En la cultura occidental, la cognición, la sexualidad y la transgresión siempre han estado listos para ser magnetizados hacia una alineación inflexible y sin fisuras, y el período iniciado por el Romanticismo cumplió esa disposición a través de una destacada y amplia confluencia de diferentes lenguajes e instituciones.

En algunos textos influyentes al inicio de este proceso, tal como *La religiosa* de Diderot, el deseo que representa la sexualidad *per se*, y por tanto el conocimiento sexual y el conocimiento por sí mismo, es un deseo hacia las personas del mismo sexo<sup>7</sup> Sin embargo, esta posibilidad fue reprimida con energía creciente, aumentando su visibilidad, en la cultura del siglo XIX del individuo en la que se procedió a elaborar una versión del conocimiento/sexualidad cada vez más estructurada por el agudo rechazo cognitivo de la sexualidad entre personas del mismo sexo. El efecto gradual de este rechazo<sup>8</sup> cosificante significa que al final de ese siglo, cuando se volvió completamente admitido –tan obvio para la Reina Victoria como para Freud– que el conocimiento significa conocimiento sexual y el secreto, secretos sexuales, se había desarrollado de hecho una sexualidad particular que fue constituida distintivamente *como* secreto; el objeto perfecto para la ahora insaciable y exacerbada ansiedad epistemológica/sexual del suje-

to de finales de siglo. De nuevo fue una larga cadena de identificaciones originalmente bíblicas de una sexualidad con una posición cognitiva particular (en este caso la denominación de sodomía rutinariamente reproducida y adaptada de San Pablo, como el crimen cuyo nombre no debe ser proferido, de allí que su accesibilidad para conocer está excepcionalmente omitida) que culminó en la declaración pública de la época de Lord Alfred Douglas, en 1894, “*Soy el amor que no osa decir su nombre*”<sup>29</sup> En textos como *Billy Budd* y *Dorian Gray* y por la influencia que tuvieron, el tema del conocimiento y la ignorancia, de la inocencia y la iniciación, del secreto y la revelación, se volvieron imbuidos de un objeto concreto de cognición: ya no más la sexualidad como un todo sino, además, específicamente como un tópico homosexual. Y la condensación de un mundo de posibilidades en torno de la sexualidad entre personas del mismo sexo –incluyendo tanto los deseos gay como las más fanáticas fobias en su contra–, la condensación de esta pluralidad en el *tópico homosexual*, que ahora forma el caso acusativo de modernos procesos de conocimiento personal, fue una de las peores consecuencias de la crisis en la definición sexual de finales de siglo.

Para explorar las diferencias que tienen las cosas cuando el secreto se hace manifiesto como *este* secreto, permítanme empezar por entrelazar de forma anacrónica, a modo de ejemplo, una variedad de narraciones ejemplares (literaria, biográfica e imaginaria), que comienza el 1º de julio de 1986, cuando se anunció la decisión en *Bowers vs. Hardwick*. Ese momento intercalado entre un fin de semana de desfiles nacionales con motivo del Día del Orgullo Gay y el anuncio del Departamento de Justicia de una nueva y vengativa política sobre el SIDA, y un largo fin de semana prometedor y fascinante de hilaridad o histeria mediática focalizada en la fetichización nacional de la abstracta Libertad, en un enorme, hueco y ciego cuerpo femenino con cabeza de púas, en un ambiente para hombres gays, sus familias y amigos, entre

señales de renovada pérdida, duelo y miedo personal, dejó a mucha gente sintiendo como si de todos modos al auto particular, finalmente, se le hubiera permitido andar para siempre por fuera de las vías de la montaña rusa.

En muchas discusiones que escuché y participé después del fallo de la Corte Suprema en *Bowers vs. Hardwick*, las mujeres y los hombres antihomofóbicos o gays, especularon –empática o malignamente– acerca de la sexualidad de las personas más o menos involucradas con la decisión. La cuestión no dejó de aparecer, planteándose en diferentes tonos, sobre lo que pudo haber sentido un gay encubierto que trabajara de ayudante, de administrativo o magistrado del tribunal, y que pudiera haber tenido algún grado, aún muy alto, de intervención en la concepción, formulación, “refinamiento” o contribución logística de este fallo judicial, en las opiniones mayoritarias ignominiosas y en las agresivas frases con que se formuló.

β. Esta serie de dolorosas especulaciones fue cargada con la distinción epistemológica de la identidad y situación gays en nuestra cultura. Vibrantemente resonante como es la imagen del *closet*, para muchas opresiones modernas, es un indicio de homofobia de un modo que no puede funcionar para otras opresiones. Por ejemplo, el racismo está basado en un estigma que siempre es visible salvo casos excepcionales (casos que no son raros ni irrelevantes, pero que delinear los perfiles que colorean el centro de la experiencia racial); ocurre lo mismo en las opresiones basadas en el género, edad, estatura, ventajas físicas. Las opresiones étnicas/culturales/religiosas tales como el antisemitismo son más análogas a la homofobia por el hecho de que el individuo estigmatizado tiene, al menos teóricamente, alguna capacidad de decisión –aunque nunca se puede dar por sentado cuánta– respecto al conocimiento de otras personas sobre su pertenencia al grupo: uno podría hacer su *coming out* como judío o gitano en una sociedad urbanizada y heterogénea, de forma mucho más inteligible que

alguien que pudo hacer su *coming out* como hembra, negro, viejo, usuario de sillas de rueda, gordo. Por ejemplo, una identidad judía o gitana, y por lo tanto el *closet* o el secreto judío o gitano, se diferenciarían de las versiones gays por su linealidad y su responsabilidad claramente ancestrales, por las raíces (por tortuosas y ambivalentes que sean) de su identificación cultural a través de la cultura originaria de, como mínimo, la familia.

Proust, de hecho, sugiere insistentemente, como una suerte de caso límite de *coming out*, el drama de la auto-identificación judía sintetizado en el libro de Esther y en la reescritura que Racine hace del mismo, citada a lo largo del libro de "Sodoma y Gomorra", de *En busca del tiempo perdido*. La historia de Esther parece un modelo para una imagen simplificada aunque poderosa de *coming out* y su potencial transformador. Ocultando su judaísmo al Rey Asuero, su esposo, la reina Esther siente que simplemente está ocultando su identidad: "El Rey, hasta el día de hoy, ignora quién soy"<sup>10</sup>. El engaño de Esther se volvió esencial ante la poderosa ideología que hace que Asuero califique a su pueblo de impuro ("*cette source impure*"[1039]) y de abominación contra natura ("*Il nous croit en horreur à toute la nature*"[174]). El odio sincero y relativamente abstracto que siente hacia los judíos este confundido pero omnipotente Rey, está sometido a la constante estimulación del grandioso cinismo de su consejero Amán (Hamán), quien sueña con un planeta entero limpio de un modo ejemplar de ese perverso elemento.

Quiero que se diga un día en siglos atemorizados:  
"En otro tiempo hubo judíos, hubo una raza insolente;  
derramados sobre la tierra, cubrían toda su superficie;  
uno solo se atrevió a atraerse la ira de Amán,  
inmediatamente desaparecieron todos de la tierra."

(476-80)

El rey consintió el plan genocida de Amán, y Mardoqueo, pri-

mo, custodio y consciencia judía de Esther, le dice que el tiempo de su revelación ha llegado; en ese momento, la particular operación de suspenso alrededor de ella podía ser reconocida por cualquier persona gay que haya avanzado lentamente hacia el momento de revelarse a sus padres homofóbicos. “Y si perezcó, perezco”, dice en la Biblia (Esther 4:16). La confesión de su identidad secreta tendrá una potencia inmensa, es la premisa de la historia. Todo lo que queda por ver es si, bajo esta presión explosiva, la animadversión “política” del rey contra los suyos demolerá su personal amor por ella o viceversa: ¿la dará por muerta? ¿O se encontrará pronto en una librería del vecindario, esperando no ser reconocido por el vendedor que registra en la caja un ejemplar de *Amar a un judío*?

La historia bíblica y la obra racineana –soportables de leer en su equilibrio entre lo holocáustico y lo íntimo, porque se sabe cómo termina la historia<sup>11</sup>– son representaciones de un sueño o fantasía de autorrevelación. La elocuencia de Esther, en todo caso, está resistida en sólo cinco versos de su conmovido esposo: sobre todo en el instante en que revela su identidad, tanto su soberano como Amán ven que los antisemitas están perdidos (“*AMÁN, por lo bajo: ya tiemblo*” [1033]). La revelación de identidad en el espacio del amor íntimo invalida sin esfuerzo toda una organización pública de lo natural y lo antinatural, de lo puro y lo impuro. El peculiar golpe que la historia asesta al corazón es que la mínima capacidad individual de Esther para arriesgarse a perder el amor y la protección de su amo, tiene el poder de salvar no sólo su propio lugar en la vida sino a su pueblo.

No sería difícil imaginar una versión de Esther ambientada en la Suprema Corte en los días inmediatamente anteriores a la resolución de *Bowers vs. Hardwick*. En el papel principal de muchacha candorosa habría una hipotética empleada gay encubierta, en el rol de Asuero una hipotética juez del mismo género que está cerca de lograr una mayoría de cinco a favor de la ley del Estado

de Georgia. La juez se ha encariñado con la empleada, extrañamente con más cariño del que se suele tomarse por una empleada, y... En nuestros compulsivos retornos a la cuestión de la sexualidad del personal del juzgado, un escenario de este estilo se hallaba próximo en muchos aspectos a mis pensamientos y a los de mis amigos. En las apasionadas y disidentes opiniones, ¿no hay huellas de otros *coming out* ya consumados?; ¿pueden los disidentes mismos representar aún tales performances, jueces que se descubren a la justicia? ¿Con los jirones de carne ensangrentados de qué arriesgados *coming out* logrados y luego invalidados –de amigos, de administrativos, de empleados, de hijos– se alineó la prosa imperiosa de las opiniones mayoritarias? Más dolorosos y frecuentes fueron los pensamientos de todos los *coming out* que no habían sucedido, de mujeres y hombres que no habían dicho, en alguna lengua más actual, como Esther,

Te imploro por mi propia vida  
y por los tristes días de un pueblo desaventurado  
al que has condenado a perecer conmigo  
(1029-31)

Lo que se perdió en ausencia de tales escenas, no fue ni siquiera la oportunidad para evocar con elocuencia un humillante patetismo como el de Esther. Fue algo más precioso: evocación, articulación del oculto Asuero en todo su imperial y elocuente paso, de lo sublime a lo ridículo del desconocimiento: “¿A perecer? ¿Ustedes? ¿Qué pueblo?” (1032). “¿Qué pueblo?”; por extraño que parezca, el mismo pueblo cuya erradicación él está a punto de efectuar. Pero sólo con la declaración de esas sílabas vacías, haciendo de repente audible el peso de la poderosa ignorancia de Asuero –no menos para él– en el mismo registro que el peso del conocimiento privado de Esther y Mardoqueo, puede llegar a hacer posible algún flujo abierto de poder. Es aquí cuando Amán comienza a temblar.

Lo mismo sucede con el *coming out*, que puede provocar la revelación de un poderoso desconocimiento *como* desconocimiento, no como el vacío o como la nada que pretende ser, sino como un espacio epistemológico de peso, cargado de significados. La confesión de Esther permite que Asuero haga visibles estos dos espacios a la vez: “¿Tú?” “¿Qué Pueblo?” El ha estado presumiendo cosas sobre ella<sup>12</sup> ciegamente a la vez que se ha mostrado ciego a la raza que se había empeñado en extinguir. ¿Qué? ¿Tú eres uno de *aquellos*? ¿Huh? ¿tú eres una *qué*? Este espantoso trueno, sin embargo, puede ser también el sonido del maná caído del cielo.

No hay duda de que fijarse, como he hecho, en el escenario aquí bosquejado coquetea con el sentimentalismo. Y esto es cierto por razones bastante explicables. En primer lugar, tenemos motivos suficientes para conocer la limitada influencia que puede ejercer cualquier revelación individual sobre las opresiones a escala colectiva y representadas institucionalmente. El reconocimiento de esta desproporción no significa que las consecuencias de tales actos como salida puedan estar circunscriptas dentro de límites predeterminados, como si se hallaran entre los reinos de lo “personal” y lo “político”; ninguno podría negar lo desproporcionadamente poderosos y destructivos que pueden llegar a ser. Pero la bruta inconmensurabilidad debe ser reconocida. No cabe esperar un potencial de transformación en la exhibición teatral de una *ignorancia ya institucionalizada*.

Hay otra familia de razones por las que durante mucho tiempo la tardanza de los momentos de confesión al estilo de *Esther* han tergiversado las verdades de la opresión homofóbica; éstas se remontan a las importantes diferencias entre judíos (aquí me refiero a judíos de Racine) y la identidad y la opresión gays. Después de todo, aun en los libros “Sodoma y Gomorra” de Proust, y especialmente en *La Prisionera*, donde Esther es invocada tan insistentemente, la obra no ofrece un modelo eficaz de revelación

transformativa. Por el contrario, *La Prisionera* es notablemente el libro en el cual la citada heroína de Racine tiene la más desastrosa incapacidad tanto de descubrirse como de ser descubierta.

La empleada gay de La Suprema Corte anteriormente sugerida, quien peleó la posibilidad de una auto-revelación que debía alentar a hermanos y hermanas gay, pero que pondría radicalmente en peligro al menos el curso previsto de su propia vida. Seguramente habría tenido una imaginación llena de posibilidades más allá de las previstas por Esther en su momento de riesgo. Estas posibilidades son las que marcan las estructuras primitivas de la epistemología del *closet*. La autoridad de la empleada para describir su propia sexualidad podría muy bien ser cuestionada; la confesión podría perturbar nuevamente una ya agitada corriente de secreto a voces y representar una agresión contra alguien con quien la administrativa sintió, después de todo, un vínculo real; la juez no identificada como gay podría sentirse muy afectada en la percepción de sí misma o del lazo con la empleada para reaccionar de cualquier modo menos con rigor. La empleada podría, a través de la confesión, estar metiéndose peligrosamente en las inmediaciones del *closet* creado de explosivos de una juez gay encubierta; la empleada podría temer estar demasiado aislada y *dudosa* para ser capaz de sufrir las consecuencias de la confesión; la intersección de la revelación gay con las expectativas subyacentes de género podría resultar confusa o desorientadora, para una o la otra, como para ofrecer una base inteligible para el cambio.

Vamos a relevar riesgos y limitaciones, más en detalle, en la comparación con Esther:

1 Aunque ni la Biblia ni Racine indican en qué comportamientos religiosos o creencias, de haberlos, puede manifestarse la identidad judía de Esther, *no hay sugerencia de que esa identidad podría ser un hecho debatible, poroso y mutable*. “Esther, mi señor, tiene un judío por padre”(1033), luego, Esther es una ju-

día. Aunque asombrado por este anuncio, Asuero no sugiere que Esther esté atravesando una fase, o esté sólo enojada con los Paganos, o que pudiera cambiar si lo ama lo suficiente como para pedir consejo. Ninguna de tales erosivas posibilidades llegaron a la imaginación de Esther. La identidad judía en esta obra –cualquiera sea su consistencia en la vida real y en un contexto preciso e histórico– tiene una solidez que inequívocamente funda la historia de la equivocación de Esther y su consecuente revelación. Por el contrario, en los procesos de revelación gay, en el contexto del siglo XX, las cuestiones de autoridad y evidencia pueden ser las primeras en aparecer. “¿Cómo sabes que realmente eres gay? ¿Por qué estás tan apurado en llegar a las conclusiones? Lo que estás diciendo, después de todo, está sólo basado en unos pocos sentimientos, no en actos reales (o *alternativamente* en unos pocos actos, no necesariamente en sus sentimientos reales). ¿No sería mejor que tuvieras una conversación con un psicólogo para resolverlo?” Tales respuestas –y su incidencia en la gente a la que se les cuenta puede parecer un eco tardío de la incidencia que tienen en la persona que se descubre– demuestran lo problemático que es actualmente el propio concepto de identidad gay, así como lo mucho que es resistido y lo mucho que la autoridad sobre su definición se ha distanciado de la persona gay.

¶ 2. *Esther espera que Asuero esté absolutamente sorprendido por su revelación, y él lo está.* Su confiado sentido de control sobre el conocimiento que otras personas tienen de ella, contrasta con la radical incerteza de las personas gays encubiertas, probablemente para sentir quién controla la información sobre su identidad sexual. Esto tiene algo que ver con un realismo en torno a los secretos que es mayor en la vida de muchas personas que en las historias bíblicas; pero tiene mucho más que ver con complicaciones en la noción de la identidad gay, de manera que nadie puede controlar los múltiples y a menudo contradictorios códigos por cuya información sobre actividad e identidad sexual puede

parecer que se transmite. En muchas relaciones, sino en la mayoría, el *coming out* es un tema de intuiciones y convicciones cristalizadas que han estado en el aire por algún tiempo y han establecido sus propios circuitos de poder de menosprecio, chantaje, glamorización y complicidad silenciosos. Después de todo, la posición de aquellos que creen que *saben algo sobre uno mismo que uno mismo puede que no sepa* es algo excitante y poderoso, tanto si lo que piensan es que uno no sabe que en cierto modo es homosexual, o simplemente conocen el supuesto secreto de uno. El *closet* de cristal puede permitir el insulto (“¡Nunca hubiera dicho esas cosas si hubiera *sabido* que eras gay!”; sí, seguro); puede también permitir relaciones más afectuosas, pero además relaciones cuyo potencial para la explotación está integrado dentro de la óptica de lo asimétrico, la especulación y lo que no es explícito<sup>13</sup>. Hay versiones claras y aparentemente simplificadas del *coming out* bajo estas circunstancias: una mujer decide dolorosamente decirle a su madre que es lesbiana y su madre le responde: “Sí, concuerda con lo que pensé cuando tú y Juana comenzaron a dormir juntas hace diez años” A menudo, este hecho hace al *closet* y sus salidas no más sino menos sencillas, no más tranquilas sino más volátiles o incluso violentas. Vivir adentro y salir del *closet* nunca son asuntos puramente herméticos; las geografías personales y políticas para ser aquí reconocidas están en el lugar de las más imponderables y convulsivas del “secreto a voces”

3. *Esther teme que su revelación pueda destruirla o que fracase en ayudar a su pueblo, pero no le parece probable que dañe a Asuero y, en efecto, no lo perjudica.* En cambio, cuando las personas gays en una sociedad homofóbica se descubren, especialmente a sus padres o cónyuges, es con la conciencia de un daño potencialmente grave que es probable que circule en ambas direcciones. Incluso el propio secreto patógeno puede circular contagiosamente *como* secreto: una madre dice que la salida del

*closet* de su hijo adulto la ha sumergido, a la vez, en el *closet* de su comunidad conservadora. En la fantasía, aunque no sólo en ella, frente al miedo de que los padres lo maten o deseen su muerte cuando hacen tal revelación, hay esta tendencia dispuesta a rehuir la posibilidad, a menudo más intensamente imaginada, de matarlos. No hay ninguna garantía de que estando bajo la amenaza de un arma de doble filo se esté en una posición más ventajosa que la de ser puesto en la calle, pero ciertamente es más destabilizadora.

4. *La esencia inerte de Asuero parece no verse afectada por la identidad religiosa/étnica de Esther* El no se ve a sí mismo ni a su relación con Esther de forma distinta cuando sabe que ella es diferente de lo que había pensado. Por el contrario, el potencial dañino de doble filo en la escena del *coming out* gay resulta parcialmente del hecho de que la identidad erótica de la persona que recibe la revelación tiende a estar implicada y perturbada por eso. Esto ocurre en primer lugar y porque en general la identidad erótica no se circunscribe a sí misma, nunca deja de ser relacional, nunca está para ser percibida o conocida por alguien fuera de una estructura de transferencia y contratransferencia. Y en segundo lugar porque las incoherencias y contradicciones de la identidad homosexual en la cultura del siglo XX son sensibles y evocadoras de las incoherencias y contradicciones de la heterosexualidad forzosa.

5. *No hay indicación de que Asuero mismo pudiera ser un judío encubierto.* Pero está completamente dentro de la experiencia de la gente gay encontrar que una potencial figura homofóbica tiene una desproporcionada probabilidad de ser una persona gay encubierta. Pero esto no es todo, dejemos constancia de ello para demostrar que la identidad gay es una posesión complicada y dispersa, si ésta fuera una posesión; el hecho de salir no pone fin a su relación con el *closet* ya que incluye de manera turbulenta el *closet* del otro.

6. *Esther sabe cuál es su pueblo y tiene una inmediata responsabilidad hacia él.* De otro modo, las personas gays, quienes raramente crecen en familias gays, quienes están expuestos a la elevada homofobia ambiental de su cultura, cuando no de sus padres, mucho antes de que ellos o aquellos que lo cuidan sepan que se encuentra entre quienes de manera apremiante necesitan definirse en contra de ella; quienes, con dificultad y siempre tardíamente, tienen que remendar juntos, partiendo de fragmentos, una comunidad, una herencia utilizable, una política de supervivencia o resistencia. De un modo diferente que ellos, Esther tiene intactas y a su alcance la identidad, la historia y las promesas en las que se educó; personificadas y legitimadas en una visible figura de autoridad, su guardián Mardoqueo.

7 *La confesión de Esther sucede adentro y perpetúa un coherente sistema de subordinación de género.* Nada está más explícito en la Biblia, respecto de la boda de Esther, que su origen dentro de una crisis de patriarcado y su valor para preservar la disciplina de la mujer. Cuando la pagana Vasti, su predecesora como reina de Asuero, rechazó ser expuesta ante los amigos borrachos del rey, “los hombre sabios, los que conocieron esos tiempos”, vieron que:

Vasti, la reina, no sólo había ofendido al rey, sino también a todos los príncipes y a todos los pueblos que existen en todas las provincias del rey Asuero. Porque la repulsa de la reina llegará a oídos de todas las mujeres y por su culpa despreciarán a sus maridos.

(Esther 1:13-17)

Esther, la judía, es presentada en esta escena como un ideal salvador de la sumisión femenina, dado que en su único momento peligroso con el rey se destaca por su docilidad habitual. (Aún hoy las pequeñas niñas judías son educadas en roles de género –inclinación a ser buscadas, intrepidez en defensa de “su gente”, falta de solidaridad con su sexo– a través del enmascaramiento

como la Reina Esther en la fiesta de Purim. Tengo una fotografía de mí misma a los cinco años, descalza, con un bonito vestido de reina Esther que mi abuela hizo, satén blanco y lentejuelas doradas, haciendo una púdica reverencia con los ojos bajos mirando presumiblemente hacia mi padre, quien se manifiesta en la foto sólo como el fogonazo que arroja mi sombra, sosteniéndola, alta y negra sobre la pared detrás de mí y del empequeñecido sofá). Además, el patriarcado literal, que convierte el *coming out* ante los *padres* en la mejor analogía emocional con la revelación de Esther ante su *esposo*, funciona a través del tráfico masculino de mujeres: la misión real de Esther, como esposa, es conseguir instalar a su tutor Mardoqueo en el lugar de Amán, como favorito y consejero del rey. Además, la inestabilidad y peligro que, por contraste, acechan la relación del pagano Amán con el rey, se deben, como le sucede a Yago, a la inadecuada amortiguación heterosexual de las intensidades no explícitas entre ellos. Si bien la historia de Esther refleja una firme elección judía de una política minoritaria basada en una conservadora reinscripción de los roles de género, tal elección nunca ha mostrado ser inteligible para la gente gay en la cultura moderna (aunque hubo repetidas tentativas para hacerlo, especialmente por los hombres). Por el contrario, tanto dentro como fuera de los movimientos por los derechos del homosexual, las ideas contradictorias sobre el vínculo y el deseo entre personas del mismo sexo y sobre la identidad gay masculina y femenina, han cruzado y recruzado las líneas definitorias de la identidad de género con tal frecuencia destructora que los conceptos “minoría” y “género” han perdido gran parte de su fuerza categorizante (aunque no ciertamente de su fuerza transformadora).

Cada una de estas complicadas posibilidades se deriva, al menos en parte, de la pluralidad y la acumulativa incoherencia de los modos modernos de conceptualizar el deseo entre personas del mismo sexo y, por lo tanto, de la identidad gay; una incoherencia

que responde también a la incoherencia con la que se conceptualizan el deseo y la identidad *heterosexuales*. Adoptaremos aquí, más que resumir, el largo y poblado proyecto teórico de interrogación e historización de la evidencia sobre la oposición seudossimétrica entre homosexual/heterosexual (o *gay/straight*) como categorías de personas. Foucault, entre otros historiadores, ubica alrededor del siglo XIX un cambio en el pensamiento europeo, al dejar de considerar la sexualidad entre personas del mismo sexo como un asunto de *actos* genitales prohibidos y aislados (actos a los cuales, en esta perspectiva, podría estar sujeto cualquiera que no tuviera sus apetitos bajo control), para verla como una función de definiciones estables de *identidad* (de esa manera, la estructura de la personalidad de alguien podría marcarlo como *un homosexual*, incluso en ausencia de cualquier actividad genital). Así, de acuerdo a Alan Bray, "Hablar de un individuo [en el Renacimiento] como siendo o no un 'homosexual' es una equivocación anacrónica y perniciosa",<sup>14</sup> mientras que el período, que de un modo general se extiende entre Wilde y Proust, fue pródigamente productivo de tentativas para nombrar, explicar y definir esta nueva clase de criatura, la persona homosexual, un proyecto tan urgente que en su furor por la distinción incluso produjo una categoría nueva, la de la persona heterosexual<sup>15</sup>

Sin embargo, cuestionar la evidencia natural de esta oposición entre *gay* y *straight* como clases distintas de personas no significa desmantelarla. Quizás nadie debiera desear hacerlo; grupos resistentes de mujeres y hombres bajo este régimen de representación han encontrado que la categoría nominativa "homosexual", o sus sinónimos más recientes, tiene un poder real para organizar y describir la experiencia de su propia sexualidad e identidad, suficiente de todos modos para hacer que su auto-aplicación (aún cuando sólo sea tácita) valga los enormes costos que conlleva. Sólo por esta razón la categorización infunde respeto. Aún más a nivel de grupos que de individuos, la duración de cualquier polí-

tica o ideología, que fuera tan *permissiva* de la sexualidad del mismo sexo, ha parecido depender en este siglo de una definición de las personas homosexuales como una población diferente y minoritaria, por artificial y encasillada que sea<sup>16</sup>. Aparte de los efectos cognitivos o políticos que tiene sobre las personas que afirma describir, la nominativa categoría de “homosexual” no ha podido desintegrar vigorosamente bajo la presión larga y agresiva de la exposición *desconstructiva*, aunque, evidentemente, no en primer lugar por su completo significado para aquellos a quienes esto define, sino por su necesidad para aquellos que se definen en su contra.

Pues seguramente, si bien paradójicamente, es la insistencia paranoide con la cual las barreras definitorias entre el “homosexual” (minoría) y el “heterosexual” (mayoría) están fortificadas, en este siglo, por personas no homosexuales, especialmente por hombres contra hombres, lo cual más socava la capacidad para creer en “el homosexual” como una no problemática y discreta categoría de persona. Incluso la homofóbica sabiduría popular de los años cincuenta de *Té y Simpatía* detecta que el hombre, quien más electrifica esas barreras, es el único cuya propia corriente es a lo sumo intermitentemente continua. Fue en el período de la denominada “invención del ‘homosexual’” cuando Freud dio textura psicológica y credibilidad a un marco que universaliza este territorio, basado sobre la supuesta y proteica movilidad del deseo sexual y sobre la potencial bisexualidad de toda criatura humana; un marco que no implica ninguna presunción de que la tendencia sexual de una persona siempre propenda hacia las personas de un sólo género y que adicionalmente ofrece una rica y desnaturalizada descripción de los motivos y mecanismos psicológicos en una homofóbica definición y en una coacción proyectiva de la paranoia masculina. Por otra parte, la explicación de Freud, antiminorizadora, sólo ganó influencia por estar articulada a través de una narrativa desarrollista, en la cual las

sanciones éticas heterosexistas y machistas se encontraron ya camufladas. Si la nueva sabiduría común de que los vehementes y abiertos homófobos son hombres que están “inseguros acerca de su masculinidad”, complementa la ilusión inverosímil y necesaria de que podría haber una *segura* versión de masculinidad (conocida presumiblemente por la frescura de su coacción homofóbica) y un estable e inteligente modo de sentir para los hombres con respecto a otros hombres en el moderno patriarcado heterosexual y capitalista, ¿cómo ajustar las tuercas de una identidad masculina ya descentrada, siempre en falta, interminablemente chantajeada, lista para ser manipulada en cualquier tarea con violencia canalizada?<sup>17</sup>

Para los estudios que surgieron de los movimientos feministas y gays recientes, quedaba por aclarar porqué el proyecto paranoide de los hombres se volvió tan apremiante en el mantenimiento de la subordinación genérica; con el objetivo de un golpe sorprendente y eficaz de redefinición feminista, quedaba por transformar el lesbianismo desde un asunto de virilidad femenina a uno de identificación con las mujeres<sup>18</sup>. Aunque el movimiento de liberación gay masculino que surgió después de *Stonewall* ha tenido una presencia política más definida que el lesbianismo radical y haya presentado nuevas y poderosas imágenes de personas gays y comunidades gays, junto a una estimulante y nueva familia de estructuras narrativas ligadas al *coming out*, ha aportado escasos instrumentos analíticos nuevos para la definición de la homo/heterosexualidad anterior al momento del *coming out* individual. Esto no ha formado parte de su proyecto. De hecho, excepto por un nuevo interés productivo en historizar la propia definición gay, la formulación de instrumentos analíticos hoy disponibles para cualquiera que piense en cuestiones vinculadas a la definición homo/heterosexual, está poco enriquecida comparada con la que disponía, por ejemplo, Proust. De la extraña plétora de esquemas “explicativos” disponibles para Proust y sus contemporáneos, es-

pecialmente como soporte de miradas minoritarias, algunos han sido reemplazados, olvidados o la historia los ha hecho demasiado difíciles de digerir para ser nombrados explícitamente. (Muchos de los referentes supuestamente perdidos sobreviven, si no en la terminología de la sexología, en la sabiduría popular y en el “sentido común” Una tampoco se sorprende cuando resurgen con nombres nuevos en la página de ciencias del *Times*; los hombres-mujeres de Sodoma se matriculan como los “chicos mariquitas” de la *Yale University Press*)<sup>19</sup> Pero hay escasas novedades. Las personas occidentales de este siglo con un alto nivel cultural parecen compartir una concepción similar sobre la definición de homosexualidad, independientemente de si ellas mismas son gay o *straight*, homofóbicas o antihomofóbicas. Esa concepción se acerca a la que probablemente tuvo Proust, que es la mía y probablemente la de ustedes. Es decir, da vueltas alrededor de una radical e indestructible incoherencia. Dicha concepción sostiene la visión minorizante de que hay una población identificable de personas que “verdaderamente son” gays; sostiene, a la vez, la visión universalizadora de que el deseo sexual es un disolvente imprevisiblemente poderoso de las identidades estables; que las personas aparentemente heterosexuales y sus elecciones de objeto están fuertemente marcadas por influencias y deseos del mismo sexo y viceversa, por las aparentemente homosexuales; y por lo menos, que la identidad masculina heterosexual y la moderna cultura machista requieren para preservar una cristalización expiatoria del deseo masculino por el mismo sexo que esté extendido<sup>20</sup> y que sea, sobre todo, interno.

Fue el proyecto de muchos, muchos escritores y pensadores de muchas clases, adjudicar una definición sexual entre visiones *minorizadoras* y *universalizadoras* y resolver esta incoherencia conceptual. Ellos cumplieron el proyecto con buen resultado en sus propios términos y ninguno de ellos ha logrado que se incline, en uno u otro sentido, el dominio absoluto de esta articulación de

visiones contradictorias en el discurso moderno. Una *valoración* más elevada del juego transformador y lábil del deseo, una *valoración* más elevada de la identidad y comunidad gay: ni éstas, ni sus opuestas, a menudo depreciaciones con mucha más fuerza, parecen obtener algún rédito en la situación de poder absoluto del contradictorio paradigma existente. Esta incoherencia ha prevalecido por lo menos tres cuartos de siglo. Ha adoptado algunas veces la forma de una confrontación o no confrontación entre política y teoría. Un perfecto ejemplo de esta fuerte incoherencia fue la anómala situación legal de las personas y de los actos gay después de una reciente reglamentación legal en Estados Unidos. En el caso *Bowers vs. Hardwick*, la Suprema Corte dejó que cada estado fuera libre de prohibir cualquier *acto* que quisiera definir como “sodomía”, realizado por quien sea, sin ningún temor a vulnerar los derechos, sobre todo los derechos a la privacidad, salvaguardados por la constitución. No obstante, poco tiempo después un jurado de la Corte de Apelación del Noveno Distrito dictaminó (en *Sergeant Perry J. Watkins vs. United States Army*) que las *personas* homosexuales como clase particular de persona, *tienen* derecho a las protecciones constitucionales previstas en la cláusula sobre la Igualdad de Protección<sup>21</sup>. Ser gay en este sistema es caer bajo la tutela radicalmente superpuesta de un discurso *universalizador* de los actos y un discurso *minorizador* de las personas. Actualmente, dentro del discurso de la ley al menos, el primero de estos discursos prohíbe lo que el último protege; pero en las construcciones concurrentes en la salud pública relacionadas con el SIDA, por ejemplo, no está claro que el discurso *minorizador* sobre las personas (“grupos de riesgo”) no sea todavía más opresivo que el competente discurso *universalizador* sobre los actos (“sexo más seguro”). Sea como fuere, en las dobles ligaduras implícitas en el espacio de confluencia de los dos discursos, todo tipo de control definitorio está cargado de consecuencias.

La costosa energía, el aparentemente estático forcejeo entre las perspectivas minorizadoras y universalizadoras de la *definición homo/heterosexual*, no es el único cerco conceptual en el que se representan los destinos homosexuales y heterosexistas modernas. La perspectiva universalizadora, tan importante como la minorizadora e íntimamente implicada con ésta, se ocupa de definir la relación de las personas y deseos homosexuales con el género. (Bajo el registro conceptual, el feminismo radical hizo un movimiento importante al reformular el lesbianismo en términos de identificación con la mujer). Desde finales del siglo pasado han predominado de forma permanente dos *tropos de género* contrapuestos a través de los cuales se pudo comprender el deseo entre personas del mismo sexo. Por un lado, existía y aún persiste, codificado de diversas maneras, (en el folklore y en la ciencia homofóbica en torno de esos “chicos maricas”, sus hermanas marimachos y también en el corazón y entrañas de la más viva cultura gay y lesbiana), el tropo de la inversión, *anima muliebris in corpore virili inclusa* (“el alma de una mujer atrapada en el cuerpo de un hombre”), y viceversa. Escritores como Christopher Craft han dejado claro que uno de los impulsos fundamentales de este tropo es la preservación de una *heterosexualidad* en el deseo mismo, a través de una interpretación particular de la homosexualidad de las personas. El deseo, en esta perspectiva, subsiste por definición en la corriente que corre entre un *ser* macho y un *ser* hembra, cualquiera sea el sexo de los cuerpos *en que esos seres podrían manifestarse*<sup>22</sup>. Proust no fue el primero en demostrar –ni el Shakespeare de las comedias– que mientras estas atribuciones de heterogénero “verdadero” e “interno” permanezcan inamovibles, de una manera casual, mientras las dñadas de personas sean lo que está en cuestión, la amplitud de criterio para incluir cualquier circuito mayor de deseo debe reducir necesariamente el tropo de la inversión o *liminaridad* a una coreografía de farsa sin respiro. Pero el tropo de la inversión sigue siendo un

sostén del discurso moderno del deseo entre las personas del mismo sexo; en efecto, bajo los estandartes de la androginia, o más gráficamente, el lema “a la mierda con el género”, la vertiginosa inestabilidad de este modelo se ha convertido en sí misma en un valioso símbolo.

Cargado como puede estar de valor, la persistencia de la figura de la inversión ha estado vinculada a su contraria, el tropo del separatismo de género. Bajo esta última perspectiva, lejos de formar parte de la esencia del deseo para cruzar los límites del género, la cosa más natural del mundo es que las personas del mismo género, personas agrupadas bajo la marca diacrítica más determinante de la organización social, personas cuyas necesidades y conocimientos económicos, institucionales, emocionales y físicos puedan tener mucho en común, también se unan sobre la base del deseo sexual. Como la señala la sustitución de la frase “mujer identificada con las mujeres” por “lesbiana” y como señala el concepto de “continuo” del deseo homosocial masculino o femenino, este tropo tiende a asimilar identificación y deseo, mientras que los modelos de inversión, por contraste, dependen de su distinción. Modelos separatistas de género localizarían a la mujer que ama a la mujer y al hombre que ama al hombre, cada uno en el centro de definición “natural” de su propio género, nuevamente en contraste con los modelos de inversión que localizan a las personas gays –tanto biológica y culturalmente– en el umbral de los géneros. (Ver fig. 1).

La inmanencia de cada uno de estos modelos a lo largo de la historia de la moderna definición gay es evidente desde la temprana escisión, en el movimiento alemán por los derechos de los homosexuales, entre Magnus Hirschfeld, fundador (en 1897) del Comité Científico Humanitario y partidario del “tercer sexo”, quien planteó parafraseando a Don Mager, “una exacta ecuación... entre los comportamientos del cruce de géneros y el deseo homosexual”, y Benedict Friedländer, co-fundador (en 1902) de la Co-

munidad de los Especiales, quien concluyó que la homosexualidad era el evolucionado estadio, más alto, más perfecto, de la diferenciación de género”<sup>23</sup> Como James Steakley explica, “el verdadero *typus inversus*”, de acuerdo con este último argumento, “distinto del afeminado homosexual, fue visto como el fundador de la sociedad patriarcal y calificado de superior al heterosexual en términos de su capacidad para el liderazgo y el heroísmo”<sup>24</sup>

Como el impasse dinámico entre perspectivas *minorizadoras* y *universalizadoras* de la definición homosexual, como tropos transitivos y separatistas del género homosexual, tienen su propia historia complicada, una especialmente crucial, para cualquier comprensión de la moderna asimetría del género, opresión y resistencia. Una cosa que emerge con claridad, desde este mapa complejo y contradictorio de la definición sexual y de género, es que las bases posibles para establecer una alianza y una identificación cruzada entre varios grupos, también debe ser plural.

**Figura 1.** *Modelos de Definición Gay/Straight en Términos de Confluencia entre Sexualidad y Género.*

	SEPARATISTA	INTEGRADORA
Definición <i>sexual</i> homo/hetero:	<i>Minorizante</i> , p. ej., identidad gay “esencialista”, modelos de tercer sexo, modelos de derechos civiles	<i>Universalizante</i> , p.ej., potencial bisexual, “constructivismo social” modelos de “sodomía”, “continuo lésbico”
Definición de <i>género</i> :	<i>Separatismo de género</i> , p. ej., continuo homosocial, separatismo lésbico, modelos de iniciación masculina en edad adulta	<i>Inversión / liminaridad / transitividad</i> , p. ej., androginia, cruce de sexos, modelos de solidaridad gay/lésbica

Para tomar el problema de la definición de género aislado: bajo un tropo de separatismo de género, las lesbianas han buscado identificaciones y alianzas con mujeres en general, incluyendo las mujeres *straight* (como en el modelo “continuo lesbiano” de Adrienne Rich); y hombres gay, como en el modelo de masculinidad de Friedländer –o más recientemente modelos de “liberación masculina”–, puede que los busquen entre hombres en general, incluyendo hombres *straight*. “La audacia erótica y social de las mujeres es nuestro enemigo”, escribió Friedländer en su ensayo “Siete tesis sobre la homosexualidad” (1908)<sup>25</sup> Bajo un tropo de la inversión o *liminaridad* de género, los hombres gay han buscado identificarse, por el contrario, con mujeres *straight* (sobre la base de que también son “femeninas” o también desean a los hombres), o con las lesbianas (sobre la base de que ellas ocupan una similar posición liminar), mientras que las lesbianas han análogamente buscado identificarse con hombres gays o *straight*, aunque esta última identificación se haya debilitado desde la segunda ola de feminismo. (Evidentemente los resultados políticos de todas estas trayectorias de identificación potencial han sido a menudo, radical y violentamente moldeados por fuerzas históricas diferenciales, sobre todo la homofobia y el sexismo). Sin embargo hay que destacar que esta esquematización sobre “sólo el problema de la definición de género” también tropieza con el problema de la definición de homo/heterosexual y de un modo imprevisiblemente quiasmático. Los modelos *separatistas* de género como el de Rich o Friedländer parecen tender hacia concepciones *universalizadoras* del potencial homo/heterosexual. La inversión *integradora* de género o los modelos de *liminaridad*, como el modelo de Hirschfeld del “tercer sexo”, apuntan a una alianza o identidad entre lesbianas y hombres gay y, por otro lado, tienden específicamente hacia modelos gays *separatistas* y *minorizadores* de identidad y políticas específicamente gays. Steakley establece una serie útil de comparaciones entre el Comi-

té Científico-Humanitario de Hirschfeld y la Comunidad de los Especiales de Friedländer: “Dentro del movimiento homosexual de emancipación había un profundo fraccionamiento entre el Comité y la Comunidad... El Comité era una organización de hombres y mujeres, mientras que la Comunidad era exclusivamente masculina. El Comité llamaba a los homosexuales como tercer sexo, en un esfuerzo para ganar los derechos básicos acordados a los otros dos; la Comunidad despreció esto como un miserable ruego de misericordia, promoviendo la noción de una bisexualidad superviril”<sup>26</sup>. No obstante, estas intersecciones son bastantes contingentes; la concepción *universalizadora* de la definición sexual de Freud, por ejemplo, parece ligada a un modelo integrador y de inversión de la definición de género. Además, las rutas seguidas a través de ese engañoso y simétrico mapa están fracturadas en una situación histórica particular por las profundas asimetrías de la opresión de género y heterosexista.

Resumiendo, tal como los efectos de impasse entre *minorizador/universalizador*, los efectos de impasse de la definición de género deben ser vistos, antes que nada, en la creación de un campo de incoherencia discursiva inextricable y altamente estructurado en un nudo crucial de la organización social, en este caso en el que *cualquier* género está discriminado. No soy para nada optimista acerca de la eficacia de un punto de vista reflexivo por el cual cualquier cuestión pueda ser adjudicada de forma inteligente, no importa si eficazmente, dado que el sistema de contradicciones ha presidido sobre todo la reflexión sobre el tema y su violenta y pregnante historia moderna, que ha llegado a formar nuestro propio pensamiento. En su lugar, el proyecto más prometedor parecería ser un estudio de la incoherente distribución de este sistema, del inextricable cerco de incongruencias, bajo cuyo período desconcertante, durante más de un siglo, se han desarrollado las tramas más productivas y mortíferas de nuestra cultura.

NOTAS

1. D.A. Miller, "Secret Subjects, Open Secret" *The Novel and the Police*, University of California Press, 1988, p. 207
2. Sobre este caso, ver Michael W. Lamorte, "Legal Rights and Responsibilities of Homosexuals in Public Education", *Journal of Law and Education* 4, n° 23 (julio 1975) pp. 449 – 467, esp. 450-453; y Jeanne La Borde Scholz, "Comment: Out of the Closet, Out of a Job: Due Process in Teacher Disqualification", *Hastings Law Quarterly* 6 (invierno 1979), pp. 663-717, esp. 682-684.
3. Nan Hunter, director del programa para los derechos de las lesbianas y los gays de ACLU, analizó el caso Rowland en "Homophobia and Academic Freedom", una charla en la Convención Nacional de la Asociación de Lengua Moderna de 1986. Hay un interesante análisis sobre las limitaciones, a efectos de los derechos de los gays, tanto del derecho a la intimidad como de la garantía de libertad de expresión que establece la primera enmienda de la Constitución, ya se consideren por separado o conjuntamente, en "Notes: The Constitutional Status of Sexual Orientation: Homosexuality as a Suspect Classification", *Harvard Law Review* 98 (abril 1985), pp. 1285-1307, esp. 1288-1297. Para un análisis sobre temas legales afines que es sorprendentemente pertinente y útil para el razonamiento que sostiene *Epistemología del closet*, ver Janet E. Halley, "The Politics of the closet: Towards Equal Protection for Gay, Lesbian, and Bisexual Identity" *UCLA Law Review* 36 (1989), pp. 915-976.
4. *New York Native*, n° 169 (14 de julio, 1986), p.11.
5. Philip Bockman, "A Fine Day", *New York Native*, n° 175 (25 de agosto de 1986), p. 13.
6. Un recordatorio de que "el closet" retiene su especificidad semántica gay (al menos el potencial crónico) es el revuelo mediático que se produjo en junio de 1989 cuando un memorándum del Comité Nacional Republicano en el que se pedía al líder de la mayoría parlamentaria Thomas Foley que "saliera del closet liberal" y se comparaba su expediente de votos con el de un congresista abiertamente gay, Barney Frank, se percibió de forma general (y se condenó) que insinuaba que el propio Foley era gay. La falta de juicio del comité sobre si podía desmentir la insinuación es un índice interesante de lo impredeciblemente llena o vacía de especificidad gay que puede considerarse esta expresión.
7. Ver mi ensayo "Privilege of Unknowing" *Gender*, n°1 (primavera de 1988).
8. Ver *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, Nueva York, Columbia University Press, 1985.

9. Lord Alfred Douglas, "Two Loves", *The Chameleon* 1 (1984), p. 28.
10. Jean Racine, *Théâtre Complet II*, Ed. Garnier-Flammarion, París, 1965. Las referencias que se hagan en adelante se citarán por el número de página.
11. Vale la pena recordar que la historia bíblica acaba con una matanza masiva: mientras que el rey de Racine revoca sus órdenes (1197), el rey bíblico invierte las suyas (Esther 8:5), autorizando la matanza judía de "setenta y cinco mil" (9:16) de sus enemigos, incluyendo niños y mujeres (8:11).
12. En palabras de Voltaire, "un roi insensé qui a passé six mois avec sa femme, sans s'informer même qui elle est" (en *Esther*, de Racine).
13. Sobre esto, ver "Privilege of Unknowing", esp. p. 120.
14. Alan Bray, *Homosexuality in Renaissance England*, London, Gay Men's Press, 1982, p. 16
15. Sobre esto, ver Jonathan Katz, *Gay/Lesbian Almanac: A New Documentary*, Nueva York, Harper & Row, 1983, pp. 147-150. Para una discusión más amplia, ver David Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, Nueva York, Routledge, 1989.
16. Cabe la posibilidad de que el feminismo liberal/radical contemporáneo pudiera ser una excepción a esta norma general.
17. Para un análisis más completo de este tema, ver el cuarto capítulo de *Epistemología del closet*
18. Ver, por ejemplo, Radicalesbians, "The Woman Identified Woman", reimpresso en *Radical Feminism*, Anne Koedt, Ellen Levine y Anita Rapone (comps.), Nueva York: Quadrangle, 1973, pp. 240-245; y Rich, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence" en Catherine R. Stimpson y Ethel Spector Person (comps.), *Women, Sex, and Sexuality*, University of Chicago Press, 1980, pp. 62-91.
19. Me refiero a la publicidad dada a *The "Sissy Boy Syndrome" and the Development of Homosexuality*, de Richard Green, en su edición de 1987. Los artículos sumamente estereotipados y homofóbicos que aparecieron con ese motivo parecían estar legitimados por el propio libro, que parecía, a su vez, estar legitimado por el prestigio de la Yale University Press.
20. Cualquiera que imagine que esta percepción se limita a los antihomófobos debería escuchar, por ejemplo, el ritual de humillación y expiación que practican los entrenadores universitarios de fútbol americano cuando se dirigen a sus equipos con términos del estilo "mariquitas" (o peores). "Cage aux folles: Sensation and Gender in Wilkie Collins's *The Woman in White*", de D.A. Miller (*The Novel and the Police*, pp. 146-191, esp. 186-190), quien argumenta con

especial convicción (¿no debería haber sido siempre evidente?) que toda esta familia de percepciones es, en todo caso, no tanto una característica de la crítica cultural como de la imposición cultural.

21. No obstante, cuando el Tribunal de Apelación del distrito noveno apoyó la reincorporación de Watkins al ejército, en su resolución de 1998, se basó en razones de carácter más restringido.

22. Christopher Craft, "Kiss Me with Those Red Lips": Gender and Inversion in Bram Stoker's *Dracula*" *Representations*, n° 8 (otoño 1984), pp.107-134, esp. 114.

23. Don Mager, "Gay Theories of Gender Rol Deviance", *SubStance* 46 (1985), pp. 32-48. Aquí sus fuentes son John Lauritsen y David Thorstad, *The Early Homosexual Rights Movement*, Nueva York, Times Change Press, 1974; y James D. Steakley, *The Homosexual Emancipation Movement in Germany*, Nueva York, Arno Press, 1975.

24. Steakley, *The Homosexual Emancipation Movement in Gerrmany*, p. 54.

25. *Ibid.*, p. 68.

26. *Ibid.*, pp. 60-61.

## Imitación e insubordinación de género<sup>1\*</sup>

¿Qué es este ser dividido, introducido en el lenguaje a través del género? Es un ser imposible, un ser que no existe, un chiste ontológico.

Monique Wittig<sup>2</sup>

Más allá de la repetición física y de la repetición física o metafísica, ¿hay una repetición *ontológica*?... Esta última repetición, este último teatro, reúne todo de una cierta manera; y de otra manera, destruye todo; e incluso de otra manera, selecciona de todo.

Gilles Deleuze<sup>3</sup>

## ¿Teorizar como una Lesbiana?

Al principio pensé en escribir otro tipo de ensayo, con un tono filosófico, sobre el “ser” de ser homosexual. La perspectiva de *ser* algo, hasta por un sueldo, siempre me ha producido una cierta ansiedad, pues “ser” gay o “ser” lesbiana parece algo más que un simple mandato para convertirme en alguien o en algo que ya soy. Y de ninguna forma calma mi ansiedad decir que eso es “parte” de lo que soy. Al escribir o hablar *como una lesbiana*, se revela la paradójica apariencia de este “yo”, que no parece verdadero ni falso. Pues es una producción, generalmente en respuesta a una demanda, para hacerse visible (*come out*) o escribir en nombre de una identidad que, una vez producida, funciona a menudo como un fantasma políticamente eficaz. No me siento a gusto con “las teorías lesbianas o las teorías gays”, ya que, como he sostenido en otra parte<sup>4</sup>, las categorías de identidad tienden a ser instrumentos

---

\* Traducido por Mariano Serrichio.

de regímenes regulativos, ya sea como categorías normalizadoras de estructuras opresivas o como puntos de reunión para una disputa liberadora de esa misma opresión. Esto no quiere decir que no vaya a aparecer en situaciones políticas bajo el signo de lesbiana, pero preferiría no tener en claro el significado de ese signo. Entonces no queda claro cómo es que puedo contribuir a este libro y aparecer bajo su título, pues él anuncia un conjunto de términos que me propongo impugnar. Un riesgo que corro es ser recolonizada por el signo bajo el que escribo, y por eso es que quiero tematizar este riesgo. Proponer que la invocación de la identidad es siempre un riesgo no implica que la resistencia a ella sea siempre o sólo sintomática de una homofobia que uno se inflige a sí mismo. En efecto, una perspectiva foucaultiana podría sostener que la afirmación de “la homosexualidad” es una extensión del discurso homofóbico. Y no obstante “el discurso”, escribe él en la misma página, “puede, a la vez, ser instrumento y efecto de poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta”<sup>5</sup>

De manera que soy escéptica sobre el modo en que el “yo” es determinado mientras opera bajo el signo lesbiano, y no me siento más a gusto con aquellas definiciones normativas ofrecidas por otros miembros de la “comunidad gay o lesbiana” que con su determinación homofóbica. Estoy en permanente conflicto con las categorías de identidad, considerándolas como topes invariables, y entendiéndolas, incluso promoviéndolas, como sitios de conflicto necesario. En realidad, si la categoría no fuera conflictiva, dejaría de ser interesante para mí: es precisamente el *placer* producido por la inestabilidad de estas categorías que sostienen las diversas prácticas eróticas lo que me hace, en principio, una candidata para la categoría. Instalarme dentro de los términos de una categoría de identidad sería como volverme en contra de la sexualidad que aquella pretende describir; y esto podría ser verdad para cualquier categoría de identidad que busca controlar el

mismo erotismo al que proclama describir y autorizar, mucho menos “liberar”

Y lo que es peor, no entiendo la noción de “teoría” y no estoy interesada en ser su defensora, mucho menos en ser señalada como parte de una elite de la teoría gay/lesbiana que busca establecer la legitimación y la domesticación de los estudios de gays y lesbianos dentro de la academia. ¿Hay una distinción dada de antemano entre la teoría, la política, la cultura y los medios? ¿Cómo operan estas divisiones para controlar una cierta escritura intertextual que bien podría generar mapas epistémicos completamente diferentes? Pero estoy escribiendo aquí y ahora: ¿es demasiado tarde? ¿Puede esta escritura, puede alguna escritura, rechazar los términos por los que es apropiada a pesar de que, hasta algún punto, el mismo discurso colonizador permite o produce este tope, esta resistencia? ¿Cómo cuento la paradójica situación de esta dependencia y este rechazo?

Si la misión política es mostrar que la teoría nunca es simplemente *teoría*, en el sentido de contemplación sin compromiso, e insistir que es completamente política (*phronesis* o incluso *praxis*), entonces, ¿por qué no simplemente llamar a esta operación *política*, o alguna permutación necesaria de ella?

He comenzado con confesiones de inquietud y una serie de denegaciones, pero quizá queda en claro que *denegar*, que no es una actividad simple, será lo que tengo para ofrecer como una forma de resistencia afirmativa a una cierta operación regulativa de homofobia. El discurso de “hacerse visible” ha servido claramente a sus propósitos, pero ¿cuáles son sus riesgos? Y no estoy hablando de desempleo o ataque público o violencia, que están clara y ampliamente en aumento contra aquellos que son percibidos como estando “afuera”, sea o no éste su propio designio. El “sujeto” que está “afuera”, ¿está libre de sujeción y finalmente de sospecha? ¿O podría ser que la sujeción que subjetiva al sujeto gay o lesbiano de alguna forma sigue oprimiendo, u oprime de un modo

más insidioso, una vez que “el afuera” (*outness*) ha sido proclamado? ¿Qué o quién es esto que está “afuera”, hecho visible y completamente descubierto, cuando y si me revelo a mí misma como lesbiana? ¿Qué es esto que ahora es conocido? ¿Qué queda permanentemente oculto por el acto lingüístico que ofrece la promesa de una transparente revelación de la sexualidad? ¿Puede la sexualidad permanecer como tal una vez que se ha sometido a un criterio de transparencia y descubrimiento, o deja de ser sexualidad cuando la apariencia de una explicitación total se ha alcanzado? ¿Es la sexualidad de cualquier tipo posible sin esa opacidad designada por el inconsciente, que significa simplemente que el “yo” consciente, quien estaría dispuesto a revelar su sexualidad, es quizás el último en saber el significado de lo que dice?

Afirmar que esto es lo que yo *soy* implica proponer una provisional totalización de este “yo”. Pero si el yo puede determinarse a sí mismo, entonces lo que excluye para realizar esta determinación es constitutivo de la determinación misma. En otras palabras, tal afirmación presupone que el “yo” excede su determinación e incluso produce este mismo excedente en y por el acto que busca agotar el campo semántico del “yo”. En el acto que descubriría la verdad y el contenido de ese “yo”, se produce un radical *ocultamiento*. Siempre es confuso lo que se quiere decir cuando se invoca el significante lesbiano, no sólo porque su significación está fuera del control de uno, sino también porque su *especificidad* sólo puede ser demarcada por exclusiones que regresan para desbaratar su declaración de coherencia. ¿Qué es lo que tienen en común las lesbianas, si algo tienen en común? ¿Quién decidirá esta cuestión? ¿y en nombre de qué? Si yo proclamo ser una lesbiana, yo “me hago visible” sólo para producir un *closet* nuevo y diferente. El “tú” ante el cual me hago visible ahora penetra en una distinta región de opacidad. En efecto, el lugar de la opacidad es simplemente desplazado: antes no sabías si yo “era”, pero ahora no sabes lo que eso significa, lo que quiere decir que la cópula

está vacía, que no puede ser sustituida por un conjunto de descripciones<sup>7</sup> Tal vez esta situación es valiosa. Convencionalmente, uno sale del *closet* (y sin embargo, ¿cuán a menudo se da el caso de que “salimos” cuando somos jóvenes y sin recursos?); entonces salimos del *closet*, pero ¿para ir adónde? ¿a un nuevo espacio sin límites? ¿la pieza, el estudio, el ático, el sótano, la casa, el bar, la universidad, o algún nuevo lugar de encierro cuya puerta, como la de Kafka, produce la expectativa de aire fresco y luz que nunca se realiza? Curiosamente, la figura del *closet* es la que produce esta expectativa y la que garantiza su insatisfacción. Pues estar “afuera” siempre depende hasta cierto punto de estar “adentro”; gana su significado dentro de esta polaridad. Por lo tanto el hecho de estar “afuera” debe producir el *closet* una y otra vez para mantenerse como “afuera” En este sentido, *el afuera* sólo puede producir una nueva opacidad; y el *closet* produce la promesa de una revelación que puede, por definición, no realizarse nunca. ¿Es de lamentar este infinito aplazamiento de la revelación de “lo gay” (*gayness*), producido por el acto mismo de “hacerse visible”? ¿O es *valioso* este aplazamiento del significado, un sitio para la producción de valores, justamente porque el término adquiere una vida que no puede ser, nunca puede ser, permanentemente controlada?

Es posible sostener que mientras las “lesbianas” y los “gays” no ofrezcan una revelación transparente o completa, habría un imperativo político para usar estos errores necesarios o categorías equivocadas, por así decirlo (lo que Gayatri Spivak podría llamar operaciones de “catacresis”: usar un nombre propio inapropiadamente<sup>8</sup>), con el fin de reunir y representar a un grupo político oprimido. Claramente, no estoy legislando contra el uso del término. Mi problema es simple: ¿qué uso será legislado y qué juegos se producirán entre legislación y uso de tal manera que los usos instrumentales de “identidad” no se conviertan en imperativos de regulación? Si ya es cierto que las “lesbianas” y

los “gays” han sido tradicionalmente designados como identidades imposibles, errores de clasificación, desastres antinaturales, dentro de los discursos médico-jurídicos, o, lo que tal vez es lo mismo, el paradigma de lo que reclama ser clasificado, regulado y controlado, entonces quizás estos sitios de ruptura, error, confusión y conflicto pueden ser puntos de reunión para una resistencia a tales formas de clasificar e identificar.

El problema no es *reconocer* o *negar* la categoría de gay o lesbiana, sino más bien ¿por qué la categoría se ha vuelto el sitio de esta elección “ética”? ¿Qué significa *reconocer* una categoría que sólo puede sostener su especificidad y coherencia practicando antes una serie de *negaciones*? ¿Transforma esto al “hacerse visible” en un reconocimiento de la negación, esto es, una vuelta al *closet* disfrazada de una huida? No es algo como la heterosexualidad o la bisexualidad que es negada por la categoría, sino un conjunto de cruces prácticos y de identificación entre estas categorías que ofrece la diferenciación de cada sospechoso. ¿No es posible sostener y perseguir objetivos e identificaciones heterosexuales dentro de las prácticas homosexuales, e identificaciones y objetivos homosexuales dentro de las prácticas heterosexuales? Si la sexualidad debe ser revelada, ¿cuál va a ser la verdadera determinación de su significado: la estructura de la fantasía, el acto, el orificio, el género, la anatomía? Y si la práctica involucra una compleja interacción de todas ellas, ¿cuál de estas dimensiones eróticas vendrá a representar la sexualidad que todas requieren? ¿Es la *especificidad* de una experiencia, un deseo o una sexualidad lesbiana lo que la teoría lesbiana necesita dilucidar? Estos esfuerzos sólo han producido un conjunto de disputas y negaciones, que debería por ahora dejar en claro que no hay necesariamente elementos comunes entre las lesbianas, excepto tal vez que todas sabemos algo de cómo funciona la homofobia contra las mujeres, aunque, incluso en este punto, el lenguaje y el análisis que usamos difieren.

Sostener que hay una especificidad en la sexualidad lesbiana ha parecido un contrapunto necesario frente a la afirmación de que esa sexualidad es solamente heterosexualidad eliminada, o de que es derivada, o de que no existe. Pero tal vez la afirmación de especificidad, por un lado, y la afirmación de derivación e inexistencia, por el otro, no son tan contradictorias como parecen. ¿No es posible que la sexualidad lesbiana sea un proceso que reinscribe los dominios de poder a los que se resiste, que esté constituida en parte por la matriz heterosexual que busca desplazar, y que su especificidad deba ser establecida no *afuera* o *más allá* de esa reinscripción o reiteración, sino en su misma modalidad y efectos? En otras palabras, las construcciones negativas del lesbianismo como falsificación o mala copia pueden ser empleadas y reelaboradas para cuestionar las afirmaciones de prioridad heterosexual. En un sentido que espero aclarar en lo que sigue, la sexualidad lesbiana puede cambiar el frente de su “derivación” con el fin de desplazar las hegemónicas normas heterosexuales. Entendida de esta forma, el problema político no es establecer su especificidad sobre y contra su derivación, sino poner la construcción homofóbica de la mala copia en contra de la estructura que privilegia la heterosexualidad como origen, y “derivar” así aquella de ésta. Esta descripción requiere una nueva consideración de la imitación, del travestismo, y de otras formas de cruce sexual que afirman la complejidad interna de una sexualidad lesbiana constituida en parte dentro de la misma matriz de poder a la que repite y se opone.

### **Sobre el ser gay como un necesario travestismo**

La profesionalización de lo gay requiere una cierta actuación y producción de un “sí” que es *efecto constituido* de un discurso que, sin embargo, proclama “representar” a ese sí como una ver-

dad previa. Cuando hablé en la conferencia sobre homosexualidad en 1989<sup>9</sup>, me encontré diciendo de antemano a mis amigos que me iba a Yale para ser una lesbiana, lo cual no significaba que yo antes no lo era, pero entonces, al hablar en ese contexto, yo *era* una de una forma más completa y profunda, al menos en ese momento. Entonces *soy* una, y mis aptitudes incluso son bastante inequívocas. Desde que tengo dieciséis años, soy una lesbiana. Entonces ¿por qué la ansiedad, la molestia? Tiene algo que ver con el redoblamiento, el modo en que puedo decir: voy a Yale para ser una lesbiana, cuando una lesbiana es lo que he sido desde hace bastante tiempo. ¿Cómo es que puedo “ser” una, y aún empeñarme en ser una al mismo tiempo? ¿Cuándo y dónde entra en juego mi ser de lesbiana? ¿Cuándo y dónde el juego de ser lesbiana constituye lo que yo soy? Decir que “juego” a ser una no significa que no lo sea “realmente”; más bien, el modo y el lugar en que juego a ser una son las formas en que este “ser” se establece, se instituye, circula y se confirma. No es una actuación de la que puedo tomar una distancia radical, pues es un juego profunda y físicamente incorporado, y *este “yo” no representa su lesbianismo como un papel*. Más bien, a través del juego repetido de esta sexualidad el “yo” es reconstituido como un “yo” lesbiano; paradójicamente, es la *repetición* de este juego la que también establece la *inestabilidad* de la categoría que la constituye. Pues si el “yo” es un sitio de repetición, es decir, si sólo alcanza la apariencia de identidad a través de una cierta repetición de sí mismo, entonces el yo está siempre desplazado por la repetición que lo sostiene. En otras palabras, ¿puede el “yo” repetirse, citarse, confiadamente o hay siempre un desplazamiento de su momento anterior que establece la no identidad de sí mismo de este “yo” y de su “ser lesbiano”? ¿Qué “actuación” no agota el “yo”? No despliega en términos visibles el amplio contenido de este “yo”, pues si su actuación es “repetida”, queda siempre la cuestión de qué diferencia existe entre los momentos de identidad que son repeti-

dos. Si el “yo” es el efecto de una cierta repetición que produce la apariencia de una continuidad y una coherencia, entonces no hay un “yo” que preceda al género al que dice representar. La repetición y su ausencia producen un conjunto de actuaciones que constituye e impugna la coherencia de este “yo”

Pero *políticamente*, podríamos sostener, ¿no es crucial insistir en la identidades gays y lesbianas justamente porque son borradas y eliminadas en los cuarteles homofóbicos? ¿No es la teoría anterior *cómplice* de aquellas fuerzas políticas que eliminarían la posibilidad de una identidad gay y lesbiana? ¿Es casual que tales impugnaciones teóricas de la identidad emerjan dentro de un clima político que está practicando una serie de eliminaciones similares de las identidades homosexuales con medios políticos y legales?

La cuestión que quiero plantear es la siguiente: ¿deben tales tratamientos de eliminación dictar los términos de la resistencia política a ellos, y si es así, hasta ese punto ganan los esfuerzos homofóbicos la batalla desde el comienzo? No cabe duda de que los gays y las lesbianas son tratados por la violencia de una eliminación pública, pero la decisión de responder a esta violencia debe ser cuidadosa para no reinstalar otra en su lugar. ¿Cuál versión de los gays y las lesbianas debe hacerse visible, y qué exclusiones internas instituirá el hacerse visible? ¿Basta la visibilidad de la identidad como estrategia política o es sólo el comienzo de una intervención estratégica que reclame por una transformación de la política? ¿No es un signo de desesperación en las políticas públicas cuando la identidad se convierte en su propia política, trayendo con esto a los encargados de “vigilarla” desde varios lados? No es éste un llamamiento para volver al silencio o a la invisibilidad, sino más bien para usar de una categoría que puede ser cuestionada, teniendo en cuenta lo que excluye. Es evidente que cualquier consolidación de la identidad requiere algún conjunto de diferenciaciones y exclusiones. ¿Pero cuáles deben ser

privilegiadas? El signo de identidad que utilizo tiene sus propósitos, pero no hay forma de predecir o controlar los usos políticos a los que este signo será sometido en el futuro. Tal vez ésta es una clase de apertura, sin tener en cuenta sus riesgos, que debe ser protegida por razones políticas. Si al hacer visible la identidad gay/lesbiana se presupone un conjunto de exclusiones, tal vez parte de lo que necesariamente es excluido sean *los usos futuros del signo*. Hay una necesidad política para usar algún signo ahora y lo hacemos, pero ¿cómo usarlo de forma tal que sus futuras significaciones no estén *excluidas*?

Al reconocer el carácter estratégicamente provisional del signo (más que su carácter estratégicamente esencial), esa identidad puede convertirse en un sitio de impugnación y revisión, asumiendo un conjunto futuro de significaciones que quizá no podemos prever los que la usamos ahora. En el resguardo del futuro de los significantes políticos –preservándolos como sitios de articulación– es donde Laclau y Mouffe perciben su promesa democrática.

Dentro de las políticas contemporáneas de los Estados Unidos, hay un amplio número de formas en las que el lesbianismo, en particular, es entendido precisamente como lo que no puede o se atreve a no *ser*. En cierto sentido, el ataque de Jesse Helms contra el NEA (*National Endowment for Arts*) por aprobar representaciones de “homoerotismo” concentra diversas fantasías homofóbicas de lo que son y hacen los gays en la obra de Robert Mapplethorpe\*<sup>10</sup> Para Helms, los gays existen como objetos de

---

\* En la obra del fotógrafo Robert Mapplethorpe se destacan las imágenes de hombres desnudos, mostrando escenas homoeróticas y sadomasoquistas. Jesse Helms es un senador conservador de los Estados Unidos que se ha dedicado a combatir el aborto y la homosexualidad. Y el hecho al que Butler se refiere fue una retrospectiva de Mapplethorpe realizada en Washington, en 1989, financiada parcialmente por el NEA (una agencia independiente del gobierno de los Estados Unidos que apoya la creación, la difusión y la práctica de las artes). La

prohibición; son, en sus retorcidas fantasías, explotadores de niños, los ejemplares paradigmáticos de la “obscenidad”; en cierto sentido, la lesbiana no ha sido producida dentro de este discurso como un objeto prohibido. Aquí se vuelve importante reconocer que la opresión no opera simplemente a través de actos de abierta prohibición, sino encubiertamente, a través de la constitución de sujetos viables y de la correspondiente constitución de un dominio de (in)sujetos inviables –*abjetos*\*, podríamos llamarlos– quienes no son nombrados ni producidos dentro de la economía de la ley. Aquí la opresión opera mediante la producción de un dominio de lo impensable y de lo innombrable. El lesbianismo no ha sido explícitamente prohibido, en parte porque no se ha dado a conocer en lo pensable, en lo imaginable, esa red de inteligibilidad cultural que regula lo real y lo que puede ser nombrado. ¿Cómo, entonces, “ser” una lesbiana en un contexto político en el que esa categoría no existe, en un discurso político que practica su violencia contra el lesbianismo, en parte excluyéndolo del discurso mismo? Ser prohibido explícitamente implica ocupar un sitio discursivo desde el cual se puede articular un discurso de oposición; ser implícitamente proscrito implica no calificar como un objeto de prohibición<sup>11</sup>. Aunque en estos tiempos las homosexualidades de todo tipo están siendo borradas, reducidas, y (entonces) reconstituidas como sitios de radical fantasía homofóbica, es importante volver a trazar las diferentes rutas por las que lo impensable de la homosexualidad está siendo constituido una y otra vez.

11

muestra provocó debates airados acerca de los subsidios gubernamentales al arte “obsceno”; a causa de esto, el Congreso efectuó restricciones en las subvenciones del NEA (N. del T.).

-133

\* Butler utiliza el término “abject” para referirse a algo que no llega a ser objeto. En inglés este término sólo existe como adjetivo y significa “abyecto” (N. del T.).

Es una cosa que debe ser borrada del discurso, y sin embargo otra que debe estar presente en él como una persistente falsedad. Por lo tanto, hay un imperativo político para hacer visible el lesbianismo, pero ¿cómo se realizará? ¿mediante regímenes regulativos existentes? ¿Puede la exclusión de la ontología convertirse en un punto de reunión para la resistencia?

Esto es algo parecido a una confesión cuyo propósito es simplemente tematizar la imposibilidad de la confesión: como persona joven, sufrí durante largo tiempo, y sospecho que mucha gente también, que se dijera, implícita o explícitamente, que lo que yo “soy” es una copia, una imitación, un ejemplo derivado, una sombra de lo real. La heterosexualidad coercitiva se constituye como el original, la verdad, lo auténtico; la norma que determina lo real implica que “ser” lesbiana es un tipo de imitación, un vano esfuerzo por participar de la fantasmática plenitud de la heterosexualidad naturalizada que siempre fracasará<sup>12</sup>. Sin embargo recuerdo claramente cuando leí por primera vez en *Mother Camp: Female Impersonators in America*<sup>13</sup> de Esther Newton que el travestismo no es una imitación o una copia de un género anterior o verdadero. Según Newton, el travestismo representa la misma estructura de personificación que asume *cualquier género*. El travestismo no es el montaje de un género que en realidad pertenece a algún otro grupo, es decir, un acto de *expropiación* o *apropiación* que asume que el género es propiedad legítima del sexo, que “lo masculino” pertenece al “varón” y lo “femenino” a la “mujer”. No hay un género “propio”, un género propio de un sexo más que de otro, por eso es que en cierto sentido el sexo es una propiedad cultural. Allí donde opera la noción de “propio”, lo hace siempre *impropiamente* instalada como el efecto de un sistema coercitivo. El travestismo constituye la forma mundana en que los géneros son apropiados, teatralizados, usados y realizados; esto implica que todo género es un tipo de personificación y aproximación. Si esto es cierto, como parece, no hay un género

original o primario al que el travestismo imita, sino que *el género es un tipo de imitación que no tiene un original*, que produce la noción de original como *efecto* y consecuencia de la imitación misma. En otras palabras, los efectos naturalizados de los géneros heterosexuales son producidos a través de estrategias de imitación; lo que ellos imitan es un ideal fantasmático de la identidad heterosexual, que es producido como un efecto de la imitación. En este sentido, la “realidad” de las identidades heterosexuales es constituida de un modo performativo mediante una imitación que se coloca como el origen y el fundamento de todas las imitaciones. La heterosexualidad está siempre en proceso de imitar y aproximarse a su propia fantasmática idealización, y *de fracasar*. Precisamente porque está destinado al fracaso y sin embargo se empeña en alcanzar el éxito, el proyecto de la identidad heterosexual es impulsado hacia una interminable repetición. Efectivamente, en sus tentativas para naturalizarse como el original, la heterosexualidad debe ser entendida como una repetición compulsiva y coercitiva que sólo puede producir el *efecto* de su propia originalidad; en otras palabras, estas identidades coercitivas, los fantasmas ontológicamente consolidados de “hombre” y “mujer”, son efectos teatralmente producidos que fingen ser los fundamentos, los orígenes, la medida normativa de lo real<sup>14</sup>.

Reconsideremos entonces el cargo homofóbico de que los afeeminados, las *butches* y las *femmes*\* son imitaciones de la realidad heterosexual. Aquí “imitación” tiene el significado de “derivado” o “secundario”, una copia de un origen que es el fundamento de todas las copias, pero que no es copia de nada. Lógicamente, esta noción de un “origen” es sospechosa, pues ¿cómo puede algo operar como tal si no hay consecuencias secundarias que retrospectivamente confirmen su originalidad?. El origen ne-

---

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

cesita de sus derivaciones para afirmarse como tal, pues sólo adquiere sentido cuando se diferencia de lo que produce como derivado. Por lo tanto, si no fuera por la noción de homosexualidad *como* copia, no habría una construcción de la heterosexualidad *como* origen. Esta presupone en este caso a aquella. Si el homosexual como copia *precede* al heterosexual como *origen*, parece razonable conceder que la copia viene antes que el origen, que la homosexualidad es el origen y la heterosexualidad, la copia.

Pero estas simples inversiones no son realmente posibles. Pues sólo *como* una copia es que la homosexualidad *precede* a la heterosexualidad como el origen. En otras palabras, toda la estructura de la copia y el origen se revela como extremadamente inestable ya que cada posición se invierte en la otra y confunde la posibilidad de una forma estable que localice la prioridad lógica o temporal de cada término.

Pero consideremos esta problemática inversión desde una perspectiva psíquica/política. Si la estructura de la imitación de género es tal que lo imitado es hasta cierto grado producido –o, más bien, reproducido– por imitación (ver de nuevo la inversión y el desplazamiento de la mimesis que hace Derrida en “La doble sesión”), entonces afirmar que las identidades gays y lesbianas están implicadas en las normas heterosexuales o en la cultura hegemónica no significa que lo gay se *derive* de lo *straight*. Por el contrario, la *imitación* no copia lo que es anterior, sino que produce e *invierte* los términos de prioridad y derivación. Por lo tanto, si las identidades gays están implicadas en la heterosexualidad, esto no significa que sean sus determinaciones o derivaciones, ni que la heterosexualidad sea la única red cultural en la que están implicadas. Son, literalmente, imitaciones *invertidas*: aquellas que invierten el orden de lo imitado y la imitación, y que exponen en el proceso la fundamental dependencia del “origen” con lo que éste afirma producir como su efecto secundario.

¿Qué sigue si concedemos desde el comienzo que las identi-

dades gays como inversiones derivadas están definidas en parte en términos de las identidades heterosexuales de las que se diferencian? Si la heterosexualidad es una imposible imitación de sí misma, que se constituye de un modo performativo como el original, entonces su parodia imitativa –cuando y donde existe en las culturas gays– es solamente una imitación de una imitación, una copia de una copia, pues no hay original. Para decirlo de otra forma, el efecto paródico o imitativo de las identidades gays opera no como una copia o una emulación de la heterosexualidad, sino que la expone como una imitación incesante y *aterrorizada* de su propia idealización naturalizada. Que la heterosexualidad esté siempre en acto de elaborarse a sí misma pone en evidencia su riesgo perpetuo, esto es, que ella “sepa” de la posibilidad de quedar inacabada: por lo tanto, su compulsión a repetir es a la vez una exclusión de lo que amenaza su coherencia. Que nunca pueda erradicar ese riesgo atestigua su profunda dependencia de la homosexualidad a la que busca extirpar y no puede, o a la que busca dejar en un segundo plano, pero que está siempre allí como una posibilidad anterior<sup>15</sup>. A pesar de que este fracaso de la heterosexualidad naturalizada constituye una fuente de patetismo para ella misma –lo que sus teóricos a menudo llaman un malestar constitutivo–, puede ser la ocasión para una parodia subversiva y proliferante de las normas de género en la cual la proclamación de originalidad y realidad es mostrada como el efecto de un cierto tipo de imitación naturalizada de género.

Es importante reconocer las formas en que las normas heterosexuales reaparecen dentro de las identidades gays, para afirmar que éstas no sólo están estructuradas en parte por los marcos dominantes sino también, y *no* por esa razón, *determinadas* por ellos. Están haciendo comentarios sobre esas posiciones naturalizadas también, repeticiones paródicas y resignificaciones de las estructuras heterosexuales que relegarían la vida gay a los dominios discursivos de lo irreal y lo impensable. Pero ser cons-

tituido o estructurado en parte por las normas heterosexuales que oprimen a la gente gay no es lo mismo, repito, que ser determinado por esas estructuras. No es necesario pensar a tales construcciones como la perniciosa intrusión de “la mente *straight*”, que debe ser desarraigada enteramente. En un sentido, la presencia de esas estructuras y posiciones en las identidades gays y lesbianas presupone que hay una repetición y una recapitulación gays y lesbianas de lo *straight*, de su idealidad, dentro de sus propios términos, un sitio en el que es posible toda clase de resignificaciones y repeticiones paródicas. La réplica paródica y la resignificación de estas construcciones dentro de marcos no heterosexuales refuerzan la posición del así llamado original, pero muestran que la heterosexualidad sólo se constituye como tal a través de un convincente acto de repetición. Cuanto más es apropiado ese “acto”, más es expuesta como ilusoria la declaración heterosexual de originalidad.

A pesar de que me he concentrado en lo anterior en los efectos de realidad de las prácticas de género —actuaciones, repeticiones e imitaciones—, no quiero dar a entender que el travestismo sea un “papel” que pueda ser adoptado o abandonado a voluntad. No hay un sujeto volitivo detrás del imitador que decida, por así decirlo, de qué género será hoy. Por el contrario, la posibilidad de convertirse en un sujeto viable requiere que una cierta imitación de género ya esté puesta en práctica. El “ser” del sujeto no es menos que el “ser” de cualquier género; de hecho, un género coherente, alcanzado mediante una aparente repetición de lo mismo, produce como efecto la ilusión de un sujeto anterior y volitivo. En este sentido, un género no es una actuación que un sujeto anterior elija, sino que es *performativo*, puesto que constituye como un efecto al sujeto que parece expresarlo. Es una actuación *coercitiva* ya que jugar fuera de la ley con las normas heterosexuales genera ostracismo, castigos y violencia, para no mencionar los placeres de la transgresión producidos por esas prohibiciones.

Afirmar que no hay un actor anterior a lo actuado, que la actuación es performativa y constituye la apariencia de un “sujeto” como su efecto, es difícil de aceptar. Esta dificultad es producto de una predisposición a pensar la sexualidad y el género como “expresiones” directas o indirectas de una realidad psíquica que los precede. La negación de la *prioridad* del sujeto, sin embargo, no implica la negación del sujeto; de hecho, la negativa a reunir el sujeto con la psiquis indica que lo psíquico es algo que excede el dominio del sujeto consciente. Este exceso psíquico es sistemáticamente negado por la noción de un “sujeto” volitivo quien elegiría a voluntad cuál género y/o sexualidad ser en cualquier momento y lugar. Este exceso es el que brota en los intervalos de los actos y gestos repetidos que construyen la aparente uniformidad de las posiciones heterosexuales, el que compele a la repetición misma y garantiza su perpetuo fracaso. Es el que, dentro de la economía heterosexual, implícitamente incluye a la homosexualidad, esa perpetua amenaza de ruptura que es reprimida mediante una reforzada repetición de lo mismo. Pero si la repetición es la forma en que opera el poder para construir la ilusión de una identidad heterosexual sin fisuras, y si la heterosexualidad es compelida a *repetirse a sí misma* con el fin de establecer la ilusión de su uniformidad y de su identidad, entonces es una identidad en riesgo permanente, pues ¿qué pasa si fracasa la repetición, o si el ejercicio de repetición es utilizado con un propósito performativo distinto?. Si siempre hay, por así decirlo, una compulsión a repetir, la repetición nunca consigue por completo la identidad. Que haya necesidad de una repetición indica que la identidad no se obtiene por sí misma. Requiere ser instituida una y otra vez, ya que corre el riesgo de ser *des-instituida* en cada intervalo.

¿Qué es entonces este exceso psíquico y qué constituirá una repetición subversiva o *des-instituyente*?. Primero, es necesario considerar que la sexualidad siempre excede toda actuación, pre-

sentación o narrativa, por lo cual no es posible derivar una sexualidad de una presentación de género dada. Podría decirse que la sexualidad excede cualquier narrativa definitiva y que nunca es “expresada” completamente en una actuación o en una práctica; habrá *femmes* machonas y pasivas, *butches* agresivas y femeninas, y muchas más, que serán descritas como “varones” y “mujeres” con una anatomía más o menos estable. No hay líneas directas, expresivas o causales entre el sexo, el género, la presentación de género, la práctica sexual, la fantasía y la sexualidad. Ninguno de estos términos captura o determina al resto. Una parte de lo que constituye la sexualidad es justamente lo que no aparece y lo que, hasta cierto grado, nunca puede aparecer. Tal vez ésta es la razón más fundamental de porqué la sexualidad está hasta cierto punto encerrada, especialmente para aquél que la expresaría mediante actos de revelación de sí mismo. Lo que se excluye para que una presentación de género sea “exitosa” es tal vez lo que se despliega sexualmente, esto es, una relación “invertida”, por así decirlo, entre el género y la presentación de género, y entre la presentación de género y la sexualidad. Por otra parte, podría parecer que la presentación de género “expresa” las prácticas sexuales, y sin embargo ambas están constituidas por las posibilidades sexuales que excluyen.

Esta lógica de la inversión se desarrolla de un modo interesante en ciertas versiones de la *butch* y la *femme*. Pues una *butch* puede presentarse como capaz, fuerte y proveedora de todo, y una *butch* dura bien podría constituirse en su amante como sitio exclusivo de atención erótica y placer. Y sin embargo, esta *butch* “proveedora” que parece *al principio* jugar un rol parecido al del marido, puede quedar atrapada en una lógica de la inversión donde “el acto de proveer” se convierte en un sacrificio de sí misma, que la implica en la trampa más antigua de la abnegación femenina. Ella podría encontrarse en una situación de extrema necesidad, que es precisamente lo que ella quería encontrar y satisfacer

en su amante *femme*. En efecto, la *butch* se invierte en la *femme* o queda atrapada en el espectro de esta inversión, o se complace en ella. Por otra parte, la *femme* que, como Amber Hollibaugh ha sostenido, “orquesta” el intercambio sexual<sup>16</sup>, puede erotizar una cierta dependencia sólo para aprender que la orquestación de esa dependencia expone su incontrovertible poder, momento en el cual se invierte en una *butch* o queda atrapada en el espectro de la inversión, o tal vez se complace en ella.

### Mimesis psíquica

Lo que forma un estilo erótico y/o una presentación de género –y lo que hace inestables a estas categorías– es un conjunto de *identificaciones psíquicas* que no son fáciles de describir. Algunas teorías psicoanalíticas tienden a analizar la identificación y el deseo como dos relaciones mutuamente excluyentes con los objetos amados que han sido perdidos a través de la prohibición y/o la separación. Todo vínculo emocional intenso se divide así en querer tener a alguien o en querer ser ese alguien, pero nunca los dos a la vez. Es importante tener en cuenta que la identificación y el deseo pueden coexistir, y que su formulación en términos de oposiciones que se excluyen sirve a la matriz heterosexual. Pero quisiera dirigir la atención hacia una elaboración diferente de este argumento, a saber, que “querer ser” y “querer tener” pueden operar diferenciando posiciones excluyentes en el interior del intercambio erótico lesbiano. Hay que tener en cuenta que las identificaciones siempre son realizadas como respuesta a una pérdida de algún tipo y que involucran una *práctica mimética* que busca incorporar la pérdida amorosa en la “identidad” del sujeto. Esta era la tesis de Freud en “Duelo y Melancolía” de 1917, que sigue dando forma a las discusiones psicoanalíticas contemporáneas sobre la identificación<sup>17</sup>

Sin embargo, para los teóricos psicoanalíticos Mikkel Borch-Jacobsen y Ruth Leys, la identificación, y en particular el mimetismo identificatorio, *precede* a la “identidad” y la constituye como aquello que es fundamentalmente “otro para sí mismo”. La noción de este Otro en el sí, por así decirlo, implica que la distinción sí/Otro no es principalmente externa (una poderosa crítica al ego psicológico se sigue de esto); el sí está desde el principio implicado en el “Otro”. Esta teoría del mimetismo primario difiere de la descripción que hace Freud de la incorporación melancólica. En la visión de Freud, que sigo encontrando útil, la incorporación – un tipo de imitación psíquica – es una respuesta a, y una negación de, la *pérdida*. El género como el sitio de tales imitaciones psíquicas es constituido por los Otros de géneros diversos que han sido amados y perdidos, donde la pérdida es suspendida mediante una incorporación (y una preservación) melancólica e imaginaria de esos Otros en la psiquis. Contra esta descripción de la mimesis psíquica por medio de la incorporación y la melancolía, la teoría del mimetismo primario sostiene una posición más fuerte: el sujeto psíquico no obtiene de sí mismo su identidad. El mimetismo no es motivado por un drama de pérdidas y recuperaciones deseadas, sino que precede y constituye al deseo (y a la motivación); en este sentido, sería anterior a la posibilidad de la pérdida y las decepciones del amor.

Sea primero la pérdida o el mimetismo (tal vez un problema irresoluble), el sujeto psíquico está no obstante constituido internamente por Otros de géneros diferenciados y por lo tanto nunca obtiene, como un género, de sí mismo su identidad.

En mi visión, el sí sólo se convierte en tal bajo la condición de que él haya sufrido una separación (la gramática nos juega en contra aquí, pues este “él” sólo consigue diferenciarse a través de la separación), una pérdida que se suspende y se resuelve provisionalmente mediante la incorporación melancólica de un “Otro”. Este “Otro” instalado en el sí establece la permanente incapaci-

dad de éste para lograr la identidad de sí mismo; la alteración que produce el Otro en el corazón del sí es su condición de posibilidad<sup>18</sup>

Tal consideración de la identificación psíquica corrompería la posibilidad de cualquier conjunto estable de tipologías que expliquen o describan algo así como las identidades gays o lesbianas. Cualquier tentativa por aportar alguno –como se evidencia en la reciente investigación de Kaja Silverman sobre la homosexualidad masculina– padece de simplificación y se somete, con alarmante naturalidad, a los requerimientos regulativos de los regímenes epistémicos de diagnóstico. Si la incorporación, de acuerdo al sentido que le da Freud en 1914, es un esfuerzo por *preservar* un objeto amado y perdido, y por negar o aplazar el reconocimiento de la pérdida y por lo tanto de la pena, entonces llegar a ser como la madre o el padre o un hermano u otros “amantes” prematuros tal vez es un acto de amor y/o un odioso esfuerzo por reemplazar o desplazar. ¿Cómo haríamos una “tipología” de la ambivalencia incrustada en el corazón de incorporaciones miméticas como éstas?<sup>19</sup>

¿Cómo nos vuelve a llevar esta consideración de la identificación psíquica a la cuestión de lo que constituye una repetición subversiva? ¿Cómo se manifiestan estas molestas identificaciones en las prácticas culturales? Consideremos la forma por la cual la heterosexualidad se naturaliza a sí misma estableciendo ciertas ilusiones de continuidad entre el sexo, el género y el deseo. Cuando Aretha Franklin canta “tú me haces sentir como una mujer natural”, ella parece sugerir que un potencial natural de su sexo biológico se actualiza por su participación en la posición cultural de la “mujer” como objeto de reconocimiento heterosexual. Algo de su “sexo” se expresa mediante su “género”, que es entonces reconocido y consagrado dentro de la escena heterosexual. No hay ruptura ni discontinuidad entre el “sexo” como facticidad y esencia biológicas, o entre el género y la sexualidad. Aunque

Aretha parece estar muy contenta por tener su naturalidad confirmada, ella es total y paradójicamente consciente de que esa confirmación nunca está garantizada, de que el efecto de naturalidad se consigue como consecuencia de ese momento de reconocimiento heterosexual. Después de todo, Aretha canta, tú me haces sentir *como* una mujer natural, sugiriendo que ésta es una sustitución metafórica, un acto de impostura, un tipo de participación sublime y momentánea en la ilusión ontológica producida por una operación mundana del travestismo heterosexual.

Pero ¿qué pasaría si Aretha estuviera cantando para mí? ¿Y si le estuviera cantando a un travesti cuya actuación de algún modo confirma la suya?

¿Cómo consideramos estos tipos de identificaciones? No es que haya algún tipo de *sexo* que exista en una vaga forma biológica y que de algún modo se exprese en la forma de caminar, la postura, el gesto; y alguna sexualidad que exprese ese género aparente y ese sexo más o menos mágico. Si el género es travestismo y también una imitación que regularmente produce el ideal al que intenta aproximarse, entonces es una actuación que produce la ilusión de un sexo oculto, de una esencia o de un núcleo psíquico de género; *produce* sobre la piel, a través del gesto, el movimiento, la forma de caminar (esa serie de teatralizaciones corporales entendidas como presentación de género), la ilusión de una profundidad oculta. En efecto, una de las maneras en que el género se naturaliza es construyéndose como una oculta *necesidad* psíquica o física. Y sin embargo, es siempre un signo de superficie, una significación vinculada al cuerpo social que produce la ilusión de una profundidad, una necesidad o una esencia ocultas que es expresada mágica y causalmente.

Sin embargo, cuestionar la psiquis como una *profundidad oculta* no implica negarla totalmente. Por el contrario, la psiquis debe ser repensada justamente como una repetición compulsiva, como eso que condiciona e impide la actuación repetitiva de la identi-

dad. Si cada actuación se repite para instituir el efecto de la identidad, entonces cada repetición requiere un intervalo entre los actos, por así decirlo, durante el cual el riesgo y el exceso amenazan con alterar la identidad que se está constituyendo. El inconsciente es ese exceso que permite e impugna cada actuación y que nunca aparece del todo en la actuación misma. La psiquis no está “en” el cuerpo, sino en el proceso significativo mediante el cual el cuerpo aparece; es el lapso en la repetición así como su compulsión, precisamente aquello que la actuación quiere negar y que la compele desde el comienzo.

Situar la psiquis dentro de esta cadena significativa como lo inestable de toda reiteración no es lo mismo que proclamar que hay un núcleo oculto que espera su expresión total y liberadora. Por el contrario, la psiquis es el fracaso constante de la expresión, un fracaso que es valioso pues impulsa a la repetición y reinstala la posibilidad de una alteración. ¿Qué significa entonces perseguir una repetición alterada dentro de la heterosexualidad coercitiva?

Aunque la heterosexualidad coercitiva a menudo supone que primero hay un sexo que se expresa a través de un género y entonces a través de una sexualidad, tal vez ahora es necesario invertir y desplazar esa operación de pensamiento. Si un régimen de sexualidad dispone una actuación coercitiva del sexo, entonces sólo mediante esa actuación se vuelven inteligibles del todo los sistemas binarios de género y de sexo. Tal vez las mismas categorías de sexo, de identidad sexual y de género son producidas o mantenidas como *efectos* de esta actuación coercitiva, efectos que son intencionadamente renombrados como causas, orígenes, intencionadamente alineados en una secuencia causal o expresiva producida por la norma heterosexual para legitimarse como el origen de todo sexo. ¿Cómo entonces exponer las líneas causales como fabricaciones producidas performativa y retrospectivamente, e involucrar al género mismo como una fabricación inevitable, cons-

truyéndolo de tal forma que toda proclamación del origen, de lo oculto, de la verdad y de lo real se revele como efecto del *travestismo*, cuyas posibilidades subversivas deberían ser desplegadas para convertir al “sexo” del género en un sitio de insistentes juegos políticos? Tal vez será cuestión de trabajar la sexualidad *contra* la identidad, incluso contra el género, y de dejar que lo que no puede aparecer completamente en cualquier actuación permanezca en su promesa de alteración.

## NOTAS

1. Algunas partes de este ensayo fueron leídas como una presentación en la Conferencia sobre Homosexualidad en la Universidad de Yale, en Octubre de 1989.
2. “The Mark of Gender”, *Feminist Issues* 5, no. 2, 1985, p. 6.
3. *Theatrum Philosophicum* (Michel Foucault) seguido de *Diferencia y repetición* (Gilles Deleuze), Anagrama, 1995.
4. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York y Londres, Routledge, 1990.
5. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*, trad. Ulises Guiñazú, Ed. Siglo XXI, Méjico, 1986, p. 123.
6. Aquí sin duda difiero del muy buen análisis de *La soga (Rope)* de Hitchcock realizado por D. A. Miller. Ver “Anal Rope”, en *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*, Diana Fuss (comp.), Nueva York, Routledge, 1991.
7. Para un ejemplo de “hacerse visible” que es estrictamente no confesional y que al final no ofrece un contenido para la categoría de lesbiana, ver “Sula Passing: No Passing”, la diestra presentación de Barbara Johnson en UCLA, en Mayo de 1990.
8. Gayatri Chakravorty Spivak, “Displacement and the Discourse of Woman” En *Displacement: Derrida and After*, Mark Krupnick (comp.), Bloomington, Indiana University Press, 1983.
9. Quiero aprovechar esta ocasión para pedir disculpas al trabajador social que

me preguntó en la conferencia cómo tratar con aquellas personas con SIDA que se dirigían a Bernie Segal y a otros con el propósito de curarse psíquicamente. En ese momento me pareció que él daba a entender que esas personas estaban llenas de odio hacia sí mismas porque buscaban en ellas las causas del SIDA. El y yo parecíamos estar de acuerdo en que cualquier esfuerzo por situar la responsabilidad del SIDA en aquellos que lo padecen es política y éticamente equivocado. Pensé que él, sin embargo, estaba preparado para decirle a esas personas que estaban llenas de odio hacia sí mismas y reaccioné con una violencia excesiva ante la perspectiva paternalista de que esa persona juzgara a alguien que no sólo estaba sufriendo, sino que ya se juzgaba a sí mismo. Decir que una persona se odia a sí misma es un acto de poder que exige algún tipo de examen, y pienso que, como repuesta a alguien que ya está luchando con el SIDA, es quizás lo último que necesita escuchar. También sucedió que tenía un amigo que buscaba a Bernie Segal para pedirle un consejo, no con la creencia de que hay una causa o solución psíquica para el SIDA, sino de que podría obtener apoyo psíquico para sobrevivir con el SIDA. Desafortunadamente reaccioné demasiado rápido y con algo de furia ante el trabajador social que me hacía la pregunta. Ahora me lamento por no haber mantenido la calma, lo cual me hubiera permitido discutir con él las distinciones que acabo de exponer.

Curiosamente, este incidente fue invocado en una reunión de CLAGS (Centro de estudios gays y lesbianos) en CUNY (Diciembre de 1989); según aquellos que me lo contaron, mi furiosa denuncia del trabajador social fue tomada como sintomática de la insensibilidad política de un "teórico" al tratar con alguien que está activamente comprometido en trabajar con los enfermos de SIDA. Esta atribución implica que yo no hago trabajos con los enfermos de SIDA, que no estoy políticamente comprometida y que el trabajador social en cuestión no lee teoría. No necesito decir que reaccioné así en nombre de un amigo ausente con SIDA que buscaba a Bernie Segal y compañía. Así como he pedido disculpas al trabajador social, espero con expectación que el miembro del CLAGS que me malinterpretó haga lo mismo.

10. Ver mi "The Force of Fantasy: Feminism, Mapplethorpe, and Discursive Excess", *differences* 2, no. 2, Verano de 1990. Desde que escribí este ensayo, las artistas y las representaciones lesbianas también han sido atacadas.

11. Esta es una singular treta de eliminación que por lo general Foucault no tiene en cuenta en su análisis del poder. Casi siempre supone que el poder se despliega utilizando al discurso como su instrumento y que la opresión está vinculada a la sujeción y a la subjetivación, es decir, que está instalada como el principio formativo de la identidad de los sujetos.

12. Aunque imitar sugiere que hay un modelo que está siendo copiado, puede tener el efecto de exponer ese modelo anterior como puramente fantasmático. En "La doble sesión" (en *La diseminación*, trad. José Martín Arancibia, Madrid,

Ed. Fundamentos, 1975), Jacques Derrida considera el efecto textual del mimo en "Mímica" de Mallarmé. Allí sostiene que el mimo no imita o copia algún fenómeno, idea o figura anteriores, sino que constituye –alguien podría decir *performativamente*– el fantasma del original en y a través de la mímica:

No representa nada, no imita a nada, no tiene que adecuarse a un referente anterior con propósito de adecuación o verosimilitud. Se prevé la objeción: puesto que no imita a nada, no reproduce a nada; puesto que entabla en su origen aquello mismo que traza, presenta o produce, es el movimiento mismo de la verdad. No ya, ciertamente, de la verdad de adecuación entre la representación y el presente de la cosa misma, o entre lo imitante y lo imitado, sino de la verdad como desvelamiento presente del presente... Pero no hay nada de ello... Estamos ante una mímica que no imita a nada, ante, si se puede decir, un doble que no redobla a ningún simple, que nada previene, nada que no sea ya en todo caso un doble. Ninguna referencia simple... Ese *speculum* no refleja ninguna realidad: produce únicamente "efectos de realidad"... En ese *speculum* sin realidad, en ese espejo de espejo, hay ciertamente una diferencia, una diáda, puesto que hay mimo y fantasma. Pero es una diferencia sin referencia, o más bien una referencia sin referente, sin unidad primera o última, fantasma que no es el fantasma de ninguna carne... (pp. 311-312)

13. Esther Newton, *Mother Camp: Female Impersonators in America*, Chicago, University of Chicago Press, 1972.

14. En un sentido, se podría ofrecer una redescipción de lo anterior en términos lacanianos. Las "posiciones" sexuales del "hombre" y la "mujer" diferenciadas heterosexualmente son parte de lo *Simbólico*, esto es, una personificación ideal de la ley de la diferencia sexual que constituye el objeto de persecuciones imaginarias, pero que siempre es desbaratado por lo "real" Estas posiciones simbólicas para Lacan son por definición imposibles de ocupar del mismo modo que son imposibles de resistir como el telos estructurante del deseo. Acepto el primer punto y rechazo el segundo. La imputación de necesidad natural a tales posiciones simplemente codifica la heterosexualidad coercitiva en el nivel de lo Simbólico, y el "fracaso" es lamentado implícitamente como una fuente de patetismo heterosexual.

15. Por supuesto, es *Epistemology of the Closet* de Eve Kosofsky Sedgwick, Berkeley, University of California Press, 1990. En castellano: *Epistemología del Armario*, trad. Teresa Bladé Costa, Ediciones de la Tempestad, 1998, Barcelona, la que rastrea los detalles de este tipo de pánico en las epistemes heterosexuales de Occidente.

16. Amber Hollibaugh y Cherrie Moraga, "What We're Rollin Around in Bed With: Sexual Silences in Feminism" en *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, Ann Snitow, Christine Stansell y Sharon Thompson (comps.), Nueva York, Monthly Review Press, 1983, pp. 394-405.

17. Mikkel Borch-Jacobsen, *The Freudian Subject*, Stanford, Stanford University Press, 1988. Para citas de la obra de Ruth Leys, ver las dos notas siguientes.

18. Para un fino análisis del mimetismo primario con implicaciones directas para la formación de género, ver Ruth Leys, "The Real Miss Beauchamp: The History and Sexual Politics of the Multiple Personality Concept", en *Feminist: Theorize the Political*, Judith Butler y Joan W. Scott (comps.), Nueva York y Londres, Routledge, 1992. Para Leys, un mimetismo o una sugestión primaria requiere que el "sí" esté constituido desde el comienzo por sus incorporaciones; el esfuerzo por diferenciarse uno mismo de aquello por lo cual uno es constituido es, por supuesto, imposible, pero acarrea una cierta "violencia incorporativa", para usar un término de ella. La violencia de la identificación está de esta manera al servicio de un esfuerzo de diferenciación, para ocupar el lugar del Otro que se encuentra, por así decirlo, instalado en los cimientos del sí. El hecho de que este reemplazo, que quiere ser un desplazamiento, fracase y deba repetirse sin fin, define la trayectoria de la psiquis de una persona.

19. Aquí de nuevo creo que la obra de Ruth Leys puede aclarar algunas de las cuestiones complejas de la constitución de género que emergen de una consideración psicoanalítica cerrada acerca de la imitación y la identificación. Su próximo libro seguramente reanimará estas cuestiones: *The Subject of Imitation*.



## ¿Y si la sexualidad no tuviera porvenir?\*

La sexualidad fue inventada en el siglo XVIII, sostuvo Michel Foucault. Rechazando atribuir a la sexualidad el carácter de una cualidad inherente a la carne, la localizó como un dispositivo que produce el sexo de una manera normativa, política e ideológica, desde la Revolución Francesa hasta nuestros días<sup>1</sup>. ¿Significa esto que la sexualidad tiene un porvenir? El título del *Forum* Diderot sugiere al menos que asistimos hoy a una lucha por el futuro de la sexualidad<sup>2</sup>.

La sexualidad no tiene ningún pasado premoderno; entonces quizás no tenga ningún futuro postmoderno. De entrada quisiera alejarme de las voces alarmistas que proclaman, unas el fin de la sociedad a causa de la sexualidad, y otras el fin de la sexualidad a causa de la sociedad; y seguir más bien la lógica de las propuestas foucaultianas veinte años después de su primer enunciado. ¿Es posible imaginar que finalmente estallaron, las categorías mismas en las que se afianzaba la invención de la sexualidad? ¿Asistimos al fin de las categorías que han dado hasta el presente sus diferentes sentidos a la sexualidad: desconexión del acto sexual en relación a la reproducción (como resultado de nuevas tecnologías reproductoras, de la contracepción, del aborto voluntario y de la tolerancia con respecto a la homosexualidad), reorganización de la familia (a través de nuevas prácticas de filiación no biológica y la integración de las mujeres en la esfera pública), desarticulación de la sexualidad con respecto a la genitalidad (a

---

\*Traducido por Mercedes López de Remondino.

través de la teoría psicoanalítica, las prácticas del travestismo y las cirugías transexuales)? Si esto es así, y si la sexualidad es como la entendía Foucault sólo un dispositivo ideológico para canalizar y limitar los poderes de los cuerpos<sup>3</sup>, entonces quizás sería mejor que la sexualidad no tuviera porvenir. ¿Qué debemos pues, imaginar en su lugar? Para explorar las implicaciones de tal pregunta, me gustaría contar una anécdota que me permitirá evocar algunas de las nociones que el siglo precedente nos legó sobre la sexualidad y las apuestas de su transformación en algo que quizás ya no necesitaremos llamar en el futuro “la sexualidad” Finalmente, recurriré a las teóricas feministas que proporcionaron nuevos términos para pensar la materialidad del cuerpo y representaciones que nos ayudan a articular los dolores y los placeres.

En esta exposición me plantearé dos preguntas: ¿cómo la sexualidad da materia visible al cuerpo? ¿Cómo los lenguajes de la representación, sobre todo de la representación visual, cuestionaron el modo con el cual nuestra sociedad “fantasea en la sexualidad”<sup>4</sup>?

Un hombre y una mujer se casaron hace ocho años en California del Sur. En 1994 concibieron un hijo gracias a la fecundación *in vitro* utilizando el óvulo de Kristie Vecchione y el esperma del hermano de su marido Joshua Vecchione. En 1995 se divorciaron. El año pasado Kristie inició un proceso para tener ella sola la guarda de su hijo de tres años, argumentando que su matrimonio no había sido válido. Según Kristie su marido es una mujer. En efecto, nacida Janine Vecchione, Joshua se hizo operar y cambió de sexo en 1975, a la edad de veinte años. En noviembre de 1997, Kristie sostuvo ante la Corte Suprema de Orange County que “no sabía que su ex-marido había nacido mujer, sino más bien, creía que había nacido con órganos genitales de los dos sexos”, lo que consideraba como “una malformación o un defecto de nacimiento”. “Yo no había elegido casarme con un transexual”, declaró

ella. Joshua se defendió ante la corte denunciando que su ex-mujer “sabía todo de su historia desde el comienzo y utilizaba ahora esas informaciones como un «arma» que apuntaba a quitarle la guarda conjunta de su hija” A pesar de lo que Joshua hubiera contado a su mujer antes o durante el matrimonio, el juez decidió que en virtud de una ley de 1977, California reconocía “el género post-quirúrgico de toda persona transexual”<sup>5</sup> Que Joshua hubiera cambiado o no de sexo no tenía nada que ver con su casamiento y su paternidad. El ataque llevado por Kristie Vecchione tanto contra su casamiento como contra los derechos parentales de su marido parece revelar un oportunismo que saca partido de la ansiedad ligada a la cuestión de saber lo que podría advenir si un individuo pudiera elegir su propio sexo. “Nosotros sostenemos, declaró su abogado, que una persona nace con un sexo determinado, una identidad fija, y que la cirugía estética no puede, en ningún caso, cambiar eso”<sup>6</sup> Sin embargo, en esta circunstancia la ley californiana se puso del lado de aquellos que rechazan aceptar la anatomía como una fatalidad.

Comienzo por esta anécdota porque ella retoma una cuestión protestataria planteada hace casi veinte años por Michel Foucault a propósito de las memorias de la hermafrodita Herculine Barbin: “¿Tenemos *verdaderamente* necesidad de un *verdadero* sexo?”<sup>7</sup> La historia de los Vecchione –que hubiera podido tener, creo, el mismo resultado en Francia que en California– parece sugerir una respuesta de los años 1990 a la pregunta de Foucault: no tenemos más necesidad de un verdadero sexo<sup>8</sup>. Y sin embargo, anécdotas como esta casi siempre hacen aparecer las angustias manifiestas de la prensa popular que expresa una inquietud más amplia con respecto a toda reinscripción del deseo o de la identidad sexual. El transexualismo, como las nuevas tecnologías reproductoras puestas en marcha para la pareja de esta historia, muestra la evidencia de que asistimos, como lo imagina el psicoanalista Michel Tort, a “una transformación considerable y extraña de las identi-

dades” Esta transformación tiene como consecuencia una modificación de las nociones de sexualidad y de los roles sexuales concedidos a las mujeres, a los homosexuales y a otros grupos cuya identidad se volvió visible precisamente a través de esas “conmociones” de fronteras y de órdenes simbólicos”, conmociones que son frecuentemente evocadas como ambiguas, y aún como amenazantes. Es necesario no apresurarse a concluir que las transformaciones en el orden sexual alcanzaron un punto culminante. Para una buena parte de personas, la discusión que tuvo lugar hoy en Francia acerca de las cuestiones de los derechos de las mujeres, así como de los derechos de los homosexuales –sin hablar de los travestidos y de los transexuales–, desmentiría toda tentativa de anunciar que hemos llegado a una época en que no se tiene más necesidad de un “verdadero sexo”<sup>10</sup>

La temática del *Forum Diderot* apunta al porvenir de la sexualidad y no a la diferencia sexual, pero yo sostengo que ellas están inextricablemente ligadas, no sólo de manera fantasmática –desde un punto de vista legal, social, cultural– sino también por la etimología más elemental. La palabra “sexualidad” comenzó a usarse en la lengua francesa, en el curso de los años 1830 como resultado de una tentativa de definir la *diferencia*, con una intención claramente ideológica<sup>11</sup> Según el primer uso de la palabra hecho por J.-J. Virey en un artículo del *Dictionnaire de la conversation* de 1838, la sexualidad “se enuncia en los animales superiores principalmente dotados de una sangre ardiente, o... de una sensibilidad enérgica” para los cuales “el antagonismo de los sexos solicita la pasión del amor” No debiera sorprender que Virey, autor de varias obras que justifican con una determinación feroz las desigualdades a las cuales la diferencia sexual estaba destinada a dar cuerpo, califique el carácter de lo que es sexuado en términos de “*el ser en más* o masculino, y *el ser en menos*, o femenino”<sup>12</sup> En el curso del siguiente siglo, otras definiciones se encadenarían calificando la sexualidad de manera no menos dis-

ciplinar como comportamiento (a través de las perversiones), como pulsión (en el psicoanálisis), y como actos (catalogados por la sexología)<sup>13</sup>

Una nueva definición de la sexualidad, que se construye en el cuerpo y reconstruye los cuerpos, nos condujo desde hace dos decenios, gracias a los trabajos de Foucault y Thomas Laqueur—hacia una acepción del concepto como identidad o modo de cuidado de sí “en la experiencia de la carne”<sup>14</sup>. Al cesar de estar ligado a las cualidades del macho y de la hembra, como en la definición de 1838, esa formulación contemporánea de la sexualidad desdeña netamente la diferencia anatómica y fisiológica para hablar de las construcciones y de las materializaciones, más que de los actos o de los comportamientos. Pero incluso si la nueva definición sugiere un rechazo de las categorías determinantes de la anatomía o de las normas sociales, volviendo así posible una suerte de “nominación” de su identidad propia, como lo atestigua el juicio de California de noviembre de 1997, los términos posibles a través de los cuales los sujetos nombran su sexualidad quedan, no obstante, encuadrados por categorías gracias a las cuales los discursos de la sexualidad en el siglo XIX forjaron las representaciones de una diferencia normativa y moralizadora<sup>15</sup>

El transexualismo, lejos de ser una amenaza para las categorías que articulan las diferencias de sexo, de género y de preferencia sexual, surge como un recurso último a las limitaciones descontadas por cada formulación. Aún cuando Jean Baudrillard, en un artículo titulado “Somos todos transexuales”, eligió el transexual como un modelo —seductor y amenazante a la vez— de placer orgiástico postmoderno propio de la “mutación en el orden simbólico de la diferencia de los sexos”<sup>16</sup>. Es preciso reconocer que el transexualismo no está fundado sobre “la indiferencia sexual”, como él pretendía, sino exactamente sobre su contrario: sobre una pulsión de la diferencia sexual absoluta reconocible en su maquinaria anatómica y confirmado por las determinaciones

legales que descartan los cromosomas en beneficio de una identidad sexual fundamental (“core sexual identity”) como si fuera no sólo posible sino necesario suscribir a uno u otro género<sup>17</sup> Tal punto de vista, que promulgó desde los años 1960 el psicoanalista Robert Stoller sugiere que los desafíos de los transexuales a las categorías operatorias se sitúan en un lugar distinto al de la “indiferencia” de su sexo. Se podrá destacar esas instancias de provocación observando más de cerca en qué consisten las tensiones entre las obligaciones normativas y las resistencias a esas obligaciones atestiguadas por la historia. Y como sostendré más adelante, se verá que estos retos plantean cuestiones de visibilidad de un modo ligado a –incluso constitutivo de– muchas de las puestas en escena del sexo y del *género* producidas en el arte visual a través de los dos últimos siglos.

La historia de los Vecchione suscitó una conmoción considerable en la prensa como lo habían hecho los casos del músico de jazz Billy Tipton, del que se descubrió a su muerte que había sido una mujer casada con hijos adoptivos, o el del cantor de ópera chino que fue durante veinte años el amante de un diplomático francés llamado Boursicot, juzgado por espionaje, cuyos crímenes molestaban menos a los jueces que la ineptitud alegada para reconocer la diferencia entre su amante y una mujer<sup>18</sup>. Incluso, creo que la historia de los Vecchione produjo una conmoción comparable a la que manifiesta la prensa francesa, al igual que muchos intelectuales metropolitanos hacia las reivindicaciones igualitarias de las feministas americanas. Como lo subrayó recientemente Michèle Perrot, se encuentra ahí una diabólica persistencia en el rechazo propio de las feministas americanas por admitir una diferencia esencial entre los hombres y las mujeres, rechazo descrito, por ejemplo, en Gilles Lipovetsky como una “satanización de los hombres” y una “obsesión victimaria”, que culmina en una androginia peligrosa<sup>19</sup> El transexualismo fantasmático percibido como una amenaza contra la diferencia se

vuelve un punto de referencia de tales ataques en una caricatura de *Le Monde* que muestra en 1994 a estudiantes americanos salir de un aula lamentándose de no poder estudiar Balzac porque “no era transexual”<sup>20</sup> ¿Cómo podemos pensar al transexualismo en tales términos? ¿Cómo puede el fantasma del transexualismo articular una historia de las fronteras problematizadas, representadas como antes de ser puestas en su sitio, si la sexualidad, incluso la sociedad, puede esperar tener un porvenir? En la superficie de estas anécdotas diversas se distinguen tres problemáticas; la primera plantea la cuestión de los derechos hasta entonces acordados a los hombres, la segunda evoca el temor de que la diferencia sexual no sea más un elemento necesario ni de unión ni de filiación. La tercera nos remite a la ideología de lo que se ve.

La primera problemática, manifestada en la caricatura, haría de Balzac un autor legible sólo en el caso de que fuera (al menos, en los cromosomas) una mujer. En la lógica de esta caricatura, la inclusión de los escritores mujeres u homosexuales en el programa de los cursos de literatura francesa no podría ser sino un atentado contra la “verdadera literatura” que representa la proyección ideal (incluso si la cuestión queda por resolver) de la heterosexualidad masculina<sup>21</sup>. El fantasma que subtiende esta imagen es la amenaza de un poder feminista –concebido como monstruosamente fálico y contra natura– que cuestionaría la noción misma de la diferencia.

La segunda problemática, evocada sobre todo en el caso de los Vecchioné, viene del ataque contra las nociones tradicionales de parentesco y de filiación. Si ya no es necesario que la sexualidad y la reproducción estén ligadas, es posible entonces que la diferencia sexual no sea más un elemento necesario en las uniones afectivas o procreadoras. Las voces sectarias y represivas de los que se oponen al uso de las nuevas tecnologías de la reproducción para la mujer sola o para la pareja homosexual nos recuerdan hasta qué punto están enraizadas las categorías que asimilan sexua-

lidad y procreación. El deseo de ser procreador que tiene ese transexual, evocado por el estudio de Jacques Testart, en 1984, como la actualización de un fantasma masculino de embarazo<sup>22</sup> nos obsesiona precisamente porque representa un desafío aún inaccesible a la medicina; pero nos atormenta también porque evoca las reivindicaciones de otros cuerpos a participar de los placeres de la maternidad que son en el siglo XIX (incluso en el XX) la mayor gloria de la mujer. Nos atormenta porque ese deseo de ser procreador nos recuerda que hay regiones de la “vida íntima” que no serán colonizados ni supervisados para siempre por las categorías normativas del “dispositivo de la sexualidad” caro al siglo XIX.

La tercera problemática tiene relación con las nociones de placer sexual y su representación, evocada especialmente por la perplejidad que acompañaba los casos de Tipton y de Boursicot. ¿Cómo la mujer de Tipton ignoraba que su marido era una mujer? ¿Cómo Boursicot ignoraba que su amante era un hombre? O si creemos en la versión de Kristie Vecchione, ¿cómo Joshua pudo convencer a su mujer de que su cambio de sexo no era sino la reparación de un “defecto de nacimiento”? La cuestión no está en la ignorancia de la anatomía. Ella consiste en comprender por qué fue necesario que esos individuos se representen como ignorantes<sup>23</sup> No debiera sorprender si se planteara a Kristie Vecchione la misma pregunta que se planteó a la Señora Tipton y al Señor Boursicot: ¿Qué vio usted si no *lo* veía?.

Nada debiera sorprendernos menos que estas preguntas insólitas: ¿Cómo se manifestaban los órganos sexuales, y qué veían los partenaires engañados en el lugar de lo que habían aprendido a identificar en los manuales de educación sexual más elementales?, o aún en el caso de los Vecchione, ¿a qué se parece el órgano sexual de un transexual transformado en hombre, y cómo “funciona”? Pues es a través de esas mismas preguntas que Freud imagina la escena primaria de la sexualidad cuando el niño masculi-

no legendario ve que su madre no tiene pene<sup>24</sup>. Son las mismas cuestiones que condujeron en el caso del fetichista, que se volvió emblemático del discurso de la sexualidad en el siglo XX, a no cesar de “refalicizar” simbólicamente la mujer con el fin de guardar intacto su órgano fantasmático<sup>25</sup>. La diferencia, planteada como determinante en una sociedad que inviste la diferencia de manera ideológica, requiere infinitas representaciones.

¿Pero representaciones de qué? ¿De la indiferencia como Baudrillard desearía hacernos creer? ¿O de una diferencia determinante, como lo sugiere finalmente la metáfora del transexualismo? ¿Cómo la representación, particularmente la representación visual, se vuelve “una investigadora contrariada” tanto como “un autor incorregible del problema de la sexualidad”<sup>26</sup>? ¿Puede la representación de la sexualidad arrojar alguna luz sobre las situaciones embarazosas en las que se encuentra la sexualidad –y adónde ella lanzó a la sociedad occidental– en nuestro fin de siglo?

La insistencia de la filósofa Judith Butler sobre el cuerpo como materializado más que simplemente construido, abre una vía nueva a estas preguntas. En un libro reciente, *Bodies that Matter* (1993), Butler propone una exploración del modo en cual los cuerpos entran en los lenguajes de la representación y en el que se producen su inteligibilidad y habitabilidad. “¿Qué resultados, y dónde, –preguntaba en *Gender Trouble* (1989)– permitirá invertir las distinciones de lo interior y de lo exterior y obligará a un cuestionamiento radical de los presupuestos psicológicos de la identidad sexual y del género”<sup>27</sup>? Ella responde que sería necesario mirar “¿cómo y con qué fines los cuerpos son construidos?” asimismo “¿cómo y con qué fines los cuerpos no son construidos?” y cómo “cuerpos que carecen de materialidad producen “la exterioridad”, o el soporte necesario para cuerpos que, materializando la norma se caracterizan como cuerpos que cuentan<sup>28</sup>. Con esa meta, Butler propone que se observen las materializaciones

de los cuerpos a través de normas reguladoras, particularmente la norma del sexo: “El sexo” es un ideal regulador, una materialización forzada y diferencial de los cuerpos que producirá su resto, su afuera, lo que podría llamarse su “inconsciente”<sup>29</sup> Y no veremos en ninguna parte esos “restos” de manera más clara que en el discurso visual que da tema al sexo y la mirada.

Un cuerpo que es materializado de manera performativa es materializado por las miradas y los vistazos tanto como por los actos de la palabra. El lenguaje en tanto que concierne al cuerpo, es una colonización que liga lo que es visto y eso *a través de lo cual se es visto*. En sus trabajos sobre la representación visual Georges Didi-Huberman y Kaja Silverman nos enseñan que no se puede hablar de cuerpos sin referencia a las modalidades de lo visible, y estas modalidades no pueden existir sino en relación a un cuerpo que ellas ponen en escena como aún potencialmente materializable<sup>30</sup> Entonces, sería necesario que se escribiera una historia de la materialización del cuerpo bajo la forma de un inventario de las miradas y de los vistazos que nos podrían cuestionar el dispositivo de la sexualidad<sup>31</sup>

Más o menos al mismo tiempo que Virey daba la primera definición de la sexualidad a través de su fantasma (re) productor de la feminidad y de la masculinidad “en menos” y “en más”, una serie de litografías probablemente diseñadas por Numa vieron la luz en París en lo de los *marchands* de erotismo ilícito. Las *Portes et fenêtres* se transformaron durante la Monarquía de *Juillet*, en una suerte de industria, censuradas en muchas ocasiones, imitadas, e incluso expurgadas por la prensa popular. Especulando precisamente con el deseo de ver que permitirá, un siglo más tarde, al niño freudiano producir su propia teoría de la sexualidad, esas litografías materializan el sexo de una manera que nos permite ver a través de qué normas reguladoras los cuerpos del siglo XIX toman sustancia<sup>32</sup>. Cada stampa tiene una imagen “limpia” en el exterior y una imagen sexual en el interior, que revela la

apertura de una puerta o la corrida de una cortina. Aunque todas las imágenes exteriores no muestran los actores de la escena espiando, casi todas las escenas están estructuradas alrededor de la posibilidad de que vean lo que nosotros vemos cuando manipulamos la imagen. Al mezclar las escenas heterosexuales y homosexuales, que describen tanto *voyeuses* como *voyeurs*, estas litografías acentúan de modo sorprendente el interés mismo del tema: la mirada *voyeuriste*<sup>33</sup>.

Esas estampas ponen la mirada en escena de un modo que no sólo expone sus propios mecanismos sino que también devela la censura potencial que anticipan. Ellas ponen en peligro una mirada de mujer a fin de proteger una mirada masculina que sería ella misma quizás censurada por haber mirado. Hacer de la mirada escotofílica la de una mujer, reasegura al *voyeur* turbado por la idea de que si alguien es castigado por haber mirado, no será alguien como él. Si alguien debe sentirse avergonzado por canalizar el deseo a través de la mirada, no será él.

Percibimos eso claramente en la única imagen de *Portes et fenêtres* que sorprende a una mujer en *el acto* de mirar a través del agujero de la cerradura [figura 1]<sup>34</sup>. De un modo significativo, esta mujer, cuya cofia la identifica como sirvienta, ve algo diferente de lo que ven sus pares masculinos a través de otras puertas, tres hombres haciendo el amor. A pesar de que uno de sus equivalentes masculinos vea de hecho dos mujeres en la cama, él parece más cautivado por la disponibilidad sexual de las *dos* mujeres que por la “anormalidad” a la que la sociedad reduce “la tribade”<sup>35</sup>. La *voyeuse*, por el contrario, parece haber buscado saber, desde hace mucho tiempo, lo que sucede detrás de esa puerta cerrada: “¡Ah! ¡Hoy los sorprendo!” comenta. El lenguaje de elipsis enlaza su mirada: “¡Dios! Los hombres son C...”, declara con un extraño eufemismo del lenguaje para evocar la imagen que devela, en la apertura de la puerta [figura 2], tres hombres en acción. Su observación, que censura a los hombres llamándolos “conchudos”,

es al mismo tiempo un comentario sobre el tratamiento del cuerpo masculino, que fuera menos explícito aún en la relación de dos mujeres con un asno en otra imagen de la colección. Dado la rareza de la representación homosexual en las estampas pornográficas del siglo XIX –y esta es la única de la serie–, uno se pregunta si la *voyeuse* sirve aquí no sólo de voz moralizadora para el espectador heterosexual masculino, sino también de objeto alternativo al deseo más convencional de la heterosexualidad masculina. Tal imagen puede explicar porqué una sirvienta femenina espía a su empleador masculino en una economía homofóbica, pero tiene dificultades para explicar porqué el comprador masculino de tales imágenes hubiera querido ver lo que hacen los hombres tras las puertas cerradas.

Imágenes como *Portes et fenêtres* cuestionan la no-representabilidad mítica del acto sexual<sup>36</sup> por la tensión que ocasionan en su tentativa de materializar el más íntimo de los actos. Al igual que el discurso médico-jurídico del sexo que le es contemporáneo, ellas pretenden hablar de una verdad del sexo para el consumidor y lo hacen de un modo tan explícito, que nos preguntamos hasta qué punto ese catálogo de prácticas sexuales transformó para el espectador los placeres disponibles. En la profusión de los discursos visuales de una sexualidad ilícita, las imágenes que tienen como tema la mirada fascinada por los actos sexuales tienen una capacidad emblemática de poner al desnudo el funcionamiento de esos discursos. A pesar de la apropiación de una perversidad polimorfa que empuja al espectador a imaginar que todo placer es posible y todo deseo es lícito, estas imágenes reproducen finalmente las mismas constricciones que actúan en los cuerpos. Pero ellas nos permiten ver cómo podrían ser enunciadas –incluso en los lugares menos esperados– las resistencias a las oposiciones binarias que constriñen el sexo y el género. Ellas constituyen un lugar común en el siglo XIX, al punto que, no es necesario incluso que tales imágenes nos inviten a ver *con* el voyeur para captar

cómo su mirada se reanima, cuestionando la mirada convencional, como en el caso de la caricatura de Daumier, en la que un *voyeur*, habiendo echado un vistazo a través de la cerradura, a una mujer atractiva que se desviste, exclama: “¡Qué horror! ¡es mi mujer!”

“Conchudo el que ve”. Jean-François Lyotard hace esta observación a propósito del proyecto de Duchamp, *Étant donnés: 1° la chute d'eau 2° le gaz d'éclairage* (1946-1966) (figura 3), que pone en escena la mirada del *voyeur* como formando parte de su instalación que aleja al espectador de sus agujeros de *voyeur* y lo atrae hacia el punto de fuga de una abertura practicada sobre el muro de ladrillo, para ver un desnudo mutilado, extendido en la hierba, teniendo una lámpara a gas, sin cabeza ni sexo, pero no obstante claramente *hembra*. Tal instalación establece, mucho más de lo que lo imagina Lyotard cuando habla de su sexualización<sup>37</sup>, una relación formal de la mirada y de su objeto: ella acusa la mirada cuyo aspecto estrictamente *gendered* está ya instaurado en las litografías *voyeuristes* del siglo precedente. Por otro lado muestra, los miedos de la mirada. “Conchudo el que ve” se vuelve en tal sistema, una historia del deslizamiento que aprehendería todo francófono, el hecho de que la palabra de la que se sirve Lyotard designa vulgarmente al órgano genital femenino se vuelve contra él, en el argot de lo cotidiano para referirse a un hombre. Este espectador es devuelto no sólo feminizado sino también estúpido (“conchudo”), transformado en *voyeur* subversivo por la apropiación lyotardiana de un lugar consagrado a lo femenino, pero en verdad, siempre materializado como una posición de lo masculino. Las historias que se cuentan sobre la mirada y la visibilidad –las de Lyotard como los cuentos sobre lo que habían podido ver o no ver los partenaires de Billy Tipton, el cantor de ópera Shi, y Joshua Vecchione– fuerzan toda la lógica de la posición del *voyeur*, sus deseos y también su *género*.

La exposición *Fémininmasculin* en el Centro Pompidou en

1995 no podía transportar desde Filadelfia la instalación de Duchamp, pero de todos modos se sirvió de ella como punto de referencia central para uno de sus cinco relatos del “sexo del arte” Esta exposición fracasó en su tentativa de crear una ruptura entre una mirada hegemónica y una mirada potencialmente dislocante, imaginada por uno de sus conservadores como capaz de “desestabilizar las fatalidades biológicas, anatómicas y culturales tradicionalmente ligadas al sexo”<sup>38</sup> Esta exposición, en lugar de explorar el clivaje entre la mirada y el vistazo que da motivo al *género*, al sexo, y a la sexualidad, se ha paralizado instantáneamente en un fantasma de la sexualidad como no representable, e incluso en una noción de hermafroditismo (sobre todo en el caso de imágenes como *Rose Sélavy* de Duchamp) percibida como “más allá del sexo, más allá del género”<sup>39</sup>

Pero aún este hermafroditismo, situado en un contexto histórico que se abre sobre el informe del cuadro *l’Hermaphrodite* de Francesco Clemente (1985)<sup>40</sup> y los discursos sexuales que lo rodeaban, hubiera podido llegar lejos en el cuestionamiento de los límites del sexo y del género. No reivindico aquí una alegoría de las figuras que rodean las dos mitades de este ser clivado y doblemente sexuado, aunque la obra de Clemente me parece que invita a eso. Más bien reivindico una exploración de las normas históricamente específicas a través de las cuales la representación visual da materia al sexo.

Al estilo de *Étant donnés...* de Duchamp, los juegos de escondite atravesaron la historia de *L’Origine du monde* de Courbet, presentado en *Fémininmasculin* como una obra inaugural para explorar *le sexe de l’art*<sup>41</sup> Desgraciadamente, los conservadores no buscaron situar la obra en relación a los mecanismos y a las construcciones que literalmente limitaron –y volvieron tan seductora– su visibilidad. Los escondites del cuadro de Courbet, como los de Duchamp, dramatizan en efecto de manera muy significativa la disyunción entre el vistazo que desea y la mirada que lo

condiciona. Con respecto al montaje de Duchamp, Rosalind Krauss nos recuerda que “ser descubierto por el agujero de la cerradura quiere decir que se es descubierto en tanto cuerpo”<sup>42</sup> Esto porque eso que *looked-at-ness* –el estado en el cual se es mirado– reitera continuamente las prohibiciones a través de las cuales se constituye la identidad. Pero en cada repetición de tales prohibiciones se arriesga no fijar los límites de la corporeidad. La “mirada arriesgada” es siempre la de un cuerpo que enfrenta los umbrales de su propia materialidad.

Nuestra visión nos sitúa en el borde del mundo, pero este borde marca al mismo tiempo, como lo muestra de Kaja Silverman, los límites de nuestras identificaciones con otros cuerpos<sup>43</sup> Y esos límites son explotados de un modo históricamente específico. Para pensar las prácticas eróticas canalizadas en los cuerpos, es necesario reflexionar sobre el modo en que fue engendrado este erotismo como constricción, tanto como resistencia. El placer, como el dolor, tienen necesidad de ser pensados en los términos que dan materia a los cuerpos.

A diferencia de Foucault, yo no espero con impaciencia una sociedad en la cual no se tenga más necesidad de un “verdadero sexo” porque creo, al menos por el momento, que tal sociedad es un proyecto quimérico, que nos aleja de la urgencia de comprender y de reaccionar frente a los actos cometidos en el cuerpo y a través de los cuerpos. No fantaseo sobre la orgía postmoderna de la indiferencia en la que Baudrillard imagina imitar al transexual. Yo quisiera una sociedad que acuerde el derecho de decisión a los transexuales pero sin las constricciones que obligarían a los individuos de uno u otro sexo a determinarse en el interior de esta oposición binaria, como si ella revelara un destino fatal. Más bien quisiera un futuro tal en el que lleguemos a cuestionar los apremios que ocasiona la sexualidad.

He sostenido aquí, que la sexualidad no tiene existencia fuera de los términos a través de los cuales, en los siglos XVIII y XIX,

llegó a representar, de modo discursivo, en la lengua así como en los textos visuales, los cuerpos a los cuales dio estofa. Pero esto no quiere decir que esos términos cumplieran su función performativa. La tragedia de la sexualidad es que su obra está lejos de estar terminada, obra que consiste en liberarnos de los placeres imaginarios, de las materializaciones que todavía permanecen impensables. El horror de la sexualidad es que aún debemos enfrentar lo impensable a través de lo cual ella vuelve visibles a los cuerpos: las clitoridectomías, los asesinatos por homofobia, la subdeterminación de la crisis del SIDA en el financiamiento de la investigación médica, la explotación de la violación como arma política en Bosnia y Rwanda, y –de manera más cotidiana agregaré, lo que nos toca cada día– la discriminación continua que sufren las mujeres y los homosexuales en las esferas públicas y privadas, las constricciones que vuelven impensable e inexpresable el placer, no sólo para uno sino para todos. La promesa de la sexualidad, incluso como dispositivo normativo, es continuar forzando las reiteraciones de sus poderes, provocando escenografías que amenazan su hegemonía. Muy bien podríamos esperar que no hubiera porvenir para estas constricciones. Pero si a través de los actos que nos permiten volver visible al otro, impugnamos la empresa de esas constricciones, abriremos un futuro en que los derechos plenos de la subjetividad llegarán a todos.

## BIBLIOGRAFÍA

*Scenes of Seduction: Prostitution, Hysteria and Reading Difference in XIX Century France*, Columbia University Press, New York, 1994.

*Media Spectacles*, en colaboración con Marjorie Garber y Rebecca Walkowitz, Routledge press, New York, 1993.

NOTAS

1. Consultar M. Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, siglo XXI editores, México, 1987, y "El juego de Michel Foucault" *Saber y Verdad*, Ed. La Piqueta, Madrid, 1991.
2. Así lo describe también Jeffrey Weeks en *Sexuality and its Discontents*, 1985; reimpresso Londres, Routledge, 1989, 5.
3. Consultar M. Foucault, *Historia de la sexualidad*.
4. Retomo aquí la fórmula de Maurice Godelier que propone que "no es la sexualidad quien fantasea en la sociedad, sino la sociedad quien fantasea en la sexualidad", *La production des grands hommes, Pouvoir et domination masculine chez les Baruyas de Nouvelle Guinée*, Fayard, París, 1982, p. 357.
5. City News Service of Los Angeles, 21 de noviembre 1997: *Los Angeles Times*, 26 de noviembre de 1997 p. B1. Preciso que esta ley tiene un equivalente desde 1992 en La Unión Europea.
6. *Los Angeles Times*, 26 de noviembre 1997, p. B1; City News Service of Los Angeles, 21 noviembre 1997.
7. Ver Michel Foucault, "Le vrai sexe", [1980], reimpresso en *Dits et écrits*, 4: 116, así como *Herculine Babin, dite Alexina B.*, presentado por Michel Foucault, Gallimard, París, 1978. Herculine era una hermafrodita del siglo XIX que fue readaptada como varón a la fuerza por los médicos y los jueces de su época y que se suicidó en 1868 a la edad de veintinueve años.
8. Al menos, esta anécdota sugiere que el sexo biológico, potencialmente determinado, no es el equivalente del género, una noción formulada y matizada, a instancias de Foucault, por las feministas americanas Joan Scott y Judith Butler. Consultar Scott, "Gender: A useful Category of Historical Analysis", in *Gender and the Politics of History*, NY: Columbia UP. 1988, 28-52; Butler, *Gender Trouble*, NY: Routledge, 1989, y *Bodies That Matter*, NY: Routledge, 1993. A diferencia de Scott, Butler está lista para imaginar que el sexo no está tan determinado como siempre lo hemos imaginado: "¿Are the ostensibly natural facts of sex discursively produced by various scientific discourses in the service of other political and social interests? If the immutable character of sex is contested, perhaps this construct called "sex" is as culturally constructed as gender" (*Gender Trouble*, 6).
9. Tort, Michel, *Le désir froid: procréation artificielle et crise des repères symboliques*, Ed. La Découverte, París, 1992, 5, 328-331.
10. No hay necesidad de mirar muy lejos para encontrar las tensiones evocadas por la posibilidad de la indiferenciación sexual. La exposición y el catálogo

---

*Fémininmasculin: Le sexe de l'art* (Centre national d'art et de culture Georges-Pompidou, 1995) ensayaban imaginar un "nuevo hedonismo", pero privilegiaban un "devenir-mujer" esencialista, una diferencia ontológica entre los sexos, y un placer propio en los órganos de uno o de otro sexo. La noción de "singularidad francesa" propuesta por Mona Ozouf en *Les mots des femmes*" (Fayard, París, 1993) implica una reivindicación de la femineidad y un rechazo al feminismo americano caricaturizado en la ocasión como demasiado agresivo. Más recientemente, y con mucho menos rigor que en esas dos tentativas de explorar los nuevos órdenes simbólicos de la sexualidad, Gilles Lipovetsky sostiene, en *La troisième femme. Permanence et révolution du féminin* (Callimard, París, 1997), que sería necesario reconocer la esencia de la diferencia sexual y abraza plenamente la femineidad del "post-femme au foyer", a fin de reclamar la expansión de los derechos de las mujeres. Este libro muy mal documentado y lleno de faltas, revela la fantasía rousseauiana de una maternidad deliciosa; procede de una sobredeterminación de los placeres de la moda, de la reivindicación jubilosa de la "segunda jornada" ocupada por las tareas domésticas y los cuidados de los hijos después un trabajo de tiempo completo, lo que una publicidad americana de los años 1980 traducía de manera emblemática describiendo la mujer que "brings home the bacon, fries it up in the pan, and never lets you forget you're a man" Para la toma de posición crítica sobre estos textos, consultar: *Fémininmasculin*, Jann Matlock, "Hedonism and Hegemony: Bodily Matters at a Loss", *Mosaic*, 30: 3, 1997, 211-239; (en Ozouf) Joan Scott, "Vive la différence!" *Le débat*, 87, noviembre-diciembre 1995, 134-139; y (en Lipovetsky) Michèle Perrot, "Cette entêtante différence des sexes", *Nouvel Observateur*, n° 1721, 30 de octubre 1997, 22.

11. Consultar Stephen Heath, *The Sexual Fix*, McMillan, Londres, 1982, p. 7-16, que sostiene que, en sus orígenes, el lenguaje de la "sexualidad" –tanto en francés como en inglés– apuntaba específicamente a la sexualidad femenina.

12. J.-J. Virey, "Le sexe des êtres", en el *Dictionnaire de la conversation*, París, 1838, 49: 143-148, sobre todo 146. Para ampliar las miradas misóginas de Virey, ver su artículo "La Femme" en el *Dictionnaire des sciences médicales*, Panckoucke, París, 1815, 503-572, y su libro, *De la femme, sous ses rapports physiologique, moral, et littéraire*, Crochard, París, 1925. Sobre las teorías de Virey, ver mi *Scenes of Seduction: Prostitution, Hysteria, and Reading Difference in Nineteenth-Century France*, Columbia University Press, New York, 1994, p. 131 y en diferentes sitios.

13. Por las impresionantes tentativas de desanudar las definiciones de la sexualidad, consultar Godelier, 13, 357; Elizabeth Grosz, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Indianápolis, Indiana UP, 1994, viii-ix; David Halperin, John Winkler, y Froma Zeitlin, "Introduction", *Before Sexuality: the Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton UP, Princeton, 1990,

p. 4-6. Yo estaba sorprendida, recorriendo las obras mayores sobre “la sexualidad” aparecida desde hace una veintena de años, al descubrir que pocos autores plantean la pregunta acerca de, qué es “la sexualidad” y se preguntan aún menos cómo “la sexualidad” que toman como tema se diferencia de lo que se llamaba *sexualidad* hace cien o doscientos años.

14. Consultar Thomas Laqueur, “*La construcción del sexo*”, *Cuerpo y Género* desde los griegos hasta Freud, Serie Feminismos, Ed. Cátedra, Madrid, 1994, p. 28. A través de una mirada hacia el fin del siglo XVIII y XIX, Laqueur nos permite matizar la declaración de Foucault de que el siglo XVIII inventó “la sexualidad” y que todo lo que precedía no era sino, según él, “la carne”, *Dits et écrits*, 3: 313. El siglo XIX creó un discurso representativo, a través del cual las categorías de *sexo* y *género* no sólo resonaron con sentidos nuevos, sino también –al mismo tiempo y quizás de manera más importante para los teóricos e historiadores que tomaron el relevo de Foucault– formularon decisivamente la subjetividad. En su contribución magistral a esta discusión, el historiador Thomas Laqueur traza la emergencia de lo que llama “el modelo de los dos sexos” que suplantó hacia fines del siglo XVIII un modelo del “sexo único”. Según Laqueur alrededor del final del siglo XVIII, coextensivo con (pero no el resultado de) el descubrimiento de la ovulación y de un concepto radicalmente nuevo del orgasmo femenino como no esencial a la concepción el cuerpo femenino se vio reinterpretado en relación al cuerpo masculino, y “la naturaleza sexual del hombre cambió”: “Desde el siglo XVIII, la idea dominante... había sido que había dos sexos opuestos, estables, inconmensurables y que la vida política, económica y cultural de los hombres y de las mujeres, sus roles en tanto que géneros [*gender roles*], son de una manera u otra fundados sobre esos “hechos” La biología –el cuerpo estable, a-histórico, sexuado– es comprendida como el fundamento epistémico de las afirmaciones normativas relativas al orden social” (18-20). En esta re-fabricación del sexo, sostiene Laqueur retomando una frase de Nietzsche, la sexualidad se transformó en una “suerte de obra de arte”(28). Una de las contribuciones más importantes del libro de Laqueur es la de demostrar cómo el “modelo de los dos sexos fue inventado como una nueva fundación” para “la organización social entre los sexos” que Joan Scott designó como “*gender*” (ver Scott, 29, 32, 43, 44-45). Laqueur vio la diferencia sexual como una *construcción* impresa en los cuerpos a fin del siglo XVIII y en el comienzo del siglo XIX: “The power of culture thus represents itself in bodies, and forges them, as on an anvil” (Laqueur, “Amor Veneris, vel Dulcedo Appeletur”, in *Fragments for a History of the Human Body, Part III, zone 5*. Ed. Michel Feher, New York, Zone, 1989, p. 102-103). A través de la impronta del *sexo* en los cuerpos, la sexualidad como la conocemos se desprende como un dispositivo de lo que Judith Butler llama “regulatory fictions” (*Gender Trouble*, 32). Este “dispositivo de la sexualidad”, según Foucault, tomó su lugar en el siglo XIX a fin de procurar un comportamiento normativo para grupos que operaban por fuera

de los modelos sexuales establecidos por el Estado y la Iglesia. El niño masturbador, la mujer histérica, el individuo clasificado como “perverso” por el alienismo y la pareja maltusiana servían, según Foucault, de “punto de anclaje” a este dispositivo que provocaba un discurso verdadero de la sexualidad. Así de acuerdo a Foucault, Laqueur, Butler, y otros que han matizado su trabajo, el sujeto sexual del siglo XIX fue construido para decir la verdad de una sociedad donde los hombres heterosexuales y blancos tenían derechos, y todos los otros no tenían sino un cuerpo investido por una diferencia amenazante.

15. Consultar las cuestiones planteadas por Butler en *Gender Trouble*: “To what extent do regulatory practices of gender formation and division constitute identity, the internal coherence of the subject, indeed, the self-identical status of the person? To what extent is ‘identity’ a normative ideal rather than a descriptive feature of experience? And how do the regulatory practices that govern gender also govern culturally intelligible notions of identity?” (16-17). Según Butler, “la sexualidad” es tanto un concepto “estabilizante” como el sexo o el género (17). Butler sostiene que la lectura de Foucault del caso de Herculine Barbin hace de la identidad sexual, una suerte de “regulatory fiction” (24)

16. Jean Baudrillard, “Nous sommes tous des transsexuels”, *Liberation*, 10 de octubre 1987, p. 4. Para otro punto de vista sobre este artículo, consultar Tort, p. 329-331.

17. Consultar Marjorie Garber, *Vested Interests: Cross-Dressing and cultural Anxiety*, New York, Routledge, 1992, p. 93-117, sobre todo la 110: “The transsexual body is not an absolute insigniã of anything. Yet it makes the referent (‘man’ or ‘woman’) seem knowable”, y p. 117: “transsexual surgery literalizes the constructedness of gender”

18. Garber, p. 235.

19. Lipovetsky, p. 79-98, sobre todo 93, 85, 97. Ver Perrot, “Cette entêtante difference des sexes”, 22. Semejante ataque sobre el feminismo americano apareció en ciertos artículos recogidos bajo la rúbrica, “Le spectre du multiculturalisme américain: Du «politiquement correct» au multiculturalisme”, en la revista *Esprit*, 212 (junio 1995). Sobre lo diabólico del feminismo americano consultar Michel Feher, “Érotisme y féminisme aux États-Unis: les exercices de la libertad”, *Esprit*, 1993. Para el contexto de estos debates, consultar el artículo de opiniones de Didier Eribon y Sara Daniel, “Contre-enquête sur le politiquement correct”, *Nouvel Observateur*, (13-19 abril 1995).

20. Caricatura de “Pancho”, acompañando un artículo titulado “Le Français piégé par le multiculturalisme américain”, *Le Monde*, 17 febrero 1994.

21. Apenas sorprenderá, que esta caricatura sea contemporánea de las batallas jurídicas sobre el estado civil de los transexuales. Ver *Sur l’identité sexuelle: à*

*propos du transsexualisme*, Ed. de la Association freudienne internationale, p. 59-182.

22. “Se puede imaginar que un hombre pida experimentar un embarazo recibiendo en su abdomen un embrión de algunos días de edad... Tal demanda nos fue dirigida por un transexual antes del nacimiento de Amandine”, Jacques Testart, *L’œuf transparent*, Flammarion, París, 1986, p. 140-141.

23. Respecto a esto, consultar la lectura del caso Boursicot por Garber p. 234-251, sobre todo p. 235-236.

24. Consultar Freud, Obras Completas, “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos” (1925), Amorrortu editores, tomo XIX, Bs. As. 1979, p. 259, y el ensayo de 1932 sobre “La Femenidad”, donde Freud habla del descubrimiento de parte del niño “del defecto de los órganos genitales de la mujer” Freud, Obras Completas, Amorrortu Editores.

25. Consultar Emily Apter, *Feminizing the Fetish: Psychoanalysis and Narrative Obsession in Turn-of-The Century France*, Cornell UP, Ithaca, 1991; y Apter and William Pietz, *Fetichism as Cultural Discourse*, Cornell UP, Ithaca, 1993.

26. Aquí retomo la fórmula de la crítica literaria feminista Barbara Johnson que describe de ese modo no la representación visual sino la representación literaria. Consultar Johnson, *The Critical Difference*, Johns Hopkins UP, Baltimore, 1980, p. 13.

27. Butler, *Gender Trouble*, p. 139. En otra parte Butler pregunta si la sexualidad es “pensable” por fuera de las “constraints without which a living and desiring being cannot make its way”? Podemos sostener la performatividad en relación a las obligaciones que Butler llama “the radical unthinkability of desiring otherwise, the radical unendurability of desiring otherwise, the absence of certain desires, the repetitive compulsion of others, the abiding repudiation of some sexual possibilities, panic, obsessional pull, and the nexus of sexuality and pain”? (*Bodies That Matter*, 94).

28. Butler, *Bodies that Matter*, p. 16. Para matizar la discusión de los propósitos de Butler, ver mi “Hegemony and Hedonism” 211-212, 219-222.

29. Butler, *Bodies that Matter*, p. 10, 22.

30. Georges Didi-Huberman, *Ce que nous voyons, ce que nous regarde*, Minuit, París, 1992; Kaja Silverman, *Male Subjectivity at the Margins*, Routledge, 1992, y *The Threshold of the Visible World*, Routledge, New York, 1996.

31. Este es mi objetivo en mi libro *Desires to censor: Spectacles of the Body, Aesthetics, and Vision in Nineteenth-Century France* (de próxima aparición), del que varios capítulos ya aparecieron como artículos: “The Invisible Woman

and her Secrets Revealed”, *Yale Journal of Criticism*, 9, n°2 (1996), 175-221; y “Censoring the Realist Gaze” in *Spectacles of Realism: Genre, Body, Genre*, Ed. Margaret Cohen and Christopher Prendergast, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995, p. 28-65.

32. Consultar Butler, *Bodies That Matter*, 10: “Thus the question is no longer. How is gender constituted as and through a certain interpretation of sex? (a question that leaves the “matter” of sex untheorized), but rather, through what regulatory norms is sex itself materialized?” Yo sostengo que entonces, sería necesario estudiar las *materializaciones* del sexo a fin de ver cómo las normas reguladoras son reiteradas y cómo, a su turno, pueden ser desestabilizadas.

33. Mi libro *Desires to Censor* retomará estas cuestiones de un modo matizado, sobre todo en un capítulo sobre “la invención” del “voyeurismo” en el siglo XIX.

34. Otras imágenes representan mujeres a punto de mirar o intentando mirar, pero esta imagen es la única que pinta a una mujer mirando.

35. Comenta: “¡Ah! ¡Es divertido, dos!...” (*Portes et fenêtres, n° 7*).

36. Consultar Marie-Laure Bernadac, “Attractions et répulsions”, *Féminin-masculin*, p. 188, así como Bernard Marcadé in *idem*, “Le Devenir-Femme de l’art” P. 24.

37. “En una organización de ese tipo, el punto de vista y el punto de fuga son simétricos: si es verdad que el segundo es la vulva, esta es la imagen especular de los ojos voyeurs; o cuando estos creen ver la vulva, ellos se ven. Conchudo el que ve”. Jean-François Lyotard, *Les TRANSformateurs DUchamp, Paris, Galilée*, 1977. P. 137-138.

38. Marcadé, *Fémininmasculin*, p. 11.

39. Consultar Michel Taylor, “Rose Sélavy” en *Fémininmaculin*, p. 288.

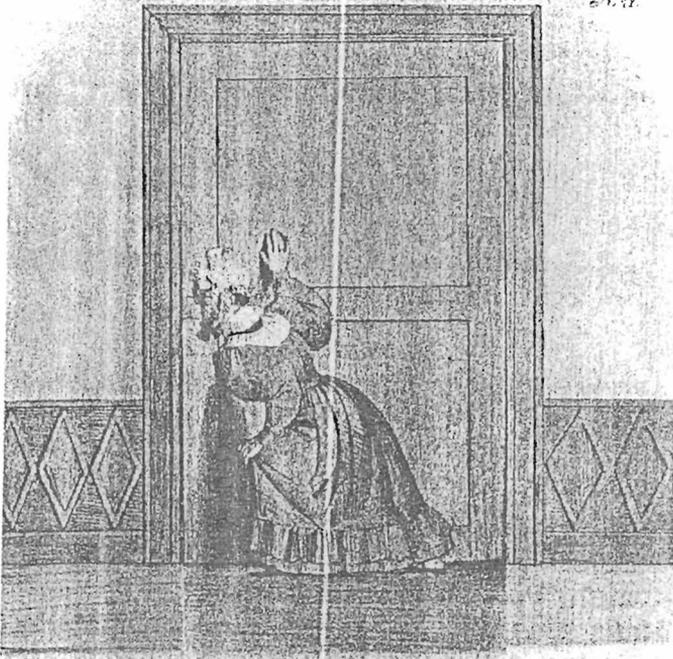
40. Consultar *Fémininmasculin*, p. 157.

41. Consultar mi discusión sobre el uso de *L’Origine du monde* en la exposición *Fémininmasculin* en “Hedonism and Hegemony”, p. 222-225.

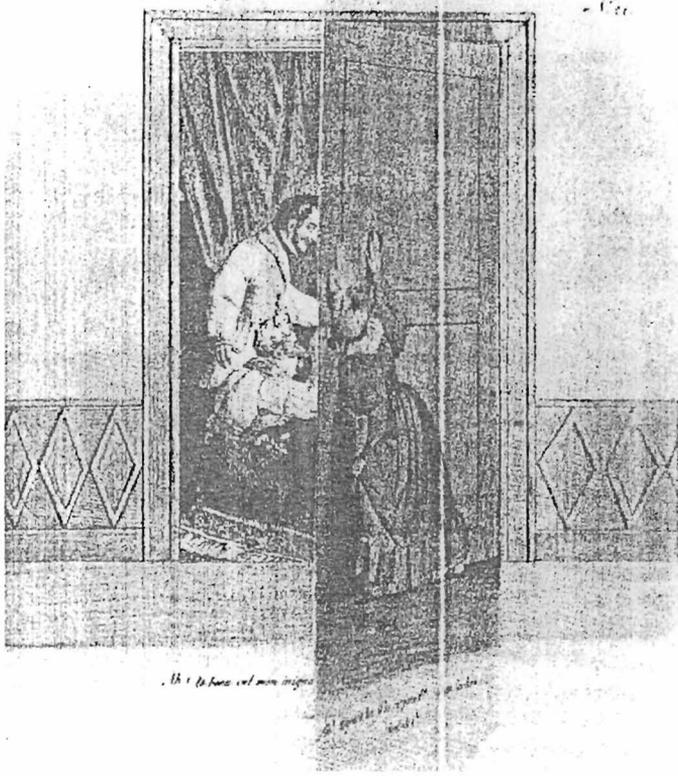
42. Rosalind Krauss, *The Optical Unconscious*, MIT, Cambridge, 1993, p. 112.

43. Silverman, *The Threshold of the Visible World*, p. 11.

act. II.



15. Ah! A regarder je les surpris! ... Dieu les honore  
s'embles C...



... e la sua con una ingenuità

... di fronte alla risposta ...  
...  
...





## De la emancipación amorosa de las mujeres en la ciudad\*

### Lesbianas y feministas en el siglo xx

No sorprenderá a nadie que el Eros lesbiano<sup>1</sup> se iniciara en la ciudad, ligado a la lucha por la igualdad entre los sexos. Manifestación de una liberación sexual pagana en el Renacimiento, se volvió en el siglo XVIII el símbolo de una emancipación social y cultural peligrosa, que se reprimirá con brutalidad en el siglo XIX, por parte de un poder “patriarcal” que tiene miedo de las lesbianas y sentencia y cataloga al amor entre las mujeres como la decadencia social, el vicio y la patología.

Tampoco nos sorprenderá que el feminismo, durante mucho tiempo, rechazara asumir el Eros lesbiano como expresión de una conducta de la libertad femenina. El patriarcado utilizó la homosexualidad femenina como protección al feminismo, desde el surgimiento de las luchas por los derechos de las mujeres. Agitó el fantasma de la “virilización”; con éxito pero sin espacio político, sin derechos y sin poder, si querían integrarse a la sociedad, las mujeres tendrían beneficio “permaneciendo mujeres<sup>2</sup>”

Libertad sexual - poder político. A pesar de que estas dos corrientes se desarrollaron separadamente hasta el surgimiento de la sublevación de las mujeres en los años 70, la historia conflictiva de las relaciones entre feministas y lesbianas en el siglo XX muestra, que si la sexualidad es el nudo de la opresión de las mujeres, también es el incentivo de liberación que acciona un

---

\* Traducido por Mercedes López de Remondino.

poder de afirmación de las mujeres, que se cuenta entre los más potentes de la ciudad.

## El clivaje feminismo/lesbianismo

El ejemplo de *La Garçonne* en los años veinte es completamente representativo de las posibilidades abiertas por las lesbianas que se ocultan con las feministas temiendo afrontar el oprobio social. *La Garçonne* es el título de una novela de Víctor Margueritte publicada en 1922 con tal éxito que se volvió un modelo social de emancipación femenina. ¿Por qué? Porque por primera vez en una novela de alcance feminista la heroína tiene una aventura homosexual. Esta aventura, evidentemente no dura, pero impone el hecho lesbiano como hecho de la mujer emancipada, exactamente como lo hizo Freud, en la misma época, en su artículo *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina* donde establece una relación de causa efecto entre el feminismo y la homosexualidad de su “caso”, escribe: “la muchacha arrastraba de sus años de infancia un ‘complejo de masculinidad’ muy acentuado. De genio vivo y pendenciero (...) era en verdad una feminista, hallaba injusto que las niñas no gozaran de las mismas libertades que los varones, y se rebelaba absolutamente contra la suerte de la mujer<sup>3</sup>” Monique Lherbier, *La Garçonne*, es feminista. Trabaja, es económicamente independiente, lucha por la igualdad con los hombres y es autónoma eróticamente desde que “bajo la faz del consuelo, el goce había aparecido confusamente<sup>4</sup>”; en este caso, la joven Niquette, con su “fuego amoroso” le hizo olvidar los sinsabores con su novio.

La revelación de un goce homosexual equivalente al goce heterosexual produce tanto más escándalo porque las mujeres son “supernumerarias” y acaban de ser separadas de sus derechos políticos en la República, a pesar de la notable contribución con

su esfuerzo durante la guerra. ¿Una mujer tiene el poder de dar a otra mujer el goce que el hombre creyó ser el único capaz de dar? El extraordinario éxito alcanzado por la novela, muestra que Víctor Margueritte tocó un problema de fondo cuya exposición novelada, sin embargo, no satisfizo a nadie. Ni a la gran mayoría de las feministas disgustadas por ver a la heroína “arrastrarse en el vicio”, ni a las lesbianas como Natalie Clifford Barney que se reconocía de buen grado en la figura de “La Amazona”, antes que en la de una *Garçonne* demasiado visiblemente calcada en el modelo masculino. El fin de la novela, consagrado a la exaltación de la maternidad redentora, tendría con qué satisfacer a las feministas. Pero la aventura homosexual pasa menos, aún cuando pone en juego la imagen de la mujer “viril” hábilmente manipulada por el poder masculino como oposición al feminismo. Que la heroína sacrifique su feminidad, cortándose los cabellos justo después de haber encontrado a Niquette es una anécdota. Se vuelve “protesta viril”, signo de una emancipación peligrosa, desde el momento en que esta se acompaña de la aventura homosexual. De allí la advertencia del autor: cuidado Señoras, su emancipación conduce derecho al vicio.

Las feministas comprendieron muy bien este mensaje. “¿Es necesario, indispensable, revolcarse en el vicio para liberarse de los prejuicios religiosos y de la obligación marital?”, preguntó Marguerite Guépet en un debate público sobre *La Garçonne*. El rechazo al lesbianismo irá tan lejos que ninguna feminista respaldará a Víctor Margueritte en el momento en que, la Liga de Padres de Familia logró alejarlo de la Orden de la Legión de Honor. En los años veinte, el amor lesbiano se volvió no sólo la faz escondida y vergonzosa de un feminismo que se repliega sobre sus deberes para conquistar sus derechos; sino que además en una época en que Colette, Rencé Vivien, Natalie Clifford Barney, Claude Cahun y Gertrude Stein, osan atacar la doble moral<sup>6</sup> (hetero)sexual en su vida y en sus obras, las “feministas integra-

les” como Madeleine Pelletier y Arria Ly son capaces de proponer justamente la Virginidad como alternativa a la “masculinización”

¿El clivaje entre el feminismo y el lesbianismo, dicho de otro modo, entre el campo de lo político y el de la libertad sexual femenina, explica el fracaso de las feministas francesas para conquistar el derecho al voto entre las dos guerras? Podríamos pensarlo ante el conformismo y la rigidez de un pensamiento a menudo retrógrado, que asimila el feminismo a la defensa de la familia, privándose de la fuerza contestataria de un Eros lesbiano que obligatoriamente debe combatir las normas y estructuras patriarcales si quiere existir. Tomadas entre una izquierda revolucionaria que cuestiona las instituciones republicanas y un patriarcado en pro de la natalidad, que desde 1920 vota una ley que prohíbe el aborto y la propaganda anticonceptiva, no ven la importancia de la libertad sexual en la conquista de un lugar en la ciudad. No reaccionan a la ley de 1920 ¿Por qué legitimarían a lesbianas, consideradas en el mejor de los casos, como invertidas, y en el peor como viciosas y anormales<sup>7</sup>? La defensa de “Sodoma y Gomorra” es un hecho de escritores y de artistas, no de políticos; lo que explica porqué el clivaje feminismo-lesbianismo oculta una realidad aún más inquietante: la del desfase entre las costumbres y el pensamiento feminista, entre las aspiraciones de un gran número de mujeres para conquistar una vida “libre e independiente” y el vacío político que las acoge. Como lo pondrá de relieve Olga Wormser: *Les garçonnnes* hicieron irrupción en la literatura y en la vida con sus faldas cortas, sus cabellos cortos, sus reivindicaciones sexuales no más nuevas que las de las *saint-simoniennes*\*, o de las semi-virgenes de Marcel Prévost. Ninguna teoría social las apoya; es sólo el “deseo de vivir su vida”<sup>8</sup>

---

\* Saint-simoniennes: Nombre adoptado del reformador de la Iglesia San Simón. (N. del T.).

Este rechazo a hacerse cargo de la libertad sexual de las mujeres, tendrá consecuencias desastrosas, ocultando a las mujeres en dominios especializados que prohibirán manifestarse a las lesbianas presentes en las luchas feministas y sindicalistas. Mientras que las mujeres casadas se reservan la lucha por el derecho al voto, las solteras por el sindicalismo, las lesbianas y heterosexuales “liberadas” concederán un espacio a la cultura que se volverá el lugar de una verdadera liberación sexual, social y cultural permitiendo a escritores y artistas llegados del mundo entero inscribir el lesbianismo en la modernidad<sup>9</sup>

### **Simone de Beauvoir: ¿un viraje?**

Dos acontecimientos capitales cambian los datos del problema después de la Segunda Guerra mundial.

- El derecho al voto acordado a las francesas en 1944 por el gobierno provisorio del General de Gaulle, que abre el campo político a las solteras.

La aparición en 1949 del libro de Simone de Beauvoir, *El Segundo Sexo*, que plantea la cuestión de la emancipación de las mujeres en su globalidad, como lo indica su título, abarcando la historia, la mitología, la cultura, la sexualidad, la economía, todas las situaciones sin olvidar la de “la lesbiana” a la que Simone de Beauvoir consagra un capítulo especial en la primera parte titulado “Formación” En muy pocas ocasiones el “segundo sexo” había suscitado tal esfuerzo de pensamiento por parte de una filósofa. Un pensamiento que defiende la opinión contraria de las ideas dominantes fundando el problema de las mujeres, totalmente en su contexto social a partir de una constatación simple y eficaz como un eslogan: “no se nace mujer, se deviene”

Pero si la reflexión de Simone de Beauvoir abre nuevas perspectivas al feminismo, su visión de la lesbiana queda muy atrás

de las conquistas *identitaires*\* obtenidas por la corriente de emancipación cultural entre las dos guerras. En lugar de legitimar a la mujer lesbiana en su libertad ontológica, se contenta con rehabilitar sus elecciones sexuales impugnando las ideas recibidas de los psicoanalistas. “No es el órgano de la posesión lo que ella envidia al hombre: es su presa<sup>10</sup>” Cuestionamiento original de la “envidia del pene” que apenas suscitó comentario, destaquémoslo. También escribe: la mujer llamada “viril” es frecuentemente una franca heterosexual, o también: “...para la mujer que hace culto de su feminidad, el abrazo sáfico es el que se prueba más satisfactorio” Aún cuando estas afirmaciones sean audaces en el contexto misógino posterior a la guerra, pierden gran parte de su impacto desde que Simone de Beauvoir las inscribe en lo social. Por otro lado ahí es donde se muestra más ambigua, especialmente al escribir: “lo que da a las mujeres apresadas en la homosexualidad un carácter viril, no es su vida erótica que al contrario las confina en un universo femenino: si no el conjunto de las responsabilidades, que están obligadas a asumir por el hecho que se privan de los hombres” Entonces, la homosexualidad es a sus ojos un “enclaustramiento”, no una emancipación, e incluso va más lejos cuando dice: “Nada da peor impresión de estrechez de espíritu y de mutilación, que esos clanes de mujeres liberadas”

Un juicio tan severo sobre las libertades sexuales, sorprende de parte de una filósofa que se consolidará como una de la más importante feminista de la segunda mitad del siglo. Sorprende tanto más en cuanto, Simone de Beauvoir amó a mujeres<sup>11</sup> y fue víctima de la homofobia bajo el régimen de Vichy, cuando tuvo que renunciar a la Educación Nacional, para escapar a una denuncia, de la madre de una de sus alumnas, por corrupción de una menor desposeída, que ella albergaba<sup>12</sup>. ¿Por qué ocultó en sus

---

\* *identitaire*: Es un sustantivo adjetivado que no tiene traducción al español, por lo que se prefiere dejar la palabra en francés. (N. del T.).

Memorias, ese aspecto de su vida íntima<sup>13</sup>? ¿Es porque pensaba que la homosexualidad no era un camino hacia la liberación de las mujeres, ya que su capítulo sobre “la lesbiana” está ubicado en la parte de “Formación” y no en la última parte de *El Segundo Sexo* que trata de la mujer independiente? Esta reserva con respecto a sus amigas, explica en todo caso, porqué su pensamiento dejó en la sombra numerosas cuestiones planteadas por la homosexualidad como esta: heterosexuales y homosexuales sufren el mismo condicionamiento a “devenir mujer”, ¿por qué algunas se liberan y otras no; dicho de otro modo, la opresión social, el condicionamiento a “devenir” mujer, es lo único que une a las mujeres entre sí y estructura una identidad de “segundo sexo”?

El gesto de eludir plantear estas cuestiones pesará en los siguientes veinte años. Pues encierra al lesbianismo en el silencio culpable de la mujer condenada (Ver *Huis clos* de Sartre donde la lesbiana se encuentra en un infierno por el sólo hecho de ser lesbiana). Sobre todo, mantiene la disociación entre el Eros y lo político haciendo de la consciencia de opresión la única base posible de la “hermandad” femenina. Sin embargo, estas cuestiones no progresarán en la consciencia de las mujeres. La experiencia de una relativa igualdad política, la educación mixta dada a las jóvenes de la generación del *baby-boom*, la prosperidad económica, cambiaron los datos de la integración de las mujeres en la ciudad. Pero nadie se dio cuenta, hasta que la revuelta de las mujeres resonó como un trueno en una sociedad que creía haber dicho todo, en mayo de 1968.

### ***Sisterhood is powerful*: el movimiento de la liberación de las mujeres 1970-1980**

“Liberación de las mujeres año cero” proclaman como único programa las sublevadas de los años 70. Lo repentino y radical de

su rebelión es sorprendente ¿Ellas piensan verdaderamente que lo esencial queda por hacer y, que la historia de la liberación de las mujeres comienza por esta toma de palabra colectiva que invistió la dupla reprimida de las generaciones anteriores, a saber la unión entre las mujeres y la revolución sexual?

Al reunir el gesto a la palabra, crearon con una intuición sorprendente, un movimiento de ruptura total con la dinámica de emancipación de sus antecesoras. Al comienzo es un movimiento no mixto que acoge a todas las mujeres, cualquiera sea su clase social, sus prácticas sexuales, su origen geográfico, o su edad. También es un movimiento que ya no quiere entrar en la ciudad, sino, “hacer estallar todas las estructuras de la sociedad y en particular las más cotidianas. Nosotras no queremos ninguna parte, ni ningún lugar en esta sociedad que se edificó sin nosotras y sobre nuestras espaldas. Escriben en el texto que acompaña *El Manifiesto*, donde 343 mujeres declaran haber abortado ilegalmente. Cuando el pueblo de las mujeres, la parte más oscura de la humanidad tome el destino en sus manos, entonces se podrá hablar de una revolución<sup>14</sup>”

El tono profético, la audacia, la novedad del lenguaje muestra que el Eros femenino rebelde encontró su poder de cuestionamiento al orden patriarcal. El combate por la libertad del aborto y contracepción tuvo un impacto inmediato, movilizó la conciencia indignada de las mujeres con una eficacia sorprendente. Pero eso no es todo. Al crear un movimiento no mixto, las mujeres obtienen los medios para afrontar la cuestión que las feministas del pasado no cesan de ocultar, la de la homosexualidad femenina y más ampliamente el amor de la mujer por sí misma y sus semejantes. Porque la proclamación de una hermandad nueva entre mujeres, fundamento de un poder ser y un poder actuar en la ciudad, implica el reconocimiento de los factores dinámicos que empujan a las mujeres a unirse. ¿El amor es un elemento actuando en esta dinámica nueva de emancipación? Si la consciencia de

una opresión común incita a las mujeres a unirse, el amor es la energía que da la fuerza de hacer estallar las estructuras masculinas de la sociedad. Sin embargo el tabú es enorme. ¿Cómo pueden, las homosexuales, romper el silencio, cuando no tienen otra referencia que la clandestinidad, otro modelo que Safo y otra esperanza que la revolución? Quienes se reunían en lo de Antoinette Fouque y, las “Pequeñas Margaritas” en lo de Mónica Wittig hicieron varias tentativas en el grupo de homosexualidad femenina, sin verdadero éxito. Las homosexuales temen ser rechazadas si se muestran como tales y las heterosexuales quedan pasmadas al verlas de carne y hueso. Finalmente la apertura llegará del grupo de las Perversas Polimorfos, creado en 1971 por Margaret Stepheson con la meta de estudiar la política sexual de acuerdo a los textos de Freud y Marcuse. Allí hay mujeres de todos los confines, de las cuales Anne-Marie Grégoire, miembro de la Asociación Arcadie, asociación reformista “homofilia” fundada en 1954 por André Baudry, es quien jugará un rol determinante en el desencadenamiento de la rebelión de las homosexuales. Exasperada por ver que el MLF no sostiene sus promesas, organiza una reunión en *Arcadie* donde nuclea una cincuentena de homosexuales. El fruto está maduro.

### *Les Guines Rouges\**

En marzo de 1971, dos acciones dirigidas por el MLF harán estallar el polvorín. La polémica del mitin organizado por la asociación contra el aborto, “Déjelos vivir”, en la Mutualidad de París el 5 de marzo de 1971<sup>15</sup>, y cinco días más tarde, la interrupción de la emisión radiofónica de Mónica Grégoire grabada en público, sobre el tema “La homosexualidad, ese doloroso problema” “¡No

---

\* *Guines Rouges*: Tortilleras enardecidas. (N.del T.).

suframos más, Libertad!” dicen los homosexuales. El éxito es total. Algunos días más tarde se creó el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR)<sup>16</sup>, movimiento de inspiración anarquista que se desarrolla sobre el modelo del MLF. Se trata de un movimiento “sin estructura ni jerarquía”, sin presidente ni representante oficial que acoge a todo el mundo, hombres, mujeres, travestidos, “locas”, burgueses, etc.

“La alianza entre las chicas del MLF y los maricas del FHAR” parece tan evidente que nadie cuestiona la mixtura del FHAR. Pero la aparición del número 12 de *Tout*, donde por primera vez homosexuales de los dos sexos toman públicamente la palabra, en un diario de extrema izquierda, hace tambalear el equilibrio de los dos sexos hacia el lado de los hombres. Ellos afluyen al FHAR y muy rápido nosotras nos sentimos desposeídas del FHAR, de la palabra y más aún de nuestra liberación sexual. Las diferencias saltan a la vista ahora. Los hombres reivindican los roles activo/pasivo, nosotras queremos destruirlos. *Les Gazolines*<sup>17</sup> exhiben los estereotipos de la feminidad, nosotras rechazamos la imagen de la Mujer y del eterno femenino. Nosotras hablamos, ellos no nos escuchan más. La misoginia latente y con frecuencia humillante de un gran número de hombres llegados allí para “gozar sin trabas”, como lo dice un eslogan, nos decide a reunirnos por separado el martes, pensando, como lo escribe Anne-Marie en el número 12 de *Tout*, que “nuestro lugar está en la intersección de los movimientos que liberarán a las mujeres y los homosexuales. El poder que nosotras reivindicamos es el de realizarnos<sup>18</sup>”

Nosotras somos una cincuentena, una centena quizás, llegadas de todos los horizontes cuya edad se sitúa entre los veinte y treinta y cinco años. No recuerdo más en qué momento decidimos tomar ese nombre de *Gouines Rouges*, que un transeúnte nos lanzó al vernos en una manifestación. Habíamos distribuido panfletos a la entrada de los cabarets de mujeres en Pigalle, en Moon,

habíamos organizado una fiesta en el mercado en junio de 1971 para “festejar con júbilo el comienzo de nuestra rebelión, salir de nuestros ghettos, en fin, vivir nuestro amor a plena luz”, como decía el panfleto. Nos reuníamos un día en la casa de una y otro de otra, y un día no volvimos más a la AG\* del FHAR. El desvío por el FHAR fue sin embargo un momento importante en la evolución de la problemática lesbianismo/feminismo, que del lado de las lesbianas selló la elección de la no mezcla de manera casi definitiva.

Entonces, nos volvimos un grupo de MLF, uno de esos numerosos grupos informales que se constituían alrededor de un tema para preparar una acción o más simplemente para explorar las motivaciones profundas de nuestra sublevación. Es un hecho que hoy puede parecer sorprendente, pero nosotras no teníamos más reivindicación que vivir nuestro amor a plena luz. Ese era un tiempo de génesis y queríamos ser totalmente visibles y no ocultarnos más en el ghetto de la homosexualidad. Esta contradicción no nos inquietaba. Comprometidas en el movimiento iconoclasta y en una dinámica de cuestionamiento radical al poder masculino, no queríamos más ser encerradas en categorías de ningún tipo. *Sisterhood is powerfull* decían las americanas, nosotras hacíamos de eso la experiencia embriagante, demasiado felices para poder al fin unirnos a las otras mujeres sin tener en cuenta nuestro origen social, nuestra práctica sexual o nuestro color de piel. Esta necesidad de ser reconocidas como “mujeres con derecho pleno” era tan fuerte que lo esencial de nuestras acciones de visibilidad estuvo dirigida hacia el movimiento. *Hapenings* en las Asambleas generales sobre el tema “¿las lesbianas son mujeres?” o “nuestro problema es también el suyo” Y sobre todo, un acto de visibilidad colectiva en las “Jornadas de denuncia de los crímenes contra las mujeres”, llevadas a cabo en la Mutualidad los días 12 y 13 de

---

\* AG: Asamblea General (N. del T.).

junio de 1972, que permitió hacer aparecer, detrás de la felicidad de amar a las mujeres por “elección política” que promovían las “nuevas homosexuales”, el sufrimiento, la opresión, el silencio que “las homosexuales de siempre” habían soportado durante los años de clandestinidad.

Luego, las reuniones de las *Gouines Rouges* se espaciaron. Demasiado jóvenes, no experimentadas, privadas de modelos *identitaires*, de historia y de cultura propia, no estábamos listas para afrontar la mirada exterior para afirmarnos más allá del Movimiento de Liberación de las Mujeres.

*¿La oposición heterosexualidad-homosexualidad,  
una oposición superada?*

Otra experiencia marcó con un sello indeleble el feminismo de los años 70: la frontera entre homosexualidad y heterosexualidad podía volverse muy imprecisa en un movimiento como el MLF<sup>19</sup>. Las heterosexuales vivían historias de amor con mujeres que transformaban completamente el enfoque de la liberación sexual. No sólo la imagen de la Mujer volaba en pedazos, sino que las identidades sexuales mismas se destrozaban con el ambiente impuesto por la sociedad. Por deseo y por amor a las mujeres, nos volvíamos iconoclastas por necesidad política, ya que no se podía entrar en la ciudad sin romper las estructuras. Franjas enteras de reflexión se abrían bruscamente a la consciencia sublevada de las mujeres, sobre el deseo, el pasaje al acto homosexual, los condicionamiento culturales y franqueamiento de los umbrales y de los límites. El movimiento de la liberación de las mujeres, lugar de liberación de la homosexualidad femenina, se volvía un espacio *identitaire* nuevo donde las heterosexuales no territorializaban su deseo descubriendo su propia actitud para desear mujeres.

Evidentemente, un descubrimiento conmovedor tanto para las “antiguas homosexuales” como para las nuevas, como lo analizará Anne en un texto cuyo título es por sí solo un acta de descubrimiento: “La difícil frontera entre homosexualidad y heterosexualidad”:

...Las homosexuales son asediadas por el movimiento que quiere lanzar por el aire su muralla, la frontera en el interior de la cual yace aún la homosexualidad.

La frontera es cada vez más difícil (de defender). Su caída no anunciará el reino de la bisexualidad generalizada, como pudieron proclamarla en otros tiempos ciertas novelas homosexuales triunfantes, pero la homosexualidad generalizada, no es exclusiva de otra cosa por otra parte. ¿Qué quiere decir eso, exactamente? Es difícil de decir. Pero, ¿esto no tiene nada que ver con el miedo al estallido del cuerpo que sintieron muchas antiguas heterosexuales antes del pasaje a la homosexualidad<sup>20</sup> ?

Este miedo nunca desaparecerá totalmente. ¿Cómo no tener miedo de un deseo que nos arrastra lejos de imágenes socialmente legitimantes, en confrontación con la “ley del Padre” que se hace en detrimento de las mujeres? Pero este miedo es también el signo de que la liberación de las mujeres es una experiencia del ser completo que experimenta una nueva identidad a través de la conmoción de las estructuras más “naturales” Como lo dijo Monique Wittig, en la misma época, en una entrevista al diario *Actuel*: “El lesbianismo no es sólo una práctica sexual, es también un comportamiento cultural: vivir por sí y para sí, una independencia total respecto a los hombres, y en relación a la formalización del mundo que construyeron (...) Creo que las categorías heterosexuales-homosexuales funcionan como maniobras de división y de diversificación de un problema que nos es común: ¿qué es nuestra sexualidad<sup>21</sup> ?”

*La crisis de la representación del Eros lesbiano*

Si la homosexualidad pareció triunfar en la práctica cotidiana del movimiento impulsando una militancia y una convivencia nueva entre mujeres, en los hechos, pasó rápidamente a segundo rango de las preocupaciones colectivas. Detrás de la lucha contra la violación especialmente, que sucede a la lucha por la libre maternidad, después del voto de la ley Veil en noviembre de 1974, se percibirá bastante rápido que si la “libre disposición de nuestro cuerpo” hace la unanimidad de las mujeres en rebelión, la extensión del territorio de la libertad sexual femenina hasta el lesbianismo no moviliza tantas energías. ¡Una cosa es romper la picota y otra es poner las cosa en su lugar!.

El grupo “Psicoanálisis y política” fundado por Antoinette Fouque afirma desde 1973, que “la homosexualidad primaria de las mujeres debería no ser sino un pasaje hacia una heterosexualidad recuperada y verdaderamente libre<sup>22</sup>” ¿Esto significa que sólo la heterosexualidad es “verdaderamente libre”? Si ellas todavía no osan ir hasta allí, el sólo hecho de apelar a un (no)poder de las matrices, de engendramientos, de gastos, de caos, de diferencias<sup>23</sup>..., apunta a restaurar el poder maternal arcaico frente al Eros rebelde de las lesbianas, eliminándolas con el mismo golpe de un devenir común en la ciudad.

La tendencia a la Lucha de Clases reintroduce las mismas divisiones entre homosexuales y heterosexuales por medio de la teoría marxista leninista de la que ya se sabe que acuerda poco crédito al poder revolucionario de Eros. Además las homosexuales deben mostrarse discretas por miedo a alejar a las mujeres del “movimiento de masas” a construir.

Asimismo, las Feministas revolucionarias que reivindican la herencia intelectual de Simone de Beauvoir, no están lejos de pensar que la cuestión está reglamentada, en tanto la frontera entre homosexualidad y heterosexualidad se borró entre ellas. La des-

aparición de las *Gouines Rouges* deja un vacío que no preocupa a nadie pues la cuestión de la visibilidad de las lesbianas parece como suspendida en ese trabajo colectivo de elaboración de una nueva cultura de mujeres que moviliza tantos grupos alrededor de proyectos que conciernen al cine, la literatura, la historia de las mujeres. Pero la iconoclasia feminista no ahorró la representación del Eros lesbiano, generando una nueva crisis en la historia agitada de las relaciones entre lesbianas y feministas: la tentación del separatismo lesbiano. La lucha contra la violación y la pornografía es un momento importante de este proceso de radicalización de las lesbianas. Primero porque son dos jóvenes belgas, Anne Tonglet y su compañera, violadas en las calas marselesas durante las vacaciones de 1974, quienes aceptaron, por primera vez, iniciar un proceso contra sus violadores, en el Tribunal Correccional de la Corte de Justicia<sup>24</sup>, asumiendo públicamente con su abogada Gisèle Halimi el hecho que ellas vivían juntas. Y luego, porque el terreno de la violación es el de la confrontación directa con lo intolerable de la sexualidad masculina, aquel donde el Eros femenino vio infligir las peores heridas en la indiferencia social, cuando no, en la denegación.

*“Una lesbiana no es una mujer” (M. Wittig)*

Es en un doble contexto de estallido del movimiento, después de la presentación en 1979 de la sigla MLF por la tendencia Psicoanálisis y Política, y de la escalada de la izquierda al poder, que lo irreductible lesbiano reaccionará a su ocultamiento erigiéndose como devenir revolucionario de una sociedad “heterosexista”, incapaz de reformarse sin ocultar de nuevo a las lesbianas. Pero ya no estamos en 1970 y como el tiempo de la movilización pasó, es en el campo conceptual donde se llevará el esfuerzo de visibilidad. En 1980, Monique Wittig publica dos artículos resonantes

en la revista *Questions féministes*: “El pensamiento *straight*” y “No se nace mujer” Al situarse en un “materialismo lesbiano”, Monique Wittig pone en tela de juicio la idea de la división “natural” de los sexos y el hecho de que las lesbianas pertenecerían al grupo “natural” de las mujeres. Y escribe: “Una lesbiana debe ser algo distinto ni mujer, ni hombre, un producto de la sociedad y no un producto de la ‘naturaleza’ pues no hay ‘naturaleza’ en la sociedad<sup>25</sup>” En consecuencia: “Una lesbiana no es una mujer y no ama una mujer” Las conclusiones de ese radicalismo lesbiano se extraen de ellas mismas. Por el hecho de que “las lesbianas son históricamente las únicas que se conciben más allá de las categorías de sexo del régimen heterosexual<sup>26</sup>”, ellas encarnan un punto de ruptura ideológico y político, que implica la escisión con las feministas calificadas desde entonces de “hetero-feministas”

En 1980, un grupo de lesbianas se reunió en la Universidad de Jussieu, sobre las bases de ese análisis. Pero como incitaron a la ruptura hasta calificar de “*collabos*”\*, a una parte del equipo de *Questions féministes*, que comprende heterosexuales y lesbianas, ese se desprende y reacciona rompiendo a su vez con las lesbianas radicales, en nombre de un feminismo radical que incluye la solidaridad entre todas las mujeres<sup>27</sup> Las lesbianas radicales (como Monique Wittig) son excluidas *de facto* de la revista, que se sigue editando bajo el título apenas cambiado de *Nouvelles Questions féministes*. Pero en lugar de tomar a cargo la visibilidad de las lesbianas, el nuevo equipo renuncia a la reflexión sobre homosexualidad operando una “inversión de perspectivas” al término de la cual “la coacción a la heterosexualidad” se vuelve el eje de discusión del patriarcado. Lo que es un nuevo modo de volver a ocultar el Eros lesbiano, por la vía negativa podríamos decir, pues no es demostrando porqué las mujeres no pueden volverse lesbianas, que se explica porqué ellas lo son. Además, el despla-

---

\* *Collabos*: colaboracionistas (N. del T.).

zamiento de la reflexión feminista de una búsqueda *identitaire* hacia la teoría de las relaciones sexo/género, y más ampliamente de las relaciones sociales de sexo, tiene como consecuencia inmediata aislar aún más las investigadoras lesbianas obligándolas a inscribirse en una conceptualización de las relaciones de sexo en la que no participan más que en sus relaciones sociales. Expulsado del campo de los conocimientos “legitimantes”, Eros lesbiano es de ese modo eliminado de toda posibilidad de integración en la ciudad.

El clivaje que se reinstaló entre lesbianas radicales, lesbianas feministas, feministas radicales, reformistas y/o “hetero-feministas”, muestra que el esfuerzo de visibilidad llevado a cabo por las investigadoras y universitarias en el campo conceptual no sostuvo sus promesas en el campo político. La llegada de la izquierda al poder en mayo de 1981 revelará todas las debilidades de un feminismo listo a sacrificar los elementos más innovadores y más perturbadores de la rebelión de las mujeres con la esperanza de una integración posible en la ciudad. El pasaje de una polémica radical de la “sociedad masculina” y de sus estructuras de poder, a la integración en la ciudad “socialista”, efectuada en pleno estallido de la dinámica de unión entre las mujeres, impulsada en los años 70, confronta al feminismo a la misma cuestión que entre-las-dos-guerras: ¿la respetabilidad de las reivindicaciones feministas implica el abandono del Eros femenino libre?

### **La institucionalización del feminismo y la desaparición de las lesbianas, 1981-1989**

La nominación de Yvette Roudy al frente del Ministerio de los Derechos de las Mujeres, abre un nuevo período de clivaje entre el feminismo de los derechos y el Eros lesbiano. Incluso, podemos preguntarnos si este clivaje no fue generado por el feminis-

mo de los derechos, cuando se definió exclusivamente en relación al patriarcado. La necesaria afirmación de los derechos de las mujeres en la ciudad patriarcal, no debe ocultar el otro aspecto del feminismo que es la exploración de la "feminidad" sublevada a través del desarrollo de una cultura *identitaire* y de una nueva mirada sobre sí, sobre las mujeres y sobre el mundo. La construcción del sujeto (político, creativo, amoroso...) se hace por la confrontación de estos dos mundos, el del otro y el de sí mismo, del hombre y de la mujer, del exterior y del interior, de la Ciudad y del movimiento concebido como espacio "político" autónomo de las mujeres, etc. El olvido de una de las dos dimensiones lleva casi siempre al clivaje y es lo que va a pasar con las lesbianas en la medida en que ellas se vuelvan el paradigma de "el interior" del feminismo, de la relación de las mujeres entre ellas y de la autonomía en relación a los hombres. La institucionalización del feminismo hará aparecer una verdad que se creía superada: no sólo el lesbianismo es siempre tabú, sino que es tabú ante las feministas mismas, que practican más o menos conscientemente la censura y la autocensura.

Aún cuando el feminismo había sido el gran vector de visibilidad de la homosexualidad femenina en los años 70, luego se sus trae bruscamente de su rol histórico al punto de estar prácticamente ausente en la inscripción de la homosexualidad en la ciudad, que caracteriza los años 80 y los años del Sida.

Esta deserción es tanto más sorprendente cuanto que la sociedad parece abrirse al hecho lesbiano. Marguerite Yourcenar fue elegida en la Academia francesa en 1980. El mismo año la novelista Joselyne François obtiene el premio Femina por *Joue-nous Espana*, que relata su historia de amor con una mujer. Por otro lado el movimiento gay toma amplitud con la creación de una actividad militante y comercial que comprende, diarios (*Gay Pied*), revistas mixtas como *Masques* y el mensual *Homophonies*, publicado por el CUARH (Comité de Urgencia Anti-Represión Ho-

mossexual), una radio libre (*Frequence Gay*), una librería y comercios que absorben el enorme potencial económico de los gay. Del lado de las mujeres, se crearon varios periódicos desde 1978, que afirman una "identidad" lesbiana como *Quand les femmes s'aiment* fundado en Lyon (1978-1980), *Désormais* (1979), *Lesbia magazine*, fundado en noviembre de 1982 por Christiane Jouve y Catherine Marjolet, la revista literaria *Vlasta* (1983-1984) y los Archivos Lesbianos<sup>28</sup> El MIEL (Movimiento de Informaciones y de Expresiones Lesbianas), fundado en mayo de 1982, está considerado, no obstante, como excepción. Fue la primera asociación de lesbianas en constituirse según la ley 1901, y en inscribirse en el juego democrático, está domiciliada en la *Maison des Femmes*, y guarda lazos oficiales con el feminismo que jamás se romperán.

Es necesario admitir las cosas como son: el lesbianismo no es más una apuesta del feminismo, como bien lo demostrará, a pesar de ella, una obra publicada en 1985 por veintisiete personalidades sobre *Le féminisme et ses enjeux*. Ninguna aborda la cuestión, a pesar de que tiene toda la libertad para hacerlo. En su cronología del MLF, Martine Storti no habla de las *Gouines Rouges*, ni de las relaciones del MLF con el FHAR. La cuestión es pura y simplemente eliminada, como la de la hermandad considerada "conflictual", pero nunca asociada a una reflexión sobre el amor. Por su lado Christine Delphy logra hablar de la "sexualidad no coital" sin escribir la palabra lesbiana, y cuando habla de homosexualidad es para ponerla al mismo nivel que el «autoerotismo y... las relaciones heterosexuales no coitales», sin precisar si se trata, de las relaciones del hombre o de la mujer<sup>29</sup>

Tenemos, pues, "tenores" del feminismo que, después de haber afirmado en los años 70 que "lo privado es político", excluyen al lesbianismo del campo político con la esperanza de presentar una imagen, entonces aceptable, del feminismo. Un proceso semejante se desarrolla en la Universidad con la institucionalización de los estudios feministas. No sólo la homosexualidad es

de nuevo tabú, sino que, casi no figura en la voluminosa *Histoire des femmes*, que publican George Duby y Michelle Perrot al comienzo de los años 90<sup>30</sup> Tema marginal, molesto, urticante. “La historiadora Arlette Farge en 1997, reconoce, que “es evidente que existen zonas de silencio y de reserva en historia, en lo que concierne a la homosexualidad y particularmente al lesbianismo. Ellas no se producen por ignorancia, sino frecuentemente por irritación más o menos consciente frente a esta realidad, siempre mantenida en silencio<sup>31</sup>”

Fue también porque “provocaban” demasiado visiblemente a las organizadoras del Festival Internacional de Films dirigidos por Mujeres, en Créteil, que las lesbianas decidieron en 1989 fundar la *Association Cinéffable* con la meta de organizar su propio festival. El ocultamiento de las lesbianas por las feministas “oficiales”, tiene también su lado bueno, ya que las obligó a autoorganizarse desarrollando nuevas prácticas institucionalizantes que intentan inscribir el lugar de las lesbianas en el seno del movimiento feminista y del movimiento gay.

### “Cuando las lesbianas se hacen del feminismo” (Cinéffable\*)

La nueva generación, que no había conocido ni el MLF, ni el FHAR, ni los conflictos alrededor del radicalismo, y que no había hecho la elección de la no mezcla, tuvo la desgracia de encontrar su lugar. Como lo expresaba Christiane Jouve en 1985 en una nota editorial de *Lesbia magazine*: “Nunca olvidemos que somos mujeres para los hombres y homosexuales para las mujeres, es decir un grupo profundamente diferente, cuyas preocupaciones, modos de vida, aspiraciones no pue-

---

\* Conjunción de palabras entre cine y fábula. (N. del T.).

den expresarse por una simple asimilación a las mujeres o a los homosexuales<sup>32</sup>”

Esta “posición incongruente entre marginalidad e integración” obligará a las jóvenes lesbianas a elegir entre el feminismo y el movimiento gay, o más exactamente entre el radicalismo lesbiano y el movimiento gay, ya que la homofobia latente del feminismo oficial no les permite integrarse al lado de las antiguas y beneficiarse de su experiencia. Un cierto número de lesbianas deseosas de actuar reunieron pues, las asociaciones de lucha contra el Sida como *ACT Up* y *AIDES*<sup>33</sup> donde buscan una legitimidad como lesbianas por medio de la solidaridad con los hombres alcanzados por la epidemia. A pesar de su presencia en las asociaciones mixtas como los Centros de Gays y Lesbianas de París y de las grandes ciudades de provincia, casi no han tenido influencia sobre el modo de organización ni el contenido político de la palabra homosexual. La homosexualidad masculina opera siempre como un modelo universalista y la ausencia de mujeres en las instancias de poder de las principales asociaciones, muestra que también opera en las estructuras militantes que permanecen profundamente patriarcales. En efecto, las lesbianas son utilizadas como una coartada universalista del movimiento gay, y se pudo ver en las *Lesbian and Gay Pride*, organizadas con éxito como se sabe, que además, podían ser instrumentalizadas por el movimiento gay que casi no piensa en inscribir la igualdad entre hombres y mujeres en su orden del día<sup>34</sup>.

El estudio de Frédéric Martel sobre el movimiento homosexual en Francia desde 1968, da la prueba más sorprendente por el modo en que descuida cuestiones importantes como la misoginia del movimiento gay, las relaciones lesbianas/feministas, el aporte del pensamiento feminista en la crítica de los modelos sexuales culturales, de los estereotipos sexuales, del poder, de la familia, del casamiento, etc. Convencido de que la homosexualidad masculina es genérica, incluso llegará a enterrar a las lesbianas a partir de

la mitad del libro, cuando combata la cuestión del Sida y del comunitarismo gay. Pero lo más grave en este libro impregnado de espíritu patriarcal se encuentra en la conclusión, cuando escribe: "No sin una cierta mala fe, las mujeres homosexuales revalorizaron, en nombre de la defensa de la mujer, el odio al hombre"<sup>35</sup> Esta interpretación masculina y moralista de una realidad que él sólo conoce por rumores, le permite de ese modo eliminar la cuestión del amor entre mujeres en nombre de un universalismo bonachón, inocente y "objetivo"

El coloquio sobre los *Gay and Lesbian Studies* organizado en junio pasado en el Centro *Beaubourg*, por Didier Eribon en ocasión de la *European Lesbian and Gay Pride*, procede con el mismo espíritu, pero ejerciéndose esta vez del lado comunitarista. Bajo pretexto de mostrar que los "*Gay and Lesbian Studies* justo comienzan a emerger en Francia"<sup>36</sup>, los organizadores ocultaron deliberadamente los trabajos realizados desde hace veinte años en nuestro país sobre lesbianas, en el marco de la historia de las mujeres, como separaron, por otro lado del coloquio los investigadores e investigadoras que trabajan en Francia. El encuentro organizado tres días más tarde sobre, las "Figuras históricas de las homosexualidades" logró además, censurar totalmente la homosexualidad femenina. Uno puede imaginar la indignación general si una mujer hubiera organizado un coloquio sobre las figuras de la homosexualidad donde sólo se hubiera hablado de mujeres. Evidentemente, es impensable, pues las lesbianas remiten aquí como en otro lado a lo específico.

El reconocimiento de las lesbianas es difícil de realizar por parte del movimiento feminista, lo que explica porqué una revista como *Lesbia magazine* ubicaba "los derechos de las mujeres" en último lugar de sus preocupaciones: "En la jerarquía de la información la prioridad es dada a lo que concierne a las lesbianas, luego a la comunidad homosexual (hombre/mujer) en su conjunto, lo que quiere decir que los problemas de derechos como los

contratos de unión común... y los derechos de las mujeres en la medida en que la autonomía de las lesbianas depende del *estatus* y de la posición de las mujeres en la sociedad<sup>37</sup>”

Pero, no todas las lesbianas comparten esta escala de valores, y a pesar de que el feminismo se mostró formidablemente convencional y sexualmente correcto desde la llegada de la izquierda al poder, sus ideales emancipadores no dejan, sin embargo, de palpar en el corazón de numerosas lesbianas. Incluso, uno puede preguntarse si no son las lesbianas las que aseguran la continuidad de las estructuras militantes feministas cuando se ve, en la provincia especialmente, como participan activamente en las Casas de las Mujeres, en las asociaciones pro-elección de lucha por el aborto, amenazadas por los comandos de extrema derecha, en las estructuras alternativas feministas, etc. Queda por hacer una encuesta sociológica.

Un nuevo elemento apareció en estos últimos años: la decisión de desplegar su acción en un terreno abiertamente lesbiano. Entre 1985 y 1997 más de veinte asociaciones lesbianas se crearon en las grandes ciudades de Francia<sup>38</sup>, impulsando una práctica ciudadana nueva que integra una triple herencia: la del movimiento asociativo, crisol de la democracia, la del feminismo crisol de la ciudadanía de las mujeres, y la herencia del lesbianismo crisol de la autonomía femenina y de una práctica cultural emancipadora. Organizadas alrededor de los principios de autonomía, de no-mezcla, anti-jerárquicas, de democracia directa y autofinanciamiento, estas asociaciones cubren varios campos a la vez, desde lo político a lo cultural pasando por lo festivo. Como lo expresa *Cinéffable* en la editorial del 8º Festival: “A las lógicas estructuras centralizadas y burocráticas *Cinéffable* opone la solidaridad entre las mujeres, la dinámica de las redes y de los proyectos<sup>39</sup> 1.264 adhesiones en 1995 para 4.120 entradas, 1.669 en 1996 con 7.000 entradas, el éxito del festival, que comprende además debates, una exposición de plásticos, una convivencia entre

mujeres y la conexión sobre la red internet, muestra que la fórmula responde a una real necesidad de prácticas institucionalizantes. La originalidad de estas prácticas es a la vez, actuar a nivel simbólico con la reapropiación del poder de fabricar imágenes, y a nivel político tomar las riendas de su propia representación. El total autofinanciamiento de estas manifestaciones, que no se beneficiaron de ninguna subvención, ya sea del estado, de la región o de la comuna, abre igualmente las mismas perspectivas de acción en este mundo regido por el “horror económico”

La creación de la Coordinación Lesbiana Nacional, en la primavera de 1997, primera del género en Francia, para agrupar las asociaciones y los individuos con la meta de “promover la cultura y la visibilidad de las lesbianas” es un verdadero desafío lanzado al feminismo tradicional. No se trata sólo de actuar en pro de los derechos de las lesbianas sino de luchar “contra las discriminaciones hechas a las mujeres para facilitar las comunicaciones nacionales e internacionales<sup>40</sup>” Sería posible que se concrete aquí un rebrote del combate por la emancipación sexual y amorosa de las mujeres, de quienes las lesbianas son punta de lanza.

### **La emancipación sexual de las mujeres..., ¿una apuesta política para el siglo xxi?**

La 4ª Conferencia mundial de las mujeres reunida en septiembre de 1995 en Pekín mostró que los conceptos jurídicos de “derechos sexuales” y de respeto por la “libre orientación sexual” no son siempre reconocidos en el mundo como un derecho humano fundamental. Un conflicto importante tuvo lugar durante la conferencia sobre esta cuestión entre los estados liberales, que querían incluirlos en la plataforma final, y los países integristas, católicos y musulmanes que rechazaban “el modelo occidental de emancipación femenina” Los estados liberales conducidos por la

Unión Europea debieron dar marcha atrás frente a los integristas para obtener el mantenimiento en la plataforma final del concepto de igualdad (y no de equidad como lo proponían los integristas), renunciando a defender el de “derechos sexuales”, por ese hecho remitido a la próxima conferencia, en el año 2005.

En Francia las Sesiones Nacionales en pro de los Derechos de las Mujeres, que reunieron en Saint-Denis, en marzo de 1997, más de dos mil mujeres y algunos hombres, mostraron la actualidad del “problema de las lesbianas” y cómo todavía, no era considerado como “problema” de todos, a los ojos de 166 asociaciones feministas, partidos y sindicatos de izquierda organizadores de estos encuentros. A pesar del logro oficial de una Plataforma Lesbiana, muy rápido pareció que un veto había sido puesto sobre la palabra lesbiana y la cuestión de los “derechos de las lesbianas” emitida por las organizadoras de la Tribuna Lesbiana<sup>41</sup>. La palabra lesbiana había sido censurada del proyecto de plataforma de reivindicaciones en beneficio de la palabra homosexual, más neutra y menos comprometida y el espacio acordado al programa se reveló tan impracticable, que numerosas lesbianas llegadas al taller “Ellas Eligen” se resisten a tomar por la fuerza la palabra, reclamando a la vez, un debate con las otras mujeres, y el reconocimiento de sus derechos, reconocimiento que sólo les será acordado en la última sesión plenaria después de varias intervenciones.

Si la reunión del balance de las Sesiones mostró un deseo de explicar sinceramente lo que fue considerado por muchos, como un resbalón molesto pero necesario, la homofobia frente a las lesbianas, deberíamos decir, la lesbianofobia, no desapareció por eso. Pues evidentemente, no es el Contrato de Unión Social lo que hacía problemas en las Sesiones. Propuesto por cuatro colectivos regionales y una asociación gay, pasó como una carta por el correo. Por el contrario la proposición de inscribir en la Constitución Francesa la libre orientación sexual y de hacer de eso el objeto de una directiva europea ni siquiera fue discutida. Del mismo

modo que las proposiciones que apuntan a reforzar los derechos y libertades individuales.

A pesar de veinticinco años de feminismo las lesbianas son siempre marginadas. ¿La reciente inclusión de representantes de las lesbianas, en el secretariado de Colectivo Nacional para los derechos de las mujeres, pondrá término a esta injusticia? Se lo puede desear, sobre todo cuando se conoce el lugar esencial que ellas tomaron en las llamadas luchas generales por “la libre disposición de nuestro cuerpo”, contra la violación, contra la extrema derecha, en el sindicalismo, y no lo olvidemos, en las estructuras feministas militantes de París y de regiones, de las que uno se pregunta en qué se hubieran transformado, si las lesbianas no las hubieran investido con su tiempo y su capacidad.

La unión política entre mujeres lesbianas y heterosexuales es difícil de realizar. Ellas deben ir al encuentro de una civilización milenaria que jerarquizó los sexos y cercenó a las mujeres la posibilidad de una relación de deseo con su propio sexo. Con tal herencia la confrontación entre lesbianas y feministas era inevitable y no pudo conducir a una verdadera revolución cultural con sus apuestas que no son sólo un reconocimiento recíproco, sino también la capacidad de cada una de afirmar su individualidad y sus elecciones amorosas en la Ciudad.

Si el feminismo conceptualizó la libertad amorosa sólo bajo la forma de una oposición entre el lesbianismo y heterosexualidad es porque la cuestión del deseo aún está recubierta por la del estatus social. Nosotras vimos con el MLF que no era tanto el pasaje al acto homosexual lo que causaba problemas, sino la visibilidad del Eros lesbiano. ¡La casi ausencia de feministas en el debate mediático sobre el Contrato de Unión Social y el reconocimiento del lazo amoroso entre personas del mismo sexo muestra que eso es siempre así!<sup>42</sup> Los diferentes proyectos de pareja homosexual, elaborados por el movimiento gay desde 1991, no fueron objeto de ninguna discusión seria por parte de las feminis-

tas (homosexuales y heterosexuales confundidas) que prefieren movilizarse por la paridad en política antes que por la legitimación del lazo amoroso homosexual. ¿Estamos todavía en el período de clivaje entre la libertad sexual y la igualdad política? ¿La salida de los años del Sida permitirá el retorno de las mujeres para avanzar en la escena?

El feminismo contemporáneo liberó el placer femenino heterosexual de la confiscación religiosa y estatal, pero está lejos de haber hecho lo mismo por la sexualidad entre las mujeres.

La emancipación de las lesbianas implica la igualdad entre los sexos y una liberación de conceptos archimilenarios ligados a la función reproductiva de la mujer. Aún hoy las mujeres son definidas en relación a su vientre y al hombre.

La emancipación de las lesbianas implica un cambio de mentalidades tan importante como el realizado por la Revolución Francesa cuando reconoció el principio de igualdad entre los individuos. El movimiento homosexual se estructuró alrededor de objetivos casi exclusivamente masculinos. La izquierda faltó a la cita. El Movimiento de Liberación de las Mujeres no pudo o no quiso legitimar políticamente el amor entre las mujeres. El amor de la mujer por la mujer mora en lo desconocido de las sociedades patriarcales, desconocido que se será necesario seguir invistiendo colectivamente si queremos realzar uno de los desafíos espirituales del siglo XXI.

## BIBLIOGRAFÍA

Archivos lesbianos de París, *Maison de Femmes*.

Simone de Beauvoir, *El Segundo Sexo*, Ed. Siglo XXI, Bs. As. 1970.

—, *L'Amour presque parfait*, París, Le Félin, 1981

Marie-Jo Bonnet, *Un choix sans équivoque*. París, Denoël-Gonthier, 1981, nueva edición aumentada *Les relations amoureuses entre les femmes, XVI-XX siècle*, París, Odile Jacob, 1995 (cons

Cathy Bernheim, *Perturbation, ma soeur, naissance d'un mouvement de femmes, 1970-1972*, consultar bibliografía al fin del volumen).

Michèle Causse, *L'Interloquée - Les oubliées de l'oubli, Délignée*, Ensayo, Laval (Canadá), Ed. Trois, 1994.

—, *Quelle lesbienne êtes-vous?* Ed. Paroles de lesbiennes, París. 1996.

CLEF, "L'autre mixité: homosexuelles et hétérosexuelles", in GEF, *crise de la société, féminisme et changement*, París, Revue d'En Face. Tierce, 1992.

Françoise d'Eaubonne, "Le FHAR, origines et illustrations", *Revue h*, n° 2 otoño 1996.

Femmes entre elles, Lesbianisme. *Cahiers du GRIF*, n° 20, abril 1978.

Dominique Fougeyrollas-Schwebel, "Le féminisme des années 1970", in *Encyclopédie politique des femmes*, bajo la dirección de Chritine Fauré, París, PUF, 1997.

Naty Garcia Guadilla, *Libération des femmes, le m.l.f.*, París, PUF, 1981.

Bianca Lamblin, *Mémoires d'une jeune fille dérangée*, París, Libro de bolsillo, 1993.

Évelyne Le Garrec, *Des femmes qui s'aiment*, París, Seuil, 1984.

*Lesbia magazine*, mensual (desde 1982 hasta hoy).

Claudie Lesselier, "Le regroupement des lesbiennes dans le mouvement féministe parisien: position et problèmes, 1970-1982", in *Crise de la société, féminisme et changement*, París, Revue d'En Face/Ed. Tierce, 1991.

Frédéric Martel, *Le rose et le noir*, Les homosexuelles en France depuis 1968, París, Seuil, 1996.

Caroline Mécary et Gérard de La Pradelle, *Les droits des homosexuelles*, Que sais-je? PUF, 1998.

Françoise Picq, *Libération des femmes, les Années-Mouvement*, París, Seuil, 1993.

"Homos: en mouvement", *Politique, la revue*, julio-agosto y septiembre 1997.

Questions féministes et Nouvelles Questions féministes.

*Rapport contre la normalité. Le FHAR rassemble le pièces de son dossier*

*d'accusation, Simple révolte ou début d'une révolution?* Symptôme 3, París, Ediciones Camp Libre, 1971.

Wheasheas Beacon press, 1992.

Anne Tristan y Annie de Pisan, *Histoires du MLF* (prefacio de S. De Beauvoir), París, Calmann-Lévy, 1977

Monique Wittig, *Le corps lesbien*, París, Minuit, 1973.

Monique Wittig, *The straight mind and other essays*, Nueva York, Londres, Toronto, Harvester y Wheasheas Beacon press, 1992.

## NOTAS

1. Utilizo este término para designar el amor entre mujeres bajo el aspecto amor-deseo. Los términos homosexualidad y lesbianismo me parecen demasiado marcados por el espíritu de clasificación científico y/o de identificación de las personas según su práctica sexual. En defensa de una conformación del Eros lesbiano ver mi próximo libro *Les Deux Amies* de próxima publicación.

2. Ver Marie Jo Bonnet, *Les relations amoureuses entre femmes, siglo XVI – XX*, Ed. O. Jacob. Col. Opus, 1995, cap. “Les habits neufs de la tribade.

3. S. Freud, Obras Completas. *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina* (1920), Amorrortu editores, Bs.As. 1979. Tomo XVIII, p. 161.

4. Víctor Margueritte, *La Garçonne* (1922), Flammarion. 1926, p. 152.

5. Marguerite Guépet, “Commentaires sur la Garçonne”, Club del Faubourg, 3 de noviembre 1923. Biblioteca Histórica de la Ciudad de París, Fonds Bouglé.

6. La doble moral es la institucionalización de una moral diferente para los hombres y las mujeres.

7. En la izquierda, las posiciones más simpatizantes hacia las homosexuales son representadas por la “Liga mundial para la reforma sexual sobre una base científica”, Fundada en 1927 en Dinamarca, y cuyo sexto principio rector recomienda “una conducta humana y racional hacia los anormales sexuales, como por ejemplo los homosexuales hombres y mujeres, los fetichistas, los exhibicionistas, etc.” Citado por Jeanne Humbert, *Eugène Humbert*, Ed. La Grande Réforme, París, 1947, p. 209. Fundada por el Dr. Leunbach, presidentes Auguste Forel y Havelock Ellis. La sección francesa está integrada por Humbert, Víctor Margueritte, G. Hardy y feministas como Marie Huot, Madeleine Pelletier y Mme. Laurent Tailhade.

8. Olga Wormser, citada por Geneviève Gennari, *Le dossier de la femme*, Librairie académica Perrin, París, 1965.
9. Para el desarrollo de estas cuestiones remito a mi próximo libro *Les Deux Amies*.
10. Simone de Beauvoir: *El Segundo Sexo*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1970, Vol. II, p. 153-172
11. Ver sus *Lettres à Sartre 1930-1939*, Gallimard, 1990; su *Journal de Guerre*, septiembre 1939 – enero 1941 y Bianca Lamblin, *Memoires d'une jeune fille dérangée*, libro de bolsillo, 1993.
12. Ver Deirdre Bair, *Simone de Beauvoir*, Fayard, 1991, p. 320.
13. La cuestión de la transparencia en los escritos y en la vida íntima de Simone de Beauvoir y la de sus relaciones – públicas o privadas – con un cierto número de mujeres y de hombres son complejas. Ya dieron lugar a múltiples comentarios e interpretaciones. *Les Temps Modernes* volverá a eso más ampliamente en un número especial consagrado a Simone de Beauvoir.
14. *Nuestro vientre nos pertenece. Le Manifeste des 343*. Fue publicado en *Le Nouvel Observateur* del 5 de abril de 1971, p. 6.
15. Ver Caroline Fourest, “Les féministes contre l’extreme droite”, en Claudie Lesselier y Fiammetta Venner (dir.), *L’extrême droite et les femmes*, Ed. Golias, 1997, p. 195-227. Ver también Cathy Bernheim, *Perturbation ma soeur, naissance d’un mouvement de femmes, 1970-1972*, Le Seuil, 1983.
16. Ver Françoise d’Eaubonne, “Le FHAR, origines et illustrations”, *Revue h*, nº2 y 3, otoño 1996.
17. *Les Gazolines* eran un grupo de travestidos y transexuales.
18. “Notre alliance”, *Tout*, nº12, 23 de abril de 1971. Algunos textos eran anónimos y luego, fueron reivindicados por sus autores.
19. Ver el artículo: “il y a comme ça des réunions historiques”, firmado “Je, Gouine Rouge, femme homosexuel” en *Le torchon brûle*, nº 5 (*Le Torchon brûle* era el diario del MLF entre 1971 y 1973).
20. Anne, “La difficile frontière entre homosexualité y hétérosexualité”, *Las Mujeres se obstinan, Les Temps Modernes*, abril-mayo de 1974, p. 2.049.
21. “Monique Wittig et les lesbiennes barbués”, *Actuel*, nº 38, enero 1974, p. 12.
22. In *Le Nouvel Observateur*, 27 de agosto 1973.
23. “D’une tendance”, *Le Torchon brûle*, nº 3 p. 18.

24. El proceso tuvo lugar en Aix-en-Provence el 2 y 3 de mayo de 1977. Ver *Choisir la cause des femmes-Viol le procès d'Aix*, Ed. Idées/Gallimard, 1978. Gisèle Halimi será elegida diputada en 1981 y autora con Robert Badinter de la no penalización de la homosexualidad.
25. Monique Wittig, "On ne naît pas femme" *Question féministes* n° 8, 1980.
26. Monique Wittig, entrevista en *Liberation*, 23 de junio de 1997, p. 18.
27. "Nosotras denunciarnos como anti-feminista todo análisis que reniega de cualquier manera esta solidaridad", editorial del n° 1 de *Nouvelles Questions féministes*, marzo de 1981. Ver también el informe "Hétérosexualité y lesbianisme", *La Revue d'en face* n° 9-10, 1° trimestre de 1981, p. 65 a 109.
28. Fundado oficialmente en 1984, este centro de documentación sobre la historia lesbiana edita un *Bulletin des Archives Lesbiennes* entre 1983 y 1990. Ver el n° 6 "Mouvements Lesbien en France", 1970-1980, diciembre de 1987. Reservado a las mujeres (pero los investigadores universitarios pueden consultarlos), los Archivos están actualmente domiciliados en la Maison des Femmes, 163 rue Charenton, 75012 París.
29. *Le Féminisme et ses enjeux* - veintisiete mujeres hablan, París, Centro Federal FEN- Edilig, 1988, p.175.
30. La única alusión a las lesbianas se encuentra en el tomo IV del siglo XIX, en un artículo de tres páginas confiado a Judith Walkowitz, universitaria americana, sobre "la sexualidad peligrosa" o justo después la prostitución ahí se habla del "apego homosexual" en una perspectiva sociológica, y no histórica como se podría esperar de tal obra. *Histoire des femmes*, T. IV bajo la dirección de Geneviève Fraisse y Michelle Perrot, Ed. Plon, 1991, p. 410.
31. En "Un savoir partagé par tous" *Ex Aequo*, n° 10, septiembre de 1997, p. 28.
32. Christiane Jouve, "Détruire l'invisibilité", *Lesbia magazine*, n° 30, julio/agosto 1985.
33. Una encuesta sobre el perfil de las voluntarias de la red AIDES, realizada en 1993, cerca de 940 voluntarias mostró sin embargo que el 5% de las voluntarias se declaraban homosexuales contra un 74% para los hombres. Documentación AIDES Federación.
34. Ver Marie-Jo Bonnet, "L'égalité entre hommes et femmes: point aveugle du mouvement gay?", in *Ex Aequo* n°3, enero 1997, p. 29 y Anne-Françoise Lefevre y Nathalie Rubel, "Une lesbian and Gay Pride peut-elle être lesbienne?", *Ex Aequo* n° 10 septiembre 1997.
35. Frédéric Martel, *Le rose et le noir le mouvement homosexuel en France depuis 1968*, Ed. Du Scuil, 1996, p. 400.

36. Centro Georges Pompidou, las revistas habladas, sobre las culturas gays y lesbianas: encuentros internacionales, del lunes 23 de junio al viernes 27 de junio de 1997. En la sesión de apertura, Pierre Bourdieu presentó la investigación universitaria sobre la homosexualidad como una novedad hoy necesaria en Francia... más vale tarde que nunca.

37 Catherine Gonnard. Presentación de *Lesbia magazine*, in *Ruptures*, octubre/noviembre de 1995.

38. Citemos principalmente a Rennes, primera región en ser dotada en 1985 de la asociación *A tire d'Elles*, Toulouse con *Bagdam café* fundado en 1989, Marsella con el *Centre Evolutif Lilith* y el *Café de les 3 G*. Dijon con *Une autre regard*, Amiens con *les Immédiannes*, *Le Réseau Femmes Ile-de France* en París, Grenoble, Avignon, Bordeaux, Lille, etc. Y las ediciones Geneviève Pastre en París, Diabolo, La Grimoire, etc.

39. Editorial del Catálogo del 8º festival, noviembre 1996.

40. Texto de presentación de la Coordinación lesbiana nacional. Presidencia/secretaría c/o C.E.L., 18 cours Pierre Puget, 13006 Marsella.

41 Ver *En avant toutes! Assises nationales pour les Droit des femmes*, Ed. Le Temps des Cerises, 1998, Carrefour lesbien, p. 247-265.

42. Exceptuada Elisabeth Badinter que fue la primera personalidad en sostener el CUC en una entrevista con *Liberation* el 23 de abril de 1992 titulada: "Unión Civil: Le courage est payant", y centrarlo sobre la apuesta del lazo homosexual; consultar Marianne Schulz, "Chronologie du débat en France" e Irène Théry, "Le contrat d'union Sociale en Question" chronologie du débat en France" e Irène Théry, "Le Contrat d'Union Sociale en Question"

*Esprit*, octubre de 1997

## Freud, la homosexualidad masculina y los americanos\*

Cualquiera que investigue la actitud de Freud con respecto a la homosexualidad masculina, es muy probable que tropiece con una carta, hoy casi famosa, que escribió en 1935. Publicada por primera vez en 1951, fue desde entonces varias veces reimpressa. Es fácil de hallar, ya que figura en la biografía de Freud, escrita por Ernest Jones. Freud la escribió en inglés, como una forma de cortesía hacia su corresponsal, que era una madre angustiada y perturbada por la homosexualidad de su hijo. Lo que la carta dice es que en realidad ella no tiene motivos para perturbarse y, menos aún de lo que piensa, para sentirse angustiada. “Deduzco” dice Freud, “...que su hijo es homosexual. Me impresiona mucho el hecho de que usted no menciona esta palabra en su información sobre él. ¿Puedo preguntarle por qué evita el uso de ese término?. La homosexualidad no es una ventaja, pero tampoco es algo de lo que uno deba avergonzarse; un vicio o una degradación, ni puede clasificarse como una enfermedad. Nosotros la consideramos como una variante de la función sexual, producto de una detención en el desarrollo sexual.” Continúa diciendo aún más:

Muchos individuos altamente respetables, de tiempos antiguos y modernos, entre ellos varios de los más grandes (Platón, Miguel Angel, Leonardo da Vinci, etc.) fueron homosexuales. Es una gran injusticia perseguir la homosexualidad como un crimen y es también una crueldad. Si Ud. no me cree a mí, lea los libros de Havelock Ellis. Ud. me pregunta si puedo ayudarle, debo suponer que lo que

---

\* Traducido por Elbio Raúl Degracia.

Ud. me pregunta es si puedo abolir la homosexualidad y hacer ocupar su lugar por la heterosexualidad. La respuesta, en términos generales, es que no podemos prometer semejante éxito. En cierto número de casos conseguimos desarrollar los marchitados gérmenes de heterosexualidad presentes siempre en todo homosexual, pero en la mayor parte de los casos eso ya no es posible. Ello depende de la cualidad y la edad del individuo. No es posible predecir cual será el resultado del tratamiento.

Lo que el psicoanálisis puede hacer por su hijo ya es cosa diferente. Si es desdichado, neurótico, si vive desgarrado por sus conflictos, inhibiciones en su vida social, el análisis puede traerle armonía, tranquilidad mental, completa eficiencia, ya sea que siga siendo homosexual o cambie. Si Ud. se decide a ello, ¡¡él podrá analizarse conmigo!! ¡¡No creo que Ud. lo haga!! Tendría que venir a Viena. No tengo intención alguna de salir de aquí. No deje, sin embargo, de contestarme al respecto.

Sinceramente suyo y con los mejores deseos

Freud<sup>1</sup>

La madre americana dijo sentirse muy agradecida por la carta, enviando eventualmente una copia al investigador sexual Alfred Kinsey, diciéndole que Freud era un “grande y buen hombre” Es de suponer que halló a esta carta muy alentadora, quizá también reconfortante, aún cuando le mostraba sus temores y prejuicios. Probablemente, Jones tenga razón al describir esta carta en su biografía como llamativamente “bondadosa”<sup>2</sup>. Freud, después de todo, no tenía ninguna relación previa con esta mujer. Incluso ocupó su tiempo en escribirle estando mortalmente enfermo.

Pero la carta era algo más que solamente “bondadosa” Era también una considerada expresión de un punto de vista que Freud había sentido profundamente y sostenido de manera tenaz durante mucho tiempo. Todo lo que dice en la carta acerca de la homosexualidad, había sido objeto de convicción durante más de treinta años. Resumiendo: la homosexualidad no es una ventaja. Tampoco es una enfermedad. No debería ser perseguida como un crimen ni considerada como una desgracia. Ningún homosexual ne-

cesita ser tratado psicoanalíticamente, a no ser que también y de manera absolutamente incidental, sea un neurótico. Freud ya se había expedido antes y de manera frecuente sobre ese tema, y en alguna ocasión, públicamente.

Mucho tiempo antes, en 1903, concedió una entrevista al diario de Viena *Diet Zeit*, que estaba preparando un artículo de fondo acerca de un escándalo local: un destacado profesional vienés estaba en juicio, acusado de prácticas homosexuales. Un periodista acudió a Freud para conocer su reacción, y Freud dijo:

Defiendo la postura de que el homosexual no es propiedad de un tribunal. Además tengo la firme convicción de que tampoco los homosexuales deben ser tratados como enfermos, ya que una orientación perversa está lejos de ser una enfermedad ¿Eso acaso no nos obligaría a caracterizar como enfermos a grandes pensadores e intelectuales a quienes admiramos por su salud mental?.

Había enfatizado una idea repitiendo: “*Las personas homosexuales no están enfermas, y tampoco son propiedad de un tribunal*” Agregó para finalizar y a modo de calificación, que sin embargo, si un homosexual llegara a molestar a un niño por debajo de “la edad de consentimiento”, entonces sí debería ser acusado de la misma forma que un heterosexual en una circunstancia análoga.<sup>3</sup>

Freud habló nuevamente en Viena para la prensa en 1930 sobre el tema homosexualidad. Esta vez aparece como cofirmante de una declaración dirigida a una comisión legal de una junta austrogermana, que estaba considerando la revisión del código penal. Entre los otros firmantes, también estaban: Artur Schnitzler, Franz Werfel y Moritz Schlick. La declaración señalaba que la comisión había informado que la propuesta de rechazar las leyes que penalizaban las relaciones homosexuales entre “hombres adultos por mutuo consentimiento”, quedaba en punto muerto y que debía anularse. “Humanidad, justicia y razón” exigen la deroga-

ción, siendo algo sobre lo que se debería estar inmediatamente de acuerdo. “La homosexualidad”, continuaba la declaración, había “estado presente a lo largo de la historia y entre todos los pueblos” Las leyes que la penalizaban representaban una “extrema violación de los derechos humanos” porque negaban “la sexualidad intrínseca” de los homosexuales. También dejaban la puerta abierta al chantaje e indirectamente indujeron a algunos homosexuales al suicidio. Existía aún otra consecuencia. Al estigmatizar la homosexualidad como “criminal” empujaban a menudo a los homosexuales hacia posturas y actitudes “antisociales” La declaración concluía con una “petición” para que los homosexuales tuvieran los mismos “derechos” que todos<sup>4</sup>

Estas eran las intervenciones públicas de Freud; privadamente siguió la misma línea. Por ejemplo, sostenía que no había buenas razones para que a los homosexuales se les rechazara la solicitud como aspirantes a psicoanalistas. Esta posición resultó ser objetable para la mayoría de sus asociados y se hizo evidente en 1920. La Asociación Holandesa de Psicoanálisis recibió la solicitud para ser miembro de un médico conocido por ser “manifiestamente homosexual” Ante la duda acerca de una respuesta, pidieron consejo a uno de los miembros del círculo más cercano a Freud, Ernest Jones, el mismo que escribiría más tarde su biografía y quien mantuvo a Freud informado por carta. “Aconsejé en contra” dijo Jones, “y ahora he escuchado ....que éste hombre ha sido descubierto y condenado a prisión”. Luego preguntó si Freud pensaba que rechazar siempre solicitudes a aspirantes homosexuales sería “una regla segura y general en base a la cual proceder” Freud consultó con otro miembro de su círculo íntimo y también amigo, Otto Rank. Luego ambos, conjuntamente, le contestaron a Jones censurando sus normas:

Su pregunta, estimado Ernest, concerniente a la posible calidad de miembros homosexuales, ha sido considerada por nosotros y discrepamos con usted. En efecto, no podemos excluir tales personas sin

tener otras razones suficientes, así como no estamos de acuerdo con su persecución legal. Sentimos que en tales casos una decisión debería depender de un cuidadoso examen de otras cualidades del candidato.

Freud y Rank escribieron por supuesto, desde Viena. Cuando Jones recibió la carta, estaba en Londres. En un mes las noticias de este intercambio llegaron a los analistas de Berlín. Tres de ellos, Hans Sachs, Karl Abraham y Max Eitington, alarmados, escribieron a Rank y a Freud criticando la posición de ambos. La crítica era muy diplomática pero firme: “todavía no hemos decidido” comenzaban diciendo, “acerca de la cuestión de admitir analistas homosexuales en nuestra sociedad ” Esto significaba sin ninguna duda querer hacer recordar a Freud que la decisión, al menos en Berlín, era constitucionalmente más bien de ellos y no de él. “Pero”, continuaban, “tenemos algunas ideas sobre este asunto” Sus “ideas” eran que la “homosexualidad aparecía en muchas formas como parte de una neurosis” y que en tales instancias “debería ser analizada” Que los homosexuales neuróticos podrían, y a menudo lo hacen, negarse a permitir profundizar sus análisis. En caso de ser así, sería muy difícil que llegaran a ser buenos analistas. Luego, Sachs, Abraham y Eitington concluían diciendo: “Acordamos que sólo aceptaríamos homosexuales en calidad de miembros, cuando tengan otras cualidades a su favor” Conclusión que replanteaba la posición Rank-Freud, modificándola sutilmente. La carta de ambos estipulaba que la homosexualidad debía ser un factor neutral o un no factor en la evaluación de los candidatos. Por otro lado la carta de Berlín sugería que la homosexualidad podía jugar como presunción en contra de un candidato, pero que a pesar de eso debía ser admitido en caso que fuera juzgado suficientemente bueno. El estilo de ambas cartas era, sin embargo, bastante parecido. Freud eligió o tuvo que contentarse con la respuesta de Berlín<sup>5</sup>

Como clínico, rechazó tratar homosexuales a no ser que los

considerara también suficientemente neuróticos<sup>6</sup>. De otro modo, no había nada que tratar. No pensaba la homosexualidad como una enfermedad, y cuando un miembro suponía que en efecto era una enfermedad, trataban de derivar a los pacientes homosexuales a Freud para su tratamiento, quien si ya sabía que eran solamente homosexuales, no los atendía. Pero no siempre lo sabía anticipadamente, por lo que hubo ocasiones que tuvo que darle una sola sesión a un paciente homosexual y relativamente neurótico, forzado a consultarlo a instancias de un psiquiatra, de un médico de familia, de un amigo o un pariente como la madre americana con quien Freud se escribió en 1935. Sería interesante saber como manejó a tales pacientes; pero no nos dejó ningún registro acerca de ese proceder. Para él no eran casos, por lo que no había razón alguna para escribir la historia de un caso. Pero sí existe el registro de una sola sesión con Freud, escrita por un paciente que encaja dentro de esa categoría. Es difícil estar totalmente seguro; el registro es conmovedor como retrato de un psicoanalista, pero decepcionante por lo escaso en lo referente a él mismo como paciente, cuyo nombre era Bruno Goetz. Cuando consultó a Freud era estudiante en la Universidad de Viena y tenía la aspiración a ser reconocido como poeta, era pobre, sufría de problemas en los ojos, de fuertes jaquecas y por lo visto, era sexualmente no convencional. Uno de sus profesores, preocupado por Goetz, arregló una consulta con Freud y también le envió algunos poemas del mismo. Goetz no quería ir, pero la autoridad del profesor era suficiente como para que lo hiciera y así lo hizo. Ya en el consultorio de Freud comenzó a sentirse inmediatamente mejor. Las jaquecas desaparecieron y habló vehementemente acerca de su vida y de sus amores. Habló acerca de la masturbación, de la vez que amó a una mujer mayor que él, acerca de su fascinación por el mar, de su atracción por los marineros, a quienes quería besar, y de su soltería. Freud dijo, “¿Y la cuestión con los marineros, nunca lo molestó?” Goetz contestó, “Nunca...Estuve

muy enamorado. Y cuando usted está enamorado, todo está bien ¿verdad?." Freud replicó, "Para usted ciertamente..." y rió. Luego le preguntó, hacia el final de la consulta, cuándo había comido un biftec por última vez. Goetz contestó que hacía cuatro semanas. Luego Freud le entregó un sobre cerrado diciéndole que era una "prescripción" y, con cierta timidez, dio por concluida la sesión, diciendo:

Por favor acepte este sobre y permítame esta vez actuar como su padre. Una pequeña retribución por la alegría que me ha dispensado con sus poemas y la historia de su juventud.

Cuando Goetz se fue y abrió el sobre, se encontró con que contenía dinero, 200 kronen, más que suficiente para comprar un buen biftec para la cena<sup>7</sup>

Freud era muy consistente sobre el tema homosexualidad. Lo que le dijo a la madre americana en su carta de 1935, que no era ni una ventaja, ni un crimen, ni una enfermedad, ni desgracia alguna, era fruto de una prolongada creencia y de un accionar acorde a la misma. Este punto de vista no era compartido sinceramente por la mayoría de sus compañeros analistas, aunque ninguno en vida de Freud y hasta donde sé, lo haya rechazado o confesado directamente. Pero sus colegas mostraron dudas y cierta tensión al respecto. Los holandeses se preguntaban si un homosexual podía o no ser admitido para la práctica analítica; Jones en Inglaterra pensaba que no; los berlineses decían quizá si quizá no, pero estaban probablemente más inclinados a decir que no. Algunos analistas derivaban a Freud para tratamiento a aquellos homosexuales que no eran neuróticos aunque él pensaba, por cierto, que no había ninguna necesidad. Jung puede haber sentido más bien diferente que Freud sobre el tema homosexualidad. Es difícil reconstruir totalmente su punto de vista mientras perteneció a la asociación psicoanalítica, pero existe un comentario muy sugestivo en una de sus cartas. Cuando se escribieron con Freud

preguntándose dónde publicar determinado ensayo de Freud, se mencionó el *Zeitschrift für Sexualwissenschaft*, diario editado por un homosexual, Jung recomendó no utilizarlo. “Si los ‘175°’ son los responsables, eso será difícilmente una garantía de su actitud científica”, escribió Jung. Ciento setenta y cinco era el número de la cláusula del código de ley alemán donde estaban especificadas las penas relativas a la práctica homosexual<sup>8</sup>. El término ‘175°’ quería decir homosexuales y era derogatorio. El comentario de Jung fue, por cierto, esencialmente prejuicioso. Freud contestó diciendo que no había pensado en el *Zeitschrift*, ya que podría llegar a ser la voz del movimiento de emancipación homosexual en Alemania y, por ende, demasiado político. Dijo que había pensado en el *Jahrbuch für Sexuelle Zwischenstufen*, otro diario editado por el mismo homosexual que editaba el *Zeitschrift*. Jung no hizo más comentarios<sup>9</sup>. Hasta donde sé, sólo tres analistas pueden ser tentativamente identificados como compartiendo, quizá sin reservas, el punto de vista de Freud sobre la homosexualidad. Primero Rank, cofirmante de la carta a Jones pidiendo por la admisión en la práctica psicoanalítica de homosexuales calificados; Isidor Sadger, cuya posición se deduce de algunos ensayos que publicó<sup>10</sup>; y Victor Tausk. Uno de los colegas de Tausk le informó en 1914 acerca del tratamiento de un determinado homosexual neurótico diciendo ésto: “...su objetivo terapéutico para el paciente fue liberarlo de los sentimientos de culpa en relación a su homosexualidad para que pudiera sentirse libre de satisfacer sus necesidades homosexuales”<sup>11</sup>. Pero si bien Rank, Sadger y Tausk permanecieron firmes junto a Freud, fueron la excepción. La mayoría de los analistas pensaban de otra manera. Sin embargo, era en América donde la posición de Freud en relación a la homosexualidad era menos aceptada o quizá más resistida. Jung, pudo en un descuido haber deslizado una observación prejuiciosa; Jones, haber querido demarcar los límites en relación a tener colegas homosexuales alemanes y holandeses pueden haber compartido

algunas de las reservas de Jones; pero ya desde los comienzos del trasplante del psicoanálisis a estas costas, los analistas americanos tendieron a considerar la homosexualidad con desaprobación y en realidad quisieron desembarazarse de ella para siempre. Ya en 1916, cuando Freud todavía estaba muy activo, Smith Ely Jelliffe, un destacado analista neoyorkino, fundador de la *Psychoanalytic Review*, declaró que “instrucción individual” y “educación” deberían controlar la tendencia “homogénica” y “dirigirla” a una “normal y bien adaptada vida sexual”; para que así no exista la homosexualidad<sup>12</sup>

La declaración de Jelliffe es típicamente americana; refleja un punto de vista que los historiadores en general llaman moralista y que ha dominado desde siempre el pensamiento psicoanalítico en este país. Es una actitud que Freud conocía, despreciaba y a la que se oponía, pero que nunca logró vencerla ni mitigarla. Por qué no pudo, requiere una explicación. Después de todo era un líder dominante con poca paciencia ante cualquier desviación; y podría haber terminado con los agraviantes analistas americanos, así como lo hizo con algunos europeos, como en el caso de Adler y Jung. Quizá tuvo miedo a que demasiada severidad pusiera en riesgo el futuro del psicoanálisis en el frente americano. En los años treinta, era claro que era en América dónde se produciría el mayor crecimiento del movimiento psicoanalítico. También pudo haberse mantenido al margen debido, en parte, a una especie de indiferencia. Para él era más importante lo que decían y pensaban sus compañeros europeos que los americanos. Finalmente creyó que la actitud de los analistas americanos no era accidental sino necesaria, derivada directamente de lo que él consideraba como las condiciones fundamentales de la vida americana. Si eso era verdad, ¿cuál hubiera sido el beneficio de dejar de lado a determinados analistas?

Aún así discutía con ellos al sentirse molestado, contrariado. Su blanco más frecuente fue James Jackson Putnam de Harvard, el analista americano que más le gustaba o quizá el que le disgus-

taba menos. La correspondencia se prolongó por un período de alrededor de siete años, existiendo por parte de Freud un prolongado esfuerzo para conseguir que Putnam depusiera su moralismo (era difícil que aparecieran en las cartas alusiones específicas referidas a la homosexualidad, y por cierto a cualquier sexualidad, ya que tan elevadas eran las ideas de Putnam como condescendiente Freud como correspondiente); por parte de Putnam un prolongado rechazo. Se encontraron en 1909, y en esa ocasión se le dijo aparentemente de manera muy firme que no tratara de sostener ante los pacientes en análisis ningún objetivo ético propio. “Todavía me parece”, escribió más tarde ese mismo año, “que... el método psicoanalítico necesita ser complementado con métodos que busquen sostener ante el paciente una meta por la que pueda esforzarse en alcanzar.” Putnam continuó para señalar que actualmente estaba tratando a una “dama” que “sufría mucho debido a un estado de inhibición y de vergüenza mórbidos” y que él estaba haciendo “buenos progresos” en rastrear los orígenes de sus “síntomas”, pero se encontraba ante la “dificultad” de que la misma había “perdido todo interés por la vida y en vivir” ¿Acaso no debería, a modo de exhortación, tratar de proveerle tal interés? Freud respondió que ningún analista podía “compensar” a un paciente dejando de lado una “enfermedad”. Pero que eso no era culpa del analista.

¿Que tendríamos que hacer cuando una mujer se queja de su frustrada vida, cuando con su juventud perdida se da cuenta que fue privada de la alegría de amar debido a meras razones convencionales? Ella tiene bastante razón, y nosotros nos quedamos imposibilitados ante ella porque no podemos volverla joven otra vez. Pero el reconocimiento de nuestras limitaciones terapéuticas refuerza nuestra determinación en cambiar otros factores sociales para que tanto los hombres como las mujeres no se sientan más forzados a situaciones sin esperanza.

Este era Freud en su mayor militancia política. El moralismo americano siempre le produjo escozor; pero la militancia no hizo

aparentemente impacto alguno en Putnam, quien rápidamente le contestó que los pacientes necesitan “más que simplemente aprender a conocerse a sí mismos”, también conocer las “razones de porqué deberían adoptar ideales más elevados para sus obligaciones” Luego le volvió a escribir: “Como estudio pacientes y trato de aliviarlos de sus síntomas, me encuentro con que también debo mejorar su temperamento y carácter morales. Inmediatamente después le relató a Freud una de sus fantasías infantiles –de una vida familiar feliz– y le pidió una interpretación. Este pedido le dio a Freud una oportunidad que aceptó con regocijo

En general veo que usted está sufriendo de un muy temprano e intenso sadismo reprimido que se expresa a través de una bondad excesiva y auto tortura. Detrás de la fantasía de una vida familiar feliz usted debería descubrir las fantasías normales reprimidas de una rica realización sexual.

Luego Freud respondió nuevamente con una nota menos personal pero muy maliciosa, burlándose de la retórica cristiana que yacía bajo la superficie de la carta de Putnam:

Parece que usted hace parecer al psicoanálisis mucho más noble y más hermoso: en sus ropas domingueras escasamente reconozco a la empleada que se desempeña en los quehaceres domésticos de mi casa.

Luego, impávido, Putnam le escribió para decirle que quería hacer algo importante sobre el tema “sublimación”, haciendo especial referencia “al trabajo de Dante y Emerson” Freud contestó que esperaba eso “con gran interés” Luego Putnam escribió más acerca de su compromiso personal con la sublimación y de su tarea de conducir a sus pacientes hacia el logro de la misma de manera satisfactoria. Freud contestó con más amargura que ironía: “Tan pronto”, escribió, como los analistas emprendan “la ta-

rea de conducir al paciente hacia la sublimación, más aceleran su salida de la ardua tarea psicoanalítica para tomar deberes mucho más cómodos, como el del maestro y del dechado de virtudes." Finalmente Freud se volvió muy directo. Terminó con las indirectas, cualquier tono menos candor, y en una de sus últimas cartas a Putnam poco tiempo antes que la muerte de este último los separara para siempre, atacó aún más directamente su moralismo:

La moral sexual tal como la define la sociedad –y como caso extremo la sociedad americana– me parece muy despreciable. Me identifico con una vida sexual mucho más libre.

Eso tampoco hizo aparentemente impacto en Putnam, ya que en la siguiente carta ignoró completamente el señalamiento de Freud acerca de América<sup>13</sup>

Si Freud pensó que la moral sexual americana era despreciable, también pensó que conocía cómo llegó a ser de esa manera. Visitó América sólo una vez, en el otoño de 1909, cuando vino a dar cinco conferencias de introducción al psicoanálisis en la *Clark University*, frente a una audiencia en la que estaban, casualmente, William James y Emma Goldman. Durante su estadía pudo conocer New York, New Haven, Boston, Worcester y las cataratas del Niágara; y también pasó algún tiempo en las Adirondacks. Aunque el viaje fue breve y el itinerario limitado, sus conclusiones fueron excepcionalmente positivas y firmes. No había dudas que antes de comenzar el viaje ya se había hecho una idea al menos tentativa, en gran parte sobre la base de sus lecturas y de sus contactos personales con americanos, y probablemente teniendo en cuenta un prejuicio muy común contra América que siempre existió en los círculos intelectuales europeos.

Ya en Viena, cuando se le preguntaba qué pensaba que estaba mal aquí, trataba la pregunta con poca seriedad, respondiendo en forma ligera. Por ejemplo, que odiaba la comida y le producía indigestión. O podía llegar a decir que odiaba el acento, y que

solamente los ingleses sabían como hablar correctamente el inglés. Pero a veces tomaba la pregunta seriamente, contestando de acuerdo a la misma. Y no hay ninguna dificultad en hacerse una composición de lo que pensaba. Primero, que los americanos eran demasiado reprimidos. Los hallaba sexualmente insulsos e insípidos. Así es como su colega vienés Paul Federn informó con poco tacto años más tarde, en 1947, cuando habló en ocasión de la inauguración de un busto de Freud en la sede central de la sociedad psicoanalítica de New York, al decir que Freud siempre sostuvo que en América no había “en realidad suficiente libido como para ser encontrada y sentida por él”<sup>14</sup> ¿Por qué eran los americanos tan nulos sexualmente? Porque sublimaban totalmente su energía sexual. Por su despreciable moralismo. Esa era la lógica para la sublimación. Y los objetivos de la sublimación americana, ¿eran la producción de arte, ciencia, leyes, arquitectura, música, literatura?. No, era dinero, consumo, acumulación. Toda la energía que no se canalizaba sexualmente era dirigida a hacer dinero y a muy poco más. Jones en su autobiografía *Free Associations* lo expone sutilmente: Freud tenía una “impresión desfavorable” de América. “Imagino”, agrega Jones, “que la aversión tenía algo que ver con el sentimiento de que el éxito comercial dominaba la escala de valores en los Estados Unidos...”<sup>15</sup>

El planteo de Freud fue aún más sutil, pero no obstante muy decidido, cuando habló frente a su auditorio americano en Clarck. En efecto, la estrategia retórica primaria más importante en esas cinco conferencias fue adular a la audiencia con la esperanza de asegurarse un interés favorable en relación a lo que él debía decir concerniente al psicoanálisis. Les dijo que pertenecían al “Nuevo Mundo”, agregando que en el viejo e ignorante mundo europeo existía un prejuicio irracional contra el psicoanálisis e insinuó que en el “Nuevo Mundo” tal prejuicio era poco probable. Dijo que originalmente había planificado hablar principalmente acerca de la “interpretación de los sueños”, pero que luego de consi-

derarlo había rechazado esa idea. Que le parecía un error hablar de los sueños en un país tan admirablemente “devoto a los objetivos prácticos” También que quizá la “histeria” podría ser mejor comprendida como análoga a una especie de sobreimplicación en la historia. Imaginen, dijo, a un “londinense” incapaz de vivir con alegría en el presente a causa de no haber podido escapar de las garras del pasado y que gastó todo su tiempo en duelo, en lugares como “Charing Cross” o “the Monument”, consagrados a antiguas pérdidas. Al desarrollar ésta analogía estaba insinuando, a grandes rasgos y de manera muy falsa, que como los americanos tenían mucho menos historia que, digamos, los londinenses, estaban en mejores condiciones. Todo esto era adulación, adulación un tanto excesiva. Pero en medio de ella, Freud se las ingenió para decir lo que pensaba. Tuvo la oportunidad cuando explicó la interpretación psicoanalítica del chiste. Primero, dio un ejemplo:

Dos hombres de negocios poco escrupulosos habían conseguido granjearse una enorme fortuna mediante una serie de empresas har- to osadas, y tras ello se empeñaron en ingresar en la buena sociedad. Entre otros medios, les pareció adecuado hacerse retratar por el pintor más famoso y más caro de la ciudad, cada uno de cuyos cuadros se consideraba un acontecimiento. Quisieron mostrarlos por primera vez durante una gran *soirée* y los dueños de casa en persona condujeron al crítico y especialista en arte más influyente hasta la pared del salón donde ambos retratos habían sido colgados uno junto al otro; esperaban así arrancarle un juicio admirativo. El crítico los contempló largamente, y al fin sacudió la cabeza como si echara de menos algo; se limitó a preguntar señalando el espacio libre que quedaba entre ambos cuadros: “¿*And where is the Saviour?*” (“¿*Y dónde está el Salvador?*”)

El público rió. Freud continuó:

Comprendemos que el especialista en arte quiere decir: “Son ustedes un par de pillos, como aquellos entre los cuales se crucificó al Salvador” Pero no se los dice; en lugar de ello, manifiesta algo que

a primera vista parece raramente inapropiado... pero de inmediato lo discernimos como una *diston* al insulto por él intentado...

Luego de explicar la interpretación del chiste, Freud preguntó: “¿Por qué” el crítico “no dice a los dos pillos directamente lo que le gustaría?” ¿Por qué se los dice indirectamente por vía del chiste?. Contestando su propia pregunta, dice que en el crítico

Junto a sus ganas de espetárselo sin disfraz actúan en él eficaces motivos contrarios. No deja de tener sus peligros ultrajar a personas de quienes uno es huésped.<sup>16</sup>

Basta sólo un momento de reflexión para darse cuenta que Freud era el invitado de honor en Clarck, que los americanos eran sus anfitriones y que él mismo los estaba insultando indirectamente a través del chiste. Eran hombres de negocios sin escrúpulos, eran ladrones. Nunca cambió de opinión en cuanto a considerarlos o más bien a considerarnos ladrones, como así también asexuales y moralistas despreciables.

¿Qué les pasó a los homosexuales que estaban en tratamiento con analistas americanos de la época de Putnam y Jeliffe?. Putnam pensaba que debía infundir a sus pacientes su propia visión ética. Jeliffe pensaba que el sentimiento homosexual se debería controlar a través de la instrucción y la educación y reformarlo en pro de “una sexualidad normal y bien adaptada” En primer lugar esos pacientes podían sentirse físicamente seguros; no corrían ningún riesgo en ser castrados, en tanto y en cuanto estuvieran en manos de esos analistas. Algunas veces este desastre atrapó a homosexuales en tratamientos no psicoanalíticos. Los analistas sólo hablaban, no se sabe exacta ni absolutamente acerca de qué. Ahora podemos saberlo en forma parcial y fragmentada; pequeña muestra que concierne a un homosexual americano llamado C. M. Otis, quién en 1911 realizó sucesivas consultas con dos analistas de Boston llamados Isador Coriat y Louvill Emerson. El segundo

tomó notas que todavía existen. A través de ellas sabemos cómo Otis se describía a sí mismo: como sin haber tenido nunca relaciones sexuales con una mujer, pero sí con muchachos y de manera poco casual, como habiéndose sentido perseguido por ambas situaciones y seguro que nunca llegaría a ser heterosexual. Emerson lo vio seis veces en sesiones de terapia. A la sexta sesión dio por terminada la relación. En sus notas figura la razón de ese tan decidido y abrupto final: “el paciente muestra una reacción emocional no adecuada a mis sugerencias”; pero no especifica cuales fueron las sugerencias<sup>17</sup>. Ocho años más tarde publica en *Psychoanalytic Review* una crítica a Freud breve y amable. El eje de la misma era que Freud se equivocaba al tratar de excluir la “ética” del psicoanálisis. Todos los analistas deben tratar de decir cuales serían las relaciones sociales “justas” y cuales no<sup>18</sup>. Cualesquiera hayan sido las sugerencias de Emerson y que Otis rechazó, podemos concluir diciendo que evidentemente la experiencia de Otis con su analista fue significativamente diferente a la de Goetz con el suyo.

Volviendo a la carta de Freud a la madre americana, podemos decir que lo que lo motivó a escribirla no fue de ningún modo solo una actitud “bondadosa”, ni necesidad alguna de replantear lo que había sostenido durante tanto tiempo. Quería también arremeter contra nosotros, los americanos, contra nuestro moralismo y nuestro abuso del psicoanálisis. Sabía muy bien que la carta sería tenida en cuenta y tuvo esa intención. Fue una provocación deliberada, en especial el pasaje donde termina diciendo:

Si usted se decide a ello, ¡¡él podrá analizarse conmigo!! ¡¡No creo que usted lo haga!!.. Tendría que venir a Viena<sup>19</sup>

Freud no tenía necesidad de más pacientes y esa mujer era extranjera. Su objetivo fue decirle a ella y a todos que su hijo podría no ser tratado adecuadamente en América.

Puede ser sorprendente, a la luz de lo que dice la carta, encontrarse con un Freud que estuvo muy de punta con el movimiento de emancipación homosexual pero así fue. Estaba inexorablemente en desacuerdo con la línea que seguía el movimiento en relación a un tema muy importante y expresó esta discrepancia en tres de sus trabajos psicológicos.

El movimiento se fundó básicamente en Alemania, donde nació a fines del siglo diecinueve. Su creador fue un abogado de Hannover llamado Karl Heinrich Ulrichs quien en una serie de libros consideraba que los homosexuales constituían un “tercer sexo, “un cuerpo masculino” poseído por “un alma femenina” El sucesor espiritual de Ulrich y primer gran líder del movimiento fue Magnus Hirschfeld (1868-1935), médico judío de Berlín quien, como publicista, organizador, miembro de un grupo de presión e investigador clínico, había trabajado durante mucho tiempo y sin descanso en favor de la derogación de las leyes que penalizaban la homosexualidad y por el reconocimiento de su extensa incidencia. Hirschfeld, como Ulrichs, también pensó a los homosexuales como un grupo biológica y psíquicamente distinto y los llamó “intermedios sexuales”<sup>20</sup>

Como ya vimos, Freud respaldó de buen grado los objetivos de reforma de ley por parte del movimiento. Lo que rechazaba era la teoría en la que se basaban: la teoría del “tercer sexo”, de “intermedios sexuales” En *“Tres ensayos de teoría sexual”* (1905), critica directamente a Ulrichs refiriéndose a él como “el portavoz de los varones invertidos”, mencionando para descartar la noción de “un cerebro femenino en un cuerpo masculino”<sup>21</sup> En *Leonardo da Vinci* (1910) se refiere nuevamente a la línea del movimiento:

Los varones homosexuales que en nuestros días han emprendido una enérgica acción contra la limitación legal de sus prácticas gustan de presentarse, por boca de sus portavoces teóricos, como una

variedad sexual distinta desde el comienzo, como un grado sexual intermedio, “un tercer sexo”

Agregó que esta forma de presentarse debería ser considerada con “cierta reserva”, porque no tenía en cuenta los descubrimientos del psicoanálisis. Luego, en la edición de 1919, añadió a pie de página una observación crítica muy dura: que los representantes de los homosexuales en la ciencia no atinen a aprender nada de las certificadas averiguaciones del psicoanálisis”<sup>22</sup>. Nuevamente en *Lecciones Introductorias* (1917), toca en gran medida el mismo punto. Dice que los homosexuales “por la boca de su portavoz científico” estaban intentando “presentarse a sí mismos como una variedad especial de la especie humana – un ‘tercer sexo’ ” Esta era, sin embargo, una presentación equivocada; el psicoanálisis la demostraba como incorrecta<sup>23</sup>

¿Pero cómo lo hacía? Freud pensaba que el psicoanálisis mostraba que todo el mundo era capaz “de hacer una elección de objeto homosexual” y que todos “de hecho hacían una en su inconsciente” y que además

...los sentimientos libidinosos en vinculación con personas del mismo sexo, no desempeñan escaso papel, como factores de la vida sexual, y ese papel es mayor que el de los dirigidos al sexo opuesto en cuanto motores de contracción de neurosis<sup>24</sup>.

Teniendo en cuenta estos descubrimientos, difícilmente podía aceptar que los homosexuales fueran “una especie sexual diferente” o “una variedad especial de la especie humana” Por el contrario, sostenía que toda la gente era psicológicamente como los llamados homosexuales. Sin ninguna duda que los hombres homosexuales tendían en general a tener sexo con hombres, mientras que los hombres no homosexuales en general tendían a tener sexo con mujeres. Si bien esta diferencia tenía “significación práctica” era de escasa significación “teórica”<sup>25</sup> ¿Qué era lo teórica-

mente significativa? Lo que nunca debía olvidarse, negarse o elidirse era que la sexualidad de todos era en gran parte homosexual.

Freud insistía con que los homosexuales no eran “excepciones” y que el psicoanálisis se oponía decididamente a separarlos “del resto de la humanidad como un grupo de carácter especial”<sup>26</sup> De ser así, había que rechazar y de hecho reprimir, la teoría psicoanalítica de la sexualidad.

Así discutía Freud, pero el movimiento no estaba muy interesado en la discusión. Nociones como la de “tercer sexo” o echando una mirada por un instante a lo que en la América de hoy llaman “gay”, pueden jugar un rol importante en habilitar el dogmatismo homosexual. Es reforzar el pensarse a uno mismo como parte de un grupo. Uno se siente menos raro, quizá menos vulnerable y quizá incluso más orgulloso. Además, los grupos pueden organizarse para promover los intereses comunes de sus miembros. En una cultura parlamentaria, como era en alguna medida Alemania en la época de Freud o como es la de la América de hoy, la fuerza de un grupo organizativo puede muy a menudo traducirse directamente en influencia política. Freud comprendía todo esto y no puede haberse sentido sorprendido cuando el movimiento de emancipación homosexual lo ignoró. Pero de todas maneras él mantuvo su posición, tanto en contra de esa línea como del moralismo americano, y por la misma razón: ambas eran, de hecho y tal como él veía las cosas, represiones.

Freud murió en 1939, cuatro años después de haber escrito la carta a la madre americana. Tan pronto como fue cremado, una hueste de ensayos revisionistas comenzaron a rodar por la prensa psicoanalítica, especialmente en América. La homosexualidad fue uno de los temas propuestos con mayor entusiasmo. Podemos examinar aquí de manera breve y muy acotada qué dijeron los analistas americanos acerca del tema cuando ya no estuvo Freud. Sandor Rado (1890-1972) de la *Columbia Psychoanalytic Clinic*

fue el primero en declararse en New York. En una serie de artículos publicados en 1940, decía que la pareja hombre-mujer era saludable, que era sobre todo el “modelo standard” y que la homosexualidad era una enfermedad basada en el miedo a la mujer, y que muy a menudo podía curarse por la vía del psicoanálisis<sup>27</sup>

Irving Bieber (1908), siguiendo la guía de Rado, condujo un importante estudio en 1950, cuyos resultados fueron publicados en 1962. Decía que su propósito era establecer la homosexualidad como una enfermedad. Todas las “teorías psicoanalíticas” dijo, ignorando a Freud, “asumen que la homosexualidad es psicopatológica” Su propósito era más bien llegar a comprender la etiología de la enfermedad; y argumentó su punto de vista diciendo que derivaba primariamente de cierta clase de mala situación familiar: una madre dominante y un padre frío. Fue también relativamente optimista acerca de la cura. Charles Socarides fue más lejos que cualquier otro analista americano. Dijo en una serie de artículos publicados en su mayoría en los años sesenta, que la homosexualidad no sólo era una enfermedad, sino una severa enfermedad acompañada frecuentemente de manifestaciones psicóticas o de oscilaciones maníaco depresivas. Mientras la pareja heterosexual podía conducir hacia “la cooperación, el consuelo, la estimulación, el enriquecimiento, la competencia sana y logros, la pareja homosexual sólo podía brindar “destrucción, rechazo mutuo, explotación del compañero y de sí mismo, incorporación oral-sádica, ataques agresivos, esfuerzos para aliviar la ansiedad y una pseudo solución a las urgencias agresivas y libidinales que dominan y atormentan al individuo.” Socarides decía también que era posible la cura<sup>28</sup>

La *American Psychiatric Association*, influenciada quizá por Rado, clasificó en 1952 la homosexualidad como una enfermedad. En los años sesenta, al crecer y fortificarse el movimiento de liberación gay, esta clasificación todavía vigente en los libros<sup>29</sup> llegó a ser el problema de mayor importancia para sus adherentes,

quienes dedicaron gran esfuerzo para conseguir su anulación. Lo lograron a través de una mezcla de agitación y discusión. En 1973, la Association saca la homosexualidad de la lista de enfermedades<sup>30</sup>. Al anunciarlo, el presidente de la Association dijo que esperaba que el resultado fuera “un clima más satisfactorio de opinión para la minoría homosexual en nuestro país...”<sup>31</sup>. Aquí hay que remarcar el término minoría. Lo que el presidente dio por supuesto fue que los homosexuales eran realmente una minoría, un grupo de una naturaleza especial. Lo hizo porque el movimiento de liberación gay de manera previsible lo estaba diciendo así y sus aliados psicoanalíticos acordaban a viva voz.

¿Aliados psicoanalíticos? Sí, el movimiento tenía aliados de los cuales el más influyente eran Judd Marmor (1910) y Robert Stoller (1924), quienes durante los años sesenta y setenta chocaron frecuentemente contra la postura Bieber-Socarides. Tanto unos como otros negaban que la homosexualidad fuera una enfermedad, la describían a su vez como la orientación sexual de una minoría. Al describirla así, obviamente rechazaban la idea que Freud había pensado como teóricamente crucial, la idea de que la sexualidad *de todos* era en gran parte homosexual. Marmor manifestó su objeción con mucho tacto: Freud sostenía que la homosexualidad era una “tendencia universal.” La idea no era “ilógica” pero sí “no operativa” y debería descartarse<sup>32</sup>. Stoller dijo mucho de lo mismo: al adherirnos a la idea de Freud, nunca podíamos tener claro los fundamentos para decir de cualquiera que no era homosexual. Eso sería “problemático.” Probablemente sería aconsejable volver “a una definición menos complicada de la homosexualidad” y pensarla como del dominio exclusivo de los homosexuales, “como el estado en el cual las prácticas sexuales son realizadas preferentemente, en la fantasía consciente o en la realidad, con una persona del mismo sexo”<sup>33</sup>. Así tanto Marmor como Stoller veían a la homosexualidad sólo del lado de los homosexuales, quienes por eso eran diferentes a todos los demás y por lo

tanto una minoría. Pero los homosexuales no eran necesariamente más enfermos que lo que era cualquier otra minoría como los negros, latinos y judíos, y le otorgaron el derecho de ser libres del estigma por el cual la psiquiatría oficial los había ubicados tan injustamente. Por supuesto que el corolario de la adscripción humana del status minoría fue éste: la gente de afuera de la minoría ya no necesita considerarse como también homosexual.

Las reuniones de la *Association* que condujeron eventualmente a la decisión de no clasificar la homosexualidad como enfermedad, estuvieron protagonizadas principalmente por psicoanalistas. De un lado, Bieber y Socarides, del otro Marmor y Stoller. Extraño espectáculo, dos grupos de psicoanalistas moralistas oponiéndose mutuamente, reivindicando la tradición freudiana y a su vez defendiendo una posición que el mismo Freud había rechazado por equivocada y represiva. El freudismo en América continuó como comenzó.

## NOTAS

1. Jones, E., *Vida y obra de Sigmund Freud, Editorial Lumen-Hormé*, Buenos Aires, 1998, Tomo III, p. 214-215. En el original la carta fue extraída del *American Journal of Psychiatry*, Abril 1951, p. 786, donde figura una fotocopia de la carta hológrafa.

2. Jones, E., *Vida y obra de Sigmund Freud, op. cit.*, T.3, p. 214.

3. Citado por Herb Spiers y Michael Lynch, "The Gay Rights Freud", *Body Politic*, Mayo 1977, p. 9

4. *Ibid.* p. 9.

5. *Ibid.* p. 9. Este juego de cartas es parte de un grupo conocido como "Rundbriefe", preservado en la *Otto Rank Collection* y depositado en la biblioteca de la *Columbia University*. Agradezco a la biblioteca la autorización para publicar las citas. Las traducciones utilizadas fueron preparadas y amablemente facilitadas por el profesor James Steakley (*Rank Collection* IIa/238, IIa/248).

Probablemente la fuente más crucial no publicada de la historia del pensamiento psicoanalítico, "Rundbriefe", es todavía muy poco conocido. Ver Patrick Mahony, *Freud as a Writer* (New York: International Universities Press, 1982), p.p. 97-98; M. Grotjahn, "Notes on Reading the 'Rundbriefe,'" *Journal of the Otto Rank Association* 8 (1973-74), pp. 89-91.

6. Ver, por ejemplo, la carta de Freud a Oscar Pfister, del 13 de Abril de 1919. *Correspondencia 1909-1939, Sigmund Freud y Oscar Pfister*, Fondo de Cultura Económica, México 1966, pp. 63, 64.

7. Un pasaje del relato de Goetz traducida al inglés está publicada en *Freud as We Knew Him*, H. Ruitenbeek ed. (Detroit: Wayne State University Press, 1973), pp. 264ff. Para el texto completo en alemán original, ver Bruno Goetz, "Erinnerungen an Sigmund Freud", *Neue Schweizer Rundschau*, mayo 1952, pp. 3ff. Esta es una traducción del Dr. Ruitenbeek, levemente modificada por mí.

8. Ver Jurgen Baumann, *Paragraph 175: Über die Möglichkeit, die einfache, nicht jugendgefährdende und nicht öffentliche Homosexualität unter Erwachsenen straffrei zu lassen* (Berlín/Neuwied: Luchterhand, 1968).

9. *The Freud-Jung Letters: The Correspondence of Sigmund Freud and C.G. Jung*, W. McGuire, ed. (Princeton: Princeton University Press, 1974), pp. 97, 125, 126. Pero tres años más tarde, en su correspondencia, Jung deja deslizarse otro prejuicio. Estaba escribiendo acerca de un hombre llamado Romer, quien era homosexual, y dijo: "Él es como todos los homosexuales, sin delicadeza" Ver *Freud-Jung*, p. 423. Hay traducción al castellano de la correspondencia: *Sigmund Freud-Carl Gustav Jung. Correspondencia*, Taurus Ediciones, Madrid. 1979. Edición agotada hace ya varios años.

10. Ver por ejemplo, Isidor Sadger, "Ist die Konträre Sexualempfindung heilbar?", *Zeitschrift für Sexualwissenschaft* 1 (1908), pp. 712ff. Agradezco al profesor Steakley por hacerme prestar atención a este ensayo.

11. El colega fue el analista italiano Edoardo Weiss. Ver Edoardo Weiss, *Sigmund Freud as Consultant* (New York: Intercontinental Medical Book Corp., (1970), p. 9. Sobre Tausk y la relación con Freud, ver Paul Roazen, *Hermano Animal*, editorial ACME-agalma, Buenos Aires, 1994; K.R. Eissler, *Talent and Genius* (New York: Grove, 1971); y Neil Hertz, "Freud and the Sandman," *Textual Strategies*, J. Harari ed. (Ithaca: Cornell University Press, 1979), pp. 296-321.

12. Citado por Nathan Hale, *Freud and the Americans: The beginning of Psychoanalysis in the United States, 1876-1971* (New York: Oxford University Press), 1971), p. 339.

13. *James Jackson Putnam and Psychoanalysis*, N. Hale ed. (Cambridge, Mass..

Harvard University Press, 1971) pp. 87, 90, 91, 95, 117, 130, 137, 152, 153, 161, 168, 171, 189.

14 Ruitenbeek, p. 220.

15. Jones, E., *Free Associations: Memoirs of a psychoanalyst* (London: Hogarth, 1959), p. 190.

16. Sigmund Freud, *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1997, vol. XI, pp. 7, 34, 35, 28, 29, 13, 14, 26, 27.

17 Martin Duberman, "The Therapy of C. M. Otis: 1911," *Christopher Street*, Noviembre 1977, p. 33ff.

18. Hale, *Freud and the Americans*, p. 346..

19. Ver nota 1.

20. Sigo a John Lauritsen y David Thorstad, *The Early Homosexual Rights Movement, 1864-1935* (New York, Times Change, 1974); James Steakley, *The Homosexual Emancipation Movement in Germany* ( New York: Arno, 1975); y Timothy Roe Lyman, *Homosexual Movement in Perspective: The Emergence of Homosexual Identity in Germany, 1900-1933*" (A. B. Honors Thesis, Harvard College, 1980). Agradezco a Timothy Lyman por su amabilidad al permitirme leer su excelente tesis.

21 Sigmund Freud, *Tres ensayos de teoría sexual*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1996, vol. VII, pp.129-130.

22. Sigmund Freud, *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*, *op. cit.*, pp. 91-92.

23. Sigmund Freud, *Conferencias de introducción al psicoanálisis (1916-1917)*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1996, vol. XVI, pp. 278-280-281-282.

24. La referencia al vol. XII, p. 145 es errónea. La cita corresponde a: Sigmund Freud, *Tres ensayos de teoría sexual*, *op. cit.*, p. 132 (agregado en 1915).

25. Sigmund Freud, *Conferencias de introducción al psicoanálisis (1916-1917)*, *op. cit.*, pp. 281-282.

26. *Ibid*, pp. 132-134

27 Citado por Ronald Bayer, *Homosexuality and American Psychiatry: The Politics of Diagnosis* (New York: Basic Books, 1981), pp.28, 29. En mis consideraciones acerca de Rado, Bieber y Socarides generalmente sigo y con gratitud a Bayer. Quizá deba señalar que por otro lado no sigo el tratamiento que él hace de Freud. Ahí, Bayer se equivoca. Se inclina por aceptar que Freud creía lo que los analistas habían dicho que él creía.

28. Bayer, pp. 30, 31, 34, 35, 36, 37.

29. Esta clasificación también se reflejó en las actitudes de un sustancial número de americanos profesionales de la salud. En 1971, sólo dos años antes que la clasificación fuera anulada, un estudio de una muestra tomada al azar de 163 de esos profesionales, en el área de San Francisco, (63 trabajadores sociales, 50 psiquiatras y 50 psicólogos clínicos) mostró que sólo el 64 por ciento de ellos estaban preparados para decir que la homosexualidad no era una enfermedad. Ver Joel Fort, Claude Steiner y Florence Conrad, "Attitudes of Mental Health Professionals toward Homosexuality and Its Treatment," *Psychological Reports* 29 (1971), p. 349. Una manera de calcular la imperecedera fuerza del moralismo americano puede ser comparar estos resultados con los de otro estudio bastante similar hecho ese mismo año en Inglaterra. Una muestra tomada al azar de 300 profesionales de la salud (150 médicos generalistas, 150 psiquiatras) mostró que el 94,3 por ciento estaba preparado para decir que la homosexualidad no era una enfermedad. Ver Philip A. Morris, "Doctors' Attitudes to Homosexuality", *British Journal of Psychiatry* 72 (1973), p. 436.

30. Bayer, p. 136

31. Citado por Bayer, p. 138.

32. *Sexual Inversion*, J. Marmor (New York: Basic Books, 1965), pp. 2, 3, 4.

33. Robert Stoller, *Sex and Gender* (New York: Science House, 1968), pp. 142, 143, 144.



## Cuando el falo falta...\*

### Una adivinanza inapropiada

Si me lo permiten, empecemos con una adivinanza, inventada especialmente para hoy: "¿cuál es la diferencia entre un elefante y el objeto *petit a*?" Tranquilícense, esta adivinanza no contiene la conocida trampa que adoran los niños y que consiste, después de que el interlocutor se ha devanado los sesos sin dar con la respuesta, en decirle un tanto maliciosamente: "No hay diferencia, porque...", y en invocar de inmediato cualquier rasgo de similitud entre ambas cosas aparentemente tan dispares. En la adivinanza que he planteado, no hay tal golpe bajo, lo cual no quiere decir que no haya trampa. Hay una trampa, pero la trampa, en este caso, tiene de particular que llega a destruir a la adivinanza misma.

¿Cuál es la diferencia entonces entre un elefante y el objeto *petit a*? Imagino que algunos de los aquí presentes han oído hablar del objeto *petit a*, y que por lo tanto para ellos la pregunta tiene un sentido. En cuanto a los demás, su ignorancia no es grave, ya que precisamente he fabricado esta adivinanza para introducir ante ellos el llamado "*objeto petit a*"

Para ayudarlos a que respondan, puedo señalarles también que el elefante está aquí casi por casualidad. Hubiese podido ser cualquier otra cosa, una mujer por ejemplo, a la que no evoco sino porque una mujer, en todo caso en Occidente, tiene una notoria relación con el elefante. A decir verdad, escogí el elefante porque

---

\* Traducido por Silvio Mattoni.

figura en grandes dimensiones en la tapa de un seminario de Lacan, al menos en la versión francesa publicada por Seuil. Figura allí porque se pretendió subrayar, Dios sabe por qué, algo que Lacan dice en ese seminario, lo que Hyppolite llama “una lógica hegeliana”, es decir, esa función que tendrían las palabras, los nombres, de convocar las cosas, de hacerlas presentes:

Por otra parte, es evidente, basta con que hable de ellos, para que gracias a la palabra *elefante*, no sea necesario que estén aquí para que efectivamente estén aquí, y sean más reales que los individuos elefantes contingentes<sup>1</sup>

El elefante está “verdaderamente allí” gracias a la nominación, más presente que el que ustedes van a ver al zoológico, con mayores consecuencias para sus vidas, mientras que el del zoológico se pasa el tiempo dormitando. ¿Lo han notado? ¡Es increíble el tiempo que los animales consagran al dormir! En las reservas es más visible que en el zoológico, uno esperaría verlos como en el cine, brincar, retozar, cazar, comer, copular, pero no: duermen, o bien están ahí, en su *Dasein*, los ojos semicerrados, sin hacer nada durante horas y horas. Sin duda que nosotros, en tanto mamíferos humanos, somos una excepción e incluso, dada nuestra actividad, algo completamente anormal. El joven esquizo, que pasa su tiempo encerrado en su habitación, tirado sobre su cama sin hacer nada, es el que sería normal. Bueno, no voy a proponerles detener aquí esta exposición y que vayan a dormir la siesta, los organizadores no estarían contentos y, quién sabe, tal vez tampoco ustedes.

Volvamos entonces a nuestro elefante presente aquí mismo. Una historieta del mismo orden le sucedió a Wittgenstein al contestarle a Russel. En su curso de Cambridge, Russel estaba diciendo, como una evidencia, que no había rinocerontes en la sala de clases. Wittgenstein era un alumno, lo que quiere decir que no le dejaba pasar nada a su maestro, que no toleraba en aquél, la

menor aserción que no estuviera probada (nada que ver con los alumnos de Lacan que, como lo decía recientemente Philippe Sollers<sup>2</sup>, habían encontrado la solución para dormir durante el seminario, enchufaban sus pequeños grabadores mediante los cuales podían dejar para más tarde su comprensión de lo que decía Lacan y, quizá ustedes lo saben, todavía esperamos ese más tarde). Wittgenstein pues, que no tenía grabador, se levantó para decir: “¡Pruebe que no hay un rinoceronte en la sala!” Russel entonces invitó a todos a que miraran debajo de los bancos, debajo del escritorio magistral, a que abrieran los placares, pero no consiguió nada, ¡no logró persuadir a Wittgenstein de que hubiese probado que no había un rinoceronte en la sala! Y todos al final de esa sesión memorable salieron descontentos, al no haberse hallado ningún consenso, un poco como la policía en “La carta robada” de Poe, descontenta por no haber puesto las manos en la carta tras haber inspeccionado sin embargo todo el lugar.

Lacan decía algo más que Wittgenstein al enfrentar a Russel, no planteaba solamente que no estaba probado que no hubiera un elefante en la sala, decía que había uno desde el momento en que el nombre de “elefante” era articulado.

Por supuesto, a partir de allí, ustedes pueden preguntar en dónde localizar entonces ese famoso elefante, una pregunta muy natural, en la India, donde funciona la noción de *avatara*, avatar. Las posibilidades son numerosas; puede ser, por ejemplo, si hay aquí una pareja heterosexual (como todavía se dirá por algún tiempo), el *macho de la hembra*, basta para ello que ese macho se comporte como el cristianismo pretende que lo haga, es decir que coja a *su hembra* únicamente con el fin de tener niños. El cristianismo en efecto hizo de la sexualidad del elefante, que sólo copula una vez cada cinco años y únicamente para procrear, el modelo de la sexualidad humana.

¿Cuál es entonces la diferencia entre un elefante y el objeto *petit a*? Tal vez sospechen ya que estoy a punto de destruir mi

adivinanza. Volvamos a formularla: ¿acaso lo que acabamos de decir sobre la presencia real del elefante invocado por su nombre es igualmente válido para el objeto *petit a*? Si fuera así, no habría diferencia, esa sería la respuesta, “los habría pescado”, como se dice en los cursos de la escuela primaria y ustedes estarían un poco disgustados conmigo. Salvo que justamente no es así. Según Lacan en este seminario, si digo “elefante”, lo hago presente (se ha llegado a creer incluso que era re-presentado, a lo que Freud llama *Vorstellung*); pero si digo “objeto *petit a*”, ¿qué pasa? Se presentan varios casos. Distingamos cuatro de ellos.

\* Están aquellos que están al corriente y para los cuales esas palabras evocarán un cúmulo de cosas, horas y horas de trabajo sobre los textos de Lacan, sesiones de análisis, experiencias personales, cualquier cosa, ya que de todas maneras se hallarán tratando al objeto *petit a* como al elefante y, por eso, habrán pasado de largo ante el objeto *petit a*.

\* Están aquellos que escucharán estas palabras por primera vez y que sin preocuparse por lo que verdaderamente quieran decir concluirán que, sin duda, otros lo saben. Su posición, mediante ese desfase, esa referencia a un supuesto saber, no es esencialmente diferente de los primeros.

\* Están aquellos que se detendrán en las palabras mismas: “objeto”, “*petit*” (que plantea un temible problema de traducción en castellano ya que *pequeño* no es adecuado, ni tampoco *minúscula* [si se dijera “objeto a minúscula” refiriéndose a la letra]) y la letra “*a*”. Podemos desearles mucho placer si intentan poner todo eso junto. En verdad podrían consagrar sus vidas a ello, no obtendrían nada bueno porque su mismo recorrido consistirá en poner juntos tres elefantes, o tres rinocerontes, o un elefante, un rinoceronte (para seguir con Ionesco) y una mujer, o tres cosas cualesquiera porque de todas maneras sólo podrá tratarse de representaciones, mediante las cuales ellos también dejarán escapar el objeto *petit a*.

\* ¿Y entonces?. ¿Hallaremos una salida, que sería el cuarto caso, diciendo que a diferencia del elefante el objeto *petit a* no representa nada?, decir que proferir su nombre no hace presente nada en la sala deja escapar también al objeto *petit a* puesto que esa misma nada tampoco se sustrae a la representación.

Por lo tanto, no hay más que una sola manera de responder a la adivinanza, y es destruyéndola, al igual que Wittgenstein decía que la mejor manera de resolver una cuestión filosófica era encontrarse en una posición tal que aquella no se planteara. Preguntarse cuál es la diferencia entre el elefante y el objeto *petit a* es introducir el objeto *petit a* en un juego de diferencias, en un juego simbólico por lo tanto (recordarán a Saussure: “en la lengua, no hay más que diferencias”), y es justamente lo que no es posible. Dicho de otro modo, mi pequeña adivinanza, por el hecho mismo de ser planteada, descarta, bloquea, impide toda posibilidad de respuesta. No es por lo tanto una adivinanza, más vale tirarla a la basura junto al papel en el que fue escrita.

Ustedes pensarán: ¡valía en verdad la pena que se molestara en inventar una adivinanza y que nos la trajera como un regalo si, al final, esa adivinanza estalla!

## **El fin de la heterosexualidad**

Felizmente, no es exactamente así. Ya no estamos completamente al comienzo de esta exposición. Digamos que ustedes ahora sospechan, al menos eso espero, que Lacan pudo decir que su objeto *petit a* no era un objeto, ¿un objeto representa nada? Tendríamos otra respuesta a la adivinanza y, lacanianamente hablando, esa respuesta sería la correcta. Salvo que hay un problema, que esa “nada”, en tanto que nada, ya es algo, tal como ustedes pueden palparlo cuando alguien les dice, la mayoría de las veces quejándose: “No puedo hacer nada” No piensen que haraganea.

¡Hace esfuerzos para lograr no hacer nada, es decir, hacer nada, hacer la nada! Puesto que es como nosotros, no es como nuestros primos mamíferos que, al parecer, no hacen nada sin ningún esfuerzo especial. En una palabra, es en el sentido del *Gegenstand*, de lo que se pone delante, pero tampoco una letra, no habiendo sido la letra a minúscula tomada sino como la primera del alfabeto y porque hacía falta una para poder indicar algo de lo cual fundamentalmente no se puede hablar, algo fuera del campo del lenguaje, algo que por lo tanto se escapa desde el momento en que se intenta apresararlo con el lenguaje, un poco, si ustedes quieren, aun cuando la metáfora por supuesto también sea engañosa, como esos frescos romanos en las catacumbas, que se borran apenas se deja entrar aire y luz en las cuevas para poder contemplarlos (eso está en *Roma* de Fellini). Lacan toma entonces esa letra a minúscula como la primera que llega; la toma como una antorcha en el fuego, sabiendo que no podrá sostenerla con la mano y que, si tuviera la piel curtida de un albañil y lograra agarrarla, y bien, eso sería aún más errado.

En una palabra, ese objeto *petit a* no es un objeto, ni una letra, ni una calificación tipográfica de esa letra, ni tampoco “nada” Vale decir, su nombre es ya su pérdida, nombrarlo ya es perderlo.

Imagino la insatisfacción de ustedes: ¿en qué zona, a qué aguas turbias y hasta místicas nos conduce, dirán ustedes, con su objeto *petit a* que ni siquiera podemos llamar objeto *petit a*? Por cierto que no está en mi poder calmar esa insatisfacción, pero al menos puedo aportar un remedio, cuyo estatuto sería paliativo antes que verdaderamente farmacéutico. Puedo indicarles algo que hizo Lacan en 1963, que es una operación de lo más extraña, todavía ampliamente desatendida, cuyas consecuencias no se han terminado de medir: la destrucción, de hecho, de la heterosexualidad.

Hay que decir que su público no se dio cuenta de nada, y él mismo no formuló la cosa tan explícitamente como yo se los digo. ¿Y cómo puedo yo, casi cuarenta años después, o “apenas” cua-

renta años después (lo que ustedes prefieran), ser tan claro? Es que entre tanto sucedió algo, principalmente en los países anglosajones, pero señalemos que proveniente de personas que, por una parte, veían calificada su sexualidad como fuera de lo normal, que eran insultados, golpeados, condenados y a veces incluso asesinados por ello y que, por otra parte, eran lectores atentos de un determinado número de intelectuales franceses: Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard, Lacan.

Foucault, sobre todo, era tenido en cuenta, y todavía lo es. En especial porque, como historiador, levantaba una suerte de maldición que pesa particularmente sobre el sexo, pero también sobre el psicoanálisis y que se llama *esencialismo*. El psicoanálisis lacaniano fanfarronea gritando alto y claro que no es una psicología; al hacerlo, sólo olvida una cosa, y es que también toma ampliamente de la psicología un esencialismo casi incorregible. Con Freud comenzó ese prejuicio, si no esa creencia, según la cual las cosas del alma, de la *psyché*, cualesquiera fueran, serían las mismas “en todos los tiempos y en todos los lugares” La fórmula le pertenece a Charcot, quien creía que ése era el caso de la gran crisis de histeria; esto ocurría en el mismo momento en que las histéricas se burlaban de él, ofreciéndole, en cada presentación de enfermo, exactamente la crisis que él había descrito y que su público mundano esperaba. Charcot (el de la histeria) encarna perfectamente la fórmula de Lacan según la cual “el maestro es un boludo” Felizmente, la histeria, bajo la forma de la historia, interviene en ese esencialismo, un poco como un elefante en un bazar, ocasionando no pocos estropicios. Ahora bien, Foucault llamó *constructivismo* a lo que resulta de tener en cuenta variaciones que describe la historia allí donde se creía que existían entidades estables, siempre idénticas a sí mismas. Y fue pues en la línea de esa refutación constructivista del esencialismo platónico que se percibió que términos como “homosexualidad”, “perversión”, “heterosexualidad” no describían realidades eternas,

esencias (*eidós*), sino que habían sido fabricados en una ocasión determinada, por determinadas personas y con determinados fines que la sociedad entera adoptaba al adoptar el vocabulario propuesto.

Sociológicamente, entonces, los *gay and lesbian studies* fueron los primeros que, hace más de veinte años, empezaron a demoler concepciones que se creían sólidas como rocas. Y sin duda, si no hubiera tomado conocimiento de esos trabajos, yo nunca hubiese podido leer el seminario *La angustia* como lo voy a señalar ahora.

La operación a la cual me voy a dedicar podrá parecer reivindicatoria para los gays y las lesbianas que han inaugurado ese camino. Si fueran a verlo así, les ruego que me disculpen. Pero los textos están allí, y no les digo que Lacan destruyó en 1963 el concepto de heterosexualidad sino porque ustedes pueden verificarlo. No podemos más que agradecer que los *gay and lesbian studies* nos hayan permitido darnos cuenta de ello, actuando como un revelador fotográfico sobre el texto de Lacan; tampoco dejamos de agradecer que esos trabajos hayan alcanzado o estén por alcanzar los “aparatos ideológicos”, como los llamaba Althusser, mientras que la ruptura de Lacan en 1963 seguía siendo más bien confidencial. Pero ese hecho no anula que, en *La angustia*, se haya terminado con la heterosexualidad. Para hacerlo palpable, tenemos que volver a nuestro innombrable objeto *petit a*.

### El falo como objeto *petit a* (– $\phi$ )

Les decía que en *La angustia* Lacan realiza algo bastante extraordinario desde el doble punto de vista clínico y teórico. Este emplazamiento se realiza, si no en dos tiempos, por lo menos en dos movimientos que podemos distinguir, debido a que no son de la misma hechura. Por una parte, subsume bajo el término de “ob-

jeto *petit a*" (que inventa en enero) un determinado número de objetos un tanto particulares que ya el psicoanálisis había señalado como puntos de focalización del erotismo, de la libido, especialmente el seno, las heces, la mirada (a los que él añade la voz); y por otra parte, segundo movimiento, incluye en esa lista al falo, pero bajo una forma particular, específica con relación a los demás objetos *petit a*, ya que el falo accede al estatuto de objeto *petit a* en tanto que falta.

Esto no es en absoluto evidente. E incluso puede contrariar el sentido común, la opinión según la cual no hay cogida si el falo falta. Por cierto, eso no es falso. No hay cogida sin *falóforo*, sin un portador del falo, ya sea ese portador anatómicamente hombre o mujer (puesto que, como ustedes saben, el falo no es solamente lo que se presenta, en su magnificencia, en la forma del pene en erección, puede ser un látigo, un niño, mil cosas más, mediante las cuales una anatomía mujer puede perfectamente funcionar como falófora).

¿Cómo se constituye el falóforo? Se convierte en ello al estar en relación con un objeto que despierta su deseo. Y llamaremos a ese objeto el *castrador*, puesto que desde Freud es sabido que no hay deseante sino por la castración.

Hasta ahí, estamos casi de acuerdo con el sentido común, salvo que el sentido común imagina que el castrador le corta el falo al falóforo, cuando lo que sucede es exactamente lo contrario, al menos en ese momento llamado *Vorlust*, el goce preliminar. Pero el coger no es simplemente eso: una simple co-presencia del falóforo y el castrador. Uno y otro, cada uno en su lugar, cada uno en su función, se dirige hacia algo que no basta con llamar orgasmo porque hace falta decir también cómo y cuándo sobreviene ese orgasmo, por qué razón y con qué resultado.

Aquí ingresamos en un terreno muy apropiado para justificar a Borges cuando definía al psicoanálisis como la "rama erótica de la ciencia ficción"

Por lo tanto, para llevar un poco más lejos su teoría del coger que allí donde se interrumpen las escenas de cogidas que nos proponen el cine o *Madame Bovary*, Lacan se basará en las primeras observaciones de Freud concernientes a las neurosis actuales, y más especialmente la neurosis de angustia. Freud vinculaba esa angustia con el *coïtus interruptus*. Según Lacan, esa era una observación capital de Freud que él va a retomar por su cuenta y a su manera, dándole otro alcance. Lejos de encerrar el *coïtus interruptus* dentro del campo de lo patológico, por el contrario, lo generalizará, diciendo que siempre el falo desfallece, que el falo nunca alcanza el goce del otro al coger, y que por lo tanto, en el coger, no hay “conjunción orgánsmica<sup>3</sup> de los goces”

Uno de los argumentos capaces de sostener semejante declaración es la equivalencia, que establece él también, entre angustia y orgasmo. Esa equivalencia le permite volver a poner en juego el vínculo, advertido por Freud, entre angustia y *coïtus interruptus*. Con Lacan, ese vínculo se recobra pues como vínculo del orgasmo y del desfallecimiento del falo al no alcanzar nunca el goce del otro; tampoco el falóforo, por eso, tiene acceso a ello.

### ***La angustia* o el fin de la heterosexualidad**

Ahora es posible decirles por qué puedo afirmar que Lacan, en *La angustia*, destruía la noción de heterosexualidad. Le hacía falta una razón sólida para sostener que el falo, en el coger, intervenía esencialmente como desfalleciente y por su desfallecimiento. ¿Cuál? Esa razón se basa en la observación de que el sujeto deseante sólo es deseante en tanto que apunta, no únicamente a gozar, sino a hacer ingresar su goce en el lugar del Otro<sup>5</sup>, lugar donde se inscribe toda cosa que se inscribe. Y entonces adquiere toda su importancia la identificación del falo como objeto *petit a*. Porque justamente, en tanto objeto *petit a*, el falo no es inscribible,

como lo indicaba nuestra adivinanza. Es decir que en verdad hay una alteridad en juego para el sujeto deseante, y por otra parte, no se ve cómo podría ser de otro modo, solamente allí se advierte que el goce llevado adelante por el deseo no lo alcanza, haga lo que haga el deseo para inscribirlo.

Es decir, queda excluido poner juntas una palabra que expresaría la alteridad, como la palabra griega *heteros*, y una palabra que expresaría el goce, como la palabra “sexualidad” Conclusión: no hay heterosexualidad.

Lo cual se demuestra también por el absurdo, como a veces lo hacen los matemáticos. Si existiera una heterosexualidad, el Otro sería sexuado, lo que a pesar de todo ningún psicoanalista, ni siquiera lacaniano, se ha atrevido a decir. Hay que apelar a Jung para intentarlo. A través de lo cual, por otra parte, el psicoanálisis sería un pan-sexualismo, a lo que, como ustedes saben, Freud se opuso claramente condenando a Jung.

Y puesto que también estoy aquí para incrementar el interés de ustedes, ya tan grande, por la cultura y la lengua francesa, permítanme concluir con alguien a quien sin duda conocieron desde la escuela primaria, a saber, nuestro La Fontaine nacional. Ocasionalmente, La Fontaine se sirvió de un uso curioso, aunque válido, de la palabra *empêcher* [impedir] que, en ciertos casos, quiere decir coger. *Je suis empêché* (literalmente: “estoy impedido”), significa: “estoy cogiendo” La Fontaine entonces, en dos alejandrinos, le da la palabra a una mujer, sin duda una cortesana, que cogía con un tipo mientras otro esperaba su turno (“Al siguiente”, cantaba Jacques Brel). En esa escena representada por estos dos versos entenderán cómo el otro precisamente no es alcanzado en el coger, cómo está en otra parte, cómo por lo tanto no podría haber allí hetero-sexualidad. La cortesana, en efecto, declara:

*Et tandis que je suis avec l'un empêché  
L'autre attend sans mot dire et s'endort bien souvent*<sup>4</sup>

(Y mientras estoy impedida. [cogiendo] con uno  
El otro espera sin decir palabra y muy a menudo se duerme.)

Eso es todo. Solamente deseo no haberlos adormecido demasiado.

*Conferencia dictada en la Universidad de Córdoba, el 5 de abril de 2000.*

## NOTAS

1. Jacques Lacan, Libro I: *Los escritos técnicos de Freud*, Editorial Paidós, 1981, Bs. As. P.264.
  2. "Una sala donde habla Lacan rápidamente se torna una asamblea de durmientes. Como terminaron dándose cuenta de que no entendían nada, llevaron sus grabadores; los micrófonos cuelgan de los altoparlantes como muletas. Esperan que algún día sus tímpanos se abrirán" (Philippe Sollers, "Hommage à Lacan", *Magazine Littéraire*, N° fuera de serie: Freud et ses héritiers, l'aventure de la psychanalyse, marzo de 2000).
  3. ¿Un neologismo de Lacan? ¿O bien un error de transcripción? Al conservar la palabra, optamos por el neologismo.
  4. J. Lacan: Lángoisse, sesión del 13 de marzo de 1963. Seminario inédito.
  5. Citado por Julian Teppe, *Vocabulaire de la vie amoureuse*, Paris, Roger Maria éd., p. 99.
-

## Los autores

**Claude Lévi-Straus** es filósofo y etnólogo francés, aunque de origen belga, nació en Bruselas en 1908. Creador de la antropología estructural, actualmente es profesor honorífico del “Collège de France” Su extensa obra de investigación de diversas etnias fueron realizadas en Brasil y otros países, al igual que en el *Laboratoire Mixte de Recherche du Centre National de Recherche Scientifique* y en *L'école des Hautes Études* En Argentina, su obra comienza a ser difundida en la década del sesenta. Entre sus publicaciones más conocidas figuran: “Las Estructuras elementales del parentesco”, “Antropología Estructural”, Sus trabajos sobre “Mitologías” y “El pensamiento salvaje”

**David M. Halperin** es profesor en el departamento de lengua y literatura inglesa de la Universidad de Michigan en *Ann Arbor* Además de dictar clases de sociología y *Queer Theory*, son conocidos sus escritos sobre poesía griega y romana, como también de la teoría erótica de Platón, y sus trabajos de literatura y cine. Es co-editor de *Before Sexuality: The construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World* (1990), de “*The Lesbian and Gay Studies Reader* (1993), de *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, de *Saint Foucault*, y de “Cien Años de Homosexualidad” de próxima aparición en esta editorial.

**Eve Kosofsky Sedwick** es poetiza y crítica literaria, además es una pionera en la difusión de la *Queer Theory*. *Ella es Newman Ivy White Profesor of English en la Duke University*. Es autora

le *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire* (1985) y de "Epistemología del Armario" publicado por ediciones de La Tempestad (1998).

**Judith Butler** es filósofa, crítica y teórica. Profesora de Ciencias Humanas en la Universidad de Johns Hopkins. Es autora de *Gender Trouble: Feminism and the Subversión of Identity* (1990) co-editora de *Feminists Theorize the Political* (1992). Publicó ensayos de filosofía, pornografía, cine y teoría psicoanalítica y también de política de la sexualidad y raza.

**Jann Matlock** es *Senior Lecturer* en el Departamento de estudios franceses en la Universidad College, Universidad de Londres. Entre 1989 y 1998 enseñó en la Universidad de *Harvard* en Estados Unidos y fue titular de una beca en el *Guggenheim* entre 1997 y 1998 por sus investigaciones interdisciplinarias respecto a la historia del siglo XIX en Francia.

**Marie-Jo Bonnet** es historiadora y luchadora de los movimientos que tienen como objetivos la liberación sexual. Por esas acciones viene trabajando desde los años 70. Entre sus publicaciones se conocen: *Un choix sans équivoque*, *Les relations moutreuses entre les femmes du XVI-XX siècle*, *La Reconnaissance du Couple Homosexuel* (1998), *Un curieux silence de Simone de Beauvoir* (1999).

**Henry Abelove** es un historiador cultural y profesor de inglés en la Universidad de *Wesleyan*. Es autor de *Evangelist of Desire: John Wesley and the Making* (1990), co-editor de *The Lesbian and Gay Studies Reader* (1993), y autor de *The Making of the Modern Heterosexual*.

**Jean Allouch**, psicoanalista, fue miembro de *l'Ecole Freudienne*

*de Paris* y luego de *l'ecole lacanienne de psychanalyse*. Sus estudios de la obra de Freud y de Lacan pueden leerse en los diversos trabajos publicados al español. Entre ellos se conocen *Letra por Letra*, Edelp, Buenos Aires, 1993; *Freud y después Lacan*, Edelp, Buenos Aires, 1994; *213 Ocurrencias con Jacques Lacan*, Libros de Artefacto, 1992; *Marguerite: Lacan la llamaba Aimée*, Epeele, México, 1995; *La Etificación del Psicoanálisis: Calamidad*, Edelp, Buenos Aires, 1997; *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*, Edelp, Buenos Aires, 1996.



## Índice

Agradecimientos	9
Presentación .....	11
CLAUDE LÉVI-STRAUSS: La sexualidad femenina y el origen de la sociedad	13
DAVID M. HALPERIN: ¿Hay una historia de la sexualidad?	21
EVE KOSOFSKY SEDWICK: Epistemología del closet .....	53
JUDITH BUTLER: Imitación e insubordinación de género	87
JANN MATLOCK: ¿Y si la sexualidad no tuviera porvenir?	115
MARIE-JO BONNET: De la emancipación amorosa de las mujeres en la ciudad	141
HENRY ABELOVE: Freud, la homosexualidad masculina y los americanos .....	173
JEAN ALLOUCH: Cuando el falo falta...	199
Los autores .....	211