

El señor Foucault y eso que se dio en llamar *sexualidad*

*María Inés García Canal**

Resumen

Se busca realizar una breve descripción de la conceptualización de sexo y sexualidad en la obra de Michel Foucault. El texto consta de seis apartados: posición política de la escritura foucaultiana; los rasgos fundamentales de su obra; las tesis claves con relación al sexo y la sexualidad; sus posturas frente a la homosexualidad como producción de una forma de vida; sus posiciones acerca del psicoanálisis, y las repercusiones en lo que se ha denominado en Estados Unidos “teoría *queer*”.

Palabras clave: sexualidad, Foucault, psicoanálisis, política.

Abstract

It is trying a short description about sexuality and sex conception in Michel Foucault's work. There are six sections in this text: the politics position in the Foucault's writing; fundamental characteristics of his work; the most important ideas concerning sexuality and sex conception; his position about homosexuality idea like a creation of way of life; his position regarding the Psychoanalysis and the impact, known in the United States of America as the “Queer Theory”.

Key words: sexuality, Foucault, psychoanalysis, politics.

* Profesora e investigadora del Departamento Política y Cultura, UAM-Xochimilco.

I

La escritura de Michel Foucault no admite con facilidad el comentario. Su letra está ahí, frente al lector, plena de fuerza, claridad y una contundencia que rechaza ser “interpretada”. Es “eso” lo que dice, eso mismo y no otra cosa... Nada se esconde tras las letras a la espera de ser develado; así, cierra toda posibilidad de hacerle decir aquello que no estaba dicho, pero que yacía allí escondido, de rescatar de las sombras, y por vez primera, una verdad oculta aún sin develar. No en vano arremete contra el comentario en *El nacimiento de la clínica*:

¿Es fatal, por lo mismo que no conozcamos otro uso de la palabra que el comentario? Este último, a decir verdad, interroga al discurso sobre lo que éste dice y ha querido decir, trata de hacer surgir ese doble fondo de la palabra, donde ella se encuentra en una identidad consigo misma, que se supone más próxima a su verdad; se trata, al enunciar lo que ha sido dicho, de volver a decir lo que jamás había sido pronunciado. En esa actividad de comentar que trata de hacer pasar un discurso apretado, antiguo y como silencioso para sí mismo a otro más parlanchín, a la vez más arcaico y más contemporáneo, se oculta una extraña actitud con respecto al lenguaje: comentar es admitir por definición un exceso del significado sobre el significante, un resto necesariamente no formulado del pensamiento que el lenguaje ha dejado en la sombra, residuo que es su esencia misma, impelida fuera de su secreto; pero comentar supone también que éste no-hablado duerme en la palabra (Foucault, 1966:10-11).

He ahí, entonces, que rechazado el camino del comentario, no queda más que transcribir sus palabras, una y otra vez, buscarlas aquí y allí en su obra, vasta, enorme... y volverlas a escribir en la hoja en blanco en un afán desesperado de repetición. Repetición que ha de guardarse bien de hacerle decir aquello que nunca dijo; que ha de guardarse, a la vez, de buscar en su vida, su experiencia y su historia personal; en sus sufrimientos, dolores y angustias, el secreto íntimo de lo dicho. Imposibilidad, entonces, no sólo de comentar, sino también de interpretar(lo). Y, al mismo tiempo, al transcribir su palabra, ésta fuerza el decir del que transcribe: lo conmina a posicionarse,

tomar un lugar, asumir una postura. No es posible hablar y repetir lo que fue sobre el decir del señor Foucault sin ubicarse en alguno de los terrenos de las múltiples luchas que sostienen y corroen lo social. Su palabra no puede dejar de ser usada como arma de lucha.

No pretendo más que repetir su palabra, hasta la obsesión, repetir sus decires con relación a la sexualidad, la homosexualidad y el psicoanálisis; posturas que van de la mano, entrelazadas indefectiblemente; cuestiones que se inscriben en el marco de un proyecto que no quiere ser programa, más que un programa “vacío” como dirá en algún momento, móvil, cambiante, sometido a constante crítica y revisión.¹ Pareciera, neutro “repetir” lo ya dicho, pero quien lo transcribe y repite no deja de posicionarse ética, estética y políticamente.

Es posible afirmar que no existe mayor crítico de su obra que Foucault mismo, capaz de abandonar tesis avanzadas, complejizar posiciones tomadas, no reconocer como propios textos publicados años atrás, no realizar “programas” en los que se había comprometido... en dejar de ser “el mismo”, regido por una moral que no es otra que una moral de lo incómodo: “A cada uno su manera de cambiar, o lo que viene a ser lo mismo, de percibir que todo cambia. Sobre este punto, no hay nada más arrogante que querer imponer la ley a los otros. Mi manera de no ser más el mismo es, por definición, la parte más singular de lo que soy” (Foucault, 1977b:784).

Si algo no puede ser exigido (a los otros y a uno mismo) es la fidelidad a sí mismo. Esta forma de fidelidad es exigida por una de las tantas técnicas del poder que demanda al sujeto, por encima de todo, identidad sexual. Le exige que se conozca, que se constituya en objeto de análisis y de desciframiento a fin de proclamarse como eso que es, de una vez para siempre.² Más allá de esta exigencia de

¹ “La idea de *programa* y de *proposiciones* es peligrosa. Desde que el programa se presenta, se hace ley, es una prohibición a inventar [...] El programa debe ser vacío. Es necesario profundizar sobre las cosas como históricamente contingentes, por una u otra razón inteligibles, pero no necesarias” (Foucault, 1981:167). Todas las citas de *Dits et écrits* fueron traducidas por la autora [N. del E.]

² “De ahora en adelante, a cada uno, un sexo y sólo uno. A cada uno su identidad sexual primera, profunda, determinada y determinante; en cuanto a los elementos del otro sexo que eventualmente aparecen, no pueden ser más que accidentales, superficiales o, asimismo,

fidelidad a esa identidad sexual primera, profunda, determinada y determinante, Foucault propone que aquello que alguien es habrá que demandárselo a los problemas con los que se debate, a aquello que problematiza. Y la pregunta surge de inmediato: ¿Cómo tomar partido sin dejarse entrampar?³

Las lecciones de Merleau-Ponty le sirven a Foucault de guía de acción y pensamiento: no consentir jamás sentirse bien con las propias evidencias; no dejarlas dormir, pero no pensar tampoco que un simple nuevo hecho podrá voltearlas; no imaginar que se las puede cambiar cual si fuesen axiomas arbitrarios; recordar que para darles la movilidad indispensable es necesario mirarlas desde lejos, pero también de muy cerca y observar lo que se debate alrededor de ellas. Saber que todo lo que se percibe como evidente está rodeado de un horizonte familiar y mal conocido (Foucault, 1977b:783).

Imposible no ir a mirar ese horizonte familiar que, por serlo tanto, escapa a la vista, horizonte donde se inscriben las formas de hacer y decir que han sido producidas por prácticas silenciosas que no buscan el secreto, que están allí, tan a la vista como “La carta robada” de Edgar Allan Poe, que de tan familiares y cotidianas, de tan evidentes no son vistas, conocidas, pensadas ni reflexionadas. Por lo tanto, se hace imprescindible abrir lo evidente al conocimiento, producir la crítica y la reflexión, no por afán de saber ni mucho menos como forma de la polémica, sino como arma de lucha, intento de ruptura, instrumento de cambio y transformación, detonador del deseo y productor del placer. El pensamiento aparece, entonces, con toda la fuerza de un *ars erotica*, un *ars teórica* y un *ars política*.

No olvidar, tampoco, que el enemigo mayor, el adversario estratégico, aquel sobre el cual Foucault lanza todas sus armas y energía, con el cual se debate y al que combate de principio a fin con su trabajo no es otro que el fascismo.

simplemente ilusorios.” Véase “Le vrai sexe”, texto en francés del prefacio a la edición en inglés de *Herculine Barbin, dite Alexine B* (Foucault, 1980:117).

³ “Tengo el sueño de un intelectual destructor de las evidencias y de las universalidades, que registra e indica en las inercias y coerciones del presente, los puntos débiles, las aperturas, las líneas de fuerza, aquél que sin cesar se desplaza, que no sabe con justicia dónde estará ni qué pensará mañana, ya que está sumamente atento del presente” (Foucault, 1979:268).

Y no solamente el fascismo histórico de Hitler y Mussolini —que han sabido bien movilizar y utilizar el deseo de las masas—, sino también el fascismo que está en todos nosotros y que persigue nuestros espíritus y nuestras conductas cotidianas, el fascismo que nos hace amar el poder, desear esa misma cosa que nos domina y nos explota [...] ¿Cómo hacer para no devenir fascista cuando (sobre todo cuando) uno cree ser un militante revolucionario? ¿Cómo desembarazar nuestro discurso y nuestros actos, nuestros corazones y nuestros placeres del fascismo? ¿Cómo hacer salir de su escondite el fascismo que está incrustado en nuestros comportamientos (Foucault, 1977c:134-135).

¿Cómo acechar las huellas más ínfimas de fascismo en el cuerpo? Para ello, nos propone una guía mínima para la vida cotidiana, tomando como pre-texto *El anti-Edipo* de Deleuze y Guattari, y utilizando como forma gramatical el modo imperativo:

- Libere la acción política de toda forma de paranoia unitaria y totalizante.
- Haga crecer la acción, el pensamiento y los deseos por proliferación, yuxtaposición y disyunción, más que por subdivisión y jerarquización piramidal.
- Vaya más allá de las viejas categorías de lo negativo (la ley, el límite, la castración, la falta, la laguna) que el pensamiento occidental ha sacralizado desde hace tiempo como forma de poder y como modo de acceso a la realidad. Prefiera lo que es positivo y múltiple: la diferencia a la uniformidad; los flujos a las unidades; los agenciamientos móviles a los sistemas. Considere que aquello que es positivo no es lo sedentario, sino lo nómada.
- No imagine que es necesario estar triste para ser militante, por más que aquello que combata sea abominable. La ligazón del deseo a la realidad (y no su huída en formas de representación) es lo que posee una fuerza revolucionaria.
- No utilice el pensamiento para darle a una práctica política valor de verdad; ni la acción política para desacreditar el pensamiento como si éste fuese una pura especulación. Utilice la práctica política como un intensificador del pensamiento, y el análisis como un multiplicador de formas y de dominios de intervención de la acción política.

- No le exija a la política que restablezca los derechos del individuo tal como la filosofía los ha definido. El individuo es producto del poder. Lo que se requiere es “desindividualizar” por la multiplicación y el desplazamiento de diversos agenciamientos. El grupo no debe ser el lazo orgánico que une a individuos jerarquizados, sino un constante generador de “desindividualización”.
- No caiga enamorado del poder.

Acechar, por lo tanto, “la trampa de todas las formas de fascismo, desde las colosales que nos rodean y nos aplastan hasta las formas menudas que producen la amarga tiranía de nuestras vidas cotidianas” (Foucault, 1977c:133-136).

II

Es al final de su vida, después de treinta largos años de trabajo y reflexión, que Foucault se encuentra en posibilidad de decir hacia dónde se dirigieron sus reflexiones y el carácter mismo que tomaron sus investigaciones. Lo hace explícito en 1980, cuatro años antes de su muerte, como entrada a “Foucault” en el *Dictionnaire des philosophes* que la Presses Universitaires de France publicaría finalmente en 1984 y que firmará bajo el seudónimo Maurice Florance. (Foucault, 1984a:942-944, *s. v.* Foucault). (¡Qué mejor que dejar que Foucault mismo sintetice su propio trabajo y relate sus precauciones de método!)

Foucault define su trabajo, en esta presentación retrospectiva, como una historia crítica del pensamiento, un análisis de las condiciones en las que se han formado o modificado ciertas relaciones entre sujeto y objeto de pensamiento y que han permitido constituir un tipo de saber posible; es decir, determinar bajo qué condiciones opera un sujeto encontrándose sometido a esas condiciones; cuál es el estatuto que debe poseer y la posición que debe ocupar en lo real o lo imaginario con el fin de constituirse en sujeto legítimo para un determinado tipo de conocimiento. Intentó, entonces, determinar los *modos de subjetivación* que cambian siempre dependiendo de

las formas de conocimiento de que se trate. Y determinar, también, las condiciones que hacen posible que algo pueda convertirse en objeto de un conocimiento posible, las maneras como ha sido problematizado algo para constituirse en un objeto pertinente a conocer; es decir, determinar los *modos de objetivación* que, sin duda, serán diferentes conforme al tipo de saber de que se trate.

Modos de subjetivación y objetivación jamás independientes, entre ambos se teje lo que Foucault llama *juegos de verdad*, no entendidos como el descubrimiento de cosas verdaderas, sino en tanto reglas que hacen posible ubicar lo que un sujeto puede decir como verdadero o como falso. Emergencia, entonces, de juegos de verdad que producen efectos en el campo de la realidad y ligan un cierto objeto de conocimiento a ciertas modalidades del sujeto. Esta ligazón que produce un objeto dado de conocimiento y un sujeto que conoce y da a conocer, permite, en algún momento, la producción de un dominio de objetos en el que se juegan ciertos sujetos dados. Es este el *a priori* histórico de una experiencia posible.

Los juegos de verdad que le han interesado a Foucault son aquellos en los que el sujeto mismo es tomado como objeto de un saber posible; cómo y de qué manera el sujeto se convierte en objeto de conocimiento. Este análisis lo llevó de dos maneras: por un lado, quiso mostrar cómo aparece un conocimiento con estatus científico sobre el sujeto que vive, trabaja y habla dando lugar a la formación de las llamadas “ciencias humanas” (*Las palabras y las cosas*); por el otro, buscó evidenciar la aparición de un tipo de sujeto determinado surgido de prácticas divisorias de orden normativo que convirtieron a ciertos sujetos considerados “anormales” en objeto de conocimiento, sea a título de loco, enfermo o delincuente; estas prácticas posibilitaron la emergencia del conocimiento psiquiátrico, médico-clínico y criminológico (*Historia de la locura, Nacimiento de la clínica, Vigilar y castigar*).

Se dedicó, posteriormente, a estudiar la constitución del sujeto como objeto de sí mismo: la formación de procedimientos por los que el sujeto es llevado a observarse, analizarse y descifrarse, a reconocerse como un dominio de saber posible. Estudio, en este caso, de la *subjetividad*, entendida como la manera en que el sujeto hace la

experiencia de sí mismo en un juego de verdad en relación consigo mismo.

El sexo y la sexualidad se convierten en caso privilegiado, si bien lo que hoy se denomina sexo y sexualidad tiene sus zonas de encuentro, y también de desencuentro, con la *aphrodisia* de griegos y latinos, y con la *carne* y la *concupiscencia* de la cultura marcada por el cristianismo. Pero las nociones de sexualidad y de sexo se forjan en la época moderna, constituyéndose en la parte más secreta e individual de la subjetividad, y es sólo alrededor de éstas que se producen y nutren los *juegos de verdad* del sujeto consigo mismo.

En su trabajo tuvo siempre presente elecciones y precauciones de método que no deja de recordarlas, una y otra vez, a lo largo de su trabajo:

- Un escepticismo sistemático con relación a los universales antropológicos, guardando de éstos sólo aquello que fuese “rigurosamente indispensable”, sin lo cual sería imposible pensar, aunque siempre sometidos a prueba, análisis y crítica. Es por ello que rechazó los universales de la locura, la delincuencia o la sexualidad, sin intentar afirmar con ello que no son nada, no existen o son una simple quimera dudosa, sino mostrando que cambian con el tiempo y las circunstancias que hacen de ellos cuestiones de orden diferente en momentos históricos distintos, y que permiten reconocer –según las reglas propuestas por los *juegos de verdad* propios y singulares de cada espacio y tiempo dados– cuándo y bajo qué condiciones un sujeto es considerado enfermo mental, o bien cuándo el sujeto busca en la sexualidad la verdad de sí mismo. Surge la necesidad de preguntarse, entonces, por la constitución histórica de esos universales.
- Es imprescindible buscar las respuestas sobre el sujeto, en tanto histórico, allí donde se realizan sus prácticas concretas a partir de las cuales el sujeto se constituye en la inmanencia de un dominio de conocimiento, sin pensar que ese sujeto no existe o que no es más que una objetividad pura, sino que hay que rastrearlo en su propia conformación en los procesos propios de la experiencia, en los cuales se constituyen no sólo los objetos de conocimientos,

sino también los sujetos en tanto objeto de conocimiento y en tanto conociéndose a sí mismos. Procesos y no situación dada de una vez para siempre; procesos en que objetos y sujetos se forman, conforman y transforman el uno en función del otro, haciendo de la experiencia un proceso singular.

- Al analizar las prácticas, enfocará la mirada en lo “que se hace”, ¿qué se hacía con los locos, los enfermos, los delincuentes?, estudiará

el conjunto de maneras de hacer más o menos reglamentadas, más o menos reflexionadas, más o menos terminadas a través de la cuales se dibujan a la vez eso que se constituye como realidad por aquellos que buscan pensarla y actuar sobre ella y la manera, por lo tanto, como se constituyen en sujetos capaces de conocer, de analizar y, eventualmente, de modificar la realidad. [...] [Las prácticas serán entendidas] como las maneras de actuar y de pensar que dan, al mismo tiempo, la llave de inteligibilidad para la constitución correlativa del sujeto y del objeto (Foucault, 1984a:635).

- En el estudio de esas prácticas ocupan un lugar relevante las relaciones de poder, observadas como procedimientos y técnicas que se utilizan en diferentes contextos institucionales para actuar sobre el comportamiento de los sujetos, ya sea individualmente o en grupo, y que caracterizan las maneras en que los seres humanos han sido *gobernados* los unos por los otros. Su análisis busca mostrar de qué manera por medio de ciertas formas de *governabilidad* –sea de alienados, enfermos, criminales– se han objetivado diferentes tipos de sujetos –el sujeto loco, enfermo, delincuente–. Cada forma de gobernabilidad ha producido diferentes maneras de objetivación de los sujetos.

Concluirá la presentación retrospectiva de su trabajo haciendo evidente el papel que juega la sexualidad en su hacer reflexivo:

Vemos cómo el tema de una “historia de la sexualidad” puede inscribirse al interior del proyecto general de Michel Foucault: se trata de analizar la “sexualidad” como un modo de experiencia históricamente

singular en la cual el sujeto es objetivado por sí mismo y por los otros, a través de ciertos procedimientos precisos de “gobierno” (Foucault, 1984a:635-636).

III

¿Cuáles son los puntos relevantes, con relación a la sexualidad, en los que se hace necesario detenerse y reflexionar sobre ellos, a partir de lo dicho por el señor Foucault? Tres son las cuestiones en que es imprescindible reflexionar: la hipótesis represiva, el dispositivo de sexualidad y la biopolítica, sin las cuales sería imposible comprender el sentido de su decir respecto al sexo y la sexualidad moderna, la homosexualidad y el psicoanálisis.

Estas cuestiones adquieren sentido y lugar en su reflexión a partir de la crítica de lo que dio en llamar la “hipótesis represiva”. Parte de su rechazo a mostrar la emergencia de la sexualidad como efecto de discursos y prácticas concretas que tuvieron lugar en Occidente durante la Modernidad. Éstos hicieron posible la producción de un “dispositivo” hecho de discursos, prácticas, reglamentaciones, procedimientos, tácticas y objetivos estratégicos, en ese momento histórico en que las técnicas disciplinarias fueron puestas al servicio de un poder centrado en la vida y en la población, aparición de una nueva tecnología de poder que Foucault nomina “bio-poder”. Todas estas cuestiones son planteadas, de manera apretada y con un afán de síntesis, en el primer tomo de la *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber* (Foucault, 1976).

Dedica gran parte de su texto a echar por tierra y desmontar la hipótesis –en boga a fines de la década de 1960– de que vivimos, desde el siglo XVIII, en una sociedad represiva que impuso a la sexualidad un triple decreto de interdicción, inexistencia y mutismo. Este desmontaje le permite desmarcarse tanto del psicoanálisis como del freudo-marxismo, especialmente de las tesis de W. Reich, para ubicar, tanto a unos como a los otros, en la lógica impuesta por el dispositivo de sexualidad de la Modernidad. Lo que pretende con este trabajo no es otra cosa que

interrogar el caso de una sociedad que desde hace más de un siglo se fustiga ruidosamente por su hipocresía, habla con prolijidad de su propio silencio, se encarniza en detallar lo que no dice, denuncia los poderes que ejerce y promete liberarse de las leyes que la han hecho funcionar. Desearía presentar el panorama no sólo de esos discursos, sino de la voluntad que los mueve y de la intención estratégica que los sostiene (Foucault, 1977d:15).⁴

No quiere mostrar que dicha hipótesis es simplemente falsa, sino reubicarla en una economía general de los discursos sobre el sexo en las sociedades modernas desde fines del siglo XVII y los albores del siglo XVIII. Buscará hacer evidente cómo se conformó, en este espacio y en este tiempo, un objeto de conocimiento, la sexualidad, y de qué manera los sujetos se vieron compelidos a buscar en ella la verdad misma de su ser.

Las sociedades occidentales modernas elaboran una nueva sustancia ética como eje de desciframiento de los individuos: la sexualidad y, como efecto de ello, el sexo. Invento, sin duda, pero más que invención de la nada, es resultado de múltiples producciones discursivas; el hacer de variadas instituciones; la aplicación de diseños arquitectónicos específicos; decisiones reglamentarias; leyes y medidas administrativas, morales y filantrópicas en las que prevalece y funciona un objetivo estratégico dominante, que no es fijo ni definitivo, sino cambiante, adecuándose y readecuándose sin tregua en función de sus mismas producciones.

Foucault buscará hacer evidente la manera en que la sexualidad es resultado de la producción incesante de un dispositivo específico (Foucault, 1977a:298-339). Dispositivo que conminó a los sujetos a hablar sin descanso de su sexo y de su sexualidad: puesta en discurso de deseos, sensaciones, inquietudes y dudas; dispositivo que perseguía el sexo, más que para condenarlo, para dirigirlo, regularlo y administrarlo.

No debe olvidarse que el objetivo fundamental de este dispositivo no fue el sujeto desde una perspectiva individualizante, sino la pobla-

⁴ En adelante todas las citas de *La voluntad de saber* pertenecen a la traducción al español de Ulises Guiñazú en la edición de Siglo XXI.

ción en su conjunto como proceso con ritmos propios, y en la cual “sujeto” y “familia” fueron integrados. Sujeto y familia en tanto parte constitutiva de una población que posee un ritmo propio de crecimiento, de fecundidad, morbilidad, trabajo, vivienda, alimentación; de allí que interese muy especialmente el sexo y la sexualidad como elementos fundamentales que permiten reglar y regular esos ritmos por medio de una administración eficiente de la reproducción social. “El sexo no es cosa que sólo se juzgue, es cosa que se administra” (Foucault, 1977d:34).

Por cierto, hacía mucho tiempo que se afirmaba que un país debía estar poblado si se quería ser rico y poderoso. Pero es la primera vez que, al menos de una manera constante, una sociedad afirma que su futuro y su fortuna están ligados no sólo al número y virtud de sus ciudadanos, no sólo a las reglas de sus matrimonios y a la organización de las familias, sino también *a la manera en que cada cual hace uso de su sexo* (Foucault, 1977d:36, las cursivas son mías).

La economía política de la población se constituye en el objetivo estratégico de las nuevas formas de “governabilidad” que se ponen en juego; mediante ellas se forma una sólida red de observaciones sobre el sexo sometidas a análisis constantes, dando lugar a campañas múltiples –morales, religiosas, fiscales y policiales– con el fin de convertir el comportamiento sexual en “conducta económica y política concertada”.

La sexualidad se hizo objeto de diversos discursos –pedagógicos, psicológicos, demográficos, biológicos, médicos, psiquiátricos, criminológicos, morales, políticos– y, aunado a ellos, de una incitación regulada a que los sujetos se pusiesen a hablar de ella, acompañada de una codificación precisa de las formas válidas de escuchar, registrar lo escuchado, interrogar, hacer hablar al sexo, conminarlo e incitarlo a hablar.

Esta conminación a hablar se inscribe en la lógica –dirá Foucault– de la vieja práctica de la confesión que adquiere, a partir de esta época, un nuevo carácter ya que deja de estar ligada al pecado y a la renuncia de sí –como lo exigía el cristianismo–, para volverse secular en la

búsqueda de la verdad más interior e íntima del sujeto (Foucault, 1999:155-215).⁵ Los sujetos incorporan en sí mismos esta confesión secularizada, a tal punto que sienten como necesaria y terapéutica la obligación de decir la verdad sobre sí mismos y sobre su sexo; de enunciar, abierta y finalmente, el secreto que los constituye.

La técnica de la confesión y el discurso científico lograron puntos de encuentro: la confesión perdió su carácter ritual y religioso y tomó un camino secular haciendo uso de procedimientos científicamente aceptados como el examen y la observación. No será ya confesión en sentido estricto, sino una técnica codificada de preguntas y respuestas, la que hace posible construir una red de signos y síntomas descifrables y por descifrar; de esta manera, la confesión se escinde de la religión y se medicaliza, buscando producir la verdad misma del sujeto.

Esta verdad es producida al interior de una relación de poder: siempre es dicha a un otro que escucha e interpreta. El ejercicio del poder se desplaza del habla a la escucha. El sujeto narra, no deja de narrar desde sus actos a sus deseos más íntimos, ignorante de su propia verdad que se halla prendida en la superficie misma de lo dicho a la espera de una interpretación. El simple acto de enunciación que busca producir la verdad es, en sí mismo, terapéutico: la enunciación de la verdad más oculta y secreta libera, salva, cura, normaliza. Y esa verdad ignorada por el sujeto de la enunciación es leída por la escucha en los pliegues de las palabras pronunciadas; en éstas hay un significado oculto a develar por la vía interpretativa. La sexualidad aparece como

un dominio penetrable por procesos patológicos, y que por lo tanto exigía intervenciones terapéuticas o de normalización; un campo de significaciones a descifrar; un lugar de procesos ocultos por mecanismos específicos; un foco de relaciones causales indefinidas, una palabra oscura que hay que hacer salir de su escondite y, a la vez, escuchar (Foucault, 1977d:86).

⁵ Foucault dedica a la cuestión de la confesión cristiana y sus entrecruzamientos con el cuerpo, la carne, y su posterior secularización por la vía de la clínica médica las sesiones del 19 y 27 de febrero de 1975 en el Curso del Collège de France de los años 1974 y 1975.

A finales del siglo XVIII se conformó toda una serie de técnicas que convirtió la sexualidad no sólo en el centro de atención del sujeto, sino en asunto de Estado; es a partir de ese momento que debe ser controlada y administrada. Esas técnicas giraron alrededor de tres ejes: la pedagogía, cuyo objetivo era la sexualidad de los niños; la medicina, que encontró en el sexo la naturalización de la diferencia genérica, y convirtió el aparato reproductor femenino en foco de atención, y la demografía, que buscaba controlar y regular los nacimientos.

La tecnología del sexo, a partir de ese momento, empezó a responder a la institución médica, a la exigencia de normalidad, y más que al problema de la muerte y el castigo eterno, al problema de la vida y la enfermedad. La “carne” es proyectada sobre el organismo (Foucault, 1977d:142-143).

El conjunto de esas técnicas centradas en el problema de la vida fueron dirigidas a la familia, institución bisagra entre el individuo y la población, con lo que se inició un proceso de vastas consecuencias que hizo posible el control y regulación de la población: la medicalización y psiquiatrización de la familia nuclear. En un primer momento, estas medidas clínicas y psiquiátricas no se hicieron extensivas a todas las capas sociales; le corresponde a las familias burguesas y aristocráticas ser las primeras en aplicarlas al núcleo familiar: control de la sexualidad de los niños, medicalización del sexo femenino y primer espacio de psiquiatrización de la vida sexual. En tanto, las capas populares escaparon a estas formas de intervención durante bastante tiempo, aunque finalmente fueron sometidas a la nueva tecnología por medio del control de la natalidad, campañas de moralización y medidas de control médico-judicial con relación a las perversiones y, muy especialmente, como control del incesto.⁶ El dispositivo se impone, el dispositivo fabrica y produce, produce la sexualidad.

⁶ En cuanto a las formas diferenciadas de medidas de “gobierno” utilizadas en las clases populares y en la burguesía, muy especialmente el tratamiento del incesto. (Foucault, 1999:249-274.)

En todo caso, desde hace casi ciento cincuenta años, está montado un dispositivo complejo para producir sobre el sexo discursos verdaderos: un dispositivo que atraviesa ampliamente la historia puesto que conecta la vieja orden de confesar con los métodos de la escucha clínica. Y fue a través de ese dispositivo como, a modo de verdad el sexo y sus placeres, pudo aparecer algo como “la sexualidad” (Foucault, 1977d:86).

La sexualidad fue resultado de ese dispositivo que se puso en funcionamiento en el siglo XVIII; el sexo, a su vez, fue creado por el dispositivo ya implantado. No es posible pensar en la existencia de un sexo natural, fuera de todo proceso cultural y simbólico, fuera de discursos y prácticas, sino que se está siempre frente a un sexo-historia, un sexo-significado, un sexo-efecto del dispositivo de sexualidad:

A lo que fue aplicado el discurso de la sexualidad, en un principio, no era al sexo, era al cuerpo, los órganos sexuales, los placeres, las relaciones de alianza, las relaciones interindividuales [...] un conjunto heterogéneo que finalmente fue recubierto por el dispositivo de sexualidad, el cual produjo, en un momento dado, como clave de su propio discurso y quizá de su propio funcionamiento, la idea del sexo [...] Se tiene una sexualidad desde el siglo XVIII y un sexo después del XIX. Antes había sin duda una carne (Foucault, 1977a:313).

La noción de *sexo* permitió agrupar en “una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones, placeres” y, al mismo tiempo, se constituyó en el sentido secreto a descubrir en todo y en todas partes: “el sexo, pues, pudo funcionar como significante único y como significado universal” (Foucault, 1977d:187).

La modernidad inventó esa sustancia ética específica, el sexo, efecto y resultado del montaje minucioso de un dispositivo de sexualidad tejido entre discursos y prácticas colocadas alrededor del cuerpo y puesto a jugar, a su vez, en el gesto divisorio de orden normativo entre lo normal y lo patológico. En esta nueva sustancia se gesta y crece la verdad más íntima del sujeto, se fragua su identidad y en ella, también, se inscriben las patologías:

[...] es por el sexo, punto imaginario fijado por el dispositivo de sexualidad, por lo que cada cual debe pasar para acceder a *su propia inteligibilidad* (puesto que es a la vez el elemento encubierto y el principio productor de sentido); a *la totalidad de su cuerpo* (puesto que es una parte real y amenazada de ese cuerpo y constituye simbólicamente el todo); a *su identidad* (puesto que une a la fuerza de una pulsión la singularidad de una historia) (Foucault, 1977d:189, las cursivas son mías).

El individuo se constituye en sujeto en una doble acepción: sujeto a relaciones de saber y de poder, sometido a otros a partir del control y la dependencia que buscan hacer de él un sujeto de la norma; y sujeto, también, pero ahora a sí mismo, “atado a su propia identidad por la conciencia y el conocimiento de sí” (Foucault, 1982b:227).

El trabajo sobre sí mismo que ha de realizar el sujeto de la Modernidad —en la que la sexualidad y el sexo se han constituido en el lugar donde se esconde su verdad más íntima— no es otro que un trabajo de enunciación de sí que le permita saberse, analizarse, observarse y descifrarse sin descanso, en el acto mismo de su enunciación. En este trabajo juega un papel fundamental la narración de sí mismo y de su historia personal. Hablar y hablar de sí sin descanso, narrarse a sí mismo y a los otros para que, poco a poco, vaya emergiendo aquello secreto que lo constituye, inscrito en su sexualidad y fabricado por sus deseos ignorados y actuantes que emergen en los *lapsus*, en el sueño, escritos en el inconciente, velados y oscurecidos, ya sea por represión, o bien por ser parte constitutiva de la ley.⁷

IV

La homosexualidad ha de ser leída desde la presencia y puesta en funcionamiento del dispositivo de sexualidad, que no sólo incitó a los sujetos a hablar de su relación cotidiana con el sexo, intentando hallar en éste su verdad más íntima y secreta; que no sólo incentivó

⁷ Dejo por el momento el problema del deseo y su relación con la represión o con la ley, ya que será objeto de análisis en los puntos siguientes.

una proliferación de discursos múltiples y diversos a su alrededor, sino que logró, también, la multiplicación e implantación, a partir del siglo XIX, de sexualidades dispersas, heterogéneas, disparatadas, a las que dio el nombre de “perversiones”, pasadas por la grilla de inteligibilidad de la medicina y la psiquiatría, que ya habían fraguado el modelo que enfrentaba la salud a lo patológico.

¿Por qué –se pregunta Foucault– en nuestras sociedades la sexualidad no es simplemente lo que permite reproducir la especie, la familia, los individuos? ¿Por qué no sólo es lo que produce placer y gozo? ¿Por qué se la ubicó en el corazón mismo de la existencia y ligó la salud al hecho de dominar sus movimientos más oscuros? Todo ello ha sumido a los sujetos a un estado de “miseria sexual”, que no se debe únicamente a su represión ni a su prohibición por razones económicas para que las personas trabajen productivamente, sino a mecanismos más sutiles, más complejos (Foucault, 1979:256-257).

La pareja heterosexual basada en la reproducción dejó de ser el foco de atención del dispositivo, ya no es problematizada, dado que ya había sido controlada y administrada; por lo tanto, el dispositivo se enfoca ahora en un mundo de sexualidades periféricas que busca conocer, analizar, ponerlas bajo la lupa, encontrar sus conexiones con los comportamientos anómalos, con los instintos desviados, con la criminalidad:

Desde las postrimerías del siglo XVIII hasta el nuestro, corren en los intersticios de la sociedad, perseguidos pero no siempre por las leyes, encerrados pero no siempre en las prisiones, enfermos quizá, escandalosas víctimas presas de un mal extraño que también lleva el nombre de vicio y a veces de delito [...] Trátase de la innumerable familia de los perversos, vecinos de los delincuentes y parientes de los locos (Foucault, 1977d:53).

En esta proliferación desmedida de sexualidades periféricas, hace su aparición, en la historia moderna de Occidente, el homosexual, que logrará una nueva caracterización y será delineado cual si fuese el personaje de una obra de teatro o de una novela: el homosexual es alguien que tiene una historia, una infancia, un carácter y una forma de vida; es mucho más que aquel que mantiene relaciones “carnales”

con personas de su mismo sexo, que realiza actos prohibidos por la ley –en este caso no sería más que un sujeto jurídico que ha violentado la ley y puede ser castigado por ello–. A partir de este momento, se convierte en una anatomía indiscreta y en una fisiología misteriosa, presente en todo su ser, inscrita en su rostro y en su cuerpo que denuncia el secreto. Se convierte en una naturaleza singular, en una categoría psicológica, psiquiátrica y médica.⁸

El homosexual guarda en sí una sensibilidad sexual peculiar en función de la manera en que invierte lo masculino y lo femenino, una especie de androginia interior o de hermafroditismo del alma, borrando con su presencia al sodomita –figura propia de siglos anteriores– de esta nueva escena, cuya escenografía es médica y psiquiátrica, marcada por el “higienismo”, el “degeneracionismo” y la “eugenesia”. Sin dejar nunca este punto de partida, la emergencia del homosexual como personaje elaborado en un momento histórico dado –tal como lo plantea en *La voluntad de saber*–, Foucault vuelve sobre el tema en numerosos artículos y, fundamentalmente, entrevistas, recopilados en *Dits et écrits*.⁹

Una de las preocupaciones de Foucault es el carácter que han asumido, a lo largo de un siglo, los movimientos de liberación sexual, movimientos de afirmación de la sexualidad. Han partido desde el interior mismo del dispositivo en el cual todos y cada uno estamos inscritos, y desde ahí lo hicieron funcionar hasta sus propios límites, al tiempo que lograron desplazarse con relación a él, y aun separarse o bien desbordarlo. Este ha sido, a su entender, el caso de los movimientos de liberación homosexual. A fines del siglo XIX, los psiquiatras comenzaron a preocuparse por este tipo de comportamiento sexual, sometiéndolo a análisis médico, lo que dio lugar a toda una serie de intervenciones y controles nuevos: se los interna en los asilos psiquiátricos, se los percibe a veces como libertinos, otras como delincuentes, muy pronto son considerados locos o enfermos

⁸ Foucault le otorga como fecha de nacimiento a este nuevo personaje que aparece en la escena social la aparición del artículo de Westphal sobre las “sensaciones sexuales contrarias” publicado en 1870; (Foucault, 1977d:56).

⁹ Los textos en que existen referencias a la cuestión homosexual se encuentran en Foucault, 1994a:200 y 206; 1994b:293, 311, 313, 314, 317, 349 y 358.

del instinto sexual. Sin embargo, rápidamente comenzó a elaborarse lo que se podría denominar *un discurso en retorno*, un contra-discurso que tomó la forma de desafío: “Sea, somos eso que ustedes dicen que somos, ya por naturaleza, por enfermedad o perversión, por lo que ustedes quieran. Si somos eso, seámoslo, pero si quieren saber lo que somos, nosotros se los diremos”. Esta respuesta desafiante produce un discurso sobre la homosexualidad que enfrenta al discurso psiquiátrico y médico; será el discurso literario que va de Wilde a Gide; si bien discurso y contra-discurso se hallan implicados en el mismo dispositivo y en la misma economía discursiva, también permiten una apertura crítica.

Asimismo, aparece otro tipo de movimientos que buscan ir más allá del dispositivo, salirse de los juegos impuestos y exigidos por éste, cual si a través de ellos se escuchara un cierto rugido “*anti-sexo*”, rechazando la exigencia de búsqueda de “la verdad” en sus vericuetos y haceres. La lucha de estos movimientos se centra en fabricar otras formas de placeres, relaciones, coexistencias, ligas afectivas, amores, intensidades. Para ello, han tenido que sacarse de encima esa enorme “sexografía” que nos obliga a encontrar, en la verdad del sexo, nuestro propio ser e identidad, y exige dejar de pensar que hay una naturaleza pura, espontánea e intocada que vive por debajo del poder, de sus violencias y artificios; dejar de pensar que, bajo el interdicto sexual, late la frescura del deseo (Foucault, 1979:260-261)

Esta propuesta, por parte de estos movimientos, es de una verdadera “*desexualización*”, un desplazamiento de la sexualidad como eje de problematización, al mismo tiempo que reivindican nuevas formas de cultura, discurso, incluso lenguaje, los cuales ya no están referidos únicamente al sexo y sus avatares. Es en función de ese proceso de desexualización que a Foucault le interesan los movimientos feministas y también los movimientos de homosexuales estadounidenses que

han partido de este desafío. Como las mujeres, han comenzado a buscar formas nuevas de comunidad, de coexistencia, de placer; pero a diferencia de las mujeres, el atrapamiento de los homosexuales en la especificidad sexual es mucho más fuerte, ellos llevan todo al sexo. Las mujeres no [...] Los movimientos de homosexuales se mantienen prisioneros en

la reivindicación de los derechos de su sexualidad en una dimensión sexológica. Esto es normal, además, porque la homosexualidad es una práctica sexual que está, en tanto tal, borrada, descalificada. Las mujeres pueden tener objetivos económicos, políticos mucho más amplios que los homosexuales (Foucault, 1977a:321-322).

Otra de sus preocupaciones, que marca en las entrevistas una y otra vez, es que existe una especie de imagen “propia”, “limpia” de la homosexualidad en las sociedades actuales, la cual toma la forma de encuentros rápidos sin implicaciones afectivas, la producción de un placer inmediato: “dos hombres jóvenes se encuentran en la calle, se seducen de una mirada, se meten la mano en las nalgas y se mandan a volar en un cuarto de hora” (Foucault, 1981:163-167). La sociedad no se molesta ni se inquieta con ello. Le concede la existencia a ese tipo de encuentros ya que responden a un cierto canon y anulan lo que tiene de inquietante el afecto, la ternura, la amistad, la camaradería, el acompañamiento, en tanto maneras capaces de producir alianzas, de anudar líneas de fuerza imprevistas. Inquietantes porque desafían las formas de gobernabilidad y de ejercicio del poder. No preocupa en nuestras sociedades que el acto sexual no sea conforme a la ley o a la naturaleza; lo que realmente inquieta son las ligas afectivas diferentes, inéditas, ya que se constituyen en un real ataque a la institución familiar y de pareja al introducir el amor donde debía haber sólo ley, regla o hábito (Foucault, 1981:163-165).

Por lo tanto, la propuesta de Foucault no consistirá en llevar a cabo una lucha para “liberar el sexo”, sino trabajar por la constitución de un *modo de vida* que haga posible ir más allá de las diferencias de clases, de profesión y de niveles culturales:

Un modo de vida que se pueda compartir entre individuos de edad, de estatus, de actividad social diferente. Puede dar lugar a relaciones intensas sin que se parezcan a ninguna otra que esté institucionalizada y me parece que un modo de vida puede dar lugar a una cultura y a una ética. Ser gay es, creo, no identificarse con los trazos psicológicos y con las marcas visibles del homosexual, sino que busca definir y desarrollar un modo de vida (Foucault, 1981:165).

No se intenta alcanzar con ello la creencia de que se borrarían las diferencias entre la homosexualidad y la heterosexualidad, sino considerar que aquella es una ocasión histórica de reabrir nuevas formas relacionales y afectivas no por las cualidades intrínsecas del homosexual, más bien por su posición abismal en el plano de lo social, que iría hacia el logro de relaciones polimorfas, variadas, en que cada uno le dé personalmente su forma sin un programa específico, dado que todo programa impone una ley e impide la invención. Para lograrlo, habrá que desmarcarse del dispositivo de sexualidad imperante que exige y conmina a los sujetos a saber quiénes son; obliga a dejar de lado la pregunta por la identidad, y, como contraparte, cuestionarse sobre las múltiples relaciones que pueden inventarse a partir de la homosexualidad: “devenir homosexual y no obstinarse en reconocer que se es homosexual [...] No pensar que la homosexualidad es una forma de deseo sino algo deseable” (Foucault, 1981:163-167).

Si la lucha ha de pasar por la construcción de un modo de vida, el problema fundamental de la homosexualidad ha de centrarse en la amistad: construir relaciones de amistad entre hombres, no forzosamente bajo la forma de pareja; formas de amistad que obligan a preguntarse sobre las maneras de estar juntos, de vivir juntos y compartir el tiempo, la comida, el cuarto, las diversiones, las penas, los saberes, las confidencias. Preguntarse cómo podrían estar juntos los hombres fuera de relaciones institucionalizadas tales como la familia, las relaciones de trabajo, profesión o camaradería obligada. Preguntarse también sobre la manera en que se relacionan dos hombres de edades diferentes, cuáles serían los códigos a inventar para lograr la comunicación: “inventar de la A a la Z una relación aún sin forma, que es la amistad: es decir, la suma de todas las cosas por medio de las cuales se pueden dar placer el uno al otro (Foucault, 1981:164).

En estos pocos años en que Foucault se pronuncia públicamente sobre la homosexualidad, se van creando interesantes e imperceptibles desplazamientos en su reflexión. Hay un intento por descentrar la homosexualidad del sexo y de la sexualidad —algo así como someterla a un proceso de desexualización—, a fin de buscar constituir la en producción de una nueva cultura, en la invención de un modo de vida.

La homosexualidad, considerada desde esta postura, no se trataría ya de una categoría sexual o antropológica constante, sino de relaciones entre individuos del mismo sexo que producen un modo de vida, al tiempo que los sujetos involucrados en estos vínculos poseen la conciencia de su singularidad frente a otros individuos. De esta manera, la homosexualidad, como pura elección sexual, se transforma en “monosexualidad”, en que hombres o mujeres, separadamente, en función de su elección, emprenden la producción de nuevas formas de vida con sus pares y de manera conciente, siendo la amistad lo que los une. En esas formas de relaciones monosexuales de amistad se inscribe el devenir gay.

“Encarnizarse en ser gay”, en ubicarse en una dimensión en la cual las elecciones sexuales que se hagan están presentes y producen efectos en el conjunto de nuestra vida [...] esas elecciones sexuales deben ser al mismo tiempo creadoras de formas de vida. Ser gay significa que esas elecciones se difunden a toda la vida, es también una cierta manera de rechazar los modos de vida propuestos, hacer de la elección sexual el operador de un cambio de la existencia

 Ser gay es un ser en devenir [...] *No se debe ser homosexual pero sí encarnizarse en ser gay* (Foucault, 1982a:295, las cursvas son mías).

La producción del modo de vida gay exige, sin duda, invención, trabajo y formas nuevas de lucha también en el plano del derecho. No partir de la existencia de derechos fundamentales y naturales, sino inventar un nuevo derecho relacional que permita que todos los tipos posibles de relaciones no sean bloqueados por las instituciones que siempre empobrecen toda relación, teniendo especial cuidado en que estas nuevas formas no sean semejantes o bien homogéneas a las formas culturales de relación aceptadas por lo social y el derecho.

“La cultura gay no será simplemente una elección de homosexuales para homosexuales” (Foucault, 1982c:311). Este tipo de relaciones, múltiples y multiplicadas, podrán ser parte también del orden heterosexual. Para ello será necesario invertir la cuestión: en vez de intentar reintroducir la homosexualidad en la normalidad de las rela-

ciones sociales, habría, por el contrario, que escapar, en la medida de lo posible, de cualquier tipo de relación propuesta por la sociedad e intentar crear, en ese espacio dejado vacío y sin formas, nuevas posibilidades de relaciones inéditas, y no cejar en la lucha hasta alcanzar el plano jurídico, de tal manera que podría generarse un nuevo derecho relacional: “Al proponer un derecho relacional nuevo, veremos que personas no homosexuales podrán enriquecer su vida modificando sus propios esquemas de relación” (Foucault, 1982c:308-314).

Foucault hace también explícito, unos meses antes de su muerte, su postura política ante los movimientos de liberación sexual y homosexual y lo que significa –para él– el hecho de proclamarse “homosexual”. Ese decirse y decir al mundo “Soy homosexual”, ese acto de declarar y proclamar la propia homosexualidad tiene una importancia táctica en momentos determinados, sea de la historia personal del sujeto, o bien de la historia política de los movimientos y grupos; si bien considera que, desde un punto de vista estratégico inmerso en una lucha de largo término, no es necesario centrarse en cuestiones referidas a la identidad sexual. No se trata de confirmar ésta, sino de rechazar la exhortación a poseer una identificación sexual, sea la que fuese. “Hay que negarse a satisfacer la obligación de identificación por intermedio o con la ayuda de una cierta forma de sexualidad” (Foucault, 1984b:656-667).

Hace explícita, también, la forma que ha tomado su compromiso político:

No he pertenecido jamás a ningún movimiento de liberación sea el que fuese. En primer lugar, porque no pertenezco a ningún movimiento, sea el que sea y además porque rechazo aceptar el hecho de que el individuo puede ser identificado con y a partir de su sexualidad [...] Sin embargo, me encuentro confrontado a un problema muy importante, el del “modo de vida” [...] el problema de saber cómo definir por sí mismo y con relación a las personas que lo rodean un modo de vida concreto y real en el que se pueda integrar una manera que sea, a la vez, tan transparente y satisfactoria como sea posible. Para mí, la sexualidad es cuestión de modo de vida, reenvía a las técnicas de sí. [...] “No esconder jamás un aspecto de su sexualidad ni tampoco inte-

rrogarse por la cuestión del secreto”, me parece una línea de conducta necesaria, que no implica, sin embargo, que todo se deba proclamar. No es indispensable proclamar todo. Diré, además, que encuentro eso con frecuencia peligroso y contradictorio. Quiero hacer las cosas que me dan ganas y es lo que, además, hago. Pero no me pidan que las proclame (Foucault, 1984b:663).

Identificarse, por lo tanto, significa dar la posibilidad de ser localizado por el poder. No olvidar que la identidad, del tipo que sea, se inscribe en los juegos de verdad y poder de la sociedad, de tal manera que preocuparse por ese problema no sólo consiste en responder a las exigencias impuestas por un tipo de gobernabilidad, sino que significa volver a una suerte de ética muy próxima a la virilidad heterosexual tradicional. Por lo tanto, las relaciones que el sujeto ha de llevar adelante consigo mismo deben escapar de cualquier obstinación por conocer su identidad, han de ser relaciones de diferenciación, creación, innovación... obstinarse mejor en no ser siempre el mismo. Para ello, nada mejor que *desexualizar el placer*, dejar de pensar que el placer físico sólo proviene del placer sexual y que éste es la base de todos los placeres posibles (Foucault, 1984c:735-752). Multiplicar los placeres haciendo uso del cuerpo todo como fuente de emergencia y multiplicación.¹⁰

Así como la fabricación de relaciones de amistad es el elemento imprescindible en la generación de un modo de vida gay; de la misma manera, será necesario desatar los placeres, múltiples, insospechados, inesperables, integrándolos a la cultura y a la vida cotidiana:

El placer debe formar parte de nuestra cultura. Es muy interesante señalar que, por ejemplo, desde hace siglos la gente en general —pero también los médicos, los psiquiatras e igualmente los movimientos de liberación— ha hablado siempre de deseo y jamás del placer. “Debemos liberar nuestro

¹⁰ En ese sentido y desde esta perspectiva, en tanto multiplicador del placer, a Foucault le parecen interesantes las prácticas de la subcultura s/M (sado-masquista), así como el uso de drogas que pueden constituirse en fuentes de placer. De igual manera, y por las mismas razones, se pronuncia contra una “liberación sexual absoluta” dado que la violación es inaceptable sea de niños o adultos.

deseo”, dicen ellos. ¡No! Debemos crear placeres nuevos. Y entonces, quizá, el deseo los seguirá (Foucault, 1984c:738).

La cuestión del placer, que aparece aquí como objetivo del modo de vida gay, ha sido una preocupación que se ha mantenido en la obra de Foucault y adquiere una importancia relevante en sus reflexiones sobre las prácticas de sí y la conformación de la subjetividad. En estas reflexiones sobre el deseo y el placer, se anuda otra de sus diferencias con Freud y el psicoanálisis que se preocupan especialmente del deseo, su desconocimiento y su necesaria puesta a la luz, y dejan en el olvido el placer, que ha de ocupar –para Foucault– el centro de toda problematización del sujeto y ha de ser el eje del trabajo sobre sí mismo.

La estrecha y equilibrada relación que los griegos tejen entre actos, deseo y placer –que hicieron posible una estética de la existencia– se encuentra quebrada y deformada en el “sí mismo” de la modernidad. Para los griegos, el acto ocupa el lugar preeminente de la relación, en tanto el deseo y el placer se constituyen en subsidiarios y dependientes: realizar el acto de tal manera que sea productor de placer sin hacer desaparecer el deseo. El deseo permanecerá incólume gracias a la manera “estética” en que se realiza el acto y al monto y calidad de placer que haya sabido suscitar. En la Modernidad esta relación se desequilibra. El acento y la atención es puesta en el deseo, sólo el deseo importa y el acto ha de ser puesto al servicio del deseo y no del placer; deseo que jamás ha de cumplirse, ya que su cumplimiento se erige en su misma pérdida y evaporación, y “en cuanto al placer, nadie sabe lo que es” (Foucault, 1983:393-400). La sociedad moderna no ha sido capaz de problematizar el placer, de él no se habla.

V

Después de haber seguido las reflexiones de Michel Foucault en cuanto a la manera en que se constituyen sujetos y objetos de conocimiento; la forma en se producen los “juegos de verdad”, y su enfoque sobre la sexualidad como resultado del hacer de un dispositivo

histórico de poder, no fue difícil comprender la homosexualidad, su emergencia y las formas que asume, inscritas en el dispositivo y en su lógica de funcionamiento. Tampoco será difícil entender, en esta lógica de reflexión, su manera de aprehender el psicoanálisis y el papel que juega Freud, a quien ubicará, siempre, al interior del dispositivo de sexualidad y en ningún momento en un lugar de ruptura o fuera de éste. Dispositivo que Foucault buscó desmontar con prolijidad y exhaustivamente. Sólo al interior de esta lógica de reflexión, Freud y el psicoanálisis podrán ser leídos.¹¹

Foucault hace referencia a Freud en numerosas ocasiones, sea para desmarcarse del psicoanálisis, o bien para integrarlo a la producción discursiva dominante en Occidente que “inventó” la sexualidad y el sexo. En *La voluntad de saber*, por otro lado, hace explícito que Freud es uno de los grandes esfuerzos teóricos de fines del siglo XIX y principios del XX que buscó reinscribir la temática de la sexualidad en el sistema de la ley, del orden simbólico y la soberanía.¹² Este esfuerzo de Freud será considerado por Foucault como uno de los grandes aportes del psicoanálisis y como su mayor legado político:

¹¹ “Se ve aparecer una formidable mecánica, una maquinaria de confesión, en la cual, en efecto, el psicoanálisis y Freud aparecen como uno de los episodios [...] Me parece que el hecho de que haya jugado este juego, excluye, sin duda para mí, que Freud aparezca como la ruptura radical a partir de la cual todo el resto debe ser repensado. Y mostraría que alrededor del siglo XVIII se pone en funcionamiento, por razones económicas, históricas, etc., un dispositivo general en el cual Freud ocupará un lugar. Y mostraría, sin duda, que Freud dio vuelta, como un guante, a la teoría degeneracionista, que no es el modo en que la ruptura freudiana se ubica, en general, como acontecimiento de cientificidad” (Foucault, 1977a:314).

¹² Foucault reconoce diferentes tipos de sociedades en Occidente en función de las formas que asume el ejercicio del poder: las sociedades de soberanía centradas en el derecho de vida y muerte del soberano sobre sus súbditos, su capacidad de “quitar la vida”, derecho centrado especialmente en la muerte y cuyo instrumento fundamental es la ley, que determina lo prohibido y sus castigos; las sociedades disciplinarias centradas en el cuerpo de los individuos para hacer de ellos sujetos productivos y sometidos (una anatomo-política), cuyo instrumento fundamental es la norma, encargada de prescribir lo que se debe hacer y las maneras en que debe hacerse; finalmente, las sociedades de control centradas no ya en el cuerpo, sino en los procesos referidos a la vida, siendo su foco de atención la población y sus instrumentos fundamentales los mecanismos de seguridad: un poder bio-político que dio lugar a lo que Foucault denomina “governabilidad”. La ley prohíbe, la norma prescribe y los mecanismos de seguridad intervienen (Foucault, 2004).

Es el honor político del psicoanálisis –o al menos de lo que hubo en él de más coherente– haber sospechado (y esto desde su nacimiento, es decir, desde su ruptura con la neuropsiquiatría y la teoría de la degeneración) lo que podía haber de irreparablemente proliferante en esos mecanismos de poder que pretendían controlar y administrar lo cotidiano de la sexualidad: de ahí el esfuerzo freudiano (por reacción, sin duda, al gran ascenso contemporáneo del racismo) por poner la ley como principio de la sexualidad –la ley de alianza, de la consanguinidad prohibida, del Padre-Soberano, en suma–, para convocar en torno al deseo todo el antiguo orden del poder. A eso debe el psicoanálisis haber estado en oposición teórica y práctica contra el fascismo (Foucault, 1977d:181-182).

Pondrá énfasis, una y otra vez, en argumentar que Freud no significa una ruptura discursiva, no abre una nueva época, no es aquél que habló por vez primera de la sexualidad por medio del descubrimiento de la etiología sexual de las neurosis. La sexualidad se encontraba ya inscrita masivamente en la medicina y en la psiquiatría del siglo XIX y, para Foucault, lo fundamental del psicoanálisis consiste en haber desembocado en la lógica del inconsciente, donde la sexualidad toma otro carácter que el que había tenido, en un principio, en el pensamiento freudiano, especialmente en los *Tres ensayos...*¹³

Afirmará años más tarde que “el psicoanálisis no es una ciencia antes que cualquier otra cosa, sino una técnica de trabajo del sí mismo fundada sobre la confesión y en ese sentido es también una técnica de control ya que crea un personaje que se estructura alrededor de sus deseos sexuales”. Para que el psicoanálisis signifique algo en la vida y cotidianidad de las personas, es necesario que “el cliente” crea en esta técnica, ya que el psicoanálisis –dirá– opera con mistificaciones y, por lo tanto, se hace imprescindible la creencia en la teoría puesta en práctica (Foucault, 1984b:665-666). Encuentra que el punto fundamental de anclaje del psicoanálisis se halla en el desconocimiento

¹³ En esta entrevista con un grupo de psicoanalistas integrantes de Le Champ Freudien, uno de los presentes, J. A. Miller, le responde: “Es muy lacaniano eso de oponer la sexualidad y el inconsciente. Y es, además, uno de los axiomas de esa lógica: no hay relación sexual” (Foucault, 1977a:315).

del sujeto no de sí mismo en general ni de la sexualidad entendida como un todo, sino de su deseo anclado siempre en la sexualidad, siendo ésta una de sus críticas fundamentales.

VI

A fines de la década de 1980, *La voluntad de saber* se convirtió en texto de consulta obligatorio de ciertos grupos feministas, gays y lesbianas, muy especialmente en Estados Unidos, al tiempo que despertó la crítica y el encono de la izquierda clásica, ya que la concepción de poder desarrollada por Foucault en ese texto ponía en duda no sólo cuestiones de índole teórica, sino, muy especialmente, la manera “ortodoxa” de hacer política y de combatir las formas de dominación. Su postura frente a los movimientos de liberación sexual, y a lo que se había dado en llamar “revolución sexual”, mostraba que estos movimientos habían contribuido a consolidar el ejercicio de un poder al que buscaban enfrentarse, y aun derribar. Posiblemente habían “liberado” a la sexualidad pero no habían sido capaces de liberar a los sujetos de la “sexualidad”; de esta manera, habían quedado atrapados en el “dispositivo de sexualidad” que durante más de un siglo sometía a los sujetos, obligándolos a buscar, en el sexo y la sexualidad, su verdad más íntima y secreta, al mismo tiempo que fundaba en ella su identidad.

Foucault, tal como él mismo lo menciona, encontró su inspiración en lo que dio en llamar “la insurrección de saberes sometidos”, cúmulo de movimientos políticos que comenzaron a surgir en la década de 1960 y principios de 1970.¹⁴ Estos movimientos locales luchaban por cuestiones concretas y propias, alejados de una perspectiva partidista, tal como era conocida en ese entonces; numerosos y dispares movimientos como los de estudiantes, mujeres, gays, por los derechos de los niños, por el derecho de los presos, movimientos anti-psiquiátricos... La tesis central de *La voluntad de saber*, al evidenciar la sexualidad como producción discursiva, se constituyó en gesto

¹⁴ Con relación a la insurrección de saberes sometidos, véase Foucault, 1997:7-10.

inaugural de nuevas formas de pensar, hacer y decir alrededor de lo que se denomina sexualidad; hizo posible, a su vez, una apertura, insospechada en la reflexión sobre la cuestión gay, lesbiana y feminista. Inauguró, por lo tanto, una serie de nuevos discursos –de discursos “en retorno”– que abrieron una nueva forma de problematización del sexo, la sexualidad y la tensión entre los pares femenino/masculino, homosexual/heterosexual.

Al interior de esta perspectiva abierta, se ubican numerosas reflexiones teóricas, prácticas y políticas que tomaron el nombre, extraño si se quiere, de “política *queer*”.¹⁵ Reflexiones que hicieron claro que el sujeto no posee una identidad sustancial, una esencia; identidad que no lleva impresa, tampoco, la marca indeleble y definitiva de la naturaleza:

Definir la identidad (homo)sexual a la manera de oposición y relación y no necesariamente en términos de una realidad estable. No como una positividad, sino como un posicionamiento. No como un estado, sino como una resistencia a la norma. Resistiendo a las prácticas discursivas e institucionales que [...] contribuyen a la buena marcha de la normatividad heterosexual, [...] las identidades *queer* pueden abrir un espacio social para la construcción de identidades diferentes, la elaboración de nuevos tipos de relaciones entre individuos, el desarrollo de formas culturales inéditas (Halperin, 2000:80).

Es decir, un horizonte de posibilidades abiertas, en continua elaboración, creación, producción y crítica. Manera de llevar, hasta sus últimas consecuencias, la noción foucaultiana de *desexualización*, lo cual no significa separar el placer de todo acto que puede ser considerado de carácter “sexual”, sino dejar de pensar que el placer sólo puede presentarse en su especificidad genital. Será, entonces, liberar el placer de su dependencia a los órganos genitales. A partir de la desexualización, el placer incursionó en campos insospechados: erotización del cuerpo todo y en toda su superficie; erotización del

¹⁵ Sobre las relaciones entre las posturas *queer* y los planteamientos foucaultianos, véase Halperin, 2000.

pensamiento y la palabra, la acción y el gesto; placer en la ternura, la camaradería; placer en el ejercicio de la amistad... Proceso que llevó inevitablemente a des-virilizar al hombre y des-feminizar a la mujer, a sacar el placer de su sometimiento a formas codificadas en la búsqueda de un placer de-subjetivizado, un placer sin identidad y sin identificaciones.

“La sexualidad como dispositivo”, tanto de verdad como de identidad, es a lo que se hace perentorio resistir; formas de resistencia que conducirán, sin duda alguna, a la producción de formas de vida: nuevas, inéditas, fuera de todo código y programa. Formas de vida a inventar que buscan dejar atrás el deseo y la verdad, para trabajar en la multiplicación y explosión de placeres no sólo en el sujeto, en su propia individualidad, sino en la relación con otros como ejercicio intenso de la amistad. Postura ya no psicológica, sino fundamentalmente política. El sexo y el placer se politizan:

En la medida exacta en que politiza el sexo, Foucault lo despseudologiza, al conceptualizar la sexualidad como un dispositivo cuyo funcionamiento puede ser analizado –más que como algo real cuya naturaleza podría ser conocida–; es decir, al tratar la sexualidad como instrumento y efecto de una serie de estrategias políticas y discursivas, Foucault hace pasar al sexo del dominio del fantasma individual al dominio del poder social y del saber. Ese re-posicionamiento estratégico del sexo, combinado a su politización y a su despseudologización, es lo que, quizá, hace a la obra de Foucault la principal contribución a la teoría política gay, y su preeminencia intelectual como el santo patrono del militanismo *queer* (Halperin, 2000:131).

Bibliografía

- Foucault, Michel (1966), *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, Siglo XXI, México.
- ____ (1976), *Histoire de la Sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard, París.
- ____ (1977a), “Le jeu de Michel Foucault”, *Dits et écrits, 1954-1988*, t. III: 1976-1979, Gallimard, París, [1994].

- ____ (1977b), “Pour une morale de l’inconfort”, *Dits et écrits, 1954-1988*, t. IV: 1980-1988, Gallimard, Paris, [1994].
- ____ (1977c), “Preface”, *Dits et écrits, 1954-1988*, t. III: 1976-1979, Gallimard, Paris, 1994. (Prefacio a la edición en inglés de *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* de Deleuze y Guattari, publicado en Estados Unidos.)
- ____ (1977d), *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México.
- ____ (1979), “Non au sexe roi”, *Dits et écrits, 1954-1988*, t. III: 1976-1979, Gallimard, Paris, [1994].
- ____ (1980), “Le vrai sexe”, *Dits et écrits, 1954-1988*, t. IV: 1980-1988, Gallimard, Paris, [1994].
- ____ (1981), “De l’amitié comme forme de vie”, *Dits et écrits, 1954-1988*, t. IV: 1980-1988, Gallimard, Paris, [1994].
- ____ (1982a), “Entretien avec M. Foucault”, *Dits et écrits, 1954-1988*, t. IV: 1980-1988, Gallimard, Paris, [1994].
- ____ (1982b), “Le sujet et le pouvoir”, *Dits et écrits, 1954-1988*, t. IV: 1980-1988, Gallimard, Paris, [1994].
- ____ (1982c), “Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault”, *Dits et écrits, 1954-1988*, t. IV: 1980-1988, Gallimard, Paris, [1994].
- ____ (1983), “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”, *Dits et écrits, 1954-1988*, t. IV: 1980-1988: *La généalogie du désir comme problème éthique*, Gallimard, Paris, [1994].
- ____ (1984a), “Foucault”, en Huisman, D. (ed.), *Dictionnaire des philosophes*, PUF, Paris, t. 1. También en *Dits et écrits, 1954-1988*, t. IV: 1980-1988, Gallimard, Paris, [1994].
- ____ (1984b), “Interview de Michel Foucault”, *Dits et écrits, 1954-1988*, t. IV: 1980-1988, Gallimard, Paris, [1994].
- ____ (1984c), “Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l’identité”, *Dits et écrits, 1954-1988*, t. IV: 1980-1988, Gallimard, Paris, [1994].
- ____ (1994a), *Dits et écrits, 1954-1988*, t. III: 1976-1979, Gallimard, Paris.
- ____ (1994b), *Dits et écrits, 1954-1988*, t. IV: 1980-1988, Gallimard, Paris.

- ____ (1997), “Cours du 7 janvier 1976”, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976*, Gallimard/Seuil, Paris.
- ____ (1999), *Les anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*, Gallimard/Seuil, Paris.
- ____ (2004), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Gallimard/Seuil, Paris.
- Halperin, David (2002), *Saint Foucault*, Didier Erison (trad.), EPEL, Paris.