

DOSSIER
HOMOSEXUALIDADES

Vidas atormentadas. El futuro de una herencia

Didier Eribon

Université de Picardie-Jules Verne

Resumen: La crisis del sida ha dado lugar a la reaparición de la noción psicoanalítica de «pulsión de muerte» aplicada en particular a la homosexualidad. Este antiguo tema homófobo ha sido retomado por teóricos gays que quieren asignar las vidas gays al instante presente y a la ausencia de futuro. Mostraremos aquí que, por el contrario, toda una tradición, en la cual se puede incluir a Michel Foucault, ha querido inscribir la subjetividad gay en una relación fundamental con el pasado, con la construcción de una memoria política y también con un futuro que siempre hay que reinventar.

Palabras clave: psicoanálisis, sida, Foucault, subjetividad gay, memoria política.

Abstract: AIDS crisis was an opportunity for a resurgence of the psychoanalytic notion of «death drive» especially applied to homosexuality. This old homophobic theme was echoed by gay intellectuals who wanted to assign gay life to the present time and to the absence of future. In contrast, we will see here that there is a whole tradition, where you can register Michel Foucault. This tradition not only did want to include gay subjectivity in a fundamental relationship to the past but also to the building of a political memory, which is equally fundamental in a future that always needs to be reinvented.

Keywords: psychoanalysis, Aids, Foucault, gay subjectivity, political memory.

Cuando leí la novela de Alan Hollinghurst, *The Line of Beauty*, me impactó mucho la última página en la que el protagonista se sabe enfermo de sida y se pregunta si, después de su muerte, sobrevivirá en la memoria de sus amigos. Se les imagina levantándose por la mañana, les viene a la mente durante un breve instante el espectro de su silueta, antes de meterse en sus ocupaciones cotidianas; o leyendo un libro recién publicado y lamentando, con una tristeza que se atenúa con los años, que no viviese lo suficiente como para enterarse¹. Estas visiones alucinadas del muchacho que el presentimiento de la muerte atenaza y que proyecta en el futuro la presencia de su ausencia me revelaron a mí mismo una verdad irrefutable, pero que, quizás, no me había aparecido nunca con tanta claridad: desde hace casi treinta años me he encontrado en numerosas ocasiones, y me encuentro todavía, en la situación en la que el joven protagonista de la novela imagina a sus amigos cuando se pregunta si se acordarán de él cuando haya muerto. Efectivamente, en la medida en la que pertenezco a una generación de gais que se vio golpeada por la epidemia desde el principio, y ello incluso antes de saber de qué se trataba y, por tanto, de cómo protegernos y proteger a los demás, desde hace ya mucho tiempo me he considerado como un superviviente, como alguien que había tenido la suerte de escapar al contagio. Pero he aquí lo que he entendido al leer a Hollinghurst —o, al menos, lo que su libro me ayudó a formular—: mi vida está atormentada por aquellos de mi entorno a los que la enfermedad se ha llevado o, más exactamente, por aquellos a los que he sobrevivido.

Cuando se trata de personas que escribían, por ejemplo, me pregunto qué habrían publicado. Intento adivinar por qué vía se habría comprometido su trabajo. Uno de mis primeros libros, hace unos veinte años, fue una biografía de Michel Foucault, una manera para mí de rendir homenaje a un amigo que había muerto y a su obra, bruscamente interrumpida —pensemos en el gran proyecto de su *Historia de la sexualidad*², de la que no tuvo tiempo de entregarnos el final—, y desde entonces no he dejado de intentar hacer

¹ Alan HOLLINGHURST: *The Line of Beauty*, Nueva York-Londres, Bloomsbury, 2004.

² Michel FOUCAULT: *Histoire de la sexualité*, t. I, *La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976; t. II, *L'usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984; t. III, *Le souci de soi*, París, Gallimard, 1984.

vivir la energía crítica que animaba su trabajo, en particular contra aquellos que, en Francia, procuraron con tanto empeño, tanto odio y tanta hosquedad borrar la herencia de los años 1960 y 1970, y erradicar todo lo que resultó teórica y políticamente de estos momentos de bullicio y efervescencia.

Pero esto vale, por ende, para todos aquellos que he conocido, cualquiera que fuese su edad, su actividad profesional, su estatus social o mi grado de proximidad con ellos. Puedo afirmar que aún están aquí conmigo, forman parte activa de mi existencia, aunque sus rostros sólo surjan en mi mente de manera intermitente. A Gilles Deleuze le gustaba decir que siempre existen varias personas en uno mismo: y es cierto que el yo se constituye de encuentros, amistades, odios, conversaciones... Y eso habla de un espacio poblado. Pero significa también que el yo se constituye con lo que los muertos han depositado en nosotros.

Sé bien que lo que describo aquí no es únicamente específico del sida: eso ocurre con cualquier duelo y es la manera con la que los muertos viven en nuestras vidas. Un duelo siempre es, en el sentido más estricto del término, interminable. Y eso ocurre sobre todo en el caso de cualquier pérdida cuando concierne a un gran número de personas que formaban el mundo en el cual vivíamos. Merleau-Ponty se pregunta, en un texto escrito justo después de la Segunda Guerra Mundial, cómo será la vida que habrá que llevar en ausencia de todos aquellos que murieron durante el conflicto, y no sólo sufriendo durante un tiempo limitado el dolor de su muerte, sino sabiendo que nuestras vidas estarán atormentadas para siempre por lo que todos estos difuntos habrían podido ser y hacer, y que ya no serán y no harán³. Pensar en los «queridos difuntos», cuando nos fueron robados de manera brutal y colectiva, señala Assia Djebar en un libro muy conmovedor en el que evoca a sus amigos asesinados en la Argelia de los años 1990, consiste en pensar siempre en ellos en el tiempo «del después», es decir, en las vidas que continuamos después de su muerte. «¿Murieron realmente?», se pregunta. Y contesta: «No: me empeño». Pues pretende seguir con la conversación. Y, «menos mal, me hablan a menudo, estos “queridos amigos” [...] Están ahí, se me acercan a veces, juntos o por separado... Sombras que susurran». Sabe muy bien que ya no están ahí y que

³ Maurice MERLEAU-PONTY: «La guerre a eu lieu», en *Sens et Non-Sens*, París, Nagel, 1966, p. 266.

ella «se encuentra en medio de los supervivientes». Sin embargo: aquellos que se le han muerto la «atormentan durante el día, dondequiera...». A partir de ahora, vive, pues, sin ellos pero con ellos, y con el futuro de estas personas interrumpido que, en ella y gracias a ella, sigue a pesar de todo. Así puede encariñarse con lo que aún le dicen en su presente, y nutrir su existencia y su pensamiento de «lo que he aprendido de ellos en *este después*» como ella afirma⁴.

No obstante, estoy convencido de que existe cierta especificidad —quiero decir: una especificidad gay— en la comunidad de los muertos producida por el sida, una enfermedad cuyos estragos empezaron a hacerse notar a principios de los años 1980, y que esta comunidad de los muertos atormenta la subjetividad gay de hoy en día y el inconsciente de cualquier homosexual. Pues cada uno de nosotros es, de manera inevitable, uno de esos amigos evocados por el protagonista de Hollinghurst, y el conjunto de los amigos supervivientes forma una comunidad constituida por el recuerdo espectral de aquellos a los que no hemos olvidado. Todas nuestras actividades, todos nuestros gestos, todos nuestros propósitos, de los más cotidianos a los más políticos, llevan el peso de esta herencia.

Siempre he considerado que las vidas de los gais eran vidas atormentadas. Atormentadas por todo el pasado de la opresión, por la violencia homófoba de antaño y de ahora, por el insulto oído todos los días y desde siempre (contra sí mismo, contra los demás que son otros sí mismos), por el miedo que lleva a tantos jóvenes gais y lesbianas a suicidarse o a intentar hacerlo, por la vergüenza que se ha querido —que se quiere— inscribir en nuestros cerebros, en nuestros cuerpos, etc. Incluso el gay más libre, el más «orgullosa», el más militante no puede romper totalmente estas realidades que le rodean, y que han hecho de él lo que es. En *Reflexiones sobre la cuestión gay* he elaborado la idea de una «melancolía» homosexual, pues la historia personal y colectiva de los gais es estructurada por el ostracismo y el insulto como horizonte de la relación con el mundo⁵. Es preciso añadir la «melancolía» ligada a la epidemia y la hecatombe que ha provocado y cuya brutalidad se repercute en to-

⁴ Assia DJEBAR: *Le Blanc de l'Algérie*, París, Le Livre de Poche, 2002, pp. 16-17 (la cursiva es mía).

⁵ Didier ERIBON: *Reflexions sur la question gay*, París, Fayard, 1999. Existe una traducción española en ID.: *Reflexiones sobre la cuestión gay*, traducción de Jaime Zulaika, Barcelona, Anagrama, 2001.

dos nosotros. ¡Sí, en todos nosotros! Pues incluso aquellos que podrían tener la ilusión de no ser afectados son formados de manera inevitable por estas pérdidas, por lo que nos han privado y también por lo que nos han dejado, lo que nos han legado.

Si utilizo aquí las nociones freudianas de duelo y de melancolía es, obviamente, en un sentido radicalmente no-psicoanalítico. Se trata para mí de reflexionar en los términos de una sociología política o de una antropología social de la formación de las subjetividades, o de los sujetos. Vivimos en lo que he llamado «un mundo de insultos», que da forma no sólo a la relación del individuo con el mundo, sino también al mismo ser de individuos condenados a un lugar estigmatizado e inferior en el orden social y, en este caso, en el orden sexual. Y al hablar de duelo y melancolía, y de la comunidad que se constituye en torno a estos procesos y estos afectos, pretendo obviamente escapar a la idea de que los gays serían vidas-para-la-muerte, y los sujetos gays seres-para-la-muerte, como numerosos escritos parecen querer invitarnos a pensar. La noción de «pulsión de muerte» es, con toda seguridad, una de las nociones que más a menudo ha servido en el discurso psicoanalítico —sostenido por psicoanalistas o por adeptos del psicoanálisis— como si, a través del sida, se cumpliera el encuentro de los hombres gays con el destino prometido desde siempre y al cual, de manera inconsciente, habrían aspirado. Así, el sida sólo sería la forma extrema de esta fatalidad. Y los tristes fenómenos del *barebacking*, o del riesgo sexual tomado a pesar del conocimiento del peligro, vendrían entonces a poner en evidencia una suerte de verdad profunda y esencial del inconsciente homosexual.

Esta manera con la que los psicoanalistas manipularon el sida, para volver a dar sentido y vida a la noción de pulsión de muerte, siempre me ha asqueado. Y el simplismo groseramente ideológico con el cual luego se precipitaron sobre el *barebacking* para legitimar su planteamiento, que ven como serio y riguroso, siempre me ha indignado. Ya he expresado este asco y esta indignación en numerosas ocasiones⁶. Pero, por supuesto, también he detestado esta idea de «pulsión de muerte» cuando mis amigos gays la retomaron. Pienso en particular en Hervé Guibert, quien escribió novelas conmovedoras a principios de los años 1990 sobre la enfermedad que

⁶ Didier ERIBON: «L'Enfer du bareback», en *id.*: *Contre l'égalité et autres chroniques*, París, Cartouche, 2008, pp. 129-132.

se lo iba a llevar (en particular *A l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*)⁷ pero que en las entrevistas que acompañaban la publicación retomaba sin distanciamiento este cliché homófobo sobre la relación consubstancial entre la sexualidad gay y la muerte, y por tanto entre la homosexualidad y la muerte.

La idea según la cual las vidas gais estarían condenadas a la autodestrucción, destinadas a una negación intrínseca e ineludible de por sí, que serían condenadas a la desgracia, a la desesperanza, es, sin duda, uno de los esquemas estructurantes del pensamiento homófobo desde el comienzo de los tiempos (encontramos una de las expresiones contemporáneas más explícitas en el libro de Marguerite Duras titulado precisamente *La Maladie de la mort*)⁸. Se trata de un esquema que forma sistema con la idea según la cual los gais representarían un peligro para la sociedad pues se situarían al margen (no son como los demás) y contravendrían al funcionamiento normal de las instituciones —discurso de estigmatización que por supuesto ofrece la forma de definir y estabilizar las instituciones y las normas que las estructuran—; peligro también porque, lejos de conformarse con vivir al margen de la sociedad, viven al mismo tiempo dentro de ésta (están entre los demás) y minan así las instituciones a las cuales pertenecen; peligro porque estarían privados de futuro ya que están marcados por una finitud insuperable en la medida en la que no pueden reproducirse; y peligro finalmente cuando tuvieron, tienen o desean tener hijos, es decir cuando se «reproducen», pues no deberían tenerlos —ni querer, ni poder tenerlos—.

Toda la historia de la hostilidad social o discursiva que, por ejemplo, encontramos tanto en la caricatura como en el discurso médico repite incansablemente estos temas, ligados unos a otros, sin otra coherencia que la derivada de ver en estos seres dudosos, hagan lo que hagan o dejen de hacer, un peligro y un peligro mortal. Están del lado de la muerte: para ellos mismos, individual y colectivamente, y para la sociedad que amenazan («una sociedad que estuviera dominada por la cultura gay sería una sociedad condenada a la muerte»), hemos podido leer a propósito de las parejas de hecho —*Pacs*— en una revista intelectual francesa que se pre-

⁷ Hervé GUIBERT: *A l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*, París, Gallimard, 1990.

⁸ Marguerite DURAS: *La maladie de la mort*, París, Minuit, 1982, y Didier ERIBON: «Duras et la maladie de la mort», en *Papiers d'identité. Interventions sur la question gay*, París, Fayard, 2000, pp. 143-138.

senta como de «izquierda», y que nos recordaba con insistente pavor, siempre para advertirnos contra la instauración del *Pacs*, que «las civilizaciones son muy frágiles» y que había entonces que preservar las «referencias mayores» de la diferencia de los sexos y la filiación heterosexual)⁹. Y no es sorprendente que todo ello esté en el centro de la ideología psicoanalítica, ya que ésta se ha edificado sobre la representación —y las instituciones— de la diferencia y de la complementariedad de los sexos como base de la vida social, de la vida psíquica, y como fundamento de una «normalidad» a partir de la cual todas las sexualidades y todos los modos de vida son evaluados. La crisis del sida ha reincidido con vigor en todos estos esquemas del pensamiento homófobo y podríamos multiplicar las citas que lo demostrarían de manera terrible y a la vez siniestra.

Por tanto, no debemos sorprendernos demasiado por la reaparición con fuerza del concepto de «pulsión de muerte» y de las nociones conexas que lo acompañan a menudo para formar un cortejo trágico y fúnebre en torno a «la homosexualidad» y a la sexualidad gay. Pero la epidemia también ha producido, como siempre, una resistencia a la violencia que estos esquemas ejercen sobre las subjetividades minoritarias asignadas así al no-ser, a la nada. Esta resistencia se ha manifestado en la lucha contra el sida, durante la cual los gays se han movilizado y organizado con una energía increíble. Han luchado por la vida, y, por cierto, no sólo por sus vidas, sino también por las vidas de los demás y en particular por las categorías que no tenían acceso a la palabra pública: prostitutas, personas en situación de precariedad, inmigrantes sin papeles y sin dinero y que corren entonces el riesgo de ser privados de acceso a los tratamientos; o también por que no olvidemos a las poblaciones africanas o de otras regiones desheredadas del mundo, víctimas de la enfermedad y de la obscena y asesina avidez financiera de la industria farmacéutica internacional. Fue, y aún es, un combate por la vida, un combate por el porvenir.

De la crisis del sida nació también una de las más sorprendentes batallas llevadas por los disidentes del orden sexual, una de esas batallas cuyos objetivos son tan considerables que incluso la percepción del mundo social se encuentra totalmente cambiada, ya que lo que se pone en tela de juicio —y desestabilizado— es todo

⁹ *Pacs*: pacto civil de solidaridad. Equivale a la «pareja de hecho» en España.

el pensamiento y todo lo impensado que sostienen el orden social. Hago referencia, obviamente, a las reivindicaciones que piden el reconocimiento jurídico de las parejas del mismo sexo, el derecho al matrimonio y, a partir de ahí, el derecho a la familia, al parentesco... Lejos del fantasma homófobo de la pulsión de muerte, de la negatividad, de la finitud, de la ausencia de futuro, los gais y las lesbianas, los transgéneros también, en los años 1990 y 2000 lucharon por sus derechos y, tal como lo habían hecho todas las luchas *queer*, antes que nosotros, lucharon por otra idea de futuro. Al pedir el acceso a la igualdad de derechos para todas las parejas y todas las familias, pusieron en tela de juicio una de las instituciones más intocables de la estructuración heterosexual del mundo social y de las normas jurídicas que perpetúan las desigualdades. La fuerza subjetiva de esta reivindicación provocó reacciones históricas y encarnizadas por parte de todas las instancias más reaccionarias en el mundo, tanto el Vaticano como la derecha religiosa americana, las Iglesias francesas y españolas... y de tantas otras instituciones de envergadura más modesta de la homofobia militante, tan numerosas que sería imposible enunciar en una lista (mencionemos simplemente, para Francia, las revistas *Esprit* y *Le Débat* y sus ideólogo/as habituales, los editorialistas cristianos de *Le Monde* o del *Nouvel Observateur*, etc.).

Por tanto, me cuesta entender por qué esta batalla llevada por el movimiento LGBT ha podido ser denunciada como conformista y conservadora por un buen número de teóricos/as gais, lesbianas o *queer*, quienes, al retomar casi palabra por palabra la retórica homófoba que acabo de evocar, y a veces de forma deliberada y explícita, disimulándola simplemente con un barniz de radicalidad transgresiva, pretenden asignar las vidas gais a una ausencia de futuro, y sugerir un modo de vida y un tipo de aspiración a las que deberían conformarse para ser «auténticamente» lo que son —o deberían ser—, cuya definición consistiría en encarnar una fuerza de «negatividad social» y, sobre todo, un ideal del ser «no-reproductivo». Por cierto, a mi parecer, no es sorprendente que la principal referencia teórica del libro de Lee Edelman, que se titula precisamente *No Future*¹⁰, sea la obra de Lacan, de la cual parece no haberse dado cuenta —¡aunque llama la atención en cada página!— que se fun-

¹⁰ Lee EDELMAN: *No Future. Queer Theory and the Death Drive*, Durham-Londres, Duke University Press, 2004.

damenta en la estructura ideológica completamente homófoba de la psiquiatría francesa de los años 1920 y 1930, como he mostrado ampliamente en *Una moral de lo minoritario*¹¹. Me deja pasmado que el principal concepto en el que se apoya la reflexión de Edelman contra la aspiración al matrimonio homosexual y al parentesco sea el de «pulsión de muerte». A este entusiasmo mórbido por el *No Future* —considero que su libro es sólo un síntoma de lo que esta pseudo-radicalidad académica puede producir de más irreflexivo y conservador— y a todo lo que transmite tal exclamación, me parece importante y necesario decir de manera firme y decidida: NO.

Cuando Michael Warner, en un libro brillante y conmovedor, nos dice cuál es su «disputa con lo normal»¹², y elogia la sexualidad en público para oponerla a la reivindicación del matrimonio y a la retirada en la esfera privada, lo que considera como una normalización de las vidas gais, me siento obviamente dispuesto a seguirle cuando se trata de defender unas sexualidades, unas identidades, unos modos de vida denigrados, devaluados, en particular por un tipo de representaciones de la homosexualidad que una parte del movimiento LGBT querría imponer y que los medios de comunicación *mainstream* difunden de manera rápida. Incluso me gustaría ir más lejos y añadir que incumbe como deber esencial a los intelectuales críticos cuestionar estas reivindicaciones sobre lo que dejan de lado, en su insistencia monomaniaca sobre esta única cuestión, olvidando, por ejemplo, todas las otras formas de discriminación —sociales, raciales, étnicas, etc.— contra las cuales un movimiento gay y lésbico digno de este nombre debería enorgullecerse de combatir. Pero no estoy dispuesto a seguirle cuando su propósito crítico se transforma en un juicio contra la reivindicación de los derechos y en una conminación a vivir de la manera como le gustaría que todo el mundo viviera. Creo que esta conminación que anima todo su libro reproduce una norma, una normalidad y las separaciones que implica, y que la reivindicación de los derechos está precisamente poniendo en tela de juicio. En realidad, el hecho de

¹¹ Didier ERIBON: *Une morale du minoritaire. Variations sur un thème de Jean Genet*, París, Fayard, 2001. Existe una traducción al castellano en ID.: *Una moral de lo minoritario. Variaciones sobre un tema de Jean Genet*, traducción de Jaime Zulaika, Barcelona, Anagrama, 2004.

¹² Michael WARNER: *The Trouble with Normal. Sex Politics and the Ethics of Queer Life*, Nueva York, The Free Press, 1999.

que, por un lado, los derechos estén reservados a las parejas y familias heterosexuales y que, por otro, la sexualidad en público esté reservada a los hombres gais o a los hombres que tienen relaciones sexuales con otros hombres (pues creo que Warner habla sobre todo en su libro de los hombres) es una realidad histórica tan establecida y desde hace tanto tiempo que no se ve claramente cómo podría ser considerado como el medio de «disputar con lo normal» o de resistir a la normalización. Por el contrario, ¡es lo que parece «normal» a todo el mundo desde al menos hace dos siglos o quizás más! Podríamos incluso decir que este confinamiento en espacios sociales diferentes constituye uno de los mecanismos por los cuales la normalización se efectúa, ya que la norma se define tanto por lo que excluye como por lo que incluye, y se cumple y se estabiliza en el acto mismo, incansablemente repetido, de esta exclusión.

Me di cuenta de ello durante los debates en Francia sobre las parejas de hecho (*Pacs*), sobre el matrimonio homosexual, sobre el derecho de las familias homoparentales a ser reconocidas como tales familias, etc. Mientras el discurso homófobo se limitaba en general hasta ahora, como acabo de recordar, a una denuncia del peligro que los gais y las lesbianas representaban para la sociedad porque se situaban al margen de las instituciones y desarrollaban modos de vida alternativos —se les reprochaba que «subvertían» el orden—, ahora, precisamente cuando piden entrar en las instituciones, el discurso se ha invertido y se ha preocupado por esta voluntad de beneficiarse de la regla común del derecho. Así, se les ha reprochado que no siguieran siendo subversivos, ya que éste sería su sitio, su función, su papel... Uno de los argumentos más utilizados en el espacio intelectual de la izquierda neo-conservadora (psicoanalistas, antropólogos, «sociólogos» de la familia, «filósofos» de pacotilla cercanos a las altas esferas del Partido Socialista Francés, etc.) fue el siguiente: «¿Por qué los homosexuales quieren casarse en vez de seguir siendo transgresores?». Cuántas veces he leído o escuchado esta frase: «¡Ah! Jean Genet se habría reído mucho». Un modelo de identificación fantasmal con la figura deformada de un escritor gay —pues el contenido de sus textos está en realidad obsesionado por la cuestión de la pareja, del matrimonio, etc.— se prescribía así para todos los gais en una operación realizada por personas que, obviamente, no viven en absoluto según el modelo en el que les gustaría poder relegar a los demás. Pues

se trataba, obviamente, en todos estos elogios hipócritas de la subversión gay, de rechazar las reivindicaciones por las que al mismo tiempo se les acusaba de querer subvertir el derecho y sus fundamentos del orden social y de la civilización. De modo que todas estas personas pedían a los gais, a las lesbianas, a los transgéneros, quedarse, tal como se dijo, en la parte «negativa» de la sociedad. Querían decir esto: «No cambiemos el mundo, que sean como deben ser y como toleramos desde hace poco que sean, y no pidan nada más». Esta asignación al papel de la transgresión, al papel de lo «negativo» social, decretada por algunas personas, me pareció una manera de establecer y mantener una frontera entre, por un lado, todo lo que cabe en el campo de las reglas de la alianza y del parentesco y, por otro lado, todo lo que se rechaza hacia el exterior de esta frontera tal como ha sido hasta ahora, y aún está, definida, garantizada y protegida por el derecho (al menos en Francia). Las personas que decretan esta asignación al papel «negativo» de la transgresión están ellas mismas bien instaladas del lado de lo «positivo». Sin embargo, se preocupaban por la desestabilización del orden immemorial de la diferencia de los sexos que no dejarían de provocar los enormes cambios en el derecho pedidos por las parejas del mismo sexo. Antes les parecía estupendo que los gais y las lesbianas se mantuvieran como «subversivos», y ahora expresan su temor frente a la subversión total que estos mismos gais y lesbianas están produciendo (repetiendo hasta la saciedad que no se podía ni se debía cambiar). Rebatir lo normal, creo, consiste sobre todo en rechazar esta norma, trabajar para borrar la frontera. Reconocer esta frontera, cumplir con el papel exigido por los defensores del orden, equivale a reconocer este orden, equivale a reconocer la norma, lo normal. Y así, perpetuarlo.

Que quede claro mi propósito: no busco en absoluto, no es necesario precisarlo, promover una versión conyugal o familiar de las vidas homosexuales. Y no pretendo reprochar a nadie, obviamente, preferir el sexo en público al matrimonio y la familia. No tengo nada en contra del instante, del placer del momento, del gusto por lo efímero, de lo que no dura; nada tampoco en contra de la aspiración a no «reproducirse» sea cual sea el sentido que se da a este término, y soy muy consciente de que numerosos gais y lesbianas se pensaron, se definieron a partir de esta voluntad de no-reproducción, de no-perpetuación (señalemos de paso que no es el caso de

Genet, por ejemplo, tan preocupado por la transmisión jurídica y tan atento a las prescripciones testamentarias). No ignoro que existen espacios *queer*, temporalidades específicamente *queer*. Y siempre he defendido estas especificidades contra los ataques virulentos de las que fueron a menudo objeto (en Francia en particular por parte de aquellos que las denunciaron en los años 1990 como «comunitaristas», «identitaristas», «separatistas» y otros vocablos peyorativos terminados en «-ista» o «-ismo»). Pero es evidente también que aquellos que viven en estos espacios y estas temporalidades viven, al mismo tiempo, en otros espacios y otras temporalidades (en el trabajo, en la familia, en el espacio público «general»...). Y que las vidas *queer*, precisamente, se caractericen quizá por la capacidad para pasar de un espacio a otro, de una temporalidad a otra. Hacer como si ser *queer* consistiera en pertenecer solamente a espacios únicamente *queer*, a temporalidades *queer*, me parece tan falso como afirmar que hasta los años 1980 o 1990 los gays y las lesbianas rechazaban el matrimonio y habrían considerado como descabellado proyectar el matrimonio para ellos mismos. Lo que reprocho a ciertos teóricos o militantes es el transformar un tipo de aspiración, un tipo de sexualidad, en un programa político y en un dogma teórico, que se sustenta, paradójicamente, en una concepción casi esencialista (lo que deberían ser los gays o los *queers* para ser de manera «auténtica» lo que son), y que tiende así a excluir de la definición del «buen» homosexual o del «buen» *queer* a todos aquellos que tienen otras aspiraciones o desean tener otros modos de vida. En el fondo, les reprocho hacer exactamente —excluir en nombre de una norma— lo que reprochan a los partidarios del derecho al matrimonio. Pues prescribir lo que deben ser las vidas gays —transgresivas, subversivas, etc.— consiste en expresar una concepción totalmente normativa de la no-normatividad. Consiste en querer normalizar las vidas gays en función de cierto número de exigencias de las cuales no se ve muy bien, por cierto, que sean subversivas —pues subvertir quiere decir subvertir algo, una subversión que no subvierte nada no es una subversión, es una incantación, un acto de fantasía—. Es como complacerse a sí mismo, y a buen precio (inventándose historias sobre sí mismo y otorgándose el sentimiento distintivo de no ser como la masa). Hay mucho elitismo en este pseudo-radicalismo. Pienso en todos estos congresos universitarios *queer* en los que personas ya muy instaladas en el

sistema, o que aspiran a ello, se suceden a la tribuna para criticar la homonormatividad, la homonormalización que encarnaría la reivindicación tan ridícula del matrimonio —y el público se ríe—; frente a otras que, un momento después, van a criticar la homonormatividad —y el público se reirá— delante de aquellas personas que acaban de hacer lo mismo unos minutos antes y delante de aquellas personas que se preparan a criticarla unos minutos más tarde, etc. Me pregunto qué hay de subversivo en estas peroraciones uniformizadas que son consideradas como lugar de pensamiento y que tienden a prohibir todo esfuerzo para pensar. Me pregunto también a quiénes, en el mundillo académico cerrado sobre sí mismo, estos tristes machaqueos podrían molestar o perturbar. Mientras, por el contrario, vemos cómo la reivindicación de derechos —el matrimonio en particular— está siendo portadora de subversión en todo un edificio basado en la manera con la que la norma heterosexual rige el derecho y también las subjetividades (pues estar excluido del derecho, de ciertos derechos, y ser consciente de ello, desde siempre conlleva distintos efectos sobre la subjetividad de los individuos así contruidos como inferiores).

Además, lo he señalado a menudo, el matrimonio ha sido el marco en el que los gais y las lesbianas han vivido, en su inmensa mayoría, sus vidas, a lo largo de los siglos XIX y XX. Y en particular aquellos que encarnaron en un momento u otro cierta forma de subversión. Wilde estaba casado y tuvo dos hijos, Gide estaba casado y tuvo o reconoció a un hijo, por tomar solamente algunos ejemplos de personajes famosos. Pero, obviamente, es el caso de millones de personas, de todas las clases sociales. No tiene mucho sentido oponer el sexo en público al matrimonio. O, como hace Leo Bersani en un notable compendio de ensayos¹³, oponer el lígüe y la intimidad impersonal al afecto duradero, a la sentimentalidad, a la pareja, etc., ya que sabemos que en los sitios para ligar —tal como se ve en el estudio sociológico de Laud Humphreys, *El comercio de los meaderos*, sobre los hombres que frecuentaban los urinarios públicos en los años 1960, o en el estudio histórico de George Chauncey, *Gay New York*, sobre aquellos que lo hacían en los años 1920 y 1930—, entre aquellos que practicaban esta sexual-

¹³ Por ejemplo, Leo BERSANI: «Sociability and Cruising», en ID.: *Is the Rectum a Grave and Other Essays*, Chicago, The University of Chicago Press, 2010, pp. 45-62.

lidad anónima en lugares públicos, muchos estaban casados (con mujeres) y tenían una vida familiar heterosexual¹⁴. Que se me disculpe esta observación, pero me cuesta percibir lo que el sexo en público tiene de subversivo, lo que la sexualidad tiene de «anti-social» —en el sentido de puesta en tela de juicio del funcionamiento «normal» de lo social y de sus instituciones...—, como lo querría Leo Bersani¹⁵ (una noción, por cierto, de origen psicoanalítico —y hay que desconfiar de lo que nos viene del psicoanálisis—, que parece establecer una extraña oposición entre realidades que sabemos coexisten siempre, una solidaria de otra, como la transgresión en Bataille siempre es solidaria del orden que acaba de transgredir). En realidad, el ligue homosexual en los parques o en los servicios públicos, la frecuentación de las saunas... todo ello se desarrolla en unos marcos y unos lugares muy institucionalizados, con su geografía, su historia, sus códigos, sus convenciones... Resulta oportuno también añadir que es evidente que no hay ningún vínculo entre el hecho de practicar el sexo en público y el de tener opiniones políticas subversivas o simplemente progresistas... En su ensayo seminal de 1987, que es ya un clásico, *Is the Rectum a Grave?*, el mismo Bersani ¿no había insistido en el hecho de que aquellos que frecuentan las saunas gais en San Francisco podían ser los mismos que expulsaban a los pobres de las viviendas de las que eran propietarios, que podían ser racistas y reaccionarios?¹⁶

La pregunta que querría plantear es simplemente la siguiente: ¿y si no quiero elegir? ¿Y si, por el contrario, quiero trabajar para aumentar las posibilidades de existencia, para aquellos que preconizan un modo de vida, para aquellos que preconizan otro, para aquellos que quieren ambos sucesivamente (uno puede tener ganas de ligar a los veinte años, y de casarse a los cincuenta, sesenta o setenta, o, por cierto, lo contrario) o para aquellos... que quieren ambos al mismo tiempo? Al leer a Edelman, Warner, Bersani u otros, a mí también me gustaría adherirme de manera espontánea a sus argumentos —tan seductores y persuasivos como pueden parecer a veces—; pero, pre-

¹⁴ Laud HUMPHREYS: *Tearoom Trade, Impersonal Sex in Public Places*, New Jersey, Aldine Transaction, 1970, y George CHAUNCEY: *Gay New York*, París, Fayard, 2003.

¹⁵ Leo BERSANI: «Sociability and Sexuality», en íd.: *Is the Rectum a...*, pp. 102-118.

¹⁶ Leo BERSANI: «Is the Rectum a Grave?», íd.: *Is the Rectum a...*, pp. 3-30.

cisamente, desconfío de esta seducción, demasiado fácil y demasiado evidente¹⁷. A menudo tengo la impresión de ver de nuevo el conjunto de ideas que Foucault tenía en el punto de mira en *La voluntad de saber*, cuando se burlaba de aquellos que se daban el «privilegio del locutor», es decir, el privilegio de aquellos que «se las dan de superiores», orgullosísimos de encarnar la subversión, y que imaginan que hablar de sexo equivale a oponerse al poder. Sin embargo, Foucault nos exhortó a deshacernos de esta ilusión, a desconfiar de esta austera monarquía del sexo, y sobre todo de la idea según la cual la sociedad burguesa se basaría en una represión del deseo sexual, de modo que preconizar la «liberación sexual» equivaldría a adoptar una posición transgresiva y por tanto revolucionaria. Se trata de una concepción ingenua del poder y de la norma, subraya Foucault. Y, sobre todo, se trata de una concepción que participa del funcionamiento del poder y de la norma: este discurso de la subversión quizá sea solamente un elemento del dispositivo del poder y una pieza de su funcionamiento, e, incluso, una de las astucias más potentes de este dispositivo, que así consigue hacer creer que se están enfrentando a él a quienes contribuyen a hacerlo funcionar¹⁸.

Por eso insistía en el hecho de que la resistencia al poder de la norma y de la normalidad, a las reglas de control y de regulación, a las normas que se adueñan de las vidas y de los cuerpos y delimitan sus posibilidades, a toda esta biopolítica que se instauró en el siglo XIX, esta resistencia se ha fortalecido desde entonces y a lo largo del siglo XX en unas luchas políticas que se referían al derecho: la réplica al poder pasa a menudo por la reivindicación de derechos, de un conjunto de «derecho a».

Es, por consiguiente, muy ingenuo creer que habría, por un lado, la norma y el derecho y, por otro lado, la libertad sexual. Y que situarse fuera del derecho o rechazar toda forma de reivindicación que se refieren al derecho equivaldría a colocarse fuera de la norma o en oposición a ella, lo que sería auténticamente subversivo. Por una parte, porque nunca nos situamos completamente fuera de la norma y el derecho, y, por otra, porque si la norma se registra y estabiliza por el derecho, intentar modificar el derecho puede contribuir a en-

¹⁷ Lo que describo aquí sólo vale para los libros de Warner y Bersani. El lector habrá entendido que me parece intelectualmente muy débil y políticamente de testable el de Edelman.

¹⁸ Michel FOUCAULT: *La Volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976.

sanchar los límites de la norma. En efecto, cuántas batallas tuvieron lugar bajo la égida de la reivindicación de un derecho —derecho al aborto, derecho a la contracepción...—, eran también batallas contra las normas sexuales. Esto me parece bastante evidente en el caso de la reivindicación del matrimonio y del parentesco.

Al reflexionar a finales de los años 1970 y a principios de los años 1980 sobre la política de la sexualidad y al reelaborar el planteamiento propuesto en *La voluntad de saber*, Foucault empezó a sugerir pistas alternativas al discurso de la transgresión y de la subversión. Y estas pistas tendían todas hacia la creación de nuevas formas de relaciones entre los individuos (aunque todos los ejemplos que daba nos remitían a las formas más clásicas de la sociabilidad gay), y hacia batallas para que se reconozca en el derecho y por el derecho estas nuevas formas de relaciones: así, habla de un «nuevo derecho relacional». Y cuando se le pregunta en una entrevista si hace referencia específicamente al matrimonio, dice que «no sólo», sino también a las relaciones de amistad, a la adopción de un muchacho más joven por otro mayor, etc. Observamos aquí que la cuestión de la «reproducción» y de la transmisión —es decir del porvenir— es más compleja de lo que parece. Lejos de oponer el sexo al derecho y de valorar más el sexo que el derecho, subraya que lo que es problemático para la sociedad no es la sexualidad entre hombres (dice entre hombres, pero se puede ampliar), sino el «despertar feliz», dos hombres que «se dan la mano». Es cierto que el «despertar feliz» no es necesariamente sinónimo de relación duradera; es la metáfora que utiliza Foucault para hablar de todo lo que no atañe al acto sexual *stricto sensu*: acariciarse, mirarse, charlar, pasar tiempo juntos... Ahora bien, en el ejemplo que da —dos hombres que hicieron el amor una noche en un camping— lo que ocurrió en la tienda no es lo que escandaliza a sus amigos y les lleva a echarlos: el problema es que se manifiestan cariño, ternura, al día siguiente. Por tanto, no es solamente la relación «sexual» la que perturba el orden. Es la relación que se desarrolla, es el vínculo que se instala y que se muestra a la luz del día. ¡El sexo nocturno no molesta a nadie! Querer que se reconozca una relación diurna provoca una reacción de cólera y de hostilidad, de rechazo y de intolerancia¹⁹.

¹⁹ Véase en particular el libro de diálogo entre Michel Foucault y Thierry Voeltzel, publicado en 1978, en el cual Foucault cuestiona, guardando el anoni-

En el fondo, Foucault declara en otro texto que es mucho más difícil y mucho más atrevido imaginar una integración de la homosexualidad en las instituciones establecidas que crear espacios de libertad, pues éstos siempre han existido y no molestan a nadie. Mucho más atrevido significa más destabilizador y mucho más creativo. Y, por tanto, quizás más cercano a lo que podemos esperar de una práctica política que querría definirse como *queer*, que no se conformaría con repetir continuamente el mismo discurso y la misma actitud presentados como «transgresivos»; consistiría en cambio en aplicarse o, según la palabra de Foucault, en «obstinarse», en producir novedad social, política, cultural, relacional, jurídica...

Por eso, a la idea de negatividad, de temporalidad cerrada sobre el momento presente, de no-reproducción, quisiera oponer la idea de una creatividad, de una invención —individual y colectiva— de sí, que se basa en la idea de un futuro, de una transmisión de la herencia (habría que decir: de múltiples herencias, pues son imposibles de unificar bajo un mismo concepto). Y podemos reconstituir toda una tradición que pensó en términos del porvenir, y que escribió o luchó por subvertir las normas sociales, morales, jurídicas, pensando en lo que podría ocurrir, en lo que podría advenir.

Pensemos, por ejemplo —y sé que no es una referencia muy agradable, pero la historia gay o la historia *queer* no sólo tiene cosas agradables—, en el retrato que Saul Bellow bosqueja de Allan Bloom en su novela *Ravelstein*²⁰. Por cierto, se corresponde con lo que dice Eve Kosofsky Sedgwick en *Epistemology of the Closet*²¹ de este gran profesor que le enseñó cuando era estudiante a encontrar en los textos del pasado las pasiones y las tensiones más profundas que los animan en secreto. Si hablo de Allan Bloom, a sabiendas de que este ejemplo les parecerá muy lejano a los que preconizan la subversión, es porque cuando leí la novela de Saul Bellow y, después de haberla leído, volví a las páginas que Eve Kosofsky Sedgwick le dedicó, Bloom me recordó irremediablemente a... Michel Foucault.

mato, a un muchacho de veinte años. Véase Thierry VOLTZEL: *Vingt ans et après...*, París, Grasset, 1978. Sobre este texto y de manera más general sobre la tematización por Foucault de la política sexual después de *La voluntad de saber* remito a mis comentarios en *Reflexiones sobre la cuestión gay...*, tercera parte.

²⁰ Saul BELLOW: *Ravelstein*, París, Gallimard, 2002.

²¹ Eve Kosofsky SEDGWICK: *Epistemology of the Closet*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1990.

En primer lugar, obviamente, porque ambos eran gais y murieron de sida. Luego porque ambos pasaron con muchas dificultades y tormentos la época de la «liberación gay» en los años 1970 y las conminaciones normativas que afectaban a los gais que no se sometían. Podríamos ver cierta proximidad en sus respectivos planteamientos, no en términos de contenidos, obviamente, sino de gestos o impulsos: encontramos en ambos casos cierta forma de resistencia de las identidades elaboradas antes de los años 1960 a lo que ocurrió durante los años 1970. Resistencia conservadora en Bloom, pues para él podemos afirmar que armario y alta cultura estaban estrechamente ligados e imbricados (con esta perspectiva, la obligación de silencio sería lo que impelía a los autores a superarse literariamente, para encontrar maneras de nombrar lo innombrable), y defender el armario era así defender la cultura, al menos la que él veneraba. La homosexualidad afirmada, anunciada públicamente, proclamada como política sólo podía conllevar para él un debilitamiento, una decadencia de la literatura y del pensamiento. Resistencia muy diferente en el caso de Foucault, quien quiso responder con una radicalidad mayor y más potente de la de quienes se pretendían radicales. Se preguntó si la conminación a todos para hablar de sexo y de sexualidad —conminación muy fuerte a principios de los años 1970, al menos en Francia, donde las obras de Reich y Marcuse eran muy influyentes— lejos de romper los tabúes de la sociedad burguesa, no era, por el contrario, una astucia de las tecnologías de poder que reducían al que se creía subversivo a la función de asegurador del buen funcionamiento del orden psiquiátrico y psicoanalítico. Así se inscribía en realidad en la filiación de la confesión cristiana y de las técnicas de la individuación por el requisito de la «confesión».

Pero mi propósito consiste en subrayar hasta qué punto Bloom y Foucault compartían una suerte de ideal de la transmisión intelectual como efecto de una relación personal entre el maestro y el alumno; de ahí la reflexión de ambos sobre la amistad y en particular la amistad como práctica pedagógica de comunicación de un saber y sobre todo de un deseo de saber. En el curso del Colegio de Francia sobre *La hermenéutica del sujeto*, Foucault insiste, por cierto, en el hecho de que la relación de amistad —o de amor— era un elemento esencial de la relación que unía al maestro con el alumno en las escuelas filosóficas de la antigüedad. Durante la edu-

cación del alumno, la creación de sí, el *self-fashioning*, esta relación de aprendizaje tomaba como punto de apoyo el contacto con un director de conciencia, un maestro espiritual²². Estoy convencido de que para Foucault había ahí un modelo que él no aplicó, pero que, al menos, intentó reinventar en su propia vida y en particular al final de su vida, cuando ya se sabía enfermo de sida y vivía rodeado, como un sabio, un maestro de conocimiento, por un círculo de jóvenes amigos a los que aconsejaba tanto en sus problemas profesionales como en sus penas afectivas²³.

Foucault en eso se parecía a Walter Pater, André Gide..., a cuantos autores se han esforzado en construir precisamente unos discursos para la juventud o para un público si no del presente, al menos del futuro. Sus libros iban dirigidos a un público que quizás aún no existiera pero que, gracias a ellos, podría constituirse algún día o, para retomar el título del excelente libro de Michael Warner, como «contra-público»²⁴ (y me parece evidente que la idea de «contra-público», este público que se constituye cuando unos individuos hasta entonces dispersos, separados, se agrupan para tomar la palabra, para inventarse o simplemente para sobrevivir. Esto contradice la idea de negatividad social, de negación de lo social, de abolición de sí y de ausencia de futuro. Acordémonos de Gide cuando en *Los alimentos terrestres* se dirige a un muchacho del porvenir; acuérdense de Monique Wittig en *El cuerpo lesbiano* y de su llamamiento a la creación de una cultura lesbiana... Y los que se reconocen en las señales a ellos dirigidas, los que se agrupan y se inventan en torno a unas señales y a partir de ellas, conciben y constituyen como su historia (particular y común) estos textos del pasado que reclamaron y crearon un futuro que es ahora su presente. La memoria del grupo va al encuentro de lo que fue algún día una anticipación, para constituirla como su pasado, su referencia²⁵.

En *Una moral de lo minoritario* analicé cómo unos escritores franceses (es el caso en particular de Jouhandeau y de Genet) ha-

²² Michel FOUCAULT: *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, París, Seuil y Gallimard, 2001.

²³ Véase al respecto la conmovedora evocación que da Mathieu LINDON: *Ce qu'aimer veut dire*, París, POL, 2011.

²⁴ Michael WARNER: *Publics and Counterpublics*, Nueva York, Zone Books, 2005.

²⁵ Heather LOVE: *Feeling Backward. Loss and the Politics of Queer History*, Cambridge-Mass.-Londres, Harvard University Press, 2007.

bían pensado la «vergüenza» y la «abyección» como vectores sociales y políticos cruciales de la sujeción de los individuos que el orden social hacía inferiores. Quería construir a partir de sus análisis una teoría de la subjetividad y de la subjetivación alternativa a la del psicoanálisis. Pero al reivindicar la «vergüenza» o la «abyección» a la cual estaban asignados, ni Genet ni Jouhandeau querían hacer de estos afectos —y de las prácticas que dirigen— un objetivo en sí. La vergüenza y la abyección constituían para ellos el punto de arraigo y de apoyo para una reformulación de sí, para una estética de sí. No son pensadores de la negatividad, sino pensadores de un futuro que se engendra a partir del trabajo sobre la negatividad a la cual las minorías están asignadas por el orden social. Genet escribe a propósito de esto en su *Diario del ladrón*: «Reúno estos apuntes para algunos jóvenes. Me gustaría que los considerasen como la consignación de una ascesis»²⁶. Una ascesis: un trabajo de sí sobre sí. La vergüenza, la abyección son, pues, unos incentivos para unas prácticas transformadoras. Son caminos que llevan hacia otra cosa. Hacia el «orgullo» dice Genet. Al menos hacia un porvenir.

La epidemia de sida, desgraciadamente, continúa ante nuestros ojos. Y sabemos que cada día algunos gais se contagian. Así pesa sobre nosotros una gran responsabilidad y nos impone una ética de la responsabilidad. Un deber de transmisión de la herencia. Toda una tradición gay, lo señalé más arriba, se basó en la transmisión formal o informal de un saber teórico y práctico. El desafío al cual nos enfrentamos ¿no consistirá en buscar los medios para perpetuar esta enseñanza proteiforme de la libertad y en particular de la libertad sexual, apartando al mismo tiempo las amenazas que pesan sobre ella? ¿En hacer entender que podemos preservar a la vez lo que Foucault llama «el uso de los placeres» y «el cuidado de sí»? Es decir, enseñar la vida y las múltiples formas de vida que se pueden elegir. Y así mantener abierta las posibilidades proteiformes de un futuro.

[Traducción del francés: Geoffroy Huard]

²⁶ Jean GENET: *Journal du voleur*, París, Gallimard, 1949 (trad. española: *Diario del ladrón*, Barcelona, Seix Barral, 1994).