VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2007.

Dos genealogías foucaultianas del homosexual en contexto.

Esteban Andrés García.

Cita:

Esteban Andrés García (2007). *Dos genealogías foucaultianas del homosexual en contexto. VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: https://www.aacademica.org/000-106/454

ARK: https://n2t.net/ark:/13683/exXC/5W2

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto*. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: https://www.aacademica.org.*

Dos genealogías foucaultianas del homosexual en contexto.

Esteban Andrés García

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

baneste72@gmail.com

La voluntad de saber (en adelante *VS*), publicada en 1976, es una obra casi fundacional en la teoría y el activismo *queer*. Para ilustrar el rol epocal que jugó la lectura de esta obra, David Halperin en *San Foucault* propone la siguiente analogía: si los sindicalistas de los años treinta llevaban en sus bolsillos traseros el *Manifiesto Comunista* y los estudiantes contestatarios de los años sesenta llevaban en sus jeans alguna obra de N. Brown o de H. Marcuse, en las camperas de cuero de los miembros de Act Up en los años ochenta se habría encontrado *VS* (Halperin 2004: 35). La obra de Halperin intenta en buena medida responder a la paradoja de que una obra que describe un poder aparentemente ubicuo, inscripto hasta en los cuerpos y los placeres que parecen oponérsele, una obra que ironiza acerca de la ingenuidad de las propuestas liberadoras, haya podido transformarse en un arma de resistencia política. Si las tesis de *VS* según Halperin escapan del mero pesimismo academicista y muestran su utilidad política al ser leídas en el contexto de intervenciones posteriores de Foucault, propondré en este trabajo que también la teoría constructivista que propone la obra para concebir las relaciones entre el poder y la (homo-)sexualidad exige ser reinterpretada desde un marco más amplio y más fecundo presente en obras anteriores.

VS se opone a la idea común de que desde hace mucho tiempo padeceríamos una especie de "régimen victoriano", hipócrita y represivo de la sexualidad. Según esta "hipótesis represiva" que es criticada, en los últimos cuatro siglos se habría dado una represión creciente de la sexualidad, combinando en el sexo "lo ilícito, lo inexistente y lo informulable": la prohibición, la hipócrita afirmación de inexistencia de ciertas conductas y la condena al mutismo. Teóricos freudomarxistas tales como W. Reich y H. Marcuse habrían aplicado este modelo "jurídico" del poder a la sexualidad, amalgamando en un mismo discurso el "hablar contra los poderes, el decir la verdad y el prometer el goce", predicando a la vez "la revolución y el placer" (Foucault 1992: 13). Foucault pretende develar en cambio la emergencia histórica de otro tipo de poder, ya no anti-sexual sino positivamente sexualizante. Según Foucault, lejos de la conminación al mutismo sexual, se habría dado desde el siglo XVIII una "explosión discursiva en torno del sexo". En esta línea se situarían moderna y contemporáneamente la literatura escandalosa, la "confesión" psicoanalítica, la educación sexual escolar, la pornografía y una multitud de discursos psiquiátricos, pedagógicos, demográficos, médicos, etc. acerca del sexo (Foucault 1992: 25, 31). Por su parte las sexualidades extrafamiliares y no reproductivas, lejos de haber sido reprimidas por el poder habrían sido diseminadas e implantadas en el cuerpo social: "el siglo XIX y el nuestro son la edad de la multiplicación, dispersión, implantación de las perversiones";

“nuestra época ha sido iniciadora de heterogeneidades sexuales” (Foucault 1992: 49, 63). Las conductas sexuales periféricas habrían dejado paulatinamente de ser condenadas moralmente por la religión y penalmente por el Estado, fundidas hasta el siglo XVIII en la indistinción de todos los actos sexuales ajenos al matrimonio, para convertirse en una multiplicidad de identidades perversas descriptas minuciosamente por distintas disciplinas científicas. En este marco de lo que denomina una “implantación perversa” Foucault se refiere a la construcción histórica de la identidad homosexual: “la sodomía –la de los antiguos derechos civil y canónico- era un tipo de actos prohibidos; el autor no era más que un sujeto jurídico. El homosexual del siglo XIX ha llegado a ser un personaje: un pasado, una historia y una infancia, un carácter, una forma de vida; asimismo una morfología […]. Nada de lo que él es *in toto* escapa a su sexualidad. […] Le es consustancial menos como un pecado en materia de costumbres que como una naturaleza singular” (Foucault 1992: 56). La construcción del homosexual según esta versión, a pesar de las (más bien escasas) referencias de *VS* a las micro-políticas disciplinarias, habría estado a cargo fundamentalmente de *elites* científicas, la medicina y la psiquiatría. Por otra parte, en la historia de tal construcción prácticamente no inciden factores económicos. Tampoco tendría ella que ver con lo jurídico ni con lo religioso: acontecería precisamente en el relevo de estos poderes clásicos por nuevos “saberes-poderes” modernos. Foucault no afirma aquí meramente que estos saberes hayan clasificado y visibilizado ciertas conductas para facilitar de ese modo su control. Se afirma, en cambio, que las taxonomías científicas y las descripciones lingüísticas “solidificaron regionalmente” ciertos comportamientos dándoles un “rostro fijo”. Pero más aun, el nuevo poder no sólo “saca a la luz” ciertos placeres, los “ancla” y los organiza, sino que los “anima”: la identidad homosexual no es un rótulo que se superpone exteriormente a ciertas conductas eróticas para visibilizarlas u organizarlas, sino que *construye* positivamente esos modos identitarios de relacionarse y de gozar que llamamos homosexuales.[1] Estas reflexiones efectivamente abrieron una valiosa discusión –que aún continúan desarrollando los estudios *queer*- en torno a los límites del activismo identitario: ¿es necesario fortalecer identidades tales como la del homosexual para resistir al poder, o la resistencia debe en cambio adoptar la forma de estrategias anti-identitarias y multiplicadoras de las diferencias, aún si puede servirse funcionalmente de “identificaciones estratégicas”? ¿Debe la resistencia al poder limitarse a la oposición a los grandes discursos y dispositivos jurídicos, políticos, religiosos, o más bien encarnarse en micro-performances subversivas? ¿Es mejor fomentar la consolidación de colectivos y alianzas identitarias o apostar a pequeñas y efímeras complicidades? No nos referiremos aquí a esta discusión acerca de los modos de pensar la resistencia, sino que nos centraremos más bien en la cuestión previa e indisociable relativa a cómo definir el poder al que se pretende resistir, este poder escurridizo y ubicuo que, desde Foucault, pensamos como conformador de “subjetividades sujetas” tales como la del homosexual moderno.

VS esboza una “periodización” y señala un viraje histórico: desde el siglo XIX “por primera vez en la historia sin duda lo biológico se refleja en lo político, […] el hombre aprende en qué consiste ser una especie viviente, […] tener fuerzas que es posible modificar” y el dispositivo de sexualidad ocuparía un lugar clave

en este nuevo “biopoder” (Foucault 1992: 172).[2] Los predicadores de la liberación sexual seguirían pensando anacrónicamente el poder mediante categorías propias del pretérito “dispositivo de alianza” que penalizaba y reprimía particularmente las conductas extrañas al matrimonio. Ahora, en cambio, el poder sería productivo: potenciaría, intensificaría y multiplicaría cuerpos y placeres, impulsándonos además a buscar la liberación en el sexo que él mismo construyó e impulsa. De ese modo, la oposición a los poderes represivos no haría más que fortalecer las redes del nuevo poder.[3] Estas hipótesis de *VS* dieron lugar a populares *slogans* académicos, que muchas veces no dejan ver el contexto polémico, problemático e incluso precario y circunstancial de su enunciación. El carácter osado y taxativo de algunas afirmaciones de la obra disimula lo que, según el mismo Foucault, no era más que una especie de juego de provocación y de “tanteo” de los puntos sensibles de sus lectores: “este libro no tiene una función demostrativa. Existe como preludio, para explorar el teclado y esbozar un poco los temas y ver cómo la gente va a reaccionar, dónde van a situarse las críticas, dónde las incromprensiones, dónde las cóleras. […] Me doy cuenta de que no he escrito más que ficciones” (Foucault 1992b: 172). Para situar contextualmente las tesis de *VS*, hay que observar que aquellos con quienes Foucault polemizaba no eran solamente teóricos freudomarxistas tales como Reich y Marcuse, erigidos en “profetas” por la contracultura y los movimientos de liberación sexual. Las tesis de *VS* constituían también una réplica a los nuevos activistas homosexuales –el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria, uno de cuyos animadores era Guy Hocquenghem, se había creado en 1971- que “perpetraban frecuentemente un auténtico terrorismo en la conminación a ‘confesar’ lo que se es” (Eribon 2001: 417). Quienes, como Foucault, habían aprendido durante veinte años la discreción como estrategia de supervivencia en medios mucho más hostiles, eran blanco de ataques frontales en reuniones públicas por parte de los nuevos militantes. En esta clave de lectura la crítica de la confesión y de políticas contestatarias fundadas en la identidad podrían verse como una defensa del *closet* en el contexto del nuevo activismo homosexual.

Particularmente Hocquenghem había propuesto unos cuatro años antes que Foucault, en su obra *Le désir homosexuel*, la idea de que la identidad homosexual era una construcción histórica reciente. Las diferencias con la posterior tesis anti-represiva de Foucault se observan, no sólo en las referencias de Hocquenghem a la “sociedad capitalista” y su “moral familiarista”, sino también en su afirmación de que “la constitución de la homosexualidad como categoría va acompañada de su represión” (Hocquenghem 2000: 31). En efecto, para Hocquenghem el *deseo* homosexual en lo que tiene de nómade, de múltiple y de efímero desborda la *identidad* homosexual que pretende circunscribirlo, representa el nomadismo no-familiarista propio del deseo mismo y puede servir como agente político de una “lucha social deseante”. La homosexualidad, en la que se reúnen una identidad y un deseo, es a la vez construída represivamente, sujetando el deseo al poder, y además directamente reprimida, en tanto en ella despunta la subversión del deseo. La obra de Hocquenghem, así como ciertas obras de Foucault anteriores a *VS* e incluso las de los “profetas freudomarxistas” que son uno de los blancos preferidos de las ironías de *VS*, todas ellas iban más

allá de la hipótesis de un poder meramente represivo: en todas ellas puede verse tratado de distintos modos el problema de la relación entre represión y construcción de deseos, placeres y subjetividades, de represiones constitutivas o de constituciones opresivas. A modo de ilustración, baste recordar que la *Psicología de masas del fascismo* de Reich no se preguntaba cómo hizo el poder nacional-socialista para dominar una nación, sino por qué las masas desearon ese poder, o más precisamente, cómo se puede desear *según el poder*. Asimismo, la pregunta de Marcuse en *El hombre unidimensional* no era simplemente cómo el poder capitalista reprimía o coartaba el bienestar y el placer de la sociedad norteamericana, sino cómo una población puede efectivamente gozar y ser feliz pasando puntualmente la cortadora de césped en su jardín cada domingo (Marcuse 1985: 105). *VS* no se opone entonces meramente a la hipótesis de un poder represivo, sino que intenta diferenciarse de estas hipótesis de un poder represivo-constructivo, y probablemente de este afán de contrastar con tesis tan próximas –que eran incluso propias de obras anteriores de Foucault- derivan las exageradas estridencias de sus tesis constructivistas.

La idea de Hocquenghem de una “construcción represiva” o “represión constructiva” de la identidad homosexual se inspiraba explícitamente en la obra de Foucault de 1961, *La historia de la locura en la Época Clásica* (en adelante *HL*). Recordaremos a continuación las líneas principales de esta otra versión foucaultiana de la construcción del personaje homosexual, que en lugar de situarla en el siglo XIX la retrotrae al menos unos dos siglos antes. Según narra Foucault en *HL*, en el siglo XVII se crearon y proliferaron en Europa grandes internados utilizando frecuentemente las instalaciones de los antiguos leprosarios, modelos de los cuales son el Hospital General de París, las *workhouses* en Inglaterra y las *Zuchthäusern* en los países germánicos. Los procedimientos que daban lugar al encierro no eran siempre judiciales, y el carácter de los internados, los motivos de su encierro y la función de las casas mismas no son fácilmente definibles desde nuestros criterios y categorías contemporáneas. Se nos aparecen, cuatro siglos después, como especies de refugios para los desamparados con funciones correccionales, entre la caridad y el castigo, con algún anexo terapéutico y en ocasiones con funciones de taller. “El gesto que encierra” tampoco es sencillo: ”también él tiene significados políticos, sociales, religiosos, económicos, morales” (Foucault 2004: 86). Foucault intenta en *HL* hallar el “principio de coherencia” o la “sensibilidad social” que hacía evidente para los contemporáneos la necesidad de aquel confinamiento que reunía figuras para nosotros heterogéneas (Foucault 2004: 89, 90). Una primera clave es hallada en la “nueva ética del trabajo” y la condena de la ociosidad, asociada a la crisis económica europea: en el siglo XVII más del treinta por ciento de la población de París está constituida por mendigos. La interpretación de Foucault, si bien otorga un lugar al factor económico, se aparta de una interpretación marxista clásica al referirse a la ética protestante del trabajo, la cual deja pronto de ser privativa del protestantismo. Según Foucault, se hace trabajar a los internados primeramente porque el trabajo es un valor en sí mismo, aun si en ocasiones el Estado ve luego la posibilidad de obtener un beneficio. Por otro lado, Foucault se refiere más generalmente a la “moral burguesa” en la que se amalgaman

otros motivos –fundamentalmente “familiaristas”- distintos del trabajo, como se verá enseguida.

El aura mística o sagrada que rodeaba a los miserables en la Edad Media y de la que participaba, en tanto miserable, el loco, se torna en la Edad Clásica en “culpabilidad”: “de una experiencia religiosa que santifica, pasa a una concepción moral que la condena. […] Laicización de la caridad, sin duda; pero, oscuramente, también castigo moral de la miseria” (Foucault 2004: 95). Según este análisis, la moral del trabajo no es una cuestión puramente laica que marca el retroceso de lo religioso –la conminación al trabajo no responde solamente a un interés económico o político-, sino una cuestión de “laicización” en el sentido específico de la pervivencia de una matriz religiosa bajo una forma laica. Por eso puede afirmar Foucault que “en el mundo de la producción y del comercio se han renovado los viejos ritos de excomunión” (Foucault 2004: 115).[4] Cuando los miserables -entre ellos los locos- son “desacralizados” y aparecen en el siglo XVII “en el único horizonte de la moral” (Foucault 2004: 101), se tornan concretamente un “problema de ‘policía’, concerniente al orden de los individuos en la ciudad”. “El internamiento es […] cosa de policía”, entendida esta última como el conjunto de medidas dirigidas a los desocupados y vagabundos potencialmente peligrosos para el orden (Foucault 2004: 101). Este orden es definido moralmente, por eso la clave del encierro es en última instancia de índole moral: este “ejercicio de reforma y de contención moral […] nos da, si no el sentido más importante, sí la justificación esencial del confinamiento” (Foucault 2004: 119). La visión de Foucault va adquiriendo así el siguiente sesgo: en el siglo XVII el Estado, mediante el instrumento de la policía –en el sentido de esas micropolíticas de control del orden que posteriormente se encarnarán en el personaje del vigilante- toma a su cargo el encauzamiento moral de la población, siendo esta moral una laicización de principios religiosos.[5] Como resume Foucault, “la casa de confinamiento en la época clásica es el símbolo más denso de esta ‘policía’ que se concibe a sí misma como equivalente civil de la religión” (Foucault 2004: 123). Ahora bien, este nueva sensibilidad moral no tiene que ver sólo con el trabajo y la ociosidad: en los correccionales no sólo se encierra a mendigos y locos, sino a “viejas chochas o impedidas”, “epilépticos”, “deformes”, “enfermos venéreos”, “bribones y libertinos”, “hijos pródigos e ingratos”, “padres disipados”, “muchachas prostituidas”. Estos otros rostros que ahora aparecen en el análisis de *HL* tocan a “la sexualidad en sus relaciones con la organización de la familia burguesa, sea a la profanación, […] sea al libertinaje” (Foucault 2004: 133). Ese cerco detrás del cual se reúne a la delincuencia, el libertinaje sexual –incluida la homosexualidad-, la locura, la mendicidad y ciertas enfermedades ahora estigmatizadas, está en última instancia definido, según *HL*, por la moral burguesa no sólo como moral del trabajo, sino especialmente como moral de la familia: “La familia […] se convierte en uno de los criterios esenciales de la razón; y es ella, antes que nada, la que exige y obtiene el internamiento” (Foucault 2004: 143).[6]

La moral, aspecto absolutamente desestimado en *VS*, aparece en el cuadro de *HL* como una cuestión axial que permite múltiples reversibilidades y traducciones, articulando diversas instancias de poder: por un lado, se encuentra entre lo sagrado y lo mórbido, las prescripciones religiosas y los

saberes científicos. Lo inmoral es simultáneamente más laico que el pecado y más impío que la enfermedad, pero liga ambas figuras y está presente en cada una de ellas: la clave del gesto clásico no es “ni la profanación, ni lo patológico, sino, entre sus fronteras, un dominio cuyas significaciones, siendo reversibles, siempre se encuentran colocadas bajo una condenación ética” (Foucault 2004: 148). Mediante el nexo o la bisagra de la moralización clásica, la condena medieval del pecado podrá transformarse en el siglo XIX en “diagnóstico objetivo” de lo patológico: “corresponde sin duda a la cultura occidental, en su evolución de los tres siglos últimos, el haber fundado una ciencia del hombre sobre la moralización de lo que antaño fuera para ella lo sagrado” (Foucault 2004: 150). Según este análisis de Foucault, opuesto en este aspecto a *VS*, por medio de la mediación moral, ciencias humanas, psicológicas y médicas expresarán desde el siglo XIX de nuevos modos, bajo formas “objetivas”, valores arcaicos que eran previamente propios del cristianismo: “¿no es importante para nuestra cultura que la sinrazón no haya podido convertirse allí en objeto de conocimiento más que en la medida en que, antes, había sido objeto de excomunión?” (Foucault 2004: 166) Esta “continuidad en la transformación” de la moral cristiana es explícitamente criticada en *VS*: sobre el final de la obra, la idea de “un ascetismo cristiano prolongado, modificado, avariciosa y minuciosamente utilizado por los imperativos de la economía burguesa” (Foucault 1992: 192) es reducida prácticamente a un absurdo sólo merecedor de referencias irónicas.

En segundo lugar, la moral como estructura de cierta “sensibilidad social” y prácticas sociales, se encuentra a mitad de camino entre la materialidad del cuerpo y la inmaterialidad del alma, entre las violencias físicas del encierro y la interioridad espiritual de la culpa que derivará de ellas: “la transformación de las prohibiciones en neurosis pasa por una etapa en que la interiorización se hace bajo las especies de una asignación moral: condenación ética del error” (Foucault 2004: 154). En este modelo, el poder se ejerce como un gesto corporal de violencia -el encierro- que configurará almas, esas “interioridades” y “psiquismos” que precisamente describirá la psicología dos siglos después. Este mismo esquema, claro deudor del segundo ensayo de *La genealogía de la moral* de Nietzsche, opera todavía en *Vigilar y castigar* (1975): en este caso el castigo y la vigilancia, “el poder ejercido sobre el cuerpo del condenado ha suscitado […] un desdoblamiento, un incorpóreo, un alma.” El alma es producida “en torno, en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga, […] a quienes se vigila, se educa y se corrige, los locos, los niños, los colegiales […]. Sobre esta realidad-referencia se han construido conceptos y determinado campos de análisis: psique, subjetividad, personalidad, conciencia, etc.“ El alma que el humanismo reconoce como lo más propio del hombre, aquella que no sólo habita el cuerpo sino que le da forma humana, la misma que se tornará además objeto de una ciencia humana, “es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo” (Foucault 2003: 36). Este poder violento y represivo que construye interioridades, esta sujeción que construye sujetos, se esboza en *HL*, protagoniza *Vigilar y castigar* y aparece extrañamente reducido a sus aspectos constructivos, desprovisto de toda coacción y violencia, en *VS*.

Hemos observado entonces, en tercer lugar, que esa “atmósfera moral” que tiñe la sensibilidad y el gesto clásico en *HL* caracteriza el *modus operandi* de un poder a la vez represivo y constructivo: la norma moral como estructura de prácticas y percepciones sociales a la vez prescribe normativamente valores, rechaza disvalores y constata como un hecho la presencia de los anormales que define. Más precisamente, hace una cosa por medio de la otra: si al valorar y rechazar construye experiencias e identidades, podrá luego al describir y constatar naturalizar valoraciones. El encierro no sólo agrupa y recorta rostros “asociales” preexistentes, sino que simultáneamente los construye haciendo de ellos “objetos de percepción” (Foucault 2004: 163). La sinrazón, “toma el aspecto de un personaje. O, mejor dicho, de personajes. Los hombres de sinrazón son [en adelante] tipos que la sociedad reconoce y aísla: el depravado, el disipador, el homosexual, el mago, el suicida, el libertino, La sinrazón empieza a medirse según cierto apartamiento de la normal social” (Foucault 2004: 163).

La construcción histórica del homosexual aparece en *HL* en el marco de este poder “moral” represivo y constructivo que opera sobre el cuerpo constituyendo subjetividades, un poder policial que persigue a los inmorales, situados entre el pecado y la enfermedad. La cuestión se introduce mediante el caso de uno de los últimos sodomitas quemados vivos según las leyes que en ese momento comenzaban a relajarse (los sodomitas serán durante el sigo XVII otros de los rostros que poblarán el internamiento). Vale la pena citar *in extenso* algunos de los pasajes en que se esboza esta génesis alternativa del personaje homosexual, y en los que éste muestra un perfil muy distinto al que va a adquirir en *VS*. Escribe Foucault: “lo que da significado a esta nueva indulgencia para la sodomía, es la condenación moral y la sanción del escándalo que empieza a castigar a la homosexualidad. […] La sodomía entonces condenada […] en el contexto de profanación religiosa, ya no es condenada ahora sino por razones morales, y al mismo tiempo que la homosexualidad. […] Se forma así una unidad moral, liberada de los antiguos castigos, nivelada en el internamiento, y próxima ya a las formas modernas de la culpabilidad. La homosexualidad, a la que el Renacimiento había dado libertad de expresión, en adelante entrará en el silencio, y pasará al lado de la prohibición, heredando viejas condenaciones de una sodomía en adelante desacralizada” (Foucault 2004: 141).

Según esta versión, la identidad homosexual, antes que ser implantada y promovida por una taxonomía médica o psiquiátrica, es la heredera directa de una condena religiosa secularizada en la moral familiar burguesa; antes que ser fomentada por los discursos y exámenes científicos, es conformada mediante gestos violentos de estigmatización –si no ya la hoguera, la persecución policial, la denuncia vecinal y el encierro-; antes de ser patologizada fisiológica o psiquiátricamente, o interpretada psicoanalíticamente mediante una particular resolución edípica, se construye por medio de una condena y una exclusión que toca a todos aquellos cuerpos y comportamientos que perturban el orden familiar. Las ciencias humanas, los saberes y técnicas médicos y psicológicos que en *VS* cargan la mayor parte del peso de la construcción identitaria no son ignorados en *HL*, sino que su peligrosidad

política es proporcional a la medida en que son herederos inconcientes y operadores suaves de estos gestos violentos de condena que remiten a la moral familiar y a la policía –en el sentido amplio del término-, estos últimos a su vez herederos laicos de matrices religiosas. La "ingenuidad psicoanalítica" (Foucault 2004: 142) solamente descubrirá como hechos todos los lazos entre la sexualidad y la sinrazón, la locura y la culpa, la irracionalidad y las relaciones familiares, que anudó históricamente la coacción moral, policial y física del encierro. El aspecto constructivo del poder tampoco está ausente en *HL*, pero está entrelazado con los aspectos asimétricos, represivos y violentos del poder. La periodización de *VS* que sugiere que los poderes morales, religiosos, jurídicos y policiales represivos retroceden al ser relevados por el biopoder moderno, podría reformularse desde esta versión anterior en términos de una continuidad moral que permite articulaciones, transformaciones, traducciones y relevos más complejos entre las múltiples instancias del poder. Por ejemplo, el énfasis de *VS* en el rol de poderes científicos constitutivos de la identidad homosexual invisibiliza la efectiva pervivencia de poderes represivos clásicos –tales como el jurídico- y sus relaciones con los primeros. La determinación moderna de la categoría y del término "homosexual", en la que Foucault ve meramente una peligrosa operación del poder, no surgió meramente de una voluntad científica de control, patologizadora o medicalizadora, sino del reclamo por parte de ciertos juristas y hombres de letras de despenalizar conductas e incluso identidades homosexuales preexistentes: conductas e identidades que preexistieron a las denominaciones y taxonomías científicas del siglo XIX, que ya sufrían el estigma social y la violencia estatal y que, tal como sigue siendo el caso, nunca se redujeron a sus definiciones científicas.[7] Probablemente esta limitación de las tesis de *VS* para dar cuenta de las complejidades del juego entre poderes diversos sigue vigente en lo que toca a coyunturas actuales y locales. El hecho de que podamos reconocer en nuestras sociedades latinoamericanas contemporáneas muchos de los estigmas que carga el perfil del homosexual esbozado en *HL*, muestra la mayor riqueza y fecundidad de esta primera versión foucaultiana de la historia, que permite incluir como una de sus figuras el poder constructivo de los saberes modernos del que da cuenta *VS* sin sobreestimarlos. Basta recordar la represión policial de la homosexualidad, institucionalizada en los códigos contravencionales vigentes en aproximadamente la mitad de las provincias de nuestro país (Argentina, 2007), o la fuerte y efectiva injerencia de las agencias religiosas en los ámbitos político, jurídico, educativo y periodístico respecto de cuestiones sexuales, para advertir que poderes que Foucault en *VS* consideraría "premodernos" conviven entre nosotros con poderes "modernos". Más allá de los humildes reconocimientos de ciertos derechos civiles que el activismo ha logrado en los últimos años, o el reconocimiento que el mercado ha acordado a una franja de buenos consumidores homosexuales proporcionándoles una "identidad gay", un indicador simple pero valioso de los fuertes atavismos de la "atmósfera moral" de nuestra sociedad puede constatarse en el escándalo o el insulto ante las demostraciones públicas de afecto o sensualidad entre personas del mismo sexo. En lo que respecta a su utilidad explicativa en nuestro medio, en suma, las hipótesis histórico-constructivistas no pueden desligarse de hipótesis represivas y morales que den cuenta de la eficacia de poderes nada pretéritos. La homosexualidad no es meramente una construcción científica ni discursiva, sino una constelación de

modos de vida, maneras de relacionarse y de gozar que aún hoy mantienen relaciones problemáticas con una moral familiar cuyas transformaciones y modernizaciones no obstan para que la reconozcamos como heredera directa de aquella moral que describe Foucault en *HL*. El homosexual latino es un moderno monstruo frankensteiniano que quizá lleve el aséptico nombre con que lo bautizara –o que al menos popularizara- el científico que lo ensambló, pero su cuerpo está compuesto con los fragmentos de cadáveres redivivos de criminales, herejes y sacrílegos, inmorales o delincuentes, víctimas de poderes que algún Foucault consideró pre-modernos pero cuyos ubicuos fantasmas lo continúan definiendo mediante el estigma

BIBLIOGRAFÍA

Eribon, D. (2001). *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona: Anagrama.

Foucault, M. (2004). *Historia de la locura en la Época Clásica I*. México: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (1992). *La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Foucault, M. (1992b). *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta.

Foucault, M. (2003). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Halperin, D. (2004). *San Foucault. Para una hagiografía gay*. Buenos Aires: Ediciones Literales.

Hocquenghem, G. (2000). *Le désir homosexuel*. París: Fayard.

Marcuse, H. (1985). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada.* Barcelona: Planeta-De Agostini.

Reich, W. (1971). *Psicología de masas del fascismo*. Buenos Aires: Editora Latina.

---

[1] Foucault vacila en este punto: da un paso atrás cuando afirma que “es posible que Occidente no haya sido capaz de inventar placeres nuevos”, pero luego sugiere que “estos comportamientos polimorfos fueron realmente extraídos del cuerpo de los hombres y sus placeres” (Foucault 1992: 62).

[2] Según Foucault, el dispositivo de sexualidad “se difundió en el cuerpo social entero” a finales del siglo XIX (Foucault 1992: 148).

[3] Ciertamente la periodización de Foucault no es formulada sin ambigüedades. Se propone, por ejemplo, que el poder disciplinario (como “anátomo-política de los cuerpos”) se gesta en el siglo XVII y la biopolítica (como control regulador de la población) en el siglo XVIII, amalgamándose ambos en el biopoder emergente en el siglo XIX (Foucault 1992: 168). En un momento de su exposición Foucault sugiere incluso que “probablemente nunca hubo una edad de la restricción sexual” (Foucault 1992: 148). En un reportaje inmediatamente posterior se afirma lo mismo: al

menos desde la época clásica (siglo XVII) la sexualidad no fue objeto de operaciones políticas negativas y restrictivas –como fue en cambio el caso del confinamiento de los insensatos-, sino positivas (Foucault 1992b: 165). Pero en el momento en que *VS* aborda la "implantación" de la identidad homosexual, ésta aparece como índice de un giro histórico en la economía de los poderes: el pasaje desde poderes religiosos y legales que reprimen conductas, a poderes científicos que construyen identidades. Esta periodización que se afirma en algunas secciones de *VS* no sólo es propuesta de modo *tentativo* en la misma obra, sino que –particularmente en lo que respecta a la historia de la (homo-)sexualidad- contradice tesis anteriores de Foucault, y será además reformulada radicalmente por Foucault mismo después de esa obra (véase Eribon 2001: 439).

[4] Igualmente se sugiere que la moral laica hereda matrices religiosas cuando se habla por ejemplo de "los límites sagrados de la ética aceptada" (Foucault 2004: 117). Esta "continuidad en la transformación" de lo religioso explica que los eclesiásticos colaboren efectivamente con las políticas públicas de internamiento y su administración, o que monasterios se transformen fácilmente en "hospitales": "Para la Iglesia Católica, como para los países protestantes, el confinamiento representa, bajo la forma de un modelo autoritario, el mito de una felicidad social: una policía cuyo orden sería por completo transparente a los principos de la religión, y una religión cuyas exigencias estarían satisfechas, sin restricción, en las reglas de la policía y en los medios de constreñimiento que pueda ésta poseer. […] El 'encierro' esconde […] una metafísica de la ciudad y una política de la religión". Asimismo, Foucault cita el *Tratado de policía* de Dalamare según el cual la religión es la principal materia de la que se ocupa la policía (Foucault 2004: 123).

[5] Ya que las casas de encierro, a modo de pequeñas "ciudades morales" o "repúblicas del bien", encarnan "la gran idea burguesa, y en breve republicana, de que la virtud es también un asunto de Estado", en ellas se cumplen los deberes religiosos y se imparte educación religiosa: "se enseña la parte de la religión que es necesaria al reposo de las ciudades" (Foucault 2004: 120, 121).

[6] La familia "excluye, como propio del orden de la sinrazón, todo lo que no es conforme a su orden o a su interés" (Foucault 2004: 144) y se convierte así en la "forma principal de la sensibilidad hacia la sinrazón" (Foucault 2004: 146). El lugar histórico clave de la "moral familiar represiva" es definido también en afirmaciones como la siguiente: "Ese poder de represión que no es ni completamente de la justicia ni exactamente de la religión […] no representa en el fondo lo arbitrario del despotismo, sino el carácter en adelante riguroso de las exigencias familiares" (Foucault 2004: 145).

[7] Foucault no considera el hecho de que Westphal y Krafft-Ebing se referían en sus escritos científicos a términos y categorías que habían sido acuñados previamente por Ulrichs y Kertbeny con el propósito de abogar por la despenalización de la homosexualidad (Eribon 2001: 396).