

¿Qué quieren los hombres gays? Sexo, riesgo y la vida subjetiva de la homosexualidad*

David M. Halperin

¿Qué quieren los hombres gays? Según cierto número de novelas gays recientes, los hombres gays sólo quieren que los abracen. Según algunos escritos actuales sobre la prevención del VIH/sida, los hombres gays en realidad quieren que los maten. Según la mayoría de los trabajos críticos en estudios queer... bueno, la mayoría de los estudios críticos en estudios queer no tienen nada que decir sobre el tema.

El silencio de los estudios queer sobre el tema de la subjetividad gay masculina —es decir, la vida interior de la homosexualidad masculina, lo que los hombres gays quieren— no es accidental. El movimiento de liberación gay de los años sesenta y setenta puede haber tenido sus raíces ideológicas en una combinación de marxismo y psicoanálisis, y puede haber entendido que sus luchas fueran dirigidas contra la *re*presión psíquica tanto como contra la *op*resión política, pero el tipo de estudioslésbicos y gays que surgió en Gran Bretaña y Norte América durante los años ochenta en su mayoría no estuvo interesado en explorar cuestiones sobre la subjetividadlésbica y gay masculina. Esto es porque la subjetividad en esa época se entendía en gran medida en términos de la psicología, y la psicología había estado representada durante largo tiempo como una categoría viciada para las lesbianas, los hombres gays y otros disidentes sexuales.

Durante más de un siglo, cualquier desviación de estándares muy estrictos de presentación normativa de género y de comportamiento heterosexual había sido considerada, y tratada, como signo de una enfermedad psicológica: como síntoma de un estado enfermo, descrito de maneras diver-

* Presentado en el Coloquio Desprenderse de la psicopatología. Semana de L'École lacanienne de psychanalyse. Agosto 2006.

sas como “demencia moral”, “perversión sexual”, “desorden de la personalidad”, “enfermedad mental” o “desajuste”, pero caracterizada en todo caso como un tipo de psicología anormal. Como secuela de más de un siglo de tratamiento médico y forense de la homosexualidad como una patología psiquiátrica o una aberración, las lesbianas y los hombres gays de la época post Stonewall dirigieron gran parte de su esfuerzo político a deshacer la presunción de que había algo fundamentalmente malo en nosotros. En este contexto, parecía necesario clausurar la totalidad del tema de la subjetividad gay a la indagación respetable, para impedir de esta manera que lo gay volviera a ser entendido jamás en términos de la psicopatología.

Otra razón por la que muchos practicantes de los estudios lésbicos y gays tienden actualmente a evitar el tema de la subjetividad gay es que ellos todavía están bajo la influencia de Michel Foucault, quien afirmó alguna vez que “todo el arte de vivir consiste en matar a la psicología” (“L’art de vivre, c’est de tuer la psychologie”, Foucault 1994: 256). Pero el mismo Foucault no estaba tratando de imponer la supresión de toda indagación sobre “la hermenéutica del sujeto”: ese fue, al final, el título que dio a sus conferencias en el Collège de France durante el invierno y la primavera de 1982. Al contrario, Foucault se desafiaba a sí mismo, y a nosotros, a encontrar maneras de abordar la subjetividad que no estuvieran necesariamente encaminadas hacia la psicología o hacia las categorías del psicoanálisis demasiado familiares y cada vez más trilladas.

Ciertamente Foucault tuvo poco que decir, aun en esas conferencias de 1982, sobre lo que sería una hermenéutica antipsicológica del sujeto. De hecho, tuvo muy poco que decir sobre cualquier tipo de modelo interpretativo o explicativo del sujeto. A pesar del título que dio a su curso, Foucault decidió abordar las relaciones del sujeto y la verdad —su tema principal— por medio del estudio de la teoría y la práctica del “cuidado de sí” en la filosofía helenista y romana de hace casi dos mil años. Foucault eligió abocarse a ese periodo lejano de transición de la historia del pensamiento occidental precisamente porque, de acuerdo con él, una hermenéutica del sujeto en el sentido moderno estaba ausente de él, de manera notable y reveladora. Dicho de otro modo, era debido a que la relación del sujeto con la verdad en los discursos filosóficos de la época *no* tomaba la forma de una disciplina psicológica de introspección y desciframiento, que Foucault decidió examinarla de cerca. En lugar de una moderna ciencia del sujeto que trata el yo como el locus de una profundidad psicológica, como el sitio de una interioridad que es crucial explorar y trazar para así especificar los tipos normales de fun-

cionamiento mental y para distinguirlos de sus opuestos insanos y perversos, Foucault quería avanzar “una analítica de las formas de reflexividad... que constituyen al sujeto como tal” (2001: 444). En ese momento, Foucault se preocupaba casi por completo por las técnicas de auto-constitución, y por los diferentes tipos de sujetos que pueden ser producidos por distintos tipos de relaciones con el sí mismo. Él presentó las técnicas de auto-constitución como una alternativa histórica, aunque no como una antítesis, a las prácticas de auto-análisis que nos son familiares a través de la cultura cristiana y freudiana. Incluso llegó a reconocer esto, enfatizando en su resumen del curso publicado en el *Annuaire* del Collège de France que la “cultura del sí mismo” griega y romana que él había descrito en sus conferencias estaba “todavía muy lejos de aquello que [más tarde] sería una hermenéutica del sujeto” (2001: 242-3).

Sin embargo, en un buen número de observaciones que Foucault hiciera en sus conferencias de 1982 sobre las diferencias entre el antiguo conocimiento de sí, por un lado, y la auto-exégesis cristiana y freudiana, por el otro, podemos distinguir su determinación para buscar una alternativa a las modernas prácticas de trazado y análisis de la interioridad psíquica, y podemos medir la extensión de su dedicación para definir una forma histórica de las relaciones entre el sujeto y la verdad que podría contrastarse con las versiones más recientes cristianas y freudianas. Foucault pasó por aprietos para recuperar y describir un modo de saber del sí mismo que había sido practicado en el pasado, que era distinto de “las ciencias de la mente, la psicología, el análisis de la conciencia” (2001: 242-3), y que no se alojara en el origen de estas. Al contrario de “la objetivación [*l'objectivation*] del sí en un discurso verdadero”, característico tanto del cristianismo como de la psicología, el antiguo “cuidado de sí” aportaba una posibilidad radicalmente diferente: “la subjetivación de un discurso verdadero en una práctica y un ejercicio de sí con sí mismo” (2001: 317). Foucault argumentaba que este modo no exegético de conocimiento del sí, aunque descuidado en gran medida por la filosofía moderna y la cultura occidental, nunca había desaparecido por completo. De hecho, “toda una parte del pensamiento del siglo XIX puede ser releído como un intento dificultoso, una serie de intentos dificultosos, por reconstituir una ética y una estética del sí mismo” (2001: 241). En las entrevistas que dio a la prensa gay de principios de los años ochenta, poco antes de su muerte en 1984, Foucault dejó en claro que él veía la promesa del movimiento lésbico y gay bajo esa luz —como una manera de terminar con la psicología y de reactivar una ética de sí que consistiría no en un

análisis del sí o en la adherencia a normas de funcionamiento propias y sanas, sino en una “estética de la existencia” (ver p. ej. Foucault 1988). Foucault encontró en ciertos modos de la vida queer nuevas posibilidades de constitución del sí y de conocimiento de sí. Aunque algunos caminos de la vida queer puedan ser muy distintos de las antiguas prácticas del sí, se asemejan a ellas en tanto que ofrecen una alternativa a las disciplinas científicas y normativas del sí, favorecidas por nuestra cultura post-cristiana y post-freudiana. Al menos, esa era la esperanza radical que Foucault vislumbraba en el movimiento lésbico y gay.

Para mantener viva esa esperanza, será crucial generar alternativas queer a la cultura científica moderna del yo y su hermenéutica psicológica del sujeto. La cultura queer se ha mostrado, de hecho, como prolífica al inventar rutas de escape concretas del análisis de sí, desde las iglesias gays hasta los saunas gays. Asimismo, un número de escritores gays masculinos ya han elaborado varios acercamientos anti-psicológicos para representar el sujeto queer: Walter Pater, Oscar Wilde, André Gide, Marcel Proust, Jean Genet y Roland Barthes. De distintas maneras cada uno ha intentado imaginar y representar la subjetividad humana sin recurrir a la psicología. Así, la gente queer cuenta con una multitud de recursos tanto sociales como intelectuales a los que acudir cuando se trata de figurar cómo tener una subjetividad, y una subjetividad sexual en particular, sin conceptuar o vivirla en términos de una psicología o un psicoanálisis. Enseguida les daré unos ejemplos.

Si alguna vez hubo alguna duda sobre la urgente necesidad política de encontrar maneras de representar la subjetividad gay masculina sin recurrir necesaria o automáticamente a la psicología y el psicoanálisis, para disiparla bastaría una sola mirada a los discursos contemporáneos acerca de por qué algunos hombres gays tienen sexo de alto riesgo (o “no seguro”). El asunto de la toma de riesgos sexuales de los hombres gays ha abierto un nuevo juego de perspectivas sobre la subjetividad gay masculina y ocasionado una multitud de indagaciones —por científicos, periodistas, líderes comunitarios y activistas— sobre lo que los hombres gays quieren. Casi todas esas indagaciones han tomado la forma de especulación psicológica sobre los motivos de los hombres gays para participar en sexo de alto riesgo. Partiendo de la premisa de que ninguna persona cuerda pondría jamás su vida en riesgo para obtener placer sexual —una premisa dudosa en primer lugar, aunque adquiere un viso de credibilidad por estar fundada en asunciones normativas no examinadas sobre la salud psicológica— casi todos los esfuerzos por comprender por qué corren riesgos sexuales los hombres

gays se complican la tarea, al imponerse a sí mismos la meta imposible de explicar un comportamiento que ha sido de antemano definido como profundamente irracional o incomprensible. Las causas de tal comportamiento tienden entonces a buscarse en diversos “déficits” psicológicos que deterioran la salud mental de los hombres gays e interfieren con el funcionamiento normal. Algo de esta especulación pretende ser amigable hacia los gays: retrata a los hombres gays como víctimas de fuerzas sociales hostiles, diagnostica los diversos males que sufren como consecuencia, y ofrece ayudarlos a recuperarse proveyendo remedios terapéuticos para el daño que han sufrido. Otras descripciones son directamente más homofóbicas. Pero, sin importar la intención, el resultado es retratar a los hombres gays como acosados por un número de serias condiciones psicológicas que, en el extremo “víctima” de la escala, van desde la homofobia internalizada, la culpabilidad de sobreviviente, y el síndrome de stress post-traumático; hasta la baja autoestima, el síndrome de personalidad adictiva, la compulsión sexual y la falta de auto-control, en el extremo patológico de la escala. Por esto la necesidad urgente de un contra-discurso de la subjetividad gay masculina: no como una evitación al por mayor del sujeto, y no como una marca de psicología más amigable con lo gay que esté atenta a desmontar los efectos de la homofobia, sino como un discurso libre de la psicología misma y de la oposición contaminada de la psicología entre lo normal y lo patológico.

Eso es precisamente lo que Michael Warner, un importante teórico queer, intentó brindar en un ensayo elocuente, ambicioso y actualmente bastante olvidado, publicado en el número de enero 1995 de *The Village Voice*, titulado “No seguro: por qué los hombres gays están teniendo sexo de alto riesgo” (Warner 1995). Yendo más allá de clichés psicológicos de la cultura popular tales como “culpa del sobreviviente” u “homofobia internalizada”, Warner localiza en el mundo social de los hombres gays, más que en sus psiques, las fuentes de lo que parecía ser comportamiento autodestructivo. Pero Warner no dejó fuera del análisis los factores psíquicos: aún más, los enlazó a la situación social específica de los hombres gays. Sugirió que “el atractivo del sexo queer, para muchos, yace en su habilidad para violar los marcos de responsabilidad de la gente buena de pensamiento correcto” (35). Es entonces que los esfuerzos de prevención del sida que apelan al buen ciudadano en todos nosotros no llegan a comprender. Si estuviéramos realmente abocados a ser buenos ciudadanos, no estaríamos teniendo tanto sexo gay sucio —o sacándole tanto partido. La emoción intensa del sexo queer viene de que es anti-social. Las estrategias de prevención del sida que ignoran qué

tan “malo” es el sexo queer lo hacen bajo su propio riesgo, y el nuestro. Lo que necesitamos confrontar de la subjetividad gay masculina misma es su estructura afectiva, conformada en su origen por experiencias sociales de rechazo y vergüenza, encrespada con impulsos de transgresión que el imperativo político del orgullo gay nos ha hecho reticentes a describir y explorar.

Como Warner plantea, “la abyección continúa siendo nuestro secreto sucio” (35). Por “abyección”, Warner se refería a la tendencia de las poblaciones estigmatizadas a identificarse con el juicio social que se levanta contra ellas, al adoptar su propia y supuesta falta de valor y, por lo tanto, convertir la exclusión social en desafío social. El concepto de abyección no se originó con Warner. En 1980 Julia Kristeva publicó *Poderes de la perversión*, un libro que trata la abyección en la jerga psicoanalítica, aunque también la exploró por medio de la antropología, la religión y la literatura. La abyección para Kristeva es un tipo de escisión o crisis en el yo, en el que uno expulsa violentamente del yo algo que es de manera tal una parte del yo que uno nunca consigue librarse de él. La abyección es una forma extrema de desidentificación. Lo abyecto no es ni sujeto ni objeto, sino algo propio de uno mismo por lo que uno siente horror y repulsión, como si fuera sucio, inmundo, podrido, asqueroso, echado a perder, impuro —tanto que cualquier contacto con ello se vuelve contaminante, nauseabundo, degradante. Los cadáveres, por ejemplo, o la mierda; para Kristeva, frecuentemente es el cuerpo materno. O el deseo homosexual.

Kristeva nunca menciona la homosexualidad; prácticamente nunca alude a ella. Pero sería fácil extender la interpretación de Kristeva a la homosexualidad. Después de todo, para la sociedad buga los hombres gays son “abyectos”, en el sentido de Kristeva. Sin embargo, aun en esta interpretación la abyección no se origina en la psique. La abyección es un fenómeno social. Es la consecuencia del juicio colectivo de la sociedad en contra de los queer. Sus vicisitudes no son aquellas de un instinto inconsciente sino el de la muerte social: la experiencia aniquiladora de exclusión de la escena de pertenencia social. No es extraño que la abyección no aparezca ni como una palabra ni como un concepto en los escritos de Freud o de Lacan, es decir que no tiene fundamento en el psicoanálisis. De lo que sí presume es de un impecable pedigree en el pensamiento francés, que se remonta mucho antes de Kristeva. Pero ese pedigree no es psicoanalítico. Es queer. Entonces esta tradición de pensamiento queer no sólo presenta una alternativa al psicoanálisis, sino que ofrece a los queer un poderoso modelo propio de la subjetividad gay.

La abyección se remonta desde Kristeva hasta Jean-Paul Sartre, quien en 1952 le prestó una atención meticulosa al asunto de la abyección gay en *Saint Genet* (Sartre 1952), en donde se dedicó a unas series de reflexiones sobre la fenomenología social de la homosexualidad y el crimen. Desde entonces, la abyección puede ser rastreada hasta el mismo Genet, quien usó la palabra ocasionalmente a lo largo de sus primeros escritos, empezando con su primera novela *Nuestra Señora de las Flores*, en 1942, pero que lo convirtió en un leitmotif de sus memorias de 1948, *Diario de un ladrón*. El mismo Genet probablemente tomó la noción de abyección del trabajo de su conocido Marcel Jouhandeau, un escritor católico de derecha, voluminosamente prolífico, violentamente antisemita, que también era un hombre gay y que parece haber derivado el término de la espiritualidad cristiana. Para Jouhandeau, la homosexualidad servía como un vehículo para experimentar el desprecio por el mundo, como en una imitación perversa de Cristo. Jouhandeau catalogaba las vicisitudes sociales a las que lo sometía el deseo homosexual en un libro actualmente olvidado pero extraordinario e influyente, publicado en 1939, titulado *De l'abjection* (Jouhandeau 1999).

Para Jouhandeau, la abyección era un concepto social más que uno psicológico. Esto queda claro desde el título del primer capítulo del libro, "En presencia de otros". Empieza: "A veces yo soy la víctima de una incompreensión, de una aversión espontánea de parte de los hombres, incluso de los extraños, que termina por relegarme al exilio permanente. Algunas personas encuentran sospechosa mi presencia en esta tierra y su actitud hostil me remite a mi Secreto. Pero nada me exalta con más seguridad que su reprobación"(17). Después de casi ciento cincuenta páginas de este tipo de cosa, consistente de historias fragmentadas, de salidas de clóset, trocitos de teología perversa, aforismos, ensoñaciones eróticas y oraciones, viene un capítulo final titulado "Elogio de la abyección", en el que Jouhandeau celebraba los efectos transformadores aunque angustiosos de la humillación social. Se extiende en "la felicidad de ser abusado", en la "revelación" que resulta de "los insultos y el desprecio público":

Posiblemente ya no eres más la persona que pensabas que eras. No eres más la persona que conocías, sino la persona que otras personas pensaban que conocían, que pensaban reconocer como este tipo de persona o aquél... Primero tratas de fingir que no es cierto, que es sólo una máscara, un disfraz teatral con el que ellos te han vestido para burlarse de ti, y quieres arrancar esa máscara, ese disfraz, pero no —estos se pegan a ti tanto que son tu propia cara, tu propia carne y tú mismo lo que de hecho desgarras en un esfuerzo por deshacerte de ellos(161).

En lugar de quitarse el disfraz, Jouhandeau lo asumió. Descubrió “la felicidad en todo lo que me aísla, lo que me ‘abyecta” (164). Esa felicidad no es simplemente el placer de rendirse y de la humillación de sí, aunque también lo es. Más bien es lo que podríamos llamar una estrategia existencial de supervivencia. Como Jouhandeau planteó: “Soy como alguien a quien otro ha tomado por el cabello y que, sin desear dar esa apariencia, finge que es acariciado” (166). Jouhandeau descubrió que el efecto de su perversión fue llevarlo, a través de la experiencia de la abyección, por un camino exactamente paralelo al de la santidad, aunque en la dirección opuesta.

Este fue también el tema central de Genet. Después de todo, la santidad era su meta. En *El milagro de la rosa* (1943), Genet mejoró la noción de Jouhandeau al aspirar a una santidad que tomaba el camino opuesto al convencional, una santidad que consistía no en una ascensión al cielo, sino en la “abyección” de ser sumido en la oscuridad del crimen y la perversión: una degradación en el sentido literal, etimológico de la palabra. Sin embargo, aun en esta forma degradada, la santidad consigue el mismo efecto que la santidad convencional. Permite al individuo romper con su vida ordinaria, trascender lo social. Como Sartre comentó: “la santidad es antisocial en su esencia” (Sartre 1952: 19), para bien o para mal, retira al individuo del orden normal humano. Como el santo, el paria no está ya sujeto a todas las reglas usuales, no está ya gobernado por el régimen de lo normal. Ha escapado, se ha escabullido de los lazos de la socialidad convencional a través de lo extremo de su degradación y su desgracia.

La abyección fue el nombre que Genet dio a esta santidad involuntaria e invertida que, como toda santidad dentro de su concepción, no es elegida, sino impuesta por la fuerza de las circunstancias (un poder que Genet identificó con el poder de Dios). Pero sólo porque la abyección no es elegida no significa que no requiera trabajo, o que el individuo abyectado no contribuya nada a su propia abyección. Al contrario. Como Sartre hace notar, para Genet la abyección es una ascesis que ilumina el camino hacia la santidad. Al igual que la santidad, la abyección es a la vez martirio y triunfo: eleva aun cuando humilla. En consecuencia, Genet celebraba la capacidad del individuo abyectado para encontrar una salvación milagrosa en las profundidades más bajas de la degradación. La naturaleza exacta y el funcionamiento del punto de viraje entre la degradación y la salvación permaneció como un misterio para Genet: es por esto que él lo presentó como milagroso. Pero de cualquier forma que haya funcionado, la abyección presenta la posibilidad de trascender la humillación social y alcanzar una exaltación perversa, aunque con un costo personal considerable.

La mejor ilustración de la abyección en este sentido puede encontrarse en la famosa escena al final de *El milagro de la rosa*, en el que un grupo de chicos en el reformatorio de Mettray atormentan a otro chico llamado Bulkaen, forzándolo a pararse a quince yardas de ellos con la boca abierta mientras se turnan para atinarle escupiendo. Genet no fue testigo de esta competencia horrenda. Ni siquiera estaba en Mettray en esa época. Otro chico que supo que Genet había estado enamorado de Bulkaen (y que estaba él mismo enamorado de Genet) le contó maliciosamente el episodio, pensando que rebajaría a Bulkaen a los ojos de Genet, convirtiéndolo en un objeto de burla y desprecio. Pero la vergüenza de Bulkaen sólo inspiró a Genet a identificarse con él, amándolo aún más.

Lo que es notable en la narración de Genet sobre la severa prueba de Bulkaen es su modo de narración. Genet decidió contar la historia en primera persona, desde su propio punto de vista, como si él hubiera sufrido personalmente el destino abominable de Bulkaen. Quería hacer suya la abyección de Bulkaen. La humildad de ese gesto era proporcional a su grandiosidad. Al tomar el lugar de Bulkaen, Genet se rebaja y se glorifica a un mismo tiempo, con el resultado excesivo de poder comparar su sacrificio con el de Jesucristo: “Así como otros tomaron sobre sí el pecado de la humanidad, yo haré mío ese exceso de horror que Bulkaen fue obligado a cargar” (317). La apropiación que Genet hace de la posición subjetiva del chico perseguido, su imaginativa sustitución de él mismo en lugar de Bulkaen en el momento de la aniquilación social de este último, fue tanto una especie de experimento ético como un acto de amor —una manera de probar si la abyección podía ser compartida imaginativamente y, si así era, si el compartir la abyección podría dar lugar a una solidaridad erótica entre el abusado y el rechazado. Genet concedió que Bulkaen era patético: que “Bulkaen era la vergüenza misma” (320). Pero deseaba reunirse con él en las profundidades mismas de esa vergüenza, sobreponerse al aislamiento que el acto concertado de humillación había designado infligir sobre Bulkaen, y reivindicarlo para una amplia comunidad imaginaria de desterrados. “Ya que lo amo, tengo que amarlo *por* eso, para no dejar ninguna oportunidad posible al desprecio, ni a la repugnancia... Yo amaba a Bulkaen por su ignominia” (315-6).

El amor de Genet tomó la forma específica de hablar desde la perspectiva del mismo Bulkaen a favor de reconstituir y revivir la experiencia subjetiva de su “ejecución” (317). Describió como “Yo” fui acosado por la pandilla, como el mundo alrededor de “mí” se volvió de repente un infierno donde “cada árbol, flor, abeja, el cielo azul, el césped” se tornaba cómplice de “mí”

terror y parecía no tener otro objeto que “mi” tormento. Narra como “Yo” había tragado involuntariamente el primer escupitajo que cayó en “mi” boca. Mientras la tortura se intensificaba en crueldad, la experiencia sustituta de aniquilación de Genet empieza a torcerse bajo la presión terrible.

Hubiera tomado muy poco transformar este juego atroz en uno caballeresco, en el que en lugar de escupitajos yo hubiera sido cubierto con un baño de rosas. Porque, aunque las acciones eran las mismas, el destino no se hubiera molestado mucho para cambiar todo: el grupo se forma... algunos chicos realizan acciones de lanzamiento... no hubiera costado mucho que el resultado fuera de felicidad... Le recé a Dios para que suavizara Su intención un poco, que hiciera un movimiento en falso para que los chicos no me odiaran más, para que me amaran.

Conforme se acercaba la pandilla, conforme su excitación asesina se incrementaba, su víctima mantenía una gravedad exaltada en su imaginación: “Yo no era ya una adúltera que fuera lapidada, sino un objeto empleado en un rito de amor. Yo deseaba que ellos me escupieran más, con viscosidades más densas (319).

La transmutación alquímica de la humillación social en glorificación erótico-religiosa no es aquí un asunto de psicología, excepto en el sentido trivial de que tiene lugar en la vida interior del individuo. Diligentemente Genet evita usar lenguaje psicológico. Ofrece un relato vívido y conmovedor de la subjetividad de Bulkaen, indudablemente un relato memorable, pero que está vacío psíquicamente. Entonces Genet nos brinda una imagen de la subjetividad sin psicología. La visión repentina de felicidad que se produce en Genet por la experiencia de la humillación social no es el inconsciente elaborado de algún trauma de la infancia, ni tampoco es un síntoma de una perversión sexual (definida en términos psicoanalíticos como una desviación del funcionamiento sano). Después de todo, al menos como figura dentro del diseño estético de su narrativa, el trauma en cuestión no era ni siquiera del propio Genet: le sucedió a alguien más, no a él. Lejos de constituir el tipo de trauma individualizante que resulta en un daño psíquico único, la abyección registra y describe los efectos generalizados de la opresión social, que en el caso de Genet consistían en las heridas sociales de la sexualidad y la clase, las operaciones del orden de la misma normalidad. Es por esto que Genet pudo compartir en primer lugar la experiencia de abyección de Bulkaen. *El terreno en que tiene lugar la lucha no es la psique, sino el campo del poder social.* El sujeto humano es parte de ese campo.

La exaltación de Genet fue una respuesta al intento concertado de degradación por parte de la sociedad convencional. Expresaba una resistencia existencial a la experiencia de ser dominado socialmente. Si Genet pudo

participar de la abyección de Bulkaen, que ni siquiera atestiguó, es porque Genet estaba familiarizado con las vicisitudes de su propia existencia social, con los efectos no intencionales producidos por la humillación en el individuo degradado: con las maneras en que dicha humillación puede estimular un instinto de desafío. En el curso impredecible de sus esfuerzos por abyectar al paria, la sociedad pierde de pronto su poder aniquilante sobre su víctima. Su miedo y horror se convierten en resistencia, incluso en deseo. Esa creciente sensación de escape subjetivo a la persecución, esa intimación de una posible línea de fuga, es lo que genera una sensación de exaltación. No es tanto un asunto de triunfar sobre tus adversarios como un proceso de hacer-te a ti mismo inencontrable para aquellos que te destruirían: a través de descubrir los medios eróticos y espirituales de tu propia transformación y transfiguración, en el acto mismo de rendición y de envilecimiento.

Así es como funciona la abyección, o como se imagina que funciona, según Genet; así es como produce una santidad inversa en los parias sociales. La escritura de Genet, aunque altamente idiosincrática, es valiosa porque proporciona “una piedra de toque para establecer los límites de la explicación psicoanalítica” (Sartre: 143-4), como Sartre señala astutamente. La abyección como Genet la entendía describe una dimensión de la subjetividad gay masculina que es caricaturizada por la psicología y el psicoanálisis, que sólo nos ofrece en su lugar una especie de abyección popular llamada masoquismo. Pero interpretar la abyección en términos psicológicos o psicoanalíticos como mero masoquismo es hacer añicos los lazos de amor y solidaridad que la narrativa de Genet forja entre los abyectos y, por lo tanto, confundir el trabajo de la libertad con la evidencia de la psicopatología, como sostenía Sartre. Foucault dijo alguna vez: “El lenguaje de la psiquiatría es un monólogo de la razón *sobre* la locura” (Foucault 1965: x-xi). Genet no trató de interrumpir ese monólogo. En su lugar, y contrario a este, inventó el sujeto homosexual. Esto es, creó un discurso literario en el que la homosexualidad habla y en el que la vida interna de la homosexualidad masculina alcanza una representación no psicológica. En el lugar de la ciencia psicológica, la subjetividad gay.

Interpretar como masoquismo la determinación de Genet de convertir su objetivación social en subjetividad queer es también negar la posibilidad de que la abyección pueda desembocar en un escape de la persecución. La diferencia entre el masoquismo y la abyección es que el masoquismo se define como el disfrute del dolor y la humillación, mientras que la abyección consiste en una especie de neutralización del poder de estos a través de

revertir las relaciones sociales de fuerza. La abyección no se trata de cruzar un umbral más allá del cual el dolor se convierte en placer; no se trata del disfrute de ser dominado. Más bien, logra una liberación espiritual de la dominación a través de la des-realización de la humillación, a través de privar a la humillación al menos en cierta medida de su realidad, de su asimiento sobre el sujeto. Entonces la persecución social pierde algo de su poder abrumador y cambia su significado (el odio se transforma en amor). El sufrimiento se desafía, antes que nada, al ser re-significado; sólo entonces, bajo una apariencia alterada, se vuelve deleitoso positivamente. El dolor no es soportado simplemente, en este respecto, ni es experimentado como placer: es desplazado, vuelto sobre sí mismo, forzado a hacerle lugar a una sensación enteramente diferente. Genet no disfruta del dolor: es salvado milagrosamente de él.

En contraste, el “masoquismo” —cuando es entendido como un concepto psicológicamente normalizante, cuando es interpretado como una perversión sexual— rehúsa permitir la posibilidad queer de salvación que Genet describe. El masoquismo en este sentido psicológico no reconoce que aquellos que te lastiman de hecho pueden no ser capaces de dañarte; más bien, insiste en atribuirles un poder real e irresistible sobre ti, que implica que ser maltratado es siempre ser dañado y que derivar cualquier placer de tal maltrato es simplemente disfrutar de manera perversa de las cosas horribles que te hacen. De esta manera, el concepto psicológico de masoquismo expresa la fe inquebrantable de la cultura heterosexual en la eficacia de su propio poder para perseguir, su convicción de que sus víctimas son realmente destruidas cuando trata de destruirlas, y que nuestra habilidad ocasional para escabullirnos a través de la red de esas penas, al encontrar una fuente de exaltación y transfiguración personal en una relación oblicua con el sufrimiento mismo que nos causan, no es una respuesta creativa a la violencia social, no es un testimonio al poder de la fantasía queer, no es una base posible para la solidaridad queer, sino sólo otro signo de que hay algo profundamente mal en nosotros. La abyección no sólo *no* es idéntica al masoquismo, la categoría misma de masoquismo representa la negación —uno podría incluso decir la prohibición política— de que es posible algo como la abyección de Genet.

¿Cómo es que esta tradición de reflexión queer sobre la dinámica social-subjetiva de la abyección puede ofrecer una alternativa significativa a la psicología o el psicoanálisis para el propósito de la prevención del VIH/sida? Michael Warner nos pidió considerar la posibilidad de que la abyec-

ción pueda ser la verdad no reconocida sino secreta del sujeto gay masculino: y que la razón por la que los hombres gays participan del sexo de alto riesgo puede ser que la posibilidad de ser infectados con VIH se conecta con el placer que les provoca ser malos, adoptando el enjuiciamiento de la sociedad contra ellos. Las prácticas sexuales proscritas, incluyendo el rechazo a la seguridad y el coqueteo con el riesgo, pueden ejercer por lo tanto un atractivo poderoso sobre ciertos hombres gays. Más aún, supongamos que Warner está en lo correcto. ¿Qué conclusiones deberíamos sacar de ese diagnóstico? ¿Es fatal la abyección y los hombres gay que obtienen emociones intensas de ella necesitan ser curados de sus tendencias, por su propio bien? ¿O podemos hacer algo más con la abyección además de morir por ella?

La respuesta radica en cómo entendemos la abyección. Por una parte, si la abyección es presentada en una jerga psicoanalítica, forzada a referirse a algo profundo en la estructura psíquica de la homosexualidad que causa que los hombres gays busquen su propia aniquilación, esa noción sería —por más interesante o repugnante en sí misma— de poco uso práctico para la prevención del VIH/sida, excepto en tanto explicaría por qué los esfuerzos de la prevención fallan a veces: fallan porque son infructuosos, porque los hombres gays, a menos que sean salvados por la terapia, quieren realmente (inconscientemente) que los maten. Por el otro lado, si la abyección nombra la situación social que, para sobrevivir, nos fuerza a resistir la carga aplastante de la vergüenza, a glorificar nuestra exclusión de la escena de pertenencia social, a trascender las realidades humillantes de la existencia social (al menos en nuestra imaginación), y a encontrar en la historia secreta de nuestros placeres una fuente de triunfo personal y colectivo sobre las fuerzas que podrían destruirnos, entonces la abyección parecería tener algunos usos para la valoración de la vida. En esta última interpretación queer, la abyección no representaría un secreto oscuro o muy profundo del tipo que sólo el psicoanálisis puede revelar, sino un fenómeno social observable, cuyas implicaciones para la prevención del VIH/sida quedan para ser reflexionadas cuidadosamente.

Mi propósito aquí no es instalar la abyección en el lugar de la psicología o el psicoanálisis como el fundamento de una nueva ciencia del sujeto gay. La importancia de la abyección yace en la manera en que apunta a la existencia y disponibilidad de enfoques alternativos —enfoques sociales, enfoques queer— al proyecto de describir la vida interna de la homosexualidad masculina. Al compararla con los lenguajes de la ciencia social y médica, la

retórica del martirio religioso y erótico que navega bajo el nombre de abyección podría parecer ridícula: vaporosa, no específica, falto de precisión y del poder de descripción riguroso. Pero es esto exactamente lo que la hace útil. En una época en que sobrevaluamos el método, dotando al procedimiento académico y científico convencional de un viso de objetividad, esta debilidad, y la falta correspondiente de un dogma asociado o una teoría elaborada, pueden tomarse como una fortaleza. Nos recuerda aquello que no sabemos. La abyección, tal como emerge de la tradición que he descrito, es una figura manifiestamente retórica. No pretende ser científica. No puede confundirse con un discurso autoritario. Así la abyección no puede prestarse fácilmente a los propósitos de un discurso normalizante, cuya autoridad es legitimada por su acceso a la verdad. Con la abyección, no podemos engañarnos: sabemos que estamos tratando con una metáfora de nuestros sentimientos, no con nuestros sentimientos. Un lenguaje gótico de la abyección o del martirio—un juego de gestos lingüísticamente figurados cuya extravagante cursilería católica previene que alguien los tome literalmente— es mejor aún que los lenguajes científicos presuntamente objetivos y teóricamente elaborados de la psicología y el psicoanálisis, y todas sus jergas rutilantes.

Estoy lejos de inventar una contra-ciencia del sujeto humano. He estado tratando más bien de resistir la autoevidencia del sujeto psicologizado de forma que quede abierta la posibilidad para otras maneras de pensar y representar la vida afectiva humana. Contra la monocultura intelectual de la psicología, he querido enarbolar una pluralidad de enfoques no sistemáticos, en su mayor parte de inspiración sociológica y estética, que no son la propiedad exclusiva de una disciplina en particular.

Estudiando la escena discursiva de la psico-gerigonza moderna en 1982, con su constante estribillo de “volver sobre sí mismo, liberarse a sí mismo, ser uno mismo, ser auténtico”, Michel Foucault no encontró que “haya algo de lo que podamos estar orgullosos en nuestros esfuerzos actuales por reconstituir una ética del sí”. Sin embargo, prosiguió: “quizá sea una tarea urgente, fundamental y políticamente indispensable, la relación de uno mismo con uno mismo, si después de todo es cierto que no hay otro punto de resistencia al poder político, ni en primer lugar ni por último” (2001: 241). Las relaciones inquietantes entre el sexo y el riesgo en las vidas de muchos hombres gays proporcionan hoy en día una ilustración inesperada y puntal de la afirmación de Foucault. La crisis actual en la prevención del VIH/sida y los discursos variados que rodean la práctica y administración del ser gay colocan a los sujetos gays contemporáneos bajo muchas formas de presión

personal, política, epistemológica, analítica y ética. En este contexto, donde la relación de uno mismo con uno mismo constituye un sitio de lucha particularmente intensa, es llamativo que muchos de los términos que aparecen en la hermenéutica anti-psicológica del sujeto propia de Foucault, recurran en el lenguaje queer de la abyección en Genet: ambos hablan, por ejemplo, de “ascesis” y de “ejercicio espiritual”. ¿Es un accidente, una coincidencia o un caso de herencia literaria directa que Foucault y Genet, ambos escritores gays, cada uno confrontando a su manera las cargas de la cultura psico-normativa, encuentren en estos vocabularios de espiritualidad pasados de moda un modelo alternativo, no-disciplinario de subjetividad?

Foucault especuló que “las relaciones de poder / gobernabilidad / el gobierno de sí y de otros / la relación de uno mismo con uno mismo —todo esto constituye una cadena, un hilo” (2001: 242). Así, tendió a “pensar que es en relación con estas nociones que debemos ser capaces de ligar la cuestión de la política y la cuestión de la ética”. La crisis de la prevención del VIH/sida nos muestra cuán urgentemente necesitamos maneras más imaginativas, ingeniosas, no psicologistas y no moralistas, de conectar política y ética. Sólo una adopción generosa de la política y la ética, y un conjunto de estrategias astutas para articularlas entre sí, podrá servir para fomentar la causa de la prevención del VIH/sida, como un asunto de práctica personal así como un asunto de política pública ●

Traducción: **Adriana Baschuk**

Bibliografía

- Foucault, Michel, 1965, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, trad. Richard Howard, Panteón, Nueva York.
- Foucault, Michel, 1988, “An Aesthetics of Existence”, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, ed. Lawrence D. Kritzman, Routledge, Nueva York, pp. 47-53.
- Foucault, Michel, 1994, “Conversation avec Werner Schroeter”, *Dits et écrits 1954-1988*, ed. Daniel Defert y François Ewald, Gallimard, París.
- Foucault, Michel, 2001, *L'Herméneutique du sujet*, Gallimard-Seuil, París.
- Genet, Jean, 1993, *Miracle de la rose*, L'Arbalète, Décines [Rhone].
- Jouhandeau, Marcel, 1999, *De l'abjection*, Le Passeur-Cecofop, Nantes [originalmente publicado Gallimard, París, 1939]).
- Kristeva, Julia, 2006, *Poderes de la perversión*, Siglo XXI Editores, México.

Sartre, Jean-Paul, 1952, *Saint Genet. Comédien et martyr*, Gallimard, París.

Warner, Michael, 1995, "Unsafe: why gay men are having risky sex", *The Village Voice*, enero 31, pp. 32-36.