

DORSAL

REVISTA DE
ESTUDIOS
FOUCAULTIANOS

Red Iberoamericana Foucault || CENALTES Ediciones || ISSN 0719-7519

www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal

número 20 || junio 2026 || Sexualidad y poder



Red Iberoamericana
Foucault

CENALTES
www.cenalt.es/ediciones.cl

DORSAL | REVISTA DE
ESTUDIOS
FOUCAULTIANOS

Sexualidad y poder
Número 20, junio de 2026

DORSAL

REVISTA DE
ESTUDIOS
FOUCAULTIANOS

Sexualidad y poder
Número 20, junio de 2026

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos es una publicación de carácter semestral asociada a la Red Iberoamericana Foucault.

ISSN: 0719-7519

<http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal/>

Red Iberoamericana Foucault

Cenaltes Ediciones EIRL

Viña del Mar, junio 2026

Director: Rodrigo Castro Orellana [rodrigocastro@filos.ucm.es]

Editor: Emmanuel Chamorro [emmchamo@ucm.es]

Secretarios de redacción: Juan Horacio de Freitas [defreitas.jh@gmail.com] y Guillermo Carazo Diez-Aja [gcaraz01@ucm.es]

Coordinadores del monográfico: Jesus Gonzalez Fisac [jesus.gonzalez@uca.es] y Diego Delgado Pastor [ddelgado11@hotmail.com]

Contacto: dorsal@iberofoucault.org

Comité Editorial:

Víctor Berríos, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile

Judith Butler, University of California, Berkeley, Estados Unidos

Alberto Castrillón, Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Edgardo Castro, Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Ernani Chaves, Universidade Federal do Pará, Brasil

Sandro Chignola, Università di Padova, Italia

Richard Cleminson, University of Leeds, Reino Unido

Alberto Constante, Universidad Nacional Autónoma, México

Joaquín Fortanet, Universidad de Zaragoza, España

Thomas Lemke, Goethe-Universität Frankfurt am Main, Alemania

Pablo López Álvarez, Universidad Complutense de Madrid, España

Pablo Lópiz, Universidad de Zaragoza, España

Sverre Raffnsøe, Copenhagen Business School, Denmark

Judith Revel, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Francia

Antonio Rivera, Universidad Complutense de Madrid, España

Adán Salinas Araya, Universidad Complutense de Madrid, España

Francisco Vázquez, Universidad de Cádiz, España

Eugenia Vilela, Universidad de Porto, Portugal

Jose Luis Villacañas, Universidad Complutense de Madrid, España

RED IBEROAMERICANA FOUCAULT

www.iberofoucault.org

CENALTES EDICIONES

www.cenaltosediciones.cl

Edita: Red Iberoamericana Foucault [www.iberofoucault.org]

Publica: Cenaltés Ediciones EIRL [www.cenaltosediciones.cl]

Colabora: Universidad Complutense de Madrid - Dpto. de Filosofía y Sociedad [www.ucm.es/filosoc]

Diseño y maquetación: Emmanuel Chamorro

Imagen de portada: detalle de *Quattro allegorie dell'Amore, La donna contesa* de Paolo Veronese, 1570.

Las opiniones contenidas en los artículos son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no representan necesariamente el pensamiento de CENALTES Ediciones.

DORSAL. Revista de Estudios Foucaultianos publicada por CENALTES ediciones se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.

Se autoriza la reproducción y distribución de su contenido mencionando a los autores y a la revista.

Se autorizan las traducciones mencionando la fuente original, bajo previa autorización de los autores.

Se autoriza el depósito en repositorios institucionales.

Se autoriza a los autores a incluir los artículos en libros recopilatorios posteriores, de un solo autor y mencionando su publicación original en *DORSAL*.

Se permite la reproducción e impresión por terceros con fines no comerciales.



DORSAL provee acceso abierto e inmediato a todo el contenido mediante su Plataforma OJS en <http://revistas.cenaltés.cl/index.php/dorsal>

Se pueden cosechar los metadatos de todos los números en formato OAI-PMH en <http://revistas.cenaltés.cl/index.php/index/oai>

I ARTÍCULOS

El hedor de los invertidos. Biopolíticas olfativas y disidencia sexual

The stench of the inverted. Olfactory biopolitics and sexual dissidence

Francisco Vázquez García11

Juridificación de la sexualidad, biopolítica y derecho. Foucault ante la Comisión de reforma del código penal

Juridification of sexuality, biopolitics and law. Foucault before the Commission for the Reform of the Penal Code

Jesús González Fisac55

Animal de confesión: punto de fuga entre el deseo y la verdad en el pensamiento de Michel Foucault

Confessing Animal: Vanishing Point Between Desire and Truth in Michel Foucault's Thought

Ana Laura Vallejos.....99

Notas sobre o “suave perfume da obediência”: Michel Foucault e sua leitura de aspectos do cristianismo primitivo

Notes on the “sweet scent of obedience”: Michel Foucault and his reading of aspects of early Christianity

Fábio Gonzaga Gesueli.....121

El placer como marcador de la ambivalencia del sujeto en Foucault

Pleasure as an Indicator of the Subject's Ambivalence in Foucault

Mario Ramos Obregón149

II MATERIALES

Estigma y sexualidad: una entrevista a Francisco Vázquez García

Stigma and sexuality: an interview with Francisco Vázquez García

Francisco Vázquez García, Diego Delgado Pastor y Jesús González Fisac179

Carta abierta a la Comisión de Revisión del Código Penal para la revisión de ciertos textos legislativos que regulan las relaciones entre adultos y menores

Open Letter for the Revision of Certain Legislative Texts Regulating Relations Between Adults and Minors

Carta colectiva (introducción y notas de Jesús González Fisac)185

III RESEÑAS

***Les hermaphrodites*. Michel Foucault. Paris: Gallimard, 2025**

Francisco Vázquez García195

***La sexualité*. Michel Foucault. Paris: Hautes Études, Gallimard, Seuil, 2018**

Francisco Vázquez García198

IV ANEXOS

Enlaces de interés sobre *Dorsal*211

Información de la Red Iberoamericana Foucault.....211

Call For Papers nº 21 de *Dorsal*.....212

I

ARTÍCULOS

El hedor de los invertidos. Biopolíticas olfativas y disidencia sexual

The stench of the inverted. Olfactory biopolitics and sexual dissidence

Francisco Vázquez García

Universidad de Cádiz, España

Orcid: 0000-0003-3950-4313

francisco.vazquez@uca.es

Resumen: El texto explora desde una perspectiva arqueo-genealógica la estigmatización olfativa históricamente atribuida a los homosexuales, vinculándolos al hedor como marcador de desviación sexual. A partir de ejemplos en discursos religiosos, legales y médicos desde la Edad Media hasta el siglo XX, se revela cómo el olor ha sido usado para justificar prejuicios y políticas discriminatorias. Argumenta que, aunque la biopolítica moderna individualiza el manejo corporal, la estigmatización grupal perdura, alimentada por discursos homofóbicos contemporáneos. La obra sugiere que el neoliberalismo actual combina estas prácticas con retóricas autoritarias, perpetuando divisiones socio-olfativas.

Palabras clave: historia de los sentidos, olfato, historia de la homosexualidad, estigma olfativo.

Abstract: The text explores, from an archaeo-genealogical perspective, the olfactory stigmatisation historically attributed to homosexuals, linking them to foul odours as a marker of sexual deviance. Using examples from religious, legal and medical discourse from the Middle Ages to the 20th century, it reveals how smell has been used to justify prejudice and discriminatory policies. It argues that, although modern biopolitics individualises bodily management, group stigmatisation persists, fuelled by contemporary homophobic discourses. The work suggests that current neoliberalism combines these practices with authoritarian rhetoric, perpetuating socio-olfactory divisions.

Keywords: History of the senses; Smell; History of homosexuality; Olfactory stigma.

Fecha de recepción: 20/10/2025. Fecha de aceptación: 19/05/2026.

Catedrático de filosofía de la Universidad de Cádiz, de nacionalidad española. Estudiante del pensamiento francés contemporáneo y especialista en historia de la sexualidad. Ha sido profesor visitante en centros de investigación en París y Río de Janeiro. Entre sus libros sobre filosofía francesa destacan los consagrados al pensamiento de Foucault, de Bourdieu, de Canguilhem y de la escuela francesa de los Annales. Los más recientes: *Georges Canguilhem. Vitalismo y ciencias humanas* (2018) y *Cómo hacer cosas con Foucault* (2021).

El presente artículo se ha realizado en el marco del proyecto DISEX «Disidencias sexuales y moralidad pública en el franquismo», con referencia PID2024-158715OA-I00, en el ámbito del Plan Estatal de Investigación Científica, Técnica y de Innovación 2024-2027.

1. Introducción

El 2 de julio de 2019, con motivo de la marcha por el Orgullo LGTBI celebrada en Madrid, saltó a los medios un argumentario elaborado por Vox, el partido español de ultraderecha, donde se calificaba el acto de «aquestrar». Ya en mayo, el candidato de esta formación política a la alcaldía de la capital había defendido el traslado del festejo a la Casa de Campo, apartándolo del centro de la ciudad. En el argumentario se señalaba lo siguiente:

La falta de civismo se ha convertido en una seña de identidad de estas fiestas —botellones, basura, borrachos orinando en plena calle—. Esto, unido a las altas temperaturas de la época en la que tienen lugar, impregnan el centro de la ciudad de un hedor insalubre e insoportable.¹

Unos días más tarde y en el otro extremo sur del continente europeo, un obispo de la Iglesia ortodoxa de Chipre señalaba: «las personas gays apestan. Emiten un olor. Sin embargo, si se abstienen del sexo y rezan y se arrepienten, exhalarán una fragancia».²

Estos enunciados parecen a primera vista los vestigios, los «bloques erráticos»³ de unos regímenes de racionalidad —los proferidos por el eclesiástico se insertan en una formación discursiva distinta de la que funciona en el argumentario del partido— hoy periclitados, que justifican el estigma de grupos socialmente dominados asignándoles el mal olor como atributo colectivo. La homofobia, como sucede también con el racismo o el sexismo, no es una ideología; está en el cuerpo.⁴ Pero el modo de articular discursivamente, de problematizar esa creencia práctica y socialmente adquirida, profundamente arraigada en el cuerpo, se transforma históricamente. En un caso se advierte un estilo de razonamiento teológico que vincula al pecado con olores inmundos susceptibles de redención;⁵ en el otro se trata de un estilo higienista donde se evidencia un gobierno de la vida que fragmenta al cuerpo social en grupos biologizados, de modo que los dominados se asocian con usos y costumbres que los sitúan fuera de la convivencia («falta de civismo») exudando un aroma desagradable.

1 MAESTRE, Antonio. «Los argumentarios de Vox contra el Orgullo LGTBI». En *La Marea*, 2 julio 2019, disponible en: [<https://www.lamarea.com/2019/07/02/los-argumentarios-de-vox-contra-el-orgullo-lgtbi-impregnan-el-centro-de-la-ciudad-de-un-hedor-insalubre-e-insoportable/>]

2 «More astounding remarks on gays by Bishop of Morphou go viral (video)». En *in-Cyprus*, 29 julio 2019, disponible en [<https://in-cyprus.philenews.com/news/local/more-astounding-remarks-on-gays-by-bishop-of-morphou-go-viral-video/>]

3 FOUCAULT, Michel. *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*. Gallimard, Le Seuil, Paris, 1999, 300.

4 BOURDIEU, Pierre. *Méditations pascaliennes*. Seuil, Paris, 1997, 216.

5 A finales de la década de 1990 en Estados Unidos, diversos estados y localidades norteamericanas, aprobaron ordenanzas discriminando a las personas homosexuales, debido a la presión de grupos homófobos cristianos. Uno de estos, la Christian Coalition, remitió a cada ciudadano de South Portland una publicación, titulada “The Gay Agenda”, donde se afirmaba que los homosexuales eran reconocibles porque gozaban comiendo excrementos (McWHORTER, Ladelle. *Racism and Sexual Oppression in Anglo-America. A Genealogy*, Indiana U. P., Bloomington, 2009, n. 14, p. 337).

En la era de la gubernamentalidad neoliberal, sin embargo, la pestilencia ya no se atribuye a colectivos estigmatizados; se ve como resultado de un abandono irresponsable del propio cuerpo, una anomalía propia de individuos, no de grupos defectuosos, de perdedores que no se ajustan a la norma saludable del olor corporal suprimido y que no hacen valer sus propias competencias, fracasando en la gestión de sus propias disposiciones somáticas y emocionales.⁶ Y sin embargo esta individualización neoliberal y meritocrática de la norma encubre particiones que siguen operando a escala grupal —por eso puede combinarse con las retóricas abiertamente homófobas y racistas de la extrema derecha—⁷ distinguiendo entre ciudadanos de primera y de segunda, diferenciando por una parte al gay integrado, es decir, casado o con pareja estable, discreto, con estudios, de clase media, con una gran capacidad de consumo y máximamente adaptado a la pauta del cuerpo desodorizado y saludable, y por otra a la loca promiscua, abocada al empleo precario o inmigrante, obscenamente activista, dependiente de ayudas sociales, asociada a olores fétidos y a perfumes baratos, signo de enfermedad y de muerte. Es lo que Lisa Duggan denominó la “nueva homonormatividad”,⁸ el modo por el que el reconocimiento de derechos sexuales de las personas LGTBI+ permite a su vez construir nuevas subjetividades normalizadas, distinguiendo por ejemplo entre el gay integrado —la “nueva normalidad gay”—⁹ y el gay excluido y escindiendo así las políticas culturales de identidad respecto a las económicas de redistribución. Esta separación entre el integrado y el excluido, que se corresponde con el contraste entre una cultura gay mercantilizada y unas subculturas *queer* marginales y minoritarias,¹⁰ no es definitiva, porque el primero, si cede en su esfuerzo permanente por mejorarse a sí mismo puede recaer en la situación del segundo operando, así como una suerte de aviso a toda la comunidad. En la cultura del liberalismo avanzado el gay puede ser visible siempre que no huela; el olor, aún más que el tacto, traduce la condición porosa de los seres humanos, su inevitable interdependencia, situada justo en las antípodas de la ficción neoliberal que postula una sociedad de individuos atomizados, mutuamente aislados e

6 LAZAKIS, Nat. *Body Odor and Biopolitics. Characterising Smell in Neoliberal America*. Mc Farland and Company Pub., Jefferson, 2021, 16.

7 Sobre la extraordinaria ductilidad y heterogeneidad del neoliberalismo, capaz de combinarse con todo tipo de regímenes e ideologías, CASTRO ORELLANA, Rodrigo. *Dispositivos neoliberales y resistencias*, Herder, Barcelona, 2023, 200-202.

8 DUGGAN, Lisa. «The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism». En CASTRONOVO, R. and NELSON, D. D. (eds.). *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics*. Duke University Press, Durham, NC, 2002, 175-194.

9 DRUCKER, Peter. *Warped. Gay Normality and Queer Anticapitalism*. Haymarket Books, Chicago, 2014, 7-8. Esa nueva normalidad gay se define por el creciente acantonamiento en *ghettos*, la conformidad de género, la exclusión de personas trans y de *queers*, la integración racista e islamófoba dentro de las naciones dominantes y la formación de familias normativas asentadas en el matrimonio.

10 SÁEZ, Javier, «El contexto sociopolítico de surgimiento de la teoría queer. De la crisis del sida a Foucault». En CÓRDOBA, D., SÁEZ, J. y VIDARTE, P. (eds.). *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Egales, Madrid-Barcelona, 2005, 72.

inmunizados y en competencia permanente.¹¹ Por otro lado, esta referencia al olor como marca del estigma traduce la persistencia en nuestros días de lo que Martha Nussbaum denominó “la política del asco”, de modo que esta emoción, expresando la incapacidad de respetar y de empatizar con el otro, de considerarlo como plenamente humano, se presenta en ciertas sociedades como base razonable para justificar la actividad de legislar.¹²

Este cuadro es el que subyace en el gran relato que presenta a la España posterior a la Transición como un modelo de tolerancia y respeto hacia la diversidad sexual y de género, y a Madrid como una suerte de Arcadía de libertades para la comunidad LGTBI.¹³ Para examinarlo en toda su densidad temporal vamos a combinar por una parte dos ámbitos historiográficos que normalmente no suelen ponerse en relación: la historia cultural de la sexualidad y más específicamente de los homoerotismos, y la historia cultural de los olores. Por otro lado, vamos a intentar explotar esta intersección desde una perspectiva arqueogenealógica.

2. Foucault y el silencio sobre el olfato

Aunque la estigmatización olfativa, como se acaba de ver y como ejemplifica una vastísima producción bibliográfica, forma parte fundamental del ejercicio del poder y de la construcción de las subjetividades a partir de «prácticas divisorias» que perfilan las identidades no marcadas a partir de las marcadas,¹⁴ el análisis arqueogenealógico de Foucault parece no tenerla en cuenta. Sus exploraciones privilegian el sentido de la vista y en menor medida el del oído, afrontan las formas de racionalidad como una combinación de lo enunciable (por ejemplo, derecho penal) y lo visible (por ejemplo, la prisión),¹⁵ de regímenes discursivos y de distribuciones espaciales. Así, en *Histoire de la folie*, la exclusión de la sinrazón

11 LAZAKIS, Nat. *Body Odor and Biopolitics*, 38.

12 NUSSBAUM, Martha C. *From Disgust to Humanity. Sexual Orientation and Constitutional Law*. Oxford U.P., New York, 2010, XII-XXII. El enfoque de esta autora es normativo y se asienta en el análisis del significado político de la emoción del “asco” en la legislación discriminatoria de las personas gays y lesbianas, donde obviamente el olor repulsivo opera como signo. En la misma línea, pero aplicado al caso de los palestinos en las políticas del gobierno nacionalpopulista de Netanyahu, ILLOUZ, Eva. *La vida emocional del populismo. Cómo el miedo, el asco, el resentimiento y el amor socavan la democracia*. Katz Editores, Buenos Aires, 2024. En el presente trabajo, de índole analítica más que normativa, exploramos el significado político de las prácticas olfativas más que de las emociones, como el asco, vinculadas a aquellas.

13 CHAMOULEAU, Brice. *Tiran al maricón. Los fantasmas queer de la democracia (1970-1988)*. Akal, Madrid, 2017, 94-111. Esto se escribe cuando la prensa da noticia del retroceso en las políticas de identidad o reconocimiento allí donde la derecha se alía con la ultraderecha; por ejemplo, el recorte de las leyes de derechos LGTBI+ en la comunidad de Madrid por decisión del Gobierno de Isabel Díaz Ayuso: FALLARÁS, Cristina. «Ayuso señala al colectivo LGTBI+». En *Diario Público*, 14-11-2023 y HONORATO, Víctor. «El colectivo LGTBI clama en la calle contra los recortes de derechos en Madrid: “Esta era la libertad de Ayuso”». En *Diario Público*, 13-11-2023; PASCUAL, Ana Mª. «Ayuso revalida el discurso de odio de Vox contra las personas LGTBI+ con la derogación de la ley trans de Madrid». En *Diario Público*, 22-12-2023.

14 FOUCAULT, Michel. «Le sujet et le pouvoir» [1982]. En FOUCAULT, M. *Dits et Écrits 1954-1988. IV. 1980-1988*. Gallimard, Paris, 1994, 223.

15 DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paidós, Barcelona, 1987, 58.

se entendía en términos de invisibilidad (encierro) y de silencio; en *Naissance de la clinique*, la experiencia de la enfermedad era un asunto que involucraba a la mirada y a los modos de especialización. Foucault describía en esta obra la gestación de un saber encarnado por una nueva semiología fundada en la inspección ocular y la auscultación auditiva del cuerpo individual. Sin embargo, el importante papel desempeñado por el olfato de los facultativos en la detección de los aires corruptos y de las aguas mefíticas permanecía en el olvido. Los estudios foucaultianos parecen anósmicos; incluso los análisis de los procesos de reforma sanitaria y medicalización —abordados en las conferencias impartidas en la Universidad del Estado de Río de Janeiro a mediados de la década de los setenta— o de la prisión se abordan sin tener en cuenta la relevancia de la lucha contra los hedores del suelo urbano o de los recintos carcelarios.

Se ha hablado del «estilo óptico»¹⁶ de Foucault y de su «ocularcentrismo»;¹⁷ se privilegia el sentido de la vista, aunque este no es ensalzado como enclave donde la verdad se revela sino desenmascarado como trasunto del poder. Efectivamente; el examen domina el análisis de las tecnologías disciplinarias, por eso el panóptico es el diagrama de estas. Tampoco minusvalora Foucault, y en esto disintimos de Jay,¹⁸ el sentido del oído. En el proyecto inicial de la historia de la sexualidad, la confesión, triple ejercicio de poder, de adquisición de saber y de inducción de placer, ocupaba un lugar central para entender el nacimiento del psicoanálisis y de las ciencias sexológicas, y en los trabajos posteriores sobre las tecnologías del yo en el mundo antiguo, la voz —en las prácticas de escucha y de consejo de vida o en la irrupción del hablar franco (*parresia*)— detentará también una posición preeminente.

Sin embargo, el olfato es el gran ausente. Ya se ha dicho que Foucault no lo menciona en sus trabajos sobre la historia de la medicalización y el saneamiento del espacio urbano entre los siglos XVIII y XIX, más allá de una liviana alusión a la medicina aérea y a los miasmas. Habrá que esperar al libro de Alain Corbin, *Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social XVIIIe-XIXe siècles* (1982), texto fundacional en los estudios históricos sobre el olor, para encontrar una investigación en profundidad sobre el discurso olfativo de los químicos, urbanistas y epidemiólogos franceses de mediados del siglo XVIII a mediados del siglo XIX, en relación con la conformación de la moderna ciudad desodorizada.¹⁹ Pero el registro de Corbin no es el de la arqueogenealogía de los sistemas de pensamiento y las formas de racionalidad sino el de la historia de las sensibilidades colectivas. Llama la atención en particular el silencio olfativo de Foucault en su descripción de la «ciudad

16 DE CERTEAU, Michel. «Le rire de Michel Foucault». En *Le Débat*, nº 41, 1986, 144.

17 JAY, Martin. *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. University of California Press, Berkeley, 1994, 384 y LAZAKIS, Nat. *Body Odor and Biopolitics*, 39.

18 JAY, Martin. *Downcast Eyes*, 385.

19 CORBIN, Alain. *Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social XVIIIe-XIXe siècles*. Flammarion, Paris, 1986, 133-201.

apestada», modelo del dispositivo disciplinario. Este motivo, recogido en *Surveiller et punir* y reiterado con variaciones en los cursos de *Les anormaux* y de *Securité, territoire et population*,²⁰ gravita en torno a la cuadrícula detallada del espacio y a la omnipresente vigilancia: «l'inspection fonctionne sans cesse. Le regard partout est en éveil».²¹ Ni una palabra acerca de los olores como causas, como signos y como vehículos de la enfermedad; ni una palabra sobre las fumigaciones aromáticas, los perfumes y los saumerios de sustancias fragantes programadas para combatir la peste en el medio urbano; nada acerca de la coraza odorante individual, utilizada como mecanismo de protección. También se guarda silencio sobre el “arte de oler”, que tanta importancia tuvo en la medicina tradicional, desde la Antigüedad griega y que era fundamental en el diagnóstico de las epidemias de peste.²² Todo el discurso médico, administrativo, urbanístico, pero también filosófico y literario desde el medioevo hasta bien entrado el siglo XVIII, concierne a la dimensión oliente de la peste brilla por su ausencia en la reflexión de Foucault.

El presente trabajo pretende ser un primer paso para incorporar el estudio de los regímenes olfativos a la investigación arqueogenológica. Se trataría de explorar cómo funcionan en relación con los procesos de construcción de las subjetividades estigmatizadas. ¿A partir de qué formas cambiantes de racionalidad, esto es, de juegos de verdad y de tecnologías de gobierno, se atribuyen y se distribuyen los olores dando lugar a modalidades de sujeto? Para ejemplificar este programa se elaborará un estudio de caso, fundado principalmente en fuentes españolas, acerca de la vinculación entre la fetidez olfativa y la conformación de la figura moderna del homosexual. Esto nos permitirá dotar de inteligibilidad histórica a esos vestigios citados al comienzo y arrancados de un presente donde el olor sigue poniendo un límite a la fluidez de las subjetividades neoliberales.

3. Una alternativa al gran relato sobre la desodorización

Desde el trabajo pionero de Corbin y hasta fecha reciente en que ha empezado a cuestionarse,²³ la sociología y la historiografía del olfato y de los olores ha estado dominada por un gran relato no exento de contrasentido: el de la desodorización

20 FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Gallimard, Paris, 1975, 197-200; FOUCAULT, Michel. *Les anormaux*, 41-44 y FOUCAULT, Michel. *Securité, territoire et population*. Gallimard-Le Seuil, Paris, 2004, 11-12.

21 FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir*, 198.

22 BAU, Andrea M. y CANAVESE, Gabriela F. «“Oler el cuerpo”: diagnóstico y curación a partir de los sentidos. El olor de la enfermedad en la medicina bajomedieval y temprano moderna europea». En *Medicina e Historia. Revista de Estudios Históricos de las Ciencias de la Salud*, nº 4, 2013, 19-30.

23 JENNER, Mark S.R. «Follow your Nose? Smell, Smelling and their Histories». En *American Historical Review*, nº 116, 2, 2011, 335-351; MUCHEMBLEMED, Robert. *La civilisation des odeurs, XVIe-début XIXe siècle*. Les Belles Lettres, Paris, 2017, 12; TULLET, William. «Re-odorization, Disease and Emotion in Mid-Nineteenth-Century England». En *The Historical Journal*, nº 62, 3, 2019, 767-769 y TULLETT, William, LEEMANS, Inger et al. «Smell, History and Heritage». En *American Historical Review*, nº 127, 1, 2021, 294-305.

como signo de la modernidad y la civilización.²⁴ La estigmatización olfativa que cae sobre el personaje del desviado sexual en general²⁵ y sobre el sujeto homosexual en particular —esta última muy poco frecuentada por la historiografía²⁶— se explica habitualmente por la inadaptación de estos marginados y por la resistencia que oponen al proceso de desodorización que habría caracterizado a las sociedades occidentales desde la Ilustración en adelante.

Esta narrativa equipara el ingreso en la modernidad por una parte con la creciente tendencia a la desodorización de la ciudad y de los cuerpos, y por otra con el retroceso del olfato, asociado a la animalidad y al primitivismo, en beneficio del sentido de la vista. Sin embargo, se trata de una historia paradójica. En efecto, la eliminación de los olores, analizada desde Corbin en adelante por un inmenso séquito de investigaciones, exigía una detenida atención a los mismos, una elevación del olfato a órgano de conocimiento científico, lo que entraba en contradicción con la otra vertiente del relato,²⁷ que en la estela de Freud y de Norbert Elias,²⁸ insistía en la creciente pérdida de importancia de este órgano sensorial.²⁹

24 ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta, Madrid, 1998, 228; MARCUSE, Herbert. *Eros y civilización*. Sarpe, Madrid, 1983, 51; BAUMAN, Zygmunt. «The Sweet Scent of Decomposition». En C. ROJEK y B. S. TURNER. *Forget Baudrillard?*. Routledge, London, 1993, 22-46; CORBIN, Alain. *Le miasme et la jonquille*, 92-93; LE GUÉRER, Annick. *Les pouvoirs de l'odeur. Essai*. Éditions François Bourin, Paris, 1988, 12-14; CLASSEN, Constance, HOWES, David and SYNNOTT, Anthony. *Aroma. The Cultural History of Smell*. Routledge, London and New York, 1994, 3; TRAN BA HUY, Patrice. «Odeur et histoire sociale». En *Communication et Langages*, nº 126, 2000, 85-107; REINARZ, Jonathan. *Past Scents: Historical Perspectives on Smell*. University of Illinois Press, Chicago, 2014, 14 y KUKSO, Federico. *Odorama. Historia cultural del olor*, Taurus, Madrid, 2021, 187-203.

25 El trabajo de LOOBY, Christopher. «“The Roots of the Orchis, the Iuli of Chesnuts”. The Odor of Male Solitude». En BENNETT, P. and ROSARIO, V. A. (eds.). *Solitary Pleasures. The Historical, Literary, and Artistic Discourses of Autoeroticism*, Routledge, New York, 1995, 163-187, analiza la “implantación perversa” definida por Foucault, incorporando la referencia a los estímulos olfativos, ausentes en la exploración foucaultiana de la campaña médica antimasturbatoria. Su foco de análisis principal lo constituye sin embargo el onanismo, no la homosexualidad.

26 El proyecto de investigación ODEUROPA, de carácter interdisciplinario, constituido en 2018 y dedicado a rastrear la historia cultural del olfato en Europa entre 1600 y la década de 1920, contiene una base bibliográfica de libre acceso con más de 750 títulos en la actualidad. Sobre el proyecto, TULLETT, William, LEEMANS, Inger et al. «Smell, History and Heritage», 262 y el enlace de la base de datos bibliográfica en <https://www.zotero.org/groups/4530561/pastscents/search/black/titleCreatorYear>. En el rastreo que hemos hecho no existe ningún artículo o monografía dedicados a la discriminación olfativa de la homosexualidad. Este tema aparece solo tratado de forma dispersa, bien en estudios generales de historiografía olfativa, bien en trabajos de historia de la homosexualidad que lo mencionan de pasada. Ejemplos de lo primero: CORBIN, Alain. *Le miasme et la jonquille*, 216; REINARZ, Jonathan. *Past Scents*, 141-142 y KUKSO, Federico. *Odorama*, 263. Ejemplos de lo segundo: GARZA, Federico. *Quemando mariposas. Sodomía e imperio en Andalucía y México, siglos XVI-XVII*. Laertes, Barcelona, 2002, 95, 227 y 229 y HOULBROOK, Matt. *Queer London. Perils and Pleasures in the Sexual Metropolis, 1918-1957*. The University of Chicago Press, Chicago, 2005, 63.

27 TULLETT, William. «Re-odorization, Disease and Emotion in Mid-Nineteenth-Century England», 768.

28 FREUD, Sigmund. «El malestar en la cultura» [1930]. En *Obras Completas*, tomo III. Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, 3039, not. 1699 y ELIAS, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987, 183. En Freud, esta “represión orgánica del olfato” involucra asimismo la represión del erotismo anal, de manera que el triunfo del sentido de la vista y de la genitalidad hetero estarían asociados (BERSANI, Leo. *Is the Rectum a Grave? And Other Essays*, The University of Chicago Press, Chicago, 2010, pos. 1732).

29 Federico Kukso, que se atiene al gran relato sobre la desodorización, considera que la centralidad del olfato y de la evocación de los olores en la literatura europea contemporánea —de Baudelaire a Süskind— es una suerte de mecanismo compensatorio: “expulsados de las calles, de las aulas, de la intimidad, del pensamiento y de la sensibilidad moderna, los olores (...) se refugiaron a partir del siglo XIX en los libros de un gran número de autores que los consideraban un aspecto esencial de la experiencia humana” (KUKSO, Federico. *Odorama*, 312).

El gran relato lineal acerca de la desodorización, paradójico, homogeneizador y teleológico, comienza a ser reemplazado por una historiografía más compleja, referida a la transformación y coexistencia de códigos olfativos diferentes, formas múltiples de reodorización que no se dejan acoger en un decurso evolutivo de vía única. El análisis arqueogenealógico puede contribuir a este desmembramiento examinando cómo los regímenes olfativos constituyen dispositivos de poder-saber que intervienen en el gobierno de los seres humanos delimitando formas de subjetividad no marcadas a través de la estigmatización de subjetividades marcadas como malolientes. Sin duda, el estudio de los procesos de discriminación olfativa de mujeres, proletarios, inmigrantes, extranjeros, brujas, prostitutas, judíos, negros, árabes, chinos, irlandeses, gitanos, “rojos” marxistas u homosexuales constituye una de las vías más fecundas de la historiografía olfativa,³⁰ pero estos estudios suelen pecar de cierto esencialismo, como si los atributos fétidos de estos colectivos fueran resultado de un estigma opresor impuesto sobre una alteridad preexistente. De ahí la tentativa de sacar a la luz las constantes antropológicas que intervienen en la discriminación olfativa de subjetividades subalternas.³¹ Foucault nos ha enseñado en cambio que la alteridad misma no es un sustrato; es constituida a través del ejercicio del poder; el sujeto es en parte el resultado de las acciones empeñadas por otros para conducir las yuas.

Por último, esos dispositivos que atraviesan los regímenes olfativos no se ordenan en totalidades culturales, esto es, en bloques discursivos y no discursivos temporalmente homogéneos sucediéndose entre sí; componen una temporalidad fragmentaria y descoyuntada,³² por eso coexisten en el presente, como se constató al comienzo de este trabajo, restos de dispositivos —la estigmatización ontoteológica de la fetidez del sodomita, la mácula higienista del invertido pestilente— que obedecen a cronologías muy distintas entre sí.

4. Pestilencias de Sodoma: una teología política

Tratemos a continuación de reconstruir los estratos históricos de los que proceden esos vestigios. ¿Qué condiciones hacen posible y aceptable la identificación del hedor con el pecado de sodomía? ¿Por qué los sodomitas son malolientes y esa

30 Una consulta a la base de datos bibliográfica de ODEREUROPA muestra la importante presencia de trabajos dedicados a desentrañar estos procesos de discriminación olfativa por razón de género, clase, etnicidad o desviación sexual. Asimismo, la mayoría de las síntesis generales de historia olfativa (Corbin, Classen, Howes y Synnott, Le Guèrer, Reinartz, Muchembled, Kukso) contienen un amplio apartado dedicado a este asunto.

31 CLASSEN, Constance. «The Odor of the Other: Olfactory Symbolism and Cultural Categories». En *Ethos*, nº 20, 2, 1992, 133-166.

32 La oposición del análisis arqueogenealógico de los «dispositivos» o «ensamblajes» respecto a todo enfoque en términos de totalidad cultural ha sido especialmente resaltada por ROSE, N. *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 1999, 52. Entre nosotros han insistido en ello VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Tras la autoestima. Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*. Tercera Prensa, San Sebastián, 2005, 168 y, en relación con el estudio del neoliberalismo, CASTRO ORELLANA, Rodrigo. *Dispositivos neoliberales y resistencias*. Herder Editorial, Barcelona, 2023, 43.

fetidez permite advertir su presencia? La cultura occidental entre la Baja Edad Media y hasta bien entrado el siglo XVIII reconocía una coexistencia entre la celebración festiva de lo escatológico y licencioso —manifiesta en la poesía, en los cuentos y en una literatura culta y jocosa sobre las ventosidades anales— y la tendencia creciente a la demonización de las partes bajas del cuerpo y del uso de perfumes y aceites denunciado como costumbre afeminada, por parte de los moralistas y por la literatura ascética en general. Esta segunda corriente dada a la culpabilización se acentuó en el curso de la reforma protestante y de la contrarreforma católica.³³

Por otra parte, para la medicina, desde la tradición hipocrático-galénica transmitida a Occidente por los árabes, la peste bubónica se identificaba con el mal olor procedente de las tierras en descomposición —terrenos pantanosos, amontonamiento de cadáveres de animales en las calles, enterramientos superficiales, depósitos de excrementos y basuras— que se transmitía al cuerpo de los enfermos y al aire urbano corrompiéndolo.³⁴ Por otra parte, como la Naturaleza era la expresión de la voluntad divina, el medio a través del cual Dios operaba sobre el mundo y no un orden inmanente regido por sus propias leyes,³⁵ el proceso se interpretaba en clave teológica: esa putrefacción pestilente que viciaba el aire era una expresión del aliento venenoso de Satán que emanaba desde los infiernos a través de las tierras y los cadáveres en descomposición.³⁶ Para castigar los pecados de la humanidad, Dios permitía esa intervención diabólica que se valía al mismo tiempo de causas segundas (Palti, 2017: 7):³⁷ alineamientos planetarios e influencias astrológicas, la predisposición desequilibrada de los humores corporales o la acción de gérmenes vivos que transmitían el mal a través del olor.³⁸

En cualquier caso, combatir la enfermedad exigía actuar sobre la pestilencia utilizando aromas protectores: proteger el cuerpo mediante una coraza fragante a base de perfumes y pomadas, y fumigar las casas o sanear las calles mediante hogueras quemando maderas aromáticas. Algunos médicos y naturalistas defendían

33 MUCHEMBLED, Robert. *La civilisation des odeurs*, 73-117. Compartimos con este autor su tesis de que la cultura escatológica de corte rabelesiano no era de extracción popular. Sin embargo, disintimos de su planteamiento que establece una transición desde la celebración bajomedieval y renacentista de los olores fecales a su prohibición y condena en la temprana edad moderna. Ambos discursos coexisten prácticamente hasta el siglo XVIII, aunque es cierto que las reformas religiosas propician el auge del discurso condenatorio. Sobre la pervivencia prolongada de la literatura escatológica en España, DEL CAMPO TEJEDOR, Alberto. «Degradación y elogio del ojo del culo. Motivos folclóricos del cancionero obsceno-escatológico popular». En *Bulletin Hispanique*, nº 118, 2, 2016, 693-718.

34 MUCHEMBLED, Robert. *La civilisation des odeurs*, 179-182 y LE GUÉRER, Annick. *Les pouvoirs de l'odeur*, 90-99.

35 PALTI, Elías José. *An Archaeology of the Political. Regimes of Power from the Seventeenth Century to the Present*. Columbia University Press, New York, 2017, 2.

36 MUCHEMBLED, Robert. *La civilisation des odeurs*, 177-178 y LE GUÉRER, Annick. *Les pouvoirs de l'odeur*, 113-119. Sobre la relación entre el diablo, el pecado y la fetidez, CLASSEN, Constance, HOWES, David and SYNNOTT, Anthony. *Aroma*, 53 y REINARZ, Jonathan. *Past Scents*, 43-45.

37 PALTI, Elías José. *An Archaeology of the Political*, 7.

38 CLASSEN, Constance, HOWES, David and SYNNOTT, Anthony. *Aroma*, 58-62 y LE GUÉRER, Annick. *Les pouvoirs de l'odeur*, 62-66 y 90-113.

atacar lo semejante con lo semejante valiéndose de olores fétidos (como la orina del macho cabrío) para neutralizar la pestilencia; otros optaban por reforzar los perfumes con olores más intensos y violentos y algunos preferían una combinación de ambos recursos.³⁹ De este modo, la cuarentena disciplinaria impuesta a la ciudad apestada no implicaba solo el principio de vigilancia permanente sino un despliegue de estrategias olfativas destinadas a prevenir o a sanar el contagio.

Esta identificación de la enfermedad con el olor se trasladaba también a la esfera de la higiene corporal. Había que evitar el baño y el lavado con agua que abría los poros y facilitaba la entrada del mal. Se imponía entonces el uso de perfumes fuertes de origen animal (ámbar, almizcle, algalia), la limpieza en seco de las partes del cuerpo y el recurso a una vestimenta limpia y colmada de fragancias.⁴⁰

En este cuadro, la conducta del sodomita es uno de los desencadenantes de la cólera de Dios, que reacciona ante la reiteración de este pecado enviando hambrunas, terremotos y pestilencias. La asociación entre la sodomía, el hedor y la enfermedad de la peste es muy antigua. Se evidencia ya en la legislación de Justiniano, que en el 538 y posteriormente en el 559, en el contexto de la plaga devastadora que asoló Constantinopla y parte de Europa (542-544),⁴¹ promulgó dos constituciones castigando el delito de sodomía con la pena de muerte. En ellas, aludiendo a la destrucción de Sodoma evocada por el *Génesis*, 19, se recordaba que estos delitos «originan hambres, terremotos y pestes».⁴² Esta conexión será transmitida por la canonística y la teología europea⁴³ y llegará a la legislación castellana, estando presente tanto en el título XVI de la Séptima Partida de Alfonso X,⁴⁴ como en la Pragmática dada por los Reyes Católicos en Medina del Campo (1497).⁴⁵ El

39 MUCHEMBLED, Robert. *La civilisation des odeurs*, 177-210 y LE GUÉRER, Annick. *Les pouvoirs de l'odeur*, 120-184.

40 CLASSEN, Constance, HOWES, David and SYNNOTT, Anthony. *Aroma*, 70-73; MUCHEMBLED, Robert. *La civilisation des odeurs*, 211-264; VIGARELLO, Georges. *Le propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Age*. Éditions du Seuil, Paris, 1985, 49-102 y VIGARELLO, Georges. *Le sain et le malsain. Santé et mieux-être depuis le Moyen Age*. Éditions du Seuil, Paris, 1993, 48-53, 103-106, 123-126. Un ejemplo de estas prevenciones, dentro del contexto español, puede encontrarse en el tratado sobre la pestilencia de Nicolás de Vargas Valenzuela, publicado a raíz de la epidemia que asoló Córdoba entre 1649 y 1650, BAU, Andrea M. y CANAVESE, Gabriela F. «*Cómo nos hemos de regir en tiempos de peste y prevenciones para ella*». Nicolás de Vargas Valenzuela y su tratado para la pestilencia (Córdoba, 1651)». En *Actas de las Quintas Jornadas Internacionales sobre Historia de España*, Fundación para la Historia de España, Buenos Aires, 2007, disponible en [https://www.academia.edu/39928532/ Como nos hemos de regir en tiempos de peste y prevenciones para ella Nicol%C3%A1s de Vargas Valenzuela y su tratado para la pestilencia C%C3%B3rdoba 1651](https://www.academia.edu/39928532/Como_nos_hemos_de_regir_en_tiempos_de_pestes_y_prevenciones_para_ella_Nicol%C3%A1s_de_Vargas_Valenzuela_y_su_tratado_para_la_pestilencia_C%C3%B3rdoba_1651).

41 LE GUÉRER, Annick. *Les pouvoirs de l'odeur*, 95.

42 MANCHÓN, Raúl y CHAMOCHO, Miguel Ángel. «*Ad Peccatoresm Sodomitam*: Estudio jurídico, edición crítica y traducción de un incunable latino del siglo XV». En *Revista de Inquisición, Tolerancia y Derechos Humanos*, nº 26, 2022, 96.

43 CHAMOCHO, Miguel Ángel. «El delito de sodomía femenina en la obra del Padre Franciscano Sinistrati D'Ameno *De Sodomía Tractatus*». En *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, nº 30, 2008, 400.

44 «por tales yerros envía nuestro señor Dios sobre la tierra donde lo fazen, fambre, e pestilencia, e tormentos, e otros males muchos, que non podría contar» (LÓPEZ, Gregorio. *Las Siete partidas, del sabio rey Don Alonso el Nono; glosadas por el licenciado Gregorio Lopez*. Oficina de Benito Cano, Madrid, 1789, T.II, T.XXI., VII.

45 «porque entre los otros pecados e delitos que ofenden a Dios nuestro sennor e infaman la tierra espeçialmente el crimen cometydo contra orden natural contra el qual las leys e derechos se deven armar para el castigo de este nefando delito non digno de nombrar, destruydor de la orden natural, castigado por juyzio divino, por el qual la nobleza se pierde e el coraçon se acobarda e se engendra poca fyrmeza en la fee e aboreçimiento de Dyos, e se yndigna dar

soberano de las monarquías corporativas bajomedievales y temprano modernas, de carácter nacional, a diferencia del que operaba en las monarquías feudales, no es una parte más de la comunidad; comienza a trascenderla convirtiéndose en la hechura de un Dios que se identifica con una voluntad pura e incondicionada;⁴⁶ comienza a articularse una teología política. Y del mismo modo que Dios castigó a Sodoma con el fuego, el soberano se vale del fuego para expiar el pecado de los sodomitas y aplacar la ira divina propiciando el fin de la peste.

Esta correlación entre la sodomía y las epidemias de peste no era una retórica legal vacía, sino que se encontraba ampliamente difundida, entre otras cosas a través de la oratoria de los predicadores. Así, por ejemplo, San Vicente Ferrer, justificando en 1335 la difusión de la peste en Valencia, aludía a la frecuencia de la sodomía entre los musulmanes y los judíos que habitaban la ciudad.⁴⁷ En esa misma localidad y como resultado de la predicación del dominico Fray Luis Castellolí el 22 de julio de 1519 en la Catedral, atribuyendo la epidemia de peste que asolaba a Valencia a la frecuencia del pecado nefando, se puso en marcha una caza colectiva de sodomitas que los oficiales reales pudieron paliar deteniendo a cuatro de ellos y ejecutándolos, pero no pudieron evitar el linchamiento de un panadero que se había refugiado inicialmente en el templo catedralicio de la ciudad.⁴⁸ Otra evidencia que pone de relieve cómo el nexo discursivo entre sodomía y pestilencia funcionaba en las prácticas sociales lo constituye la escasez de casos de sodomía juzgados en el País Vasco durante la Edad Media; el hecho se ha explicado aludiendo al temor de que la cólera de Dios cayera sobre los vecinos a través de la peste y de otros males colectivos.⁴⁹

Por otro lado, las metáforas del contagio y del hedor para referirse a los sodomitas tienen también una larga historia detrás. Los Concilios visigóticos ya se refieren al «pecado sodomítico» como una inmundicia que «parece haber inficionado a muchos».⁵⁰ El Papa Gregorio Magno (540-604), en sus comentarios al *Libro de Job*, señaló que los habitantes de Sodoma, «por sus perversos deseos,

fambre, pestylencia, e otros tormentos en la tierra e naçen de él muchos oprovios e de muertes a las gentes e tierra donde se consente» (TELECHEA SOLÓRZANO, Jesús Ángel. «Poder, sexo y ley: la persecución de la sodomía en los tribunales de la Castilla de los Trastámara». En *Cio y Crimen*, nº 9, 2012, 352). La Pragmática aprobada por Felipe II en 1598 y referida a la sodomía no menciona sin embargo este nexo con el hambre y la pestilencia, aunque ofrece más facilidades acusatorias y probatorias en relación con este crimen, NAVARRO MARTÍNEZ, Juan Pedro. *Un delito que ofende a Dios. Discursos, Prácticas y Representaciones del Pecado Nefando de Sodoma en Castilla a Finales del Antiguo Régimen (1700-1848)*. Universidad de Murcia, Escuela Internacional de Doctorado, Murcia, 2022, 110-111.

46 PALTÍ, Elías José. *An Archaeology of the Political*, 187.

47 MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael. *Sodomias hispánicas. Estudios culturales sobre género y sexualidades (siglos X al XVII)*, Pagés Editors, Lleida, 2021, 32. Para el predicador valenciano, el vicio sodomítico («hombres con hombres») sumía a las personas «en el más repugnante de los fangos» (NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *Pueblo, poder y sexo. Valencia medieval (1306-1420)*, Diputación de Valencia, Valencia, 1992, 110).

48 PÉREZ GARCÍA, Pablo. «Conflicto y represión: la justicia penal ante la Alemania de Valencia (1519-1523)». En *Estudis: Revista de historia moderna*, nº 22, 1996, 148-155.

49 BAZÁN, Iñaki. *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la Moderna*. Gobierno Vasco, Departamento de Interior, Vitoria-Gasteiz, 1995, pp. 347-348.

50 VIVES, José. *Concilios Visigóticos e Hispanorromanos*, CSIC, Barcelona-Madrid, 1963, p. 500.

provenientes de una carne fétida bien merecían la muerte por fuego». ⁵¹ El *Liber Gomorrhianus* de Pedro Damián, un texto redactado en 1049 con vistas a convencer al Papa León IX para que extirpara el vicio sodomítico extendido entre los eclesiásticos, consagra toda una batería de conexiones metafóricas entre el hedor, la enfermedad y el pecado de Sodoma; se trata de un enclave de intensa condensación semántica. Este crimen es presentado como una «pestilencia» anidada en el seno mismo de la Iglesia, ⁵² una «fetidez asquerosa» que «todo lo inunda, todo lo infecta». ⁵³ Los sodomitas son «apestados que trabajan para el diablo» ⁵⁴ y su mal se equipara con la «lepra» («contaminarse con la lepra de tan asqueroso vicio»). ⁵⁵

Se ha sugerido que el elemento intermediario convirtiendo al sodomita en un agente causante de la peste —por mediación del castigo divino— es su asociación con el orificio anal y con los excrementos. ⁵⁶ Este nexos es desde luego fehaciente en la edad moderna temprana. El cronista de Indias Sahagún (Fray Bernardino de Ribeiro) dedica una sección de su *Historia general de las cosas de la Nueva España* —redactada entre 1558 y 1565— a «las personas viciosas tales como rufianes y sodomitas». Alude directamente a que el «hedor y la fealdad de su pecado nefando no se puede sufrir por el asco que da a los hombres». ⁵⁷ En la versión no censurada del *Códice Florentino*, la conexión con los excrementos es más explícita:

Puto: corrupción, pervertido, excremento, perro de mierda, mierducha, infame, corrupto, vicioso, burlón, escarnecedor, provocador, repugnante, asqueroso. Llena de excrementos el olfato de la gente. Afeminado. Se hace pasar por mujer ⁵⁸

El hedor excremental de los sodomitas indicaba su parentesco con la pestilencia y su condición de cómplices de Satán. Este se manifestaba expulsando ventosidades y otros olores de origen anal, ⁵⁹ pero su marca característica, como recalcó Santa Teresa, ⁶⁰ era el olor a azufre, por eso sus aliados, los inclinados al pecado nefando, también eran portadores de ese aroma. Esa referencia al aroma sulfúreo de los

51 Morales sobre el Libro de Job, Lib. I-IX, Versión romanceada en español de, Pero López de Ayala, S/L, citado en NAVARRO MARTÍNEZ, Juan Pedro. *Un delito que ofende a Dios*, 91.

52 S. PEDRO DAMIÁN. *Tratados. Tratado VII: Liber Gomorrhianus o «Libro de Gomorra»*, José Fernando Rey Ballesteros, Madrid, 2017, 314-15.

53 S. PEDRO DAMIÁN. *Tratados. Tratado VII: Liber Gomorrhianus*, 549.

54 S. PEDRO DAMIÁN. *Tratados. Tratado VII: Liber Gomorrhianus*, 552-553

55 S. PEDRO DAMIÁN. *Tratados. Tratado VII: Liber Gomorrhianus*, 502.

56 MARTÍN, Adrienne L. «Sodomitas, putos, doncellos y maricotes en algunos textos de Quevedo», *La Perinola*, nº 12, 2008, 118.

57 DE SAHAGÚN, Bernardino. *Historia general de las cosas de la Nueva España*, tomo III. Imprenta del Ciudadano Alejandro Valdés, 1830, 26.

58 Citado por GARZA, Federico. *Quemando mariposas*, 227-228.

59 REINARZ, Jonathan. *Past Scents*, 43.

60 «Son hediondos y dejan olor a azufre», citado por PEDROSA, José Manuel. «El diablo en la literatura de los siglos de Oro: de máscara terrorífica a caricatura cómica». En TAUSIET, M^a y AMELANG, J. S. (eds.). *El diablo en la Edad Moderna*. Marcial Pons, Madrid, 2004, 86.

sodomitas aparece en la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (1568) del cronista Bernal Díaz del Castillo, que viajó con Cortés durante la conquista de México. En un pasaje alude a un grupo de sacerdotes del Yucatán («ocho Papas») encargados del culto de unos ídolos que los hombres de Cortés habían destruido y que su capitán había ordenado quemar. Fueron estos mismos «Papas» los que se encargaron de la tarea. Díaz del Castillo los describe subrayando su condición de sodomitas:

El hábito que traían aquellos Papas eran unas mantas prietas, a manera de sábana (..) y las orejas hechas pedaços sacrificadas dellas y hedían como açufre, y tenían otro muy mal olor, como de carne muerta: y según dezían e alcançamos a saber, aquellos Papas eran hijos de principales, y no tenían mujeres, mas tenían el maldito oficio de sodomías, y ayunaban ciertos días⁶¹

Estos sacerdotes actuaban como un agente transmisor enseñando el vicio sodomítico al resto de la población.⁶² Esta habituación a la fetidez parece haber convertido a los sodomitas en individuos con un olfato especialmente desarrollado para captarla, como si el desorden cósmico que introducen al rebelarse contra el mandato divino de continuar la Creación mediante la procreación les confiriera una potencia especial, una sensibilidad para el olor especialmente aguzada.⁶³ El misionero jesuita Pedro de León, refiriéndose a los sodomitas sevillanos que merodeaban por el barrio de la Huerta del Rey en los años ochenta del siglo XVI, señala «que se huelen y entienden los pensamientos, como si los leyesen y en el mismo hablar, andar y en otros meneos. Se conocen a tiro de culebrina».⁶⁴

Otra conexión, en este caso más metonímica que metafórica y que tendrá un largo futuro, es la que se establecía entre el hedor de los sodomitas y el de las prostitutas, a las que se asociaba también con la enfermedad y el contagio. Ambos colectivos de desviados sexuales compartían la escatofilia. «Putas», en francés o en castellano significa «pútrida»,⁶⁵ y en el siglo XVI se las descalificaba designándolas como «mierduchas» o «perrillas de mierda».⁶⁶ En los memoriales redactados por los jesuitas Gabriel de Maqueda y Gerónimo Velázquez y publicados en 1622 para convencer a la Corona de la necesidad de acabar con las mancebías, se presenta a las rameras como «maestras infernales» y a los lupanares como «escuelas de Satanás», donde estas mujeres, entre otras cosas, enseñaban a los jóvenes el

61 DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Imprenta del Reyno, Madrid, 1632, 35vo-36r. Sobre este pasaje, GARZA, Federico. *Quemando mariposas*, 229-230.

62 GARZA, Federico. *Quemando mariposas*, 230.

63 DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge and Kegan Paul, London, 1979, 94.

64 DE LEÓN, Pedro. *Grandeza y miseria en Andalucía. Testimonio de una encrencijada histórica (1578-1616)*. Facultad de Teología, Granada, 1981, 437-438. Sobre este pasaje, GARZA, Federico. *Quemando mariposas*, 95.

65 CORBIN, Alain. *Le miasme et la jonquille*, 213, 273; CLASSEN, Constance, HOWES, David and SYNNOTT, Anthony. *Aroma*, 162, 172; CLASSEN, Constance. «The Odor of the Other», 142; REINARZ, Jonathan. *Past Scents*, 119-122; MUCHEMBLED, Robert. *La civilisation des odeurs*, 150;

66 GARZA, Federico. *Quemando mariposas*, 228.

vicio sodomítico. Las casas de lenocinio ya no eran una «sentina» o «cloaca» que filtraba los malos olores morales, como las había descrito San Agustín; se trataba de espacios difusores de la fetidez por toda la comunidad, donde la prostituta se equiparaba al sodomita como iniciadora en las prácticas del pecado nefando y como aliada del Maligno.⁶⁷

Por otro lado, como lo subrayaba Pedro de León, el sodomita imitaba a la prostituta colmándose de perfumes, pinturas y afeites para atraer a los mozos descuidados.⁶⁸ También Sahagún alude a estas preferencias entre las rameras rechazándolas con argumentos similares a los utilizados en relación con los aficionados a Sodoma.⁶⁹

El hecho de que esta asociación entre la sodomía y un hedor de connotaciones satánicas aparezca de forma marcada en los cronistas de Indias no es una casualidad. Hace ya bastantes años Ann Laura Stoler, y en su estela el desarrollo de la perspectiva decolonial en los estudios sobre historia de la sexualidad, demostró que las subjetividades sexuales normativas se gestaron en Occidente dentro del contexto de un poder imperial que las perfilaba por contraste con las identidades de los salvajes colonizados.⁷⁰ El azufre, la idolatría y la sodomía en el Nuevo Mundo conformaban la contrafigura del caballero español, de su virilidad y de su acendrada devoción católica.

Por otro lado, la ecuación establecida entre el olor, el pecado y la presencia de la enfermedad y de la muerte conducía a equiparar la mancha corporal con la espiritual, la limpieza de la segunda con el saneamiento de la primera y viceversa. La mancha introducida por la sodomía y manifiesta en la fetidez del azufre o de las deyecciones no era exclusivamente humana, porque tenía su origen en el aliento de Satán, pero podía ser revertida a través de la acción humana, aunque esto supusiera la aniquilación del infractor.⁷¹ Este régimen olfativo es una institución de larga duración, por eso siguió funcionando en el siglo XVIII cuando un reformador sanitario advirtió que la limpieza física de la ciudad de Florencia no solo traería consigo la desaparición de los olores fétidos sino también de la prostitución⁷². El mismo modo de discurrir, pero en sentido opuesto, es el que se advierte en la afirmación reciente del obispo chipriota ortodoxo citado al comienzo de este artículo: si el homosexual se arrepiente y reza, el hedor de su cuerpo desaparecerá.

67 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. «De la sentina al colegio. La justificación de las mancebías entre los periodos medieval y moderno». En *Mélanges de la Casa de Velázquez*, nº 33, 1, 2003, 149-183.

68 «andando tan afectados, por no llamarlos afeitados, que parecen mujeres de mal vivir» (DE LEÓN, Pedro. *Grandezas y miseria en Andalucía*, 437).

69 «Tiene asimismo costumbre de sahumarse con algunos sahumeros olorosos» (DE SAHAGÚN, Bernardino. *Historia general de las cosas de la Nueva España*, tomo III, 6). Sobre este pasaje, GARZA, Federico. *Quemando mariposas*, 228.

70 STOLER, Ann Laura. *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Duke University Press, Durham and London, 1995, 7-8.

71 DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger*, 113.

72 CLASSEN, Constance, HOWES, David and SYNNOTT, Anthony. *Aroma*, 172.

Recapitulando. De la mano de teólogos, juristas, legisladores, médicos, predicadores, cronistas y misioneros, entre la Edad media y la temprana Edad moderna, hemos aprendido que la exhalación infecta de Satán corrompía el aire y transmitía la peste a través de las tierras y de los cuerpos en descomposición, valiéndose también de la lujuria excremental de los sodomitas, aliados del Maligno y rebeldes como este contra el mandato divino. Por eso olían a defecación, pero también a azufre y por eso poseían una intensificada sensibilidad olfativa que les permitía reconocerse en público. La acción de Satán difundiendo la pestilencia era permitida por Dios como un castigo por la enormidad del pecado nefando. Para expiar la falta, el poder del soberano, que desde el paradigma de la teología política aparecía en una posición análoga a la de Dios, trascendiendo a la comunidad, se desplegaba no sólo ejerciendo el derecho de espada y dando la muerte por el fuego a los réprobos; no sólo a través de cuarentenas disciplinarias que vigilaban visualmente los movimientos y las circulaciones en el espacio, sino también a través de estrategias olfativas que combatían el olor con el olor. A medida que transitamos de la monarquía corporativa bajomedieval a la absolutista de la era barroca, se tiende a separar paulatinamente el orden trascendente —el sodomita propiciador de pestilencias por su rebeldía contra el Señor— del orden inmanente, asunto del gobierno en este mundo⁷³, donde la sodomía comienza a ser perseguida en términos estrictamente biopolíticos, por afectar a la virilidad guerrera de los súbditos («afeminamiento») y por menguar la población.⁷⁴ Este cambio implicará también un nuevo régimen en el gobierno olfativo de las conductas.

5. El hedor de los invertidos y las biopolíticas liberales

Con el progresivo reflujo del miedo a Satán a partir de la segunda mitad del siglo XVII,⁷⁵ y de la peste bubónica en el curso del siglo XVIII,⁷⁶ se puso en marcha la emergencia de un nuevo régimen olfativo. El olor es pensado como indicio de la descomposición del aire (en los cementerios, las fosas sépticas, las zonas pantanosas, los mataderos, los espacios cerrados) y de contagio a través de las partículas aéreas o miasmas, siendo explicado a partir de fenómenos puramente naturales, sin apelar a la acción diabólica o al castigo divino. Sin embargo, y a pesar de la importancia que entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, químicos e higienistas conceden al olfato para captar la presencia de la putrefacción, el olor ya no es considerado como equivalente a la enfermedad.⁷⁷

73 PALTÍ, Elías José. *An Archaeology of the Political*, 10-31.

74 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*. Akal, Madrid, 2009, 125-127.

75 DELUMEAU, Jean. *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*. Taurus, Madrid, 1989, 639.

76 LE GUÉRER, Annick. *Les pouvoirs de l'odeur*, 153-155 y MUCHEMBLED, Robert. *La civilisation des odeurs*, 266-268.

77 Es la tesis de TULLET, William. «Re-odorization, Disease and Emotion in Mid-Nineteenth-Century England»,

En consecuencia, el sentido olfativo va a perder alcance epistemológico, aunque será reforzada su relevancia retórica y pedagógica, pues la evocación del peligro que representaban los olores fétidos servía para suscitar las emociones del público creando en él una acrecentada conciencia ante las enfermedades contagiosas, como sucedió con el cólera en la década de 1830. Por esta razón, y eso lo ilustra muy bien la polémica suscitada en Inglaterra en las primeras décadas del siglo XIX, en torno a la invención de sustancias desodorizantes que ocultaban los signos de la enfermedad, el olor ya no se va a combatir con el olor sino con la desinfección.⁷⁸ Todo el proyecto de saneamiento de las ciudades al hilo de los procesos de urbanización y de industrialización crecientes, y la difusión de los sistemas de alcantarillado para evacuar los residuos entre la segunda mitad del siglo XVIII y los dos primeros tercios del XIX, se sitúan en esta dirección.

Por otro lado, en el plano de la higiene personal, tiene lugar desde mediados del siglo XVIII, una revolución paralela. No se trata, como a veces se ha dicho, de un proceso de desodorización, de lucha contra los olores corporales. Lo que acaece es por una parte el reemplazo de la limpieza en seco y de la aromatización del cuerpo y de las vestimentas por el uso masivo del baño y del jabón. Por otra, se trata de la transición de los perfumes recios y de origen animal (almizcle, algalia y ámbar) a los suaves elaborados a partir de fragancias florales y frutales.⁷⁹ La coraza perfumada utilizada para combatir la peste deja su lugar a las abluciones cotidianas, en un proceso difundido primero en el ámbito de las clases acomodadas. Otra circunstancia digna de mencionarse es la progresiva diversificación sexual de las fragancias. Hombres y mujeres, en un contexto cultural occidental marcado por el triunfo del dimorfismo entre los géneros, asentándolo en diferencias biológicas inconmensurables,⁸⁰ dejan de compartir los mismos aromas. Las mujeres se adaptarán a la nueva moda de los perfumes florales y frutales, mientras que los varones se limitarán a una utilización discreta de colonias y lociones.⁸¹

¿Cómo se conectan estas transformaciones que concernieron a la política olfativa con las que afectaron al tratamiento penal y a los discursos sobre la sodomía entre la era del absolutismo y la de las revoluciones liberales?

Aunque la pena de muerte contra este delito solo empezó a desaparecer de los códigos europeos entre las últimas décadas del siglo XVIII y la primera mitad

770-775, frente a CORBIN, Alain. *Le miasme et la jonquille*, 30-31, que enfatiza la importancia otorgada al olor desde la perspectiva científica. La disparidad obedece, pero solo en parte, a las distintas políticas olfativas seguidas en Inglaterra y en Francia.

78 TULLET, William. «Re-odorization, Disease and Emotion in Mid-Nineteenth-Century England», 776-783.

79 CLASSEN, Constance, HOWES, David and SYNNOTT, Anthony. *Aroma*, 80-82; MUCHEMBLED, Robert. *La civilisation des odeurs*, 267-275; JENNER, Mark S.R. «Follow your Nose?», 340.

80 LAQUEUR, Thomas. *La fabrique du sex. Essai sur le corps et le genre en Occident*. Gallimard, Paris, 1992 [1990] y WHARMAN, D. *The Making of the Modern Self: Identity and Culture in Eighteenth-Century England*. Yale University Press. New Haven and London, 2006.

81 CLASSEN, Constance, HOWES, David and SYNNOTT, Anthony. *Aroma*, 83-84; REINARZ, Jonathan. *Past Scents*, 134-141

del XIX (en el caso español con los Códigos de 1822, durante el Trienio Liberal, y con el de 1848, bajo el mandato de los moderados),⁸² los historiadores están de acuerdo en que las ejecuciones de sodomitas fueron cada vez más excepcionales en todo el continente —con la excepción de Gran Bretaña— conforme nos adentramos en el siglo XVIII e incluso desde mediados del siglo XVII.⁸³

Esta «benignidad» creciente de los castigos no traducía una mayor tolerancia hacia el vicio sodomítico. Muy al contrario; estos crímenes parecen haber sido perseguidos en la Europa de las Luces con más dedicación que nunca. Lo que se ponía en liza era una nueva economía del castigo donde se trataba de evitar un desmedido pero intermitente y discontinuo uso de la fuerza —el suplicio que se cebaba en el cuerpo del culpable— sustituyéndolo por una vigilancia ceñida y permanente, con efectos preventivos y disuasorios.⁸⁴

Esta nueva lógica aparece sugerida por algunos reformadores ilustrados⁸⁵ y fue puesta en práctica por agentes de la autoridad —como las *patrouilles de la pédérastie* en París⁸⁶ o los alcaldes de barrio con sus alguaciles y oficiales en Madrid⁸⁷— o por asociaciones particulares dedicadas a la defensa de las buenas costumbres, como sucedía en Londres.⁸⁸ Se trataba de una estrategia de «policía», en el sentido que esa palabra poseía en los tratadistas del siglo XVIII: no la institución policial sino una técnica inventada en la era del absolutismo que la Ilustración elevó a fórmula suprema en el arte de gobernar.⁸⁹ A diferencia del viejo poder de soberanía, cuyo blanco estaba muy bien representado por la ejecución de grandes traidores, malhechores sangrientos o herejes, la «policía» apuntaba a la regulación continua de los pequeños desórdenes, descuidos e inobservancias que atravesaban la cotidianidad urbana; desde la inspección de los alimentos y la salubridad de las aguas hasta la represión de la embriaguez, la prostitución o la blasfemia. Su instrumento no era la atrocidad resonante de los suplicios sino la discreción de la vigilancia disciplinaria.

82 NAVARRO MARTÍNEZ, Pedro. *Destruyendo Sodoma. La represión social y judicial del pecado nefando en Castilla a finales del Antiguo Régimen*, Tirant Humanidades, Valencia, 2023, 143-183.

83 VÁZQUEZ GARCÍA, F. «Epílogo». En BENTHAM, Jeremy. *Sobre el homoerotismo. Tres ensayos inéditos*. Laetoli, Pamplona, 2021, 199-209.

84 FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir*, 83-91.

85 «Pero si no se prepara el terreno para este delito, o si se proscribire por una rigurosa policía, como se hace con toda otra violación de costumbres, se verá de pronto cómo la naturaleza defiende sus derechos o los recupera» (MONTESQUIEU, Charles Louis. *De l'esprit des lois* [1748]. En *Oeuvres Complètes*. Tome II. La Pléiade, Paris, 1951, 438, la traducción es nuestra).

86 REY, Michel. «Police and Sodomy in Eighteenth-Century Paris: From Sin to Disorder». En GERARD, K. and HEKMA, G. (eds.). *The Pursuit of Sodomy. Male Homosexuality in Renaissance and Enlightenment Europe*. Routledge, New York, 1989, 129-146; RAGAN Jr., Bryant T. «The Enlightenment Confronts Homosexuality». En MERRICK, J. and RAGAN Jr., B. T. (eds.). *Homosexuality in Modern France*. Oxford University Press, New York, 1996, 13.

87 NAVARRO MARTÍNEZ, Juan Pedro. *Un delito que ofende a Dios*, 203-215.

88 RUBINI, Dennis. «Sexuality and Augustan England: Sodomy, Politics, Elite Circles and Society». En GERARD, K. and HEKMA, G. (eds.). *The Pursuit of Sodomy. Male Homosexuality in Renaissance and Enlightenment Europe*. Routledge, New York, 1989, 372.

89 FRAILE, Pedro. *La otra ciudad del rey. Ciencia de la policía y organización urbana en España*. Celeste Ediciones, Madrid, 1997, 83-91.

Pues bien, en el curso del siglo XVIII, la sodomía fue cada vez menos objeto de suplicio y ejecuciones públicas y cada vez más se convirtió en asunto de una vigilancia ejercida a través de rondas y de redadas que apuntaban también al control de la vagancia y la mendicidad. La justicia por su parte tendió primero a conmutar las sentencias de muerte por penas más útiles para la Corona, como el trabajo forzado en minas y arsenales, o por el recurso al presidio y al destierro.⁹⁰ En España, los manuales de práctica criminal de entre mediados del siglo XVIII hasta comienzos del siglo XIX, insisten en que «se ha mitigado la severidad» y «ya no se encienden hogueras».⁹¹ La tendencia, iniciada ya a fines del siglo XVII, se vio reforzada con la Pragmática dada por Fernando VI en 1749, prescribiendo la pena de trabajos forzados para los delitos infamantes, lo que llevó a muchos jueces a la conmutación de las penas capitales contra sodomitas.⁹²

Además, los argumentos que justificaban el castigo penal de este delito perdieron gradualmente su soporte ontoteológico, remitiendo al agravio perpetrado contra Dios, e insistieron cada vez más en los daños ocasionados a la sociedad: pérdida de población, debilitamiento del organismo y de la virilidad y corrupción de la juventud. Estas justificaciones, esgrimidas por autores como Montesquieu, Beccaria o Voltaire, detractores de la sodomía, pero también de su castigo capital, situadas en un plano estrictamente biopolítico, fueron las que Bentham tuvo en cuenta en su alegato utilitarista a favor de la despenalización.⁹³ En España las encontramos difundidas entre los juristas que, desde comienzos del siglo XIX, se oponían a las tentativas despenalizadoras inspiradas por la Constitución francesa de 1791 y por el Código Napoleón de 1810.⁹⁴ Esos mismos magistrados rechazaron por ello el Código penal de 1822, aprobado durante el Trienio Liberal, participaron en la elaboración de los proyectos de codificación criminal discutidos durante la Ominosa Década de absolutismo (1823-1834) y volvieron a oponerse al Código penal de 1848, cuando la sodomía en privado y entre adultos consentientes dejó de figurar como delito.⁹⁵ Es decir, los juristas españoles que avalaban el despotismo ilustrado y pedían mantener el castigo legal de la sodomía (aunque no la pena de muerte para la misma) habían acabado también arrinconando el argumentario ontoteológico.

90 ALLOZA. Ángel. *La vara quebrada de la justicia. Un estudio histórico sobre la delincuencia madrileña entre los siglos XVI y XVIII*. Ediciones La Catarata, Madrid, 2000, 191-196 y NAVARRO MARTÍNEZ, Juan Pedro. *Un delito que ofende a Dios*, 306-312.

91 GÓMEZ DE MAYA, Julián. «El codificador ante el crimen nefando». En *Anuario de Historia del Derecho Español*, nº 83, 2013, 146-147.

92 NAVARRO MARTÍNEZ, Juan Pedro. *Un delito que ofende a Dios*, 150-151.

93 VÁZQUEZ GARCÍA, F. «Epílogo», 209-233.

94 Un ejemplo extraído del manual de práctica criminal publicado por Marcos Gutiérrez en 1804: «crimen fatal para la población, que la aniquilaría si fuera posible», citado en NAVARRO MARTÍNEZ, Juan Pedro. *Un delito que ofende a Dios*, 153.

95 GÓMEZ DE MAYA, Julián. «El codificador ante el crimen nefando», 153-155 y en NAVARRO MARTÍNEZ, Juan Pedro. *Un delito que ofende a Dios*, 167-168.

Del ejercicio de policía típico del absolutismo iluminista al gobierno liberal de las conductas sodomíticas, mediaba una diferencia importante. Moralmente reprochable, este comportamiento solo podía ser perseguido por el derecho penal estatal cuando representaba un daño para la población, es decir, si involucraba escándalo en la vía pública, violencia contra las personas o abuso sobre menores. Por lo demás era un asunto privado y «el mejor y más eficaz remedio de ese daño era la educación y las costumbres»,⁹⁶ es decir, los efectos correctivos de la familia y la sociedad civil, incluyendo a la escuela y a la medicina, minimizando la intervención directa del Estado.

En esos casos de daño para la población, cuando los actos sodomíticos podían causar violencia, escándalo o arruinaban la honestidad de los menores, es cuando tenía lugar la práctica médica del peritaje forense. Por otro lado, el facultativo podía tropezar también con los signos de la sodomía a raíz de posibles patologías que exigieran el examen del recto o de los genitales. En estos dos enclaves, el sodomita o pederasta comenzó a ser objeto de un saber que le asignaba una fisonomía moral y física peculiares.⁹⁷ Y en ella ocupaba el olor un lugar destacado.

En efecto, las descripciones del pederasta —particularmente del pasivo, cuyos signos se consideraban mucho más fehacientes— que figuran en la tratadística médico-legal de la España del siglo XIX, subrayan el contraste entre un exterior caracterizado por el uso del maquillaje («polvos de arroz», «aceites esenciales o pomadas», «lociones emolientes o de unturas con cuerpos grasos») y de perfumes intensos, y un interior desaseado y repugnante.⁹⁸ Esta duplicidad, donde los aromas actuaban encubriendo un hedor subyacente, reflejaba en cierto modo la doblez de su existencia: condenado a esconder ante los demás sus infames inclinaciones. Pero el contraste entre la fragancia y la fetidez pertenecía exclusivamente al ámbito de los «signos exteriores» de la pederastia, «no tienen sino un valor relativo, y de ningún modo pueden servirnos para fundar sus juicios en datos seguros; los signos locales son los que pueden ilustrarnos en la materia»⁹⁹

Es decir, los indicios de pederastia pasiva recogidos a partir de la inspección de la apariencia externa (postura, andares, vestimenta, exhorno) o captados por el

96 Es lo que afirmó el ministro de Justicia, Lorenzo Arrazola, defendiendo la despenalización introducida por el Código penal de 1848, citado en NAVARRO MARTÍNEZ, Juan Pedro. *Un delicto que ofende a Dios*, 168.

97 ARON, Jean-Paul y KEMPF, Robert. *La bourgeoisie, le sexe et l'honneur*. Éditions Complexe, Paris, 1984, 47-78 y DAVIDSON, Arnold I. *La aparición de la sexualidad. La epistemología histórica y la formación de conceptos*. Alpha Decay, Barcelona, 2004, 65-109

98 «Los cabellos rizados, cara llena, cuello descubierto, cuerpo entallado de manera que haga sobresalir las formas; dedos, orejas y pecho cargados de adornos, exhalando toda su persona un olor de perfumes los más penetrantes y en la mano un pañuelo, flores o algún trabajo de aguja; tal es la fisonomía extraña, repugnante y con razón sospechosa que revela a los pederastas. Un rasgo no menos característico y que he observado cien veces, es el contraste de esta falsa elegancia y de esta cultura exterior de la persona con un desaseo indecente que bastaría por sí solo para huir de estos miserables» (TARDIEU, Ambroise. *Estudio médico-forense de los atenados contra la honestidad*, Imp. Médica de Manuel Álvarez, Madrid, 1863 [1857], 127-128). «Son desaseados y alcoholistas» (DE CÉSPEDES, Benjamin. *La prostitución en la ciudad de La Habana*, La Habana, O'Reilly, 1888, 191).

99 YÁÑEZ, Teodoro. *Lecciones de Medicina Legal y Toxicología*, Librería de Saturnino Calleja, Madrid, 1878, 335.

olfato no constituían un valor epistémico seguro. El olor, como se constató también en el campo de la higiene, poseía un valor retórico para suscitar emociones en el público, sensibilizándolo a favor de las campañas de desinfección y de los nuevos patrones de limpieza personal, o estimulando su repugnancia ante los pederastas, pero no era un adecuado instrumento de investigación.

Para encontrar la verdad que explicaba ese contraste entre el exterior rozagante que tapaba un interior pestilente, era necesaria la observación meticulosa del recto. Se imponía lo que Davidson la denominado el «estilo de razonar anatómico».¹⁰⁰ Los facultativos forenses españoles, desde antes de la publicación del estudio clásico de Tardieu (1857) sobre los pederastas parisinos, que marcaría a toda la literatura médico-legal posterior, ya habían advertido dos de estos signos anatómicos principales: «el recto ensanchado en forma de embudo»,¹⁰¹ y la «relajación del esfínter del ano»¹⁰², que la tratadística posterior repetirá incansablemente.¹⁰³ El tercero, la «incontinencia de las heces fecales» fue señalado por Tardieu,¹⁰⁴ y será recogido también por los galenos españoles. Este último signo es el que ofrecía la clave del hedor exhalado por los pederastas:

La incontinencia de las heces es una consecuencia inevitable de esa relajación y dilatación del orificio, inutilizado el esfínter que las retiene habitualmente; así que se salen y dan a esa parte un aspecto asqueroso y horrible que debiera por sí solo alejar a los aficionados a esa aberración inconcebible, y sin embargo prefieren esa vía convertida en cloaca a la vulva de la mujer.¹⁰⁵

Los cuerpos de estos sujetos son portadores de un «agujero abierto que forma la entrada del ano, a menudo sucia por materias intestinales, y en el cual se hallan con frecuencia pegados restos sólidos de los excrementos, que el esfínter no puede tener».¹⁰⁶ Las observaciones realizadas durante los peritajes médico-forenses,¹⁰⁷ en textos criminológicos,¹⁰⁸ pero también tras el descubrimiento intempestivo de

100 DAVIDSON, Arnold I. *La aparición de la sexualidad*, 73

101 PEIRÓ, Pedro M. y RODRIGO, José. *Elementos de Medicina y Cirugía Legal arreglados a la legislación española*. Compañía General de Impresores y Libreros, Madrid, 1839, 77. Este signo fue descubierto a comienzos del siglo XIX por Michel Cullerier, médico en el Hospital de Venéreos de París.

102 MATA, Pedro. *Vademecum de Medicina y Cirugía Legal*, Imp. Calle de Padilla, Madrid, 1844, 69-70.

103 Por ejemplo, ORFILA, Mateo. *Tratado de Medicina Legal*. Tomo I. Imp. de D. José María Alonso, 1847, 159 y ROSSELL, Agustín. *Manual de Medicina Legal*. Imp. Ramón Rodríguez Rivera, Madrid, 1848, 128-129.

104 TARDIEU, Ambroise. *Estudio médico-forense de los atentados contra la honestidad*, 135.

105 MATA, Pedro. *Tratado de Medicina y Cirugía Legal*. Tomo I, Carlos Bailly-Baillière, Madrid, 1874, 491.

106 TARDIEU, Ambroise. *Estudio médico-forense de los atentados contra la honestidad*, 143.

107 «Las materias fecales de la joven se hallan impregnadas de un humor mucoso sanguinolento, de un color negruzco y de una extrema fetidez» (GONZÁLEZ SAMANO, Manuel. «Dictamen acerca de un presunto atentado de sodomía, prestado al juzgado de 1ª instancia de la ciudad de Alfaró». En *Boletín de Medicina, Cirugía y Farmacia*, tomo 1, 1846, 251-252). «El joven A... de dieciséis años (...) el canal de las nalgas estaba ocupado por un grueso tumor blandujo, de superficie desigual, bañado en flujo seropurulento de color verdoso, fétido»; «Joven lacayo que sufría una prociencia considerable del recto con fisuras y flujo catastral nauseabundo» (ULECIA Y CARDONA, Rafael. «Dos casos de pederastia». En *Revista de Medicina y Cirugía Prácticas*, nº 29, 1891, 601-602).

108 DE CÉSPEDES, Benjamín. *La prostitución en la ciudad de La Habana*. Establecimiento Tipográfico O'Reilly, La Habana, 1888, 190-193; ULECIA Y CARDONA, Rafael. «La pederastia en La Habana». En Primer Congreso

estos signos al examinar pacientes con fístulas, úlceras y otras dolencias rectales,¹⁰⁹ revelan la raíz anatómica (dilatación del esfínter) y funcional (incontinencia de las heces) de la pestilencia.¹¹⁰ En algún caso se alude incluso a la necesidad de usar un «tapón», «tan relajado se halla el esfínter».¹¹¹ Ya a finales del siglo XIX y comienzos del XX, los primeros textos divulgativos de higiene sexual se harán eco también de este motivo olfativo convirtiéndolo en común.¹¹²

El pederasta pasivo funciona entonces como un «símbolo de la analidad». Es un personaje que no ha interiorizado la nueva moral del baño y del aseo personal y su práctica sexual es incompatible con la limpieza. Para enmascarar su olor nauseabundo recurre a olores fuertes, a perfumes recios como el almizcle.¹¹³ Se revela entonces emparentado con los usos de una aristocracia decadente, aferrada a las fragancias animales (almizcle, ámbar, algalia) a fin de ocultar bajo una máscara la fetidez de un cuerpo no ajustado a la norma burguesa del agua y del jabón.¹¹⁴

Esta afinidad se rubrica con la presencia del pederasta, y más tarde del invertido, en los salones de la nobleza, un motivo que se advierte en la narrativa española desde las vísperas de la Restauración hasta el final de la Dictadura

Médico de la Isla de Cuba (15 de enero de 1890). *Revista de Medicina y Cirugía Prácticas*, nº 27, 1890, 262-264 y BERNALDO DE QUIRÓS, Constancio y LLANAS AGUILANIEDO, José María. *La mala vida en Madrid. Estudio psicossociológico con dibujos y fotografías del natural*, Instituto de Estudios Altoaragoneses y Egido Editorial, Huesca y Zaragoza, 1997, [1901], 252-263.

109 ESCUDER, José M^a. *Locos y anómalos*. Imp. Sucesores de Rivadeneyra, 1895, 171-172; RUBIO GALÍ, Federico. «Nota clínica y conferencia. Acerca de un enfermo de fístula de ano. Donde lo que menos importa es dicha fístula». En *Revista Iberoamericana de Ciencias Médicas*, 3, 1902, 14-25; MARTÍNEZ SUÁREZ, Fermín. «La incontinencia del ano; su significación clínica». En *Revista Iberoamericana de Ciencias Médicas*, nº 5, 1903, 341 y ESQUERDO, Antonio. «Concepto clínico de las úlceras ano-rectales». En *Revista de Ciencias Médicas de Barcelona*, 1-5-1908, 219

110 Un caso paradigmático es el del presbítero Miguel Meliá Pons, asesinado en Madrid en diciembre de 1898, en circunstancias misteriosas. La autopsia vino a confirmar lo que comenzó a sospecharse a tenor de los objetos personales y de la correspondencia encontrada en su piso del barrio de Chamberí, donde recibió la muerte. Se trataba de un «pederasta pasivo» y un «degenerado moral», aficionado a la relación con muchachos jóvenes y apuestos. La raíz del crimen debería encontrarse en esos gustos repugnantes, aunque el caso quedó finalmente sin resolver. Tras la apariencia de una profesión sacerdotal de aspecto moralmente intachable, el peritaje forense revelaba la verdad inscrita en la anatomía rectal y en sus pestilencias: «el ano estaba dilatado, la forma de embudo de su entrada, el enrojecimiento de la mucosa del recto, su estado patológico mostrado por una secreción mucopurulenta y la existencia de dos placas en la parte interior de la margen de aquel orificio, probablemente sifilíticas, y la no presencia de signos morbosos de otro orden, demuestran en él, con certeza suficiente, el vicio habitual indicado» (ALDERETE VILCHES, Francisco de P. *Fauna criminal. Estudio de criminología práctica*, tomo I, Establecimiento tipográfico de Felipe Marqués, Madrid, 1904, 284).

111 BERNALDO DE QUIRÓS, Constancio y LLANAS AGUILANIEDO, José María. *La mala vida en Madrid*, 257. Ramón Luis Miranda, presidente de la Comisión de Medicina Legal e Higiene Pública de la Real Academia de Ciencias Médicas de La Habana, llegó a considerar incluso la posibilidad, en una consulta solicitada por el Juzgado de Belen, en Cuba (dictaminada el 27 de enero de 1867), la posibilidad de que un pederasta pasivo con el esfínter muy relajado y el ano muy ensanchado pudiera ser penetrado durante el sueño y sin tener conciencia del acto (AAVV. «Consulta sobre pederastia pasiva», en *Trabajos de la Comisión de Medicina Legal e Higiene Pública de la Real Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de La Habana*, tomo I, Imp. La Antilla, La Habana, 1872, 249-252).

112 «...acompañado de síntomas generales graves, y de síntomas funcionales y de vecindad, que dan un flujo de repugnante fetidez» (PERATONER, Amancio. *Los peligros del amor, de la lujuria y el libertinaje en el hombre*, La Enciclopédica, Barcelona, 1892, 152). «La falta de contractabilidad de esfínter mantiene aquellas partes en un estado de suciedad repugnante» (SUÁREZ CASAN, Vicente. *Conocimientos para la vida privada*, vol. VI. *La pederastia*, Casa Editorial Maucci, Barcelona, 20^a ed., 1910 [1891], 46).

113 CORBIN, Alain. *Le miasme et la jonquille*, 216.

114 CORBIN, Alain. *Le miasme et la jonquille*, 267.

primorriverista. Sales Mayo,¹¹⁵ Palacio Valdés,¹¹⁶ Coloma,¹¹⁷ Baroja,¹¹⁸ Hoyos y Vinent¹¹⁹, Retana¹²⁰ o Hernández Catá,¹²¹ describen a estos «estetas» bien acicalados, cargados de aceites, exhalando perfumes intensos, tratando de ocultar con el artificio un envejecimiento y una putrefacción inevitables. Comparecen en el personaje del «tío» o del «acompañante» que divierte a los jóvenes y a las damas de rancio abolengo, como un invitado imprescindible en sus veladas.¹²²

En otros casos, el invertido es el propio aristócrata, un duque o un marqués, seducido por el olor viril, por las exudaciones de jóvenes proletarios que desempeñan pesadas tareas manuales. Aquí tiene lugar la ambigua referencia al olor del tabaco. Este se describe como un emblema de virilidad,¹²³ por eso se considera que las viragos, las mujeres «marimachos», se reconocen por el hábito de fumar.¹²⁴ Sin embargo, el aroma del tabaco hace también su aparición en los cenáculos de invertidos descritos por Retana en el Madrid de los «felices veinte».¹²⁵ Es precisamente su condición de fragancia propia de la masculinidad lo que la convertía en atractiva para estos hombres habitados por un alma de mujer. Se explica así el contraste que algunos médicos establecen entre la insensibilidad

115 MAYO, Francisco de Sales. *La condesita. Historia de muchos*. Oficina Tipográfica del Hospicio, Madrid, 1870, 59-64.

116 PALACIO VALDÉS, Armando. *El Maestrante* [1893]. En *Obras*, tomo II, Aguilar, Madrid, 1964, 360-361

117 COLOMA, Luis. *Pequeñeces*, Cátedra, Madrid, 1987 [1890], 186-188.

118 BAROJA, Pío. *Las noches del Buen Retiro* [1934]. En *Obras Completas VI*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1948, 682-686 (la época que evoca este relato se sitúa en torno a 1894) y BAROJA, Pío. *Aventuras, inventos y mixtificaciones de Silvestre Paradox* [1901]. En *Obras Completas*, II, Biblioteca Nueva, Madrid, 1947, 110-111.

119 HOYOS Y VINENT, Antonio de. «Noches de China». En *Aromas de nardo indiano que mata y de ovonia que enloquece*. Librería y Editorial Madrid, Madrid, 1927, 7-16.

120 RETANA, Álvaro. *Las «locas» de postín*. Odisea Editorial, Madrid, 2004 [1919], 34-120; RETANA, Álvaro. *Mi novia y mi novio*. Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1923, 23, 36 y RETANA, Álvaro. «A Sodoma en Tren Botijo». En *Los 13, Publicación Semanal Literaria*, nº 12, año I, 21-5-1933, Madrid, Imp. Sáenz Hermanos, 12-31.

121 HERNÁNDEZ CATÁ, Alfonso. *El ángel de Sodoma*, El Callao, Valparaíso, 1930

122 «Engomado, teñido, peinado y reluciente a fuerza de cosméticos, y bailando sobre las puntas de los pies, por no permitirle andar de otra manera el calzado estrechísimo, que le torturaba, sin disimularlos del todo, dos morrocotudos juanetes, entró, con grande prisa, en la terraza, el tío Frasquito, tío universal de toda la Grandeza de España» (COLOMA, Luis, S.J.. *Pequeñeces*, 186); «Frisaría en los cincuenta años disimulados con esfuerzo heroico por toda la batería de aceites conocidos entonces en Lancia, que no eran muchos, ni muy refinados. Una peluca bastante rudimentaria, algunos dientes postizos mal montados, un poco de negro en las cejas y de carmín en los labios, mucho *patchouli* y un traje de fantasía apropiado para realzar los residuos de su belleza» (PALACIO VALDÉS, Armando. *El Maestrante*, 360).

123 «Cada vez somos menos los que olemos un poco a tabaco. El ambiente huele a polvos de rosa: son mayoría los afeminados» («Signos de los tiempos», *El Luchador* (Alicante), 26-4-1924); «Cuando bajo la piel suave los músculos fueron marcando sus protuberancias, José-María, a empuje del estímulo, empezó a aprender a fumar. Los esfuerzos para tragarse el humo le causaban tos y dolores de cabeza. A veces una colilla «olvidada expreso» para que le sirviese de testimonio viril, lo despertaba con su pestífero olor» (HERNÁNDEZ CATÁ, Alfonso. *El ángel de Sodoma*, 50); «Fumando se adquiere la categoría de hombre» (MARAÑÓN, Gregorio. «Experiencia sobre la patología del tabaco» [1957]. En *Obras Completas*. Espasa Calpe, Madrid, 1972, 834). Véase también CORBIN, Alain. *Le miasme et la jonquille*, 267.

124 De este asunto nos hemos ocupado en VÁZQUEZ GARCÍA, F. y CLEMINSON, R. «Inseparables. Tobacco Workers in Seville and Female Homoeroticism at the End of the Nineteenth Century». En *Journal of the History of Sexuality*, nº 31, 1, 2022, 28-58.

125 «El olor de las numerosas flores que decoraban el salón, desmayándose en jarrones de cristal y porcelana; de los cigarrillos ingleses y egipcios, y de las varillas de maderas olorosas quemándose como en cualquier harén de *Las mil y una noches*, desfallecían al provinciano» (RETANA, Álvaro. «A Sodoma en Tren Botijo», 24).

olfativa y el hedor de los pederastas de baja condición —en realidad se trataba de prostitutas y golfos, no necesariamente invertidos, procedentes de las clases populares— y el despliegue de perfumes, de maquillaje y de aspecto pulcro que ofrecen las «locas aristocráticas», como las llamaba Retana y los «señorones»¹²⁶ de ilustre cuna:

(..) estos últimos [los pasivos] se dividen en dos grupos bajo el punto de vista de su modo de ser general: unos que hacen lo posible por asemejarse al sexo contrario, y otros, que son los menos, presentan condiciones opuestas, son sucios y asquerosos. Dícese que los de la primera especie tienen formas redondeadas, que se dejan crecer el pelo, llevándole rizado y con raya en medio; que suelen ir muy perfumados, pintados los labios y la camisa con cuello muy ancho (..) Los pederastas sucios son gente mal aseada, mal vestida, y sin ninguna manifestación que indique el vicio.¹²⁷

La prensa obrera o próxima al republicanismo radical, denunciaba la preeminencia de este vicio entre las clases dominantes, en el clero, en la nobleza y en la alta burguesía.¹²⁸

La proximidad de la pederastia y de la inversión sexual a lo fecal y por extensión a la enfermedad y a la muerte, se advierte también en la manera en que las noticias periodísticas, la criminología y la medicina, conectan la presencia de este vicio con tres espacios marcados por la hediondez y el peligro para la salud. Por una parte, las relaciones pederásticas más brutales tenían por protagonistas a los presidiarios¹²⁹ y por escenario la cárcel, donde los aficionados a este vicio imponían su ley.¹³⁰ En ese lugar era también donde los forenses practicaban más

126 Sobre este concepto, UGARTE PÉREZ, Javier. *Las circunstancias obligaban. Homoerotismo, identidad y resistencia*. Egales, Madrid-Barcelona, 2011, 155.

127 YÁÑEZ, Teodoro. *Elementos de Medicina Legal y Toxicología*. Enrique Rubiños, Madrid, 1884, 324.

128 «Luego se sugiere una correlación entre el incremento del número de alumnos en centros religiosos y el aumento de individuos que sienten aversión a las leyes impuestas por la naturaleza» («Variaciones sobre el tema», *El Motín*, 19 julio, 1902); «los más repugnantes vicios, las más desenfadadas concupiscencias y las mayores injusticias, subsisten en nuestras ciudades, fomentados por las clases que monopolizan la ciencia y la riqueza, generalmente hablando» (LÓPEZ RODRIGO, A. «Las Ciudades nefandas», *La Revista Blanca*, 1-5-1902, 668); «Y no es, precisamente, la clase trabajadora la que lleva el estigma del hábito desventurado, salvo rarísimos casos, pues en esa práctica se hallan encartados magnates y hombres de pro de épocas más remotas» (ROIG, P. B.: «Los atentados pederastas», *Las Circunstancias. Decano de los diarios republicanos españoles*, Reus, 5 de marzo de 1930); «De aixó a la generalisació de una semblant monstruositat, no hi va més que un pas, sobre tot quan els que s'hi entregan son persones visibles pel seu relleu social» (P del O.: «Podridura», *La Campana de Gracia*, 30-11-1907); «Allà va un hombre esbelto, con larga falda y mantón de Manila que valen cualquier cosa; con gracia femenina recoge el vestido y enseña una pantorrilla deliciosa cubierta con media negra calada (..) Es un señorito socio de algún Casino aristocrático» (MELIÀ. «Carnestolendas», *El Socialista*, 28-2-1908).

129 «La víctima, que era un sujeto repulsivo en extremo, considerado como perfecto pederasta, por lo que había sufrido varios castigos, estaba cumpliendo una condena de cuatro años, dos meses y un día, por robo» («Suceso sangriento», *Diario de Burgos*, 12 febrero 1927).

130 «La vida presidial es esencialmente afrodisiaca, y lo propio sucede en las cárceles. En el presidio existen todas las aberraciones groseras de la sensualidad: el onanismo, la masturbación fellatrix, la pederastia y la tribadía» (SALILLAS, Rafael. «La vida penal en España. XV. Miscelánea patológica», *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, 70 (1887), 187-211, 192. «No les preocupa la estancia en la cárcel. Allí se encuentran en un medio favorable y hasta productivo para ejercer su inicio tráfico» (DE CÉSPEDES, Benjamín. *La prostitución en la ciudad de La Habana*, 191); «Además, era considerado también como pederasta, lo cual, así como era otro motivo para considerarle un ser

asiduamente sus peritajes sobre la zona rectal.¹³¹ La denuncia del aire viciado, la pestilencia insoportable y la condición de foco de contagio asignada a estos establecimientos atraviesa el discurso de los higienistas y reformadores sanitarios a lo largo de todo el siglo XIX.¹³² En ese cuadro, lo acostumbrado de las prácticas homoeróticas se atribuye, no solo a la incomunicación respecto al otro sexo, sino también a la degradación de semejantes antros,¹³³ donde ese vicio se convertía en una epidemia contagiosa.¹³⁴

En segundo lugar, el mundo del sexo «antifísico» se vinculaba regularmente con los bajos fondos y la prostitución. Se resaltaba la competencia¹³⁵ y las complicidades existentes entre el lenocinio femenino y el masculino.¹³⁶ Los invertidos de burdel representaban el escalón más degradado de este tipo humano,¹³⁷ ya formarían parte, clandestinamente, de la oferta sexual de estos locales,¹³⁸ ya ejercieran, llegada cierta edad, las «repugnantes» funciones de sirvientes o de «palanganeros»

repulsivo, nos dice también de manera elocuente la táctica que se seguía en esta cárcel al nombrar cabos á pederastas, tal vez para que pudieran dedicarse mejor á sus inclinaciones» («Crónica Judicial», *El Diluvio*, 8-4-1899, 12).

131 «Siempre que procedo al examen, como más frecuentemente sucede, en una prisión, me abstengo, con toda intención, de indicar al preso el objeto de mi visita» (PERATONER, Amancio. *Los peligros del amor, de la lujuria y el libertinaje en el hombre*, 190). Peratoner extracta fragmentos de la obra de Tardieu.

132 CORBIN, Alain. *Le miasme et la jonquille*, 78-86.

133 «Los retretes de las dos únicas piezas que tiene la prisión no atenúan su fuerte aroma a pesar del cloruro de calcio ni del agua que, continuamente se echa en ellos. La atmósfera en el interior es realmente asfixiante no obstante tener permanentemente abiertas las pocas ventanas de que se disponen. Tenemos entendido que Sodoma resultaría, en nuestro tiempo, una miniatura pequeña al lado de la sucursal espontánea establecida en el chalet de Benalúa. La vigilancia de los empleados y el cuidado solícito de los jefes se estrellan ante las insostenibles condiciones de ese foco de corrupción, vivero de delincuentes, semillero de pederastas y antro de todas las miserias y abyecciones» («Sobre la cárcel», *Diario de Alicante*, 15 septiembre 1909). La noticia alude a una enfermedad cutánea extendida entre los presos.

134 «De pederastas están llenas las cárceles y los presidios (..) La pederastia es contagiosa. No nos referimos al contagio físico, nos referimos al contagio moral (..) Tenemos una prueba de ello en las cárceles» (SUÁREZ CASAN, Vicente. *Conocimientos para la vida privada*, 54-55).

135 «Casi puede tenerse por cierto que siempre que en periódicos o en las regiones administrativas se alza un intemperante clamor contra la prostitución femenina, es que más o menos agita el badajo del esquilón la prostitución masculina» (MAYO, Francisco de Sales. *La condesita*, 64); «Estos individuos tienen en las grandes capitales mucha concurrencia clandestina en las casas de mujeres públicas» (YÁÑEZ, Teodoro. *Lecciones de Medicina Legal y Toxicología*, Librería de Saturnino Calleja, Madrid, 1878, 335)

136 «Es tan positiva la anexión de las dos clases de prostitución, que se ha visto á las proxenetas emplear, para pescar á los pederastas, á muchachas disfrazadas de hombres y , más á menudo, á muchachos vistiendo traje mujeril, para burlar la vigilancia de los agentes, ó disimular las vergonzosas preferencias de los hombres que les buscaban y les llevaban consigo (..) Era interesante señalar esta promiscuidad, esta mezcla de los prostituidos de ambos sexos» (PERATONER, Amancio. *Los peligros del amor, de la lujuria y el libertinaje en el hombre*, 174). Suárez Casañ consideraba que un modo habitual de iniciarse en la pederastia pasaba primero por tener relaciones antinaturales con prostitutas (SUÁREZ CASAN, Vicente. *Conocimientos para la vida privada*, 16).

137 «Cerca de los lugares sombríos y apartados, donde vaga la 'pajillera', rondan también los uranistas de peor condición, más repugnantes y peligrosos» (BERNALDO DE QUIRÓS, Constancio y LLANAS AGUILANIEDO, José María. *La mala vida en Madrid*, 275).

138 «En cambio le denunciarnos lo siguiente, que es una verdadera inmoralidad: las pupilas de una casa de lenocinio de esta capital tienen a manera de criado un sodomita que por sus ademanes e inclinaciones afeminados, da un espectáculo poco edificante en la calle en que dicha casa está. Pero no es esto solo. Hace noches entró allí un joven al que se abalanzó el asqueroso estreta con las intenciones que son de suponer» («Dios los cría», *La Región Extremeña*, 4-1-1905); «No me parece difícil ni contrario á derecho el vigilar, perseguir y evitar que en las casas de lenocinio habiten maricones para comercio de los aficionados. Tal escándalo es un estigma vergonzoso para los países cultos, y un grave deshonor para sus autoridades» (RUBIO GALL, Federico. «Nota clínica y conferencia. Acerca de un enfermo de fístula de ano», 24).

de mancebía.¹³⁹ Las connotaciones patógenas de la prostitución femenina se desplazaban a su variante masculina, descrita como una «lepra»¹⁴⁰ y conectada con la pestilencia del lodo y de las ciénagas.¹⁴¹

El tercer espacio fétido que se evoca como universo habitual de los pederastas es el urinario. Instalados en Madrid desde mediados del siglo XIX y en Barcelona desde la Exposición Universal de 1888, se convirtieron pronto en lugar de encuentro e iniciación homoerótica, pero también en un espacio peligroso, donde los invertidos podían ser objeto de chantajes, de agresiones o de chanzas.¹⁴² En el Londres de las décadas de 1920 y 1930, se llegó a sugerir que los homosexuales se sentían excitados por el hedor que despedían esos habitáculos, de manera que su limpieza a fondo podía funcionar como un preservativo contra la inversión sexual.¹⁴³ En 1931 había en París 1.230 meaderos de este tipo.¹⁴⁴ En el Madrid de la Restauración, hubo asociaciones de damas que solicitaron su supresión estimando que representaban una amenaza para la moral pública.¹⁴⁵ Max Bembo, en su conocida monografía sobre la mala vida en Barcelona, publicada en 1912, consideraba que «hay homosexual que emplea el día ‘siguiendo urinarios’, como el borracho sigue tabernas y la beata iglesias».¹⁴⁶ En los relatos de Retana, sin embargo, el urinario se menciona como una suerte de heterotopía, un espacio que, las autoridades públicas disponían para el regocijo del «tercer sexo».¹⁴⁷

139 De los 21 pederastas examinados en el estudio de Montaner acerca de La Habana, 14 eran «criados de casas públicas» (ULECIA Y CARDONA, Rafael. «La pederastia en La Habana», 263).

140 «Hace seis años se publicó en *El Motín* lo siguiente a propósito del Carnaval: ‘Cada año es mayor el número de adultos que alardean de afeminados; los que están ahitos de chapotear en el fango amasado contra natura, preséntanse con la cara descubierta; los neófitos se la cubren por un resto de vergüenza que no tardará en extinguirse. En sitio que han hecho famoso algunos periódicos con sus lamentos de una monotonía desesperante, parecidas a reclamo, exhibese al desnudo esa lepra en Madrid» («Variaciones sobre el tema», *El Motín*, 19 julio, 1902); «un remedio para su perversa inclinación, que ellos anhelan curar con el afán que el leproso quiere librarse de una dolencia que le hace odioso y temible» (SAN DE VELILLA, Antonio. *Sodoma y Lesbos modernas. Pederastas y safistas, estudiados en la clínica, en los libros y en la historia*. Carlos Ameller Ed., Barcelona, 1932, 106)

141 «a Sagasta, complaciente consentidor de toda esa gloria...que huele a cieno de Sodoma y Gomorra» («El seminario de Madrid. Una sentina de fango», *El País*, 27 de agosto de 1901); «Una claridad sulfúrea iluminaba los resortes más recónditos de su vida (...) aquel huir de los juegos violentos de los chicos, adquirían valor de manantial donde nacían las pestilentes aguas que, sueltas de súbito, amenazaban ahogarlo» (HERNÁNDEZ CATÁ, Alfonso. *El ángel de Sodoma*, 37); «asqueando a una sociedad que se pregunta indignada, ante la invasión creciente de la plaga asquerosa» (...) si habremos retrogradado hasta los bochornosos días de la Roma decadente, revolcados en el lodo de esas ciudades sodomíticas» (DE CÉSPEDES, Benjamín. *La prostitución en la ciudad de La Habana*, 190).

142 En un urinario del Madrid de los años veinte, cuenta Buñuel el episodio de agresión y acoso colectivos que protagonizó con un pederasta, RIOYO, Javier. *Madrid. Casas de Lenocinio, holganza y malvivir*, Espasa, Madrid, 1991, 332.

143 HOULBROOK, Matt. *Queer London*, 63.

144 HUARD, Geoffroy. *Los antisociales. Historia de la homosexualidad en Barcelona y París, 1945-1975*. Marcial Pons, Madrid, 112.

145 BEMBO, Max. *La mala vida en Barcelona. Anormalidad, miseria y vicio*. Casa Editorial Maucci, Barcelona, 1912, 49.

146 BEMBO, Max. *La mala vida en Barcelona*, 49.

147 «Por cierto, que a mi vuelta a la corte me he enterado del amable rasgo que ha tenido el Ayuntamiento contigo. ¡Qué atención! ¡Ponerte un urinario en la misma puerta de tu casa! ¡Estarás contentísimo!» (RETANA, Álvaro. *Las locas de postín*, 106).

6. La irrupción de los sexólogos y el concepto de «perversión olfativa»

Los invertidos, como se ha visto, aparecen asociados tanto en los discursos científicos como en los literarios y en la prensa, con el perfume y la licencia sexual, pero también con los excrementos y con la putrefacción de la enfermedad y la muerte. Por un lado, se ofrecen como seductores y por otra como seres repulsivos.¹⁴⁸ Por eso y desde muy pronto, lo primero los va a aproximar en la representación, a los extranjeros de Oriente —Arabia, India, China— y a sus aromas intensos y exóticos.¹⁴⁹ La pederastia aparece muy pronto retratada como un vicio oriental, «placeres asiáticos» los llamaba Blasco Ibáñez,¹⁵⁰ y eso se reflejaría en los pesados perfumes que revestían a los estetas.¹⁵¹ Pero esa apariencia seductora ocultaría una fetidez, un hedor que emparentaba a los invertidos con los salvajes, con las hordas primitivas que aún habitaban en África¹⁵² y con la animalidad.¹⁵³

Esta duplicidad entre la sofisticación oriental y el primitivismo repulsivo, unida a la que se destacó anteriormente entre el exterior perfumado y el interior fecal, recibió una nueva codificación a finales del siglo XIX con la irrupción del discurso sexológico, pronto importado en España.¹⁵⁴ Este interpretó las querencias

148 A esta ambivalencia en relación con los «otros» estigmatizados olfativamente se ha referido CLASSEN, Constance. «The Odor of the Other», 148.

149 «El oriente es asqueroso espectáculo de estas monstruosidades» (MATA, Pedro. *Vademecum de Medicina y Cirugía Legal*, 69); «Saltáronse las esencias de todos sus frascos lítricos. Allí llovieron cuantos perfumes conoció el Oriente (...) La lepra de este arte (...) sus falaces orientalismos, su tristeza enfermiza y su melancolía morbosa (...) y del fondo de sus obras se esparce siempre un extraño olor a cueva y a ciprés (...) El homosexualismo en nuestras letras va ya de capa caída» (ASTRANA MARÍN, Luis. «El homosexualismo en nuestras letras», *Los Lunes del Imparcial*, 13-3-1927); «El homosexual no puede sustraerse a la influencia del hecho más o menos legendario de que el amor refinado en todos sus aspectos tuvo su origen en Oriente: muchos invertidos deben la revelación de su verdadera naturaleza sexual a la lectura de las narraciones orientales» (MARTÍN DE LUCENAY, Ángel. *Homosexualidad*, Editorial Fénix, Madrid, 1933, 71).

150 «porque hoy que se habla tanto de regeneración, si a la juventud que salga de estas escuelas religiosas, al mismo tiempo que se le enseña los principios de la ciencia, se descubre ante sus ojos el velo de placeres asiáticos, en vez de crear una generación de hombres, una generación de Cides, sólo se creará un pueblo de Sporos y Corydones» (*Diario de las Sesiones de Cortes*, sesión del viernes, 30 de junio 1899, 565). En *Sangre y Arena* (1908), el escritor valenciano se refería al torero *El Gallardo*, de quien destacaba que iba siempre «bien trajeado y perfumado para las mujeres», y que esta preferencia lo «hacía dudar de su inclinación sexual» (MARCHENA, José. *Taurinos y antitaurinos. Historia de una encrucijada*, Sevilla, Real Maestranza de Caballería, Universidad de Sevilla, 2024, 548). El sexólogo alemán Albert Moll sostenía que la actividad homosexual habría nacido en Armenia, expandiéndose después por todo Oriente (MOLL, Albert. *Perversions of the Sex Instinct: A Study of Sexual Inversion Based on Clinical Data and Official Documents*, Julian Press, New York, 1931, p. 20).

151 «En los serrallos y harenos turcos y marroquíes donde la homosexualidad es una consecuencia natural del abandono en que a estas damas tienen frecuentemente sus señores, las emanaciones del álce, el ámbar, el sándalo y demás perfumes no faltan nunca en sus orgías» (MARTÍN DE LUCENAY, Ángel. *Homosexualidad*, 71-72).

152 «sumiendo a una familia en el luto y a la sociedad en que habita, de desesperación, siquiera sea por haberlo tenido entre ella bastante tiempo en concepto de persona y no como salvaje bestia, más propia del centro de África» (JAN, «Para el Juzgado», *El Combate. Semanario Político Republicano*, 29 abril 1900).

153 «No son locos, son atávicos: animales racionales convertidos en irracionales, por dominados del vicio. Son el burro que mete el hocico en el excremento y los orines de la burra; son el felino que muerde y maltrata a las hembras» (RUBIO GALÍ, Federico. «Nota clínica y conferencia. Acerca de un enfermo de fístula de ano», 21).

154 Sobre la representación del cuerpo homosexual en la sexología naciente como un organismo primitivo y detenido en el desarrollo, TERRY, Jennifer. «Anxious Slippages between “Us” and “Them”. A Brief History of the Scientific Research for Homosexual Bodies». En TERRY, J. and URLA, J. (eds.), *Deviant Bodies. Critical Perspectives on Difference in Science and Popular Culture*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1995, 129-169, 132-133.

olfativas de los homosexuales como signo de un desarrollo psicosexual detenido, una carencia de represión del instinto sexual infantil y originario, de índole bisexual, proyectado en enclaves corporales ajenos a la genitalidad. El estilo de razonamiento anatómico, propio de los forenses de mediados de la centuria, dejaba su lugar a un estilo de razonamiento evolutivo que inscribía la hegemonía del olfato en los albores del desarrollo del individuo y de la especie humana.

Pero vayamos por partes; aunque autores como Cabanis ya habían resaltado a comienzos del siglo XIX la relación de la membrana olfativa con los órganos de la generación,¹⁵⁵ fue el otorrinolaringólogo berlinés Wilhelm Fliess¹⁵⁶ quien identificó el olfato y su abandono en tanto zona erógena como un agente principal en la represión de un instinto naturalmente bisexual. Ya en la década de 1880 le había sugerido a su amigo Freud el interés por las conexiones entre la patología nasal y ciertas neurosis que podían ser tratadas provisionalmente a través de la anestesia de la mucosa nasal obtenida mediante cocaína. Este modelo organicista de Fliess, que trataba de explicar los fenómenos mentales más elevados a partir de mecanismos fisiológicos más básicos tuvo un impacto decisivo sobre Freud.

Este había abandonado en 1897 la teoría de la seducción y de sus efectos traumáticos como origen de la sexualidad infantil, adoptando, bajo la influencia de Fliess, la postulación de una sexualidad espontánea durante la niñez y de carácter primigeniamente bisexual.¹⁵⁷ En los *Tres ensayos sobre la vida sexual* (1905) Freud elaboró esa tesis considerando las perversiones —entre ellas la homosexualidad— como una detención del desarrollo psicosexual por la insuficiente represión de las tendencias ligadas al bisexualismo originario. Uno de los signos de esa detención era la fijación en zonas erógenas no genitales como el olfato, cuyo protagonismo se ponía de manifiesto en la fase sádico-anal, especialmente acentuado en perversiones como la coprofilia, la necrofilia, el fetichismo y también la homosexualidad. Freud completó el cuadro heredado de Fliess con la referencia darwiniana de la ley de Haeckel: la ontogenia del individuo era una recapitulación de la filogenia de la especie.¹⁵⁸ Como explicó en una obra tardía, *El malestar en la cultura* (1930), del mismo modo que la sexualidad saludable implicaba la renuncia a los placeres olfativos excrementales, la civilización, acompañando al desarrollo del *homo erectus*, alzado sobre sus pies, alejándose del suelo y privilegiando el sentido de la vista, exigía la extinción de la agudeza olfativa y el disgusto hacia los aromas procedentes de las partes bajas del cuerpo. Desde ese planteamiento, la atracción de los homosexuales por las exhalaciones viriles como el sudor del joven proletario o por las que procedían del meadero público o del recto, se convertían en índice de

155 CORBIN, Alain. *Le miasme et la jonquille*, 206.

156 LE GUÉRER, Annick. *Les pouvoirs de l'odeur*, 277; TRAN BA HUY, Patrice. «Odorat et histoire sociale», 92; REINARZ, Jonathan. *Past Scents*, 130 y especialmente SULLOWAY, Frank, J. *Freud, Biologist of the Mind. Beyond the Psychoanalytic Legend*. Fontana Paperback, London, 1980, 135-237.

157 SULLOWAY, Frank, J. *Freud, Biologist of the Mind*, 191-198.

158 SULLOWAY, Frank, J. *Freud, Biologist of the Mind*, 199.

perversión. El apego de los invertidos por el olfato los equiparaba con las formas primordiales del niño, del salvaje y del animal.

Esta conexión entre la desviación sexual y las preferencias olfativas fueron ampliamente glosadas por sexólogos coetáneos de Freud como Havelock Ellis e Iwan Bloch. Las obras principales de estos sexólogos, que destacaban por un saber enciclopédico, en particular de naturaleza etnográfica e histórica, fueron vertidas al castellano relativamente pronto. En 1913, la editorial Hijos de Reus publicó en castellano los siete volúmenes de los monumentales *Estudios de psicología sexual*, de Havelock Ellis; el cuarto de ellos, editado originalmente en 1905, está consagrado a la selección sexual en el hombre, y más específicamente a investigar el papel de los sentidos en la misma. Contiene un extenso apartado acerca del olfato. De Bloch se tradujo en 1924 y en dos volúmenes —con prólogo de Gregorio Marañón— su obra fundamental, *La vida sexual contemporánea* (1906). En ella se señala que los hombres son en general «mucho más sensibles que las mujeres a la atracción de los perfumes».¹⁵⁹ Sin embargo, la monografía en la que Bloch analiza más pormenorizadamente el papel del olfato en la sexualidad no fue trasladada al castellano. Se trata de *Odoratus sexualis*, editada originalmente en alemán con seudónimo —con el título *Osphresiology*— en 1906, y publicada en inglés en 1933, cuando su autor ya había fallecido.¹⁶⁰

En este texto Bloch subraya la preeminencia del olfato en la atracción sexual dentro del mundo animal. Algunos experimentos realizados con escarabajos constataban además que, al impregnar una muestra de machos con el olor de las hembras, estos provocaban la atracción homosexual de otros machos.¹⁶¹ Estos datos sugerían que las preferencias olfativas en la vida sexual humana constituían un signo de atavismo, de regresión a la animalidad. Por esa razón se trataría de un rasgo destacado entre los homosexuales masculinos y femeninos, particularmente en la atracción experimentada por el olor de los genitales de las personas del mismo sexo. Si en los individuos normales ese aroma producía repugnancia, en los uranistas de ambos sexos, provocaba una intensa excitación, de ahí la frecuencia del *cunnilingus* y del *fellatio* en estos sujetos inclinados por ello a perfumarse los genitales. Este atributo se correspondía además con una marcada repulsión hacia el olor desprendido por las personas del sexo contrario.¹⁶²

Bloch se refiere también a la dimensión social de esta perversión olfativa. Esta explicaría la atracción que sentían los uranistas de clase acomodada por el olor que exhalaban individuos de ocupaciones humildes y de baja extracción;¹⁶³ un aroma

159 BLOCH, Iwan. *La vida sexual contemporánea*, tomo II. Editora Internacional, Madrid, 1924, 244.

160 WHITE, Murray J. «The Legacy of Iwan Bloch». En *New Zealand Psychologist*, nº 1,1, 1972, 26.

161 BLOCH, Iwan. *Odoratus Sexualis. A Scientific and Literary Study of Sexual Scents and Erotic Perfumes*, New York, American Anthropological Society, 1933 [1906], 46-47.

162 BLOCH, Iwan. *Odoratus Sexualis*, 113-122.

163 Aquí resulta inevitable recordar la escena descrita por Proust, de la coincidencia sexual entre el barón de Charlus y el chalequero Jupien, presentado metafóricamente como el encuentro del moscardón que se siente atraído por el aroma de la orquídea, PROUST, Marcel. *En busca del tiempo perdido. 4. Sodoma y Gomorra*. Alianza Editorial,

caracterizado a la vez por la falta de limpieza y por la intensidad erótica. Entre estas profesiones (cocheros, campesinos, albañiles, sirvientes, etc), destacaban las de soldado y marinero. La debilidad que sentían los invertidos distinguidos por esos colectivos se debía a los efluvios potentemente masculinos que emanaban de unos cuerpos acostumbrados a vivir en altas concentraciones de machos en exclusiva.¹⁶⁴ Bloch se refiere asimismo a la elevada frecuencia de homosexuales aquejados de perversiones vinculadas a la aberración del olfato: el fetichismo de los pies, que los uranistas acostumbraban a besar y a succionar en el curso de sus relaciones, así como la coprofilia y la coprofagia. Estas dos últimas podían estar también en el origen de la preferencia por el sexo anal.¹⁶⁵ Bloch finaliza aludiendo al empleo de perfumes, considerándolo un atributo peculiar de los homosexuales, en especial de los pasivos y de los que se ofrecían en el mercado de la prostitución.¹⁶⁶

Desplegando una erudición similar a la de Bloch, las consideraciones de Havelock Ellis coincidían con las del primero en muchos aspectos, aunque optaban más por reproducir *in extenso* párrafos originales redactados por los mismos invertidos. Ellis estimaba que la fascinación olfativa podía desempeñar en algunos casos un papel determinante en prácticas como el *fellatio* y el *cunnilingus*; ese era desde luego el caso de las invertidas e invertidos sexuales.¹⁶⁷ Juzgaba que las personas con patologías que afectaban al sistema nervioso —neuróticos y neurasténicos— poseían una sensibilidad olfativa muy acentuada, desempeñando un papel protagonista en la atracción sexual. Entre las particularidades de esta facultad en los homosexuales, estaría la afición por los olores derivados de las excreciones urinarias.¹⁶⁸

Recabando testimonios orales directos recogidos por diversos sexólogos, Ellis ponía énfasis en la excitación erótica que experimentaban los invertidos al oler su propio cuerpo durante las exudaciones que tenían lugar en el acto sexual. Citando a un marqués italiano, retomaba la conexión establecida por Bloch entre la pertenencia social y el gusto olfativo de carácter homosexual. Los uranistas de clase alta se sentían enervados, no tanto por el olor de la tropa como por el de los jóvenes campesinos. Sus glándulas exhalaban un olor a bosque y a hierba fresca con fuertes connotaciones de nostalgia bucólica, donde se mezclaba la pureza del aire libre y del contacto con la naturaleza con la intensa provocación sexual.¹⁶⁹

El discurso sexológico hizo fortuna entre los criminólogos, médicos y divulgadores españoles. El estilo de razonamiento evolutivo impulsado por Freud, por Bloch o por Havelock Ellis al articular el concepto de «perversión olfativa»

Madrid, 1999, 12-16.

164 BLOCH, Iwan. *Odoratus Sexualis*, 122-123.

165 BLOCH, Iwan. *Odoratus Sexualis*, 125-126.

166 BLOCH, Iwan. *Odoratus Sexualis*, 237.

167 ELLIS, Havelock. *Studies in the psychology of sex*. Vol.4. *Sexual selection in man*. Project Gutenberg, London, 2004 [1927], 421.

168 ELLIS, Havelock. *Studies in the psychology of sex*, 421.

169 ELLIS, Havelock. *Studies in the psychology of sex*, 431-435.

y sus nexos con la homosexualidad, fue importado en España y adaptado a las circunstancias nacionales.

En primer lugar, se reconocía que el olor era un factor capital en la atracción sexual dentro del mundo animal y en las fases primitivas de la evolución humana.¹⁷⁰ Marañón, conocido en la época como «el Darwin español», suministró además la base endocrina de esta relación; se trataba de determinadas sustancias emitidas por las glándulas sebáceas y sudoríparas (por ejemplo, las que provocan el olor axilar) que, entrando por el conducto olfativo, desencadenaban la respuesta sexual. Se anticipaba de este modo el concepto de «feromona».¹⁷¹ Ahora bien, en la especie humana esa función olfativa se encontraba disminuida, aunque menos de lo que habitualmente se pensaba. Su represión como sentido habría dado lugar a un afinamiento al intervenir desde las profundidades de la conciencia aun en la atracción sexual experimentada por sujetos normales.¹⁷²

En segundo lugar, en los perversos sexuales este sentido se encontraría alterado, particularmente en los fetichistas, pero también en los homosexuales donde el fetichismo olfativo se daría con mucha frecuencia. Los criminólogos Bernaldo de Quirós y Llanas Aguilaniedo y el divulgador sexual Martín de Lucenay señalan en este aspecto un rasgo compartido por las prostitutas y por los invertidos masculinos más degradados: la afición por los «perfumes bastos, de penetrante aroma»¹⁷³ Se trata de aromas pesados, de origen animal —Marañón se refiere a la moda de los perfumes que recuerdan a olores corporales¹⁷⁴— o bien de fragancias orientales utilizadas con una abundancia que abruma a las personas normales.¹⁷⁵ Por otro lado, en el universo de los invertidos se da también una preferencia por olores directamente fétidos, que el olfato de las personas normales rechaza como insoportables. Este es el caso de la predilección de muchos homosexuales prostituidos o pasivos, según Martín de Lucenay, por el olor al ajo y a la cebolla¹⁷⁶ O el gusto mórbido del monarca homosexual Enrique IV de Castilla, subrayado

170 «Es fácil suponer el mecanismo de esta evolución del sentido erótico de olor. Este, en las especies animales y en las fases primitivas de la vida humana es un elemento necesario para la atracción» (MARAÑÓN, Gregorio. «Prólogo» a FALTA, Wilhelm. *Tratado de las enfermedades de las glándulas de secreción interna*, cit. en LÓPEZ CALDERÓN, Asunción, et Al. «Gregorio Marañón y la Endocrinología II». En HERREROS RUIZ-VALDEPEÑAS, B., GARGANTILLA MADERA, P. y BANDRÉS MOYA, F. (coords.). *Gregorio Marañón.; cumbre y síntesis para el siglo XXI*. Además Comunicación Gráfica, Madrid, 2008, 100.

171 JIMÉNEZ MILLÁN, Ana Isabel y MORENO ESTEBAN, Basilio. «Gregorio Marañón y la Endocrinología I». En HERREROS RUIZ-VALDEPEÑAS, B., GARGANTILLA MADERA, P. y BANDRÉS MOYA, F. (coords.). *Gregorio Marañón.; cumbre y síntesis para el siglo XXI*. Además Comunicación Gráfica, Madrid, 2008, 73.

172 MARAÑÓN, Gregorio. *Amiel. Un estudio sobre la timidez*. Antbae Epub, Madrid, 1932, 11-12.

173 MARTÍN DE LUCENAY, Ángel. *Homosexualidad*, 69; «Algunos, en los cuales a la perversión del instinto sexual se asocia la perversión del sentido olfativo, perfúmanse con olores repugnantes» (BERNALDO DE QUIRÓS, Constancio y LLANAS AGUILANIEDO, José María. *La mala vida en Madrid*, 275).

174 LÓPEZ CALDERÓN, Asunción, et Al. «Gregorio Marañón y la Endocrinología II», 100.

175 «En todas las *garçonneries* de homosexuales, sean hombres o mujeres, hay siempre un pebetero o un brasero cualquiera dedicado a quemar sándalo, mirra, incienso, bolas de Armenia y toda clase de productos cuya combustión produce aromas y vapores densos que en esa cantidad casi siempre resultan insoportables a las personas bien orientadas en materia sexual» (MARTÍN DE LUCENAY, Ángel. *Homosexualidad*, 70-71).

176 MARTÍN DE LUCENAY, Ángel. *Homosexualidad*, 70.

por Marañón, por la pestilencia emanada de los cuerpos corruptos, el hedor de los cascos cortados de los caballos o del cuero quemado.¹⁷⁷ Equidistante respecto al uso de perfumes o a la suciedad y el desaseo, el sujeto de virilidad contrastada, que en las décadas de 1920 y 1930 Marañón y otros intelectuales españoles estaban tratando de reformular,¹⁷⁸ se caracterizaba por ajustarse al ideal moderno de limpieza corporal sin por ello dejar de poseer un olor singularísimo y atractivo. Este era el caso del escritor suizo Henri-Frédéric Amiel, estudiado por Marañón y presentado como figura hipermasculina opuesta a un afeminado Don Juan Tenorio.¹⁷⁹ El endocrinólogo consideraba además que la posesión de una nariz grande era en el varón un emblema de acusada virilidad, en contraste con el reducido apéndice nasal propio de los que permanecían anclados en un estado intersexual, en una fase de indiferenciación sexual.¹⁸⁰ Sin embargo, la adhesión que sienten los homosexuales hacia el hedor es porque lo asocian con la virilidad; el olor a sudor, a «vinazo y a tabaco» no es el que ellos llevan consigo; es el «olor a hombre» por el que experimentan, como las prostitutas, «arrebatos de pasión». Por el mismo motivo sienten repulsión por los olores de mujer y por sus perfumes livianos, afrutados y florales.¹⁸¹

Martín de Lucenay, por otra parte, menciona dos aspectos que ya habíamos visto señalados en los textos de Havelock Ellis y de Bloch. Por una parte, liga el apego olfativo de los homosexuales con sus tendencias narcisistas: el propio olor corporal funciona en el joven invertido como una suerte de excitante autoafrodisíaco.¹⁸² Por otra, alude también a la preferencia que sienten los hombres de condición más elevada por el aroma que desprenden individuos de extracción popular y de ocupaciones humildes y malolientes. Cita un caso referido por Krafft-Ebing acerca de un comandante que seleccionaba a los obreros más pestilentes de un edificio en construcción; al elegido le hacía desnudarse para succionarle los dedos de los pies y excitarse de este modo.¹⁸³ La prensa anarquista española, que en las décadas de 1920 y 1930 incluyó numerosos artículos de estudiosos españoles y extranjeros referidos a la homosexualidad, también se refirió al vínculo del homosexualismo con la sobreexcitación olfativa, de ahí la frecuente vinculación entre «cocainomanía» e inversión sexual.¹⁸⁴

177 MARAÑÓN, Gregorio. «Ensayo biológico sobre Enrique IV de Castilla», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, nº 96, 1930, 73.

178 ARESTI, Nerea. *Médicos, donjuanes y mujeres modernas. Los ideales de feminidad y masculinidad en el primer tercio del siglo XX*. Universidad del País Vasco, Bilbao, 2001.

179 MARAÑÓN, Gregorio. *Amiel*, 11.

180 TAMARIT CONEJEROS, José Manuel, et Al. «Nariz y sociedad. Curiosidades y anécdotas sobre el apéndice nasal», *Therapeia*, nº 4, 2012, 62.

181 MARTÍN DE LUCENAY, Ángel. *Homosexualidad*, 70.

182 MARTÍN DE LUCENAY, Ángel. *Homosexualidad*, 70.

183 MARTÍN DE LUCENAY, Ángel. *Homosexualidad*, 74.

184 LORULOT, André. «Perversiones y desviaciones del instinto genital. VIII. El homosexualismo», *Iniciales*, 8 de agosto de 1932, en CLEMINSON, Richard. *Anarquismo y homosexualidad*, Huerga y Fierro Editores, Madrid, 1995, 80.

7. Coda final

El nexo establecido dentro del estilo de razonamiento evolutivo entre el primitivismo del olfato y la perversión olfativa de los homosexuales, convirtiendo a estos en una suerte de salvajes entre nosotros, perduró más allá de la Guerra Civil y se mantuvo plenamente activo en la psiquiatría franquista. Valentín Pérez Argilés, catedrático de esta disciplina y de medicina legal en la Universidad de Zaragoza mantuvo ese eje discursivo en su discurso de apertura del curso académico impartido el 25 de enero de 1959. Citando un caso clínico de 1924 publicado por el Dr. Bérillon en el *Larousse Médical Illustré*, señalaba que la pederastia podía obedecer a una perversión olfativa que provocaba la repulsión ante el olor a mujer. Pérez Argilés reiteraba así la preeminencia del olfato en la atracción sexual animal y citaba experimentos, similares a los mencionados por Bloch, donde la alteración de ese sentido en los insectos —mediante la amputación de antenas— provocaba la aparición de conductas homosexuales, un hecho por otra parte común en muy diversas especies.¹⁸⁵

En el estilo anatómico de mediados del siglo XIX, el olor revelaba en los pederastas la presencia de una fisonomía peculiar, repelente y monstruosa. Con el estilo evolutivo, el olor del homosexual lo hacía aparecer como un hombre primitivo, detenido en el tiempo y próximo a la animalidad. A la altura de comienzos del siglo XX, esos procesos de subjetivación permitían utilizar lo olfativo para «crear seres humanos»,¹⁸⁶ como decía Hacking, para conformar identidades sociales biologizadas, distinguiendo a hombres y mujeres, a razas superiores e inferiores, a burgueses y proletarios y a homosexuales y personas normales. Es lo que Foucault denominó «racismo biológico»,¹⁸⁷ diferenciándolo del racismo étnico: el olor se utilizaba para fragmentar la población en grupos diferenciados. Pero las jerarquías que de este modo se establecían no eran la expresión de un orden trascendente y ontoteológico que separaba el hedor de los réprobos, aliados de Satán, respecto a la fragancia de los elegidos. Eran manifestaciones de la nuda vida y de sus leyes evolutivas que permitían disociar a los sanos de los anormales y a los salvajes de los civilizados. Su trasfondo lo constituía un biopoder eugenésico que acompañó —entre finales del siglo XIX y los años ochenta del siglo XX— a una nueva legislación persecutoria de la homosexualidad. Este biopoder hoy parece periclitado y sustituido por un gobierno neoliberal cuyo blanco no lo constituyen los colectivos sino los individuos y sus trayectorias meritocráticas y en recíproca competencia: cada cual se hace responsable de gestionar sus propios efluvios y sus afectos sexuales en el lugar de trabajo, en la familia y en la convivencia social. Sin embargo, como

185 PÉREZ ARGILÉS, Valentín. *Discurso sobre homosexualidad*. Sesión Inaugural del curso académico celebrado el día 25 de enero de 1959, Zaragoza, 20.

186 HACKING, Ian. «Cinco parábolas». En RORTY, R., SCHNEEWIND, J. B. y SKINNER, Q. (Comps.), *La filosofía en la historia*, Paidós, Barcelona, 1990, 146.

187 FOUCAULT, Michel. *Il Faut Défendre la Societé. Cours au Collège de France, 1976*. Gallimard-Seuil, Paris, 1997, 233.

se dijo al comienzo, ese resto de naufragio que representa la conexión entre la homosexualidad y lo maloliente, resucitada por un partido de ultraderecha, lleva a interrogarnos por la posible recuperación de las discriminaciones y de los estigmas grupales dentro de un neoliberalismo re combinado con prácticas y discursos de signo autoritario.

8. Bibliografía

- AAVV. “Consulta sobre pederastia pasiva”, en *Trabajos de la Comisión de Medicina Legal e Higiene Pública de la Real Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de La Habana*, tomo I, Imp. La Antilla, La Habana, 1872, 249-252
- ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta, Madrid, 1998
- ALDERETE VILCHES, Francisco de P. *Fauna criminal. Estudio de criminología práctica*, tomo I, Establecimiento tipográfico de Felipe Marqués, Madrid, 1904
- ALLOZA, Ángel. *La vara quebrada de la justicia. Un estudio histórico sobre la delincuencia madrileña entre los siglos XVI y XVIII*. Ediciones La Catarata, Madrid, 2000
- ARESTI, Nerea. *Médicos, donjuanes y mujeres modernas. Los ideales de feminidad y masculinidad en el primer tercio del siglo XX*. Universidad del País Vasco, Bilbao, 2001
- ARON, Jean-Paul y KEMPF, Robert. *La bourgeoisie, le sexe et l'honneur*. Éditions Complexe, Paris, 1984
- ASTRANA MARÍN, Luis. «El homosexualismo en nuestras letras», *Los Lunes del Imparcial*, 13-3-1927
- BAROJA, Pío. *Aventuras, inventos y mixtificaciones de Silvestre Paradox* [1901]. En *Obras Completas*, II, Biblioteca Nueva, Madrid, 1947
- BAROJA, Pío. *Las noches del Buen Retiro* [1934]. En *Obras Completas VI*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1948
- BAU, Andrea M. y CANAVESE, Gabriela F. «Cómo nos hemos de regir en tiempos de peste y prevenciones para ella. Nicolas de Vargas Valenzuela y su tratado para la pestilencia (Córdoba, 1651)». En *Actas de las Quintas Jornadas Internacionales sobre Historia de España*, Fundación para la Historia de España, Buenos Aires, 2007
- BAU, Andrea M. y CANAVESE, Gabriela F. «" Oler el cuerpo": diagnóstico y curación a partir de los sentidos. El olor de la enfermedad en la medicina bajomedieval y temprano moderna europea». En *Medicina e Historia. Revista de Estudios Históricos de las Ciencias de la Salud*, nº 4, 2013, 19-30
- BAUMAN, Zygmunt. «The Sweet Scent of Decomposition». En C. ROJEK y B.

- S. TURNER. *Forget Baudrillard?!*. Routledge, London, 1993, 22-46
- BAZÁN, Iñaki. *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la Moderna*. Gobierno Vasco, Departamento de Interior, Vitoria-Gasteiz, 1995
- BEMBO, Max. *La mala vida en Barcelona. Anormalidad, miseria y vicio*. Casa Editorial Maucci, Barcelona, 1912
- BERNALDO DE QUIRÓS, Constanancio y LLANAS AGUILANIEDO, José María. *La mala vida en Madrid. Estudio psicosociológico con dibujos y fotografías del natural*, Instituto de Estudios Altoaragoneses y Egido Editorial, Huesca y Zaragoza, 1997, [1901]
- BERSANI, Leo. *Is the Rectum a Grave? And Other Essays*, The University of Chicago Press, Chicago, 2010
- BLOCH, Iwan. *La vida sexual contemporánea*, tomo II. Editora Internacional, Madrid, 1924 [1907]
- BLOCH, Iwan. *Odoratus Sexualis. A Scientific and Literary Study of Sexual Scents and Erotic Perfumes*, New York, American Anthropological Society, 1933 [1906]
- BOURDIEU, Pierre. *Méditations pascaliennes*. Seuil, Paris, 1997
- CASTRO ORELLANA, Rodrigo. *Dispositivos neoliberales y resistencias*. Herder Editorial, Barcelona, 2023
- CLASSEN, Constance. «The Odor of the Other: Olfactory Symbolism and Cultural Categories». En *Ethos*, nº 20, 2, 1992, 133-166
- CLASSEN, Constance, HOWES, David and SYNNOTT, Anthony. *Aroma. The Cultural History of Smell*. Routledge, London and New York, 1994
- CLEMINSON, Richard. *Anarquismo y homosexualidad*, Huerga y Fierro Editores, Madrid, 1995
- COLOMA, Luis. *Pequeñeces*, Cátedra, Madrid, 1987 [1890]
- CORBIN, Alain. *Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social XVIIIe-XIXe siècles*. Flammarion, Paris, 1986
- CHAMOCHO, Miguel Ángel. «El delito de sodomía femenina en la obra del Padre Franciscano Sinistrati D'Ameno *De Sodomia Tractatus*». En *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, nº 30, 387-424
- CHAMOULEAU, Brice. *Tiran al maricón. Los fantasmas queer de la democracia (1970-1988)*. Akal, Madrid, 2017

- DAVIDSON, Arnold I. *La aparición de la sexualidad. La epistemología histórica y la formación de conceptos*. Alpha Decay, Barcelona, 2004
- DE CERTEAU, Michel. «Le rire de Michel Foucault». En *Le Débat*, nº 41, 1986, 140-152
- DE CÉSPEDES, Benjamín. *La prostitución en la ciudad de La Habana*. Establecimiento Tipográfico O'Reilly, La Habana, 1888
- DE LEÓN, Pedro. *Grandeza y miseria en Andalucía. Testimonio de una encrucijada histórica (1578-1616)*. Facultad de Teología, Granada, 1981
- DE SAHAGÚN, Bernardino. *Historia general de las cosas de la Nueva España*, tomo III. Imprenta del Ciudadano Alejandro Valdés, 1830
- DEL CAMPO TEJEDOR, Alberto. «Degradación y elogio del ojo del culo. Motivos folclóricos del cancionero obsceno-escatológico popular». En *Bulletin Hispanique*, nº 118, 2, 2016, 693-718
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paidós, Barcelona, 1987
- DELUMEAU, Jean. *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*. Taurus, Madrid, 1989
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Imprenta del Reyno, Madrid, 1632
- DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge and Kegan Paul, London, 1979
- DRUCKER, Peter. *Warped. Gay Normality and Queer Anticapitalism*. Haymarket Books, Chicago, 2014
- DUGGAN, Lisa, «The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism». En CASTRONOVO, R. and NELSON, D. D. (eds.). *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics*. Duke University Press, Durham, NC, 2002, 175-194
- ELIAS, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987
- ELLIS, Havelock. *Studies in the psychology of sex*. Vol.4. *Sexual selection in man*. Project Gutenberg, London, 2004 [1927]
- ESCUDEY, José M^a. *Locos y anómalos*. Imp. Sucesores de Rivadeneyra, 1895
- ESQUERDO, Antonio. «Concepto clínico de las úlceras ano-rectales». En *Revista de Ciencias Médicas de Barcelona*, 1-5-1908, 213-224
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Gallimard, Paris, 1975

- FOUCAULT, Michel. «Le sujet et le pouvoir» [1982]. En FOUCAULT, M. *Dits et Écrits 1954-1988. IV. 1980-1988*. Gallimard, Paris, 1994, 222-242
- FOUCAULT, Michel. *Il Faut Défendre la Société. Cours au Collège de France, 1976*. Gallimard-Seuil, Paris, 1997
- FOUCAULT, Michel. *Les anormaux*. Gallimard-Le Seuil, Paris, 1999
- FOUCAULT, Michel. *Securité, territoire et population*. Gallimard-Le Seuil, Paris, 2004
- FRAILE, Pedro. *La otra ciudad del rey. Ciencia de la policía y organización urbana en España*. Celeste Ediciones, Madrid, 1997
- FREUD, Sigmund. «El malestar en la cultura» [1930]. En *Obras Completas*, tomo III. Biblioteca Nueva, Madrid, 1973
- GARZA, Federico. *Quemando mariposas. Sodomía e imperio en Andalucía y México, siglos XVI-XVII*. Laertes, Barcelona, 2002
- GÓMEZ DE MAYA, Julián. «El codificador ante el crimen nefando». En *Anuario de Historia del Derecho Español*, nº 83, 2013, 139-184
- GONZÁLEZ SAMANO, Manuel. «Dictamen acerca de un presunto atentado de sodomía, prestado al juzgado de 1ª instancia de la ciudad de Alfaró». En *Boletín de Medicina, Cirugía y Farmacia*, tomo 1, 1846, 251-252
- HACKING, Ian. «Cinco parábolas». En RORTY, R., SCHNEEWIND, J. B. y SKINNER, Q. (Comps.), *La filosofía en la historia*, Paidós, Barcelona, 1990, 127-152
- HERNÁNDEZ CATÁ, Alfonso. *El ángel de Sodoma*, El Callao, Valparaíso, 1930
- HOULBROOK, Matt. *Queer London. Perils and Pleasures in the Sexual Metropolis, 1918-1957*. The University of Chicago Press, Chicago, 2005
- HOYOS Y VINENT, Antonio de. «Noches de China». En *Aromas de nardo indiano que mata y de ovonia que enloquece*. Librería y Editorial Madrid, Madrid, 1927, 7-16
- HUARD, Geoffroy. *Los antisociales. Historia de la homosexualidad en Barcelona y París, 1945-1975*. Marcial Pons, Madrid
- ILLOUZ, Eva. *La vida emocional del populismo. Cómo el miedo, el asco, el resentimiento y el amor socavan la democracia*. Katz Editores, Buenos Aires, 2024
- JAY, Martin. *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. University of California Press, Berkeley, 1994

- JENNER, Mark S.R. «Follow your Nose? Smell, Smelling and their Histories». En *American Historical Review*, nº 116, 2, 2011, 335-351
- JIMÉNEZ MILLÁN, Ana Isabel y MORENO ESTEBAN, Basilio. «Gregorio Marañón y la Endocrinología I». En HERREROS RUIZ-VALDEPEÑAS, B., GARGANTILLA MADERA, P. y BANDRÉS MOYA, F. (coords.). *Gregorio Marañón.; cumbre y síntesis para el siglo XXI*. Además Comunicación Gráfica, Madrid, 2008, 67-78
- KUKSO, Federico. *Odorama. Historia cultural del olor*, Taurus, Madrid, 2021
- LAQUEUR, Thomas. *La fabrique du sex. Essai sur le corps et le genre en Occident*. Gallimard, Paris, 1992 [1990]
- LAZAKIS, Nat. *Body Odor and Biopolitics. Characterising Smell in Neoliberal America*. Mc Farland and Company Pub., Jefferson, 2021
- LE GUÉRER, Annick. *Les pouvoirs de l'odeur. Essai*. Éditions François Bourin, Paris, 1988
- LOOBY, Christopher. «"The Roots of the Orchis, the Iuli of Chesnuts". The Odor of Male Solitude». En BENNETT, P. and ROSARIO, V. A. (eds.). *Solitary Pleasures. The Historical, Literary, and Artistic Discourses of Autoeroticism*, Routledge, New York, 1995, 163-187
- LÓPEZ, Gregorio. *Las Siete partidas, del sabio rey Don Alonso el Nono; glosadas por el licenciado Gregorio Lopez*. Oficina de Benito Cano, Madrid, 1789
- LÓPEZ CALDERÓN, Asunción, et Al. «Gregorio Marañón y la Endocrinología II». En HERREROS RUIZ-VALDEPEÑAS, B., GARGANTILLA MADERA, P. y BANDRÉS MOYA, F. (coords.). *Gregorio Marañón.; cumbre y síntesis para el siglo XXI*. Además Comunicación Gráfica, Madrid, 2008, 79-114
- LÓPEZ RODRIGO, A. «Las Ciudades nefandas», *La Revista Blanca*, 1-5-1902, 667-669
- MAESTRE, Antonio. «Los argumentarios de Vox contra el Orgullo LGTBI». En *La Marea*, 2 julio 2019, disponible en: <https://www.lamarea.com/2019/07/02/los-argumentarios-de-vox-contra-el-orgullo-lgtbi-impregnan-el-centro-de-la-ciudad-de-un-hedor-insalubre-e-insoportable/>
- MANCHÓN, Raúl y CHAMOCHO, Miguel Ángel. «*Ad Peccatoresm Sodomitam*: Estudio jurídico, edición crítica y traducción de un incunable latino del siglo XV». En *Revista de Inquisición, Tolerancia y Derechos Humanos*, nº 26, 2022, 89-140

- MARAÑÓN, Gregorio. «Ensayo biológico sobre Enrique IV de Castilla», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, nº 96, 1930, 11-93
- MARAÑÓN, Gregorio. *Amiel. Un estudio sobre la timidez*. Antbae Epub, Madrid, 1932
- MARAÑÓN, Gregorio. «Experiencia sobre la patología del tabaco» [1957]. En *Obras Completas*. Espasa Calpe, Madrid, 1972, 833-837
- MARCHENA, José. *Taurinos y antitaurinos. Historia de una encrucijada*, Sevilla, Real Maestranza de Caballería, Universidad de Sevilla, 2024
- MARCUSE, Herbert. *Eros y civilización*. Sarpe, Madrid, 1983
- MARTÍN, Adrienne L. «Sodomitas, putos, doncellos y maricotes en algunos textos de Quevedo», *La Perinola*, nº 12, 2008, 107-122
- MARTÍN DE LUCENAY, Ángel. *Homosexualidad*, Editorial Fénix, Madrid, 1933
- MARTÍNEZ SUÁREZ, Fermín «La incontinencia del ano; su significación clínica». En *Revista Iberoamericana de Ciencias Médicas*, nº 5, 1903, 341
- MATA, Pedro. *Vademecum de Medicina y Cirugía Legal*, Imp. Calle de Padilla, Madrid, 1844
- MATA, Pedro. *Tratado de Medicina y Cirugía Legal*. Tomo I, Carlos Bailly-Baillière, Madrid, 1874
- MAYO, Francisco de Sales. *La condesita. Historia de muchos*. Oficina Tipográfica del Hospicio, Madrid, 1870
- McWHORTER, Ladelle. *Racism and Sexual Oppression in Anglo-America. A Genealogy*, Indiana U. P., Bloomington, 2009
- MELIÁ. «Carnestolendas», *El Socialista*, 28-2-1908
- MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael. *Sodomías hispánicas. Estudios culturales sobre género y sexualidades (siglos X al XVII)*, Pagés Editors, Lleida, 2021
- MONTESQUIEU, Charles Louis. *De l'esprit des lois* [1748]. En *Oeuvres Complètes*. Tome II. La Pléiade, Paris, 1951
- MUCHEMBLED, Robert. *La civilisation des odeurs, XVIe-début XIXe siècle*. Les Belles Lettres, Paris, 2017
- NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *Pueblo, poder y sexo. Valencia medieval (1306-1420)*, Diputación de Valencia, Valencia, 1992

- NAVARRO MARTÍNEZ, Juan Pedro. *Un delito que ofende a Dios. Discursos, Prácticas y Representaciones del Pecado Nefando de Sodomía en Castilla a Finales del Antiguo Régimen (1700-1848)*. Universidad de Murcia, Escuela Internacional de Doctorado, Murcia, 2022
- NAVARRO MARTÍNEZ, Pedro. *Destruyendo Sodoma. La represión social y judicial del pecado nefando en Castilla a finales del Antiguo Régimen*, Tirant Humanidades, Valencia, 2023
- NUSSBAUM, Martha C. *From Disgust to Humanity. Sexual Orientation and Constitutional Law*. Oxford U.P., New York, 2010
- ORFILA, Mateo. *Tratado de Medicina Legal*. Tomo I. Imp. de D. José María Alonso, 1847
- P. del O.: «Podridura», *La Campana de Gracia*, 30-11-1907
- PALACIO VALDÉS, Armando. *El Maestrante* [1893]. En *Obras*, tomo II, Aguilar, Madrid, 1964
- PALTI, Elías José. *An Archaeology of the Political. Regimes of Power from the Seventeenth Century to the Present*. Columbia University Press, New York, 2017
- PEDROSA, José Manuel. «El diablo en la literatura de los siglos de Oro: de máscara terrorífica a caricatura cómica». En TAUSIET, M^a y AMELANG, J. S. (eds.). *El diablo en la Edad Moderna*. Marcial Pons, Madrid, 2004, 67-98
- PEIRÓ, Pedro M. y RODRIGO, José. *Elementos de Medicina y Cirugía Legal arreglados a la legislación española*, Compañía General de Impresores y Libreros, Madrid, 1839
- PERATONER, Amancio. *Los peligros del amor, de la lujuria y el libertinaje en el hombre*, La Enciclopédica, Barcelona, 1892
- PÉREZ ARGILÉS, Valentín. *Discurso sobre homosexualidad*. Sesión Inaugural del curso académico celebrado el día 25 de enero de 1959, Zaragoza
- PÉREZ GARCÍA, Pablo. «Conflicto y represión: la justicia penal ante la Alemania de Valencia (1519-1523)». En *Estudis: Revista de historia moderna*, nº 22, 1996, 141-198
- PROUST, Marcel. *En busca del tiempo perdido. 4. Sodoma y Gomorra*. Alianza Editorial, Madrid, 1999
- RAGAN Jr., Bryant T. «The Enlightenment Confronts Homosexuality». En MERRICK, J. and RAGAN Jr., B. T. (eds.). *Homosexuality in Modern*

- France. Oxford University Press, New York, 1996, 8-29
- REINARZ, Jonathan. *Past Scents: Historical Perspectives on Smell*. University of Illinois Press, Chicago, 2014
- RETANA, Álvaro. *Las «locas» de postín*. Odisea Editorial, Madrid, 2004 [1919]
- RETANA, Álvaro. *Mi novia y mi novio*. Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1923
- RETANA, Álvaro. «A Sodoma en Tren Botijo». En *Los 13, Publicación Semanal Literaria*, nº 12, año I, 21-5-1933, Madrid, Imp. Sáenz Hermanos, 12-31
- REY, Michel. «Police and Sodomy in Eighteenth-Century Paris: From Sin to Disorder». En GERARD, K. and HEKMA, G. (eds.). *The Pursuit of Sodomy. Male Homosexuality in Renaissance and Enlightenment Europe*. Routledge, New York, 1989, 129-146
- RIOYO, Javier. *Madrid. Casas de Lenocinio, holganza y malvivir*, Espasa, Madrid, 1991
- ROIG, P. B.: «Los atentados pederastas», *Las Circunstancias. Decano de los diarios republicanos españoles*, Reus, 5 de marzo de 1930
- ROSE, N. *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 1999
- ROSSELL, Agustín. *Manual de Medicina Legal*. Imp. Ramón Rodríguez Rivera, Madrid, 1848
- RUBINI, Dennis. «Sexuality and Augustan England: Sodomy, Politics, Elite Circles and Society». En GERARD, K. and HEKMA, G. (eds.). *The Pursuit of Sodomy. Male Homosexuality in Renaissance and Enlightenment Europe*. Routledge, New York, 1989, 349-381
- RUBIO GALÍ, Federico. «Nota clínica y conferencia. Acerca de un enfermo de fístula de ano. Donde lo que menos importa es dicha fístula». En *Revista Iberoamericana de Ciencias Médicas*, 3, 1902, 14-25
- S.A. «Crónica Judicial», *El Diluvio*, 8-4-1899, 12-14
- S. A. «El seminario de Madrid. Una sentina de fango», *El País*, 27 de agosto de 1901
- S.A. «Variaciones sobre el tema», *El Motín*, 19 julio, 1902
- S.A. «Sobre la cárcel», *Diario de Alicante*, 15 septiembre 1909
- S.A. «Signos de los tiempos», *El Luchador* (Alicante), 26-4-1924

- S.A. «Suceso sangriento», *Diario de Burgos*, 12 febrero 1927
- S.A. «More astounding remarks on gays by Bishop of Morphou go viral (video)». En *in-Cyprus*, 29 julio 2019, disponible en [<https://in-cyprus.philenews.com/news/local/more-astounding-remarks-on-gays-by-bishop-of-morphou-go-viral-video/>]
- SALILLAS, Rafael. «La vida penal en España. XV. Miscelánea patológica», *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, 70 (1887), 187-211
- SÁEZ, Javier, «El contexto sociopolítico de surgimiento de la teoría queer. De la crisis del sida a Foucault». En CÓRDOBA, D., SÁEZ, J. y VIDARTE, P. (eds.). *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Egales, Madrid-Barcelona, 2005, 67-76
- SAN DE VELILLA, Antonio. *Sodoma y Lesbos modernas. Pederastas y safistas, estudiados en la clínica, en los libros y en la historia*. Carlos Ameller Ed., Barcelona, 1932
- STOLER, Ann Laura. *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Duke University Press, Durham and London, 1995
- S. PEDRO DAMIÁN. *Tratados. Tratado VII: Liber Gomorrhianus o «Libro de Gomorra»*, José Fernando Rey Ballesteros, Madrid, 2017
- SUÁREZ CASAN, Vicente. *Conocimientos para la vida privada*, vol. VI. *La pederastia*, Casa Editorial Maucci, Barcelona, 20ª ed., 1910 [1891]
- SULLOWAY, Frank, J. *Freud, Biologist of the Mind. Beyond the Psychoanalytic Legend*. Fontana Paperback, 1980
- TARDIEU, Ambroise. *Estudio médico-forense de los atentados contra la honestidad*, Imp. Médica de Manuel Álvarez, Madrid, 1863 [1857]
- TAMARIT CONEJEROS, José Manuel, et Al. «Nariz y sociedad. Curiosidades y anécdotas sobre el apéndice nasal», *Therapeia*, nº 4, 2012, 55-68
- TELECHEA SOLÓRZANO, Jesús Ángel. «Poder, sexo y ley: la persecución de la sodomía en los tribunales de la Castilla de los Trastámara». En *Cío y Crimen*, nº 9, 2012, 285-396
- TERRY, Jennifer. «Anxious Slippages between “Us” and “Them”. A Brief History of the Scientific Research for Homosexual Bodies». En TERRY, J. and URLA, J. (eds.), *Deviant Bodies. Critical Perspectives on Difference in Science and Popular Culture*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1995, 129-169

- TRAN BA HUY, Patrice. «Odorat et histoire sociale». En *Communication et Langages*, nº 126, 2000, 85-107
- TULLET, William. «Re-odorization, Disease and Emotion in Mid-Nineteenth-Century England». En *The Historical Journal*, nº 62, 3, 2019, 765-788
- TULLETT, William, LEEMANS, Inger et al. «Smell, History and Heritage». En *American Historical Review*, nº 127, 1, 2021, 294-305
- UGARTE PÉREZ, Javier. *Las circunstancias obligaban. Homoerotismo, identidad y resistencia*. Egales, Madrid-Barcelona, 2011
- ULECIA Y CARDONA, Rafael. «La pederastia en La Habana». En Primer Congreso Médico de la Isla de Cuba (15 de enero de 1890). *Revista de Medicina y Cirugía Prácticas*, nº 27, 1890, 262-264
- ULECIA Y CARDONA, Rafael. «Dos casos de pederastia». En *Revista de Medicina y Cirugía Prácticas*, nº 29, 1891, 601-602
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. «De la sentina al colegio. La justificación de las mancebías entre los periodos medieval y moderno». En *Mélanges de la Casa de Velázquez*, nº 33, 1, 2003, 149-183
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Tras la autoestima. Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*. Tercera Prensa, San Sebastián, 2005
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*. Akal, Madrid, 2009
- VÁZQUEZ GARCÍA, F. «Epílogo». En BENTHAM, Jeremy. *Sobre el homoerotismo. Tres ensayos inéditos*. Laetoli, Pamplona, 2021, 189-260
- VÁZQUEZ GARCÍA, F. y CLEMINSON, R. «Inseparables. Tobacco Workers in Seville and Female Homoeroticism at the End of the Nineteenth Century». En *Journal of the History of Sexuality*, nº 31, 1, 2022, 28-58
- VIGARELLO, Georges. *Le prope et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Age*. Éditions du Seuil, Paris, 1985
- VIGARELLO, Georges. *Le sain et le malsain. Santé et mieux-être depuis le Moyen Age*. Éditions du Seuil, Paris, 1993
- VIVES, José. *Concilios Visigóticos e Hispanorromanos*, CSIC, Barcelona-Madrid, 1963
- WHARMAN, D. *The Making of the Modern Self. Identity and Culture in Eighteenth-Century England*. Yale University Press. New Haven and London, 2006

WHITE, Murray J. «The Legacy of Iwan Bloch». En *New Zealand Psychologist*, nº 1,1, 1972, 25-29

YÁÑEZ, Teodoro. *Lecciones de Medicina Legal y Toxicología*, Librería de Saturnino Calleja, Madrid, 1878

YÁÑEZ, Teodoro. *Elementos de Medicina Legal y Toxicología*. Enrique Rubiños, Madrid, 1884

Juridificación de la sexualidad, biopolítica y derecho. Foucault ante la Comisión de reforma del código penal

*Juridification of sexuality, biopolitics and law. Foucault
before the Commission for the Reform of the Penal Code*

Jesús González Fisac

Universidad de Cádiz, España

ORCID: 0000-0002-3967-506X

jesus.gonzalez@uca.es

Resumen: A mediados de la década de 1970, Foucault interviene ante una comisión para la reforma del código penal. En esta intervención se refiere al fenómeno de la juridificación de la sexualidad privada. En este trabajo vamos a ver brevemente el contexto de esta intervención y el compromiso político de Foucault. Luego dilucidaremos en qué consiste la juridificación, centrándonos, primero, en cómo los mecanismos de normalización social (la moralización y la medicalización) se hibridan con el derecho a través de los códigos y, segundo, si el derecho, o cierta noción de derecho, puede quedar al margen de la juridificación como palanca de lucha a favor de los derechos sexuales.

Palabras clave: juridificación; sexualidad privada; derecho; sociedad disciplinaria; normalización; categoría.

Abstract: In the mid-1970s, Foucault spoke before a commission for the reform of the penal code. In this speech, he referred to the phenomenon of the juridification of private sexuality. In this paper, we will briefly examine the context of this speech and Foucault's political commitment. We will then elucidate what juridification consists of, focusing, first, on how the mechanisms of social normalisation (moralisation and medicalisation) are hybridised with the law through codes and, second, on whether the law, or a certain notion of law, can remain outside juridification as a lever for the struggle for sexual rights.

Keywords: Juridification; Private sexuality; Law; Disciplinary society; Normalisation; Category.

Fecha de recepción: 18/02/2026. Fecha de aceptación: 28/05/2026.

Jesús González Fisac es Profesor Titular de filosofía de la Universidad de Cádiz. Doctorado con una tesis sobre la primera Crítica de Kant, trabaja en tres líneas de investigación. Kant, el problema de la ilustración y el conflicto de las facultades. Butler, el problema del lenguaje, política y performatividad. Foucault, la cuestión de a parresía (el problema del lenguaje) y la ontología de la subjetividad.

1. Introducción

En 1977, Foucault es citado para intervenir ante una comisión para la reforma del código penal. La comisión comienza sus trabajos sobre los artículos relativos a las costumbres y a la sexualidad en febrero de 1977. Esta no es la única «intervención» de Foucault en estos asuntos. En esas mismas fechas, se publica una carta abierta que firma junto a otros ochenta signatarios y en cuya redacción participa. El título de la carta es «Lettre ouverte pour la révision de certains textes législatifs régissant les rapports entre majeurs et mineurs»¹ («Lettre ouverte» o carta abierta desde ahora). Pero los aportes de Foucault en los que se refiere a la comisión y a los asuntos que guardan relación con «la legislación sobre la sexualidad», y que podemos considerar su contexto próximo, son dos coloquios. El primer coloquio, «Enfermement, psychiatrie, prison» tiene lugar el 12 de mayo, publicándose en la revista *Change* en octubre. Si bien este encuentro se inscribe en la campaña promovida por la revista para la liberación del disidente Vladimir Borissov del hospital psiquiátrico de Leningrado, Foucault introduce inopinadamente (luego explicaremos la pertinencia de hacerlo) el tema de la legislación sobre la sexualidad, contando que ha sido contactado por la comisión de reforma del Código penal. El segundo aporte es la transcripción de un coloquio radiofónico que tuvo lugar en abril de 1978, que, editado como «La loi de la pudeur», se publica en abril de 1979 en la revista *Recherches*. Foucault, que abre el coloquio, comienza motivándolo en el hecho de que, frente a las propuestas de la comisión resultado de sus trabajos en mayo y junio del año anterior, está emergiendo un movimiento en contra de la reforma.

Foucault también se ha ocupado reiteradamente de la cuestión de la homosexualidad y de las relaciones con menores en aportes estrictamente académicos, de los que nos ocuparemos en la segunda parte de este trabajo. Para empezar, en el mismo marco temporal en que se publica la carta abierta, en 1976, ha visto la luz el primer volumen de su historia de la sexualidad, *La volonté de savoir*. Este contexto se completa con el primer ciclo de los cursos en el Collège de France, en los que se trabaja en la genealogía del poder disciplinario. Los cursos implicados son *La société punitive* y *Les anormaux*. Asimismo, prácticamente todos los trabajos y entrevistas entre 1976 y 1979, que desbrozan la genealogía de los cambios legislativos en el código penal decimonónico y que con frecuencia contienen referencias a la carta abierta y a la comisión de reforma. Este horizonte textual elabora los mimbres genealógicos que contextualizan los cambios en el código denunciados ante la comisión y en la carta (el poder disciplinario, los mecanismos de normalización social, la medicalización de las conductas sexuales, etc.). Para desbrozar estos mimbres seguiremos la estructura de la intervención de Foucault ante la comisión.

¹ Citaremos por la versión dactilográfica de la carta (número de página y de línea) de los archivos de Françoise Dolto, disponible en <https://www.dolto.fr/fd-code-penal-crp.html>. Seguimos la traducción de la *Lettre ouverte* de Geoffroy Huard que aparece en este mismo número.

Por último, veremos los nudos y dificultades que Foucault se plantea ante la cuestión del consentimiento a cuenta de las relaciones con menores. Los movimientos homosexuales y pedófilos defienden la supresión de la mayoría de edad sexual, sosteniendo la posibilidad de que los menores puedan tener voluntad de consentir. Foucault plantea entonces, en un inesperado giro, que hay «categorías de población» que deben ser protegidas, entre ellas la de los niños.

2. La comisión para la reforma del código penal y el contexto militante de los movimientos de liberación sexual

La comisión se crea a instancias del presidente Giscard d'Estaing en noviembre de 1974 y suspende su actividad, todavía bajo su mandato, a comienzos de 1981. El objeto de la comisión es redactar un anteproyecto de ley, que deberá ser elevado al parlamento. La iniciativa de Giscard se inscribe en una voluntad reformista (Giscard rebaja, en 1974, la mayoría de edad heterosexual a los 15 años y la homosexual a los 18 años), aunque su mandato terminará con el vuelco represivo de la ley de «seguridad y libertad», de 1981.² En cualquier caso, el anteproyecto, que llegará a tener algunas partes redactadas, no se presentó. Por su parte, Mitterrand, y un partido socialista «sensible a ciertos problemas», supone, a decir de Foucault, la «victoria de una posibilidad» de nuevas reformas (con Mitterrand, en 1982, se rebaja la mayoría de edad legal para relaciones homosexuales a los 15 años, equiparándose a la estipulada para las relaciones heterosexuales, también cuando se trate de relaciones entre mayores y menores, y se suprimen los registros policiales).

Aunque en su diagnóstico al comienzo de «La loi de la pudeur» Foucault reconozca movimientos en contra, lo cierto es que la fuerza de las militancias que giran en torno al comportamiento sexual no cederá hasta bien entrada la década de los 1980. Estas militancias, que alcanzan su apogeo en la década de 1970 (con el mayo de 1968 como punto de inflexión), comprometen dos grupos, con frecuencia segmentados. El de los movimientos homosexuales y de los movimientos feministas. Los primeros cuestionan las nociones con las que se reprobaban las relaciones homosexuales, calificadas de «impúdicas o *contra natura*»,³ o las resignifican, como en los nombres de revistas como *Le Fléau social* o *L'Antinorm*.⁴ Los movimientos tienen un claro sesgo de lucha, reconociéndose en pulsiones políticas como la liberación o la revolución. En 1971, Hocquenghem funda el *Front homosexuel d'action révolutionnaire* (FHAR). En 1975, se crea el CUAHR,

2 IDIER, Antoine. *Les alinéas au placard*, 79-80.

3 Ambas ideas dan comienzo a la «Lettre ouverte» (1: 8).

4 BÉRARD, Jean. *La justice en procès. Les mouvements de contestation face au système pénal (1968.1983)*. Presses de Sciences Po, Paris, 2013, 126. La revista *Le Fléau social*, «La plaga social», toma su nombre la enmienda Mirguet, en cuyo preámbulo se dice que los homosexuales son una de las «plagas, *fléux*, nacionales».

Le Comité d'urgence anti-répression homosexuelle. Las luchas van a presentar dos flancos, uno securitario y otro legal. Las luchas se dirigen en principio contra los mecanismos de represión policial. Con el tiempo, se reprobará también la legislación penal considerada «cada vez más gravosa».⁵ Así, la «Lettre ouverte» se interesará por algunos artículos del Código penal, exigiendo modificar el reproche penal de las relaciones homosexuales entre adultos y menores, tal y como reza el título de la misiva. Si bien se hace referencia al «caso reciente», conocido como «caso de Yvelines»,⁶ la carta es una demanda razonada de modificación del tipo penal aplicado a tales relaciones. Pero no fue la primera. Schérer y Hocquenghem habían lanzado una petición, «Pour une autre législation sur la sexualité des mineurs», que se publica en *Libération* en febrero de 1976. La «Lettre ouverte» se escribe un año después.

En este sentido, no hay que olvidar que otro grupo de interés es el de los menores de edad. Una de las pujas de las militancias que luchan por la libertad sexual busca la descriminalización de las relaciones sexuales que implican a menores. El feminismo comparte esta modificación, bien que referida a las relaciones entre menores, no entre adultos y menores, que está en las demandas de los movimientos homosexuales. De manera genérica, en la «Lettre ouverte» se denuncian las «restricciones» de las relaciones entre «niños, adolescentes y adultos», así como «las relaciones homosexuales ... entre menores de 15 a 18 años», aludiéndose a «una juventud que siente como opresivos los excesos de una segregación meticulosa».⁷

Pero la crítica se dirige también a la institución normativa que acoge a los menores, a la autoridad de las familias y de los educadores. La familia es un lugar de relaciones jerárquicas y autoritarias en el que se ejerce la dominación y el control represor del adulto,⁸ siendo la causante de lo Foucault llamará «miseria sexual». La muerte anunciada de la familia (David Cooper, uno de los que participan en el coloquio de 1978, era el autor de *Mort de la famille*) va de la mano de su historización. La historización revela que es una institución «fabricada».⁹ Ahora bien, esta crítica tiene registros distintos, intereses distintos, aunque con frecuencia se solapan, con retóricas igualmente distintas, tanto en cuanto a la fuerza como en cuanto al tono. La crítica de la institución familiar

5 DANET, Jean, FOUCAULT, Michel, HAHN, Pierre, HOCQUENGHEM, Guy. «La loi de la pudeur», en FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II, 1976-1988*, 765.

6 En 1973, son detenidos tres hombres, Bernard Dejager, Jean-Claude Gallien et Jean Burckhardt, acusados de haber tenido relaciones sexuales con menores, chicos y chicas, de 13 y 14 años en un camping cerca de Versailles. Son acusados de «actos inmorales y atentados contra el pudor sin violencia sobre menores de dieciséis años, niños y niñas». A los encausados se les aplica la prisión provisional prevista para el tipo penal de «crimen», que se prolonga más de tres años. Bernard Dejager fue puesto en libertad el 20 de noviembre de 1976. Los otros dos tuvieron que esperar a la celebración del juicio que tuvo lugar a finales de enero del año siguiente en la corte de Yvelines.

7 «Lettre ouverte», 1: 1-8, 10-11.

8 Para el FHAR «La familia sustituye al policía cuando hemos cometido el delito de disponer libremente de nuestros cuerpos» (VERDRAGER, Pierre. *L'enfant interdit. Comment la pédophilie est devenue scandaleuse*. Paris, Armand Colin, 2013, 57).

9 VERDRAGER, Pierre. *L'enfant interdit*, 58.

arrastra las demandas de libertad sexual de los menores, cuyo punto de quiebre va a estar en la arbitrariedad de la mayoría de edad sexual. Estas demandas se compadecen con las demandas del feminismo, que también cuestiona la calificación penal de relaciones entre menores. En el caso de los movimientos homosexuales, asimismo se busca despenalizar las relaciones entre adultos y menores, directamente a través de la demanda de supresión de la mayoría de edad sexual, indirectamente cuestionando la institución que embrida a la infancia, que es la familia. Por lo que hace a su retórica, en estos movimientos no es inhabitual un tono procaz. El *Front de libération de la jeunesse* (FLJ) se servirá del eslogan «Los menores quieren que los follen».¹⁰ Este tono es compartido por los movimientos homosexuales de adultos. El FHAR define la institución familiar como la «fuente primaria de neurosis y enfermedades mentales», «antesala de la cárcel».¹¹ En la misma línea, Matzneff llama a la familia «búnker de mierda» y Hocquenghem, «gulag».¹² Repárese en que el movimiento homosexual da cobertura a las demandas de los menores, que a su vez dan cobertura a las de quienes buscan descriminalizar las relaciones de adultos con menores (el FLJ surge, al igual que el FHAR, del grupo maoísta *Vive la Révolution!*), solapándose en su denuncia del concepto de mayoría de edad sexual. Un registro y un tono bien distinto es de la «Lettre ouverte». Esta carta se mueve en un registro histórico-jurídico, que elude la casuística (aunque se refiere al caso de Yvelines), así como el tono agresivo de las militancias.

Es momento de recordar que esta retórica agresiva es el reflejo de una militancia igual, propia de la época, y que en los movimientos de los «años 68» no se distinguen las demandas homosexuales y las pedófilas. El marco de debate público es muy distinto hoy en día. A partir de la década de 1980, se asiste al progresivo cuestionamiento de las relaciones pedófilas, vinculado al retroceso de las izquierdas, pero también a la separación de las agendas desde el momento en que, en 1982, se equipara la mayoría de edad homosexual a la heterosexual, que era la última demanda compartida. Pero en la década de 1970, con el arrastre del mayo del 68, se asiste a la «politización», sin duda exitosa, de la pedofilia.¹³ Como dice Verdrager, esta politización compromete varios operadores. La ocupación del espacio público a través de cartas y manifiestos, también publicaciones, la conformación de colectivos organizados (el FLIP, el FRED, etc.),¹⁴ la

10 BÉRARD, Jean; SALLÉE, Nicolas. «Les âges du consentement. Militantisme gai et sexualité des mineurs en France et au Québec (1970-1980)». En *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 42, 1^{re} décembre 2015, 105.

11 Citado en VERDRAGER, Pierre. *L'enfant interdit*, 57.

12 Véase BÉRARD, Jean. *La justice en procès*, 134.

13 VERDRAGER, Pierre. *L'enfant interdit*, 95. Es cierto que la politización de los movimientos homosexuales tuvo una evolución distinta en la década de 1970. Previamente, asociaciones como *Arcadie* llevaron a cabo un trabajo, si no más conservador en sus propuestas (descriminalizar la homosexualidad, revocar la legislación, la enmienda Mirguet entre otras, etc.), sí más discreto en sus acciones. Sobre *Arcadie* véase JACKSON, Julian. «*Arcadie*: sens et enjeux de «l'homophilie»». *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 53-4, octobre-décembre 2006.

14 En 1977 ven la luz el FLIP, *Front de libération des pédophiles*, y el FRED, *Front d'action de recherche pour une enfance différente*.

apropiación de un vocabulario político estándar (usan términos como «causa», «militancia», etc.), sobre todo de sesgo libertario (uso recurrente de términos como «frente», «liberación», «opresión», «disidencia», etc.), la creación de un marco semántico propio (se invoca la etimología de los términos «pedófilo» o «pederasta», que todavía no son peyorativos, o simplemente se redefinen),¹⁵ el uso de términos peyorativos con los que se oponen a la pedofilia («puritanos» «retrógrados» «fascistas» o «nazis»),¹⁶ o la inversión de la carga de prueba respecto a la legislación, convirtiendo al responsable de los abusos, el pedófilo, en una víctima de las leyes.

Los movimientos feministas comparecen en sus demandas de libertad sexual con un tono y fuerza similares a los movimientos homosexuales. La agenda de la primera mitad de los 1970 está acaparada por el derecho a la contracepción y al aborto.¹⁷ La violación acapara la agenda de la segunda mitad de la década. Como hemos apuntado ya, la violencia sexual es el otro objeto de puja. La prueba de cargo de los movimientos homosexuales para despenalizar las relaciones con menores está en la noción de pudor, tenida por una percepción moral anticuada. Pero la carga de esta prueba, lo que justifica que sea sólo una cuestión moral o de costumbres, está en la noción de consentimiento. En punto a este concepto, se da una singular disonancia entre los movimientos homosexuales y el movimiento feminista. Las agendas de ambos comparten la importancia del consentimiento como condición de permisividad de las relaciones, así como la idea de que la mayoría de edad sexual es arbitraria. Pero no coinciden a la hora de considerar la relación entre consentimiento y violencia. El código penal es el que contempla como tipo penal el «atentando al pudor sin violencia», sólo que mientras que los movimientos homosexuales entienden que hay consentimiento allí donde no hay violencia, las feministas, no. La controversia (que atraviesa el coloquio «Enfermement, psychiatrie, prison») está, no en la mayoría de edad sexual, cuya carga de prueba es el consentimiento sexual, sino en la carga de prueba del consentimiento, que los movimientos homosexuales y pedófilos cifran en la ausencia de violencia, y las feministas en la voluntad manifestada. Los movimientos homosexuales entienden que la ausencia de violencia supone de facto consentimiento. Las feministas, en cambio, entienden que allí donde no hay violencia puede no haber consentimiento y, por consiguiente, daño.

15 VERDRAGER, Pierre. *L'enfant interdit*, 58. El FHAR ya planteó en 1971 una resignificación del término «pederasta», que definió como «el novio al que le gustan los adolescentes, los jovencitos» (BÉRARD, Jean. *La justice en procès*, 133). Por su parte, Matzneff propondrá el término «philopède», como «más farmacéutico» (sic) que el de pedófilo (IDIER, Antoine. *Les alinéas au placard*, 49).

16 VERDRAGER, Pierre. *L'enfant interdit*, 97.

17 En 1972 se legaliza la anticoncepción (Ley Neuwirth), en 1974 se suprime la autorización paterna para los menores (la conocida como «segunda Ley Neuwirth», a la que se hace referencia en la «Lettre ouverte»), y en 1975 se legaliza el aborto (ley Veil).

3. Las intervenciones de Foucault en relación a la reforma del código penal. El activismo de Foucault ante los movimientos homosexuales y pedófilos

La Comisión no va a estar al margen de influencias externas. Los intelectuales que promueven el coloquio de 1978 van a influir en los trabajos de la comisión, no sólo por sus intervenciones en la prensa, también porque tienen contactos en los periódicos, a los que harán llegar la carta. De hecho, saben perfectamente qué artículos del Código se están discutiendo (se refieren en la carta), así como el tenor de las intervenciones. Estos contactos propiciarán la intervención de Foucault.¹⁸

La actitud de Foucault es ambivalente. Ciertamente, su conocido posicionamiento frente a cualquier clase de programa tiende a distanciarse, unido a algo de sarcasmo, el modo en que relata haber sido contactado en el coloquio que tuvo lugar en esas mismas fechas.¹⁹ Sin embargo, en otro momento (el coloquio contiene afirmaciones improvisadas y provisionales), se aparta de este distanciamiento y asume una inopinada actitud de compromiso, reconociendo haberse irritado con su propio enroque, al haber evitado proponer reformas en la legislación.²⁰ En el mismo sentido, tras ver el trabajo de la comisión, se referirá a «lo interesante que eran las discusiones»²¹ y elogiará su «mucho seriedad».²² Algo parecido dirá de la psiquiatría, que es, junto con la institución judicial, la otra disciplina o institución implicada en la cuestión de la reforma (luego diremos algo cuando veamos la entrada de la psiquiatría en los peritajes judiciales).

Vistos los diferentes contextos, echemos una vista general sobre el activismo de Foucault. En una entrevista de 1981, Foucault apunta no haber pertenecido nunca a un «movimiento de liberación sexual». Primero porque no pertenece «a ninguna clase de movimiento», porque no ha sostenido nunca una «militancia continua», y, segundo, porque rechaza que nadie pueda «identificarse con y por su sexualidad»²³. En otra entrevista, publicada en *Playmen* en 1978, Foucault sostiene taxativamente que es «extremadamente perjudicial» que los movimientos de liberación sexual se

18 IDIER, Antoine. *Les alinéas au placard*, 65. El intermediario entre los signatarios de la carta y la Comisión es el abogado Alexandre Rozier, que tiene el contacto de Jean-Pierre Sabatier, secretario de la Comisión, y de Germaine Sénéchal, que es miembro de la misma. Éste último, considerado un «gaullista de izquierda», será el que medie en la audiencia concedida a Foucault (IDIER, Antoine. *Les alinéas au placard*, 71-72).

19 COOPER, David, FAYE, Jean-Pierre, FAYE, Marie-Odile, FOUCAULT, Michel, ZECCA, Marine. «Enfermement, psychiatrie, prison», en FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II, 1976-1988*, 331. El modo en que Foucault refiere cómo le contactó la Comisión es socarrón. «Mi sorpresa es que, de su parte, me llaman por teléfono». Refiere también que le comunican que están muy «apurados», *embarrassé*, y que quieren saber su opinión sobre la parte de legislación sobre sexualidad que están discutiendo.

20 Hocquenghem dirá: «No nos consideramos en modo alguno legisladores» (DANET, Jean, FOUCAULT, Michel, HAHN, Pierre, HOCQUENGHEM, Guy. «La loi de la pudeur», 776). Tan sólo piden la derogación de algunos artículos del Código.

21 DE WIT, J.-F. et J. «Entretien de Michel Foucault avec Jean François et John de Wit», 255.

22 Al comienzo de «La loi de la pudeur», Foucault hablará de la seriedad de comisión por percibir «no sólo la posibilidad sino la necesidad de modificar la mayoría de los artículos que rigen el comportamiento sexual».

23 DE WIT, J.-F. et J. «Entretien de Michel Foucault avec Jean François et John de Wit», 254.

organicen «según las categorías sexuales». Las categorías tienen como corolario la identidad, que subordina a los movimientos de liberación sexual «a ideales y a objetivos específicos»,²⁴ cerrando sus posibilidades de actuación. Por eso Foucault reconoce haber sido malentendido por parte de algunos movimientos de liberación sexual al haber renunciado a identificarse con la sexualidad.²⁵ Luego volveremos sobre este extremo. Sea como fuere, Foucault reconoce haberse movido al margen de organizaciones y, en el caso de movimientos de liberación como los que hubo en los 1970, reconoce que tan sólo ha tomado parte en cosas «discontinuas y puntuales».²⁶ Foucault no se posiciona en movimientos que supongan una exigencia constante o que impongan una militancia sostenida en el tiempo. Es sabido que su breve paso por el PCF rinde un posicionamiento reaccionario inicial contra los partidos, al que siguieron intervenciones puntuales en frentes distintos. La más visibilizada es su participación en la fundación del GIP en 1971, donde maneja todavía percutores libertarios como los de «opresión política» o «intolerancia», y donde se inicia su posicionamiento como intelectual específico que no «propone» sino que constituye «grupos» para tratar de «hacer análisis» y «llevar a cabo luchas».²⁷ Pero a partir de la segunda mitad de la década, en consonancia con los cursos de *Le pouvoir psychiatrique* y *Les anormaux*, se impone la cuestión de la enfermedad mental y de la represión política vinculada a la enfermedad, que compromete la cuestión de la homosexualidad. En el coloquio de 1976 Foucault lo formula con claridad. «Es cierto que si hay un lugar actualmente en el que pueda uno comprometerse con una acción militante que tenga un sentido y que no sea simplemente la inyección de una ideología presente en nuestras cabezas, sino que venga a ponernos a nosotros mismos en cuestión, ese lugar es el problema de la enfermedad.»²⁸

En eso que podemos considerar como la militancia de Foucault quedan atrás otras intervenciones más discretas, que no dejan apenas rastro textual y que revelan la diversidad de intereses de Foucault y la dificultad de posicionarle políticamente en una línea aparentemente coherente, como su participación en la Comisión Fouchet para la reforma de la educación superior a mediados de los 1960, promovida por un gobierno gaullista, o su acercamiento a la «segunda izquierda» de Rocard en los años 1970, que, a pesar de su recelo hacia los partidos, valora como una «izquierda independiente» de la influencia de la URSS.

Foucault reconoce en la referida entrevista al menos tres compromisos puntuales con movimientos y militancias específicos. Concretamente habla del «aborto», de «casos de homosexualidad» y del «problema de la homosexualidad en

24 Véase BAUER, J. «M. Foucault. Conversation sans complexes avec de philosophe qui analyse les 'structures du pouvoir'». En FOUCAULT, Michel. *Dis et écrits II, 1976-1988*, 677.

25 DE WIT, J.-F. et J. «Entretien de Michel Foucault avec Jean François et John de Wit», 254.

26 DE WIT, J.-F. et J. «Entretien de Michel Foucault avec Jean François et John de Wit», 254.

27 COOPER, David, FAYE, Jean-Pierre, FAYE, Marie-Odile, FOUCAULT, Michel, ZECCA, Marine. «Enfermement, psychiatrie, prison», 348.

28 COOPER, David, FAYE, Jean-Pierre, FAYE, Marie-Odile, FOUCAULT, Michel, ZECCA, Marine. «Enfermement, psychiatrie, prison», 347.

general».²⁹ Dejando a un lado el aborto, Foucault se referirá al caso de Yvelines, al menos en «La loi de la pudeur». Es claro, sin embargo, que sólo firma la carta abierta de mayo, que también contiene una referencia a este caso (en enero de 1977 se publica otra carta con múltiples signatarios, «À propos d'un procès», para la que Hocquenghem recabó las firmas y que Foucault no firmó). Foucault tiene una autoridad moral incuestionable que todos buscan y que él administra con celo, en esta y en otras causas.³⁰ Defert dirá que fue por sus reticencias hacia la pedofilia que no firmó «À propos d'un procès».³¹

En cuanto a la elección de los compromisos puntuales, Foucault reconoce la fragmentación de objetivos y luchas. Así y todo, justifica la discontinuidad aducida por la coherencia del modo de vida. Porque son los «fragmentos de experiencia», los fragmentos de «autobiografía», los que habilitan la coherencia de sus intervenciones y compromisos políticos.³² Foucault acude también aquí, como en tantas ocasiones, al concepto móvil de estrategia, una suerte de economía variable que se ancla y se compadece (y ahí encuentra la coherencia) con ese espacio fragmentado y discontinuo de las experiencias de su vida. «Mi posición es que no tenemos que proponer. Desde el momento en que se “propone”, se propone un vocabulario, una ideología, que no pueden tener mas que efectos de dominación».³³

Por eso, con absoluta coherencia (pero sin abandonar la displicencia con que Foucault suele distanciarse de su propia obra), Foucault puede decir en la entrevista con Jean François y con John de Wit que «Yo nunca formé parte de ninguna comisión de reforma del derecho penal». Foucault no es un «intelectual reformador». Tan sólo intervino ante la Comisión porque «algunos de sus miembros pidieron que se me escuchara como consultor en los problemas de derecho penal».³⁴

4. La juridificación de la sexualidad privada. Juridificación y retroceso del derecho

La intervención de Foucault ante la comisión se articula en tres bloques. El primero, histórico, describe y caracteriza el fenómeno de la «juridificación de la

29 DE WIT, J.-F. et J. «Entretien de Michel Foucault avec Jean François et John de Wit», 254.

30 Matzneff se refiere a Foucault como aquel «profesor del Collège de France cuya autoridad moral, sobrepasando las fronteras del barrio latino, se extendía hasta los Estados Unidos». Ver MATZNEFF, Gabriel. *Vanessavirus*, 38 (cit. en VERDRAGER, P. *L'enfant interdit*, 63).

31 Según Defert, Foucault sólo firmó la carta abierta de mayo por la misma razón que aceptó declarar ante la comisión, para descriminalizar la homosexualidad, y no porque siguiera a Matzneff ni a la causa pedófila (véase VERDRAGER, P. *L'enfant interdit*, 275). O acaso sólo tuviera reticencias hacia Matzneff, ya que siempre tuvo una buena opinión de Hocquenghem.

32 «no hay libro que no haya escrito sin, al menos en parte, una experiencia directa, personal autobiografía». TROMBADORI, Duccio. «Entretien de avec Michel Foucault», en FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris, Gallimard, 2001, 865.

33 COOPER, David, FAYE, Jean-Pierre, FAYE, Marie-Odile, FOUCAULT, Michel, ZECCA, Marine. «Enfermement, psychiatrie, prison», 348.

34 DE WIT, J.-F. et J. «Entretien de Michel Foucault avec Jean François et John de Wit», 256.

sexualidad». Foucault explica ante la comisión la cesura que en la carta se situaba en el código de 1810, con un antes, en el fin del s. XVIII,³⁵ caracterizado por «una despenalización de las conductas sexuales», y un después, marcado por lo que llama «nostalgia neoclásica», que plantea «en términos nuevos» (es un sarcasmo) los valores de la Declaración de los derechos del hombre y que va a suponer la juridificación de la sexualidad privada. El código de 1810, previo a este proceso, sólo contemplaba el atentado a las costumbres si había una alteración del «orden público» o un «ataque a la libertad».

Foucault cifra en tres los supuestos de los códigos previos que luego serán revocados. El primer supuesto es la consideración de la sexualidad como algo «exclusivamente privado». Este supuesto, que sostenían los códigos revolucionarios previos a 1832 sobre cierta noción de orden público y de libertad, es revocado por la juridificación de la vida privada. Foucault también va a incidir en el hecho de esta juridificación supone también un retroceso en el derecho a costa de la norma.

La juridificación de la sexualidad privada

La vida privada queda a resguardo de la preocupación por un orden público, que sólo se ve comprometido por el crimen. O dicho a la inversa, nada de lo que sucede en privado que no pueda considerarse una amenaza o un ataque a este orden (o a la libertad, entendida como el natural desarrollo del orden) puede ser criminalizado. En el curso de 1972-1973, Foucault recuerda que en el s. XVIII (Beccaria, Bentham) se distinguía entre «falta» e «infracción» (o «crimen»). La primera se refiere a la conducta moral, que ningún teórico penal de esa época considera que tenga que castigarse. La sexualidad se contempla como una conducta de esa clase. La segunda tiene presencia en el código penal y concierne al perjuicio que una acción pueda producir en la sociedad (o que contravenga el principio de utilidad, tanto da). Las leyes penales «no están concernidas más que por la utilidad de la sociedad, no por la moralidad de los individuos».³⁶ Las «legislaciones revolucionarias [de 1787-88] dejan caer prácticamente todos los crímenes sexuales». Por su parte, la sociedad napoleónica conserva el legado de la Revolución.

Para que la vida privada deje de ser un límite de contención del derecho tiene que introducirse una nueva noción de bien público, que traerá consigo también un nuevo derecho, con tipos punibles nuevos. Lo primero sucede con la entrada en juego de «una biopolítica», que reinterpreta el orden público en términos de higiene pública (luego vendremos sobre ello). Lo segundo es descrito por Foucault

35 Entre la revolución y el código de 1810 hubo lo que se dio en llamar «códigos intermedios de la Revolución». Son el código de 1791, votado por la Asamblea Constituyente, y el Código de Instrucción Criminal, promulgado en 1808. Por su parte el código de 1810 es el código napoleónico. Véase FOUCAULT, Michel. *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*. Paris, Seuil/Gallimard, 1999, 15 y 27 (nota 25).

36 FOUCAULT, Michel. *La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*. Paris, Seuil/Gallimard, 2013, 111.

como un proceso de «juridificación de la vida privada», también de la «sexualidad privada»³⁷.

La juridificación comprende dos fenómenos, la «sobreabundancia legislativa» y el «sobrecalentamiento judicial». La sobreabundancia legislativa consiste en la creación de «nuevas incriminaciones: agravamiento de las conductas homosexuales, distinción de atentados al pudor con y sin violencia [cuando antes no se contemplaba el atentado al pudor sin violencia como crimen], actos con menores de 11, 13, 15, 21 y luego de 18 años [cambios en la estipulación de la minoría de edad sexual], actos entre ascendientes y descendientes o personas con autoridad».³⁸ Pensemos que la exposición histórica de los ciclos de leyes penales en la «Lettre ouverte» no sólo busca pormenorizar las peticiones de modificación, haciendo un mapa exhaustivo de los artículos e incisos revocables, también es un relato del pertinaz incremento de leyes y disposiciones en el tiempo. Como veremos luego, el fenómeno de sobreabundancia legislativa que Foucault describe ante la comisión se compadece con la sobreproducción de conocimiento de la sexualidad que expuso en *La volonté de savoir*, publicada apenas un año antes. De hecho, en este primer volumen de la historia de la sexualidad, sobre el que vendremos reiteradamente, es donde se encuentra el trasfondo genealógico de las intervenciones de Foucault. Porque es el conocimiento cada vez más exhaustivo de la sexualidad, vinculado a su medicalización, el que va a propiciar la expansión normativa.

El segundo fenómeno de la juridificación, el sobrecalentamiento, *surchauffe*, judicial, comprende el aumento de los procesos penales que juzgan comportamientos sexuales (Foucault pone como ejemplo que los casos de violación juzgados se han quintuplicado), pero también lo que llama «extensión jurisprudencial».

El aumento de los procesos va de la mano de dicha extensión. Foucault apunta a que en la práctica judicial se reconocen, cada vez más, «posiciones firmes, posiciones duras, posiciones estrictas».³⁹ Por eso cada vez son más los casos juzgados como crímenes. Al desaparecer la ausencia de violencia para distinguir dos clases de atentados al pudor, y con ella la distinción entre los tipos penales de falta y crimen, se unifican y se amplían el número de delitos de atentado al pudor. De ahí la referencia a los juicios de violación. Además, cuando pareciera que las modificaciones del código y la evolución de la sociedad se consolidan, tal y como se aduce en la carta, tienen lugar «campañas periodísticas» que forman parte de un fenómeno de reacción contra las reformas.⁴⁰ Este es el comienzo, y la

37 En IDIER, Antoine. *Les alinéas au placard*, 75.

38 En IDIER, Antoine. *Les alinéas au placard*, 73.

39 DANET, Jean, FOUCAULT, Michel, HAHN, Pierre, HOCQUENGHEM, Guy. «La loi de la pudeur», 764.

40 En la entrevista «Sexe, pouvoir et la politique de l'identité», de 1982, Foucault sostiene, con un inusitado optimismo, que «Es del todo exacto que hubo un verdadero proceso de liberación a comienzos de los años setenta», aunque en lo que hace a los códigos todavía no se ha terminado. Lo que, a juicio de Foucault, sí se ha asentado es la liberación en punto a las mentalidades. Así y todo, como hemos visto, el arranque de la «La loi de la pudeur» no trasluce precisamente este diagnóstico. Véase GALLAGHER, B., WILSON, A. «Michel Foucault, une interview:

motivación, con que Foucault abre el coloquio de 1978. La constatación, cada vez más frecuente, de lo que Hocquenghem llama «reacciones a nivel de la opinión». La opinión pública es un terreno de disputa, porque ha sido durante mucho tiempo el compás del pudor. Este es el horizonte del sobrecalentamiento judicial.

Otro ejemplo de ampliación jurisprudencial son los juicios de «incitación al libertinaje». En «La loi de la pudeur», Jean Danet aduce el caso de un profesor que fue acusado de incitación al libertinaje por haber distribuido anticonceptivos en clase (en la carta también se hace referencia a los anticonceptivos). En este caso se crea un tipo punible también ampliando la esfera del pudor y, con ella, la noción misma de atentado. Concretamente, el delito se amplía desde su comisión a la producción de la intención de llevarla a cabo. El delito compromete la incitación y la alteración de las conductas, es decir, es un delito de ataque a las costumbres (libertinaje, *débauche*, significa distracción de las obligaciones y por extensión alteración del orden). Pero esta extensión comenzó mucho antes con el arranque del ciclo posrevolucionario. Danet recuerda que los fallos judiciales que aplican el artículo 334 del Código de 1832, que condena el proxenetismo, se extienden, a partir de 1854, a la figura del maestro. Esto no sólo confirma una obsesión decimonónica de los jueces por encontrar perversos por todos lados.⁴¹ También consolida la idea de «poblaciones en riesgo» vinculadas al desorden social.⁴² Antes, la mujer, ahora, la infancia (Foucault dirá lo mismo ante la comisión, también en el coloquio de 1978). Pensemos que la idea de poblaciones en riesgo es la otra cara de la incitación al libertinaje. En realidad, es el resultado de una singular trasposición. La calificación de pervertible *per se* de la población infantil se traspone a todos los que tengan acceso o trato con ella, que se convierten en perversidores *per se*. Esta trasposición es de suyo una ampliación, justificando esa extensión jurisprudencial desde la comisión a la incitación de terceros. La respuesta de Foucault y de los grupos de pedófilos consistirá en revertir la noción de incitación, mostrando que los menores tienen su propia sexualidad y son capaces de su propio discurso (otra cosa será determinar el umbral, que, como veremos, será un problema para Foucault).

Juridificación y retroceso del derecho

Hasta fines del siglo XVIII, las infracciones relativas a la sexualidad comprenden tanto las que afectan a las «leyes de la alianza» como las que afectan a la «genitalidad». En el siglo XIX, en cambio, cobrará más importancia las leyes que afectan a la genitalidad, en torno a las que se elaborará un código exhaustivo que contemplará

sexe, pouvoir et la politique de l'identité», en FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II, 1976-1988*, 1.555.

41 En el curso de 1974-5 Foucault ya había hablado de la preocupación de los médicos que llevaban a cabo las campañas contra la masturbación por las «incitaciones» sobre los niños (que podían ser voluntarias, o perversas, pero también involuntarias). Se pone entonces el foco en el «entorno inmediato», en los «personajes de la intermediación familiar», como los criados, gobernantas, preceptores, tíos, primos, etc. *Les anormaux*, 229.

42 DANET, Jean, FOUCAULT, Michel, HAHN, Pierre, HOCQUENGHEM, Guy. «La loi de la pudeur», 767, 766, nota.

por primera vez la sexualidad de la vida privada. Esto supondrá (Foucault se refiere a ello en el segundo bloque de su intervención) un incremento de la vigilancia, con instrumentos como la delación, pero sobre todo una transformación en los fundamentos del código, que se desplazan desde el derecho a la moral. En los códigos prerrevolucionarios existían ciertamente prohibiciones referidas a sexo. Pero estas prohibiciones eran «fundamentalmente de naturaleza jurídica».

Los crímenes contra natura son actos «contra la ley». «La “naturaleza” sobre la cual se solía apoyarlas [prohibiciones] era todavía una especie de derecho».⁴³ Lo que se valora en el código previo a la juridificación es que sólo condena la conducta sexual porque es ilícita, no por la naturaleza, en el sentido del ser o la condición moral, del infractor. Recíprocamente, los que infringen la ley son de suyo seres contra natura, son monstruos.⁴⁴ Por eso las infracciones comprometen lo que Foucault llama «ilegalismo de conjunto», el solo hecho de infringir la ley. En el caso de los crímenes sexuales, esto supone no considerar la clase de conducta sexual, o si tiene que ver o no con la genitalidad. La infracción denota que se han subvertido las leyes de la alianza, no el modo en que eso ha sucedido. Los crímenes «eran mucho más numerosos por el hecho de que no se lograba saber muy bien qué eran, pero, en fin, se trataba de actos contra los cuales acometía la ley».⁴⁵ Esto explica que se equipararan la homosexualidad, el adulterio o incluso el hermafroditismo.⁴⁶ Pero lo que interesa a Foucault es que aquí sólo se considera la ley, el acto en tanto que es *contra legem*, pero en modo alguno al infractor. Foucault se fija en este modelo penal de las infracciones sexuales porque es un modelo legalista. Es el modelo del código penal de 1810, que aparece reiteradamente en las cartas abiertas y que Foucault recuerda ante la comisión, modelo abandonado con el código de 1832 en adelante, que considerará al infractor y a su naturaleza. Foucault explica el fenómeno de juridificación como una «regresión de lo jurídico». Esta regresión tiene su contraparte en la implementación de lo que Foucault llama el «juego de la norma». La norma, que es la regulación propia de las disciplinas, se va a fijar específicamente en los códigos. Las leyes, que son el modo de regulación propio del derecho, quedan así abandonadas⁴⁷ (de ahí la regresión). En el s. XIX, así lo explica Foucault, la justicia se va a declarar «incompetente en provecho de la medicina». No es que la medicina ocupe el lugar del derecho. Antes bien, es un deslizamiento (o un equívoco), desde la figura del crimen, que sólo concierne a la ley, a la figura del criminal, que sólo concierne a un individuo.⁴⁸ El modelo legalista del código penal, al que basta con

43 FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*. Paris, Gallimard, 2014, 53.

44 FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, 53.

45 DANET, Jean, FOUCAULT, Michel, HAHN, Pierre, HOCQUENGHEM, Guy. «La loi de la pudeur», 772.

46 FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, 52-3.

47 FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, 189-190.

48 A propósito de este equívoco, Foucault recuerda la distinción de Ewald entre la «denuncia», cuando se considera algo de un modo abstracto e indefinido (en sus «principios»), y «acusación», que es cuando se contempla en sus precisos términos (y recae en la «persona»). La denuncia sería un fenómeno inflacionario, la acusación no. La homosexualidad es objeto de denuncia, los actos sexuales, de acusación. Véase FOUCAULT, Michel. *Naissance de la*

juzgar la eventualidad de los actos, deja paso al modelo disciplinario, que busca asegurar la previsibilidad de las conductas y de los hábitos. Aparece entonces la pericia judicial, institución que no es ni jurídica ni tampoco médica.

Téngase en cuenta que, como venimos señalando, en la panoplia de argumentos que circulan en defensa de la reforma se impone una retórica liberal, que contrasta con la genealogía, que no devuelve más que acontecimientos y procesos grises. La retórica liberal que describe este acontecimiento arqueológico en términos de una «regresión», brilla aún más cuando, de un modo un tanto grandilocuente, se apela ante la comisión a los «valores fundamentales» de la Declaración de derechos del hombre, ausentes en la nueva legislación de la sexualidad privada. La distinción del reformador Beccaria (al que Foucault se refiere ya en *La société punitive*) resuena en esta apelación. En el código revolucionario, que Foucault califica de «sueño» de los reformadores del s. XVIII, todas las acciones se juzgan «de un modo absolutamente igualitario». Esto quiere decir que las infracciones están «explícita y previamente definidas por la ley»,⁴⁹ sin atender a la condición o naturaleza del infractor, que demanda otro tipo de intervención, que es el peritaje (más adelante veremos el origen y la naturaleza del peritaje). Cuando esto sucede, decae el valor de la igualdad, pues la condición moral opera como un factor de discriminación, y también decae el valor de la libertad, pues la penalidad se desplaza desde la comisión de la infracción a la virtualidad de la naturaleza del infractor. Las reformas en toda la actividad legislativa que siguió a la Revolución (los códigos de 1832, 1854, etc.), que Foucault no duda en calificar de simplemente «ruidosa», son una «ilusión» que hace aceptable el nuevo poder disciplinario y normalizador. En realidad, está teniendo lugar la sustitución de «una mecánica absolutamente simple», con crímenes y penas fijados de una sola vez por la ley y que se aplican a los actos, a un complejo sistema de evaluación que se aplica a la naturaleza de quien los comete. La ley deja paso a la disciplina (el peritaje judicial, un mixto impuro entre el derecho y la medicina), que individualiza y sujeta cada vez más al criminal.⁵⁰ En este sentido hay que entender el sueño de los reformadores del s. XVIII, toda vez que postulaban un sistema tan igualitario como mecánico. Ahora bien, este retroceso o regresión no significa que desaparezca el derecho, al que Foucault no dejará de apelar.

Derecho y norma. Las luchas por el modo de vida

Foucault dice en *La volonté de savoir* que esta representación jurídica de la ley «todavía está en acción en los análisis contemporáneos de las relaciones entre el

biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979. Gallimard/ Seuil, Paris, 2004, 194, 213 (nota).

49 FOUCAULT, Michel. «L'évolution de la notion d'«individu dangereux» dans la psychiatrie légale du XIX^e siècle», en FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II, 1976-1988*, 463. Este texto debe sumarse al contexto próximo de la carta abierta y de la intervención de Foucault ante la comisión (recuérdese que al comienzo limitamos este contexto a la carta y a los dos coloquios).

50 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, 255. Como veremos, la extensión del código y la juridificación de la sexualidad privada se desglosa en la intensificación de los mecanismos de vigilancia y en la medicalización de las conductas.

poder y el sexo».⁵¹ El terreno en el que se negocian políticamente las demandas de liberación sexual todavía es la ley, pero no sólo. Bien es cierto que los intentos de los movimientos homosexuales y pedófilos por modificar la legislación sexual revocando la juridificación de la sexualidad a los que pertenece la carta abierta apelan la simplicidad de una edad límite para el consentimiento. Buscan revocar la categoría de individuos peligrosos que les estraga, como la de mayoría de edad legal lo hace con los menores y su capacidad de consentir (Foucault se refiere a esto en la comisión y es el nudo del coloquio «Enfermement, psychiatrie, prison»). De ahí su insistencia en reducir la edad límite de consentimiento, que no es más que un umbral de sanción, sin entrar en más disquisiciones. Por lo mismo, en las cartas abiertas que se publican en estos años se insistirá en los abusos de la aplicación de la prisión preventiva, donde el concepto interesado es la libertad. Ahora bien, además de esta apelación al derecho desposeído de la calidad disciplinaria del peritaje, Foucault también contempla otra clase de derecho.

En efecto, en *La volonté de savoir* Foucault sostiene que «las grandes luchas que ponen en tela de juicio el sistema general del poder ya no se hacen en nombre de un retorno a los antiguos derechos»⁵² y por eso quizás haya que revisar el valor del derecho revolucionario que, como hemos visto recién, Foucault utiliza como percursor de una transformación más ambiciosa. Ahora que el poder se ejerce como gestor de la vida, como concluye *La volonté de savoir*, en la apuesta de las luchas políticas se impone la vida, pero asegurada por un derecho inédito. Foucault postula un derecho singular, un derecho «incomprensible para el sistema jurídico clásico». Es el derecho (una formulación inopinada, por muchas razones), «a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades. Es el “derecho” más allá de todas las opresiones o «alienaciones», a encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser».⁵³ Podría decirse que es un derecho de descubrimiento, un derecho abierto y sin código. Lo que uno «puede ser» revela la singularidad de este derecho que, frente a cualesquiera otras disciplinas, se opone a las realidades tan previsibles como irrevocables de los individuos o de la población. Es el derecho que ocupa la libertad defendida por los límites de la sanción y que se compadece con un sentido de vida que está más acá y que funciona como foco de resistencia al dispositivo biopolítico.

Por aportar tan sólo un indicio de lo que puede estar en juego aquí, convengamos en que este derecho, el derecho que está más allá de todas las opresiones, se compadece con el «derecho al suicidio», del que también habla Foucault en *La volonté de savoir*. Piénsese que el biopoder encuentra en el suicidio, en el derecho al suicidio, su límite. El suicidio como «derecho individual y privado de morir».⁵⁴ El suicidio anuncia un derecho singular, o una posición singular frente al poder,

51 FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, 118.

52 FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, 190.

53 FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, 191.

54 FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, 182.

que es el derecho del individuo sin más, en oposición a la especie, pero también del individuo separado de lo social, singularmente privado, al margen de normas y regulaciones. Por eso Foucault insiste en cuando el derecho no legisaba en la vida privada, que ahora es ese espacio segregado a salvo de la mirada de las disciplinas.⁵⁵ Un derecho y una vida al margen del dispositivo biopolítico (al que pertenece la propia sexualidad), y que, en paralelo a la genealogía proyectada en esta década de la *Histoire de la sexualité*, está todo el tiempo en juego en las demandas de los movimientos de liberación sexual que emergen con fuerza en los 1970.

Esta inédita noción de vida es la vida en su «esencia concreta», lo que Foucault llamará con el tiempo «modo de vida». En «De l'amitié comme mode de vie», una entrevista de 1981, Foucault propone entender el modo de vida como la vida desvinculada de cualesquiera instituciones o categorizaciones sociales, como la clase, el nivel cultural o la edad.⁵⁶ Como hemos visto, la familia y la edad son los términos que obturan esa otra noción de vida que reclaman los movimientos de liberación sexual, que demandan la liberalización de las relaciones homosexuales y de las relaciones con menores (objetivo que comparten todos, incluido el feminismo). Por lo mismo, la salud no quedará subsumida por la «salud pública», la salud de la raza, solapada a partir de cierto momento a la de clase (luego vendremos sobre el dispositivo burgués de sexualidad). La enigmática referencia a «necesidades fundamentales» busca detraer la vida de cualesquiera embridamientos, para empezar del de las categorías, presentando una alternativa tan disidente como ambiciosa, totalmente abierta, para la que Foucault (volvemos sobre el texto de *La volonté de savoir* antes referido) reserva expresiones de rango ontológico como las de «cumplimiento de sus [de la vida] virtualidades» o «plenitud de lo posible».⁵⁷ Es algo parecido a lo que sucede con el deseo, que, a juicio de Foucault, constituye una categoría que embrida la sexualidad y la hace previsible (en algún lugar Foucault recuerda que el «deseo» es un precipitado del examen de conciencia, luego integrado en la *scientia sexualis*, y asumido como objetivo de los movimientos de liberación sexual).⁵⁸ Por eso, frente al deseo, Foucault postula «el cuerpo y los placeres», siempre por crear y por experimentar (un placer desgajado de la genitalidad y aún de la sexualidad).⁵⁹ En las secciones que siguen volveremos sobre la cuestión de la categoría y sobre las dificultades de Foucault a la hora de liberarse de ella.

55 Como apuntó tempranamente Deleuze, en *La volonté de savoir* está presente «cierta idea de la Vida», la vida como «la fuerza procedente del afuera», la vida como resistencia. Véase DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Barcelona, Paidós, 1987, 122.

56 DE CECCATY, René; DANET, Jean; LE BITOUX, Jean. «De l'amitié comme mode de vie» (conversación con Michel Foucault). En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris, Gallimard, 2001, 984. El «modo de vida» es lo que luego llamará, de manera más radical, «elecciones de existencia» (FOUCAULT, Michel. «Subjectivité et vérité». *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris, Gallimard, 2001, 1.034).

57 FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, 191.

58 NEMOTO, C., WATANABE, M. «Sexualité et politique» (entrevista con Foucault). En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris, Gallimard, 2001, 527.

59 GALLAGHER, B., WILSON, A. «Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité», 1.556. Algo parecido, un placer disidente, absoluto si se quiere, es ese «placer tan sencillo» que es el suicidio.

5. Retórica y genealogía de la moral. Normalización y moralización, moralismo y disidencia moral

El final del s. XVIII se caracteriza también por la voluntad del legislador de no tener en cuenta «la moral religiosa», dice Foucault ante la comisión. La idea de un legislador laico se compadece con la pulsión republicana francesa, que resuena en las cartas abiertas y en las intervenciones ante la comisión. El sesgo moral de los códigos, que encuentra un vínculo inextricable con la religión a cuenta de la sodomía,⁶⁰ se contrapone a la invocada igualdad de los ciudadanos ante la ley, cuyo ordenamiento ha sido una conquista secular. Por eso en la carta abierta se incide todo el tiempo en el vínculo entre el código de 1810 y la Revolución de 1789, cuando la vida privada y la moral, también la religión, estuvieron excluidas de cualquier legislación. Repárese en que la comisión a la que se apela es una apuesta reformista de Giscard que busca alejarse del gaullismo. Una comisión, por tanto, para la que el sesgo religioso del código apuntado por Foucault sólo podrá funcionar como percutor de la reforma que tiene encomendada.

Pero, ¿y la genealogía? Como hemos dicho, la genealogía devuelve resultados, vamos a llamarlos así, contraintuitivos, pero también provocadores. Para empezar, el de que el sexo, con la consolidación de la biopolítica, se convirtió en el s. XIX en «un asunto laico», en un «asunto de Estado», dejando de ser una cuestión moral.⁶¹ La biopolítica rinde este sesgo. Pero, ¿significa esto que desaparece la moralización como estrategia de poder? En modo alguno. Lo que sucede es que la moral, en sus distintas modulaciones, vendrá a resituarse gracias a la genealogía. Sea como fuere, la alusión a la moral religiosa es, como decimos, manifiestamente retórica. En realidad, en la reforma del código penal comparecen tanto la retórica, de la mano del compromiso, o de la militancia, tanto da, como la genealogía, cuyos resultados Foucault parece soslayar a veces.

Como es sabido, Foucault gusta de la paradoja tanto como de la *boutade*. Por eso, en este contexto pragmático, en donde se trata de lograr una reforma del código penal, hace falta algo más que genealogía. Debe ganarse a la opinión pública entendida, según la llamamos antes, como el compás del pudor. Por eso en la comisión no hablará de cosas como la sexualidad relajada entre adultos y menores, ni de los niños procaces, etc., a la que se refiere en distintos momentos en la historia de la sexualidad, así como en los coloquios. Foucault, en estos años, asume una posición militante en la que juega estratégica e indisimuladamente con una retórica liberal, pero donde elude un compromiso explícito con los pedófilos (particularmente con Matzneff, como vimos), avisando y contraatacando a un

60 La sodomía es «el» gran pecado contra natura». FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, 134. André Baudry, fundador de *Arcadie*, dirige al presidente de la Comisión el 25 de junio de 1975 una carta en la que recuerda que la tipificación de la sodomía como acto contra natura tiene una raigambre «teológica» (IDIER, Antoine. *Les alinéas au placard*, 61).

61 FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, 154.

movimiento reaccionario contrario que busca revocar las reformas. Esta puede ser la razón de la ambivalencia de sus apreciaciones sobre cómo fue contactado o sobre su papel ante la comisión, o sobre su militancia. Pero también puede ser una razón de esta ambivalencia el hecho de que no todo es retórica ni atención a la opinión pública. La propia genealogía arroja resultados que justifican la reforma y se avienen ciertamente a esa retórica. Sin embargo, la genealogía también cuestiona los presupuestos, históricos e ideológicos, que manejan los movimientos homosexuales en sus demandas, lo que irá dando forma a ese compromiso y a esa la militancia de Foucault tan llena de aristas.

En este sentido, vale la pena considerar los distintos ataques de Foucault al moralismo y la presencia de la moral en sus análisis de la década de 1970. En este apartado vamos a ver al menos tres resultados de su singular genealogía de la moral. Primero, cómo integra Foucault un trabajo de moralización social en la construcción del dispositivo de sexualidad decimonónico y en la juridificación de la sexualidad privada. En segundo lugar, veremos cómo la moral juega un inopinado papel en la producción discursiva sobre el sexo. Por último, veremos cómo, frente a una moral pública, las clases marginales que quedaron fuera del proceso de moralización popular plantean una posibilidad de disidencia que Foucault no duda en calificar de moral.

(1) Uno de los réditos del arranque de su historia de sexualidad es el desmontaje de la hipótesis represiva, demostrando que la moralización de la sociedad decimonónica no rindió un silencio sobre el sexo, sino que, antes bien, hubo una proliferación y una penetración de los discursos en la sexualidad como nunca antes había habido.

En el siglo XIX tuvo lugar un fenómeno de moralización de la sexualidad, que, junto a los saberes, también junto a las legislaciones, se integra en su dispositivo. Este fenómeno se compadece con una moralización general de la población, que formará parte de un incipiente dispositivo biopolítico. La moralización de la sexualidad nos interesa toda vez que reverbera en el derecho, explicando el proceso de juridificación de la sexualidad privada a que nos venimos refiriendo. Como luego veremos, esta transformación se produce por la entrada en escena de la pericia judicial.

La tesis de la moralización está acotada a las clases populares. Esta tesis se expone por primera vez en el curso de 1972-3, *La société punitive*. Foucault considera que la moralización de la clase obrera, que la «moralización popular»,⁶² tiene como función primordial asegurar la fuerza de trabajo (el trabajo mismo y la reproducción de la fuerza de trabajo). Con un planteamiento indisimuladamente marxiano,⁶³ Foucault distingue entre quienes están vinculados al aparato de producción y quienes están vinculados a la propiedad, en términos precisamente

62 FOUCAULT, Michel. *La société punitive*, 241.

63 Véase CHAMORRO, Emmanuel. «El «momento marxista» de Foucault: *La sociedad punitiva* en perspectiva». En *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 56 (2) 2023.

de sus hábitos.⁶⁴ La moralización de las clases populares consiste en la producción de hábitos o conductas útiles con vistas al aseguramiento y estabilidad del aparato de producción capitalista. La moralización corrige los fenómenos de disipación que comprometen la fuerza de trabajo, como el absentismo, la pereza, el alcoholismo, etc.⁶⁵ La moralización supone una falla arqueológica en el poder de soberanía, que se ve penetrado por un poder disciplinario creciente y con más fuerza, donde los mecanismos de intervención *post hoc*, como son la prohibición, la sanción y la ley, dejan paso a un sistema de otra naturaleza, basado en normas *ad hoc*, que rinde efectos de coerción y que busca asegurar el rendimiento de los individuos y de la población. Para empezar, en relación con la fuerza de trabajo que asegura el aparato de producción. En el derecho esto supondrá la juridificación de la vida privada, introduciéndose una legislación que sanciona los fenómenos de disipación, acompañada de unas instituciones que buscan evitar estos fenómenos (casas de trabajo, o las prisiones, que también entran en este mismo juego).⁶⁶ Por su parte, la moralización de la conducta sexual (centrada en la familia) busca igualmente evitar los fenómenos de disipación sexual que dilapidan la energía, como las perversiones o la masturbación. También explica el creciente interés por el niño, que aparece de un modo u otro implicado en todos ellos. Se trata de la entrada en escena de la higiene pública, el primer envite de un racismo difuso que terminará afinándose como biopolítica.

La juridificación de la sexualidad privada que se relata en la carta abierta y que refiere también Foucault ante la comisión es uno de los mecanismos puestos al servicio de ese aseguramiento de la salud de la población. De ahí la importancia de la noción de pudor y la desaparición de la violencia como marca distintiva de los tipos penales de atentado al pudor, que comienza a desplazar la carga de prueba desde el acto cometido a la condición de los que lo cometen, que se concretan, al menos en esta época, en las clases bajas. Decimos esto porque, al margen del valor del marxismo en los análisis de Foucault, claramente presente en *La société punitive*, más cuestionado en *La volonté de savoir* o en textos posteriores,⁶⁷ al margen también de la crítica a la hipótesis represiva que, como Foucault mostrará, se compadece con aquel (simplificando, la lucha de clases y la liberación sexual

64 La misma definición de «hábito» alude esta singularidad de la clase no propietaria. Dice Foucault que «El hábito es aquello por medio de lo cual los individuos están ligados, no a su propiedad –por virtud del contrato–, sino al aparato de producción». FOUCAULT, Michel. *La société punitive*, 241-242.

65 FOUCAULT, Michel. *La société punitive*, 192-3.

66 Al igual que las leyes de interdicción ceden ante las leyes de coerción y disciplinamiento, los castigos abandonan el punitivismo ineficaz y espectacular que buscaba la demostración del poder del soberano para dar lugar a una penalidad disciplinaria que busca el aprovechamiento de la fuerza de trabajo de los reclusos.

67 Nos referimos a la entrevista con Bernard-Henry Levy, de marzo de 1977, titulada «Non au sexe roi». En efecto, en esta entrevista dice Foucault que la «hipótesis de algunos «reichianos» de que la masturbación infantil era «inaceptable para una sociedad capitalista en vías de desarrollo» no es, a su parecer, una tesis «satisfactoria». LEVY, Bernard-Henry. «Non au sexe roi» (entrevista con Foucault), en FOUCAULT, Michel. *Dis et écrits II, 1976-1988*, 259. Foucault, al final del capítulo del dispositivo de la sexualidad, explicará la necesidad de separar los análisis de la sexualidad del «problema» de la fuerza de trabajo. FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, 150.

serían lances concomitantes),⁶⁸ al margen de esto, la moralización que acompaña a la disciplinarización de la sociedad, que explica la juridificación de la vida sexual privada, o que da sentido a la hipótesis represiva y su corolario de la liberación sexual, no alcanza en realidad a explicar la sexualidad estigmatizada a lo largo del s. XX, que se mueve precisamente en el terreno de la sexualidad burguesa. En este orden de cosas, la moral juega un papel distinto al de la moralización de las clases populares.

(2) La moral se convierte en un compás para la nueva ciencia sexual. La hipótesis represiva considera que fue la moral la que obró la censura. Expresiones como «puritanismo», «victorianismo», etc., son el epítome de esta tarea y de su resultado. Pero no fue así. Tampoco, una vez constatada la explosión discursiva, fue así que la proliferación de los discursos se hiciera «a despecho de un puritanismo o como reacción a su hipocresía». La moral no funcionó como herramienta de la represión, ni como percutor de una reacción contraria, porque en realidad no hubo represión. La hipótesis represiva se desmonta demostrando que no hubo censura. Pero, al desmontarse, cae con ella el corolario de la liberación sexual, o más concretamente, de la lucha por la liberación sexual. Como dice Foucault, no hubo «una censura difícilmente vencida», sino más bien un largo y constante ascenso e instauración de un dispositivo de proliferación de las sexualidades que extendió el poder y su ejercicio. La preocupación por los efectos de esta censura y la consiguiente afirmación contra ella, no fue nada más que «ruidosa»,⁶⁹ tanto como falso fue el moralismo con que se justificó esa censura. La sociedad decimonónica no reprimió nunca la disparidad sexual. Antes bien, siempre fue «perversa directa y realmente».⁷⁰ Si algún papel jugó la moral fue el de compás en el trabajo de la ciencia sexual, con su panoplia de miedos y peligros del sexo como guía. La primera mirada sobre las perversiones está en la moral y en su lista de pecados (que rinden una insólita taxonomía). Surge un saber que, «sin ser realmente independiente de la temática del pecado»,⁷¹ será secular.

Pero, ciertamente, esta sociedad perversa y el dispositivo de sexualidad, con la explosión discursiva que lo alumbró, es la sociedad burguesa. El dispositivo de la sexualidad surgió en la clase burguesa. Desplazando el interés desde los dispositivos de la alianza, la burguesía se crea un dispositivo de sexualidad sobre el cuerpo con vistas a asegurar «su diferencia y su hegemonía».⁷² Por eso las clases populares siempre consideraron que la sexualidad era un «asunto burgués»⁷³ y por eso la moralización de la sexualidad que recayó en ellas fue algo sobrevenido.

68 FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, 166.

69 Fue «la más ruidosa de nuestras preocupaciones». FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, 209

70 FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, 65. Como dirá después, «la “filosofía espontánea” de la burguesía no es tan idealista y espontánea como se dice». FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, 166.

71 FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, 154.

72 FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, 166.

73 FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, 168.

El dispositivo de sexualidad para el proletariado surgió sólo cuando la fuerza de trabajo estuvo comprometida (la reproducción de la fuerza de trabajo nunca lo estuvo), cuando surgieron los problemas (por la aglomeración de la población en las ciudades, etc.). El dispositivo de la sexualidad aplicado al proletariado se hizo únicamente al servicio de sostener y asegurar la explotación de sus cuerpos.⁷⁴ Por su parte, el dispositivo burgués de la sexualidad sirve a un propósito de distinción o de «diferenciación social».⁷⁵ Pues bien, en este dispositivo de poder-distinción el psicoanálisis juega un papel clave.

El psicoanálisis, al igual que el dispositivo de la sexualidad, es genuinamente burgués. ¿Quién si no Freud habría podido hablar de la sexualidad infantil o del deseo incestuoso? Las proximidades entre progenitores y vástagos, «censurables» para «otras capas sociales», puede experimentarlas la burguesía. Habiendo «perdido el privilegio exclusivo de preocuparse por su sexualidad», que ahora alcanza al proletariado, la burguesía «tiene ahora el privilegio de experimentar más que otros lo que la prohíbe».⁷⁶

En este sentido, vale la pena fijarse en que los movimientos de liberación sexual no fueron, en su mayoría, movimientos de clase, al menos dentro del espectro político. Hubo algunos movimientos que se declararon marxistas, pero la homosexualidad estuvo tradicionalmente proscrita de los partidos comunistas. No obstante, era propio de la época servir de un vocabulario subversivo y disidente, que apelaba a la revolución, y que atacaba sobre todo al moralismo y a la hipocresía social, esto es, burguesa. La genealogía que hace Foucault de la ciencia sexual y de su dispositivo burgués, explica el hecho de que las reivindicaciones de los movimientos homosexuales y pedófilos comprometan a personas con un importante capital, si no económico, sí cultural y académico. Los movimientos homosexuales y pedófilos son de carácter burgués. La lista de signatarios de la «Lettre ouverte» es un claro ejemplo que ilustra el rango de clase de las personas comprometidas con estos movimientos.

Por su parte, el psicoanálisis también introduce una singular percepción de la ley que se compeadece con este enclasmiento. En el dispositivo burgués la verdad está «ligada a la puesta en entredicho de lo prohibido», no al sometimiento a la ley. La ley es represiva. No es casual por tanto que en la carta abierta estén las firmas de psicoanalistas, psiquiatras y psicólogos, cuya terapia antirrepresiva está en consonancia con las demandas liberales de los promotores de la carta y de los movimientos homosexuales y pedófilos. El psicoanálisis, al liberar el deseo (al desvincularlo de lo meramente biológico, desde luego de la herencia), lo desculpabiliza, desactivando así el terror moral (y las cacerías a que da lugar), que es uno de los obstáculos que Hocquenghem y otros perciben y denuncian constantemente. Las historias de una sexualidad relajada que tienen lugar en el s.

74 FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, 166-7.

75 FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, 170.

76 FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, 172.

XVIII, con «niños demasiado avisados» y «niñitas precoces»⁷⁷ como protagonistas, esa sexualidad aldeana «de aire libre, de orilla de camino, de maleza»⁷⁸ con que Foucault ilustra en sus libros y cursos el período prerrevolucionario (contrastando la sexualidad relajada del campo con la sexualidad saturada y sus dispositivos de vigilancia de la ciudad) cumplen esa misma función desculpabilizadora. Foucault invocará todo el tiempo ante la comisión la época prerrevolucionaria, pero no podrá ilustrarla con esa suerte de arcadía rural que describe en sus trabajos en la academia. En los coloquios sí lo hará, como veremos cuando tratemos la cuestión del consentimiento.

En este punto cabe señalar que en el propio texto de Foucault cabe encontrar tensiones manifiestas entre la crítica a la hipótesis represiva y la propuesta de una sexualidad más allá del dispositivo y el rastro de clase que la genealogía revela y que puede reconocerse claramente en los movimientos de liberación sexual. Pero no porque Foucault no denunciara las limitaciones de estos, sino porque él mismo, en sus intervenciones públicas (como en la carta abierta), también en su valoración positiva del psicoanálisis, no pudo eludir el sesgo de clase. Esta es una de las aristas de la militancia de Foucault.

(3) Pero la moral presenta otra arista en el curso de *La société punitive*. Foucault introduce, al final de una clase, el concepto de «disidencia moral», que vincula incidentalmente a diversos movimientos de lucha en Europa y Estados Unidos. Concretamente se refiere a los movimientos «que luchan por el derecho al aborto, a la conformación de grupos sexuales no familiares», por «el derecho a la homosexualidad», por «el derecho a la droga», etc.⁷⁹ Foucault señala que, de la misma manera que en el s. XVIII hubo una disidencia religiosa que se propuso moralizar a la sociedad para asegurar el modo de producción capitalista y que logró finalmente arrastrar al Estado, convirtiéndole en el agente de moralización, también hay, ahora en el presente, movimientos contrarios, de carácter moral, que pugnan contra esa moralización previa y contra ese mismo propósito.⁸⁰ En un contexto marxiano (obviamente también weberiano), Foucault no duda en situar en este curso la moralización al servicio del aseguramiento del modo de producción capitalista (Foucault habla en el curso de la tríada moral-capitalismo-Estado). Estas disidencias sexuales y los grupos que los encabezan comprometen, no el trabajo (ahora veremos lo que dice sobre la prostitución), pero sí la reproducción de la fuerza de trabajo y sus mecanismos, como la familia.

77 FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, 55.

78 FOUCAULT, Michel. *Les anormaux*, 278.

79 FOUCAULT, Michel. *La société punitive*, 115, nota e. El derecho a la homosexualidad y a la droga, en la nota, están en el manuscrito del curso.

80 El fenómeno que describe Foucault es de una simetría inversa. En el s. XVIII fue una disidencia moral, de grupos «no conformistas y religiosos», «disidentes», la que arrastró al Estado a vincularse con la producción capitalista y a promover la moral concomitante, convirtiéndose en una instancia de control y de coerción. En el s. XX, tal y como Foucault lo plantea en este curso, la disidencia moral intenta romper el vínculo moral-capitalismo-Estado. FOUCAULT, Michel. *La société punitive*, 115-116.

En este y en otros textos de la década de 1970, Foucault va a hablar de una disidencia de carácter moral. Foucault asigna esta disidencia, no al proletariado, sino a ese grupo desclasada llamado «plebe». La plebe pugna con la propia burguesía y sus dispositivos de normalización. Cuando Foucault se refiere a una disidencia moral, debe entenderse en sentido positivo. En este texto de *La société punitive* Foucault distingue (en lo que sería un análisis del «valor político de la transgresión»)⁸¹ entre lo que llama «saltar la prohibición» o «practicar la transgresión» y «luchar contra la coerción». Se trata, como demuestran los movimientos de liberación sexual que son citados en este texto, de hacer «real e impotente», no la ley, sino las relaciones de poder. Esto es así porque el terreno en el que se mueve la moral no es el de la prohibición (no es el terreno del derecho), sino el de las relaciones de poder entre individuos. Volviendo sobre la entrevista «À propos de la prison d'Attica», Foucault dirá que los grupos de «las mujeres, las prostitutas, los homosexuales, los drogadictos» constituyen «una categoría de elementos indóciles», que tienen «fuerza de impugnación»,⁸² que es más que una fuerza de transgresión. Porque su disidencia moral no es meramente negativa. También aporta una moral, una sexualidad, o un modo de vida disidente, que cuestiona y transforma las relaciones de poder de la familia y las leyes o reglas de la alianza. Cada uno de los grupos en flancos distintos: la prostitución, el matrimonio y la familia, la homosexualidad, la familia (las drogas, por su parte, el individuo normativo).

Ciertamente, este poder de impugnación puede resquebrajarse si los grupos se integran en las instituciones o si sus actividades se integran en un mercado. Lo primero sucede cuando se aprueba un matrimonio gay. Foucault dirá que, si bien la elección sexual debe ser totalmente libre, incluyendo el poder de manifestarla o no, la legislación es otra cosa. El reconocimiento es algo deseable que no puede negarse. Pero esto no significa que «la legislación del matrimonio» sea un objetivo. Porque lo que no puede ser un objetivo es que el vínculo entre dos personas deba tener un «estatus legal».⁸³ Lo mismo puede decirse cuando se explota económicamente la prostitución, que hace decaer la impugnación moral. De hecho, la prostitución siempre estuvo normalizada en la sociedad burguesa.

81 La expresión está en BOESERS, Knut. «La torture, c'est la raison» (entrevista a Michel Foucault). En en FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II, 1976-1988*, 392.

82 SIMON, J.K. «À propos de la prison d'Attica» (entrevista a Michel Foucault). En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, 1.401, 1.402. Foucault muestra que hay una separación entre proletariado y plebe a cuenta justamente de la moral, que «tuvo valor de contrato de matrimonio entre el proletariado y la pequeña burguesía» (SIMON, J.K. «À propos de la prison d'Attica», 1.404), proveyendo al proletariado de reconocimiento, como sujeto de derechos formales, a costa de someterlo a disciplinas de control y de explotación de su fuerza de trabajo, como sujeto de las distintas disciplinas. Con ello se mantiene a la plebe en la marginalidad, sometida a vigilancia y a una legislación punitivista, lo que no significa que no se aprovechara o que se encontrar cierta utilidad en ella. Para empezar, como instrumento indirecto de moralización, por medio de la figura del individuo peligroso. Luego, como hemos visto más arriba, siendo reutilizados en el ejército o la policía o, por último, en relación a la sexualidad, en la prostitución.

83 Véase O'HIGGINS, J. «Choix sexual, acte sexuel» (entrevista a Michel Foucault), en FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, 1.141.

El valor de impugnación sólo podrá estar en los modos de vida concretos que propicien los grupos moralmente disidentes, al margen de cualesquiera aparatos jurídicos o productivos.

6. La libertad de la opinión pública

Del primer bloque de la intervención de Foucault ante la comisión, vamos a ver el tercer y último supuesto que a su juicio sostiene los códigos penales prerrevolucionarios, a saber, que «la libertad dejada a la opinión pública [es la que debe] (...) delimitar el espacio de salvaguarda de las “buenas costumbres” (sic),⁸⁴ y no la voluntad del legislador.

En la entrada en la que Foucault abre «La loi de la pudeur»,⁸⁵ justifica la oportunidad del debate refiriendo una involución del movimiento que comenzó diez años antes, *circa* 1968, que ha propiciado cambios en la legislación sobre la sexualidad del Código penal francés. Foucault califica de «inquietante» este movimiento en contra y lo ubica en dos fenómenos, el endurecimiento de las posiciones de los jueces y en la práctica policial. Dibuja un mapa de situación, ciertamente simplificado porque es de parte, en el que contrapone «un movimiento global que tiende hacia el liberalismo» (recuérdese lo que dijimos sobre el uso de este término) con un fenómeno contrario, un «contragolpe» reaccionario. Pero lo que nos interesa es que señala que esta involución cuenta con el apoyo de «campañas periodísticas o de un sistema de informaciones en la prensa», como la de Anyta Bryant contra los homosexuales.

Foucault señala ante la comisión que debe dejarse a la opinión pública el papel de compás sobre la sexualidad o sobre las prácticas sexuales. Se trata de una afirmación que, probablemente, obedece antes a su utilidad estratégica que al propio análisis de Foucault (la genealogía no devuelve certezas). La evolución de la sociedad que se esgrime para influir en una comisión política se reconoce en una opinión pública manifiestamente favorable a la reforma. Foucault no duda en calificar, con un optimismo desmesurado (más de parte que percibido), que dicha evolución es «bastante amplia, bastante masiva y que, a primera vista, parece irreversible».⁸⁶ Ciertamente las cartas públicas que aparecen reiteradamente en la prensa ponen de manifiesto el hecho de la evolución de la sociedad, demostrando además tener cierta fuerza, como hemos visto al comienzo de este trabajo (es bien conocido el apoyo, hasta al menos las dos décadas siguientes, del diario *Libération*). No obstante, las campañas en contra revelan que el espacio de la opinión no está totalmente de parte de la reforma, o habría que decir mejor que no está de parte de los movimientos homosexuales y pedófilos que la propugnan. En cualquier caso,

⁸⁴ IDIER, Antoine. *Les alinéas au placard*, 72.

⁸⁵ DANET, Jean, FOUCAULT, Michel, HAHN, Pierre, HOCQUENGHEM, Guy. «La loi de la pudeur», 763-4.

⁸⁶ DANET, Jean, FOUCAULT, Michel, HAHN, Pierre, HOCQUENGHEM, Guy. «La loi de la pudeur», 763.

importa que, tal y como lo expresa Foucault ante la comisión, la opinión pública tiene un papel normativo, como salvaguarda de las buenas costumbres. En un sentido, la opinión, como eco de las costumbres, funciona como norma. En otro sentido, la opinión pública también es la depositaria de la libertad de costumbres (o de una revolución siempre latente, solapada todo el tiempo por la legislación normalizadora), aunque es probable que Foucault aquí esté forzando la retórica (por eso remarca la expresión «buenas costumbres», que se ha transcrito entre comillas) para dar fuerza a su apelación a una opinión general que busca como testigo de descargo.

Es interesante lo que, en el coloquio de 1978, dice Hocquenghem sobre la opinión. Cuando hay un crimen sin violencia, que por tanto «no deja huella», estamos ante lo que llama un «crimen de opinión». La idea de ultraje «público» al pudor implica que el crimen no necesita de prueba o explicación alguna. Tan sólo necesita de un público, un público que se atemorice cuando escuche «se lo condenó por violación de un niño» y no tenga necesidad de saber más.⁸⁷

Hay una «sensibilidad de la opinión», una «sensibilidad popular», difusa y al mismo tiempo espontánea de las sensibilidades que está detrás de tales reacciones. Una sensibilidad relativa a «todo lo que tiene que ver con el sexo cuando está ligado a un niño», cuyo tenor es el del «horror» (o el terror) moral ante los actos del pedófilo. Este terror moral es el perceptor de la movilización, pero es interesante cómo lo describe porque es, en efecto, una emoción que se retroalimenta (el movimiento que se pone en marcha, la cacería, «se alimenta a sí misma»), ya que no depende de un hecho exterior (recuérdese que los atentados al pudor sin violencia no dejan huella),⁸⁸ sino del prejuicio.

Pensemos que forma parte de la moralización del proletariado alimentar el terror ante el criminal, su «terribilidad», según refiere en otro texto de esta misma época.⁸⁹ El proletariado fue separado de la clase marginal por medio de una operación moral, trasladándose «una ideología», «unas cuantas ideas burguesas acerca de ... el crimen y el criminal»,⁹⁰ que no tiene que ver con lo que hace el sujeto sino con lo que es. El criminal, digámoslo así, sufrió un proceso de moralización *a contrario*. La burguesía, por su parte, se mantuvo relativamente al margen de esta moralización, aplicándose a los placeres prohibidos para el proletariado. Como hemos visto, la burguesía es ante todo hipócrita y perversa. De ahí el sesgo de clase que, a nuestro juicio, atraviesa las observaciones de todos los participantes en el

87 DANET, Jean, FOUCAULT, Michel, HAHN, Pierre, HOCQUENGHEM, Guy. «La loi de la pudeur», 770.

88 DANET, Jean, FOUCAULT, Michel, HAHN, Pierre, HOCQUENGHEM, Guy. «La loi de la pudeur», 770.

89 FOUCAULT, Michel. «L'évolution de la notion d' «individu dangereux»», 462.

90 El sistema penal presenta «a la plebe no proletarizada, a los ojos del proletariado, como marginal, peligrosa, inmoral, una amenaza para la sociedad entera». Véase GILLES, Victor. «Sur la justice populaire. Débat avec les maos», en FOUCAULT, Michel. *Dis et écrits I, 1954-1975*. Paris, Gallimard, 2001, 1.219. Llama la atención que aquí Foucault utilice el concepto de «ideología» (el debate con los maoístas tuvo lugar en 1972, en un momento marxiano), que luego será denostado por él en otros trabajos (sobre todo a partir de la segunda mitad de la década de 1970).

coloquio de 1978 (lo mismo que los signatarios de la carta abierta), que ven los avances de los movimientos homosexuales y pedófilos apoyados en una evolución social moral, y que no reconocen, o si lo hacen, lo hacen desde la trinchera, una moral tan reaccionaria como popular.

7. Vigilancia policial. El problema del individuo peligroso y las categorías de población

El segundo bloque de la intervención de Foucault ante la comisión se ocupa de los «profundos y complejos» procesos que están a la base de esta juridificación. Los procesos que rinde la juridificación de la sexualidad (fenómenos concomitantes, ejercicios específicos del poder que la acompañan) son la implementación de las vigilancias policiales y el desarrollo de una biopolítica. El primer proceso no puede separarse del segundo. La inflexión que supone la entrada en juego de la biopolítica va de la mano de la prolongación e implementación de las vigilancias policiales y de la juridificación de la sexualidad privada, que es donde interviene la psiquiatría (en realidad el peritaje judicial) con la tipificación del individuo peligroso. En esta parte nos ocuparemos de la categoría de individuo peligroso, ampliamente discutida por Foucault en varios textos y que ocupa buena parte de las discusiones en los coloquios, y dejaremos el problema de la categoría de individuos que hay que proteger (que es la contracara de la de los individuos peligrosos y que juega un papel decisivo en la intervención de Foucault ante la comisión) para la sección siguiente, donde nos ocuparemos del problema del consentimiento. De las dos figuras que Foucault atribuye a la biopolítica, la infancia y la sexualidad, en este epígrafe nos ocuparemos de la sexualidad, mostrando cómo, de la mano de la noción de individuo peligroso, se han criminalizado las prácticas heterodoxas. Sobre la infancia vendremos en el siguiente epígrafe.

Vigilancia policial, «Lettres de Cachet» y juridificación de la sexualidad privada

En una entrevista de 1982, Foucault traza una línea entre la represión policial de los homosexuales en el siglo XVII y la represión en el siglo XX (concretamente se refiere a la circular Defferre de ese mismo año, que revoca los registros policiales). Foucault sostiene que «la homosexualidad ha sido mucho más objeto de represión, vigilancia e intervención de tipo policial que de tipo judicial». Foucault escancia en dos momentos esta intervención. En el s. XVII, cuando apenas se les aplicaba la pena de hoguera, se arrestaba a homosexuales «a centenares» en París. Como en la carta, se trata de mostrar la persistencia de procedimientos anteriores, que en este caso se remontan inopinadamente (ahora diremos por qué) al s. XVII, hasta la actualidad. Foucault refiere que «hasta alrededor de 1970 era muy sabido que la policía extorsionaba a los dueños de bares y saunas», para comentar sarcásticamente

si no será verdad la paranoia de los homosexuales que ven vigilancia y represión policial por todas partes. Por eso luego el entrevistador le preguntará por la circular Defferre, recién aprobada.⁹¹

Sucede que, si bien en el derecho revolucionario no está comprometida la sexualidad privada, eso no significa que no hubiera represión antes de la juridificación de la vida privada que tiene lugar tras la Revolución. En el coloquio «Enfermement, psychiatrie, prison», que tiene lugar unas semanas antes de la intervención de Foucault ante la comisión, se traza una genealogía de la represión policial, que se hace remontar a la época clásica con las «Lettres de Cachet».

La represión policial es uno de los fenómenos «profundos» que están a la base de la juridificación. No sólo es un fenómeno persistente, que es como Foucault lo presenta en la entrevista de 1982. También es el fenómeno que va a estar a la base del surgimiento de la pericia judicial. Porque, en efecto, si bien el derecho revolucionario acabó con los internamientos arbitrarios de las «Lettres de Cachet», de alguna manera no se acabará con estas.

Foucault explica que los encierros arbitrarios cubiertos por las «Lettres de Cachet» no fueron un fenómeno vinculado al uso real o de la aristocracia. Durante el siglo XVII se puso a disposición de las clases bajas este instrumento de denuncia y de encierro. Ciertamente, es la autoridad del rey la que las concede, pero el procedimiento es sencillo, no sólo porque quienes los demandantes disponían de la ayuda del escribano para redactarlas en forma, sino, sobre todo, porque las razones que se aducían eran conformes a o aseguraban «el buen funcionamiento social». Los demandantes expresan «sus reivindicaciones, sus odios, sus pataleos, sus gritos», en un ejercicio que bien podemos llamar de sobrecalentamiento moral, como cuando el marido aduce que «es la más grande de las putas». Foucault quiere mostrar que los procedimientos que luego van facilitar los mecanismos del poder disciplinario no tienen lugar, o preferentemente no tienen lugar, de arriba abajo (cuestiona el poder de soberanía). Las «Lettres de Cachet», contra lo que solía pensarse, son una práctica «absolutamente general» o «absolutamente popular»,⁹² que sostiene un orden social conforme con las leyes de la alianza y fuertemente moralizado. Hay una moral tan difusa como escandalosa que mantiene el orden también entre las clases bajas, que se vuelve tanto contra los adúlteros como contra las prostitutas y los homosexuales. Pero esta situación no sucede aisladamente. El otro fenómeno con el que se compadece es la intensificación de la represión policial. Podría decirse que ésta reverbera en aquella (una concomitancia que hemos visto en el caso de la moralización del proletariado). Decimos esto porque, por una parte, hay una «sobrecarga» de la vigilancia policial (y judicial) en las ciudades, que son compartimentadas, aumentando el número de instancias de control, vigilancia y encierro (las «Lettres de Cachet» son el instrumento jurídico que lleva de la

91 Para todo esto, véase SURZUR, Roland. «Foucault: non aux compromis», 1.155-1.156.

92 COOPER, David, FAYE, Jean-Pierre, FAYE, Marie-Odile, FOUCAULT, Michel, ZECCA, Marine. «Enfermement, psychiatrie, prison», 340.

vigilancia al encierro). Es lo que Foucault llama también «modelo fascista».⁹³ Un sistema en el que aumenta el número de inspectores, pero también de «chivatos».⁹⁴ Nada nuevo hay tras la implantación de los códigos postnapoleónicos (aunque se produjo un alivio en las prisiones, que liberaron presos tras la Revolución, no se revirtió la situación). Por su parte, persisten los mecanismos de vigilancia y la represión policial. En el caso de la sodomía, refiere Foucault que, a partir del nuevo código de 1832, se utilizarán los procedimientos de «la delación y el archivo».⁹⁵ Finalmente, con el código de 1838 se produce una mutación en el derecho de encierro, al introducirse la noción de individuo peligroso. Se produce una extensión jurisprudencial que alcanza a la pequeña delincuencia, así como a los delitos políticos. Como resultado de todo esto, en la comisión Foucault habla de una «cuadrícula del cuerpo social».⁹⁶ Pero lo que es más importante, se restituye eso que Foucault no duda en considerar el «verdadero derecho del que la gente se sintió desposeída tras la Revolución» (una actualización de las *Lettres de Cachet*) con la introducción de los tribunales de familia y el peritaje judicial, con «un control administrativo por parte del prefecto y una contra-firma médica».⁹⁷

Biopolítica e higienismo. La noción de peligro. Pericia psiquiátrica y terror moral

Las demandas a la comisión apuntan al efecto de la psiquiatrización de la delincuencia, que desplaza el foco del tipo penal desde la infracción hacia el individuo infractor. Es el retroceso en la representación jurídica del delito.⁹⁸ No hay que perder de vista que si la psiquiatrización es una de las aristas del proceso de juridificación es porque la normalización amplía el concepto de orden público, que se solapa al concepto de higiene pública. De esta forma el código penal podrá pivotar hacia la vida privada, que es donde la psiquiatría va a funcionar como el operador de la normalización social. Con ello, como acabamos de ver, se recupera el derecho perdido al control arbitrario de la familia, el «derecho de encierro», que se perdió con la revocación de las «Lettres de Cachet». Los psiquiatras se perciben en realidad como «funcionarios del orden social», considerándose «menos como médicos —en el sentido que le damos hoy en día—

93 Foucault habla de una «cuadrícula policial» en el coloquio. En el debate con los maoístas Foucault se refiere a «la cuadrícula policial cotidiana, las comisarías de policía, los tribunales (especialmente los de primera instancia), las prisiones, la vigilancia postpenal, toda la serie de controles que constituyen la educación vigilada, la asistencia social» que conforman el «modelo fascista (policial, cuadriculación interior, encierro)». Véase GILLES, Victor. «Sur la justice populaire. Débat avec les maos», 1.221.

94 COOPER, David, FAYE, Jean-Pierre, FAYE, Marie-Odile, FOUCAULT, Michel, ZECCA, Marine. «Enfermement, psychiatrie, prison», 340.

95 IDIER, Antoine. *Les alinéas au placard*, 74.

96 IDIER, Antoine. *Les alinéas au placard*, 74.

97 COOPER, David, FAYE, Jean-Pierre, FAYE, Marie-Odile, FOUCAULT, Michel, ZECCA, Marine. «Enfermement, psychiatrie, prison», 340.

98 En el texto sobre la evolución del individuo peligroso (se trata de una conferencia de 1977) Foucault afina lo que dice en *La volonté de savoir*, donde se centra en la juridificación de los crímenes antes que en su psiquiatrización. La lectura jurídica de las acciones del monstruo dejará paso a la lectura psiquiátrica.

que como funcionarios de higiene pública».⁹⁹ Pero para que esto suceda, tiene que producirse una discontinuidad, tanto en el derecho como en la psiquiatría, que dará lugar a la pericia judicial. La pericia judicial será la que trabajará con la tipificación criminal del «individuo peligroso» que transforma todos los códigos penales a partir del de 1838.

La pericia médico legal hace posible, en principio, «la unión de lo médico y lo judicial». En la pericia judicial se vinculan los conceptos de «perversión», que compromete un sentido médico y jurídico a un tiempo (el perverso se encuentra a medio camino entre la enfermedad y el ilegalismo), y el concepto de «peligro», que justifica la extensión de mecanismos de vigilancia sobre los perversos. Fijémonos en que Foucault sitúa esta evolución de la práctica pericial, ya bien entrado el s. XIX. Concretamente dirá que en los códigos previos a 1830 en los que no se ha iniciado el proceso de juridificación, el acto médico que tiene lugar ante el tribunal no se distingue del saber médico de la época. El arranque de la nueva psiquiatría tiene lugar en la segunda mitad del s. XIX, siendo el código de 1838 el primero en introducir la noción de «individuo peligroso».¹⁰⁰ Habría, por tanto, una suerte de regresión del saber psiquiátrico, que coincidiría con la regresión de lo jurídico. Foucault refiere en *Les anormaux* que este proceso de introducción y asentamiento de la pericia judicial requiere de una moralización previa del juicio sobre el individuo peligroso. Concretamente habla de una «reactivación de las categorías que yo llamaría categorías elementales de la moralidad», rasgos de carácter (como pereza, orgullo, empecinamiento, etc.), que se hacen circular en torno al perverso.¹⁰¹ Recuértese que el curso comienza con el relato de diversos informes periciales sobre homosexuales, tan sorprendentes como ridículos, producidos entre 1955 y 1974. No se trata sólo de que se hable «culpabilidad moral» o de la condición «moralmente homosexual» de los encausados. Es el resultado que rinde una moralización que busca asegurar un sujeto ante todo incapaz e irresponsable, caracterizado por categorías básicamente defectivas, pero sobre todo simples, como «*ininteligencia, falta de éxito, inferioridad, pobreza, fealdad, inmadurez, falta de desarrollo, infantilismo, arcaísmo de las conductas, inestabilidad*».¹⁰² La genealogía devuelve en una pericia judicial tan pacata como vulgar la entrada de un nuevo tipo de poder, el poder «de normalización».¹⁰³ Aunque Foucault lo sitúa entre el poder médico y el poder judicial, en realidad es una forma de poder que supone una falla arqueológica, tanto para uno como para otro. En ese punto en el que se encuentran el magistrado y el médico se instituye un nuevo poder, que es el poder

99 COOPER, David, FAYE, Jean-Pierre, FAYE, Marie-Odile, FOUCAULT, Michel, ZECCA, Marine. «Enfermement, psychiatrie, prison», 341, 334.

100 FOUCAULT, Michel. *Les anormaux*, 291. FOUCAULT, Michel, et. al. «Table ronde sur l'expertise psychiatrique», en FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I, 1954-1975*. Paris, Gallimard, 2001, 1.533. El texto de la mesa redonda se publica en la revista *Cahiers d'action juridique*, nº 5-6, décembre 1974-janvier 1975.

101 FOUCAULT, Michel. *Les anormaux*, 32.

102 FOUCAULT, Michel. *Les anormaux*, 20. Subrayados en el original.

103 FOUCAULT, Michel. *Les anormaux*, 39.

para encerrar y disciplinar. Pero donde este poder, y este el más valioso rédito de su genealogía, no busca ni la enfermedad, ni la responsabilidad ni la libertad. Busca nada más y nada menos que ejercer la arbitrariedad, como en las «Lettres de Cachet» a que Foucault se refiere en el texto.¹⁰⁴

La reforma del código penal, al menos en la cabeza de Foucault, pretende recuperar la representación jurídica del código penal. La idea de dar un paso atrás a la juridificación tiene ese sentido, pero la reforma necesita de la psiquiatría. Como hemos visto en la carta abierta, los psiquiatras, psicólogos y psicoanalistas son signatarios imprescindibles porque aportan un conocimiento de la sexualidad de los menores que les rehabilita como sujetos, para empezar como sujetos con su propia sexualidad, pero también con capacidad de consentir (lo que no significa que hubiera un consenso entre ellos). Reproduciendo los informes al comienzo del curso Foucault no sólo constata la discontinuidad entre epistemes, con «una pericia (...) absolutamente desenganchada del saber psiquiátrico de nuestra época». También desprecia al perito psiquiátrico (por inexperto, pero también por burócrata),¹⁰⁵ al tiempo que hace una indisimulada loa a la psiquiatría, sosteniendo que el peritaje está «mil veces por debajo del nivel epistemológico de la psiquiatría».¹⁰⁶

El poder judicial, la institución judicial, tiene unos efectos de poder de los que carece la institución psiquiátrica. La institución psiquiátrica gana así, en la pericia judicial, el poder que no tiene como disciplina. El médico juega entonces el papel «de experto, casi el de magistrado».¹⁰⁷ Pero cuando se da espacio a la psiquiatría en los juzgados, se hace trastocando la tipificación judicial del delito. Concretamente se abandona la «letra misma de la ley» que sólo castiga lo que esté definido expresamente en ella y que no se presta a la interpretación (es lo que Foucault señala cuando dice que es igualitaria). Foucault se refiere al código napoleónico de 1810 (el marco del derecho revolucionario al que se apela constantemente en la carta y ante la comisión), que estipula taxativamente en qué consiste la infracción y cómo se castiga. Pero la pericia convierte la infracción en un rasgo individual. Las relaciones con menores es el «alcibiadismo», las relaciones con mujeres casadas, «donjuanismo», etc. «La pericia judicial permite pasar del acto a la conducta, del delito a la manera de ser y poner de relieve que esta última no es otra cosa que el delito mismo, pero en el estado, por así decir, de generalidad en la conducta del individuo».¹⁰⁸

104 FOUCAULT, Michel. *Les anormaux*, 34.

105 Foucault demuestra su propia «fobia al Estado», cuando califica al funcionario de las «grandes burocracias occidentales desde el siglo XIX» de «mediocre, inútil, imbécil, pelicular, ridículo, raído, pobre, impotente». Se está refiriendo a la pericia psiquiátrica, que sitúa como «uno de los procedimientos esenciales de la soberanía arbitraria» propios del poder ubuesco. FOUCAULT, Michel. *Les anormaux*, 13.

106 FOUCAULT, Michel. *Les anormaux*, 34.

107 KRYWIN, A., RINGELHEIM, F. «À propos de l'enfermement pénitentiaire» (entrevista a Michel Foucault), en FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I, 1954-1975*. Paris, Gallimard, 2001, 1.312.

108 FOUCAULT, Michel. *Les anormaux*, 16.

En la descalificación de la pericia judicial Foucault insiste también en su carácter grotesco. Los informes que Foucault reproduce con todo detalle lo ponen a las claras. Este rasgo, que Foucault vincula con la figura del poder ridículo, el «Ubú» (Foucault se ceba en esta figura, que de alguna manera hace de hilo conductor del curso), explica, por la singular mixtura de dos tipos de poder distinto que aglutina (cuyas nociones Foucault califica con una cargada sorna epistémica como «infrapenales» y «parapatológicas»), lo estrambótico del proceso de normalización que alcanza a los perversos, proceso que introduce la noción de pudor. La pericia judicial tiene un discurso descabado y ridículamente moralista. La condición moral que se refleja en los informes periciales no puede ser contemplada por ley alguna, que no puede castigar perturbaciones emocionales ni rasgos morales. Se impone un «doblete psicológico-ético» del delito, bien entendido que se trata de un moralismo ridículo, en efecto, pero también eficaz. El «Ubú psiquiátrico penal» que es el perito psiquiátrico «habla el lenguaje del niño, habla el lenguaje del miedo». Algo parecido al lenguaje que cabía encontrar en las «Lettres de Cachet», cuya función en cierto modo cumplen tales informes. Por eso la coerción se traslada, no a reglas o a instrumentos de normalización que buscan la eficacia de las conductas, sino a efectos de sobrecalentamiento moral y punitivo. Es lo que se logra trasladando al individuo descalificado moralmente la pátina de peligroso. De ahí que en el s. XIX se hablara de acabar con los individuos o prácticas peligrosas en términos de «caza» (caza de los degenerados, caza o cruzada de la masturbación, etc.). El objeto de la pericia judicial es «el blanco de castigo».¹⁰⁹

En el coloquio con Hocquenghem Foucault habla la «sociedad de peligros» en que se ha convertido «Hoy» la nuestra. Foucault introduce este coloquio refiriendo los cambios en la legislación sexual. Se refiere en realidad a la desjuridificación del código que se produce «En la segunda mitad del siglo XX».¹¹⁰ Como hemos apuntado antes, Foucault recalca que estos cambios se están viendo amenazados por una corriente o movimiento reaccionario, que se compadece con otros fenómenos bien reconocibles como el incremento de la vigilancia policial (aumentan los registros) y el endurecimiento de la práctica judicial (como en el caso de Yvelines). Pero Foucault señala, tanto en el diagnóstico que hace de ella como en las imágenes que emplea, que la reacción va de la mano de un fenómeno de sobrecalentamiento o inflación moral. Así, la sexualidad es percibida como una «sombra», como el «fantasma omnipresente» de un peligro, también como una «amenaza».¹¹¹ La noción indefinida de peligro, el peligro de los que están expuestos, la entera sociedad, y el de los portadores del peligro, los individuos peligrosos, se extiende como un fantasma. Y ese, como dice Foucault cerrando el coloquio (luego vendrá el debate), ese precisamente «Yo diría que es el peligro».

109 FOUCAULT, Michel. *Les anormaux*, 17.

110 DANET, Jean, FOUCAULT, Michel, HAHN, Pierre, HOCQUENGHEM, Guy. «La loi de la pudeur», 772.

111 DANET, Jean, FOUCAULT, Michel, HAHN, Pierre, HOCQUENGHEM, Guy. «La loi de la pudeur», 772.

La desjuridificación del código va acompañada de una inflación moral,¹¹² que es el horizonte contra el que tienen que luchar los movimientos de liberación homosexual y los movimientos pedófilos. Pues bien, es el poder normalizador y de intervención de la pericia judicial, ese poder que no es estrictamente jurídico ni estrictamente psiquiátrico, el que «intentará ejercer el control sobre esta sombra, este fantasma, este miedo».¹¹³ Quizás por ser consciente de eso Foucault no renunciará a hablar con algunos magistrados.¹¹⁴

Pero la peligrosidad no es la única categoría disciplinaria. También son categorías de esta clase (recuérdese, ni jurídicas ni médicas), la «sancionabilidad» y la «curabilidad».¹¹⁵ En el caso de la homosexualidad se vincula la peligrosidad, conectada con el higienismo y la lucha contra la degeneración, con la curabilidad. La enfermedad no es traída por el peritaje judicial en términos biopolíticos (su lenguaje es chusco, su posicionamiento, sectario). La enfermedad traída por los peritos psiquiátricos funciona de un modo tan simple como coactivo. De ahí las terapias. Sucede que la peligrosidad a veces se presenta, por los escrúpulos morales, como la enfermedad del individuo (algo que también está en la categoría de individuos que hay que proteger). Pero el individuo peligroso no es alguien al que se pueda castigar ni tampoco alguien que pueda ser curado. Es un sujeto de normalización.¹¹⁶ Por eso si se puede hablar de un grupo que tenga que ser protegido o curado, el tropo o el deslizamiento desde su enfermedad a su peligrosidad es inevitable. Foucault lo explica así en el coloquio «Enfermement, psychiatrie, prison». El juez es el que plantea al psiquiatra la pregunta de si el individuo es peligroso, porque ser peligroso no es un delito. Como tampoco es una enfermedad, el psiquiatra devuelve al juez la pregunta al juez. El perito psiquiátrico, que se encuentra un lugar intermedio, es el único que puede responder tanto a la pregunta del juez como a la del médico, aportando la categoría de individuo «peligroso para sí mismo», que, en un tropo inadvertido, se convierte en la de individuo «peligroso para los demás».¹¹⁷ Sólo entonces, cuando la sociedad se vea amenazada, pueden entrar en juego las prácticas de normalización, como las terapias.

112 En *Naissance de la biopolitique* Foucault habla de un «análisis inflacionario» para referirse a ese otro fantasma vinculado en este caso al neoliberalismo. El neoliberalismo es inflacionario cuando, primero, ve por todas partes «el fantasma del Estado», pero también cuando lo percibe como una amenaza general e indefinida, que despierta una «fobia al Estado». *Naissance de la biopolitique*, 194.

113 DANET, Jean, FOUCAULT, Michel, HAHN, Pierre, HOCQUENGHEM, Guy. «La loi de la pudeur», 772-773.

114 Foucault refiere haber intercambiado ideas con magistrados. En el coloquio, Foucault dirá incluso haber coincidido con un magistrado del Sindicato de la Magistratura en que habría que despenalizar la violación, trasladándola al derecho civil (COOPER, David, FAYE, Jean-Pierre, FAYE, Marie-Odile, FOUCAULT, Michel, ZECCA, Marine. «Enfermement, psychiatrie, prison», 352). Pericia judicial denostada, psiquiatras y magistrados escuchados.

115 FOUCAULT, Michel, *et. al.* «Table ronde sur l'expertise psychiatrique», 1.540. Traducimos por «sancionabilidad» la expresión «accessibilité à la sanction».

116 FOUCAULT, Michel. *Les anormaux*, 300.

117 COOPER, David, FAYE, Jean-Pierre, FAYE, Marie-Odile, FOUCAULT, Michel, ZECCA, Marine. «Enfermement, psychiatrie, prison», 342-343, 341.

8. La «miseria sexual» de la infancia y las relaciones con menores. El individuo en peligro. Foucault «liberal».

En el coloquio «Enfermement, psychiatrie, prison», que tuvo lugar sólo unas semanas antes de la intervención de Foucault ante la comisión, Foucault se refiere a la violación y a los niños (el dominio «de los niños», no de los menores) como dos ámbitos que son «problemáticos para mí». ¹¹⁸ No vamos a ocuparnos de la violación, que ha merecido frecuentes críticas, ¹¹⁹ pero sí vamos a situar la posición teórica de Foucault, toda vez que se compadece, al menos en parte, con el problema de los niños, precisamente a cuenta de la cuestión del consentimiento.

Foucault cuestiona que pueda haber un tipo penal para la sexualidad. Como ha venido explicando en los cursos del Collège y en los trabajos sobre la creación e institucionalización de la pericia judicial, la sexualidad ha sido capturada por distintos conceptos que la someten a procedimientos de normalización severos, que discurren a la par de otros de vigilancia y represión policial. En el caso de la sexualidad, el tipo penal que es objeto de denuncia en la carta y ante la comisión es el de «atentando al pudor sin violencia», que alcanza a las relaciones entre hombres y entre adultos y menores por igual, y que se introduce a partir del código de 1838, que contempla por primera vez la idea de individuo peligroso y que da carta de naturaleza a la pericia psiquiátrica. Confluyen en este caso dos conceptos tan amplios como indeterminados, el de pudor y el de peligro. Pero la violación pone en cuestión este análisis, toda vez que se contempla que puede haber violación sin violencia. Los movimientos pedófilos sostienen que el pudor es un concepto normalizador que obtura actos consentidos, depositando la carga de prueba del consentimiento en la ausencia de violencia o de daño físico. Foucault llegará a decir (¿con reservas?) ¹²⁰ que una violación debería ser condenada en los mismos términos que cualquier agresión, desvinculando la violencia de la sexualidad del acto forzado. Por su parte, la noción de individuo peligroso se traslada a los adultos en las relaciones con menores, doblemente si se trata de relaciones homosexuales, introduciendo un sesgo normalizador donde el código penal sólo estipula una edad límite para las relaciones sexuales. Ambos cuestionamientos confluyen en la idea de consentimiento, en el primer caso porque se introduce la idea de que puede no haber consentimiento sin violencia, en el segundo porque el consentimiento se deniega automáticamente hasta cierta edad.

En una entrevista con Bernard-Henry Levy, también de 1977, «Non au sexe roi», Foucault habla de la «miseria sexual» de la infancia. Por «miseria» Foucault entiende un estado de indigencia moral de la sexualidad, una sexualidad precaria

118 COOPER, David, FAYE, Jean-Pierre, FAYE, Marie-Odile, FOUCAULT, Michel, ZECCA, Marine. «Enfermement, psychiatrie, prison», 351.

119 Véanse los trabajos de Monique PLAZA, Laura HENGHELD y Eric FASSIN (en la Bibliografía).

120 «Pero, primero: no estoy seguro de que las mujeres estarían de acuerdo» (COOPER, David, FAYE, Jean-Pierre, FAYE, Marie-Odile, FOUCAULT, Michel, ZECCA, Marine. «Enfermement, psychiatrie, prison», 351) ¿Distanciamiento?, ¿sarcasmo?

y peligrosa,¹²¹ que ha producido en la infancia el dispositivo de sexualidad decimonónico, no el resultado de una represión. Al fijar el método, se trata de considerar «los mecanismos positivos» que han producido la sexualidad infantil tal y como ha sido atravesada por la familia, las instituciones educativas y la higiene pública. Concretamente se refiere a las políticas que incidieron en la masturbación infantil en el s. XVIII (en la entrevista se refiere al segundo volumen anunciado de su historia de la sexualidad, *La Croisade des enfants*) con vistas al aseguramiento de la salud de la población (sea por el aseguramiento de la diferenciación social de la burguesía o del trabajo y de la reproducción de la fuerza de trabajo del proletariado). Cuando el sexo de los niños se convirtió «en blanco e instrumento del poder», «una miseria sexual» se apodera de la infancia y la adolescencia, miseria «de la que nuestras generaciones aún no se han liberado».¹²² La familia, el lugar en el que se ancla «todo un régimen médico-sexual»,¹²³ ha sido objeto de genealogía por autores como Philippe Ariès.¹²⁴ Los movimientos de liberación sexual de la juventud también arremeten contra ella (recuérdese lo que dice el FHAR). Pero la familia también importa a los movimientos de liberación homosexual, que encuentran en ella o en las instituciones que van de la mano de la familia, como el matrimonio, no siempre una institución hostil, también una institución deseable.¹²⁵

Sea como fuere, lo que nos interesa de esta miseria sexual es que convierte a los menores en blanco de un dispositivo de normalización. La familia se convirtió en un espacio de hipersexualización atravesado por gratificaciones sexuales, placeres, caricias, miradas, etc., que constituyeron una forma de represión, o mejor, de miseria para los niños y los adolescentes, también para las familias. Liberar de esa miseria es lo que puede lograr la psiquiatría y el psicoanálisis, que han reconocido hace tiempo una sexualidad infantil. Pero lo que resulta problemático no es si los niños tienen una sexualidad, incluso aunque haya sido debidamente mapeada (y se conozcan sus formas propias, sus tiempos de maduración, sus momentos fuertes, sus pulsiones específicas y sus latencias, etc.).¹²⁶ Lo problemático es cómo estas disciplinas entienden, según expresión de Foucault, «las relaciones de la sexualidad infantil y la adulta»,¹²⁷ de modo que no se vuelva a caer en aquella miseria sexual. En el coloquio «La loi de la pudeur» Foucault es taxativo con la lectura que el «poder médico» ha hecho de estas relaciones. Es «enteramente discutible», *contestable*, que tales relaciones produzcan un daño, un «trauma», siempre que esté implicado

121 LEVY, B.-H. «Non au sexe roi» (entrevista con Michel Foucault). En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris, Gallimard, 2001, 259.

122 LEVY, B.-H. «Non au sexe roi», 259.

123 *La volonté de savoir*, 58.

124 Nos referimos a *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*.

125 Al menos en «ciertas variantes no protegidas», «más ricas, más interesantes y más creativas». Véase GALLAGHER, B., WILSON, A. «Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité», 1.564.

126 DANET, Jean, FOUCAULT, Michel, HAHN, Pierre, HOCQUENGHEM, Guy. «La loi de la pudeur», 768.

127 DANET, Jean, FOUCAULT, Michel, HAHN, Pierre, HOCQUENGHEM, Guy. «La loi de la pudeur», 769.

un adulto, que supongan un peligro para el niño (Foucault recuerda que la idea de peligro sustituye la noción, igualmente indeterminada, de pudor). Eso es lo que ha sucedido en una sociedad represora que utilizó a la familia como lo hizo. El marco viene dado por la psiquiatría. La psiquiatría ha introducido la idea de que, primero, la sexualidad adulta es ajena a los niños y que, por eso mismo, los niños son «una población frágil», una población de «alto riesgo», en «peligro permanente» cuando tiene relaciones con los adultos y que tiene que ser protegida. El término medio de estas dos intervenciones (entre el mapeado de la sexualidad infantil y el postulado de exposición al peligro), término moralizante y de largo recorrido, y que Foucault utiliza con toda intención (esta parte tiene una retórica agresiva y eficaz, que ataca a los prejuicios morales sobre la sexualidad en general y sobre la sexualidad infantil en particular) es que su sexualidad es una «tierra virgen, tierra sexual sin duda, pero tierra que debe guardar su virginidad».¹²⁸ Pero el cuestionamiento de Foucault a este diagnóstico no termina aquí. Es especialmente insidioso cuando, seguidamente, dice que la protección que se postula no excluye algo que la psiquiatría podría (todo lo desliza con el condicional) admitir y que nunca pudieron expresar los niños, sometidos como estaban a la miseria sexual, a saber, que «el niño ha podido desear al adulto», que «quizás, *peut-être*, incluso haya consentido» y que «quizás haya dado los primeros pasos». No está muy lejos del exabrupto en el coloquio del año anterior cuando dijo «Hay niños de diez años que se abalanzan sobre un adulto, ¿entonces? Hay niños que consenten, encantados [*ravis*]».¹²⁹

Una lectura plausible, que intenta sacar al menor de la miseria moral en que se ha visto imbuído por la familia, contempla al menor como alguien que tiene no sólo un deseo, sino también una voluntad. La idea de peligro está implícita en la minoría de edad sexual, que lo que hace es justamente detraer de los menores su capacidad de consentir. En la carta abierta se señala este extremo. Debe reconocerse como condición de la legalidad de las relaciones sexuales en general que tengan lugar con «la libertad total de los participantes». En el caso de los niños o adolescentes (en la carta se habla de ambos, pues se cuestiona que la edad de consentimiento esté en los 15 años) se habla de su «capacidad y libertad», de si «pueden ser considerados capaces de dar libremente su consentimiento». Es lo que en otro texto Foucault llama «libertad de elección».¹³⁰ Pensemos que, como hemos visto en el apartado anterior, el antiguo derecho de encierro, lo mismo que el nuevo código penal con la participación de los peritos psiquiátricos, cuestionan la voluntad de los individuos, a los que se irresponsabiliza encerrándolos en su condición. Tanto como individuos peligrosos cuanto como individuos en peligro. De hecho, cuando Foucault se despacha con los informes periciales, recuerda

128 DANET, Jean, FOUCAULT, Michel, HAHN, Pierre, HOCQUENGHEM, Guy. «La loi de la pudeur», 768.

129 COOPER, David, FAYE, Jean-Pierre, FAYE, Marie-Odile, FOUCAULT, Michel, ZECCA, Marine. «Enfermement, psychiatrie, prison», 355.

130 O'HIGGINS, J. «Choix sexual, acte sexuel», 1.141.

que, además de denotar que no son verdaderos expertos los que los redactan, tienen en común un lenguaje vulgar que infantiliza a los individuos peligrosos. En los informes se habla el «lenguaje del niño», aludiéndose a la irresponsabilidad, el infantilismo o la inmadurez de los enfermos. Pero esto también lo hace una legislación que busca proteger a cierta clase de individuos. La miseria moral, recuérdese, condena a la infancia a una sexualidad «precaria» y vigilada. Por eso Foucault insiste en que bien puede haber niños con capacidad para desde consentir a desear, o para abalanzarse sobre un adulto. Pero, ¿cómo no recordar la ambigüedad de la noción de subjetividad, que aquí Foucault parece dejar a un lado, como si hubiera una subjetividad virgen, si se nos permite devolverle el guante? En efecto, en la comisión uno de los presentes manifestará no ser «favorable a la apreciación subjetiva del consentimiento»,¹³¹ que es la que postula Foucault.

Ante la comisión Foucault presenta la cuestión de la voluntad en términos ligeramente distintos a como lo hace (o hará) en los coloquios. Para que pueda hablarse de una relación libre, no tiene que haber «violencia», pero tampoco «intimidación» o un «elemento intencional». De nuevo la apreciación subjetiva del consentimiento, que se limita a la constatación de que «el niño no rechaza».¹³² Ciertamente, los movimientos de liberación sexual sostienen posiciones contrarias a la opresión, que rinden la habilitación de la palabra de los individuos sexualmente peligrosos, pero también la de sus víctimas. La pugna por reducir el umbral de mayoría de edad sexual es la pugna por suprimir la idea de que hay una edad intrínsecamente incapacitante para el consentimiento, con independencia de la edad de los que toman parte en la relación (entre adultos y menores o entre menores, que es donde coinciden los movimientos homosexuales y los feministas). Genérica, o si se quiere fenomenológicamente, esto supone que, a falta de rechazo, siempre podrá ser que los actos hayan sido «consentidos por la víctima»¹³³.

Por las notas tomadas por los miembros de la comisión se sabe que la discusión se centró en el estatuto del niño y en el problema de su capacidad para consentir. Foucault apunta que hay que evitar tanto «la falsa presunción de no sexualidad del menor» («las viejas quimeras de que el niño era puro»)¹³⁴ como una «asimilación abusiva de los actos cometidos con el niño y sobre el niño», es decir, sin contemplar que el niño es, respecto a su «propia sexualidad», «un sujeto, y no un puro objeto». Efectivamente, como dice Idier, Foucault, que presenta una «visión bastante liberal», propone «revertir la presunción de no-consentimiento»¹³⁵ o, como se dice en la carta, «tener en cuenta *esencialmente* el consentimiento del menor» (subrayado nuestro) y no las malas costumbres o el orden moral, a los que Foucault también

131 IDIER, Antoine. *Les alinéas au placard*, 77.

132 COOPER, David, FAYE, Jean-Pierre, FAYE, Marie-Odile, FOUCAULT, Michel, ZECCA, Marine. «Enfermement, psychiatrie, prison», 355.

133 IDIER, Antoine. *Les alinéas au placard*, 76.

134 DANET, Jean, FOUCAULT, Michel, HAHN, Pierre, HOCQUENGHEM, Guy. «La loi de la pudeur», 768.

135 IDIER, Antoine. *Les alinéas au placard*, 77.

se refiere ante la comisión. Aunque se estipule una categoría, cerrada por una edad mínima, quedará siempre a discreción del juez que «más allá de este umbral», pueda «considerar la oportunidad de una condena» (se entiende que apreciando si ha habido violencia o intimidación). El menor, para el que Foucault sugiere fijar una edad umbral de 13 años, debe tener, dice Foucault, una «sobrepotección [sic] matizada» (otro de los oxímoros que nos regala Foucault ante la comisión). Foucault reconoce que es muy difícil «discernir el consentimiento del niño» (decidir el «consentimiento subjetivo»), pero que es preferible «una arbitrariedad decidida por el juez a una arbitrariedad decidida por la ley». Sin embargo, es casi más difícil pretender que un niño pueda manifestar, o mejor aún, detentar una voluntad de consentimiento, cuando se categoriza como grupo a proteger junto a los «discapacitados», *handicapés* (y nos referimos, claro, al uso del término general, ya que Foucault no hace la distinción, que alcanza igualmente a las mujeres).

Vengamos entonces sobre el sentido y justificación de la protección. Como acabamos de ver, Foucault formula casi un oxímoron (que leemos como el indicio de la confusión más que de una estrategia forzada) cuando dice que la protección del menor es «matizada, pero absoluta». En efecto, la de los niños es «una categoría específica que requiere una protección especial». Pero esta protección se compadece con cierta clase de derechos. Foucault, como hemos apuntado más arriba, contempla lo que llama «derechos esenciales a no sufrir prohibición, violencia o daño».¹³⁶ No muy distinto es lo que propone en el manifiesto «Face aux gouvernements, les droits de l'homme» cuando habla del derecho que tienen los «hombres privados» o los «individuos privados»¹³⁷ a ser gobernados de cierta manera. O, por mejor decir, retomando otra expresión bien conocida, a no ser gobernados de cierta manera. Ahora bien, en el manifiesto el uso inédito de la noción de privado quiere significar justamente que se trata de derechos no contemplados en ningún código ni sancionados o legitimados por ninguna clase de contrato o de voluntad general. Cuando, en el coloquio «Enfermement, psychiatrie, prison», Foucault, a la observación de Hocquenghem de que «la forma jurídica de consentimiento intersexual es un sinsentido», apostilla que la noción de consentimiento es «una noción contractual», está poniendo de relieve la dificultad de reconocer el consentimiento, pues el contrato siempre es explícito y el consentimiento puede no serlo. Esta misma crítica, aquí con la clara intención de reducir al absurdo —o al ridículo— el consentimiento, la ha recibido la llamada Ley del «Sólo sí es sí», pero tiene todo su sentido. El nudo o la dificultad está en que aquí se apela a una noción de voluntad que no es tanto un poder o una declaración, la «afirmación pública del consentimiento», como dice Hocquenghem,¹³⁸ cuanto un derecho, que es como entendemos que Foucault lo formula ante la comisión. El problema

136 IDIER, Antoine. *Les alinéas au placard*, 76-7

137 FOUCAULT, Michel. «Face aux gouvernements, les droits de l'homme». En *Dis et écrits II, 1976-1988*. Paris, Gallimard, 2001, 1.526, 1527.

138 DANET, Jean, FOUCAULT, Michel, HAHN, Pierre, HOCQUENGHEM, Guy. «La loi de la pudeur», 776.

entonces es si y cómo se percute ese derecho, es decir, si hace falta un sujeto de derecho en sentido fuerte (qué subjetividad sostiene el derecho), porque entonces la protección no puede existir sin la capacidad, devolviéndonos al atolladero de si el consentimiento debe ser explícito, y equiparable a un contrato, o no.

Ciertamente la idea de «categoría de población», o la «categoría específica que requiere protección», ante todo no es una categoría biopolítica ni sirve a propósitos normalizadores. Foucault ha denostado la idea de que los homosexuales conforman una «clase» o un «grupo social». Ciertamente los homosexuales pueden tener una «conciencia colectiva», que no es sino la memoria de sus vicisitudes. Pero categorizarlos en términos de elección sexual (también según las prácticas sexuales, etc.), como sí se hace conforme al estatus, la clase social o la profesión, no rinde ningún efecto. Otra cosa es que esa elección, también las prácticas o el modo de vida, se apoyen desde cierta noción de derecho, que es lo que debe sostenerse todo el tiempo, pero nunca como categoría o como identidad, sino como lucha o defensa de la libertad de elección (como defensa de la tolerancia sexual si se quiere), en cualquier caso, de nuevo, desde una subjetividad sostenida pero nunca cerrada ni identitaria ni categorialmente. Hemos visto que Foucault postula el derecho a un modo de vida, el derecho a una elección existencial (lo vinculamos con el derecho a suicidarse), y en algún lugar hablará de «derechos relacionales» para sostener nuevas formas de comunidad y de vínculo personal, «de individuo a individuo». ¹³⁹ Por eso no hay una identidad o un ser homosexual, que constituye un cierre para la posibilidad, sino lo que Foucault llama un «*devenir gay*». ¹⁴⁰ Pero este planteamiento, insistimos, no alcanza a los niños. El sujeto en que piensa Foucault es el sujeto de lucha, el sublevado o el disidente moral, tanto da, pero no el niño.

Otro modo de abordar la cuestión es considerar qué es eso de lo que tiene que protegerse a la población, cuál es la violencia o el daño de los que debe ser protegida. Pero aquí se reproducen las dificultades y las reservas de Foucault. Precisamente porque es difícil determinar el daño cuando no hay violencia. En la comisión Foucault alude a la noción de «vulnerabilidad». La vulnerabilidad es una noción que se introduce en el s. XIX, que estaba vinculada a la noción de pudor, esa noción indeterminada y difusa, que precisamente debe revocarse en el código. La vulnerabilidad debe actualizarse, por tanto, comprendiendo no sólo el daño físico, la lesión, sino también los daños producidos por «experiencias simbólicas». ¹⁴¹ En efecto, hay que «redefinir las categorías de población que hay que proteger», para empezar, contemplando esa forma de daño llamada «trauma». Pero, ¿es una apuesta seria? Foucault es escéptico con este concepto. Foucault vincula el diagnóstico

139 BARBEDETTE, G. «Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris, Gallimard, 2001, 1.127.

140 GALLAGHER, B., WILSON, A. «Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité», 1.555.

141 IDIER, Antoine. *Les alinéas au placard*, 75.

de «traumatismo» aludido por otros participantes en el coloquio de 1978 con la pericia psiquiátrica y con el poder médico. En el coloquio de 1977 Foucault también se resiste a esta equiparación, comparando el trauma con experiencias no violentas pero impúdicas, intencionadamente pacatas, como el «exhibicionismo», que es el antiguo «atentado al pudor» con «escándalo público»¹⁴² (la referencia al exhibicionismo es la respuesta a la sorna de Jean-Pierre Faye que, dirigiéndose a Marie Odile Faye, dice de que los atentados al pudor en público —a los que, por cierto, ella no alude— constituyen una «violación «psíquica»»).¹⁴³ Aunque reconoce que no hay igualdad y que la relación entre un menor y un adulto es desigual, sorprende que se reafirme en la idea de que es una desigualdad «difícil de definir» y que, la «autoridad», que sería el nombre ajustado a este desequilibrio, no puede obrar el efecto de forzar la voluntad de un niño (Cooper recuerda el *affaire Polanski*). Así y todo, los padres, los padrastros, sí parecen atribular, aunque quizás sólo un poco, a Foucault. Es fácil pensar que Foucault no puede salir del marco de la familia como institución de control social o como punto de aplicación del poder médico, en cualquier caso como causa de la miseria moral de la infancia. Habrá que esperar a la segunda continuación de la *Histoire de la sexualité* para ver cómo se gestionaban en la antigüedad las relaciones entre adultos y menores, precisamente para mantener una relación que, siendo asimétrica, no fuera abusiva. Una gestión que no recaerá en el derecho (pues la relaciones con menores eran lícitas) sino en los mecanismos de subjetivación.

Pero, entonces, ¿qué hay de los niños?, ¿sostiene Foucault ante la comisión una posición sólo estratégica, y, aun así, inopinadamente —entiéndase, en Foucault— tímida e indecisa? En efecto, en punto a esta cuestión son más las reservas que las certezas. No hay certezas, porque, como hemos dicho, es difícil discernir el consentimiento del niño. Su preferencia por dejar al juez la decisión sobre el daño en lugar de especificarlo en la ley es una indicación clara de esa visión «liberal». Ahora bien, las reservas con las que sostiene esta dificultad dejan mucho que desear y deshabilitan la lectura plausible del consentimiento, cifrada en la voluntad, que, como hemos dicho, alcanza ciertamente a los que puedan considerarse propiamente como sujetos o como detentadores de una subjetividad asentada, pero no a los niños. Las reservas que tiene sobre la autoridad o la asimetría en las relaciones de poder entre un adulto y un menor, se comentan por sí mismas, imponiéndose el exabrupto. Mucho más sorprendente es que alguien que desmontó la hipótesis represiva y sostuvo la miseria sexual de la infancia sostenga ante la comisión que las prohibiciones producen «heridas».¹⁴⁴ También guarda reserva Foucault a cuenta del «fin del aislamiento» del niño por los medios de comunicación. En «La loi de la

142 COOPER, David, FAYE, Jean-Pierre, FAYE, Marie-Odile, FOUCAULT, Michel, ZECCA, Marine. «Enfermement, psychiatrie, prison», 356.

143 COOPER, David, FAYE, Jean-Pierre, FAYE, Marie-Odile, FOUCAULT, Michel, ZECCA, Marine. «Enfermement, psychiatrie, prison», 354.

144 IDIER, Antoine. *Les alinéas au placard*, 76.

pudeur» Foucault se refiere al fenómeno de la «explosión pornográfica» que utiliza claramente como coartada para justificar las relaciones con menores. La difusión de la pornografía produce un «nuevo clima» en el que las nociones decimonónicas del pudor, ultraje o atentado están fuera de lugar,¹⁴⁵ también cuando impliquen a menores. «Por mi parte, no veía cómo unos críos que, cuando van al instituto, ven lo que ven en las paredes o en la televisión, pueden seguir siendo considerados sexualmente menores»¹⁴⁶ Por eso Foucault habla de una «ambigua situación de la pornografía», tolerada legalmente, pero condenada moralmente.¹⁴⁷

9. Conclusión

El posicionamiento de Foucault ante la comisión, tanto en términos militantes, incluyendo la retórica y la estrategia, como desde la genealogía de los procesos de disciplinarización y juridificación de la sexualidad, arroja un saldo complejo y no siempre coherente. Hemos intentado mostrar que el ambiente militante de la década de 1970 rinde posturas libertarias con la que se compadecen tanto declaraciones de Foucault, como posicionamientos teóricos. Aunque sus trabajos sobre los cambios en el derecho a cuenta de la introducción del poder disciplinario y de los mecanismos de normalización, sobre todo el de la pericia judicial, son la base de su posicionamiento ante la comisión para la reforma del Código penal, arrojan un saldo que se compadece con las propuestas de revocación, como la genealogía del concepto de «individuo peligroso», Foucault parecerá en otros momentos, quizás sobre todo en sus intervenciones, apostar por una liberación sexual de la infancia que hoy difícilmente podría sostenerse. No entraremos en la cuestión de la cancelación, o en las acusaciones de pederastia en su estancia en Túnez, a las que conceptos como el de población que debe ser protegida contravienen y refutan taxativamente.

Seguramente, los resultados más sólidos son los que revelan un concepto inopinado de derecho, en relación a la vida, a los modos de vida, elecciones existenciales (la modulación ontológica está muy presente en conceptos y trabajos elaborados en la última década), incluyendo la sexualidad, que le permitirán escapar de todos estos atolladeros. La idea de «derechos esenciales» o la «disidencia moral», en los que se anclará otro derecho, con una crítica o una revocación de la juridificación de la sexualidad privada, son seguramente sus aportes más valiosos.

145 DANET, Jean, FOUCAULT, Michel, HAHN, Pierre, HOCQUENGHEM, Guy. «La loi de la pudeur», 768.

146 LE BITOUX, Jean. «Le gay savoir», 70.

147 O'HIGGINS, J. «Choix sexual, acte sexuel», 1.141.

10. Bibliografía

- BARBEDETTE, G. «Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris, Gallimard, 2001, 1.127-1.134.
- BAUER, J. «M. Foucault. Conversation sans complexes avec de philosophe qui analyse les 'structures du pouvoir'». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, 669-679.
- BÉRARD, Jean. *La justice en procès. Les mouvements de contestation fase au systeme penal (1968.1983)*. Paris, Presses de Sciences Po, 2013.
- BÉRARD, Jean; SALLÉE, Nicolas. «Les âges du consentement. Militantisme gai et sexualité des mineurs en France et au Québec (1970-1980)». En *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, nº 42, 1^{er} décembre 2015, 99-124.
- BOESERS, Knut. «La torture, c'est la raison» (entrevista a Michel Foucault). En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, 390-399.
- CHAMORRO, Emmanuel. «El «momento marxista» de Foucault: *La sociedad punitiva* en perspectiva». En *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 56 (2) 2023, 309-325.
- COOPER, David, FAYE, Jean-Pierre, FAYE, Marie-Odile, FOUCAULT, Michel, ZECCA, Marine. «Enfermement, psychiatrie, prison», en FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, 332-361.
- DANET, Jean, FOUCAULT, Michel, HAHN, Pierre, HOCQUENGHEM, Guy. «La loi de la pudeur». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris, Gallimard, 2001, 763-777.
- DE CECCATY, René; DANET, Jean; LE BITOUX, Jean. «De l'amitié comme mode de vie» (conversación con Michel Foucault). En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris, Gallimard, 2001, 982-987.
- DE WIT, J.-F. et J. «Entretien de Michel Foucault avec Jean François et John de Wit». En FOUCAULT, M. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*. Lovain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2012, 247-262.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Barcelona, Paidós, 1987.
- DÍAZ MARSÁ, Marco. *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)*. Madrid, Escolar y Mayo, 2016.

- FASSIN, Eric. «Somnolencia de Foucault. Violencia sexual, consentimiento y poder». En *Estudios Sociológicos*, Vol. 26. No 76 (Jan.-Apr., 2008), 165-177
- FOUCAULT, Michel. *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*. Paris, Seuil/Gallimard, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*. Paris, Seuil/Gallimard, 2004,
- FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*. Paris, Gallimard, 2014.
- FOUCAULT, Michel. «L'évolution de la notion d' «individu dangereux» dans la psychiatrie légale du XIX^e siècle», en FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 443-464.
- FOUCAULT, Michel. «Subjectivité et vérité». *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, 1.032-1.038.
- FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Paris, Seuil/Gallimard, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*. Paris, Seuil/Gallimard, 2013.
- FOUCAULT, Michel, *et. al.* «Table ronde sur l'expertise psychiatrique», en FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, 1.532-1.543.
- FOUCAULT, Michel. «Face aux gouvernements, les droits de l'homme». En *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris, Gallimard, 2001, 1.526-1.527.
- GALLAGHER, B., WILSON, A. «Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité», en FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris, Gallimard, 2001, 1.534-1.566.
- GILLES, Victor. «Sur la justice populaire. Débat avec les maos», en FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I, 1954-1975*. Paris, Gallimard, 2001, 1.208-1.237.
- HENGHOLD, Laura. «An Immodest Proposal: Foucault, Hysterization, and the «Second Rape»». En *Hypatia*, Vol. 9, No. 3 (Summer, 1994), 88-107.
- IDIER, Antoine. *Les alinéas au placard*. Paris, Cartouche, 2013.
- JACKSON, Julian. «Arcadie: sens et enjeux de l'homophilie». *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 53-4, octobre-décembre 2006, 150-174.

- KRYWIN, A., RINGELHEIM, F. «À propos de l'enfermement pénitentiaire» (entrevista a Michel Foucault), en FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I, 1954-1975*. Paris, Gallimard, 2001, 1.303-1.313.
- LE BITOUX, Jean. «Le gay savoir» (entrevista a Michel Foucault), en *Entretiens sur la question gay*, H&O, Béziers, 2005, 45-76.
- LEVY, Bernard-Henry. «Non au sexe roi» (entrevista con Foucault). En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris, Gallimard, 2001, 256-269.
- NEMOTO, C., WATANABE, M. «Sexualité et politique» (entrevista con Foucault). En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris, Gallimard, 2001, 522-531.
- O'HIGGINS, J. «Choix sexual, acte sexuel» (entrevista a Michel Foucault), en FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, 1.139-1.155.
- PLAZA, Monique. «Our Damages and Their Compensation. Rape: The Will Not to Know of Michel Foucault». En *Feminist Issues*, Summer 1981, 25-35.
- SIMON, J.K. «À propós de la prison d'Attica» (entrevista a Michel Foucault). En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris: Gallimard, 2001, 1.393-1.404.
- SURZUR, Roland. «Foucault: non aux compromis» (entrevista a M. Foucault), en M. FOUCAULT. *Dits et écrits II, 1976-1988*, 1.155-1.156.

Animal de confesión: punto de fuga entre el deseo y la verdad en el pensamiento de Michel Foucault

Confessing Animal: Vanishing Point Between Desire and Truth in Michel Foucault's Thought

Ana Laura Vallejos

Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina

ORCID: 0000-0002-5985-3062

anavalls16@gmail.com

Resumen: En el presente trabajo se analiza el abordaje foucaultiano de la confesión como dispositivo de poder y su relación con el deseo y la sexualidad. Dicha problematización comienza a esbozarse a mediados de la década de 1970 durante el período genealógico, pero adquiere un mayor protagonismo en los primeros años de 1980. El dispositivo de la confesión constituye, en sí mismo, un mecanismo de producción de verdad y, por lo tanto, posee una dimensión tanto ética como política que atraviesa la subjetividad. Mediante un recorrido histórico y conceptual por las prácticas confesionales (religiosas, jurídicas y médicas) se busca evidenciar la estrecha conexión del dispositivo de confesión con los procedimientos de producción de la verdad, el ejercicio del poder y la constitución histórica del deseo.

Palabras clave: confesión; verdad; deseo; veridicción; sexualidad.

Abstract: This paper examines Foucault's approach to confession as a dispositif of power and its relationship to desire and sexuality. Although this problematization begins to emerge in the mid-1970s during Foucault's genealogical period, it acquires greater prominence in the early 1980s. The dispositif of confession constitutes, in itself, a mechanism for the production of truth and therefore possesses both an ethical and a political dimension that traverses subjectivity. Through a historical and conceptual analysis of confessional practices (religious, juridical, and medical), this paper seeks to demonstrate the close connection between the dispositif of confession, procedures of truth production, the exercise of power, and the historical constitution of desire.

Keywords: Confession; Truth; Desire; Veridiction; Sexuality.

Fecha de recepción: 11/01/2026. Fecha de aceptación: 19/05/2026.

Ana Laura Vallejos es profesora de Educación Media y Superior en Filosofía (UBA), becaria doctoral del Conicet bajo la dirección del Dr. Edgardo Castro y la Dra. Senda Sferco. Su trabajo académico problematiza la obra foucaultiana desde el doble registro de la filosofía y la psicología en busca de una comprensión histórico-crítica de la enfermedad mental. Miembro de la Red Iberoamericana Foucault. Posee numerosas publicaciones en revistas nacionales e internacionales especializadas en el pensamiento foucaultiano y su legado. Miembro del grupo de investigación interdisciplinario sobre la obra foucaultiana "Deseo y experiencia política" con sede en el Instituto Gino Germani de la Facultad de Sociales de la UBA.

1. Introducción

Los vínculos entre el dispositivo de la confesión y la sexualidad han sido objeto de indagación en la obra foucaultiana desde mediados de la década de 1970: en *Les Anormaux: cours au Collège de France (1974-1975)* el autor aborda la sexualidad como uno de los ejes de la anomalía en los discursos médicos de mediados del siglo XIX donde la confesión constituye una práctica forzosa y obligatoria sobre la verdad de la misma: “*En Occidente la sexualidad no es lo que llamamos, no es lo que estamos obligados a callar, es lo que estamos obligados a confesar*”¹. El deseo y la sexualidad, elementos constitutivos de la identidad del sujeto, son concebidos por Foucault alejados de la censura y el tabú, y en cambio, en una relación directa con la práctica de confesión como avatar de procedimiento. Un año más tarde en el primer volumen de *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir* esta hipótesis aparece sintetizada en la crítica a la hipótesis represiva, donde a Foucault le interesa mostrar cómo a partir del siglo XVIII Occidente ha atravesado una multiplicación discursiva acerca del sexo en el campo de los ejercicios de poder, donde la idea misma de prohibición y represión son parte del engranaje discursivo sobre el sexo². Desde el período genealógico Foucault analiza las conexiones entre el deseo y la sexualidad con las prácticas confesionales. Nuestra civilización ha desarrollado desde la Edad Media procedimientos para decir la verdad del sexo y del deseo, este ritual de producción de la verdad recibe el nombre de confesión, desde el sacramento de la penitencia establecido en el Concilio de Letrán en el siglo XIII d.C., hasta su alcance y metamorfosis en técnicas vinculadas a la justicia, la pedagogía, la psicología y la medicina. La producción técnica de la verdad de nuestro deseo es uno de los ejes de la subjetividad del hombre occidental:

Desde entonces hemos llegado a ser una sociedad singularmente confesante. La confesión difundió hasta muy lejos sus efectos: en la justicia, en la medicina, en la pedagogía, en las relaciones familiares, en las relaciones amorosas, en el orden de lo más cotidiano, en los ritos más solemnes; se confiesan los crímenes, los pecados, los pensamientos y deseos, el pasado y los sueños, la infancia; se confiesan las enfermedades y las miserias.³

El ritual de la confesión es un mecanismo de producción de la verdad en Occidente desde hace siglos, es un capítulo decisivo en la historia política de la verdad que Foucault pretende elucidar a lo largo de todo su itinerario intelectual. Además, la confesión es un dispositivo privilegiado para abordar las redes de poder y las formas de conducción de las conductas, de gobierno de los individuos. La hipótesis que guía este trabajo busca demostrar que la confesión constituye un procedimiento

1 FOUCAULT, Michel. *Los Anormales. Curso en el Collège de France, 1974-1975*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000, 159.

2 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Gallimard, París, 1976, 25.

3 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Siglo XXI. Buenos Aires, 2013, 59.

privilegiado a través de la cual se construye históricamente una verdad sobre el deseo. Este avatar de procedimiento, que adopta diferentes modalidades, pone de manifiesto una estrecha vinculación entre veridicción, poder y subjetividad.

Si bien las primeras referencias a la confesión aparecen como dijimos a mediados de la década de 1970, es a partir de 1980, en sus últimos años de vida que Foucault le dedica un tratamiento más extenso a esta problemática. A partir de la ampliación del corpus del autor gracias a la publicación de sus cursos y manuscritos inéditos en los últimos años pudimos acceder a una cantera de materiales donde Foucault trabaja histórica y conceptualmente la confesión desde distintas aristas. Por un lado, en los años '70 aborda la confesión como un ejercicio presente en las instituciones psiquiátricas, las prácticas terapéuticas de la psiquiatría y de la psicología, formas del conocimiento donde se ejerce un disciplinamiento sobre los sujetos. La confesión puede ser entendida, desde la óptica genealógica, como un dispositivo, un dispositivo disciplinario ya que constituye un procedimiento o técnica que busca producir cuerpos políticamente dóciles y económicamente rentables.⁴ En el procedimiento confesional se entrecruzan con claridad los dominios del saber y el poder, ambos concluyen en una voluntad de verdad, lo que el propio Foucault denominó juegos de verdad o veridicción. Es decir, no la búsqueda de la verdad misma, sino la indagación de las reglas según las cuales lo que un sujeto pueda decir queda sometido a la pregunta por lo verdadero o lo falso.⁵

Por otro lado, el dispositivo de la confesión ha sido objeto de análisis en varios de los cursos que Foucault dictó en el Collège de France, a mediados de la década de 1970 en cursos como *Le Pouvoir Psychiatrique* (1973-1974) y *Les Anormaux* (1974-1975), donde la confesión aparece vinculada a las prácticas disciplinarias de producción de la verdad en la psiquiatría y la justicia penal. Asimismo, la problemática también aparece como un tema central en sus cursos de la década de 1980, principalmente en *Le Gouvernement de soi et des autres* (1982-1983) y en *Le Courage de la vérité* (1983-1984) donde Foucault aborda las prácticas confesionales desde la Antigüedad griega hasta los primeros siglos del cristianismo a través de nociones como la parresía o en el examen y dirección de conciencia, tratando de esclarecer los vínculos entre la verdad y constitución de la subjetividad en dichas prácticas. Finalmente, gracias a la publicación en las últimas décadas de diferentes cursos, seminarios y conferencias que Foucault dictó a comienzos de la década de 1980 podemos inferir que la confesión constituyó un interés decisivo en sus últimos años de producción, puede verse como tema central de las conferencias que brindó en una de sus estadias en Estados Unidos: en las conferencias dictadas en la Universidad de California en octubre de 1980 bajo el título "*Subjetividad y verdad*", y posteriormente, en noviembre de ese mismo año en el Darmouth College, editadas bajo el título de *El origen de la hermenéutica de sí*. Finalmente, cabe mencionar como una fuente destacada sobre este tópico, la

4 CASTRO, Edgardo. *Introducción a Foucault*. 2da edición. Siglo XXI, Buenos Aires, 2023, 140.

5 FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits IV. 1980-1988*. Gallimard, París, 1994b, 632.

publicación del curso que dictó en 1981 en la Universidad Católica de Lovaina en Bélgica titulado *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice*, donde invitado por la Escuela de Criminología Foucault parte de una genealogía de la confesión en la justicia y en la penalidad hasta alcanzar el problema filosófico de base de la práctica confesional: ¿Cómo se transforma el sujeto a través de la confesión?⁶ Un criminal que confiesa su crimen ya no es juzgado de la misma manera, dado que el acto verbal que constituye la confesión lo transforma, transforma su relación con el crimen y consigo mismo. Algo similar, como veremos, sucede con los enfermos mentales y con las pasiones. ¿Qué tipo de transformación ética implica el juego de lenguaje de la confesión? Y, ¿qué relación tiene con el deseo? El deseo mismo es transformado por el acto confesional, pero resulta llamativa la comparación de la operación lingüística en registros aparentemente tan disímiles. El hombre occidental confiesa crímenes, enfermedades y deseos:

Confesar un amor es empezar a amar de otra manera; si no, no es más que informar al otro de los sentimientos que uno le profesa (...) Digamos para ser breves y resumir todo esto, que la confesión es un acto verbal mediante el cual el sujeto plantea una afirmación sobre lo que él mismo es, se compromete con esa verdad, se pone en una relación de dependencia respecto a otro y modifica a la vez la relación que tiene consigo mismo.⁷

El sujeto moderno occidental está vinculado a una voluntad de saber sobre su deseo, deseo que no puede ser concebido de manera aislada o ajena a esta misma voluntad de saber. Existe en nuestras sociedades una densa red de mecanismos confesionales, cuyos antecedentes podríamos situar desde la Antigüedad grecorromana hasta nuestros días, y cuyo objetivo es la constitución de la verdad, la obligación de un decir veraz que nos compromete ética y políticamente, un discurso sobre la verdad de uno mismo. A continuación, trataremos de indagar a través del corpus foucaultiano el origen y el funcionamiento de estas prácticas en relación al eje deseo y sexualidad: ¿Cuál es la necesidad que nos lleva a confesar nuestro deseo?

2. La confesión como práctica en el saber médico y judicial: el deseo en el campo de la anormalidad

En el curso *Les Anormaux* Foucault lleva adelante una exploración del campo de la anomalía en los registros médicos y jurídicos en la Modernidad, fundamentalmente

6 Dichas publicaciones fueron posibles gracias al trabajo editorial en base a las copias mecanografiadas de algunas clases y conferencias que se conservaban en el IMEC (Institut mémoires de l'édition contemporaine), y a las grabaciones disponibles en el Centro Audiovisual de la Universidad de Lovaina y en la Biblioteca de la Universidad de California de Berkeley. Estos títulos forman parte de la considerable ampliación del corpus del autor en el siglo XXI, ampliación que permite a los especialistas acceder a nuevos estratos del pensamiento foucaultiano.

7 FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad: la función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2014, 27.

a partir de la gran transformación de la penalidad y de la psiquiatría a mediados del siglo XIX. Allí va a señalar que el dominio de la anormalidad está atravesado por el problema de la sexualidad.⁸ La psiquiatría se organiza como una gran tecnología de lo anormal donde la sexualidad constituye un eje central para la distinción entre lo normal y lo patológico, las conductas de los sujetos pueden ser clasificadas a partir de su adecuación a una regla, todo aquello que se extravíe de la ley puede ser considerado como una expresión de desorden, de irregularidad, de excentricidad, y, por tanto, dichas conductas comienzan a ser inteligidas como fenómenos mórbidos, patológicos. En el primer tomo de *Histoire de la sexualité* publicado en 1976 Foucault formula su célebre crítica a la hipótesis represiva acerca del sexo, en las sociedades burguesas, lejos de la prohibición o la censura, la sexualidad se vio atravesada por una multiplicación discursiva, una explosión discursiva en torno y a propósito del sexo que se aceleró desde el siglo XVIII.⁹ Desde ya que esta fermentación discursiva estuvo estructurada en reglas y normas, qué era posible decir, quién podía hablar del sexo y bajo qué figura de autoridad, en definitiva, una economía discursiva restrictiva que estaba atravesada por mecanismos de poder. En lo que respecta a los dominios de la ciencia médica y la justicia, por ejemplo, dominios donde a partir del siglo XVIII proliferan prácticas de decir veraz sobre el sexo que poseen efectos judiciales y terapéuticos sobre los sujetos, pero que paradójicamente dichas prácticas parecen ajenas a las reglas de enunciados científicos o legales. La figura de la pericia psiquiátrica en materia penal que emana de una institución judicial y con pretensión de status científico, constituye un tipo de discurso con pretensión de verdad, enunciado por personas expertas y calificadas, discursos que pueden dividir el destino de un sujeto entre la vida y la muerte cuando se trata de dar sentencia, de calificar a un ser humano como enfermo o como criminal. Foucault define a estos discursos a través de una triple potencia: “*Discursos que pueden matar, discursos de verdad y discursos que dan risa*”.¹⁰ Parece haber una condición aparentemente paradójica en estas formaciones discursivas, a la vez que poseen pretensión de verdad y de validez científica también se muestran manifiestamente grotescas. Foucault plantea que esta característica no es casual, sino que es parte de la mecánica misma del poder, la soberanía de estos discursos es un correlato de su descalificación intrínseca, el carácter caricaturesco de algunas sentencias, pericias, informes acerca de la sexualidad es inherente a su potestad, hay en el despliegue de la autoridad una dimensión absurda y ridícula.

Para ejemplificar este carácter de los discursos recurre al material del archivo histórico, uno de los leitmotiv de la analítica del pensador francés, la presencia del archivo como punto de partida, pero también como hilo conductor de la argumentación. En el curso *Les Anormaux*, pero también en los cuatro volúmenes de *Histoire de la sexualité*, Foucault recurre a diferentes archivos, manuales de

8 FOUCAULT, Michel. *Los Anormales. Curso en el Collège de France, 1974-1975*, 157.

9 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*, 19.

10 FOUCAULT, Michel. *Los Anormales. Curso en el Collège de France, 1974-1975*, 19.

psiquiatría, recortes periodísticos, pericias legales, sentencias, entre otros. En estos archivos se exponen casos donde se califica a los sujetos a través de diferentes categorías en relación a sus deseos, placeres y al ejercicio de su sexualidad: sodomía, aspecto afeminado, hermafroditismo moral, degeneración de los instintos, donjuanismo. Una gran densidad de conceptos atraviesa las vidas singulares y los deseos colectivos, el discurso funciona como partición y medida taxonómica, regula la economía de los deseos entre los que son lícitos y los que no, cuáles son merecedores de castigo o reforma y cuáles entran dentro del campo de lo normal y esperable. En las pericias y declaraciones de los archivos hay un “interés público” en el deseo de los hombres, en que todo sea dicho ante un juez, un médico, o un sacerdote. Foucault nos hablará entonces de un dispositivo para producir discursos sobre el sexo, susceptibles de funcionar y surtir efecto en su economía misma.¹¹

En el siglo XIX un jurista alemán llamado Karl-Heinrich Ulrichs acuña el término “uranista” para designar a los hombres que sienten deseo por otros hombres, en una referencia inspirada en la mitología griega donde Urano fue castrado por su hijo Cronos y de sus genitales mutilados nació Afrodita, la diosa del amor. Ulrichs se identificaba como uranista, deseaba a otros hombres, desafiaba la norma de la heterosexualidad publicando textos que defendían la legitimidad de los deseos y placeres homosexuales, pronto sus libros fueron prohibidos y él fue perseguido como un criminal en varios países de Europa. Inspirado en la metafísica platónica de El Banquete, Ulrichs escribió sobre un “tercer sexo”, afirmando el dualismo entre alma y cuerpo, sostuvo que hay cuerpos masculinos habitados por almas femeninas y viceversa, cuyos deseos no corresponden a su biología. Sus textos publicados a mediados del siglo XIX desafiaron intempestivamente la epistemología de la diferencia sexual, y actualmente son considerados un antecedente de los activismos por la identidad de género y la diversidad sexual. En todo caso, Ulrichs hizo un intento por defender una economía de los placeres en una época donde en Prusia, donde fue arrestado, ser homosexual era considerado un delito que podía recibir una condena a muerte. En el año 1867 presentó un discurso en el Teatro del Odeón en Múnich frente a un congreso de juristas alemanes donde solicitó la despenalización de la homosexualidad en el código penal.¹² Si bien su solicitud no fue bien recibida entre sus oyentes, fue uno de los primeros ciudadanos europeos en realizar una declaración pública de ese estilo, reafirmando su deseo y la posibilidad de ser legitimado en la sociedad, emitió un discurso que desafiaba la epistemología sexual binaria de Occidente. Considerado por sus contemporáneos como un enfermo y como un criminal tomó la palabra y defendió su derecho como ser deseante. Aún hoy en el siglo XXI ese mismo discurso podría ser rechazado ya que ser homosexual es ilegal en 65 países en regiones de Asia, África y el Caribe.¹³

11 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*, 33.

12 PRECIADO, Paul. *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce*. Ed. Anagrama. Buenos Aires, 2021, 22.

13 EUAA (European Union Agency for Asylum). *Jurisprudencia sobre personas LGTBIQ que solicitan protección internacional*. Hoja Informativa Núm. 39, 2025, 2.

Veamos dos casos referidos por el propio Foucault en relación a lo que hace algunos siglos era considerado hermafroditismo, en primer lugar, el caso de Marie Lemarcis del año 1601, también conocido como el “hermafrodita de Rouen”, nacido con el sexo femenino, se identificaba como hombre, y contrajo matrimonio con una mujer bajo una identidad masculina. Fue denunciado por haber falsificado sus identificaciones y por haber cometido delitos “contra natura”, el tribunal de Rouen en principio lo somete a una examinación médica para comprobar su virilidad en base a sus características anatómicas. Tras el examen de dos médicos renombrados de la época, Jean Riolan y Jacques Duval, dos especialistas en el campo de la anomalía y hermafroditismo, consideran que por su anatomía Lemarcis no es un hombre pese a la presencia de ciertas características de virilidad, por lo tanto, su existencia como tal es una monstruosidad, es considerado un monstruo hermafrodita y por tanto debe rendir cuentas a la justicia. Lemarcis fue condenado a muerte, pero tras una apelación se redefinió su castigo, se le ordenó vestir como mujer y se le prohibió todo tipo de vinculación sexual con cualquier sexo. A Foucault le llama la atención que aquello que se cuestionó en el caso Lemarcis no fue solamente su deseo sexual por alguien del mismo sexo, sino también lo que hoy denominamos la expresión de su identidad de género, su forma de vestir, la vivencia de su corporalidad como tal, su identidad ante la sociedad, todo ello estaba desafiando la epistemología binaria del sexo del siglo XVII. Foucault entiende que las pericias médicas a las que se sometió a Lemarcis constituyen los rudimentos de una clínica de la sexualidad, donde la mirada atenta del médico posee un rol protagónico en los mecanismos estatales para determinar si un sujeto es merecedor de castigo, de tratamiento o de ambos.¹⁴

En Francia más de un siglo y medio después otro célebre caso de hermafroditismo, Anne Grandjean en 1756 es denunciado y condenado por profanación del sacramento del matrimonio, pese a haber sido bautizado como niña a partir de su pubertad comenzó a identificarse y a vivir un como varón, y tras mudarse a Lyon contrae matrimonio con una mujer. Un caso de mediados del siglo XVIII con grandes similitudes con el caso de Lemarcis, sin embargo, si bien ambos son considerados hermafroditas hay quizás una transición histórica interesante de un caso a otro. En las pericias médicas del caso Lemarcis el hermafroditismo es considerado como una “mixture” de los sexos, un hermafrodita es una monstruosidad de la naturaleza, pero a la vez la convivencia de dos naturalezas, femenina y masculina, en un cuerpo. Quedaba el problema de la elección, si el Estado obligaba a los sujetos a elegir un sexo por sobre el otro: ¿Cómo y por qué debía realizarse esa elección? ¿A través de un criterio anatómico? Siendo que la anatomía en algunos casos podría ser manifiestamente híbrida, el hermafroditismo derivó en un problema moral, religioso y político tanto en la Edad Media como en el Renacimiento europeo. Sin embargo, a partir de mediados

14 FOUCAULT, Michel. *Los Anormales. Curso en el Collège de France, 1974-1975*, 75.

del siglo XVIII el criterio parece haber cambiado, ya no se concibe al hermafrodita como una mixtura o yuxtaposición de dos sexos, sino como una anomalía, una desviación y una irregularidad a ser corregida desde un punto de vista conductual, lo que permite una transición desde la monstruosidad como desliz de la naturaleza al campo de la criminalidad, ser una rareza ya no sólo es una cuestión moral sino también una cuestión civil.

También podemos mencionar el caso de Herculine Barbin que data de mediados del siglo XIX, otro caso que Foucault se encargó de analizar, Herculine fue asignada con el sexo femenino al nacer, en su juventud se le acusó ante la ley de hermafroditismo y finalmente en 1860 fue obligada por las autoridades a asumir una identidad masculina contra su voluntad. A través de una serie de pericias médicas Herculine vio negada su femineidad, en este contexto el hermafroditismo no era una yuxtaposición de la naturaleza, sino que constituía una monstruosidad anormal. Herculine fue considerada culpable del crimen de sodomía, y las pericias revelaron su “verdadero sexo” aquel que se ocultaba bajo una apariencia confusa. Foucault advierte que desde el punto de vista del derecho en el siglo XVIII: “Ya no corresponde al individuo decidir de qué sexo quiere ser, jurídica o socialmente; es el experto quien determina el sexo que ha escogido la naturaleza, y al cual, por consiguiente, la sociedad debe exigirle que se atenga”.¹⁵ He aquí la revelación de un estrecho nexo entre el sexo, la sexualidad y la verdad, un vínculo atravesado por saberes legitimados como la biología, la medicina y la psicología, pero también un vínculo que se encuentra en los cimientos políticos de la sociedad civil, aún hasta el día de hoy en pleno siglo XXI. Actualmente en países occidentales como Inglaterra o Italia se requiere de un diagnóstico de disforia de género para acceder a la autorización para realizar legalmente el cambio de género.¹⁶ Si bien el término hermafroditismo es un arcaísmo en desuso, las nociones de disforia y de transexualidad están atravesadas por criterios de psicopatología y son inteligidas en la mayoría de los manuales de psiquiatría como trastornos mentales.

En todos estos casos del archivo histórico que mencionamos podríamos reconocer el funcionamiento del dispositivo de confesión, los sujetos se ven forzados a declarar y/o reconocer sus deseos, sus placeres, su sexo, y deben asumir las consecuencias de tal reconocimiento. Pero la situación parece manifiestamente forzada, el sujeto que debe revelar la verdad de su deseo, ¿es acaso un sujeto pasivizado, es el sujeto de una veridicción “externa”?¹⁷ Uno de los cuestionamientos más interesantes de la confesión es precisamente el estatuto de aquel que se confiesa, la voluntad que lo lleva a enunciar una verdad sobre sí mismo puede estar siendo conducida, manipulada o incluso coaccionada desde fuera. El sujeto que se confiesa parece dejarse conducir: por un sacerdote, por un juez, por la autoridad

15 FOUCAULT, Michel. (Ed). *Herculine Barbin, llamada Alexina B.* Talasa, Madrid, 2007, 13.

16 CHIAM, Z., et al. *Trans legal mapping report 2019: recognition before the law.* ILGA World, Genève, 2020, 110.

17 SFERCO, Senda. «Michel Foucault y la historia política de la verdad de las mujeres: el nacimiento de la víctima pura». En *Revista Latinoamericana de Humanidades y Desarrollo Educativo*, Núm. 3(1), 2024, 52.

del médico, por el psicoanalista o el psiquiatra. A través del acto de enunciar su verdad recibe de parte de la autoridad una respuesta: una indulgencia, una condena, o un diagnóstico. Una respuesta lo espera al otro lado de su confesión, pero la disposición inicial entre los agentes no es de simetría, sino que es un juego de lenguaje atravesado por diferentes figuras de poder. Este juego de veridicción confesional no es una invención moderna, Foucault problematizó el dispositivo de confesión en la pastoral cristiana, y también las intervenciones terapéuticas de la psicología y la psiquiatría. En ambos casos históricos la inquisición del deseo y los placeres de los sujetos tuvo un lugar privilegiado respecto de otros focos de experiencia humana.

3. La confesión como tecnología de sí en las disciplinas psi: entre el discurso, la coacción y la verdad

En el año 1840 François Leuret¹⁸ publicó una de sus obras más importantes, un libro que sirvió como referencia de la psiquiatría francesa del siglo XIX: *Du traitement moral de la folie*, donde Leuret narra algunas de sus prácticas terapéuticas con pacientes delirantes.¹⁹ Foucault se detiene en más de una ocasión en las prácticas de Leuret porque cree vislumbrar allí la mecánica del dispositivo confesional aplicado al campo de la medicina mental. Leuret exige a sus pacientes narrar sus alucinaciones, admitir que constituyen un delirio, admitiendo su estado de locura. Lo que busca Leuret es una forma de confesión: “Estoy loco”. Si el paciente no lo afirma, se siguen duchas frías como una medida correctiva hasta obtener la esperada conclusión, que el paciente acepte y afirme su propia locura, aquello que el médico consideraba acaso un primer paso en su recuperación, la confesión en Leuret aparece como un elemento decisivo de la operación terapéutica.²⁰ Este tratamiento de la psiquiatría del siglo XIX comparte ciertos procedimientos con instituciones judiciales y religiosas mucho más antiguas, se trata de hacer declarar al sujeto su verdad, la verdad del sí mismo en voz alta frente a una autoridad. A su vez dentro del contexto asilar de la Francia de mediados del siglo XIX la afirmación de locura por parte del enfermo poseía un valor de legitimación, terapéutica pero también administrativa, otorga al poder médico la legitimidad para encerrar y curar a las personas.²¹ Detrás del archivo de los casos de Leuret podemos problematizar la íntima conexión entre la confesión, y los efectos del decir veraz sobre sí mismo. La confesión aquí es mucho más que la declaración

18 Médico francés, importante referente de la neurología y la psiquiatría del siglo XIX, disciplino de Jean-Étienne Esquirol y maestro de Paul Broca.

19 LEURET, François. *Du traitement moral de la folie*. Ed. Baillière, París, 1840.

20 FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad: la función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina*, 22.

21 La ley número 7443 sobre los enfermos mentales aprobada en Francia en junio de 1838, esta ley establece la cooperación entre la administración estatal y la autoridad médica a la hora de diagnosticar y justificar el encierro de los alienados mentales.

de una falta cometida por el sujeto o la declaración de un padecimiento, este discurso transforma al sujeto que se confiesa nivel ontológico y ético, podríamos sostener que el discurso confesional posee un carácter performativo, dado que la confesión no se compone de enunciados constataivos, sino que posee un efecto ritual, transforma la sustancia de aquel que la pronuncia.²² En este punto se vuelve manifiesta la manera en que, para Foucault, la transformación producida por el acto de la confesión no es meramente narrativa, sino que se inscribe en la materialidad misma de los cuerpos. El discurso confesional, como todo discurso, es indisoluble de la dimensión corporal, dado que el cuerpo constituye una superficie elemental de inscripción de las relaciones de poder.²³

Tan solo medio siglo después del tratado de Leuret en Francia cobran relevancia los estudios del neurólogo Jean-Martin Charcot sobre las neurosis y la histeria. En el hospital escuela de la Salpêtrière sus alumnos más célebres, Josef Breuer y un joven Sigmund Freud comienzan a indagar la conexión entre los mecanismos psíquicos de las neurosis a partir de sus enseñanzas. En los inicios del psicoanálisis uno de los pilares es la indagación de la vida sexual, Freud teoriza sobre una conexión intrínseca entre los padecimientos mentales y la sexualidad humana. En 1898 declara que la causa sustantiva del origen de las neurosis debe buscarse en la vida sexual: la sexualidad cumple un rol central en la etiología de todas las neurosis.²⁴ A finales del siglo XIX Breuer y Freud comienzan a indagar los orígenes patógenos de los padecimientos mentales a través de técnicas como la hipnosis y el método catártico. Su postura es revolucionaria para los neurólogos de la época ya que en primer lugar restan importancia a la herencia genética, y, en segundo lugar, porque sostienen que la trabazón principal de las afecciones debe buscarse en la biografía de los pacientes, en sus vivencias, pero no en cualquier tipo de vivencias sino aquellas de índole sexual.²⁵ La patogénesis de los síntomas histéricos ha de buscarse en el ámbito de la vida sexual. En las décadas siguientes Freud elabora el monumental sistema tanto conceptual como terapéutico del psicoanálisis, en el aspecto teórico es importante recalcar la expansión del concepto de sexualidad. La teoría de la libido freudiana y del mecanismo dinámico de la misma amplían lo que hasta entonces se entendía bajo el rótulo de sexualidad. Ésta va a desprenderse de la reproducción y la biología, y va a expandirse a partir de la teoría de las pulsiones, estando presente en toda etapa y situación de la vida humana: hay sexualidad en la niñez y no sólo a partir de la pubertad, hay sexualidad en los procesos de duelo y

22 Aunque el propio Foucault menciona al respecto en la clase del 20 de mayo de 1981 de *Obrar mal, decir la verdad* que la confesión si bien tiene un carácter simbólico, él concibe a la confesión más cercana a la dramaturgia, en el foro judicial el elemento de la confesión se asemeja a un elemento de la dramática.

23 FOUCAULT, Michel. Nacimiento de la medicina social. En: *Estrategias de poder, Obras esenciales vol. II*. Paidós, Buenos Aires, 1999, 366.

24 FREUD, Sigmund. «La sexualidad en la etiología de las neurosis». En *Primeras publicaciones psicoanalíticas (1893-1899). Obras completas, Vol. III*. Amorruutu editores, Buenos Aires, 2022, 257.

25 En esta primera etapa de armado conceptual del método psicoanalítico Freud realiza una nosografía de los trastornos mentales que incluye una diferenciación entre las neurosis actuales y las psiconeurosis, sin embargo, en ambos casos el origen de los padecimientos está vinculado a la vida sexual del ser humano.

hasta en la enfermedad somática. La vida humana es esencialmente manifestación y despliegue de la sexualidad, sexualidad que es el núcleo de la génesis de toda neurosis. La hipótesis del inconsciente en el psicoanálisis pretende demostrar que hay una dimensión de nuestro propio psiquismo que permanece ajeno a nosotros mismos. Los mecanismos de autopreservación del aparato psíquico humano nos resguardan de ciertos contenidos vinculados a la vida sexual (traumas, huellas mnémicas, representaciones inconciliables) a través de la represión.²⁶ Paradójicamente la misma fuerza que oculta esos contenidos, es proporcional a la fuerza que puja por hacerlos emerger a la conciencia, el retorno de lo reprimido puede expresarse de manera sutil como en las manifestaciones fallidas o los sueños, pero también de manera patológica como en los síntomas neuróticos. La clínica psicoanalítica desarrollada por Freud se propone vencer las resistencias represivas y a través de herramientas como la sugestión o la asociación libre alcanzar los núcleos patógenos de los síntomas, es decir, acceder a aquellas representaciones que permanecen inconscientes para el sujeto. Esas mismas representaciones hunden sus raíces en la vida sexual de los individuos, se trata muchas veces de deseos sexuales incompatibles con la moral que entran en conflicto con el yo. En los historiales clínicos Freud expone casos en los que esos deseos sexuales reprimidos se manifiestan a través de los síntomas neuróticos. Por ejemplo, en el caso de Elisabeth von R, una joven paciente de Freud que padece de una histeria severa, a través del análisis se revela que sus síntomas se remiten a la represión de un deseo sexual hacia el esposo de su hermana, deseo que ella reprimió debido a su incompatibilidad moral y que constituía una de las representaciones que causaban su histeria de conversión somática.²⁷ Por otra parte, en el célebre caso Dora, otra paciente que sufre de histeria, Freud postula que sus síntomas se originan en la represión de un deseo sexual hacia su padre.²⁸ En ambos casos se sugiere que la tramitación de los síntomas puede lograrse mediante la terapia psicoanalítica, en estos historiales la revelación del deseo reprimido es asociado a cierta confesión por parte del analizado. El psicoanálisis pretende encontrar una verdad oculta en el inconsciente del sujeto, una verdad que se le oculta incluso al paciente mismo, pero que es posible alcanzar mediante una técnica de descifrado. El propio Freud en *La interpretación de los sueños*²⁹ afirma que la tarea del psicoanálisis es como el descifrado de un enigma, es una tarea de traducción de lo reprimido inconsciente hacia la conciencia, donde lo reprimido son representaciones, huellas, vivencias vinculadas a la sexualidad, al deseo. El encuentro del paciente con el origen de sus síntomas es un paso ineludible en su tratamiento, y el lugar del analista consiste

26 FREUD, Sigmund. «Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa». En *Primeras publicaciones psicoanalíticas (1893-1899). Obras completas, Vol. III*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 2022, 164.

27 FREUD, Sigmund. «Historiales clínicos». En *Obras completas, Vol. II*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1992, 178.

28 FREUD, Sigmund. «Fragmento de análisis de un caso de histeria». En *Obras completas, Vol. VII*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1992, 73.

29 FREUD, Sigmund. «La interpretación de los sueños». En *Obras completas, Vol. V*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 2022.

en acompañar y guiar ese proceso. Algunos autores han concebido al psicoanálisis como un ejemplo del dispositivo de confesión moderno, habría ciertos elementos que darían legitimidad a esa idea: el rol del analista como autoridad, la elaboración de un discurso por parte del sujeto donde se constituye una verdad sobre sí mismo, la consecuencia de ese discurso sobre el sujeto que lo enuncia, entre otros. El propio Foucault establece esta comparación y describe al psicoanálisis como una hermenéutica del sujeto del siglo XIX:

Por medio de una serie de trabajos en que, desde luego, Freud y el psicoanálisis ocupan un lugar central, la hermenéutica del sujeto se abrió a finales del siglo XIX a un método de desciframiento (...) Se abrió una hermenéutica del sujeto, lastrada o cargada, que tenía por instrumento y por método principios de desciframiento tanto más cercanos a los principios de análisis de un texto.³⁰

Para Foucault la hermenéutica del sujeto constituye el desciframiento de sí mismo, se trata de revelar una verdad oculta de uno mismo.³¹ Ahora bien, en el psicoanálisis el sujeto es el agente de un desciframiento de su propio deseo inconsciente, desde este punto de vista el psicoanálisis es una práctica ética, es decir, una práctica de subjetivación donde el deseo y la sexualidad tienen un rol central. Es preciso comprender a esta doctrina, como lo hizo el propio Foucault, en su contexto de emergencia histórica, hacia finales del siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX, donde se desarrollan en Occidente una serie de multiplicaciones discursivas en torno a la sexualidad de las que el psicoanálisis es un ejemplo paradigmático. Como veremos a continuación, en la Modernidad la obligación de decir la verdad sobre el propio deseo forma parte del dispositivo de la sexualidad. Los cuatro volúmenes de *Histoire de la sexualité*, pese a las grandes diferencias conceptuales e historiográficas entre los volúmenes, constituyen una búsqueda genealógica de la inquietud por el deseo del hombre, de la cacería de la verdad del deseo, en definitiva, se trata de responder a la pregunta: ¿Cuál es la historia de esta voluntad de verdad del deseo?³²

4. Las economías del deseo en la historia occidental: la confesión entre rupturas y continuidades históricas

Históricamente resulta interesante comparar al psicoanálisis freudiano con otras formas de confesión del deseo en la historia occidental, Foucault realiza una comparación con las formas de confesión en las escuelas filosóficas de la Antigüedad tardía, y, por otro lado, con las formas de confesión del cristianismo.

30 FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad: la función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina*, 242.

31 FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même: conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto*, 1982. Vrin, París, 2017, 124.

32 CASTRO, Edgardo. *Diccionario Foucault: temas, conceptos y autores*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2018, 368.

En el primer caso, en escuelas helenísticas como en el estoicismo la práctica del examen de conciencia, en el segundo caso analizando el concepto de *exomologesis* en las prácticas cristianas.

Por un lado, la tradición griega en relación a la voluntad de verdad podría remitirse al antiguo precepto delfico “*gnothi seauton*” que indica la necesidad de autoexaminarse, de conocerse uno mismo. En el caso de las escuelas filosóficas griegas helenísticas el objetivo de las prácticas del examen de sí tenía un objetivo práctico, se trataba de enseñar a los individuos a vivir mejor. En el estoicismo, por ejemplo, los preceptos filosóficos debían guiar a los hombres a vivir en armonía consigo mismos y con su entorno. Un maestro estoico podía entonces escuchar a sus discípulos, pero estos no le debían una obligación de confesión, la dinámica de obediencia es muy distinta a lo que sería luego en el cristianismo. Séneca exhortaba a sus discípulos a examinarse ellos mismos, examinar sus faltas, someterse uno mismo a crítica, con un fin eminentemente práctico.³³ Cada hombre debía ocuparse de sí mismo, de guiar su propia alma, de establecer su propio *êthos*.³⁴ La práctica de la confesión en este contexto se aleja de estructuras de autoridad y sistemas de castigo, y se acerca más a una práctica filosófica en pos de una purificación del alma.

Por otro lado, Foucault indaga el régimen de las *aphrodisia* en la Grecia clásica, estas constituyen una forma de una experiencia histórica en relación al uso de los placeres (*chrêsis aphrodisiôn*). Al respecto de este recorrido Edgardo Castro sostiene: «Una historia de la sexualidad (...) debe partir, entonces, de la experiencia griega de las *aphrodisia* para llegar a la experiencia moderna de la sexualidad, pasando por la experiencia cristiana de la carne».³⁵ Es decir, la genealogía llevada a cabo en el proyecto global de *Histoire de la sexualité* contempla tres formas de experiencia, tres economías del deseo en la historia occidental: en la cultura griega el régimen de las *aphrodisia*, la noción de carne en el cristianismo, y finalmente, la sexualidad en la Modernidad.³⁶ En el régimen de las *aphrodisia* de los antiguos griegos ya existían preceptos en torno al ejercicio del deseo, la concepción del acto sexual vinculado a la finalidad procreadora, la importancia del matrimonio, el rol del cuerpo de la mujer, la virginidad como cuidado del cuerpo y del alma, entre otros.³⁷ Foucault va a proponer en *Les aveux de la chair*³⁸ una hipótesis de continuidad entre ciertos códigos éticos en torno al deseo y los placeres en el paganismo antiguo y su evolución en los códigos del cristianismo.³⁹ Al comenzar esta obra Foucault

33 FOUCAULT, Michel. *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2016, 48.

34 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad III: La inquietud de sí*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2008, 103.

35 CASTRO, Edgardo. *Diccionario Foucault. Diccionario Foucault: temas, conceptos y autores*, 41.

36 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad IV: Las confesiones de la carne*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2019, 11.

37 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad III: La inquietud de sí*, 140.

38 El cuarto y último volumen de la serie *Histoire de la sexualité*, publicado de manera póstuma en el año 2018, puede considerarse una genealogía del deseo a partir de la teología cristiana de la carne de los siglos II a V d.C.

39 CASTRO, Edgardo. *Diccionario Foucault: temas, conceptos y autores*, 43.

afirma que fueron los filósofos no cristianos quienes formularon el régimen de los *aphrodisia*, definido en función del matrimonio, la procreación y la descalificación del placer. Fue la sociedad pagana la que formuló reglas de conducta válidas para todos respecto del deseo y los placeres.⁴⁰

Asimismo, Foucault afirma que el cristianismo es una religión que impone a sus practicantes una obligación de verdad, no se trata solamente de aceptar por verdaderos los dogmas, los artículos de fe o la legitimidad de la autoridad eclesiástica, sino también de enunciar una verdad propia:

Cada cristiano, tiene el deber de saber quién es, lo que pasa en sí mismo, debe conocer las faltas que puede haber cometido; debe conocer las tentaciones a las cuales está expuesto. Y, por añadidura, en el cristianismo cada uno está obligado a decir esas cosas frente a otras personas y, por lo tanto, a prestar testimonio contra sí mismo⁴¹

En la religión cristiana hay también una hermenéutica del sujeto, aunque diferente a la del psicoanálisis en varios puntos, existe una obligación de autoexploración de los individuos y esa indagación está vinculada a los conceptos de indulgencia y purificación del alma humana. Para referirse a los juegos de verdad que correspondían a los penitentes los Padres griegos utilizaban la expresión “*exomologesis*” la cual sintetizaba el concepto de revelación (no necesariamente verbal) dramática de sí mismo, un proceso del ritual de la penitencia en la que el pecador se reconciliaba consigo mismo, con su fe, con el mundo.⁴² Mientras que en el modelo psicoanalítico la confesión del deseo propio trae un alivio sintomático, en el cristianismo la confesión del deseo trae expiación.⁴³ Pero en ambos casos la confesión como juego de veridicción posee un costo, simbólico y material.

En la doctrina de los padres fundacionales del cristianismo, tales como Justino, Tertuliano y San Ambrosio, las diversas prácticas del cristianismo de los primeros siglos evidencian múltiples juegos de veridicción. Se buscaba una purificación del alma que implicaba a su vez, a través de ejercicios como la penitencia y la oración, un acceso a la verdad. El bautizado accede a la verdad de Dios, y a través de ésta a su propia verdad. La vida del cristiano implica un ejercicio sobre sí mismo, de vigilancia de los placeres de la carne y de la prevención sobre los pecados que de allí proceden. En la preparación para una vida cristiana los individuos deberán realizar un «movimiento en virtud del cual su alma se vuelve hacia la verdad apartándose del mundo, los errores y los pecados».⁴⁴ Los preceptos de la virginidad, y la castidad, que se extienden por estos siglos, son necesarios para una purificación del alma del cristiano, no es posible acceder a la verdad de Dios sin

40 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad IV: Las confesiones de la carne*, 31.

41 FOUCAULT, Michel. *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth*, 1980, 72.

42 FOUCAULT, Michel. *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth*, 1980, 78.

43 Cabría distinguir diferentes momentos de la historia del cristianismo ya que las prácticas del cristianismo de los primeros siglos se transformaron radicalmente a partir de los sucesivos concilios vaticanos. Foucault sitúa importantes divergencias respecto de la confesión, en especial a partir de la Reforma y la Contrarreforma.

44 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad IV: Las confesiones de la carne*, 86.

haber purificado tanto el cuerpo como el alma. El cuerpo, por tanto, debe cerrarse al mundo exterior debido al peligro intrínseco a los movimientos del placer que perturban y “sexualizan” el alma.⁴⁵ Para llevar a cabo esta purificación tanto del alma como del cuerpo la práctica de la confesión se vuelve fundamental en el cristianismo, convirtiéndose en un imperativo de conocimiento de los individuos, que deben conocer y formular su propia verdad, para luego expresarla al pastor, al director espiritual. El hombre cristiano debe expresar su deseo, admitir la fuente y naturaleza de su pecado, y a partir de allí trabajar en una vigilancia de sí mismo para obtener la salvación. En el cristianismo encontramos una forma histórica de lo que Foucault denomina *aleurgia*, es decir, un conjunto de procedimientos mediante los cuales se manifiesta la verdad. La confesión se constituye como un acto de veridicción particular, dentro de la cual el sujeto puede adoptar diferentes modalidades: puede ser operador, espectador u objeto mismo de la aleurgia.⁴⁶ Estas modalidades corresponden a ejercicios de veridicción en los que el sujeto asume un papel más pasivo o más activo en los procedimientos de manifestación de la verdad. En ambos casos, queda en evidencia la íntima relación entre el ejercicio de poder y la aleurgia. Este argumento refuerza la hipótesis inicial de este trabajo: no hay manifestación de verdad que no implique un ejercicio de poder, siendo la confesión un procedimiento privilegiado mediante la cual se construye, de manera histórica, una verdad sobre el deseo.

La confesión tiene un costo para el confesante ya que suscita o refuerza una relación de poder que se ejerce sobre él. Pero en este punto volvemos al problema de la coacción, de una veridicción externa impuesta al sujeto desde fuera. Esta condición del confesante podría definirse como un rasgo de heteronomía característico de la subjetividad moderna. En esta línea, algunos autores sitúan al cristianismo como un núcleo formador de las dinámicas de poder que gobiernan la subjetividad; por ende, su análisis ocupa un lugar central en la tarea genealógica. No obstante, también existen valiosas investigaciones que identifican en la obra de Foucault una reflexión sobre el cristianismo capaz de ofrecer herramientas para pensar la constitución de la subjetividad en términos de autonomía.⁴⁷

5. Técnicas de sí y genealogía del dispositivo de sexualidad

A lo largo de su recorrido intelectual Foucault se encargó de afirmar y demostrar que la analítica de los mecanismos del poder no se agotaba en su dimensión represiva o negativa, sino que posee una dimensión productiva y positiva. Para explicar esa dimensión debemos dar un paso atrás, una mirada global al proyecto intelectual del autor. Foucault anunció en el año 1980 que su genealogía del

45 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad IV: Las confesiones de la carne*, 228.

46 BÜTTGEN, Philippe. «Foucault's Concept of Confession». En: *Foucault Studies*, Núm. 29, 2021, 12.

47 COLOMBO, Agustín. *Christianisme et Subjectivité chez Michel Foucault*. Hermann, París, 2023, 8.

sujeto occidental incluía el estudio de diversos tipos de técnicas en el entramado social: técnicas de producción, de significación y técnicas de dominación. Es usual la afirmación de que Foucault ha desarrollado extensamente un análisis de las técnicas de dominación a través de conceptos como la disciplina, el control y la normalización. Sin embargo, a través del estudio de la experiencia de la sexualidad el pensador francés afirma haber detectado otro tipo específico de técnicas:

Me di cuenta gradualmente de que, en todas las sociedades, supongo, sean cuales fueren, hay otro tipo de técnicas: técnicas que permiten a los individuos efectuar por sí solos una serie de operaciones sobre sus propios cuerpos, sus propias almas, sus propios pensamientos, su propia conducta, y hacerlo de manera tal de transformarse, modificarse (...) Llamemos a esta clase de técnicas “técnicas” o “tecnología” de sí.⁴⁸

Las técnicas de sí han sido un tópico extensamente desarrollado en la obra foucaultiana, especialmente en su última etapa⁴⁹, la genealogía del sujeto moderno no sólo debe problematizar las técnicas de dominación social, sino también las tecnologías de sí. Se trata de un punto de convergencia y complementariedad entre las tecnologías de dominación de unos individuos sobre otros, y tecnologías en las que el sujeto actúa sobre sí mismo. Un inestable equilibrio entre estructuras de coerción externa y de técnicas de sí mismo.

En el primer volumen de *Histoire de la sexualité: la volonté de savoir*, desde un punto de vista historiográfico se aborda la experiencia más reciente de economía de deseo en Occidente: la sexualidad como experiencia moderna. La sexualidad y el deseo del hombre moderno occidental se articulan de esta manera en una superficie de juegos de veridicción, en el cruce entre el poder y el saber, ya que han sido objeto de múltiples procedimientos, instituciones y prácticas. Por ello, la sexualidad es un eje privilegiado en el desarrollo de la biopolítica moderna, porque evidencia la íntima conexión entre la materialidad del cuerpo, los efectos discursivos de los saberes, y los mecanismos normativos y del ejercicio del poder. En el período genealógico de su pensamiento Foucault elabora un concepto específico para analizar estos discursos y mecanismos de disciplinamiento modernos al que llama dispositivo de sexualidad, esto es, la forma en que a partir del siglo XVIII las sociedades occidentales han articulado en torno al sexo, a los placeres y al deseo técnicas móviles, polimorfas y coyunturales de poder, cuyo objetivo es el control del cuerpo individual y social.⁵⁰ El dispositivo de sexualidad se articula sobre el cuerpo, sobre su realidad material, por eso la historia de la sexualidad, para Foucault, no se ocupa de una historia de las ideas en torno al deseo y el sexo, sino que busca penetrar en los modos históricos de inteligir estos conceptos, modos concretos, experienciales. El control de la sociedad sobre los

48 FOUCAULT, Michel. *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980*, 45.

49 “Técnicas de sí” aparece como una noción muy trabajada en sus cursos en el Collège de France a partir de 1980, especialmente en el curso *Subjectivité et vérité* correspondiente al ciclo lectivo 1980-1981.

50 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*, 140.

individuos no se opera simplemente a través de la conciencia o la ideología, sino en el cuerpo y con el cuerpo, el cuerpo es una realidad biopolítica y por ello, la sexualidad es una vía regia y estratégica de instrumentalización del cruce saber/poder.⁵¹ En la analítica foucaultiana de las relaciones de poder la sexualidad no es un elemento inerte, sino uno de los elementos de mayor instrumentalidad, tal como lo define Foucault en *La voluntad de saber*, se trata de un elemento utilizable para un gran número de maniobras, y capaz de servir de apoyo a las más variadas estrategias.⁵²

La sociedad moderna, a partir del siglo XIX, desarrolló una *scientia sexualis*, un conjunto de procedimientos para elaborar y decir la verdad sobre el sexo, un conjunto de saberes en torno a la sexualidad que operan bajo la forma de la confesión. Saberes como la medicina, la psiquiatría, la estadística, entre otros, son los saberes legitimados desde el Estado para elaborar/escuchar la verdad de nuestro sexo. En 1976 Foucault presenta la célebre hipótesis sobre la biopolítica y el biopoder, donde a partir del nuevo funcionamiento del poder la norma empieza a ser una pieza clave en el funcionamiento de la soberanía. Aparatos e instituciones médicas, administrativas, judiciales, comienzan a ejercer una función de regulación de la vida y, por ende, del sexo y los placeres. La sociedad normalizadora, que observamos en los casos del punto II de este trabajo, es el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida.⁵³ Lo que Foucault llamó el umbral de la modernidad biológica de nuestra sociedad, aquel momento en que la especie entra como apuesta del juego en sus propias estrategias políticas, este umbral implicó la elaboración de una verdad sobre el sexo y los placeres. La tecnología de la vida envuelve al cuerpo, y al sexo, bajo dos aristas: una dimensión individual, y una poblacional, disciplina del cuerpo individual pero también regulación del cuerpo social. El micropoder que se puede vivenciar en la disciplina de cada cuerpo en particular, cuando se asiste al médico, cuando se forma parte del ejército o de alguna institución educativa, también puede encontrarse en medidas masivas y poblaciones como en los censos, estadísticas de natalidad y mortalidad, campañas de vacunación y prevención de infecciones de transmisión sexual. En la unión del cuerpo del sujeto y la población, el sexo se convirtió en el eje central de un poder organizado alrededor de la gestión de la vida.⁵⁴ La obligación de confesión sobre nuestra sexualidad nos llega desde diferentes puntos, tan incorporada a nosotros que ya no podemos percibirla en su fuerza de constricción. Paradójicamente, se presenta en su lugar la sensación de una supuesta verdad sobre nosotros mismos que pide por salir a la luz.

51 FOUCAULT, Michel. Nacimiento de la medicina social. En: *Estrategias de poder, Obras esenciales vol. II*, 366.

52 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*, 94.

53 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*, 190.

54 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*, 193.

6. Consideraciones finales

A lo largo de este trabajo hemos examinado diferentes dimensiones del dispositivo de confesión en la obra de Michel Foucault, en relación con la constitución histórica de las experiencias del deseo y la sexualidad. Se observó una preocupación constante del pensador francés, desde mediados de la década de 1970 hasta sus últimos años de producción, en la confesión como paradigma de procedimiento para producir una verdad: elaborar la verdad sobre uno mismo, y enunciar esa verdad frente a otros.

La problematización de las diferentes modalidades de la confesión llevó a Foucault a indagar las prácticas de examen de sí y dirección de conciencia de los antiguos griegos y su relación con el régimen de las *aphrodisia*. Posteriormente, la herencia de estos códigos sobre el deseo y los placeres en la moral y en las prácticas confesantes de la religión cristiana. Para, finalmente, abordar el dispositivo de sexualidad en la Modernidad, donde el deseo y la sexualidad constituían ejes centrales de organización de un poder normalizador centrado en la vida.

Cabe destacar que en todos estos registros históricos la confesión en tanto dispositivo de veridicción ha tenido y tiene considerables efectos en la materialidad de la existencia humana. La constitución verdad de nuestro deseo no es un mero juego de lenguaje suspendido en la abstracción, sino que posee consecuencias concretas ya sea a nivel médico, judicial, y administrativo, en definitiva: los discursos sobre la verdad de nuestro deseo tienen efectos en el desarrollo de las subjetividades, tanto en el sujeto hombre como en el sujeto población. La hipótesis que orientó este trabajo sostiene que el dispositivo de confesión es un punto clave de articulación entre veridicción, poder y deseo. Michel Foucault fue quien asumió que su tarea intelectual consistía en una filosofía crítica de las veridicciones. En efecto, los sujetos están ligados a diversas formas de veridicción que los involucran, sin embargo, el problema central es determinar cómo y en qué condiciones se constituyen históricamente esos modos de decir veraz.⁵⁵ El abordaje de la confesión como práctica de decir veraz es un elemento destacado en el proyecto intelectual foucaultiano, donde el objetivo nunca fue descifrar la verdad, sino la manera en que ésta ha sido construida entre rupturas y continuidades, esto es, una historia política de la verdad, en este caso, de la verdad de nuestro deseo.

55 FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad: la función de la confesión en la justicia*. Curso de Lovaina, 29.

7. Bibliografía

- BÜTTGEN, Philippe. «Foucault's Concept of Confession». En: *Foucault Studies*, Núm. 29, 2021, 6-21.
- CASTRO, Edgardo. *Diccionario Foucault: temas, conceptos y autores*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2018.
- CASTRO, Edgardo. *Introducción a Foucault*. 2da edición. Siglo XXI, Buenos Aires, 2023.
- CHIAM, Z., et al. *Trans legal mapping report 2019: recognition before the law*. ILGA World, Genève, 2020.
- COLOMBO, Agustín. *Christianisme et Subjectivité chez Michel Foucault*. Hermann, París, 2023.
- EUAA (European Union Agency for Asylum). *Jurisprudencia sobre personas LGTBIQ que solicitan protección internacional*: Hoja Informativa Núm. 39, 2025.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*. Gallimard, París, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits III. 1976-1979*. Gallimard, París, 1994a.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits IV. 1980-1988*. Gallimard, París, 1994b.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Gallimard, París, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *Les anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*. Gallimard/Le Seuil, París, 1999.
- FOUCAULT, Michel. Nacimiento de la medicina social. En: *Estrategias de poder, Obras esenciales vol. II*, 363-384. Paidós, Buenos Aires, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Los Anormales. Curso en el Collège de France, 1974-1975*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*. Seuil/Gallimard, París, 2003.
- FOUCAULT, Michel (Ed). *Herculine Barbin, llamada Alexina B*. Talasa, Madrid, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad III: La inquietud de sí*. Siglo XXI. Buenos Aires, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Siglo XXI. Buenos Aires, 2013.

- FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad: la función de la confesión en la justicia. Curso de Louvain*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2016.
- FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même: conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*. Vrin, París, 2017.
- FOUCAULT, Michel. *La sexualité. Cours donné à l'université de Clermont-Ferrand (1964). Suivi de Le discours de la sexualité. Cours donné à l'Université de Vincennes (1969)*. EHESS-Gallimard-Seuil, París, 2018.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité vol. 4. Les aveux de la chair*. Éditions Gallimard, París, 2018.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2019.
- FOUCAULT, Michel. *Subjetividad y verdad. Curso en el Collège de France 1980-1981*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2020.
- FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2021.
- FREUD, Sigmund. «Historiales clínicos». En *Obras completas, Vol. II*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1992.
- FREUD, Sigmund. «Fragmento de análisis de un caso de histeria». En *Obras completas, Vol. VII*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1992.
- FREUD, Sigmund. «La sexualidad en la etiología de las neurosis». En *Primeras publicaciones psicoanalíticas (1893-1899). Obras completas, Vol. III*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 2022.
- FREUD, Sigmund. «La interpretación de los sueños». En *Obras completas, Vol. V*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 2022.
- FREUD, Sigmund. «Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa». En *Primeras publicaciones psicoanalíticas (1893-1899). Obras completas, Vol. III*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 2022.
- LEURET, François. *Du traitement moral de la folie*. Ed. Baillière, París, 1840.
- MARTÍNEZ RIVAS, Rafael. «¿Qué verdad? Los sentidos de la confesión en Michel Foucault». En: *Revista Andamios*, Vol. 22, Núm. 27, 2025, 355-380.

PRECIADO, Paul. *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce*. Ed. Anagrama. Buenos Aires, 2021.

SFERCO, Senda. “Michel Foucault y la historia política de la verdad de las mujeres: el nacimiento de la víctima pura”. En: *Revista Latinoamericana de Humanidades y Desarrollo Educativo*, Núm. 3(1), 2024, 47–67.

Notas sobre o “suave perfume da obediência”: Michel Foucault e sua leitura de aspectos do cristianismo primitivo

Notes on the “sweet scent of obedience”: Michel Foucault and his reading of aspects of early Christianity

Fábio Gonzaga Gesueli

Universidade Estadual de Campinas, Brasil

ORCID: 0000-0003-1287-6811

fabiogesueli@gmail.com

Resumen: Este artigo analisa a leitura de Michel Foucault sobre o cristianismo primitivo, focando na investigação da constituição da subjetividade cristã através das problemáticas da obediência e da vontade. A análise percorre a sistematização moral e teológica que define como a obediência torna-se um fim absoluto, e a teorização agostiniana sobre a libido e o pecado original. Com isto, busca-se apresentar uma grade de inteligibilidade de leitura às análises de Foucault sobre o cristianismo dos primeiros séculos.

Palabras clave: Michel Foucault; cristianismo primitivo; obediência; vontade; libido.

Abstract: This article analyzes Michel Foucault's reading of early Christianity, focusing on the investigation of the constitution of Christian subjectivity through the problematics of obedience and the will. The analysis explores the moral and theological systematization that defines how obedience becomes an absolute end, as well as the Augustinian theorization of libido and original sin. Thus, it seeks to provide a grid of intelligibility for Foucault's analyses of Christianity in the early centuries.

Keywords: Michel Foucault; Early Christianity; Obedience; Will; Libido.

Fecha de recepción: 14/01/2026. Fecha de aceptación: 26/05/2026.

Fábio Gonzaga Gesueli (brasileiro) é doutor em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), mestre em Ciências da Religião e licenciado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Pesquisador associado do Centro de Estudos Foucaultianos, Gênero e História das Subjetividades (CEFOS/UNICAMP) e dos grupos de pesquisa Gênero, Experiências e Subjetividades (UNICAMP) e Ética, Política e Religião: Questões de Fundamentação (PUC-Campinas). Seus estudos concentram-se nas relações entre subjetividade, verdade e governo no pensamento de Michel Foucault, com ênfase na história do cristianismo, na governamentalidade e na ética.

Uma versão ampliada das questões aqui desenvolvidas foi apresentada na tese de doutorado defendida em 2025, sob orientação da Profª. Dra. Margareth Rago, no Programa de pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). O trabalho encontra-se disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/41448>.

1. Introdução

A investigação de Michel Foucault sobre o pensamento cristão dos primeiros séculos é um amplo estudo, problematizando questões referentes a saberes, poderes e verdades. Muitos poderiam ser os focos de análise quando elencamos a leitura de Foucault sobre o cristianismo primitivo – dada a extensão de sua investigação anarqueológica –, como as práticas de mortificação de si, a exclusividade da relação matrimonial como espaço das práticas sexuais, a obtenção pelo sujeito de um novo estatuto ontológico promovido pelo ato de batismo, a institucionalização da vida monástica no cenóbio e os limites impostos aos anacoretas, o surgimento de uma forma de poder pastoral cristão com técnicas individualizantes e totalizantes e a construção de uma forma de obediência ininterrupta.

No entanto, todas essas táticas e estratégias presentes nas tecnologias de governo cristãs podem ser examinadas pelas lentes de uma problemática mais ampla, que Foucault anuncia criticamente em *Les aveux de la chair*¹ a partir do problema da *cisão do sujeito* e sua produção de efeitos de verdade nas subjetividades, especialmente no entrecruzamento entre a questão da verdade e governo de si e dos outros. Neste sentido, o presente artigo recorre às operações anarqueológicas de Foucault buscando melhor compreender o processo de formação de subjetividades no cristianismo primitivo.

O que este artigo busca enunciar é que se tomarmos atenção para alguns aspectos da análise de Foucault – como o problema da obediência (vida monástica em Cassiano) e da vontade (libidinização do sexo em Agostinho) – veremos como o filósofo-historiador produz uma acontecimentalização que conduz à denúncia de um dispositivo de poder que produz um tipo de subjetividade decaída e que, como corretivo fundamental, institui a obediência ininterrupta e a renúncia de si como virtudes *par excellence*.

Refletir acerca da obediência e da vontade, assim concebidas, nos leva ao fato de que ambas não são meros instrumentos de submissão a uma autoridade externa. Diferentemente, como efeitos de verdade produzidos discursivamente e operacionalizados por e nas relações de poder, “obediência” e “vontade” são duas categorias discursivamente constituídas e ancoradas em práticas nas quais o sujeito constitui-se a si mesmo. No entrecruzamento de relações de poder e formas de saber, os sujeitos são aqueles que produzem e operam um conhecimento sobre si mesmos; e nas tecnologias de si cristãs estudadas por Foucault, este ato de si sobre si que o próprio sujeito opera nessa relação consigo e com os outros implica, necessariamente, uma constante vigilância, a negação sistemática da própria vontade e uma interminável hermenêutica de si – da verdade de si – que ao mesmo tempo em que está obnubilada nos recônditos mais impuros da alma, é também o que possibilita, ainda que de modo incerto, a salvação do sujeito.

¹ Faço uso da edição brasileira publicada em 2020. Cf. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV: As confissões da carne*. Trad: Heliana de Barros Conde Rodrigues & Vera Portocarrero. 1ª ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro/São Paulo, 2020.

Como Foucault sustenta nas conferências de Dartmouth em 1980², uma análise das técnicas e práticas cristãs dos primeiros séculos revela que elas objetivam fornecer ao sujeito verdades destinadas a um movimento de elaboração de si, constituindo-se a partir de uma hermenêutica de si fundamentalmente produzida pelo sacrifício do que se é. Meu argumento, então, é que estamos diante de uma política de veridicção sacrificial da vontade, na qual o sujeito é submetido a um ato de governo que demanda obediência ininterrupta. Segundo Foucault, “penso que essa é a contradição profunda – ou, se preferirem, a grande riqueza das tecnologias cristãs de si mesmo: não há verdade sobre si mesmo sem sacrifício de si”³.

A acontecimentalização que Foucault opera sobre a *experiência da carne* e o *sujeito desejante* permite formular uma crítica aos efeitos da produção das subjetividades ocidentais. Sua análise culmina em uma questão paradoxal: como se produziram formulações sobre a vida que exigem dos sujeitos a prática de atos que, conduzidos pela própria vontade, são orientados à destituição dessa mesma vontade? Como afirma Margareth Rago⁴, o problema central da história da sexualidade foucaultiana não é o sexo em si, ou uma suposta evolução de suas formas históricas, mas sim os usos que dele se fazem, dadas as singularidades históricas de cada regime de verdade.

No entanto, a genealogia do sujeito desejante aponta que a análise da “concupiscência” não é o alvo final dessas práticas ascético-religiosas cristãs. O desejo funciona, antes, como um limiar, um ponto de acesso a um problema considerado ainda mais fundamental: o da *vontade*. Foucault sinaliza essa transição em uma das conferências de Toronto, em 1982, quando discute a centralidade da confissão das faltas sexuais, mas abre uma exceção crucial:

Com certeza, estou bem ciente de dois fatos. O primeiro é que a confissão e o reconhecimento desempenharam um papel muito importante nas instituições penais e religiosas: e não somente no que diz respeito às faltas sexuais, mas a todas as espécies de pecado, de delito, de crime. Mas é evidente que a tarefa de analisar os próprios pensamentos ou os próprios desejos foi sempre mais importante no que concerne às faltas sexuais do que em qualquer outra espécie de pecado (*com exceção, talvez, do orgulho*)⁵

É precisamente este parêntese aberto por Foucault – “(com exceção, talvez, do orgulho)” – que constituirá o foco da análise desenvolvida na continuidade deste artigo. O orgulho, para a moral cristã, é a *vontade de si*, o ato soberbo e desobediente daquele que reivindica autonomia perante Deus. Assim, a

2 FOUCAULT, Michel. *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980*. Siglo Veintiuno Editores Buenos Aires, 2016, 93.

3 FOUCAULT, Michel. *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980*, 93.

4 RAGO, Margareth. Foucault em defesa de Eva. In: RAGO, Margareth.; PELEGRINI, Mauricio. *Neoliberalismo, feminismo e contracondutas: perspectivas foucaultianas*. Intermeios, São Paulo, 2019, 177.

5 FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*. Ubu Editora, São Paulo, 2022, 26.

hermenêutica do desejo revela-se uma tática cujo objetivo estratégico não é apenas estabelecer uma cartografia pecaminosa do corpo e da alma, mas, por meio dela, combater o primeiro pecado, de maior estatuto criminoso: *a vontade própria, a própria vontade*.

Essa centralidade da vontade se origina em uma narrativa teológica específica sobre a desobediência. Na interpretação cristã, o ato do pecado original é inscrito em uma trama na qual o homem, por querer afirmar sua própria vontade, perde o controle sobre ela. O ato de desobediência transforma a própria vontade em uma força *revoltada*, convertendo-a em uma instância interna a ser suspeitada, decifrada e, em última instância, subjugada.

Isto inaugura um paradoxo que está no cerne da subjetividade ocidental e que Foucault se dedica a investigar: como se pode exigir dos sujeitos que utilizem sua própria vontade para operar a destituição dessa mesma vontade? A resposta cristã para esse problema toma forma em práticas de mortificação e em uma relação de obediência ininterrupta, elementos centrais à análise foucaultiana dos textos patrísticos dos primeiros séculos de nossa era.

É sob essa ótica que o presente artigo se move, debruçando-se sobre dois momentos decisivos dessa genealogia do cristianismo dos primeiros séculos. Primeiramente, analiso a consolidação de uma forma específica de obediência cristã, investigando como, a partir das práticas monásticas e da leitura de autores como João Cassiano, opera-se uma ruptura com a ética antiga do autodomínio. Nesse contexto, a obediência deixa de ser um meio pedagógico para tornar-se um fim em si mesma, instituindo uma tecnologia de governo na qual o sujeito deve renunciar à sua vontade própria para se colocar sob a direção ininterrupta de outrem.

Em um segundo momento, volto minha atenção para a libidinização do sexo, examinando a virada teórica operada por Agostinho e analisada por Foucault. Buscar-se-á demonstrar como a elaboração do conceito de *libido* – entendida como a marca involuntária de uma vontade cindida e rebelde contra si mesma – torna-se o fundamento ontológico que justifica a necessidade de um governo perpétuo das almas. Ao articular a técnica de obediência cristã com a teologia jurídica da concupiscência, tento mostrar que, pelas análises de Foucault, podemos observar como o cristianismo forjou as condições de possibilidade para a emergência de uma subjetividade ocidental marcada pela interdependência entre a renúncia de si em favor da vontade de outrem e uma hermenêutica infinita do próprio desejo que, como herança do pecado original, é proposta pelo cadinho cristão dos primeiros séculos como resultado de uma vontade cindida e revoltada ou, em outras palavras, desobediente.

2. O problema da obediência na anarqueologia da vida monástica

Ao problematizar as experiências de verdade e suas relações com o problema do governo de si e dos outros, Foucault evidencia uma radical mudança nas discursividades sobre o governo dos homens entre a antiguidade grega, o mundo greco-romano e o cristianismo dos primeiros séculos. Se na antiguidade a relação consigo mesmo e com os outros era organizada em torno da autarquia do sujeito em relação às suas paixões e no uso temperante dos prazeres, com o cristianismo – com as relações de poder próprias de seu governmento pastoral – ocorre uma transição para um tipo de produção de verdade que constrói uma relação do sujeito consigo mesmo marcada constantemente por perigos e riscos ancorados na dúvida constante daquilo realmente se é. Assim, é pela anulação da própria vontade expressa em um estado ininterrupto de obediência que o sujeito cristão será imputado a viver.

No final da primeira aula do curso *Subjetividade e verdade* em 1981, Foucault discorre sobre a importância da investigação desse lastro histórico no qual o pensamento e a moral cristã emergem:

Toda reflexão moral, por mais teórica, por mais geral que seja, toda questão moral, por mais contemporânea que seja, não pode evitar, me parece, uma questão histórica que lhe está associada, que é sua sombra projetada e que seria: o que aconteceu no primeiro século de nossa era, no ponto de viragem do que chamamos de uma ética pagã a uma moral cristã? Na história de nossa moral, esse problema histórico está associado a toda questão geral ou a toda questão política referente à nossa moral, como a questão da fundação da física matemática está associada a toda reflexão sobre a ciência, como a questão da Revolução Francesa está associada a toda reflexão política⁶

O trecho acima demonstra que a problematização foucaultiana sobre esse ponto de virada e ruptura entre uma ética “pagã” e a moral cristã não se limita a uma mera constatação histórica, mas constitui um eixo nevrálgico para sua genealogia das formas de governo no Ocidente. Os primeiros séculos de nossa era representam, para Foucault, uma transformação radical nas formas de relação dos sujeitos consigo mesmos, com os outros e com os princípios de verdade que os constituem. Essa ruptura histórica estabeleceu as condições para o desenvolvimento de um regime de verdade promovido pela moral e filosofia cristã no qual a obediência, a renúncia de si e a obrigação de exteriorização da verdade de si tornam-se técnicas centrais para a constituição das subjetividades e formas de governar os homens pelos procedimentos de condução das condutas próprios do poder pastoral cristão.

⁶ FOUCAULT, Michel. *Subjetividade e verdade*. curso no Collège de France (1980-1981). WMF Martins Fontes, São Paulo, 2019, 19.

Não se pode ignorar a força dessa analogia estabelecida por Foucault entre a emergência da religião cristã e outros momentos considerados nevrálgicos para o desenrolar da história do Ocidente. Se a física galileana do século XVII inaugura novas condições de possibilidade de conhecimento que organizam as relações entre homem e natureza; se os processos revolucionários na França do século XVIII são responsáveis por novas inteligibilidades de relações políticas, econômicas e sociais; com o cristianismo dos primeiros cinco ou seis séculos de nossa era, ocorre uma transformação profunda nas formas de governo dos homens. Uma transformação que não permanece circunscrita a esse período histórico, mas que por contínuas reapropriações e reformulações, ainda é pertinente como grade de análise geral das relações de poder. Portanto, daí a necessidade em investigar histórico-filosoficamente esse ponto de ruptura indicado por Foucault.

É precisamente na investigação desse momento histórico, na emergência do cristianismo e nas suas continuidades e descontinuidades com as éticas, morais e filosofias precedentes que Foucault localiza elementos que permitem uma investigação genealógica das racionalidades governamentais produzidas no Ocidente. Não se trata apenas de uma transformação das formas éticas e das verdades; é, principalmente, o estabelecimento de uma nova forma de governo dos homens, um modelo pastoral de condução das condutas, ancorado em uma nova experiência de subjetivação que, mediante reconfigurações e deslocamentos estratégicos, permanece operante nas tecnologias de governo produzidas ao largo dos séculos da história do Ocidente.

Neste sentido, é imprescindível deter-se na análise que Foucault realiza de textos de João Cassiano (360 – 430-433 d.C.), situando-o como um ponto de inflexão estratégica no processo de constituição e institucionalização de formas de vida cristãs no Ocidente. A questão não é tomar Cassiano como uma origem absoluta, mas antes de reconhecer em seus escritos um momento crucial em que as dispersas tecnologias ascéticas do monasticismo oriental são compiladas, sistematizadas e transpostas para o Ocidente. Cassiano, assim, não é apenas um cronista do deserto; ele é um arquiteto de uma racionalidade governamental. Seu pensamento aglutina os saberes sobre a renúncia da vontade, a obediência ininterrupta e a direção de consciência, transformando-os em um dispositivo transmissível que servirá de matriz para a fundação do monasticismo cristão no Ocidente. É por essa razão que sua obra é vista por Foucault como um caso nevrálgico, um arquivo privilegiado no qual se pode analisar em detalhe a anatomia dessa forma de governo cristão das almas.

A autoridade desse asceta cristão provinha de uma longa jornada iniciada com uma década de convivência entre os monges dos desertos orientais, onde os fiéis buscavam uma “vida filosófica por excelência”⁷. No entanto, em Belém, sob

7 FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*: curso no Collège de France (1978-1980). Martins Fontes, São Paulo, 2014, 235.

acusação de heresia, Cassiano vai até Constantinopla, onde se torna diácono sob a tutela de João Crisóstomo, e posteriormente se estabelecendo em Marselha por volta de 415. Ali, fundou os mosteiros de Saint-Saveur e Saint-Victor, consolidando sua reputação como mestre forjado por décadas de experiência nos preceitos da vida ascética cristã. É essa vasta experiência que levou o bispo Castor de Apt, entre 420 e 425, a solicitar que Cassiano elaborasse diretivas para um novo mosteiro, baseado na tradição ascética oriental que ele conhecia profundamente. É desta ordem do bispo que surgiu uma de suas duas obras, *As instituições cenobíticas e os remédios aos oito vícios capitais*⁸, um trabalho de compilação destinado a fornecer uma regra comum e um caminho de perfeição para o emergente monasticismo do Ocidente.

Em suas *Instituições*, Cassiano intervém diretamente naquilo que percebia como a fragmentação ou dispersão desregulada das formas emergentes de práticas monásticas no Ocidente. Seu diagnóstico era o de uma ausência de *regula*, de uma tradição comum que pudesse ser formalizada em uma norma a ser seguida por todos. Sua resposta a essa pluralidade foi, portanto, a de codificar e sistematizar a sabedoria dos monges orientais, forjando uma racionalidade transmissível das tecnologias de vida ascética ocidental. No prefácio das *Instituições*, ao responder às condições impostas por Castor, o próprio Cassiano define o caráter de sua empreitada:

[...] me ordenas expor, ainda que num estilo imperfeito, as instituições que vimos serem observadas nos mosteiros do Egito e da Palestina, da maneira como nos foram transmitidas pelos Pais. Pois tu não procuras a arte do discurso, na qual és perfeitamente versado –, mas deseja que seja exposta com simplicidade a vida simples dos santos, para os irmãos de teu novo mosteiro⁹

Nesse ponto, é interessante ressaltar o que Foucault identifica na aula de 6 de maio de 1981 em *Malfazer, dizer verdadeiro*, como uma relação ambígua entre monasticismo e ascetismo¹⁰. De fato, o monasticismo cristão faz parte de um processo histórico de expansão de “um movimento ascético global que, por várias razões, agitou o mundo cristão de meados ou fins do século III até o início do século V”¹¹. Contudo, é preciso estar atento à singularidade de suas práticas e relações de poder, pois ao mesmo tempo em que o monasticismo está ancorado em prescrições ascéticas, sua função é justamente “organizar, regular, frear e refrear esse movimento ascético do qual faz parte”¹². Segundo Foucault:

8 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas e os remédios aos oito vícios capitais*. Biblioteca do Mosteiro de São Bento, São Paulo, 1984. A partir daqui, denomino esse texto como as *Instituições* de Cassiano.

9 CASSIANO, João. *Instituições Cenobíticas*. Edições Subiaco, Juiz de Fora., 2015, 31.

10 FOUCAULT, Michel. *Malfazer, dizer verdadeiro*: função da confissão em juízo: Curso em Louvain, 1981. WMF Martins Fontes, São Paulo, 2018, 108-109.

11 FOUCAULT, Michel. *Malfazer, dizer verdadeiro*, 109.

12 FOUCAULT, Michel. *Malfazer, dizer verdadeiro*, 108.

Logo, é ascetismo, mas um ascetismo que se institucionaliza. E a instituição cenobita – enfim, o cenóbio, a vida em comum, a organização de um monasticismo comunitário com estrutura hierárquica forte – mestra bem que no cerne do monasticismo havia não só a aspiração ascética, mas também fortes estruturas de poder¹³

A pedagogia ascética de Cassiano é, antes de tudo, pragmática. Ao se dirigir a “um mosteiro ainda não formado e para homens que estão verdadeiramente sedentos”¹⁴, ele conscientemente se afasta dos relatos sobre o excesso da ascese. Seu objetivo não é inspirar feitos heroicos e imitáveis, mas fornecer uma tecnologia de formação, um caminho seguro de “correção e retificação dos costumes” que conduza à vida perfeita¹⁵. Essa perfeição, contudo, é redefinida em termos mais precisos: trata-se de uma instituição para “os que renunciam ao mundo”, cujo propósito final é a aquisição da “verdadeira humildade, e da perfeita obediência”¹⁶. Por isso, seu discurso não se dirige aos mestres já formados, mas aos noviços, que constituem terreno fértil para que a obediência seja cultivada como virtude cardeal, a condição de possibilidade para todas as outras¹⁷.

A entrada na “milícia de Cristo”¹⁸ se dá, para o noviço, sob o exemplo paradigmático do abade. Contudo, a autoridade do governante monástico, segundo Cassiano, não emana de um poder inerente, mas de uma renúncia prévia e radical: só pode governar aquele que já abdicou de todos os bens e, fundamentalmente, aprendeu que “deixou de ser seu próprio mestre e que perdeu todo poder sobre sua pessoa”¹⁹. É aqui que se funda uma nova forma de subjetividade, inteiramente construída em torno da renúncia de si e de uma pedagogia que ensina o noviço a ter como regra fundamental o ato de agir contra a própria vontade.

Segundo Foucault em *As confissões da carne*, mas também nas aulas *Dos governos dos vivos e Malfazer, dizer verdadeiro*, quando analisa os textos de Cassiano e a problemática da instauração de uma forma de vida ascética cristã cenobítica²⁰, o filósofo-historiador argumenta que, em Cassiano, o princípio de direção de consciência – ou seja, consultar alguém, requerer ajuda de um mestre –, “consiste

13 FOUCAULT, Michel. *Malfazer, dizer verdadeiro*, 109.

14 FOUCAULT, Michel. *Malfazer, dizer verdadeiro*, 33.

15 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 155.

16 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro IV, cap. XXIII.

17 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro IV, cap. XII.

18 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro II, cap. III.

19 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro II, cap. III.

20 A tradição ascética cristã desenvolveu historicamente duas formas principais de vida monástica: a cenobítica e a anacóretica. O cenobitismo, origina-se no sentido do grego *koinobios* (vida em comum, κοινόβιος) e se caracteriza pela vida monástica comunitária, onde os religiosos vivem juntos sob uma regra comum, partilhando oração, trabalhos e bens materiais, sob a autoridade de um superior (abade ou abadessa). Em contrapartida, o anacoretismo, do grego *anachoresis* (retirada, ἀναχώρησις), refere-se à vida eremítica, na qual o asceta se retira do convívio social e comunitário para dedicar-se integralmente à contemplação e penitência em isolamento, frequentemente no deserto ou em locais remotos. Embora ambas as formas busquem a perfeição espiritual através da renúncia aos bens mundanos, diferem fundamentalmente na dimensão comunitária e individual da prática ascética, influenciando distintas tradições espirituais e teológicas no desenvolvimento dos monasticismos cristãos.

em um adestramento à obediência, entendido como renúncia às vontades próprias por submissão à de outro”²¹. Nas palavras de Foucault:

O mau monge é aquele que não é dirigido: é porque vem para o monaquismo com mas intenções – quer dar-se a aparência, mas não a realidade da vida monástica – que recusa a se deixar dirigir, e porque recusa esta direção, nele os vícios não fazem senão progredir. Portanto, é pelo fato da direção que se entra na realidade da existência monástica [...] como todos os autores de sua época, Cassiano insiste no princípio de que toda alma, qualquer que seja ela, precisa de direção [...] O que caracteriza a santidade de um ancião não é a substituição, nele, da necessidade de ser dirigido pela aptidão a dirigir, mas o fato de que o poder de dirigir os outros permaneça ligado, fundamentalmente, à aceitação de estar pronto para acatar uma direção. O santo não é aquele que “se dirige” a si mesmo: é aquele que se deixa dirigir por Deus²²

A estrutura da obediência ascética descrita por Cassiano se edifica sobre duas práticas fundamentais no interior dessa problemática das artes da existência: a direção de consciência e o exame de si²³. A vida monástica dos primeiros séculos funcionou, assim, como um laboratório onde as práticas de direção e exame, herdadas da filosofia antiga, foram capturadas e reconfiguradas. O objetivo, contudo, foi radicalmente subvertido: em vez de visar a autonomia do sábio, essas técnicas passaram a ter como finalidade a produção de um sujeito perpetuamente dependente de direção. O provérbio cristão sintetiza a gravidade dessa nova economia espiritual de governo cristão das almas: “Aqueles que não são dirigidos caem como folhas mortas”²⁴. Na aula de 06 de maio de 1981 em *Malfazer, dizer verdadeiro*, Foucault discute as descontinuidades entre as práticas de direção de consciência da filosofia antiga e as cristãs:

Mas acredito, justamente, que o que faz a diferença entre a relação discípulo-mestre na Antiguidade pagã e a relação discípulo-orientador ou orientado-orientador no monasticismo e na instituição monástica é o fato de a relação de obediência não existir na Antiguidade e de ser invenção – ou talvez importação – cristã²⁵

Para Cassiano, a vida ascética é, em sua essência, um campo de batalha. O noviço é advertido de que o caminho à perfeição é constantemente assombrado pela luxúria do Inimigo, exigindo não uma busca por deleites, mas um intenso combate contra os movimentos da carne e as tramoias empreendidas por Satanás²⁶. A estratégia central para essa guerra, ensinada pelo superior, é uma tática paradoxal: a vitória

21 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 160.

22 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 157-160.

23 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 150 et seq.

24 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 157.

25 FOUCAULT, Michel. *Malfazer, dizer verdadeiro*, 11.

26 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro IV, cap. XXXVIII.

não é alcançada fortalecendo a si mesmo, mas sim por meio da anulação de si. O noviço deve aprender a vencer sua própria vontade, elegendo sistematicamente o que for “mais contrário às suas inclinações”²⁷. A vontade do sujeito é, assim, redefinida como o ponto de máxima vulnerabilidade, a brecha por onde o Inimigo ataca. Segundo Cassiano, é precisamente por isso que o dispositivo de defesa do monge não pode ser sua própria vontade, mas a do outro:

As artimanhas tramadas pelo inimigo fracassam, invariavelmente, quando vê um jovem armado, não de sua vontade própria, mas da prudência e discrição do superior. Pois, apesar da sutileza de que se serve, não consegue o demônio enganar ou derrubar um noviço a não ser que este lhe dê ouvidos²⁸

A direção de consciência em Cassiano visa, portanto, instituir um estado de obediência perpétua, indispensável para mortificar a própria vontade e frear as inclinações da concupiscência. A consequência dessa lógica é radical: a obediência se despoja de qualquer finalidade externa para se tornar o seu próprio objetivo. Não se obedece em função da justeza da ordem ou da sabedoria de quem a profere, mas pelo puro e simples ato de obedecer. Radicalmente distinta da obediência praticada pelas escolas greco-romanas de filosofia, onde a “obediência era ao mesmo tempo finalizada, instrumental e limitada”²⁹, sempre tomada a partir de objetivos previamente definidos, a “obediência monástica é de outro tipo”³⁰.

É a transformação da obediência em uma ascese ininterrupta, um sacrifício constante que, para Cassiano, possui um valor muito superior a qualquer ato isolado de devoção. Sua pergunta retórica evidencia essa nova economia da vontade: “O dom voluntário não é mais agradável que uma função cumprida regularmente quando o sinal vem nos chamar?”³¹.

Para ilustrar a potência dessa obediência perfeita, Cassiano recorre a exemplos que visam instruir os noviços na “vida simples dos santos”³². O caso por excelência é o do abade João, um monge da Tebaida que, segundo Cassiano, exalava o “suave perfume da obediência na qual ele era perfeito”³³. A radicalidade de sua submissão lhe conferiu um mérito e uma autoridade de tal magnitude que o próprio Imperador Teodósio não ousaria ir à guerra sem antes consultá-lo. O poder político e militar do Império, portanto, pelo que Cassiano relata, se curvava à palavra de um homem cuja única força residia em não possuir vontade própria ou, mais precisamente, em querer não tê-la. A vitória de Teodósio nos campos de batalha, que destroçava “os exércitos inimigos que não esperava conseguir vencer”³⁴, era o

27 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro IV, cap. VIII.

28 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro IV, cap. VIII.

29 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 161.

30 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 161.

31 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro III, cap. II.

32 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro IV, cap XXIII *et seq.*

33 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*. Livro IV, cap. XXIII.

34 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro IV, cap. XXIII.

efeito mundano de uma forma de obediência tão pura que maravilhava até mesmo o superior de João³⁵.

Outro exemplo dado para descrever a anatomia dessa obediência integral, exaustiva, ininterrupta, é quando Cassiano narra aos noviços a prova a que foi submetido o abade João. A tarefa, imposta por seu superior, era a epítome do absurdo: fincar um pedaço de pau seco na areia do deserto e regá-lo duas vezes por dia, na esperança de que dele nascesse uma árvore para amenizar os dias de calor febril. Durante um ano, sem questionar a futilidade do ato, João se dedicou ao exercício. A ordem não é testada por sua dificuldade, mas por sua completa falta de lógica, exigindo não apenas a submissão da vontade mas, fundamentalmente, a suspensão do próprio juízo. O superior de João, perplexo com a assiduidade de seu dirigido na insólita tarefa, o questiona sobre a real possibilidade de floração do pau seco, e a resposta de João é a manifestação máxima dessa renúncia: “Não sei”. É o ponto zero da vontade, sua anulação medular, uma indiferença total ao resultado, onde a única realidade é a ordem recebida. Finalmente, o diretor arranca o galho inútil e encerra a tarefa e, segundo Cassiano, isto não revela o fracasso do noviço, mas seu triunfo absoluto naquilo que o asceta cristão definiu como a “graça da humildade”³⁶.

Embora a pedagogia ascética de Cassiano se articule em torno de uma constelação de virtudes – humildade, paciência, sujeição, todas analisadas por Foucault principalmente em *Do governo dos vivos* –, a integralidade dessas práticas orbita em torno do ponto nevrálgico da obediência³⁷. É ela a virtude cardeal, o dispositivo pelo qual a renúncia de si deixa de ser um ideal e torna-se uma prática contínua. Através dessas práticas de submissão, o asceta alcança o estado último da perfeição monástica: um tipo de morte simbólica, o desejo de crucificação em vida. A exortação de Cassiano, ecoando a mensagem paulina, define a natureza dessa transformação do estatuto ontológico dos sujeitos: “Deves ter a consciência de que hoje estás morto ao mundo, às suas obras e seus desejos [...] estás crucificado para o mundo e o mundo crucificado para ti”³⁸.

Pela anarqueologia operada por Foucault, vemos que a realidade do monge é inteiramente reconfigurada: ele passa a habitar um “povoado de ordens”, onde todo acontecimento deve funcionar como uma “ordem que é dada”³⁹. O *cosmos* do asceta cristão é transformado, assim, em uma trama incessante na qual cada ato seu é despido de iniciativa própria, tornando-se mera resposta a ordens recebidas ou permissões concedidas. O resultado dessa disciplina total é um paradoxo existencial: a única vontade que o asceta almeja é a de não mais possuir vontade alguma. É a aniquilação do querer como projeto de vida. Nas palavras de Cassiano:

35 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro IV, cap. XXIV.

36 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro IV, cap. XXV.

37 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro IV, *et seq.*

38 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro IV, cap. XXXIV.

39 FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*, 246.

Não julgues, não examines coisa alguma que te é ordenada, oferece-te constantemente à obediência em toda simplicidade e fé. Estima santo, útil e sensato, unicamente aquilo que a Lei do Senhor e o critério de teu Pai espiritual [o abade] te ordenam. Baseado nestes princípios, perseverarás até o fim, sob o árduo e suave jugo da disciplina do mosteiro, sem que as tentações nem as astúcias do inimigo possam fazer-te sair⁴⁰

Como Foucault explica em *As confissões da carne*, “a relação de obediência deve atravessar a existência até suas menores partes. É a *subditio*, cujo efeito é que em todas as condutas o monge deve agir de modo a ser conduzido”⁴¹. Portanto, se tudo deve ser feito a partir de uma ordem proferida pelo superior, “o *officium* do monge, diz são Jerônimo, é obedecer”⁴².

Como já indiquei anteriormente, Cassiano produz um pensamento que insere o ofício monástico em um cenário bélico e espiritual. Neste sentido, as *Instituições* descrevem qual será o palco dessa guerra onde a virtude maior – a obediência – dos ascetas cristãos será testada: a luta incessante contra os “oito principais vícios”⁴³. Ele os cataloga – gula ou concupiscência da boca, impureza, amor ao dinheiro, cólera, tristeza, preguiça, vanglória e orgulho – não como meras falhas mortais, mas como adversários em uma guerra espiritual que exige uma tática precisa. Para a formação dos futuros “atletas de Cristo”, Cassiano adota uma lógica estratégica inspirada nos jogos olímpicos: a vitória na arena espiritual, que garante a “coroa da glória”, exige um treinamento metódico. O noviço deve primeiro provar suas forças nos “combates menos temerosos e fáceis”, pois, como interpela Cassiano: “quem poderá acreditar que seja alguém capaz de lutar contra adversários mais fortes se este sucumbe [...] diante de inimigos mais fracos?”⁴⁴. Foucault, atento à centralidade que Cassiano deposita na gula, assim argumenta no texto “O combate da castidade”:

A fornicação faz par com a gula. Por diversas razões: porque são dois vícios “naturais”, inatos em nós, e de que temos consequentemente muita dificuldade em nos desfazer, porque são dois vícios que implicam a participação do corpo não apenas para se formarem, mas para realizarem seu objetivo; porque, finalmente, já entre vínculos de causalidade muito direta: é o excesso de alimento que acende no corpo o desejo da fornicação. E, seja porque ele está deste modo fortemente associado à gula, seja, ao contrário, por sua própria natureza, o espírito de fornicação desempenha um papel privilegiado com relações aos outros vícios entre os quais está⁴⁵

40 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro IV, cap. XLI.

41 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 162.

42 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 162.

43 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro V, cap. 1.

44 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro V, cap. XI

45 FOUCAULT, Michel. “O combate da castidade”. In: ARIÉS, Philippe. BEJIN, André. (orgs). *Sexualidades ocidentais: contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1987, 26.

Com a passagem acima, desanuvia-se melhor a razão pela qual o primeiro *front* dessa guerra interior é a concupiscência da boca. A gula, para Cassiano, não é apenas um vício entre outros, mas sim a prova inaugural, o terreno no qual a capacidade do monge de governar a si mesmo é testada em sua forma mais nevrálgica. Para o asceta cristão, a lógica é irrefutável: um “estômago cheio e satisfeito está inapto a vencer os combates do homem interior”⁴⁶, pois a disciplina sobre o próprio corpo é a condição de possibilidade para a guerra contra inimigos externos, muito mais sutis e poderosos. Em outras palavras, o Diabo é muito mais poderoso que o apetite.

A estratégia de Cassiano começa por uma redefinição radical de um ato bem cotidiano: se alimentar, comer. Longe de ser um tipo de prazer concedido por uma natureza caritativa, a alimentação é enquadrada pela ótica da “natureza decaída”, que a transforma em um “fardo imposto ao corpo, um ato necessário, não algo de desejável à alma”⁴⁷. É precisamente porque a necessidade de comer é inescapável que a luta contra a concupiscência da boca se torna o primeiro e mais constante combate do noviço. O perigo está alocado na tênue fronteira entre subsistência e o *desejo*, na possibilidade de que a satisfação da necessidade possa deslizar para a condescendência com o prazer. Por isto, a frugalidade se torna uma das técnicas ascéticas por excelência na trilha da obediência perfeita. O excesso, mesmo que mínimo, é visto como ameaça que distancia o monge dos amores divinos e espirituais⁴⁸. A regra de ouro dessa complexa negociação com o corpo é articulada por Cassiano: “Temos, pois, de nos submeter a essas necessidades, mas o faremos como homens que se prestam às exigências da vida, sem, contudo, querer satisfazer os próprios desejos”⁴⁹.

A particularidade da luta contra a gula reside em uma inversão crucial: a medida da abstinência se desloca de uma regra quantitativa externa para um critério qualitativo e interno. O essencial, segundo as *Instituições*, não é a duração do martírio ou a natureza do alimento, mas o “juízo da consciência” que cada monge realiza sobre si mesmo. Cassiano reconhece que uma norma uniforme de jejum é impossível, dada a diversidade dos corpos – suas idades, doenças, climas e trabalhos. Até a palatabilidade é levada em consideração pelo asceta cristão, pois “nem todos poderiam se acostumar de uma severa refeição de pão seco”⁵⁰. A responsabilidade, portanto, é radicalmente individualizada: cada asceta deve saber, na intimidade das entranhas de sua consciência, no foro mais íntimo de sua alma, se conseguiu de fato frear os “apetites supérfluos da gula”⁵¹. A questão que define sua aptidão para os combates mais árduos da carne é, assim, remetida à sua própria interioridade: “Cada um o pergunte à própria consciência”⁵².

46 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro V, cap. XIII.

47 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro V, cap. XIV.

48 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro V, cap. XIV.

49 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro V, cap. XIV.

50 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro V, cap. V.

51 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro V, cap. XX.

52 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro V, cap. XX.

Essa internalização do julgamento transforma o combate contra a gula em uma “guerra interna”, afinal, como adverte Cassiano, “o Inimigo está dentro de nós”⁵³. O campo de batalha é a própria alma do monge, e a questão estratégica fundamental passa a ser a origem dos pensamentos e dos desejos. A fome que o asceta sente provém da necessidade legítima do corpo ou dos “prazeres da boca contaminados pela carne”? Essa interrogação ininterrupta exige uma nova técnica de si, uma hermenêutica da alma, um exercício constante de discernimento que Foucault, a partir da análise de Cassiano, identifica como *discretio*. Trata-se de uma prática que submete cada *cogitatio* – todo e qualquer pensamento que perpassa a alma – a um exame rigoroso para decifrar sua natureza e sua procedência⁵⁴.

Contudo, este exercício discriminatório do pensamento não é um ato solitário, praticado na introspecção. Sua eficácia como tecnologia de governo das almas reside na articulação indissociável com a verbalização atrelada a uma obediência integral. O asceta cristão deve confessar constantemente ao seu superior tudo aquilo que brota de sua própria vontade. Ao expor seus pensamentos à luz do olhar do outro, o monge dissipa as más intenções e a vergonha, permitindo que o diretor de consciência modele a vontade do dirigido segundo a via régia da perfeição monástica. É através desse entrecruzamento entre um autoexame incessante dos próprios pensamentos e a submissão integral pautada pela obediência que o noviço é levado a duvidar de si, aceitando a necessidade constante de direção externa. Desta forma, o motor de cada pensamento e ação deixa de ser a vontade própria, tornando-se o comando de um superior, cujo objetivo final é dirigir o inferior em movimentos contrários às suas inclinações, a fim de extirpar os movimentos concupiscentes da carne.

A genealogia que Foucault opera sobre o cristianismo dos primeiros séculos permite, assim, compreender a obediência não como uma essência imutável que atravessa os séculos, mas como uma tecnologia de poder historicamente constituída, forjada, fabricada. Desta maneira, as *Instituições* de Cassiano não devem ser vistas como uma origem substancial, mas sim como emergência de relações singulares em um campo de força e de lutas contra práticas plurais de monasticismo que estavam florescendo no Ocidente. A intervenção operada por Cassiano busca precisamente normatizar e institucionalizar essa pluralidade, instaurando uma *via regia* fundamentada em uma metanarrativa específica: a do gênero humano cuja vontade, tornada rebelde desde o pecado original, só pode ser purificada mediante submissão a comandos exteriores.

53 CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*, Livro V, cap. XXI.

54 Um dos exemplos utilizados por Foucault para ilustrar o problema da *discretio* e das *cogitationes* no pensamento de Cassiano é o do moleiro e do moinho. Nesta analogia, o pensamento é comparado a um moinho em contínuo funcionamento, enquanto os sujeitos assumem o papel de moleiros, ou seja, aqueles que devem observar e discernir a qualidade dos cereais que estão sendo processados, moídos, a saber, conteúdos que atravessam as mentes. Outro exemplo é o do cambista que avalia moedas: assim como este deve distinguir entre moedas verdadeiras e falsas, o sujeito deve examinar os pensamentos que surgem nas entranhas de sua alma, julgando suas origens e legitimidades, ou seja, se provém de Deus, do Inimigo ou de si mesmo. Em ambos os casos, ilustra-se o modelo de uma subjetividade dividida entre o fluxo incessante do pensamento - *cogitationes* - e a instância que o examina e julga - *discretio* - elemento central na constituição da vida espiritual cristã, Cf. Aula de 26 de março de 1980 em *Do governo dos vivos*.

3. A “vontade” em *Les aveux de la chair*

A publicação póstuma de *As confissões da carne* permitiu aos leitores de Foucault uma maior apreciação da análise anarqueológica por ele produzida em relação à cultura antiga, à cultura helênico-romana imperial e à cultura cristã dos primeiros séculos. É fato, contudo, que já dispúnhamos de um material considerável sobre este projeto, anunciado como uma “história do homem de desejo” nas “Modificações” em *O uso dos prazeres*⁵⁵.

Muitos dos temas centrais do livro – a vida monástica, o poder pastoral, as modalidades penitenciais e as formas de veridicção confessionais – já haviam sido extensamente explorados por Foucault em seus cursos e conferências. Diante disto, a questão que se coloca não é a de uma novidade absoluta em sua análise, mas a de uma originalidade específica e de um aprofundamento decisivo ao problema anarqueológico do governo dos homens no Ocidente. Parece-me, então, não ser indiscreto perguntar: o que o quarto volume da *História da sexualidade* traz de novo à análise?

A originalidade da análise de Foucault reside principalmente no último capítulo desse quarto tomo, intitulado [III – Ser casado]. Especificamente no terceiro item do capítulo referido, encontra-se o item “*A libidinização do sexo*”, no qual Foucault produz uma análise de alguns textos de Agostinho e focaliza o processo de formação de uma nova experiência de subjetivação, na qual as relações entre sexo, poder, verdade e direito são redefinidas a partir de uma analítica da *concupiscência* e da *libido*. Na raiz dessa nova experiência, Foucault localiza a problemática agostiniana – originalmente paulina – de um *mau uso da própria vontade* – o pecado original.

Durante os primeiros itens do Capítulo III de *Les aveux*, Foucault demonstra como uma técnica matrimonial cristã foi construída a partir de preceitos e regras originalmente elaborados em tratados sobre o estatuto da virgindade e sobre as regras de vida monástica. Assim, a institucionalização da relação entre os cônjuges se dá por uma transposição de conteúdos próprios ao modelo de vida ascético-virginal. Daniele Lorenzini identifica essa como a “questão crucial”⁵⁶ que Foucault aborda para traçar a emergência de uma história do sujeito desejante.

Em determinado momento de *Les aveux*, Foucault argumenta que para ele o ponto decisivo não é a simples constatação de que o cristianismo nunca se tornou uma prática universal – isto é óbvio. Ainda que a organização do cristianismo como Igreja e seu acesso aos âmbitos imperiais-estatais tenham sido fatores responsáveis pela grande extensão das instituições eclesiásticas e suas formas de vida, segundo Foucault, “O cristianismo sobretudo em suas exigências morais cotidianas, não se tornou, no início do século V, uma regra de vida reconhecida e praticada por

55 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2020.

56 LORENZINI, Daniele. The Emergence of Desire: Notes Toward a Political History of the Will. *Critical Inquiry*, 45:2, Chicago, 2019, 456.

todos”⁵⁷. A questão reside naquilo que Foucault chama, no cristianismo dos primeiros séculos, de uma pretensão de universalidade. Em suas palavras:

O cristianismo [...] portava uma exigência de universalidade, e esta estava apoiada sobre um suporte institucional que dela fazia uma coisa diferente de um princípio geral (como podia ser a ética estoica, por exemplo): *uma possibilidade posta em prática de generalização indefinida*⁵⁸

A “generalização indefinida” do cristianismo opera, portanto, por um movimento estratégico: técnicas de vida originalmente destinadas àqueles que buscavam romper com o mundo – os ascetas – são estendidas àqueles que vivem nele (no mundo), dentro do casamento, visando a estruturar “funções de organização, de gestão, de controle e de regulamentação da sociedade”⁵⁹. O conceito que torna essa universalização possível, segundo Foucault, é o de *concupiscência*. Ao postular um mal interior comum a todos – herança do pecado original – a moral cristã pôde “reunir, em um mesmo tema de combate espiritual, o exercício de virgindade e a prática do casamento”⁶⁰ exigindo de ambos a “mesma renúncia à forma concupiscente da vontade”⁶¹.

Tanto ao cristão que decide ser asceta e rompe com a vida mundana, dedicando-se à obediência ininterrupta e à virgindade, quanto ao cristão que permanece nas estruturas mundanas e deve usar do sexo estritamente na relação conjugal, cabe a mesma responsabilidade: um exercício hermenêutico de si, uma vigilância constante sobre os movimentos de uma *vontade própria* que, após a prevaricação edênica, é concebida como desobediente. Essa nova experiência – na qual a volição está enredada por uma erupção pecaminosa que encontra seu sinal nos movimentos involuntários das partes erógenas do corpo – é o que Foucault denomina “experiência da carne”⁶².

Se com os gregos – como pode ser visto na análise dos *aphrodisia* – Foucault identificou uma ética orientada para o domínio de si, com os cristãos dos primeiros séculos emerge uma hermenêutica da suspeita de si mesmo, operada através da mortificação da própria vontade. A verdade de si mesmo ainda é um objeto a ser descoberto, mas o paradoxo é que essa nova verdade é a da própria insuficiência e pecaminosidade. Renunciar a essa *vontade* torna-se, então, instrumento de salvação, e a promessa de uma vida futura é adquirida ao preço da morte da própria vontade na vida terrena.

A análise da experiência da carne – matizada pelo problema da vontade cindida – se volta, assim, para a dramaturgia edênica de Agostinho. É no relato da

57 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 315.

58 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 315-316, grifo meu.

59 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, p. 314

60 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, p. 450.

61 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 450.

62 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 73-74.

queda que emerge o pecado original, o evento responsável por instaurar a *vontade* e a *obediência* como problemas centrais para as formas de governo das almas do cristianismo dos primeiros séculos. Trata-se de uma narrativa meta-histórica, uma história de fundação para o Ocidente cristão, cujos cinco elementos – Eva, Adão, uma serpente, uma árvore e uma ordem divina – produziram o que Elaine Pagels⁶³ chamou de uma “política do paraíso”.

Na análise compreendida por Foucault em *Les aveux de la chair*⁶⁴, a teorização agostiniana sobre a “sexualidade” emerge a partir de uma problemática nevrálgica: a forma intrinsecamente volitiva do ato sexual. Mesmo quando ela é isenta de falta – *incupabilis* –, como o filósofo-historiador lê em Agostinho em suas inferências sobre o contexto matrimonial, a relação carnal entre os cônjuges será vista como uma atividade que arrasta o sujeito para “um abalo físico do corpo que não se pode dominar, uma comoção da alma que é arrebatada a contragosto pelo prazer, um eclipse final do pensamento que parece aproximá-lo da morte”⁶⁵.

É para dar conta disto que Agostinho, segundo Foucault, produz uma teorização da libido que impõe ao sujeito uma hermenêutica de sua própria vontade, vista sempre como concupiscência. Nos termos do filósofo-historiador, o que Agostinho realiza é uma “libidinização do sexo”⁶⁶, operação que provoca uma ruptura radical nas relações entre subjetividade e verdade, modificando profundamente as formas de relação consigo mesmo e de acesso à verdade sobre si.

Segundo Foucault, o ponto nevrálgico da inflexão operada por Agostinho e sua leitura do pecado original reside precisamente no deslocamento de uma ética da conduta sexual até então formulada a partir das categorias da “impureza e do excesso”. Em seu debate com os pelagianistas, Agostinho empenha-se em se opor ao antigo arcabouço moral balizado por essas duas categorias para, em seu lugar, inaugurar uma relação entre sexo, verdade e direito. Essa nova economia da carne estabelece uma normatividade que, nas palavras de Foucault, se articula de modo a “pôr em jogo modelos jurídicos”⁶⁷ cujos problemas gravitarão em torno do uso e do consentimento nas relações sexuais.

Os pelagianistas, segundo a leitura que Foucault faz de Agostinho – contra os quais o santo cristão argumenta – construíram uma alternativa que encurralava a teologia cristã em uma escolha inescapável: ou se deveria admitir um maniqueísmo que denunciava um mal inerente à Criação e que encontrava no corpo e no sexo sua expressão privilegiada; ou se deveria aceitar a própria tese proposta pelos pelagianistas, que viam nas relações carnis o simples desdobramento de um

63 Expressão usada por Elaine Pagels em seu livro *Adão, Eva e a serpente* (1992). É o nome que a autora designa ao capítulo dedicado ao exercício analítico dos textos de Agostinho sobre o pecado original, a queda edênica e o problema da vontade.

64 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 406 et seq.

65 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 407.

66 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 411 et seq.

67 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 412.

apetite natural – *adpetitus naturalis*. Segundo Foucault, Juliano considera o sexo algo semelhante ao próprio apetite do Criador. Em suas palavras:

Conhece-se a posição de Juliano de Eclana. Ela fazia do apetite natural presente nas relações sexuais uma caracterização em acordo com toda uma tradição filosófico-médica [...] E, a partir daí, era fácil para ele marcar o ponto de divisão ética: por seu gênero e sua espécie, este apetite é a própria obra do Criador moldando o corpo humano; não pode, por essa razão, ser uma falta [...]⁶⁸

O problema moral para Juliano, assim, não reside em algum tipo de natureza do desejo, mas na sua gestão pela vontade humana. A linha divisória entre o lícito e o ilícito, entre a virtude e o vício, era traçada pela categoria de “excesso”⁶⁹. Enquanto a vontade humana conduziu o apetite natural para uma forma fixada e legítima – a conjugalidade matrimonial –, o ato permaneceria imaculado. Portanto, o mal só emergia caso a demasia se fizesse presente, ou seja, quando os limites fossem ultrapassados e a intemperança tomasse conta das práticas de fornicação.

No entanto, como as análises de Foucault sobre o regime dos *aphrodisia* revelam, a categoria de excesso está diretamente relacionada aos temas de problematização moral dos atos sexuais. Mesmo assim, como o filósofo-historiador salienta, Agostinho não deixa de fazer uso dessa ideia em alguns de seus textos. Em *De bono conjugali*, por exemplo, o santo cristão recorre a ela, quando sustenta que a relação carnal é isenta de falta apenas quando direcionada à procriação, e que tudo que ultrapassa essa possibilidade já não pertence ao campo da razão, mas à concupiscência, que é a libido.

A perspicácia do argumento de Foucault é perceber que, mantendo essa formulação, Agostinho ainda estava próximo de seus adversários, na medida em que também elaborava a suposição de que o mal começava apenas com o excesso. Desse modo, ele deixaria intacta uma naturalidade primeira do ato sexual que, se mantida dentro de preceitos e diretrizes matrimoniais, não poderia ser imputada como má, ou seja, pecaminosa⁷⁰.

O mote da posição pelagiana residia, portanto, na coerência produzida entre a capacidade de preservar a bondade da Criação sem precisar recusar a necessidade de uma moralidade. Nessa medida, a disciplina moral proposta pelos pelagianistas, segundo Foucault, era a de uma regulação dos limites, algo como uma gestão quantitativa dos atos. A constituição desse sujeito moral era definida pela capacidade de se conter e não ultrapassar a boa medida do comércio carnal entre cônjuges. Foi precisamente contra essa lógica que Agostinho mobilizou todo o seu esforço teórico. Para Foucault, a imensa batalha travada pelo santo cristão com os pelagianistas – que durou mais de quinze anos – foi um tipo de laboratório para Agostinho. Com isto, ele conseguiu, simultaneamente, escapar à alternativa

68 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 409.

69 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 409.

70 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 410.

de seus adversários e, de forma ainda mais fulcral à história da moral do Ocidente, “se libertar de uma ética do não excesso”⁷¹.

A singularidade de Agostinho, na forma como Foucault o lê, foi a de recusar os termos do debate da forma que em Juliano propunha. Ele não poderia aceitar escolher entre um mal inerente à matéria – posição tão análoga àquela dos maniqueístas, com os quais ele havia rompido depois de mais de uma década de adesão – e um mal definido puramente pela noção de excesso, como proposto pelos pelagianistas. Sua tarefa, mais complexa, constituiu-se em uma dupla operação teórica. Primeiramente, Agostinho teve que definir, interiormente à própria estrutura do ato sexual, uma linha divisória que fosse anterior ao excesso, designando uma marca que assinalasse o mal inerente, mesmo se praticado de forma moderada e inscrita nos limites conjugais do matrimônio. Após essa inscrição apriorística ao ato sexual, complementando-a, Agostinho precisou definir o mecanismo meta-histórico pelo qual a Queda pôde introduzir essa nova disposição em uma naturalidade que, até então, a desconhecia:

Em suma, foi necessário que ele estabelecesse o acontecimento meta-histórico que remanejou o ato sexual na sua forma originária de sorte que ele comportasse, necessariamente, doravante, este mal que podemos constatar com os filósofos antigos quando olhamos como ele se desenvolve: reencontrar o que se poderia chamar de a “libidinização” do sexo paradisíaco. Foi preciso também que ele definisse uma teoria da concupiscência – da *libido* – como elemento estrutural interno do ato sexual tal como o conhecemos atualmente⁷²

Foi necessário então, para fundamentar essa nova moral, que se construísse um imperativo primeiro que desconstruísse a imagem de um ato sexual que seria, em natureza, sempre igual a si mesmo, variando apenas em intensidade ou frequência. Agostinho, como nos permite perceber a leitura de Foucault, necessitava de uma história, uma genealogia – em seu termo recorrente – do próprio desejo, que fosse capaz de explicar como a forma atual da “sexualidade” humana não é a forma original produzida pelo Criador, que era imaculada e inocente. Diante do desafio de Juliano e sua tese de um *adpetitus naturalis*, Agostinho é compelido a transformar a história da Queda em uma analítica rigorosa da vontade. Nesse sentido, a reflexão sobre a soberba, o “mau uso da vontade” e a natureza da obediência – que desenvolverei a seguir – não deve ser lida como uma exegese do Gênesis, mas como o arsenal conceitual que Agostinho mobiliza para dismantelar a posição de seus adversários. Detalhando a dinâmica da punição sofrida pela queda – pecado original –, o santo cristão postula uma explicação à experiência do desejo como uma força involuntária e cindida.

71 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 410.

72 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 411-412.

No capítulo XII do livro XIV em *A Cidade de Deus*, Agostinho diz que o preceito recomendado por Deus aos habitantes do paraíso teria sido “[...] a obediência – virtude que é como a mãe e guardiã de todas as virtudes na criatura racional”⁷³. Também em *Comentário ao Gênesis*, no capítulo VI do livro VIII, Agostinho sustenta sua interpretação sobre a obediência que o homem devia a Deus em relação ao ato de ingestão do fruto da árvore do conhecimento:

Convinha, por outro lado, que o homem submetido ao Senhor recebesse uma proibição, para que a obediência, que devia merecer seu Senhor, fosse uma virtude para toda criatura que age sob o poder de Deus; e que o primeiro e maior dos pecados do orgulho, cujo nome é a desobediência, é querer usar de seu poder para sua ruína [...] Assim, essa árvore não é má, mas foi denominada árvore do conhecimento para discernir o bem e o mal, porque, se o homem dela comesse depois da proibição, nela aconteceria a futura transgressão do preceito, na qual o homem aprenderia pela experiência do castigo a diferença entre o bom da obediência e o mal da desobediência⁷⁴

Foucault, ao analisar a estrutura dessa falta original, enfatiza um ponto crucial para Agostinho: “A obrigação que Deus havia imposto aos homens interditando-lhes o fruto era leve. Mais grave, conseqüentemente, resulta a revolta”⁷⁵. É precisamente a simplicidade do comando que amplifica a gravidade da prevaricação edênica, revelando-a não como um erro ou mera fraqueza, mas como um ato puro de insubordinação da vontade. Portanto, o homem, ao ser criado do nada por Deus, poderia apenas realizar-se plenamente orientando sua vontade aos desígnios que provinham do Criador. Ainda nas palavras de Agostinho, “A criatura racional foi criada de tal feição que lhe é útil estar sujeita à obediência e é-lhe prejudicial fazer a sua própria vontade e não a d’Aquele por quem foi criada”⁷⁶.

Como argumenta Ernani Chaves⁷⁷, a questão agostiniana coloca-se em um plano ético entre autonomia e heteronomia da vontade humana, na medida em que, ao fazer um mau uso da própria vontade – isto é, ao orientá-la contra o preceito de obediência –, o homem dá início ao processo de sua queda e morte. É a vontade má, orientada pela soberba de dirigir-se por si mesma, que marca o início da prevaricação edênica e de suas conseqüências. Como diz Agostinho, “Ora, qual pode ser o começo da vontade má senão a soberba?”. No capítulo XIII do livro XIV em *A cidade de Deus*, Agostinho afirma:

73 AGOSTINHO. *A Cidade de Deus. Volume II (livro IX a XV)*. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1993, 1275.

74 AGOSTINHO, Santo. *Comentário ao Gênesis*. Paulus, São Paulo, 2005, 282

75 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 413.

76 AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, 1275.

77 CHAVES, Ernani Pinheiro. Do “sujeito de desejo” ao “sujeito do desejo”: Foucault leitor de Santo Agostinho. *Revista de Filosofia Aurora*. Vol. 31, nº 52, 2019, p. 257-277.

Mas que é a soberba senão o desejo de uma falsa grandeza? A grandeza perversa está, na verdade, em abandonar o princípio ao qual a alma se deve unir para se tornar de certo modo seu próprio princípio. Isso realiza-se quando ela se compraz demasiadamente em si própria. E, de facto, compraz-se em si própria quando se afasta daquele imutável bem que devia agradar-lhe mais do que ela própria a si mesma⁷⁸

Contudo, para Agostinho, essa disposição da vontade não é acidental; ela é a consequência direta do ato fundador da desobediência. Ao comer do fruto do conhecimento, o homem quis enrijar-se em uma vida segundo si mesmo, o que, para Agostinho, “[...] consiste na tentativa fracassada do homem de desempenhar função de princípio”⁷⁹. Essa tentativa é, na análise de Foucault sobre Agostinho, o motor da Queda: a origem de todo pecado reside naquele “movimento da alma que, afastando-se de Deus, liga-se a ela mesma e nisso se compraz”⁸⁰.

A partir da análise proposta pelo filósofo-historiador, vê-se que a decadência ontológica da vontade é o movimento de se afastar do Criador, e isto, na formulação de Agostinho, se traduz em uma desordem física. Assim, é precisamente no corpo, e de forma emblemática nos órgãos sexuais, que o homem experimentará a consequência de sua revolta. Deve-se atentar também ao modo como a análise de Foucault demonstra que, para Agostinho, a consequência dessa soberba da vontade é um paradoxo ontológico. Ao tentar se libertar e se tornar mestre de si, o que o homem realmente fez foi se privar dos fundamentos ontológicos necessários à sua existência. A vontade afastada de seu princípio Criador não se torna autônoma; diferentemente, ela inicia sua decadência e morte. Segundo Foucault:

Afastando-se de Deus e recusando-se a lhe obedecer, o homem pensava tornar-se mestre de si mesmo: acreditava libertar seu ser. Não fez senão decair de um ser que só se sustenta pela vontade de Deus. A revolta ulterior do corpo é a consequência desta vontade que, ao querer seu ser próprio, afasta-se do que a faz ser, o faz cair quando ela procura ascender, e o enfraquece quando ela acredita tender ao domínio de si⁸¹

É na última frase desta citação que se encontra o ponto de inflexão decisivo na genealogia de Foucault sobre o sujeito desejante no pensamento de Agostinho. A “revolta ulterior do corpo” não é um castigo arbitrário de Deus, mas uma consequência ajustada à falta cometida. Foucault mostra que Agostinho concebe a punição divina como uma reprodução, no interior do próprio homem, da desobediência original. Este princípio, a *inobedientia reciproca* – a desobediência devolvida –, é medular. O castigo pela revolta contra Deus é a instauração de uma revolta dentro do próprio sujeito.

78 AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, 1277.

79 SILVA FILHO, Luiz Marcos da. *Filosofia política em Agostinho: estudos sobre “A cidade de Deus”*. Edições 70, São Paulo, 2022, 142.

80 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 427.

81 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 428.

Para Foucault, é essencial compreender que essa punição não se inscreve na antiga oposição entre alma e corpo, mas provoca uma cisão na própria vontade do sujeito, que “se divide, se volta contra si, e escapa àquilo que ela mesma pode querer”⁸². O homem decaído torna-se, assim, um ser em guerra consigo mesmo, um sujeito dividido em revolta contra si próprio. A partir deste momento, a vontade é caracterizada como enferma, e experimentará a insurreição da carne não como uma força exterior, mas como a expressão de sua própria fratura interna.

Essa falha ontológica na vontade não permanece como abstração teológica: na *carne*, encontra sua expressão manifesta de maneira imediata e universal. A dimensão do *desejo* passa a manifestar suas volições por meio de movimentos operados pela *libido*, fruto da *concupiscência* que agora habita a carne após a prevaricação edênica. Como efeito da perda da graça divina, instaura-se a existência dos movimentos libidinais que excitam partes erógenas – vergonhosas – do corpo, tomando-o integralmente e misturando as paixões da alma aos apetites carnis. O homem, ao desobedecer a Deus, é marcado por uma condição que o acompanhará por toda sua existência: a concupiscência habita seu corpo. Por conseguinte, sua vontade é sempre desregrada, deformada em si mesma pelo próprio ato de revolta contra Deus. Em outras palavras, a revolta de Adão contra Deus é devolvida ao próprio homem. Assim, as partes de seu corpo, principalmente os órgãos sexuais, tornam-se rebeldes perante os comandos que a própria vontade poderia querer. O corpo de Adão rebelar-se contra si mesmo, e é o que Agostinho denomina de desobediência devolvida. “A revolta no homem reproduz a revolta contra Deus”⁸³.

A novidade instaurada pela reflexão agostiniana na forma de subjetivação que deve encontrar a verdade de si mesmo no seu próprio desejo, dá-se na medida em que, após o ato de queda do paraíso, a linha de divisão moral não será mais estabelecida, como nos padres anteriores a Agostinho, na questão do excesso, do puro e impuro, mas sim na questão dos movimentos involuntários que irrompem na dimensão do que deveria ser voluntário⁸⁴. Assim, Foucault formula:

Neste ponto, é preciso encontrar a marca da falta original e da queda – ou, mais precisamente, do remanejamento das relações de obediência e do domínio entre si e si que delas dependem [...] Fez de tal modo que ela fosse a reprodução, no homem, da desobediência que havia erguido o homem contra ele. O castigo-consequência da falta não se inscreve entre alma e corpo, entre a matéria e o espírito, mas no próprio sujeito doravante em revolta contra si⁸⁵

Por tais vias de problematização, Foucault apresenta a hipótese de uma cisão no homem. O homem decaído é desconectado de sua própria vontade que se torna rebelde contra ele mesmo. A concupiscência erigida pelos movimentos libidinais

82 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 417.

83 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 417.

84 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 416.

85 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 417.

é o “involuntário da própria vontade: aquilo sem o qual a vontade não pode querer”⁸⁶. Desta forma, os movimentos involuntários da libido transformam o sexo em “alvo de uma insurreição e o objeto do olhar”⁸⁷. O que ocorre após a queda é o fato de que nenhuma relação sexual possa ser estabelecida sem que os homens sintam em seu corpo algo que não pode ser controlado pela vontade. A libido torna-se, assim, o operador de trans-historicidade que une a história da salvação à experiência da carne vivenciada por cada indivíduo.

Ao afastar-se da vontade de Deus, o homem decai de um ser que, para Agostinho, só pode ser sustentado pela vontade de Deus. Homem cindido e perdido, torna-se refém de uma vontade que já não governa plenamente a si mesma. Foucault conclui que a libido não deve ser vista como uma natureza exterior que se impõe, mas como o resultado direto da fratura interna da vontade:

Vontade voltada contra si, vontade dissociada, por um enfraquecimento de ser que ela própria quis, ao querer ser por si mesma. No movimento da *libido* que duplica e acompanha o ato sexual sem poder ser dele dissociado, não é preciso ver o surgimento de uma natureza exterior ao sujeito e que, liberada de seu por domínio, faria vigorar suas próprias leis sem que ele nada pudesse fazer quanto a isso; mas, sobretudo, a cisão que, dividindo todo o sujeito, o fez querer o que ele não quer [...] Foi no interior do sujeito que, desde a origem, ela passou. Melhor dizendo: não se deve imaginar duas regiões que uma fronteira separaria; trata-se de uma vontade cujo afastamento voluntário com relação àquilo que a mantém no ser a deixa existir naquilo que tende a anulá-la – o involuntário⁸⁸

Em suma, o percurso genealógico empreendido desde o início deste item, buscou demonstrar como a virada teórica por Agostinho instituiu uma nova e duradoura ontologia do sujeito no Ocidente. Ao abandonar uma ética antiga fundada no excesso e na moderação dos atos – questão de temperança –, Agostinho desloca o problema moral para o interior da própria vontade, agora concebida como constitutivamente cindida, quebrada, dividida, precária. A desobediência devolvida não é apenas uma punição à prevaricação original, mas o mecanismo que instala no coração dos homens uma guerra civil permanente. É essa fratura interna que se manifesta na carne através da libidinização do sexo, transformando o desejo em estigma de uma vontade que se tornou rebelde a si mesma. A forma de subjetividade que emerge dessa complexa elaboração é, portanto, um sujeito que se experiencia primariamente como falho, incompleto e em dívida, necessitando de uma condução externa sempre expressa na forma de obediência perante um superior.

Vale notar, contudo, que se me concentrei na libidinização do sexo, isto se deu na medida em que tentei acompanhar as escolhas analíticas de Foucault. Sabe-

86 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 431.

87 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 421.

88 FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV*, 437-438.

se que o pensamento agostiniano é mais vasto neste ponto, articulando outras formas de concupiscência, como a *libido sciendi* – o desejo de saber, a curiosidade que nos habita – e a *libido dominandi* – o desejo de poder e de dominação. Ainda que eu não tenha me dedicado especificamente a esses termos, fica aqui a hipótese provocativa de que a analítica da libido sexual, com sua intrincada relação entre a vontade cindida e as tecnologias de governo de si, funciona como uma grade de inteligibilidade privilegiada. Ou seja, o modo como o desejo carnal é problematizado e judicializado por Agostinho oferece um modelo para se compreender como os outros desejos também foram e são enquadrados em uma nova economia ontológica da obediência, do pecado e da servidão, fornecendo, consequentemente, uma grade analítica para as relações de governo dos homens no Ocidente.

4. Considerações finais

Vimos, então, que a análise de Foucault sobre o cristianismo dos primeiros séculos produz uma leitura que visualiza, no modelo de governo das condutas dos homens produzido pelo pensamento cristão, a emergência de uma forma de subjetividade que produz uma condição inerente ao sujeito: sua existência deve ser vista pela ótica da imputabilidade de dívidas, correções e sacrifícios. Em decorrência da trama edênica e os resultados da história do pecado original, formulou-se que o gênero humano se encontra em débito com Deus, ou seja, os homens têm uma dívida imprescritível com sua entidade metafísica criadora e dona do mundo. Desta forma, necessitam da ação da vontade de Deus expressa pela graça divina, de forma que sua conduta seja conduzida infinitesimalmente pelos meandros existenciais que a própria vontade do sujeito seria incapaz de enfrentar.

Vale lembrar que o título deste artigo recupera o célebre “suave perfume da obediência” de Cassiano. A leitura foucaultiana desenvolvida nestas páginas permite perceber que esse perfume possui uma composição mais complexa do que supõe o asceta cristão. Seu aroma também é o da dívida, da culpa, da renúncia de si e da mortificação da vontade. Em outras palavras, o suave perfume da obediência talvez carregue consigo algo da pestilência produzida por uma forma de governo que exige dos sujeitos a permanente suspeita de si mesmos: pois, por sua condição de dívida para com Deus, os homens têm necessidade de ser iluminados por sua graça, que é substancialmente mais possível na medida em que o sujeito serve a Deus. Assim, o pensamento cristão e suas relações de poder operam práticas nas quais os sujeitos são ininterruptamente evocados ao cumprimento de atos de expiação, mortificações, sacrifícios, anulação da própria vontade perante a vontade de outrem, sempre na forma de práticas obedientes e confessantes.

O legado e regalo agostiniano conhecido como livre-arbítrio, pertencente ao homem *a posteriori* ao cair edênico e anterior ao Juízo final, nas palavras da filósofa francesa Isabelle Koch, “[...] poderia ser definido antes como um servo-arbítrio, como um ‘não poder não pecar’, pois o pecado original condena ao mal [...]”⁸⁹. Neste sentido, a própria vida dos homens é marcada pelo mal, dado que todos são herdeiros do pecado original. Assim, este livre-arbítrio seria, antes da possibilidade de irrestrita liberdade, uma condição na qual os homens, diante da possibilidade de escolha, encontram-se permanentemente submetidos à alternativa entre o que devem e o que não devem fazer. A “liberdade” deste “livre-arbítrio”, assim compreendida, já nasce sob o peso da dívida: o pecado original instaura um pensamento teológico e moral no qual viver é, desde o início, estar em falta.

Com o pensamento moral-teológico-político cristão, emergem então formas ascéticas para gerenciar essa falta ontológica do gênero humano. A existência dos homens, marcada pelo pecado e pela dívida, passa a ser ininterruptamente imputada como campo de trabalho e batalhas espirituais, onde os sujeitos devem operar mortificações incessantes sobre si mesmos, sempre com objetivo de expiar a condição defeituosa que lhes é apresentada como inata. A ascese cristã, nesse sentido, não constitui uma simples negação da vida, mas uma tecnologia de governo de almas e corpos que visa produzir sujeitos obedientes, culpados e continuamente em dívida.

89 KOCH, Isabelle. “Sobre o conceito de voluntas em Agostinho”. *Discurso*, nº 40, 2010, 85.

Bibliografia

- AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*. v. II (livros IX a XV). Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1993.
- AGOSTINHO, Santo. *Comentário ao Gênesis*. Paulus, São Paulo, 2005.
- ARIÉS, Philippe; BEJIN, André (orgs.). *Sexualidades ocidentais: contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. Brasiliense, São Paulo, 1987.
- CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas e os remédios aos oito vícios capitais*. Biblioteca do Mosteiro de São Bento, São Paulo, 1984.
- CASSIANO, João. *Instituições cenobíticas*. Edições Subiaco, Juiz de Fora, 2015.
- CHAVES, Ernani Pinheiro. “Do ‘sujeito de desejo’ ao ‘sujeito do desejo’: Foucault leitor de Santo Agostinho”. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 31, n. 52, 2019.
- FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos: curso no Collège de France (1978–1980)*. Martins Fontes, São Paulo, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*. Ubu Editora, São Paulo, 2022.
- FOUCAULT, Michel. *El origen de la hermenéutica de sí: conferencias de Dartmouth, 1980*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2016.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV: As confissões da carne*. Paz e Terra, Rio de Janeiro; São Paulo, 2020.
- FOUCAULT, Michel. “O combate da castidade”. In: ARIÉS, Philippe; BEJIN, André (orgs.). *Sexualidades ocidentais: contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. Brasiliense, São Paulo, 1987.
- FOUCAULT, Michel. *Subjetividade e verdade: curso no Collège de France (1980–1981)*. WMF Martins Fontes, São Paulo, 2019.
- KOCH, Isabelle. “Sobre o conceito de voluntas em Agostinho”. *Discurso*, n. 40, p. 71–94, 2010.
- LORENZINI, Daniele. “The emergence of desire: notes toward a political history of the will”. *Critical Inquiry*, v. 45, n. 2, 2019.
- RAGO, Margareth. “Foucault em defesa de Eva”. In: RAGO, Margareth; PELEGRINI, Maurício (orgs.). *Neoliberalismo, feminismos e contracondutas: perspectivas foucaultianas*. Intermeios, São Paulo, 2019.

RAGO, Margareth; PELEGRINI, Maurício (orgs.). *Neoliberalismo, feminismos e contracondutas: perspectivas foucaultianas*. Intermeios, São Paulo, 2019.

SILVA FILHO, Luiz Marcos da. *Filosofia política em Agostinho: estudos sobre “A cidade de Deus”*. Edições 70, São Paulo, 2022.

El placer como marcador de la ambivalencia del sujeto en Foucault

Pleasure as an Indicator of the Subject's Ambivalence in Foucault

Mario Ramos Obregón

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España

Orcid: 0009-0005-9408-6638

matoria1212@gmail.com

Resumen: Se partirá de la discontinuidad de la obra foucaultiana, concretamente, de la modificación del proyecto de la *Historia de la sexualidad* para mapear el concepto de placer tal y como funciona entre la propuesta de una “ética de los placeres” y su descripción en *La voluntad de saber* como un efecto del poder. Se propone considerar al placer como marcador de una ambivalencia del sujeto no resuelta en la obra de Foucault tal y como es desarrollada por Judith Butler para proponer, finalmente, qué aportaciones puede realizar el psicoanálisis a esta ambivalencia del sujeto y los placeres que algunas críticas atendidas en este artículo apuntan como descompensada hacia una libertad irrestricta en la propuesta ética del último Foucault.

Abstract: Taking the discontinuity within Foucault’s work as point of departure, this paper focuses on the modifications of the *History of Sexuality* project in order to map the concept of pleasure as it operates between the proposal of an “ethics of pleasure” and its characterization in *The Will to Know* as an effect of power. Pleasure is approached here as a marker of an unresolved ambivalence of the subject in Foucault’s work, an ambivalence further developed by Judith Butler. Finally, the paper explores the contributions psychoanalysis can make to this ambivalence of the subject and of pleasures, which some critics addressed in this paper describe as tilted toward a conception of unrestricted freedom in the ethical proposal of the late Foucault

Palabras clave: placer; sujeto; discontinuidad; ambivalencia; poder.

Keywords: Pleasure; Subject; Discontinuity; Ambivalence; Power.

Fecha de recepción: 15/01/2026. Fecha de aceptación: 27/05/2026.

Mario Ramos Obregón (Burgos, 1998) es becario JAE de investigación en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (IFS-CSIC). Graduado en Humanidades y en Periodismo por la Universidad Carlos III de Madrid cursó el Máster Universitario en Teoría y Crítica de la Cultura en la misma universidad. Sus investigaciones actuales se orientan en la relación entre procesos de subjetivación y trabajo.

Introducción

El proceder de esta investigación se inaugura realizando el seguimiento de un concepto algo fugitivo en la obra foucaultiana. Tan fugitivo que Foucault llega a afirmar de él que está «vacío de contenido»,¹ se trata del placer. A pesar de esta sentencia que podría parecer inicialmente desalentadora para rastrearlo, el concepto del placer y su colocación particular en la obra foucaultiana — fundamentalmente entre los volúmenes I y II del proyecto de la *Historia de la sexualidad* y en los corpus textuales periféricos que rodean a la modificación de dicho proyecto— pueden dar cuenta de un elemento que se ha revelado como fundamental: la discontinuidad.

Judith Revel ha propuesto un análisis del corpus foucaultiano en torno a este mismo concepto de la discontinuidad, estableciendo que más que una obra discontinua en Foucault existe un «verdadero pensamiento de lo discontinuo».² Se tratará, pues, de partir de una de las discontinuidades más conocidas en la división canónica de la obra foucaultiana, aquella de la modificación del proyecto de la *Historia de la sexualidad* que supuso el abandono del proyecto originario hacia algo distinto, a saber, «un tercer desplazamiento, para analizar lo que se ha designado como “el sujeto” [...] las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto».³

A esto que Foucault denomina como “tercer desplazamiento” se lo ha tratado en la interpretación establecida como “tercer eje” o “eje ético” que vendría a añadirse a los ejes de saber y poder analizados previamente. Este supone la descripción de un sujeto que es capaz de afectarse a sí mismo y esa afectación es denominada ética. Es a esta posibilidad de afectarse a la que remiten los conceptos acuñados en los últimos años de la producción foucaultiana: estética de la existencia, *technè tou biou*, cuidado de sí, ética de los placeres, etc. y donde el placer adquiere una centralidad en la propuesta de Foucault.

Sin embargo, el mapeo del placer en esta discontinuidad supondrá no solo atender al placer en su momento canónico —el de la formulación de una ética de los placeres— y no solo, como propone Revel, con atención al corpus periférico que desborda lo dicho en los libros —en este caso, lo que se dice del placer en las entrevistas realizadas en la década de los ochenta—, sino también al concepto periférico en la obra canónica de los libros —en este caso, el placer como concepto periférico en *La voluntad de saber*—.

Este mapeo a través de la discontinuidad revelará una doble valencia en el corazón mismo del placer, el placer como punto de apoyo para la práctica de libertad y el placer como efecto de la aplicación del poder en el cuerpo. Aunque

1 LE BITOUX, Jean. «El gay saber. Entrevista a Michel Foucault (1978)». En *Artillería Immanente*, disponible en: <https://artilleriaimmanente.noblogs.org/?p=2177>

2 REVEL, Judith, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*. Amorrortu, Buenos Aires, 2014, 18.

3 REVEL, Judith, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, 16.

esta relación de doble valencia recorre la obra foucaultiana en las incitaciones recíprocas poder/resistencia o poder/libertad, el hecho de que el placer se localice no tanto en el estrato de las estrategias como de las unidades individuales, es decir, del sujeto, hace de él un privilegiado marcador de discontinuidad. Y no solo de discontinuidad, sino de una plena ambivalencia en la formulación de uno de los análisis centrales de Foucault: el sujeto.

Se tratará entonces de poner a prueba la propuesta de Revel acerca de que existiría una coherencia compleja y de difícil articulación a través de la discontinuidad, «una real tentativa de refundación de la unidad en cuanto proceso de diferenciación sin fin, una redefinición de la continuidad como discontinuidad continua».⁴ Esta complejidad de la coherencia pasa por reconstruir teóricamente y de manera explícita las ambivalencias del sujeto foucaultiano tal y como lo hace Judith Butler al hacerse cargo de la paradoja del *assujettissement*, es decir, de la habilitación de la potencia del sujeto por su formación por el propio poder, restituyéndole una dimensión psíquica que aparece como suprimida en la obra foucaultiana. Esta reconstrucción explícita del sujeto como lugar de ambivalencia será fundamental para hacer frente a las críticas contemporáneas de Wendy Brown o Teresa de Lauretis acerca de una “ética de los placeres” que podría parecer excesivamente voluntarista precisamente por su omisión psíquica.

Un recorrido a través de la consideración foucaultiana sobre el sadomasoquismo (S/M) como tropo teórico donde localizar una clara imbricación entre poder, placer y resistencia —ahora formulada como ética de los placeres— servirá para plantear las discontinuidades no resueltas y la dificultad de conciliación de la doble valencia en el placer que en la formulación ética ha sido criticada por tender hacia una libertad a disposición del sujeto para su afectación o invención [*poiesis*] en relación a los placeres.

Como epílogo que consiga hacer frente a las críticas voluntaristas a través de una particular *pulsión a traducir* en la teoría, se planteará brevemente cuáles pueden ser las aportaciones del que fue el “interlocutor negativo” de Foucault en el proyecto de la *Historia de la sexualidad*; el psicoanálisis. No solo tal y como plantea Butler, restituyendo una dimensión psíquica al sujeto foucaultiano o cómo pensar lo impensado en el otro entre Foucault y el psicoanálisis, sino cuáles son los puntos de contacto entre una noción de habilitación del sujeto por el poder y del placer como efecto del poder en relación con la teoría de la “implantación perversa” de la pulsión de Laplanche tal y como es acercada a Foucault por Teresa de Lauretis. Esta implantación perversa como un esfuerzo por deshacer al psicoanálisis de cierto poso esencialista y como ejemplo de una dimensión primaria de invasión del cuerpo por el poder que genera una cierta irreversibilidad, es decir, el carácter obstinado de la pulsión, cuya implantación no puede suponer un voluntarismo del sujeto en el campo de sus placeres.

⁴ REVEL, Judith, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, 37.

¿Callejones sin salida? La apertura del eje ético

Uno de los elementos esenciales que se pueden retener acerca de *La voluntad de saber* (en adelante, *LVS*) es que, en gran medida «es por el sexo, punto imaginario fijado por el dispositivo de sexualidad, por lo que cada cual debe pasar para acceder a su propia inteligibilidad». ⁵ Es decir, no solo que la sexualidad es un dispositivo de saber-poder tan real como histórico y contingente, así como el sexo el punto fundamental al interior de dicho dispositivo, sino que es a través de este dispositivo que los sujetos modernos se vuelven sujetos como tal. Hasta tal punto es así que «a escala de los siglos, [el sexo] ha llegado a ser más importante que nuestra alma». ⁶ Lo que se dice fundamentalmente no es solo esto o aquello sobre el dispositivo de sexualidad o la tesis anti-represiva, sino una imagen del poder como esencialmente productivo, un poder cuya articulación infinitesimal en la vida tiene como uno de sus efectos fundamentales al propio sujeto. Es al *assujettissement* (sujetivación/sujeción) y su paradoja a lo que apunta el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, al sujeto precisamente formado en la sujeción.

Gilles Deleuze en su libro dedicado a Foucault afirma: «al final de *La voluntad de saber* Foucault se encuentra en un callejón sin salida en el que nos mete el propio poder». ⁷ Este “callejón sin salida” tiene que ver precisamente con la premisa del nada afuera del poder. Sin embargo, Foucault parece tornarse consciente de ello pues adelanta una de las líneas acerca de las modificaciones posteriores del proyecto de la *Historia de la sexualidad*: «Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contrataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres». ⁸ La posibilidad no de un afuera del poder, pero sí de una resistencia al dispositivo de la sexualidad es lo que se plantea aquí y lo que tendrá importantes consecuencias para aquel tercer desplazamiento al que Deleuze también se refiere como eje, «un nuevo eje, distinto a la vez del eje del saber y del eje del poder. [...] no un eje que anula a los otros, sino un eje que ya actuaba al mismo tiempo que los otros, impidiéndoles encerrarse en un callejón sin salida». ⁹

Este tercer eje tiene que ver con la ética, decantada foucaultianamente como la capacidad del sujeto de afectarse a sí mismo, el espacio relacional que el sujeto tiene para con el sí mismo, aunque siempre mediado, supone un «dar forma a tal o cual parte de sí mismo» ¹⁰ mediante «procedimientos y técnicas [...] ejercicios mediante los cuales uno se da a sí mismo como objeto de conocimiento y [...] prácticas que permiten transformar su propio modo de ser». ¹¹ Si la modificación del proyecto

5 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Siglo XXI, México DF, 189.

6 FOUCAULT, Michel. *La voluntad de saber*, 189.

7 DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paidós, Barcelona, 1987, 127.

8 FOUCAULT, Michel. *La voluntad de saber*, 191.

9 DELEUZE, Gilles. *Foucault*, 127.

10 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*. Siglo XXI, Madrid, 2019, 26.

11 FOUCAULT, Michel. *El uso de los placeres*, 30.

de la *Historia de la sexualidad* anunciaba explorar «las formas según las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de esa sexualidad»,¹² suponía explorar también qué relación establecía el sujeto con el sí mismo antes de la emergencia del dispositivo de sexualidad.

En *El uso de los placeres*, Foucault se interesa por el tratamiento grecorromano de los *aphrodisia*, la forma en la que los sujetos se dan forma en relación con este campo de, simplemente, los actos de Afrodita, la denominación griega para lo placentero o lo sexual. En estas éticas antiguas, no tanto signadas por la sujeción y obediencia a un código de conducta bien detallado como por la relación del sujeto con el sí mismo, se tenía «el elemento fuerte y dinámico [...] del lado de las formas de subjetivación y de las prácticas de sí»,¹³ suponían no la constatación, aunque sí la inspiración para un contraataque al sexo-deseo del dispositivo de sexualidad del lado de los cuerpos y los placeres.

El desplazamiento no es menor y resulta de una reorganización aún mayor en los tres ejes del saber, el poder y la relación con el sí mismo:

sustituir la historia de los conocimientos por el análisis histórico de las formas de veridicción; la historia de las dominaciones por el análisis histórico de los procedimientos de la gubernamentalidad, y la teoría del sujeto [...] por el análisis histórico de la pragmática de sí y las formas adoptadas por ella.¹⁴

Todo este gran desplazamiento se explica por la toma en consideración de la relación del sujeto con el sí mismo, en tanto que eje que permita arrancar a los demás del “callejón sin salida”. Se ha de puntualizar, sin embargo, que la formulación de un poder productivo, una concepción del poder distinta a la del poder jurídico que solo marca el límite y dice “no”, pero, sobre todo, la de un poder que lleva intrínsecamente en sí la posibilidad de su resistencia, esta como su «irreductible elemento enfrentador»,¹⁵ ya atendía pues a un sujeto que, aunque producido por el poder, no es enteramente determinado por él.

Foucault plantea en *LVS* la pregunta «¿Hay que decir que se está necesariamente “en” el poder, que no es posible “escapar” de él, que no hay, en relación con él, exterior absoluto [...]?».¹⁶ En parte esta pregunta formula el “callejón sin salida” que refería Deleuze, aunque solo sería tal si se atendiese a la concepción jurídica del poder del Soberano-Ley que bloquea por completo el punto [sujeto] sobre el que se aplica trazándole un límite infranqueable. Por el contrario, Foucault responde que:

Eso sería desconocer el carácter estrictamente relacional de las relaciones de poder. No pueden existir más que en función de una

12 FOUCAULT, Michel. *El uso de los placeres*, 8.

13 FOUCAULT, Michel. *El uso de los placeres*, 30.

14 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, 21.

15 FOUCAULT, Michel. *La voluntad de saber*, 117.

16 FOUCAULT, Michel. *La voluntad de saber*, 116.

multiplicidad de puntos de resistencia [...] la red de las relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, [...] la formación del enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y *las unidades individuales*.¹⁷

Es decir, el poder es siempre una relación de fuerzas que, aunque cristaliza en instituciones que pueden bloquear de forma duradera estas relaciones, dichas instituciones no detentan el poder, no constituyen la imagen de su funcionamiento de arriba a abajo. El poder se juega en un campo de relaciones dinámicas e immanentes a las que se les debe presuponer una resistencia para que el propio poder pueda ejercerse. Esto sucede también al nivel de “las unidades individuales”, es decir, de los sujetos. En esta concepción del poder es, por tanto, inseparable de la resistencia y por tanto también, de la libertad: «el poder se ejerce únicamente sobre “sujetos libres” y solo en la medida en que son “libres”». ¹⁸ La libertad —y por ello cierta capacidad de autodeterminación— es la precondition necesaria del ejercicio del poder. Ambas, poder y libertad aparecen enlazadas: «En el corazón mismo de la relación de poder, y “provocándola” de manera constante, se encuentran la obstinación de la voluntad y la intransitividad de la libertad». ¹⁹ Entre ellas no se establece una relación antagonica, sino agónica, de «incitación recíproca». ²⁰

Así, cuando se habla del eje ético como una ruptura, como un gran desplazamiento, ya habría algo de esta dimensión de autoafectación como resistencia esbozada en el primer tomo de la *Historia de la sexualidad*. Algo que como apunta Judith Revel al atender a un trabajo de lo discontinuo en Foucault, permite restituírle una particular coherencia compleja. Prueba de ello sería la afirmación sobre que «la vida [no habría] sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; escapa de ellas sin cesar». ²¹ Así poder y vida aparecen mutuamente imbricados en una relación compleja donde hay «un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales» ²² y una vida que a pesar de ello se escapa sin cesar a los propósitos de este poder.

Todos estos elementos —poder, resistencia, libertad, vida— vienen a ser reelaborados en el momento ético desde el trabajo de la discontinuidad de la obra foucaultiana. Es ahí donde se formula la posibilidad de una relación con el sí mismo, de una ética [de los placeres] o una estética de la existencia. No en vano,

17 FOUCAULT, Michel. *La voluntad de saber*, 116-117 [cursiva propia].

18 FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder». En *Revista Mexicana de Sociología*, n.º 50, (3), Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, 15.

19 FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder», 16.

20 FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder», 16.

21 FOUCAULT, Michel. *La voluntad de saber*, 165.

22 FOUCAULT, Michel. *La voluntad de saber*, 165.

como se había afirmado de la necesidad recíproca entre poder y libertad, Foucault afirmará también de la ética que «la libertad es la condición ontológica de la ética, pero la ética es la forma deliberada asumida por la libertad».²³ Sin embargo, habiendo enunciado lo anterior ¿Qué relación pone en intimidad a la ética y al placer para llegar a formular la propuesta de una ética de los placeres?

El *trip* grecolatino y el placer como materia para la *poiesis*

En el abordaje de la discontinuidad explícita entre los volúmenes I y II de la *Historia de la sexualidad* la mencionada propuesta de los cuerpos y los placeres como punto de apoyo de un contraataque puede reencontrarse en el momento ético foucaultiano. A pesar de que en *El uso de los placeres* no aparece ninguna propuesta ética dirigida al presente, un abordaje de los materiales fragmentarios de la etapa de los años ochenta dan cuenta de la relación entre la propuesta de una resistencia desde los placeres y el interés por las éticas grecorromanas. Esta imbricación entre la ética antigua y su posible recuperación contemporánea en relación a los “movimientos de liberación sexual” puede ser registrada atendiendo más allá del corpus canónico constituido por los libros para atender a las piezas que Judith Revel menciona como “textos periféricos”, por ejemplo, las entrevistas, que complejizan, enriquecen, completan y también problematizan lo dicho en los textos. Estos textos periféricos ejercen una función de «espacio crítico acondicionado por Foucault en el interior de su propia producción».²⁴

En una de las entrevistas realizadas en Berkeley en 1983 y titulada después de forma bastante esclarecedora como *Por qué el mundo antiguo no fue una Edad de Oro pero podemos aprender de él de todos modos*, Foucault afirma que «no hay nada adonde regresar»,²⁵ es decir, no se trata de una recuperación como tal de esas éticas, pero añade que en ellas «sí tenemos un ejemplo de experiencia ética que implicaba una conexión muy estrecha entre el placer y el deseo».²⁶ Es su tratamiento del placer en primer plano, sin subordinarse al deseo, lo que trasluce del interés por la antigüedad, así como el ejemplo de una ética no orientada a la obediencia de un código estricto, sino de una reflexión en la relación con el sí mismo mediada por lo que sería el ideal de una vida buena o una vida bella, una estética de la existencia.

De forma general Foucault considerará que el deseo ha sido uno de los elementos fundamentales del dispositivo de sexualidad, desde la confesión hasta el psicoanálisis, el deseo es lo que debe desentrañarse y su desentrañamiento mismo es el que ata al sujeto con su verdad. Aunque «en la fórmula cristiana pone el acento en el deseo y trata de erradicarlo [...] el deseo es excluido en la práctica

23 FOUCAULT, Michel. *El yo minimalista y otras conservaciones*. La marca editora, Buenos Aires, 2009, 148.

24 REVEL, Judith, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, 213.

25 FOUCAULT, Michel. *El yo minimalista y otras conservaciones*, 58.

26 FOUCAULT, Michel. *El yo minimalista y otras conservaciones*, 58.

—debes erradicar tu deseo— pero en la teoría es muy importante [...] Y el placer es excluido en la práctica y en la teoría». ²⁷ Mientras que la confesión necesitaba conocer el deseo para erradicarlo, Foucault critica de los movimientos de liberación sexual que sigan insertos en el dispositivo de sexualidad al intentar seguir dando preeminencia al deseo desentrañándolo/produciéndolo, esta vez para liberarlo; «ironía del dispositivo: nos hace creer que en ello reside nuestra “liberación”». ²⁸

Por el contrario, de la concepción antigua de las *aphrodisia* aprecia un apretamiento entre deseo, acto y placer, «la atracción ejercida por el placer y la fuerza del deseo que lleva a él constituyen, con el acto mismo de las *aphrodisia*, una unidad sólida». ²⁹ Este vínculo apretado los une de manera circular de modo que «el deseo lleva al acto, el acto está ligado al placer y el placer que suscita al deseo». ³⁰ Es esta “fórmula griega”, como él mismo denomina, lo que resulta más interesante de la relación ética con el sí mismo y en relación con las *aphrodisia* en la antigüedad, no tanto los contenidos de estas éticas. Cabe puntualizar entonces que a pesar de cierta admiración que se trasluce en Foucault por las éticas grecorromanas, este reconoce que están dominadas por la virilidad, el dominio de sí y la austeridad sexual; «la ética griega del placer se vincula con la sociedad viril, con la disimetría, con la exclusión del otro, con una obsesión por la penetración [...] ¡Todo esto es bastante desagradable!». ³¹ Será más bien su tratamiento del placer y de la posibilidad de una relación con el sí mismo no completamente signada por el desentrañamiento del deseo, es decir, por la conminación a decir la verdad sobre él propia del dispositivo de la sexualidad, lo que interese a Foucault de ellas en la tentativa de una cierta inspiración contemporánea.

De hecho, mientras que el acento de las éticas griegas estaba en el acto y en la medida de este, la propuesta foucaultiana apunta a «mostrar lo que sería una ética del comportamiento sexual [...] no signada por el problema de la verdad profunda [...]; la relación que creo que debemos tener con nosotros mismos, cuando realizamos actos sexuales, es una ética del placer, de intensificación del placer». ³²

La intensificación del placer ya había aparecido de la mano de la *ars erotica* presentada en *LVS*, sin embargo, posteriormente se retractará acerca de la operabilidad de este ejemplo en la cultura occidental:

Uno de los numerosos puntos en los que estaba equivocado en ese libro fue sobre [...] las *ars erotica*. Debería haber opuesto nuestra ciencia del sexo a una práctica que se le enfrentara en nuestra propia cultura. Los griegos y los romanos no tenían ningún *ars erotica* [...]

²⁷ FOUCAULT, Michel. *El yo minimalista y otras conservaciones*, 70.

²⁸ FOUCAULT, Michel. *La voluntad de saber*, 194.

²⁹ FOUCAULT, Michel. *El uso de los placeres*, 39.

³⁰ FOUCAULT, Michel. *El uso de los placeres*, 40.

³¹ FOUCAULT, Michel. *El yo minimalista y otras conservaciones*, 56.

³² FOUCAULT, Michel. *El yo minimalista y otras conservaciones*, 98.

Tenían una *technè tou biou* en el que la economía del placer jugó un papel muy grande.³³

Como se ha apuntado, mientras que la noción del dominio resultaba fundamental para las éticas antiguas, para Foucault, sin embargo, será la elisión del deseo o al menos su caída como principio rector de la cadena deseo-acto-placer lo que retenga mayor importancia en su posibilidad de una inspiración contemporánea. Resulta más que evidente que esta batalla contra la noción de “hombre de deseo” y de cómo los sujetos occidentales han llegado a reconocerse como tales tiene una clara connotación anti-psicoanalítica. De hecho, el psicoanálisis puede considerarse, como el “interlocutor negativo” del proyecto de la *Historia de la sexualidad*. Foucault pasa de considerar positivamente al psicoanálisis como una contraciencia en *Las palabras y las cosas*, para ponerlo del lado de la hipótesis represiva y darle un papel específico en el dispositivo de sexualidad en *LVS*. Este papel de interlocutor negativo continuará, sin duda, en la propuesta de una ética [sexual] que realice su particular giro copernicano en torno a la dicotomía placer/deseo como un esfuerzo más por la emancipación del campo de lo sexual del saber psicoanalítico, fundamentalmente de su noción de deseo.

Es, en definitiva, el intento foucaultiano por abordar la relación entre el sujeto y lo sexual desde un lugar que rodee por completo cualquier ciencia sobre una supuesta interioridad humana lo que hace que el placer se convierta en el término elegido para ello, puesto que el placer «en el fondo no significa nada, [...] nada más que un acontecimiento, [...] fuera del sujeto, o en el límite del sujeto, o entre dos sujetos»³⁴ y también está descargado del «armazón psicológico y médico que la noción tradicional de deseo llevaba dentro».³⁵ Es entonces desde esta posibilidad de rodear una supuesta interioridad del sujeto desde donde *inventar* una relación nueva con el sí mismo en relación con lo sexual a través de los placeres. Cabe tomarse muy en serio esta invención [*poiesis*] que desatiende a configuraciones previas del poder para elaborar una relación otra. De algún modo, olvidar el deseo aquí es desmontar el dispositivo de la sexualidad para alumbrar «una discontinuidad, un acontecimiento resultante de esa especie de lucha del pensamiento consigo mismo».³⁶

Es a través de esta propuesta de una ética del placer como Foucault ejemplifica que existen prácticas de libertad, por las que el sujeto puede constituirse de manera más autónoma. Es, en definitiva, recuperando lo dicho anteriormente sobre el par poder/resistencia y su incitación recíproca, cómo se entiende la propuesta de una ética de los placeres como invención de una nueva relación con el sí mismo no

33 FOUCAULT, Michel. «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress». En Rabinow, Paul (ed.). *The Foucault reader*. Pantheon Books, New York, 348. [traducción propia]

34 LE BITOUX, Jean. «El gay saber. Entrevista a Michel Foucault (1978)».

35 LE BITOUX, Jean. «El gay saber. Entrevista a Michel Foucault (1978)».

36 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Cómo hacer cosas con Foucault: Instrucciones de uso*. DADO Ediciones, Madrid, 2021, 73.

signada por ninguna verdad profunda del deseo y, por tanto, de un nuevo sujeto, pues «allí donde hay poder no puede haber lucha y práctica de libertad, y allí donde hay lucha y práctica de la libertad, esto no puede sino pasar a través de los canales de una producción subjetiva y una invención de sí».³⁷

Lo anterior adquiere mayor relevancia cuando se lo coloca del lado de las formas de resistencia que habían emergido como “movimientos de liberación sexual”. Foucault consideraba que esta resistencia no podía pasar del lado de ninguna “Liberación” como lugar del Gran Rechazo, es decir, como posibilidad de colocarse *fuera* del poder por la recuperación de una sexualidad anterior al poder. Por el contrario, estas resistencias debían pasar por la necesidad de una invención de sí *contra* el dispositivo de la sexualidad y de la noción de “hombre de deseo”. La ética de los placeres constituyó una apuesta explícita para esta resistencia ya que el diagnóstico foucaultiano señalaba que: «Los movimientos de liberación sufren por [...] que no pueden hallar ningún principio sobre el que basar [...] una nueva ética. [...] no pueden hallar otra que no sea la fundada en el llamado conocimiento científico de lo que es el yo de lo que es el deseo».³⁸ Así, la retórica grecolatina del *Uso de los Placeres*, tiene también una decantación militante cuando se la reexamina en esos “textos periféricos”, fundamentalmente las entrevistas.

Sin embargo, el giro ético de los años 80, lo que el mismo denominó su «trip grecolatino»³⁹, también fue ampliamente criticado por parecer abandonar las menciones explícitas a la formación de resistencias y sustituirlas por la inflexión ética de nuevos modos de subjetivación como prácticas de libertad en un nivel del individuo. Aunque la obra foucaultiana sobre la sexualidad ha funcionado efectivamente como caja de herramientas para muchas posiciones del campo que se puede acotar en la actualidad como estudios de género y teoría queer, también ha sido criticada por otras posiciones como la de Teresa de Lauretis que consideran que pone en juego «una visión más optimista y, a mi juicio, voluntarista de que la sexualidad sería construida o “discursiva” y, por ende, podría ser transformada [...] a través de prácticas de resignificación».⁴⁰ Esta línea de la teoría queer más afín al psicoanálisis critica del proyecto foucaultiano, no solo su repliegue hacia la dimensión más individual de la ética que resultaba irrelevante en el discurso sobre la sexualidad de *LVS*, sino también, que la elisión de elementos psicoanalíticos o psíquicos por considerarlos en connivencia con el dispositivo de la sexualidad, en definitiva, sujetantes a una verdad del poder, simplifica el modo en el que los sujetos tienen agencia sobre su constitución y su transformación en el campo de lo sexual.

En el sentido que estas críticas plantean parecería que la propuesta de una ética de los placeres arroja un optimismo sobre la posibilidad de subvertir el dispositivo

37 REVEL, Judith, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*. Amorrortu, Buenos Aires, 2014, 213.

38 FOUCAULT, Michel. *El yo minimalista y otras conservaciones*, 53.

39 REVEL, Judith, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, 217.

40 LAURETIS, Teresa de. *La pulsión de Freud*. Pólvora, Santiago de Chile, 2023, 75

de la sexualidad y parece colocar una agencia en el sujeto formado por el poder (*assujettissement*) no demasiado restringida por esa misma formación. Foucault aclaró que no existe en la propuesta ética ningún rescate del «sujeto soberano, fundacional [...] soy muy escéptico y muy hostil respecto a ese enfoque del sujeto. [...] El sujeto es constituido a través de prácticas de sujeción o de una manera más autónoma, a través de prácticas de libertad, como en la antigüedad».⁴¹ De hecho, la propia obra foucaultiana parte como una reacción a lo que denomina las “filosofías del sujeto” de su tiempo y el “pensamiento antropológico”. Foucault detalló, fundamentalmente en los últimos Cursos del *Collège de France* que impartió de 1973 a 1984 los modos históricos que tomaron las prácticas de libertad. La publicación póstuma y tardía de estos cursos iluminó el minucioso trabajo de Foucault en torno a su preocupación por lo que se ha aunado bajo la rúbrica del “eje ético” que suponía la indagación de una larga genealogía de las formas de relación del sí mismo, desde la ética sexual de la antigüedad en *Subjetividad y verdad*, a la emergencia de la inquietud de sí como precepto ético en *La hermenéutica del sujeto* y el estudio dedicado a la *parrhesía* y a los cínicos en *El gobierno de sí y los otros* y *El coraje de la verdad El gobierno de sí y los otros II*.

En estos textos Foucault describe algunos ejemplos sobre cómo funcionan a nivel del sujeto la relación entre sujeción y prácticas de libertad. Por ejemplo, en *Seguridad, territorio, población*, dedicado a una profundización sobre la biopolítica y donde aparecen también los conceptos de gubernamentalidad y poder pastoral, se produce un excursus durante la clase del 1 de marzo de 1978 donde se hace una panorámica histórica acerca de los modos de resistencia a la pastoral cristiana que se dieron fundamentalmente durante la Edad Media y que Foucault describe como “contraconductas”. En esta clase aclara que «hay una correlación inmediata y fundadora entre la conducta y la contraconducta»,⁴² que podría citarse como ejemplo de relación entre técnicas de sujeción y prácticas de libertad. Foucault propone, precisamente, que las prácticas contraconductuales cristianas fundamentales que describe como cinco —ascesis, comunidad, mística, escatología y Escrituras—, aunque socavaban el principio de obediencia al pastor, eran elementos que de ninguna manera «absolutamente exteriores al cristianismo; se trata de elementos fronterizos, por decirlo así, que no dejaron de ser reutilizados, reimplantados, retomados en uno u otro sentido».⁴³ De modo que, «la lucha, no adopta la forma de la exterioridad absoluta, sino de la utilización permanente de elementos tácticos [...], toda vez que forman parte, de una manera incluso marginal, del horizonte general del cristianismo»,⁴⁴ esto es, prácticas de libertad en permanente relación con modos de sujeción en estas maneras o contramaneras de conducirse a nivel del sujeto.

41 FOUCAULT, Michel. *El yo minimalista y otras conservaciones*, 136.

42 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, 227.

43 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 259.

44 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, 260.

De manera similar, en *El coraje de la verdad* Foucault comenta la parrhesía cínica —su modalidad particular del “decir verdadero”— como una verdad visible en el modo de existencia de los cínicos que podría considerarse como práctica de libertad. Así, aunque esta realización implicaba una serie de prácticas reprobadas socialmente como la pobreza, la mendicidad, la falta de vestido o los ataques verbales, y aunque el cinismo pueda parecer en principio un rechazo de la norma social, Foucault apunta que se inserta precisamente en la tradición antigua de “la verdadera vida”. Esto es, no un rechazo de esta tradición, sino precisamente «una suerte de paso al límite, una suerte de extrapolación más que de exterioridad, una extrapolación de los temas de la verdadera vida y una inversión de éstos en una especie de figura a la vez conforme al modelo, sin embargo, mueca de la verdadera vida».⁴⁵ Los cínicos conseguirían que la verdadera vida “hiciese mueca” hasta ser precisamente lo opuesto a la norma social, pero partiendo de la tradición misma de la verdadera vida. En ello se puede apreciar el juego similar de no-exterioridad y recurrencia entre la sujeción y la libertad que se comentaba con respecto a las contraconductas cristianas.

Sin embargo, y a pesar de esta constante interrelación entre poder y libertad, sujeción y prácticas de libertad que Foucault pone en juego al describir una historia de los procesos de subjetivación, para los críticos de la propuesta ética, la traslación de las prácticas de sí a la propuesta de una ética de los placeres contemporánea resulta demasiado optimista. A este respecto Wendy Brown señala que:

su perspectiva de la formación del poder, de las prácticas y del sujeto puntualmente fiscalista e insistentemente no psíquica. Su eliminación de la «voluntad de poder» en la compleja psicología que Nietzsche plantea [...] permite a Foucault destacar la resistencia como siempre posible y como equivalente a la práctica de la libertad [...] la seguridad de Foucault acerca de las posibilidades de «practicar» o «ejercitar» la libertad reside en un interés casi empírico por la *capacidad* o el espacio de acción relativos en el contexto de determinados regímenes de dominación.⁴⁶

Esta excesiva confianza podría resumirse en las siguientes respuestas de Foucault: «—Debemos crear un modo de vida gay. Un devenir gay. —¿Y eso es algo que carece de límites? —Sí, sin duda».⁴⁷ Estas críticas en torno a la excesiva agencia o libertad del sujeto en su constitución serán recuperadas en el tercer apartado en torno al sujeto como lugar de ambivalencia.

45 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad: El gobierno de sí y los otros II*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, 242.

46 BROWN, Wendy. *Estados del agravio: Poder y libertad en la modernidad tardía*. Lengua de Trapo, Madrid, 2019, 110-111.

47 FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós Ibérica, Barcelona, 1999, 418.

¿Desear la dominación?: Espirales de poder y placer

La pregunta que Brown esboza acerca del esquema no-psíquico de las prácticas de libertad foucaultianas tiene que ver con otra puntualización realizada por Deleuze, aquella de «la pregunta, necesaria para mí, no necesaria para Michel: ¿cómo puede el poder ser deseado?»,⁴⁸ esto es, la pregunta acerca de desear la dominación. Si bien es cierto que esta formulación no tiene cabida en términos de deseo para Foucault, quizás pueda rastrearse precisamente a través del concepto del placer y su tratamiento previo a la apertura del eje ético; la posibilidad de un placer en el corazón de la sujeción, el placer como efecto productivo del poder, como erotización de la superficie del sujeto por el poder. Para ello, para una verdadera atención a la discontinuidad del concepto de placer, se atenderá, no solo como propone Revel a los textos periféricos, sino también a los conceptos periféricos en textos canónicos, en este caso; al lugar que ocupa el placer en *LVS*.

Mientras que la propuesta ética apunta un placer como una posibilidad por hacer, el sustrato de una *poiesis*, en *LVS* el placer aparece como un concepto al que precisamente no se le dedica una descripción pormenorizada, pero del cual el texto siempre desprende ideas sobre su concepción. Concepción precisamente de una discontinuidad radical, al no ser recuperada a la hora de abordar una ética del placer por el propio Foucault.

El capítulo IV de *LVS* comienza estableciendo un bello paralelismo entre la fábula de las Joyas Indiscretas y la exigencia de decir la verdad sobre el sexo y que este diga la verdad sobre nosotros. En estas líneas se menciona que pareciera «esencial que de ese pequeño fragmento de nosotros mismos pudiéramos extraer no sólo placer sino saber y todo un sutil juego que salta del uno al otro: saber sobre el placer, placer en saber sobre el placer, placer-saber».⁴⁹ Aquí, el placer y el saber, se enlazan y se encabalgan hasta la fórmula de “saber-placer” del mismo modo que lo hace el “saber-poder” durante todo el libro. Foucault es claro, anuda una relación donde «poder y placer no se anulan: no se vuelven el uno contra el otro; se persiguen, se encabalgan y reactivan. Se encadenan según mecanismos complejos y positivos de excitación y de incitación».⁵⁰

Pareciese que años antes de añorar aquel “vínculo apretado” y relación circular que componían placer, deseo y acto en la ética griega; Foucault se interesase más por una capacidad del poder de generar, no solo sujeciones o dispositivos, sino los placeres mismos. No es extraño pensarlo dentro de una representación del poder en la que, lejos de ser únicamente restrictivo o negativo, ha invadido la vida enteramente, no sólo para administrarla, sino para «aumentarla, multiplicarla».⁵¹

48 DELEUZE, Gilles. «Deseo y placer». Trad. Javier Sáez. En *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 23, Barcelona, 1995, 14-15

49 FOUCAULT, Michel. *La voluntad de saber*, 95.

50 FOUCAULT, Michel. *La voluntad de saber*, 95.

51 FOUCAULT, Michel. *La voluntad de saber*, 165.

El biopoder es también la generación de las sexualidades polimorfas y también ciertos placeres suyos, así

el examen médico, la investigación psiquiátrica, el informe pedagógico y los controles familiares [...] funcionan como mecanismos de doble impulso: placer y poder. Placer de ejercer un poder que pregunta, vigila, acecha, espía, excava, palpa, saca a la luz; y del otro lado, placer que se enciende al tener que escapar de ese poder, al tener que huirlo, engañarlo o desnaturalizarlo. Poder que se deja invadir por el placer al que da caza; y frente a él, placer que se afirma en el poder de mostrarse, de escandalizar o de resistir. Captación y seducción; enfrentamiento y reforzamiento recíproco.⁵²

Aquí, aquel apretamiento del vínculo más que ser del tipo “placer-deseo-acto” griego es de “poder-saber-placer”, en consonancia con los intereses que recorren *LVS*. Foucault bautiza tentativamente como «placer del análisis», aquel placer propio de la confesión, el efecto que se desprende de un poder encarnizado en arrancar la verdad de los sujetos. Podemos imaginar este “placer del análisis” como uno de los nombres propios del placer que el poder en su articulación en el cuerpo y en la vida genera y que no se agotaría únicamente en la relación de la confesión ¿Cuántos de nuestros placeres afloran ahí donde el poder los produce, donde el poder nos sujeta? Foucault no se encarga explícitamente de resolver esta cuestión, pero acerca de este encabalgamiento poder-placer cuyo ejemplo es el placer del análisis, lo reconoce claramente:

*los dispositivos de poder se articulan directamente en el cuerpo —en cuerpos, funciones, procesos fisiológicos, sensaciones, placeres; lejos de que el cuerpo haya sido borrado, se trata de hacerlo aparecer en un análisis donde lo biológico y lo histórico [...] se ligarían con arreglo a una complejidad creciente conformada al desarrollo de las tecnologías modernas de poder que toman como blanco suyo la vida.*⁵³

Incluso fuera de *LVS*, en una entrevista de 1983,⁵⁴ Foucault comenta que la vigilancia hacia la masturbación en los niños surgida en el siglo XIX funcionaba como una fuente de «excitación y placer sexual, [una] intensificación de ansiedades y placeres [tanto de vigilantes como de vigilados, sin ser este placer de la misma naturaleza] [...] y toda la trama emocional generada alrededor de esto».⁵⁵ Así, de acuerdo con la imagen productiva del poder, la interdicción no funciona como una condena a la inexistencia de la masturbación infantil, de lo contrario «era un motivo para intensificar esa actividad, para la masturbación mutua y para el placer de mantener una comunicación secreta con los niños sobre este tema».⁵⁶

52 FOUCAULT, Michel. *La voluntad de saber*, 59.

53 FOUCAULT, Michel. *La voluntad de saber*, 184 [cursiva propia].

54 Concretamente un diálogo con Stephen Riggins en la revista *Ethos* 1-2.

55 FOUCAULT, Michel. *El yo minimalista y otras conservaciones*, 92.

56 FOUCAULT, Michel. *El yo minimalista y otras conservaciones*, 92.

Trasladando estas posibilidades productivas se puede imaginar lo limitado de localizar este tipo de placer únicamente en la confesión o la prohibición de la masturbación infantil. El poder invade enteramente la vida y produce ciertos de sus placeres en el corazón de relaciones. Resulta entonces algo sorprendente que esta naturaleza ambivalente del placer, en el que el poder disciplinario produce placeres y no solo desde los placeres se resiste a los poderes, se abandone. Se deje de mencionar en la formulación ética, para emplear placer como una posibilidad indistinta en sus aplicaciones, resultados y riesgos. Al igual pueden resultar sorprendentes las mencionadas pocas limitaciones a las potencias de la libertad del sujeto para sí en la ética foucaultiana, así como la refundición del tono estratégico y de las dinámicas de poder-resistencia ahora nivel de la ética.

Una excrecencia de la lógica: el lugar de ambivalencia del sujeto

El seguimiento del concepto del placer, desde su empleo en la propuesta de una ética de los placeres hasta ciertas descripciones en *LVS* como efecto del poder, arroja dos concepciones distintas del mismo en las cuales la segunda parece haber sido omitida por Foucault en la formulación ética. Este par, el placer como punto de apoyo de una ética sexual como práctica de libertad y subjetivación autónoma frente al placer como efecto del poder en los cuerpos que atraviesa, parecen replicar el anterior par poder/resistencia siempre imbricados en cualquier dinámica del poder. Sin embargo, la pareja aparentemente antitética, pero imbricada ya no sucede o no se describe únicamente en el estrato de las estrategias generales o de los dispositivos, sino que en la apertura del eje ético de la relación con el sí mismo este se da más bien al nivel de “las unidades individuales”. Es decir, el concepto del placer en la obra foucaultiana desemboca de lleno en el problema del sujeto y de su producción. Lo que se pretende ahora es mostrar cómo ambas concepciones del placer registran el carácter ambivalente de la subjetivación (*assujettissement*) en la producción foucaultiana: como sujeto en el sentido de la sujeción y como sujeto en el sentido de la subjetivación autónoma, en una distinción que se ha comparado con el par spinoziano *potestas/potentia*.

El uso del placer como marcador del lugar ambivalente del sujeto pretende a su vez recuperar y tratar de hacer frente a las críticas planteadas a la propuesta ética de los placeres señalada por algunos teóricos queer como Teresa de Lauretis que la califican de excesivamente voluntarista, como «el error de pensamiento según el cual el deseo puede ser fácilmente manipulado por la razón y subordinado a un proyecto de vida personal o a un programa político colectivo»⁵⁷ o como Wendy Brown al señalar una insistencia no-psíquica que borra la complejidad

57 BERNINI, Lorenzo. *Apocalipsis queer. Elementos de teoría antisocial*. Egales, Madrid, 2015, 35

de la cuestión acerca de desear la dominación o, si se quiere, acerca del apego del sujeto a las configuraciones de poder que le dan forma.

Se tratará, pues, de dar respuesta a la compleja pregunta por la formación del sujeto por el poder y su simultánea habilitación de la libertad en una puesta en común de los materiales foucaultianos anteriormente examinados en relación al placer, retomados por otros teóricos para arrojar cierta luz sobre ellos. A este respecto, Judith Butler, retoma la paradoja del *assujettissement*, compartiendo con Brown la crítica acerca de la omisión psíquica de Foucault alegando que «ha investido el cuerpo con un significado psíquico que no acierta a desarrollar del todo en el esquema en el que se inserta».⁵⁸ Por otro lado, la omisión es de sobra conocida dado el modo de proceder de su teoría que evita establecer un conocimiento sobre una supuesta interioridad y que ha sido descrito de la siguiente manera por Deleuze; un «adentro como operación del afuera: a lo largo de toda su obra, Foucault parece estar obsesionado por ese tema de un adentro que sólo sería el pliegue del afuera, como si el navío fuese un pliegue del mar».⁵⁹

La pregunta de Butler será aquella acerca de «¿Cuál es la forma psíquica que adopta el poder?»⁶⁰ y añade que «aunque Foucault es consciente de la ambivalencia de su planteamiento, no desarrolla los mecanismos específicos por los cuales ese sujeto se forma en la sumisión [al poder]».⁶¹ Es decir, Butler estaría señalando la insuficiencia de enunciar la libertad como condición ontológica de todo poder que conlleve la posibilidad su resistencia y, por tanto, siempre una producción de subjetividad autónoma, para preguntarse qué sucede específicamente a nivel del sujeto, una pregunta concreta que Foucault —por la orientación de su obra— no formula explícitamente en una gramática psíquica, sino genealógica al nivel de las prácticas históricas, pero cuya recomposición en los términos que Butler propone puede resultar útil a la hora de poder hacer frente a las críticas acerca de una supuesta libertad irrestricta que el sujeto de la ética foucaultiana ejercita para con su relación con el sí mismo que aparece, por ejemplo, cuando Foucault afirma que la invención de un modo de ser gay «carece de límites».⁶²

Butler trata de poner en escena de la manera más concreta posible esta formación paradójica del sujeto con la que podríamos recomponer en los materiales foucaultianos los pares poder/resistencia pero a nivel del sujeto. Para ello emplea una descripción del sujeto como lugar ambivalente formado por la *potestas* que habilita y determina su *potentia*, «que emerge simultáneamente como efecto de un poder anterior y como condición de posibilidad de una forma de potencia radicalmente condicionada».⁶³ La descripción continúa minuciosamente:

58 BUTLER, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder*. Cátedra, Madrid, 2020 (12ª ed.), 99.

59 DELEUZE, Gilles. *Foucault*, 129.

60 BUTLER, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder*, 12.

61 BUTLER, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder*, 12.

62 FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*, 418.

63 BUTLER, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder*, 25.

No se puede hacer, por así decir, ninguna transición conceptual entre el poder como algo externo al sujeto, «actuante sobre» él, y el poder como algo constitutivo del sujeto, «actuado por» él. Lo que podríamos esperar a modo de transición es, en realidad, una escisión y una inversión constitutivas del sujeto mismo. El poder actúa sobre el sujeto mediante una actuación [*acting*] que es también una promulgación [*enacting*]: cuando intentamos distinguir entre el poder que actúa (transitivamente [*enacts*]) al sujeto y el poder puesto en práctica [*enacted*] por este, es decir, entre el poder que forma al sujeto y el «propio» poder de este, surge una ambigüedad irresoluble. ¿Qué o quién realiza este proceso [*enacting*] aquí? [...] En algún momento se produce una inversión y una ocultación, [...] lo que el sujeto pone en práctica [*enacts*] es habilitado por el funcionamiento anterior del poder, pero en última instancia no está limitado por él. La potencia desborda al poder que la habilita. Podría decirse que los propósitos del poder no siempre coinciden con los propósitos de la potencia.⁶⁴

Esta simultaneidad del poder en el sujeto como lugar de su repetición mediante producción y desvío describe la concepción del sujeto foucaultiano como lugar de ambivalencia, condición que para los críticos había quedado opacada en la propuesta de una ética de los placeres donde para Lauretis o Brown la relación con el sí mismo parecería dominada por la mera apelación a la libertad como su condición de posibilidad. Aunque Butler reitera que la potencia no está limitada por el poder que la habilita, sí reconoce que esta está radicalmente condicionada «No hay creación de uno mismo (*poiesis*) al margen de un modo de subjetivación o sujeción (*assujettissement*) y, por lo tanto, tampoco autorrealización con prescindencia de las normas que configuran las formas posibles que un sujeto puede adoptar».⁶⁵ Algo similar se puede encontrar en unas declaraciones de Foucault donde admite que «las prácticas del yo [...] no son, sin embargo, algo que el individuo inventa por sí mismo. Son patrones que halla en su cultura y que son propuestos, sugeridos e impuestos sobre él por su cultura, su sociedad y su grupo social».⁶⁶

Esta ambivalencia radical supone que el sujeto «supera la lógica de no contradicción, que se convierte [...] en excrecencia de la lógica. Afirmar que el sujeto supera la dicotomía o/o no es afirmar que viva en una zona libre de su propia creación».⁶⁷ Esta ponderación de la capacidad de *poiesis* del sujeto que más que a un feliz horizonte sin límites se parece a una lucha continua entre las condiciones de constitución de uno y su posibilidad de transformación, consigue dar mayor cuenta de cuál es el apego del sujeto por el poder que lo habilita, aunque este nunca lo determine completamente. Como se ha venido señalando, el lugar de ambivalencia propuesto por Butler puede ser recompuesto en los materiales

64 BUTLER, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder*, 26.

65 BUTLER, Judith. *Dar cuenta de sí mismo*. Amorrortu, Buenos Aires, 2009, 31.

66 FOUCAULT, Michel. *El yo minimalista y otras conservaciones*, 157.

67 BUTLER, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder*, 28.

foucaultianos tal y como lo hace Judith Revel en su lectura de una coherencia particular dentro de modo de proceder discontinuo de Foucault:

Sí mismo [*Soi*] es, a la vez, el sujeto en cuanto objetivación producida por los dispositivos normativos y trabajada por el complejo entrelazamiento de las relaciones de poder y una subjetividad que se reapropia de ella misma a través de una práctica de libertad [...] y que simultáneamente se reinventa, se produce.⁶⁸

Sin embargo, una de las claves de esta definición del sujeto es que debe ser, precisamente, recompuesta a través de la discontinuidad foucaultiana donde se aprecia un último momento en el que la dependencia formativa al poder queda eclipsada por una tendencia a subrayar la libertad de la *poiesis* subjetiva.

De modo que, si una definición ambivalente del placer nos conduce a una paradoja fundacional sobre el lugar ambivalente del sujeto que no parece del todo resuelta en la obra foucaultiana, o bien, que debe ser recompuesta, ¿qué ocurre con el placer? El registro de un placer como punto de apoyo de una práctica de libertad y el placer como efecto mismo de la sujeción, de la invasión del poder en los cuerpos, es el doble registro del que se parte, sin embargo, la pregunta sería aquella acerca de cómo ambos se relacionan y no meramente la mención de su doble registro.

Dos siglas para pensar: placer y poder a través del S/M

Para poder pensar sobre las relaciones entre poder, libertad y placer en el esquema foucaultiano pocos ejemplos ofrecen tan clara aglutinación de estos elementos como las prácticas S/M (siglas agrupadas de Sadismo y Masoquismo). Estas prácticas como ejercicio del poder en el campo de lo sexual atomizado en dos polaridades que, aunque intercambiables, muestran de manera aislada la relación extrema de la dominación suponen un ejemplo claro de la imbricación entre poder y placer.

Foucault se interesó de manera directa, aunque fragmentaria, en las prácticas S/M englobándolas precisamente dentro de su propuesta de una ética de los placeres⁶⁹

68 REVEL, Judith, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, 207-208.

69 Además de las citas empleadas procedentes de la entrevista *Sexo poder y políticas de la identidad*, Foucault también menciona muy brevemente la cuestión masoquista en el Curso del *Collège de France* de 1970-71 *Lecciones sobre la voluntad de saber* a la manera fragmentaria ya señalada. Aquí relaciona el masoquismo con la verdad ordálica —aquella relacionada con los juicios de Dios y que consiste en el establecimiento de la verdad resultado de una prueba como un tormento— frente a la apofántica —aquella que se entiende como correspondencia entre un enunciado y la realidad—. Así, afirma que el masoquista es quien al final de la prueba sostiene su propia verdad ordálica «El masoquista [es] [...] quien acepta la prueba de la verdad y somete a ella su placer: si soporto hasta el final la prueba de la verdad, si soporto hasta el final la prueba a la que tú me sometes, me impondré entonces sobre tu discurso y mi afirmación será más fuerte que la tuya. El desequilibrio entre el masoquista y su interlocutor obedece al hecho de que éste plantea la cuestión en términos apofánticos: dime cuál es tu placer, muéstramelo; exhibelo a través de la grilla de preguntas que te hago; [...]. Y el masoquista responde en términos ordálicos: siempre soportaré más de lo que tú puedas hacerme. Y mi placer está en ese exceso, siempre desplazado, nunca colmado». En FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de saber; El saber de Edipo*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012, 102. En este fragmento, escrito diez años antes de los textos citados y previo a la formulación sistemática de una ética de los

como la posibilidad, precisamente, de nuevas zonas, formas y tipos de placer:

el sadomasoquismo [...] es la creación real de nuevas posibilidades de placer [...] utilizando partes inusuales del cuerpo —erotizando el cuerpo—. Pienso que aquí encontramos una especie de creación, de empresa creadora, una de cuyas principales características es la que llamo «desexualización del placer». [...] Las prácticas sadomasoquistas demuestran que podemos reproducir placer a partir de objetos muy extraños, utilizando ciertas partes no habituales del cuerpo.⁷⁰

De este modo, el propio poder, aplicado a una escala micro, en unas relaciones de poder estratégicas creadas dentro del juego del S/M, erotiza partes del cuerpo nuevas, es capaz de crear una nueva arquitectura del placer y por ello, constituye una práctica que desgasta el dispositivo de sexualidad. En esto Foucault también es muy claro, el S/M no tendría nada que ver con el desentrañamiento del propio deseo, no debe vincularse a esta conminación: «No pienso que [...] tenga nada que ver con el desvelar o el descubrir tendencias sadomasoquistas profundamente escondidas en nuestro inconsciente».⁷¹ Es al desexualizar el placer, al crear nuevas intensidades del mismo y al no remitir al supuesto desvelamiento [producción] de un deseo de tipo psicológico cómo el S/M es una práctica de resistencia contra el dispositivo de sexualidad en el movimiento propio de la ética de los placeres de abandonar la psicología para instaurar un nuevo arte de vivir.

Foucault defiende la autonomía de las relaciones de poder estratégicas del campo del S/M. Si bien reconoce que «se puede decir que el S/M es la erotización del poder; la erotización de relaciones estratégicas»,⁷² rápidamente lo separa del campo social:

Lo que me llama la atención en el S/M es la manera en que difiere del poder social. El poder se caracteriza por el hecho de que constituye una relación estratégica que se ha estabilizado [...] el juego S/M es muy interesante ya que, aunque sea una relación estratégica, es siempre fluida. [...] incluso, cuando los papeles son estables, los protagonistas saben muy bien que se trata siempre de un juego [...] yo no diría que constituya una reproducción, en el interior de la relación erótica, de la estructura del poder. Es una puesta en escena de estructuras del poder mediante un juego estratégico capaz de procurar un placer sexual o físico.⁷³

placeres, ya puede observarse una concepción del masoquismo como particular práctica de libertad: la producción de una verdad propia en el interior de una aparente relación de sumisión. El masoquismo, entendido como propuesta de una ética de los placeres, conserva precisamente esta dimensión de producción de verdad en el sentido de una verdad de la experiencia —o una verdad que se juega en la experiencia misma—, distinta de la verdad del desentrañamiento del deseo propia del dispositivo de sexualidad. En este sentido, la práctica sadomasoquista puede remitir al «modo en que se encuentra la verdad siendo usada desde dentro de una experiencia, no sujeta a ella, y que, dentro de ciertos límites, la destruye» en FOUCAULT, Michel. *El yo minimalista y otras conservaciones*, 15.

70 FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*, 419-420.

71 FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*, 419.

72 FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*, 424.

73 FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*, 424-425.

Esta imagen del S/M vaciado de interioridad, como una intensificación de superficies y como juego desconectado del campo del poder general es la descripción propia del foucaultismo. Sin embargo, arroja también un enlazamiento particular de los dos registros del placer que se han venido recogiendo. En el S/M el placer es el producto de una erotización del cuerpo por la aplicación de un poder localizado, del mismo modo que ocurriría con aquel placer derivado de la aplicación de los mecanismos específicos de sujeción, en esas espirales de poder y placer en el modo en que «los dispositivos de poder se articulan directamente en el cuerpo —en cuerpos, [...], sensaciones, placeres».⁷⁴ Sin embargo, aunque aquí el placer también es el acontecimiento de una aplicación de poder en el mismo cuerpo, este placer cae del lado opuesto a los dispositivos de poder general, es su replicación estratégica, pero a su vez su cara antitética, es también su resistencia. Así, el S/M como puesta en juego de relaciones de poder estratégicas es, a la vez, resistencia frente a la aplicación general del dispositivo de la sexualidad.

Lo que arroja esta descripción acerca de un esquema más general del poder donde cada ejercicio de resistencia estaría “montado” sobre un ejercicio de poder previo, subvirtiéndolo. El sujeto tendría la capacidad de subversión —siempre en la medida en la que esta se juega en una relación de fuerzas—, sin embargo, la subversión estaría únicamente restringida por este medirse de fuerzas estratégicas, sin dar cuenta, una vez más, de cuál es el apego subjetivo a las formas de poder previas que se pretenden subvertir. Este foucaultismo estratégico “trocea” de alguna manera la continuidad de los dispositivos de poder, aunque los continúa genealógicamente describiendo la resistencia siempre como una subversión al interior del poder, no da cuenta de ningún resto de apego a las configuraciones del poder en el ejercicio de este contrapoder.

¿Qué habilita al sujeto producido por el poder para revolverse contra ese propio poder sin más restricción que un juego de fuerzas? Esto quedaba de algún modo sin respuestas específicas tanto al nivel del sujeto como ahora al nivel del placer.

El placer aparece como un efecto, un acontecimiento ambivalente, aunque en la formulación de la ética de los placeres Foucault parezca olvidar que el placer desde el que plantea su contraataque está también al corazón de la sujeción. En este sentido, una recomposición del lugar de ambivalencia que ocupa el placer resulta incluso más compleja que la del sujeto por caracterizarse el concepto de placer en la obra foucaultiana casi por una *inasibilidad*, un concepto «que en el fondo no significa nada, que sigue estando bastante vacío de contenido».⁷⁵

En parte esta inasibilidad tiene que ver con la búsqueda de un léxico acerca de la sexualidad no apropiado por el psicoanálisis. Así, parece muy probable que Foucault no contemple el placer, o al menos totalmente, como una satisfacción homeostática de las tensiones como lo hacía Freud en la formulación del principio

74 FOUCAULT, Michel. *La voluntad de saber*, 184.

75 LE BITOUX, Jean. «El gay saber. Entrevista a Michel Foucault (1978)».

del placer. De hecho, Foucault hará unas declaraciones en torno a estos placeres de baja intensidad o cotidianos,⁷⁶ para hablar de otras intensidades del placer a las que parece que dirige la propuesta de su ética. En lo que Foucault denomina placer podemos encontrar cosas que para el psicoanálisis están precisamente *más allá* de este como satisfacciones no ligadas ni a la conservación ni a la homeostasis, a saber, la implicación de la pulsión de muerte en las pulsiones sexuales o el concepto de goce [*jouissance*] lacaniano. En cualquier caso, Foucault también refiere a una intensidad del placer ligada con la muerte, «Me gustaría morir de una sobredosis de placer de cualquier naturaleza. [...] el completo y total placer; lo que para mí se relaciona con la muerte»⁷⁷ que parece relacionarse con una valencia psicoanalítica de lo sexual como más allá de la regulación, como «el gozo de unos límites incógnitos, como el sufrimiento estático en el que se sumerge momentáneamente el organismo humano cuando se le “presiona” más allá de un cierto umbral de resistencia».⁷⁸ Es decir, la intensificación del placer que aparece en el S/M y en la concepción general del placer como la aplicación de cierto poder sobre el cuerpo que lo presiona más allá de su estabilidad hace aparecer al placer referido al problema de la ambivalencia del sujeto respecto del poder.

La crítica de cierto voluntarismo en la ética de los placeres foucaultiana se alimenta de aquella lectura de ésta por la que uno podría procurarse siempre placeres nuevos. Esta lectura sobre la posibilidad de que el sujeto entre en las relaciones —sexuales, desexualizadas, de placer o como quiera denominárselas— para generar una serie de placeres nuevos que no supongan ningún apego, retorno o continuidad a los placeres anteriores, sino, constantemente, una discontinuidad desde su subversión es aquello que alimenta las críticas sobre una excesiva disponibilidad de la libertad del lado del sujeto para la autoafectación.

Epílogo: una *pulsión a traducir*, las posibles respuestas del interlocutor negativo

Las aperturas en contra del callejón sin salida de la sobredeterminación del sujeto por el poder van a parar según algunas críticas al encuentro de otro callejón sin salida; aquel del voluntarismo. A este respecto puede resultar interesante atender a qué puede decir al que se ha presentado como el “interlocutor negativo” del proyecto de la *Historia de la sexualidad*, el psicoanálisis.

Una de las fortalezas de la propuesta de Butler acerca de la ambivalencia del sujeto en la obra foucaultiana tiene que ver con el abandono de cierta aversión por las

76 «Esos placeres que constituyen la vida cotidiana. Tales placeres no representan nada para mí» en FOUCAULT, Michel. *El yo minimalista y otras conservaciones*, 95.

77 FOUCAULT, Michel. *El yo minimalista y otras conservaciones*, 95.

78 BERSANI, Leo. «¿Es el recto una tumba?» En LLAMAS, R. (Comp.). *Construyendo sidentidades: Estudios desde el corazón de una pandemia*. Siglo XXI, Madrid, 1995, 108.

herramientas psicoanalíticas para dar cuenta de la formación del sujeto y preguntarse «cómo podemos religar el discurso del poder [foucaultiano] con el discurso del psicoanálisis». ⁷⁹ Esta intenta releer la noción de *assujettissement* en el psicoanálisis:

Ya el psicoanálisis alude a un sujeto que es simultáneamente formado y subordinado [...] La definición foucaultiana de la sujeción como la simultánea subordinación y formación del sujeto cobra un valor psicoanalítico concreto cuando consideramos que ningún sujeto emerge sin un vínculo apasionado con aquéllos de quienes depende de manera esencial. ⁸⁰

La insistencia butleriana en esta similitud acerca del sometimiento como momento formativo en ambos tiene como finalidad insistir en la posibilidad de un “vínculo apasionado” que podría describirse psíquicamente y del que Foucault no se hace cargo. Así la pregunta de Butler va en la dirección de discernir la continuidad entre el poder que forma el sujeto y la potencia del sujeto habilitada por este poder formativo al que, sin embargo, la propia potencia desborda y puede oponerse. Dicho de otra manera, para iluminar su continuidad con el esquema de poder foucaultiano ¿Qué resto de apego a las configuraciones del poder que nos forman pervive en las prácticas de resistencia que ponemos en juego? También aquí en los placeres que se les desprenden.

Como ejemplo resumido de los efectos formativos del poder en la teoría psicoanalítica Butler alude a la dependencia primaria del niño hacia su cuidador tradicionalmente figurado en psicoanálisis como la madre:

Aunque la dependencia del niño no sea subordinación política en un sentido habitual, la formación de la pasión primaria en la dependencia lo vuelve vulnerable a la subordinación y a la explotación [...]. Por otra parte, esta situación de dependencia primaria condiciona la formación y la regulación política de los sujetos [...] tanto el bebé como el niño deben vincularse a algo para poder persistir en sí mismos y como sí mismos. Ningún sujeto puede emerger sin este vínculo formado en la dependencia. ⁸¹

A lo que apunta Butler es que la dependencia del niño es la primera experiencia del poder que a su vez lo forma como sujeto y permite por ello su sujeción se convierte en el instrumento de sometimiento, pero a su vez habilita su potencia.

Aunque resulte polémico recurrir aquí precisamente al que fue el “interlocutor negativo” tanto del proyecto de la *Historia de la sexualidad* como del planteamiento de una ética de los placeres, lo cierto es que se puede reprochar de manera fundamentada a Foucault una cierta indistinción entre las distintas corrientes psicoanalíticas basando su crítica casi en su totalidad en la represión freudiana [*refourlement*] y en el retorno de lo reprimido como cura del análisis que

79 BUTLER, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder*, 29.

80 BUTLER, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder*, 17-18.

81 BUTLER, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder*, 19.

Foucault interpreta como una puesta en discurso del deseo que ata al sujeto con su inteligibilidad dentro del dispositivo de la sexualidad. En esta indistinción por la que Foucault insiste en la represión como la producción de una verdad clínica, desestima otras formulaciones del psicoanálisis.

En un esquema similar que parte de la dependencia primaria o de la pasividad del niño, Laplanche en su tarea por una relectura de Freud comprometidamente no biologicista intenta reubicar el origen de la pulsión no en cierta ontología del cuerpo donde la pulsión sexual se produciría en Freud como desvío de los instintos dirigidos a objetos de necesidad y desplazados a otros objetos móviles de carácter sexual y la pulsión de muerte sería una cualidad intrínseca a la vida que pugna por su retorno al estado inorgánico. Laplanche, por su parte, argumenta que la pulsión es implantada, es producto del contacto del niño con el otro, con el mundo, no preexiste en el cuerpo y que precisamente este contacto es lo que da lugar a la formación del yo (yo-instancia, diferente del yo-cuerpo), en un proceso que podría —con cautela analítica— compararse con la subjetivación. Así considera que «no hay en principio oposición de naturaleza entre lo pulsional y lo intersubjetivo, entre lo pulsional y lo cultural».⁸²

Al estado de pasividad infantil donde el otro implanta la pulsión Laplanche lo denomina “seducción primaria” que funciona de un modo traumático. Lo que ocurriría es que la excitación producida en el niño por las actividades de cuidado resultaría traumática ya que este no podría descargar o deshacerse de esta excitación inmanejable de modo que reprimiría el objeto y el afecto al que está ligada tal excitación internalizándolos como fuente de excitación perpetua, este sería el objeto-fuente de la pulsión y su dirección, la conminación a repetir tal excitación.

Pero no solo tiene un carácter de estimulación física traumática, sino que para Laplanche el cuerpo del niño está siendo impactado por mensajes enigmáticos que no puede comprender puesto que aún posee el lenguaje de modo que:

El trauma de la sexualidad es provocado por un exceso de mensaje; el mensaje es recibido, pero no descodificado debido a la falta de equipamiento [falta de lenguaje] [...] La pulsión emerge de una falta de traducción; el objeto-fuente de la pulsión ha perdido o errado la comunicación entre el inconsciente del adulto y el naciente inconsciente del niño. La pulsión sexual es enteramente *una pulsión a traducir*.⁸³

En esta versión de Laplanche sobre el origen de la pulsión esta se produce en la zona de contacto de un sujeto-adulto con un sujeto-niño, es decir, es relacional y está marcada por una situación de desigualdad, o lo que el también llama “masoquismo primario”, que tiene que ver con la erotización del niño de la

82 LAPLANCHE, Jean. *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis. La seducción originaria*. Amorrortu, Buenos Aires, 2024. (2º ed.), 138.

83 DE LAURETIS, Teresa. *La pulsión de Freud*, 121.

invasión su cuerpo por el otro y el mundo. Leo Bersani, siguiendo a Laplanche, se expresa de la siguiente manera acerca de este masoquismo primario:

Abrumado por estímulos tan excesivos que las estructuras del yo no son capaces de resistir, el niño puede sobrevivir a tal desequilibrio solo encontrándolo excitante. [...] podría ser una disposición hereditaria la embriaguez masoquista de ser invadidos por un mundo que todavía no hemos aprendido a dominar, es decir. [...] una inclinación a la derrota del poder a través del placer, la tendencia a un goce del sujeto humano en el cual el sujeto es deshecho momentáneamente.⁸⁴

La pulsión será por tanto el «destino [de] reproducir tal excitación buscando obtener cada vez aquello que se le escapa desde siempre, reinterpretar con los instrumentos emotivos y cognitivos que irá madurando aquello que no podrá comprender nunca, en una coacción a repetir».⁸⁵

Si entendemos el poder en el sentido foucaultiano como el “hacer hacer” entre sujetos, como una relación dinámica y capilar que todo lo invade que «se produce de un momento al otro, en todos los puntos, o más bien en todas las relaciones desde un punto al otro»⁸⁶ y que no se da únicamente en el plano de la dominación política, sino que se juega en diferentes escalas pudiéndose encadenarse en dispositivos, instituciones o estrategias más amplias del poder, quizás esta teoría psicoanalítica de la formación del sujeto puede entenderse tentativamente como el grado cero de una microfísica del poder en la relación entre el niño y su cuidador de referencia, donde el contacto con el otro implica primariamente una relación de dependencia, vulnerabilidad, exceso e invasión, por tanto, de poder que precisamente forma al sujeto, e implanta la pulsión que conduce a su satisfacción y que podría compararse con el placer.

Es precisamente esta noción de implantación de la pulsión como proceso de poder intersubjetivo lo que ha resultado atrayente para muchos teóricos queer como Leo Bersani o Teresa de Lauretis para dar cuenta de un compromiso no esencialista de los materiales psicoanalíticos que los haga compatibles con teorías como la de Foucault. Así, Teresa de Lauretis argumenta que tanto la pulsión como el biopoder

son encaradas en un espacio que está más allá del alcance del sujeto cartesiano, en relación con una corporalidad que otorga el terreno de la inscripción de la pulsión, o la base material para aquello que Foucault, siguiendo a Laplanche, llamó la “implantación perversa” de la sexualidad. El tropo de la implantación, que liga la pulsión al mismo tiempo al yo y a lo social, *subraya los contornos de un sujeto habitado por la presencia ajena del otro*.⁸⁷

84 BERSANI, Leo. *Homos*. Manantial, Buenos Aires, 1998, 119.

85 BERNINI, Lorenzo. *Apocalipsis queer. Elementos de teoría antisocial*, 37.

86 FOUCAULT, Michel. *La voluntad de saber*, 113.

87 DE LAURETIS, Teresa. *La pulsión de Freud*, 33 [cursiva propia].

Este apunte breve sobre la posibilidad de un psicoanálisis no biologicista y de implantación del poder en el sujeto forma parte tanto de una particular *pulsión a traducir* de la propia teoría que intente trazar entre la teoría foucaultiana y el psicoanálisis otra zona de contacto atendiendo «las formas que ha tenido cada uno de pensar lo no pensado en el otro, de prolongar líneas de pensamiento que en el otro han quedado sin trazar»⁸⁸, es decir, es psicoanálisis como herramienta puede ser capaz de dar cuenta de una instancia acerca de la inauguración psíquica del sujeto por la intervención precisamente de un poder, instancia de la que Foucault no da cuenta.

De modo análogo, el psicoanálisis puede aportar una explicación sobre la dificultad del sujeto de encontrarse en el campo de lo sexual o, si se quiere, de los placeres, a plena disposición de un tipo de libertad voluntarista apuntado que los sujetos acceden a una satisfacción que ha sido configurada por la implantación de un poder en su cuerpo como forma de pulsión y que esta configuración adquiere una consistencia particular, como empuje obstinado que no puede quebrarse completamente con la mera *poiesis* de nuevos placeres.

Se ha de puntualizar que, a pesar de las críticas expuestas, tampoco se puede caracterizar a la ética de los placeres como completamente voluntarista. Si bien sea cierto que puede no dar plena cuenta de los apegos a configuraciones de poder previas y parezca siempre dispuesta a la posibilidad de subversión de las sujeciones mediante prácticas de libertad, aunque partan de estados de sujeción ellas mismas, tampoco puede darse por bueno la caracterización de “voluntarismo”, dado que siempre esta libertad se enmarcará dentro del plano inmanente de unas relaciones de poder que podrán ser subvertidas según las posibilidades de esta relación.

Por lo tanto, tampoco se propone que la ética de los placeres deba ser por completo subordinada a la dinámica pulsional que niegue toda capacidad de invención de resistencias placenteras, por el contrario, la implantación de la pulsión según Laplanche constituye aquí un ejemplo primario de invasión de los cuerpos por el poder que dé cuenta de los retornos necesarios que se producen hacia esta escena en la experimentación de una satisfacción. La especial *pulsión a traducir* [de la teoría] propuesta aquí no busca un cierre teórico donde el psicoanálisis de Laplanche corrija la teoría foucaultiana. Mas bien, partiendo de una cierta maleabilidad de ambas, se busca apuntar a cómo estas pueden acercarse en torno al poder y su papel en la formación del sujeto. También para remarcar que lo que se ha descrito como ambivalencia del sujeto y del placer —y que puede ser descrito en términos más foucaultianos como incitación recíproca de poder/resistencia, poder/libertad o sujeción/prácticas de libertad— está del todo presente en la obra foucaultiana y que esta puede responder desde su compleja coherencia interna a las críticas de voluntarismo atendiendo a esta noción misma de ambivalencia del sujeto como lugar de sujeción y de creación.

88 ALEMÁN, Jorge; INGALA, Emma. *Foucault con(tra) Lacan*. En 1ª sesión del seminario «Debates y Combates de la Filosofía Francesa» del Seminario Foucault Complutense, Madrid, 2025.

Conclusiones

Acercarse a una conclusión acerca del placer en Foucault podría comenzar por considerarlo como un concepto profundamente *indócil*. No se quiere decir por ello que el resto de la obra foucaultiana se rinda fácilmente a la docilidad, por el contrario, se ha partido desde la propuesta de Judith Revel sobre el reconocimiento de la discontinuidad de esta y la tarea de restituírle una coherencia compleja en su interior, precisamente, a través de esta propia discontinuidad o mediante la discontinuidad como unidad. El mapeo del placer a través de dos apariciones relativamente periféricas —como concepto menor en *LVS* y en las entrevistas que rodean a la propuesta de una ética de los placeres —apunta a una doble valencia del placer como práctica de libertad y como efecto del poder y la sujeción. Aunque esta doble valencia está profundamente articulada en la obra foucaultiana a partir de las incitaciones o necesidades recíprocas entre el poder y la resistencia o el poder y la libertad, el sujeto como lugar de ambivalencia no aparece desarrollado de forma tan explícita por Foucault. Es una de esas tareas que pasan por la reconstrucción de la compleja coherencia de la obra foucaultiana. Se ha mostrado como el placer puede funcionar precisamente como marcador de este lugar de ambivalencia del sujeto por suceder este precisamente a *nivel* del sujeto.

Sin embargo, y mientras que se toma el ejemplo de Judith Butler acerca de la recomposición del sujeto como lugar de ambivalencia atendiendo en este a una dimensión psíquica evitada por Foucault, esta búsqueda de la coherencia resulta aún más compleja de articular en torno al concepto del placer. Se puede apuntar a que existe un olvido o un abandono en la formulación de la ética de los placeres que no toma en cuenta aquella definición del placer como un efecto de los poderes, el placer como efecto sujetante en sí mismo. Este abandono u olvido hace que la ética de los placeres parezca describir una libertad demasiado *a la mano* del sujeto o una capacidad para la invención de sí y de nuevos placeres sin límites, que no dé cuenta de cómo el sujeto se halla ya determinado o no dirigido por la mera voluntad, menos en el campo de lo sexual como han señalado algunas posturas críticas, aunque seguidoras de Foucault, como Wendy Brown o Teresa de Lauretis. Es por ello que, al *indócil* y vacío de contenido concepto del placer se le debe restaurar su compleja coherencia atendiendo a su doble valencia articulada entre el poder y la libertad, recuperando lo dicho sobre este en *LVS*. Para una recomposición fuera de los márgenes foucaultianos, cierto psicoanálisis recuperado por la teoría queer también puede dar cuenta del lugar de ambivalencia no solo del sujeto, sino de la satisfacción o el placer como se ha tratado de mostrar en el epílogo.

Bibliografía

- ALEMÁN, Jorge; INGALA, Emma. *Foucault con(tra) Lacan*. En 1ª sesión del seminario «Debates y Combates de la Filosofía Francesa» del Seminario Foucault Complutense, Madrid, 2025, <https://www.youtube.com/watch?v=6rMaBLcIEVE>
- BERNINI, Lorenzo. *Apocalipsis queer. Elementos de teoría antisocial*. Trad. Albert Tola. Egales, Madrid, 2015.
- BERSANI, Leo. «¿Es el recto una tumba?» En LLAMAS, R. (Comp.). *Construyendo sidentidades: Estudios desde el corazón de una pandemia*. Siglo XXI, Madrid, 1995, 79-115.
- BERSANI, Leo. *Homos*. Trad. Horacio Pons. Manantial, Buenos Aires, 1998.
- BROWN, Wendy. *Estados del agravio: Poder y libertad en la modernidad tardía*. Trad. Jorge Cano Cuenca. Lengua de Trapo, Madrid, 2019.
- BUTLER, Judith. *Dar cuenta de sí mismo*. Trad. Horacio Pons. Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
- BUTLER, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder*. Trad. Jacqueline Cruz. Cátedra, Madrid, 2020 (12ª ed.)
- DE LAURETIS, Teresa. *La pulsión de Freud*. Trad. Silvana Vetö. Pólvora, Santiago de Chile, 2023.
- DELEUZE, Gilles. «Deseo y placer». Trad. Javier Sáez. En *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 23, Barcelona, 1995, 12-20.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. José Vázquez Pérez. Paidós, Barcelona, 1987.
- FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder». Trad. Corina de Iturbe. En *Revista Mexicana de Sociología*, n.º 50, (3), Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, 3-20.
- FOUCAULT, Michel. «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress». En Rabinow, Paul (ed.). *The Foucault reader*. Pantheon Books, New York, 1984, 340-372.
- FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad: El gobierno de sí y los otros II*, Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *El yo minimalista y otras conservaciones*. Trad. Graciela Staps. La marca editora, Buenos Aires, 2009. (3ª ed.)

- FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. Trad. Ángel Gabilondo. Paidós Ibérica, Barcelona, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Trad. Ulises Guinazu. Siglo XXI, México DF, 2005. (30ª ed.)
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*. Trad. Martí Soler. Siglo XXI, Madrid, 2019.
- FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de saber, El saber de Edipo*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- LAPLANCHE, Jean. *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis. La seducción originaria*. Trad. Silvia Bleichmar. Amorrortu, Buenos Aires, 2024. (2º ed.)
- LE BITOUX, Jean. «El gay saber. Entrevista a Michel Foucault (1978)». En *Artilería Inmanente*, disponible en: <https://artilleriaimnante.noblogs.org/?p=2177>
- REVEL, Judith. *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*. Trad. Irene Agoff. Amorrortu, Buenos Aires, 2014.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Cómo hacer cosas con Foucault: Instrucciones de uso*. DADO Ediciones, Madrid, 2021.

II

MATERIALES

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos

Número 20, junio 2026, 179-184

ISSN: 0719-7519

DOI: 10.5281/zenodo.20606673

[<http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal>]

Estigma y sexualidad: una entrevista a Francisco Vázquez García

*Stigma and sexuality: an interview with Francisco
Vázquez García*

Francisco Vázquez García

Universidad de Cádiz, España

Orcid: 0000-0003-3950-4313

francisco.vazquez@uca.es

Diego Delgado Pastor

Universidad de Cádiz, España

Orcid: 0000-0002-2804-4174

ddelgado11@hotmail.com

Jesús González Fisac

Universidad de Cádiz, España

Orcid: 0000-0002-3967-506X

jesus.gonzalez@uca.es

Entrevista realizada el 12 de enero de 2026.

Francisco Vázquez García es Catedrático de Filosofía en la Facultad de Filosofía de la UCA (Universidad de Cádiz). Es el Investigador principal del Grupo HUM-536, *El problema de la alteridad en el mundo actual*, y preside la Asociación del Centro Iberoamericano de Estudios sobre Sexualidad. Sus líneas de investigación son la filosofía de Michel Foucault, la historia cultural de la sexualidad y la sociología de la filosofía. Ha publicado varios libros sobre Foucault, como *Foucault y los historiadores* (1987), *Foucault: la historia como crítica de la razón* (1995) o *Cómo hacer cosas con Foucault: instrucciones de uso* (2021). De historia de la sexualidad, cabe destacar *Sexo y razón: una genealogía de la moral sexual en España* (1997), *Historia de la prostitución en Andalucía* (2004), *La invención del racismo: nacimiento de la biopolítica en España* (2009), «*Los invisibles*»: *una historia de la homosexualidad masculina en España (1850-1939)* (2011) y *Los hermafroditas: medicina e identidad sexual en España (1850-1939)* (2012), junto a Richard Cleminson, *Pater infamis: genealogía del cura pederasta en España (1880-1912)* (2020), y ha coordinado sendos volúmenes de *Historia de la homosexualidad masculina en Occidente* (2022) e *Historia de la homosexualidad femenina en Occidente* (2023).

Diego Delgado Pastor es Doctor en Filosofía por la Universidad de Cádiz, máster en Género e Igualdad por la Universidad Pablo de Olavide, profesor de Filosofía en Enseñanzas Medias y miembro del Equipo de Investigación HUM-536, «*El problema de la alteridad en el mundo actual*».

Jesús González Fisac es Doctor en Filosofía por la UCM. Profesor Titular de Filosofía y Coordinador del Área de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA. Sus líneas de investigación son Kant, Foucault y Judith Butler.

Diego Delgado y Jesús González: *Inicia su trayectoria con una tesis doctoral sobre Foucault y la historiografía francesa, con sendos libros sobre Foucault y la historia (Foucault y los historiadores, Foucault: la historia como crítica a la razón). Con este comienzo, aparentemente metodológico al menos, ¿cómo llegó a un libro como Sexo y razón?, ¿dónde surge el interés por la sexualidad?*

Francisco Vázquez: Ese interés metodológico era instrumental: hacerse con las herramientas analíticas de Foucault para utilizarlas al servicio de un diagnóstico de las formas de subjetividad en el tiempo presente. Y precisamente uno de los observatorios privilegiados para explorar la conformación de las subjetividades era la sexualidad. Esto ya lo habían captado los freudomarxistas como Reich y Marcuse, y estaba presente también en la *Dialéctica de la ilustración*. Pero encararlo en la línea de Foucault implicaba renunciar al primado del poder como represión y a la herencia de Freud combinado con Marx. Además, para indagar esos procesos sin caer en la “gigantomaquia” propia de la filosofía de la historia, había que reducir la escala, recurrir al estudio de caso. Inicé entonces una colaboración con mi amigo el historiador Andrés Moreno Mengíbar y ensayamos esta perspectiva trabajando sobre el control de la prostitución en Sevilla y en el largo trecho que va desde la Baja Edad Media hasta el siglo XX. Luego, siguiendo una sugerencia de Félix Duque, ampliamos la perspectiva a partir de los ejes establecidos por Foucault en *La voluntad de saber* (el niño masturbador, la mujer histérica, el adulto perverso, la pareja malthusiana), añadiendo el asunto de la prostitución, y de ahí salió *Sexo y razón*. En este periplo fue decisivo también nuestro aprendizaje con colegas franceses como Raphaël Carrasco o Jean-Louis Flandrin.

D. D. y J. G.: *Nos gustaría que nos explicara las razones o motivaciones de lo que parece ser un centro de gravedad en su larga trayectoria investigadora, como lo es esta idea de la infamia, de donde procederían esa enorme galería de “personajes infames” a los que ha dedicado tanta atención y que, en gran medida, procederían del dispositivo de la sexualidad de cada época. Aprovecho para preguntarle por esa novedad de los “estudios infames”.*

F. V.: Evidentemente esa atracción tiene que ver con la lectura de Foucault, de su célebre texto “La vida de los hombres infames” y de su indagación acerca de personajes como Pierre Rivière y Herculine Barbin, también con un interés muy acentuado en la historiografía de los Annales y en la microhistoria italiana por los paisajes y las figuras de la marginalidad y de lo abyecto. El trasfondo conceptual tiene que ver con una idea foucaultiana que me parece crucial: las “prácticas divisorias”. Es decir, las formas no marcadas o “normales” de subjetividad (el individuo cuerdo, el buen ciudadano, la persona sexualmente saludable) se construyen siempre en negativo, a partir de la producción de

identidades estigmatizadas y abyectas (el loco, el criminal, el perverso). Esto procede sin duda de Canguilhem y de su idea de la precedencia de lo patológico sobre lo normal. En *Sexo y razón*, por ejemplo, estas identidades aparecen plasmadas en determinados personajes (los hermafroditas Heleno de Céspedes y Reyes Carrasco, el cura U.C. o la ninfómana Juana A., por ejemplo). En trabajos anteriores como *Poder y prostitución en Sevilla* o posteriores, como *Los invisibles*, *Pater infamis* o el artículo titulado “Inseparables”, proliferan también esas trayectorias infames: prostitutas rebeldes, sacerdotes pederastas, cigarreras safistas, palanganeros de burdel invertidos, maquis hermafroditas. Los “estudios infames”, que es el título de la web de nuestro grupo de investigación, sugerido por Jesús González Fisac, expresa muy bien esta voluntad de captar las formas de racionalidad por lo que estas ocultan, olvidan o arrojan a sus arrabales.

D. D. y J. G.: *Háblenos de la metodología: hay un marcado interés por las cuestiones epistemológicas a lo largo de su obra, como en el último ejemplo de su* *Cómo hacer cosas con Foucault. ¿En qué se concreta todo este vasto análisis metodológico?, ¿cuál es su propuesta?*

F. V.: Ese interés por lo metodológico tiene que ver con una forma de entender mi trabajo. Trato de emplazarme en el terreno de la filosofía afrontada como ciencia social crítica, lo que implica una serie de cautelas para controlar epistémicamente lo que se dice y también para favorecer el trabajo en colaboración, que es lo propio de las comunidades científicas. Puede parecer empobrecedor reducir la herencia de Foucault a una serie de reglas metodológicas, pero si queremos hacer transmisible y practicable esa forma de diagnosticar el presente, se hace necesaria esa presentación más o menos esquemática. Mi intención es incorporar el análisis arqueo-genealógico al ámbito de las herramientas científicas del análisis cultural para hacer inteligible el tiempo presente. Por eso me interesa un Foucault conjugable con la tradición de la filosofía analítica (en la línea de Arnold Davidson o Ian Hacking) y de la epistemología histórica de Canguilhem, un Foucault racionalista e ilustrado, coordinable con la mirada científica, no con la poesía, con los abismos de Bataille y de Heidegger o con el relativismo postmoderno.

D. D. y J. G.: *Ha trabajado con otros investigadores, con los que ha publicado libros en coautoría. Sexo y Razón y La historia de la prostitución en Andalucía, con Andrés Moreno Mengibar, La sexualidad en la España contemporánea, con José Benito Seoane, Los invisibles y Sexo, identidad y hermafroditas en el mundo ibérico, con Richard Cleminson. Esta colaboración es algo poco habitual, al menos en el campo académico español. ¿Cómo ha llegado a estas colaboraciones y qué papel juega la interdisciplinariedad en su investigación?*

F. V.: Me parece que la tarea de la filosofía sigue siendo la de elevar a conceptos el tiempo presente, diagnosticar qué es lo que nos pasa (Ortega diría precisamente que lo que nos pasa es que no sabemos lo que nos pasa). Pero eso no se puede hacer comentando exclusivamente lo que nos dicen los textos del canon filosófico; se debe recurrir a la historia, es decir, a la investigación social. Y eso exige un trabajo en colaboración, en equipo, con estudiosos que vienen de esos ámbitos y que poseen las herramientas del trabajo empírico (estadística, análisis del discurso, trabajo de archivo, etnografía). A Andrés Moreno lo conozco de toda la vida; es un historiador de inmensa competencia, un experto en el trabajo de archivo, que empezó con la historia económica, luego se desplazó a la historia cultural y en su último periplo se ha interesado por la historia y la crítica musical. Con José Benito Seoane, como me pasó con José Luis Moreno Pestaña o con Ildefonso Marqués, el contacto vino por mi condición de director o codirector de sus tesis doctorales, ya en la década de los años noventa. El primero viene del ámbito de la enseñanza de la filosofía, pero los otros dos están más vinculados a la sociología (Moreno Pestaña también practica una filosofía híbrida), al trabajo etnográfico por un lado y a la estadística por el otro. Richard Cleminson, por último, que procede del ámbito de los Estudios Culturales de tradición británica -el decir, con un gran dominio a la vez de análisis de clase de raíz marxista y del análisis postestructuralista de los discursos- proyectado en el terreno de las culturas ibéricas, contactó conmigo a comienzos de este siglo e iniciamos entonces una colaboración que dura más de veinte años. La experiencia de todos estos colegas y amigos (y de otros y otras más que sería largo mencionar) ha sido decisiva para emprender mi propio trabajo y ha implicado, más que una tarea interdisciplinar, un esfuerzo para “desdisciplinarse”, es decir, apartar por un momento las inercias que nos aferran a lo conocido (por ejemplo el comentario de textos filosóficos en mi caso) para adentrarse en un terreno nuevo e incierto, contando también con los posibles costes que esto podía llegar a tener a la hora de hacer una carrera académica, claro está.

D. D. y J. G.: *¿Cómo podríamos relacionar esa cuestión de la “subjetividad expresiva” (acaba de ser reeditado su Tras la autoestima, por la editorial Dado ediciones) con el problema de la sexualidad en nuestros días? ¿Ha podido determinar la emergencia concreta de esta situación?*

F. V.: Aunque esto exigiría un desarrollo y una reflexión mayor, puedo apuntar dos cosas. Por una parte, en la era del yo expresivo, la sexualidad funciona como un gran mercado autorregulado, donde se trata de coleccionar intensidades orgásmicas que eleven la propia autoestima. La transformación digital ha facilitado esto mediante las plataformas de contactos íntimos. Pero al mismo tiempo, y esto lo ha señalado muy bien Eva Illouz, ese énfasis en la autonomía de la sexualidad respecto a normas externas, en la autosuficiencia del yo sexual como

recolector de experiencias orgásmicas, compitiendo con otros yoes sexuales, entra en contradicción con las expectativas de cada género, resultado de la educación, de modo que favorece las disposiciones de los sujetos masculinos, que interiorizan perfectamente ese juego, en detrimento de los femeninos. Por otro lado, conduce a una desertización ética de las relaciones sexuales, donde lo erótico queda confinado en lo genital, en el placer orgásmico, según un modelo de rendimiento sumamente falocéntrico y egoísta (el éxito del Viagra y de sus derivados de última generación va en esa línea). La posibilidad de una erotización de las relaciones sociales, de la forja comunitaria, desaparece en este modelo del yo sexual como consumidor. Por otra parte, la sexualidad y lo sexogenérico, en general, ha sido colonizado por una búsqueda identitaria a la carta, dando lugar a una multiplicación al infinito (polisexuales, asexuales, no binarios, fluidos, pansexuales, etc). Esta dinámica en la que cada cual busca escoger la propia identidad exclusiva como el que elige ropa en una tienda para sentirse bien y que los demás le den al *like*, bloquea la capacidad de captar lo que nos une. Este rechazo del comunitarismo sexogenérico me vincula con el Foucault que invocaba “los cuerpos y los placeres”.

D. D. y J. G.: *¿Cuál es su opinión sobre ese dispositivo de la sexualidad en la actualidad? Es decir, ¿cuál es el estado de la cuestión de ese dispositivo de la sexualidad en el mundo actual? ¿Qué puede decirnos de las apreciaciones del último Foucault?, ¿fueron acertadas y, sobre todo, cómo podemos seguir usando esas disquisiciones como “caja de herramientas” para la vida presente?*

F. V.: Me parece que lo más rescatable del último Foucault es precisamente su énfasis en la dimensión ética y política de las relaciones sexuales; lo que él descubre por ejemplo, en el BDSM, es una tentativa para erotizar las relaciones sociales, para modelarlas como relaciones de amistad, sacándolas tanto de ese individualismo depredador que tiende a ver al otro con desconfianza o como mero instrumento del propio goce, como del comunitarismo identitario que distribuye la condición sexogenérica en compartimentos estancos dispuestos en las estanterías de una tienda. Al potenciar la fragmentación ambas tendencias juegan a favor de un gobierno neoliberal de las poblaciones. La propia idea de “los cuerpos y los placeres”, que autoras como Judith Butler han interpretado, a mi parecer erróneamente, para achacarle a Foucault un criptoessentialismo, es muy útil para romper esa obsesión identitaria que tiene presa hoy a la izquierda *woke*, incapaz de trascender la política de las diferencias para acceder a eso que Étienne Balibar designa como “la transindividualidad”. De hecho, me parece que esa explosión de las identidades sexogenéricas lo que augura es un doble horizonte nada utópico, pero bien pronosticado por Foucault cuando hablaba de “los cuerpos y los placeres”. Por una parte, un escenario de disolución de las identidades debido a su misma proliferación al infinito; por otra, un movimiento

reactivo de restauración de identidades fuertes (de clase, de género, de nación). En este segundo polo se dan la mano los movimientos ultraderechistas contra la “ideología de género”, el feminismo radical que quiere recuperar el sujeto “mujer” y el izquierdismo rojipardo que denuncia las “trampas de la identidad” en nombre de la única que hace valer: la de clase.

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos

Número 20, junio 2026, 185-191

ISSN: 0719-7519

DOI: 10.5281/zenodo.20607411

[<http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal>]

Carta abierta a la Comisión de Revisión del Código Penal para la revisión de ciertos textos legislativos que regulan las relaciones entre adultos y menores

*Open Letter for the Revision of Certain Legislative Texts
Regulating Relations Between Adults and Minors*

Introducción

En 1977 Foucault firma una carta abierta para solicitar que sean derogados algunos artículos del Código Penal relativos a las relaciones entre adultos y menores. La carta se publica en el diario *Libération* el 27 de mayo (un extracto aparecerá tres días antes en *Le Monde*).

En noviembre de 1974, auspiciada por Giscard d'Estaing, se crea una comisión para la reforma del código penal. Los artículos relativos a la sexualidad ocupan a la comisión, llamada de Revisión del Código Penal, desde febrero de 1977. Foucault es llamado a audiencia ante la Comisión, en la que interviene el 27 de mayo.

Según Defert, Foucault acepta acudir a la Comisión por la misma razón que firmó la carta, para descriminalizar la homosexualidad.

Un «caso reciente» motiva la carta, el llamado «caso de Yvelines». En septiembre de 1975, en el tribunal de Yvelines se juzga por «golpes y lesiones» a tres hombres que han violado a dos chicas en Marsella. El caso es aireado porque, tal y como los abogados de los acusados denuncian, se ha juzgado como un «crimen» y no como un «delito», lo que supone penas de cárcel y, sobre todo, rangos distintos de prisión preventiva. Los acusados serán liberados entre el final de 1976, uno de ellos, y enero de 1977, los otros dos, tras más de tres años de prisión preventiva. La carta

que firma Foucault, como otras publicadas con anterioridad (otra carta abierta, publicada en enero de 1977, que también denuncia este caso no fue firmada por Foucault), exige la puesta en libertad de los acusados cuya sentencia será finalmente suspendida. Pero el motivo no es sólo esta denuncia. La modificación del Código penal en los artículos que discriminan las relaciones sexuales entre hombres y con menores está en la agenda de los movimientos homosexuales y pedófilos, cobrando una fuerza y una visibilización inusitada a comienzos de los 1970 con grupos como el FHAR, *Frente homosexual de acción revolucionaria* (que ve la luz en 1971), o el *Frente de liberación de pedófilos* (en 1977). Los promotores de la carta (Hocquenghem es fundador del FHAR) tienen capital político (Rozier, otro de los promotores, tiene contactos en la Comisión) y, como puede verse en la lista de firmantes de esta carta, un nada desdeñable capital académico (profesores de universidad, algunos del Colegio de Francia), intelectual (escritores como Sartre o Beauvoir) y profesional (psiquiatras, psicólogos y educadores, también médicos). Es habitual que los diarios publiquen cartas que demandan la descriminalización de las relaciones con menores. De hecho, esta carta no es la primera que se publica a cuenta del llamado «caso de Yvelines» (Matzneff, uno de los promotores de la carta abierta que traducimos, publica a finales de 1976 la carta «L'amour est-il un crime?»). Pero Foucault no firmó ninguna otra. Según Defert, Foucault lo hizo por la misma razón por la que declaró en la comisión, con el propósito de descriminalizar la homosexualidad.

La Comisión trabajará hasta comienzos de 1981, en que fue suspendida. El anteproyecto, con algunas partes redactadas, no llegó a ser presentado.

A continuación se reproduce el contenido traducido de esa carta.

[1]¹

Carta abierta a la Comisión de Revisión del Código Penal para la revisión de ciertos textos legislativos que regulan las relaciones entre adultos y menores²

Las relaciones entre niños, adolescentes y adultos están sometidas por la ley a restricciones importantes: ya sea por la noción de «corrupción de menores» (que puede consistir en el simple hecho de alojar, por una noche, a un menor), ya sea por la prohibición general de mantener relaciones sexuales con menores de 15

¹ Entre corchetes, intercalamos los números de página del texto que hemos utilizado para esta traducción, tomado de los *Archives François Dolto*, disponible en <https://www.dolto.fr/fd-code-penal-crp.html>.

² «E, incidentalmente, las relaciones de los menores entre sí» (originalmente se incluye esta apostilla en nota).

años, o bien por la prohibición especial que se aplica, cuando implican a menores de 15 a 18 años, a las relaciones homosexuales, definidas como «impúdicas o contra natura».

La caída en desuso de las nociones en que se basan estos crímenes y delitos³ («pudor», «naturaleza»), la evolución de las costumbres en una juventud que siente como opresivos los excesos de una segregación minuciosa, hacen que estos textos legales, en lugar de garantizar un derecho, no sean más que instrumentos de coacción.

Un caso reciente acaba de demostrar claramente la desproporción existente entre el dispositivo penal y la naturaleza de los hechos que sanciona. Tras más de tres años de detención preventiva, tres personas acusadas de «atentado al pudor, consumado o en tentativa, sin violencia contra niños de uno y otro sexo de menos de 15 años»,⁴ hechos que la ley (artículo 331 § 1 del Código Penal) califica como «crímenes», fueron condenadas por el Tribunal de lo penal⁵ de Yvelines a cinco años de prisión con suspensión de pena. Una detención de tres años y tres meses, en un caso que desembocó en una condena suspendida, solo fue posible porque la ley, mediante la calificación de «crimen», justifica el complicado procedimiento del Tribunal de lo penal, cuando una calificación de «delito» habría permitido que el caso fuera juzgado por el Tribunal correccional, siguiendo un procedimiento más rápido. Desde la promulgación de la Ley del 6 de agosto de 1975, la prisión provisional, en materia correccional, no puede exceder de seis meses.

Pero, sobre todo, más allá de la causa de los acusados, el caso de Yvelines, juzgado en audiencia pública, planteó el problema de saber a qué edad los niños o

³ En este momento (la segunda mitad de la década de 1970), el Código penal francés contempla la distinción entre dos tipos penales: el crimen y el delito. El crimen es una infracción grave, con penas mayores, y que, como se señala en la carta, justifica una prisión provisional (detención preventiva) de más de seis meses. El delito es una infracción menos grave, tiene penas menores y una prisión provisional de no más de seis meses. En el «caso de Yvelines», se denunciará (en esta y en otras cartas) el abuso de haber tenido a los acusados más de tres años en prisión provisional dado que el acto contemplado en el escrito de acusación, «atentado al pudor sin violencia», corresponde en verdad al tipo penal de delito.

⁴ En nuestro código penal ya no existe el «atentado al pudor», que también estaba relacionado con actos de índole sexual. En el código inmediatamente anterior (Ley orgánica 1/2004), se contemplaba una distinción que, como el código penal francés, se sostiene por la presencia o no de violencia. El «abuso sexual», o el «abuso deshonesto» (las connotaciones morales también estaban en esta antigua denominación del código penal español) era el delito sexual sin violencia, con abuso de una situación como podría ser la inconsciencia de la víctima, una relación de autoridad o la indefensión. La «agresión sexual», por su parte, suponía la presencia de violencia física o amenazas. Con la llamada Ley del «Solo sí es sí» (Ley orgánica 10/2022), se elimina el tipo penal de «abuso sexual» y sólo queda el de «agresión sexual», que contempla distintos agravantes. En el código penal francés en vigor en 1977 se habla de un «atentado al pudor» para referirse en general a infracciones de tipo sexual, y con una connotación moral clara. Luego se distingue entre un atentado al pudor con violencia o sin violencia. En la carta se contemplan estos tipos penales cuando se trata de relaciones que implican a menores. Por eso también se incluye el tipo penal de «incitación al libertinaje», que es la modalidad intencional de la corrupción de menores. Por todo lo anterior, y dado que uno de los puntos fuertes de la crítica de los firmantes de la carta es la caída en desuso de la noción de «pudor», mantenemos la fórmula de «atentado al pudor».

⁵ Cada uno de los tipos penales corresponde a un tribunal distinto y tiene un procedimiento distinto. En la carta se hace referencia a ambos. Los crímenes son juzgados por el Tribunal de lo penal o *Cour d'Assises*. El Tribunal de lo penal está formado por magistrados y por un jurado elegido al azar entre ciudadanos. El Tribunal correccional o *Tribunal correctionnel* juzga los delitos y está formado sólo por jueces. Como se apunta en la carta, el procedimiento de los Tribunales de lo penal es más largo y complicado que el de los Tribunales correccionales, por la presencia de jurado. Por eso los juicios en los Tribunales correccionales son más rápidos.

adolescentes pueden ser considerados capaces de dar libremente su consentimiento a una relación sexual. Se trata de un problema social. Corresponde a la Comisión de Revisión del Código Penal aportar la respuesta de nuestro tiempo, puesto que es ella la encargada de proponer al gobierno textos renovados y actuales, que posteriormente deberán ser sometidos al Parlamento.

[2]

Los firmantes de la presente carta consideran que la libertad total de los participantes en una relación sexual es la condición necesaria y suficiente de la licitud de dicha relación.

El Código Penal de 1810, promulgado por Napoleón I, no preveía represión para los actos sexuales no acompañados de violencia, cualquiera que fuese la edad de los participantes. Solo contemplaba la causa de violación o de «atentado al pudor cometido con violencia».

La ley del 28 de abril de 1832 creó la infracción de «atentando al pudor sin violencia contra la persona de un niño de menos de once años». Este texto, calcado sobre el que se refería a los «atentados [al pudor] cometidos con violencia», otorgaba a los hechos la misma calificación de «crimen». Permaneció en vigor hasta hoy, habiendo sido elevada en dos ocasiones la minoría de edad: primero bajo Napoleón III, por la Ley del 13 de mayo de 1863, que la elevó a trece años, y después por el Decreto del Gobierno Provisional del 2 de julio de 1945, que la elevó a 15 años.

Esta calificación de «crimen» conduce hoy a resultados aberrantes. Atenerse a la letra del texto significa que cualquiera, sea mayor o menor de edad, que haya practicado o intentado practicar una relación sexual con un menor de menos de 15 años comete un crimen, lo que obliga a remitirlo ante el Tribunal de lo penal y lo expone a una pena de 5 a 10 años de reclusión criminal.⁶

Texto inaplicable e inaplicado en la mayoría de los casos, pues, si lo fuera, veríamos comparecer cada día ante el Tribunal de lo penal a centenares de jóvenes por haberse «divertido» con una novia de 14 años en alguna playa o en algún sótano de viviendas sociales. El propio legislador podría ser acusado de «complicidad con el crimen», puesto que recientemente ha autorizado la venta de anticonceptivos a chicas menores de 15 años, lo que supone la existencia de relaciones sexuales, por tanto [también] un crimen por parte de la pareja.

Parece, pues, que conviene al menos «despenalizar» esta infracción y tener en cuenta esencialmente el consentimiento del menor.

Por lo demás, en lo que respecta a los y las adolescentes de 15 a 17 años, la ley, desde ya, les reconoce capacidad y libertad para entregarse a relaciones sexuales,

⁶ Es decir, tiene la pena de cárcel que corresponde al tipo penal «crimen».

pero bajo una reserva eminentemente discriminatoria: que se trate de relaciones heterosexuales. Su pareja, mayor o menor de edad, no comete ningún delito por mantener relaciones sexuales con ellos, siempre que sea de sexo diferente y que no los incite a sustraerse a la autoridad de sus padres o tutores.

En cambio, esa pareja, mayor o menor de edad, si es del mismo sexo, comete un delito castigado con una «pena de prisión de seis meses a tres años y una multa de 60 a 15.000 francos» (artículo 331 § 3 del Código Penal).

[3]

En efecto, mientras que de 1790 a 1942 el conjunto de las leyes penales francesas, inspiradas por la Ilustración del siglo XVIII, ignoraba totalmente cualquier delito de homosexualidad, este fue instaurado por la ley del régimen de Vichy del 6 de agosto de 1942, que sancionaba a «quien haya [...] cometido uno o varios actos impúdicos o contra natura con un menor de su mismo sexo» (Boletín Oficial del Estado Francés del 27 de agosto de 1942). Este texto, convertido en el artículo 331 § 3 del Código Penal (Decreto del 8 de febrero de 1945 – Boletín Oficial del 9 de febrero de 1945), sigue en vigor y se aplica diariamente, manteniendo así en nuestro país un «delito de homosexualidad», cuando, en la mayoría de los países occidentales, desde el final de la Segunda Guerra Mundial, la evolución de las costumbres y de las ideas ha llevado a los legisladores a hacerlo desaparecer de los códigos.

Los firmantes de la presente carta denuncian la iniquidad y el carácter discriminatorio del artículo 331 § 3 del Código Penal. Consideran que este texto debe ser derogado, como afortunadamente lo fueron los textos que reprimían el adulterio, la interrupción del embarazo y las prácticas anticonceptivas. Por último, consideran, de manera más general, que las disposiciones que pretenden una «protección» de la infancia y de la juventud, como el artículo 334-1 relativo a la «incitación de menores al libertinaje», que puede permitir inculpar a cualquier persona que «favorezca» o «facilite» relaciones sexuales entre menores, o el artículo 356 relativo a la «corrupción de menores», son, al igual que el artículo 331, cada vez más incompatibles con la evolución de nuestra sociedad, solo justifican hostigamientos y controles de carácter puramente policial y deben ser derogados o profundamente modificados, en el sentido de un reconocimiento del derecho del niño y del adolescente a mantener relaciones con las personas de su elección.

[4]

Firmantes

Louis Althusser, secretario general de la ENS [Escuela normal superior], calle Ulm –Dennis Altmann, escritor – Jean-Paul Aron, profesor de la Escuela práctica de

Altos Estudios – Claude Bardos, profesor de la Universidad de París Norte – Roland Barthes, profesor en el Colegio de Francia – André Baudry, director de “Arcadia” – Simone de Beauvoir, escritora – Pasteur G. Berner, Presidente del Consistorio de París Norte – Jean-Claude Besret – antiguo prior de la Abadía de Boquen – Doctor Boegner, psiquiatra en el CHS [Centro hospitalario especializado] de Fleury-les-Aubrais – Michel Bon, psico-sociólogo – Jean-Louis Bory, escritor – Bertrand Boulin, educador – Christian Bourgois, editor – Christine Bucy-Glücksman, profesora agregada – Doctora Cabrol, psiquiatra – Doctor Challou, psiquiatra en el CHS de Fleury-Les-Aubrais – François Châtelet, profesor de la Universidad de París VIII – Patrice Chéreau, director teatral – Jean-Pierre Colin, profesor de la Universidad de Reims – Copi, diseñador, escritor – Alain Cuny, actor – Fanny Deleuze – Gilles Deleuze, profesor de la Universidad de París VIII – Jacques Derrida, profesor de la ENS, calle Ulm – Dominique Desanti, escritora – Jean-Toussaint Desanti, profesor de la Universidad de París I – Françoise Dolto, neurosiquiatra, psicoanalista – Bernard Dort, Profesor de la Universidad de París III – Françoise d’Eaubonne, escritora – Doctor Maurice Eme, psiquiatra, jefe de servicio del hospital de Beaumont-sur-Oise – Michel Foucault, profesor del Colegio de Francia – Doctora Pierrette Garreau, pediatra – Philippe Gavi, periodista – Doctor R. Gentis, psiquiatra – André Glücksman, adscrito al CNRS [Centro nacional de investigación científica] – Renaud Goyon, artista visual – Félix Guattari, psicoanalista – Daniel Guérin, escritor – Pierre Hahn, periodista – Jean-Luc Hennig, periodista – Christian Hennion, periodista – Guy Hocquenghem, profesor adjunto de la Universidad de París VIII – Roland Jaccard, psicoanalista – Pierre Klossowski, escritor – Anne Laborit, directora de escuela – Madeleine Laik, psicóloga – Georges Lapassade, profesor de la Universidad de París VIII – Dominique Lecourt, profesor asistente en la Universidad de Amiens – Jacques Lefort, investigador del CNRS – Michel Leiris, comisario del Museo del Hombre – Michel Lobrot, profesor de la Universidad de París VIII – Jean-Francois Lyotard Profesor de la Universidad de París VIII – Michel Mardore, cineasta – Dionys Mascolo, escritor – Gabriel Matzneff, escritor – Doctor Michel Meignant, psiquiatra, sexólogo – Gérard Molina, profesor asociado – Vincent Monteil, profesor de la Universidad de París VII, medalla de la Resistencia – Doctor Bernard Muldworf, psiquiatra, médico de hospital – Nicole Nicolas – Doctor Jean Nicolas, ginecólogo, obstetra – Marc Pierret, escritor – Jacques Rancière, profesor adjunto en la Universidad de París VIII – Claude Revault d’Allonnes, profesor de psicología social en la Universidad de París VII – Olivier Revault d’Allonnes, profesor de la Universidad de París I – Jean Ristat, escritor – Christiane Rochefort, escritora – Alain Robbe-Grillet, escritor – Gilles Sandier, crítico de teatro – Jean-Paul Sartre, escritor – Renée Saurel, crítico teatral – René Schérer, profesor de la Universidad de París VIII – Doctor Séguier, psiquiatra del CHS Fleury-les-Aubrais – Doctor Pierre Simon, ginecólogo, obstetra – Philippe

Sollers, escritor – Victoria Thérame, escritora – Doctor Torrubia, psiquiatra del CHS de Fleury les Aubrais – Hélène Védrine, profesora de la Universidad de París I – Doctor Frits Bernard, psico-sexólogo, Rotterdam.

Traducción del francés de Geoffroy Huard (Cergy Paris Université)
Introducción y notas de Jesús González Fisac (Universidad de Cádiz)

III

RESEÑAS

LES HERMAPHRODITES. MICHEL
FOUCAULT. PARIS: GALLIMARD, 2025.

La excelente impresión en cuarto menor y por el sello de Gallimard del manuscrito sobre “los hermafroditas”, contenido en la caja nº 82 del *fonds* Michel Foucault depositado en la Biblioteca Nacional de Francia, incluye además de la edición del texto (a cargo de Henri-Paul Fruchaud y Arianna Sforzini) un prefacio, también de Sforzini y un postfacio de Éric Fassin. El asunto de los hermafroditas no es menor en la obra de Foucault. Ocupa toda una lección (la del 22 de enero de 1975) del curso de *Los anormales* (1974-75) y es también el motivo del dossier sobre Herculine Barbin publicado por Foucault en 1978 al que añadió, para la edición norteamericana de 1980, una introducción que recogía el texto de una conferencia impartida en esa época dentro del congreso anual de la sociedad “homófila” francesa Arcadie. Como señala Arianna Sforzini en el prefacio, no sabemos si el manuscrito sobre los hermafroditas estaba concebido como una parte del tomo acerca de los “perversos” dentro del plan inicial de la historia de la sexualidad proyectada por Foucault, o si se trataba de un volumen independiente, toda vez que el filósofo, en el dossier de Herculine Barbin, expresó su voluntad de dedicar un libro completo a los hermafroditas.

En cualquier caso, sabemos que Foucault, durante años, y de ello quedan vestigios no solo en la caja nº 82, compiló materiales históricos sobre el hermafroditismo; se trataba de una cuestión decisiva para comprender el despliegue del dispositivo de la sexualidad. Esto se hace evidente en el manuscrito que edita Gallimard, cuyo argumento ya no está tan centrado en el vínculo del hermafrodita con el monstruo, eje principal en el abordaje del asunto dentro de *Los anormales*, sino que permite

entender una clave esencial de la arqueogenealogía de la sexualidad: el tránsito de la “concupiscencia carnal”, asociado a la pastoral y a la casuística cristianas, a la sexualidad como instinto susceptible de expresiones normales y patológicas, que encontramos en la *scientia sexualis* del siglo XIX. Por eso los editores del texto consideran que este debió redactarse después del curso de 1974-75 en el Collège de France, pero antes del dossier de 1978, porque no hay en él ninguna mención de Herculine Barbin.

El manuscrito está principalmente focalizado en el tratamiento jurídico de los hermafroditas desde la Edad Media hasta comienzos del siglo XX. El tratamiento literario y artístico de esta figura no comparece apenas en un análisis cuya viga maestra la constituyen algunos de los procesos judiciales más célebres concernientes a hermafroditas. La exposición de Foucault está pautada según el orden cronológico, y distingue tres grandes etapas. La primera abarca la Edad Media y el Renacimiento. En esa escena, la regulación de los hermafroditas seguía un doble régimen. Por una parte el sistema jurídico, que obligaba a catalogar a las personas según la naturaleza sexual a la que pertenecían, según un esquema binario y exclusivo (hombre o mujer) asignado a cada sexo, entendido, no como una realidad biológica subyacente sino como un estatuto social, unas prerrogativas determinadas. A los hermafroditas, por tanto, según Foucault, se le atribuía al nacer el sexo que a los padres o padrinos les pareciera predominante, pero aquellos mismos, en el tránsito a la edad adulta, podían elegir el sexo de su predilección y se comprometían a mantenerlo de por vida, siendo encausados como reos de sodomía si contravenían esa promesa. La admisión de los hermafroditas como hombres o como mujeres no implicaba

por otra parte el reconocimiento de los derechos y privilegios asociados a ese rango estatutario; mantenían por tanto cierta marca de infamia conectada con las circunstancias de su nacimiento.

Junto al régimen jurídico, el hermafroditismo era regulado por el saber acerca de la naturaleza. Médicos y filósofos naturales incluían al hermafrodita en la categoría del monstruo, con la doble condición ligada a esta pertenencia: la maravilla que se salía de lo ordinario (*ostentum, portentum*) y lo abominable derivado de mezclar lo que debía estar separado (*monstruum*).

Tras este primer jalón, se abre una segunda etapa que abarca los siglos XVII y XVIII, en el curso de la cual la problematización del hermafrodita se transforma por completo. Una primera y decisiva ruptura se evidencia en el proceso contra Marie/Marin Le Marcis incoado en Rouen a comienzos del siglo XVII. Inicialmente el acusado fue condenado a muerte siguiendo las pautas jurídicas que aún regían en el Renacimiento: se trataba de una mujer hermafrodita que habría contravenido la elección de sexo al casarse y tener relaciones sexuales con otra mujer, adoptando una identidad masculina. Sin embargo, la intervención del doctor Duval en la causa, además de salvar la vida del acusado, introducía una fisura en el orden del saber: no se interrogaba por el sexo predominante del reo, sino que proclamaba, tras el examen anatómico del mismo, su posesión de un verdadero sexo de hombre.

Este nuevo régimen del sexo verdadero constatado por la observación médica y no susceptible de elección individual, se asentó en el siglo XVIII y condujo a rechazar como imposible la existencia de hermafroditas en la especie humana. Pero el siglo de las Luces abrió otra novedad decisiva. Como evidencia ya el caso

de Michel/Anne Drouart en 1749, la determinación del verdadero sexo no se establecía simplemente recurriendo a la delimitación de la morfología anatómica y de las funciones reproductoras. Junto a estos signos adquiría una relevancia de primer orden el análisis del placer experimentado, del deseo sentido. Surgía entonces lo que Foucault designa como “*sensorium sexual*”, es decir, la “sexualidad”, que en contraste con la “carne” de teólogos, confesores y directores espirituales, se caracterizaba por diferir según el sexo de la persona, por eso se convertía en un criterio que permitía identificar al sujeto como hombre o como mujer.

Este “*sensorium sexual*”, como ilustran las controversias surgidas a raíz del caso de Anne/Jean-Baptiste Grandjean hacia 1765, anticipan lo que serán las perspectivas de la psicopatología sexual ya en el siglo XIX. Desterrado y estimado como una fábula en la especie humana, el hermafrodita anatómico es reemplazado por una suerte de “hermafrodita del alma”, pues podían constatarse desajustes entre el verdadero sexo del individuo y la dirección de su “*sensorium sexual*”. Unos interpretaban esos desvíos -en aquellos atraídos eróticamente por los de su mismo sexo- como maniobras engañosas propias del libertinaje (Champeux); otros sin embargo consideraban que la orientación del deseo era un marcador más seguro e inequívoco de la verdadera identidad que la presencia de una anatomía distorsionada (Vermeil). Habrá incluso quien sostenga, en una suerte de invocación utópica, como el poeta E. T. Simon a raíz del caso Grandjean, que el “*sensorium sexual*” es independiente de la adscripción identitaria, que el deseo, que la sexualidad, carece de sexo.

Los desajustes entre la sensibilidad erótica y la anatomofisiología, una disociación que el pensamiento dieciochesco descifra

en términos morales, serán codificados por la medicina decimonónica como desviaciones patológicas del instinto. En el último periplo cronológico examinado por el manuscrito se analiza por una parte la estabilización del régimen del verdadero sexo. El énfasis de la embriología y la anatomía comparada en una indiferenciación sexual originaria no desmiente esa regulación, sino que la confirma: indica que el individuo se desarrolla en dirección al sexo que debe ser el suyo y lo que se interpretan como hibridaciones son en realidad retrasos, detenciones o aceleraciones de ese proceso. Por otro lado, Foucault estudia, en esta última etapa, cómo el discurso sobre la sexualidad -los deseos, las impresiones, la sensibilidad- llegó a abrirse paso en una práctica judicial y un código civil que la excluían en principio y que solo toleraban la anulación matrimonial cuando se sustentaba un error de identidad, esto es, cuando se constataba que ambos cónyuges poseían el mismo sexo. El cambio se ejemplifica en el proceso incoado por el tribunal de Douai en 1902. Para que la sexualidad se introdujera en el campo judicial era necesario resaltar los problemas de orden público asociados a malformaciones que hacían confusa la identidad sexual del sujeto (rechazo al débito conyugal, posible adulterio, abandono del hogar). Esto avecinaba al hermafrodita con la tribu de los perversos convirtiéndolo, por el intermedio de la triunfante teoría degeneracionista, en un individuo “peligroso”.

En el prefacio, Arianna Sforzini subraya con justicia el carácter pionero de un manuscrito que se adentra, casi con un cuarto de siglo de adelanto, en un territorio que la historiografía solo empezará a recorrer a partir de la década de 1990- Hoy resulta fácil, sobre el trasfondo de esta acumulación

erudita, denunciar las insuficiencias de la investigación emprendida por Foucault: el papel sobredimensionado que le asigna a la elección del sexo en la Edad Media y el Renacimiento; la falta de atención por las representaciones artísticas y literarias; la tendencia a dar por descontado el dimorfismo sexual en la medicina hipocrática y galénica, un planteamiento impugnado por Thomas Laqueur y por su controvertido estudio. Sin embargo, la riqueza de esa cantera de indagaciones históricas sobre el hermafroditismo -de Lorraine Daston, Katharine Park, Valerio Marchetti y Patrick Graille a Alice D. Dreger, Geertje Mak o Elisabeth Reis- resulta impensable sin las reflexiones de Michel Foucault sobre el asunto.

Por último, el postfacio de Èric Fassin proyecta el manuscrito acerca de los hermafroditas sobre las luchas de las personas trans, intersex y no binarias en el presente, siguiendo el hilo rojo de la relación entre sexo y sexualidad en la obra de Foucault. Sin negar las ambigüedades que eventualmente han justificado las críticas de Judith Butler a un posible “coqueteo” del filósofo francés en la evocación utópica de un placer erótico polimorfo, disociado de la identidad sexual -aproximándose así, inesperadamente al utopismo antirrepressivo de Marcuse, Fassin rubrica el historicismo radical del pensador. El sexo es un efecto del propio dispositivo histórico de la sexualidad y de las relaciones de poder que la articulan; no se emplaza en una afuera. En eso no hay ninguna concesión al esencialismo. Este se sortea en Foucault sin necesidad de recurrir por su parte al concepto de “género”, lo que le permite también escapar a la oposición, que hasta hace poco mantuvo atenazados a los *Gender Studies*, entre naturaleza y cultura. Finalmente, la indudable fascinación del pensador francés por un placer divorciado de asignaciones

identitarias y del binarismo de los sexos, lo sitúa en la vanguardia del más reciente activismo *queer* y transfeminista, amenazado hoy por un poderoso movimiento de reacción que alienta, en el *trumpismo* y en otras trincheras de la guerra cultural aludidas por Fassin en el cierre del postfacio, una restauración de las viejas identidades duales en nombre del sano sentido común.

FRANCISCO VÁZQUEZ GARCÍA

LA SEXUALITÉ. COURS DONNÉ À L'UNIVERSITÉ DE CLERMONT-FERRAND. 1964 SUIVI DE LE DISCOURS DE LA SEXUALITÉ. COURS DONNÉ À L'UNIVERSITÉ DE VINCENNES. 1969. MICHEL FOUCAULT. PARIS: HAUTES ÉTUDES, GALIMARD, SEUIL, 2018

Los dos textos que reseñamos forman parte del proyecto de una arqueología de la sexualidad que Foucault había anunciado ya en el prólogo de la primera edición de su tesis doctoral, *Folie et Dérailson. Histoire de la folie à l'âge classique*. El primero, titulado *La sexualidad*, se corresponde con las notas de un curso impartido en Clermont-Ferrand en 1964, destinado a alumnos de la asignatura de psicología general. Se trata de transmitirle a los alumnos la situación contemporánea de los distintos saberes acerca de la sexualidad (biología, etología, psicoanálisis), contraponiéndose a la perspectiva humanista que entonces encarnaba la denominada “antropología sexual”. El segundo, denominado *El discurso de la sexualidad*, recoge las notas de un curso impartido en el segundo semestre de 1969 en el Centro Universitario Experimental de Vincennes, fundado en 1968 y se inscribe en una asignatura de filosofía. Su contenido se refiere por una parte a la aparición histórica de un saber biológico acerca de la sexualidad y por otra al desarrollo de una serie de narrativas utópicas que vinculan la conquista de una sociedad emancipada con la liberación sexual.

La lección inicial del primer curso establece una primera presentación diacrónica y sincrónica de la sexualidad en nuestra cultura, una realidad que se ofrece como puramente biológica y exterior a la cultura, cuyas normas transgrede sistemáticamente. Sincrónicamente considerada, la sexualidad aparece encuadrada por la

monogamia y el patriarcado poseyendo tres rasgos principales: la definición de una célula familiar simple; un régimen de prohibición del incesto, tolerándose más allá del núcleo familiar y una serie de desequilibrios controlados. Estos incluyen por un lado la transmisión en secuencia patrilineal, la habitación patrilocal, una religión de impronta masculina y una división estrictamente sexual del trabajo. Tales rasgos patriarcales quedan ideológicamente compensados con la singularización ética de la mujer (en las sociedades del pasado) y la reivindicación de la igualdad (en los mundos sociales del presente). Este modelo igualitario adquiere en la actualidad una proyección planetaria en la cultura occidental, por ejemplo, en el marco de las sociedades socialistas.

Por otro lado, diacrónicamente hay que tener en cuenta tres características que marcan el paso a las sociedades contemporáneas. En primer lugar, la transformación de los mecanismos ideológicos compensatorios, pasando de un refuerzo de la desigualdad imaginariamente denegada a una igualdad progresiva. En segundo lugar, la transformación de las relaciones entre derecho y sexualidad. Se pasa de la sexualidad como instancia procreadora sacralizada (derecho canónico) a su desinstitucionalización, como sucede con el silenciamiento de lo propiamente sexual en el modelo contractual fijado por el Código civil napoleónico. Por último, con esta desinstitucionalización de la sexualidad aparece una conciencia problemática de la misma; se convierte en un motivo cultural flotante, asociado a la moral subjetiva y a lo privado, objeto de un discurso proliferante acerca del escándalo y de la crítica social (como sucede en Sade, viendo en la sexualidad aquello que permite transgredir toda norma social y toda moral). En ese contexto la sexualidad

se convierte en la única forma de lo trágico accesible al hombre moderno, a la vez una negatividad radical de toda norma y una promesa utópica.

La segunda lección aborda el conocimiento científico de la sexualidad en occidente. Nuestra cultura es la única que ha construido una ciencia de la sexualidad que, además, cuenta con una posición cada vez más relevante dentro de las ciencias humanas. La sexualidad opera además en nuestra época como el límite existente entre el alma y el cuerpo, ocupando el lugar que la imaginación poseía en la edad moderna o la sensación en el siglo XIX. Se inserta además actualmente entre el individuo y la sociedad, en la posición que ocupaban el contrato (siglos XVII-XVIII) o la religión (siglo XIX). El hombre se convierte en objeto de ciencia por ser sujeto de sexualidad y estar sujeto a la sexualidad; esto explica que el psicoanálisis funcione como una clave de las ciencias humanas en su conjunto. Sin embargo, lo peculiar de esa ciencia no es que explore una determinada positividad empírica (salvo en los mecanismos psicofisiológicos de la sexualidad) sino que apunta a una primariamente experiencia negativa: no hay psicología del amor normal sino por contraposición al desviado o patológico. La norma no se capta en contenidos positivos sino en la experiencia de la negación de éstos. La lección finaliza discerniendo algunos elementos en la psicofisiología sexual. La distinción entre diferentes modalidades de sexualidad, siendo esta una de las variantes de la reproducción y teniendo en cuenta que la reproducción sexual no implica necesariamente la distinción entre individuos machos y hembras. Se apunta así a una ciencia situada más acá de la identidad individual, donde esta queda disuelta, una ciencia “antihumanista” en este sentido, que

concuera con la experiencia disolvente del erotismo explorada por Bataille.

En la tercera lección, centrada en el comportamiento sexual, se insiste en que la psicología no lo estudia por sí mismo, sino como el envés de sus formas desviadas, que son las que componen su objeto de estudio. Lo que capta la psicología son modalidades negativas de la de la experiencia humana (se ocupa, por ejemplo, no de la memoria como tal, sino de sus trastornos), y esto vale también para la conducta sexual. Por lo demás, acerca del comportamiento sexual normal en la especie humana se sabe poco, más allá de considerar anormal toda acción que no permita provocar la procreación. Por eso antes, como trasfondo del análisis, hay que investigar la conducta sexual animal, que se limita a determinaciones biológicas, no culturales ni éticas.

En esa exploración de la conducta sexual animal, Foucault se apoya fundamentalmente en el libro de Louis Bounoure, *L'instinct sexuel* (1956). Se señala que, siendo un comportamiento instintivo, las determinaciones de la conducta sexual animal son mucho más complejas de lo que se cree; está ligada a las condiciones del medio y es sumamente plástica. Como en el caso animal, la respuesta sexual humana obedece a estímulos del entorno, pero estos son de índole diferente; poseen un carácter cultural y proceden de un entorno social. Pero la respuesta sexual humana es tan global como lo es la respuesta animal. No obstante, la elevada corticalización en la especie humana implica procesos de incitación e inhibición diferentes a los constatados en los animales. Además, el medio humano es más abierto que el medio animal, porque el filtrado perceptivo de los animales es más estrecho; pocas excitaciones traspasan el umbral, mientras que en el ser humano todo está

presente. Esto limita la posibilidad de hacer transposiciones explicativas de lo zoológico a lo antropológico, porque además en este nivel operan prohibiciones y sistemas de valoración.

La experiencia sexual, por tanto, se presenta con una condición paradójica. Por una parte, existe previamente a su reglaje social, opera como una positividad natural. Pero a la vez se vivencia como una transgresión, como algo prohibido, que presupone por tanto la existencia de la norma. En este sentido, el “amor libre” es como la “nieve negra”, una contradicción y una quimera poética; con este argumento Foucault se opone al planteamiento de Reich y de los anarquistas en materia sexual.

La cuarta lección se ocupa de las perversiones. La noción misma de sexualidad se forma a través de un saber desplegado acerca de las perversiones, pues como se dijo, la experiencia de la sexualidad se da de entrada a través de su negatividad. Hasta el siglo XVIII, las perversiones permanecen incluidas y confundidas en el mundo de la sinrazón y del encierro (libertinos, desenfundados, sodomitas). A partir de entonces, ese mundo homogéneo del confinamiento, comenzó a disociarse. La transgresión sexual carecía de un estatuto propio, fluctuaba entre el crimen (código penal) y el delirio del vicio (manicomio). Por eso acabará convirtiéndose en objeto de ciencia a partir del siglo XIX, algo singular y propio de la cultura occidental.

La lección se detiene entonces en el análisis freudiano de la perversión. Freud integra las perversiones dentro de la sexualidad normal, aunque esto ya lo habían sugerido también Havelock Ellis y Marañón. Lo relevante es que esa integración no es biológica, porque Freud no ve la perversión como desviación de la sexualidad, sino la sexualidad como

desarrollo de las perversiones, vinculando por primera vez las perversiones con el descubrimiento de la sexualidad infantil.

A esta última se dedica la quinta lección. Para las ciencias humanas, la sexualidad se aborda, no por sí misma sino a través de las perversiones (en el caso del psicoanálisis a través de las diversas perversiones, la neurosis, las sexualidades laterales y la sexualidad normal compuesta a partir de una perversión reprimida). El acceso a la sexualidad infantil obedece a que esta constituye el trasfondo de todo este universo de las perversiones. Es un acceso indirecto, por tanto, y esto obedece a distintas circunstancias.

El curso titulado *El discurso de la sexualidad*, impartido cinco años después del anterior, presenta algunas líneas de continuidad, profundizando en una presentación antihumanista de la sexualidad (que en *La Sexualidad* pasaba por el recurso a Bataille y a Sade), pero abunda más en el análisis arqueológico de la biología de la sexualidad. Por otra parte, incorpora interesantes discusiones metodológicas sobre la noción de ideología y su posible utilización en la arqueología de los saberes, y presenta, al final, una reflexión crítica sobre los utopismos sexuales, que adelanta lo que será la crítica a Marcuse en *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad I* (1976).

La primera lección, titulada “el discurso de la sexualidad” comienza especificando los protocolos de un análisis arqueológico del discurso relacionándolo con el deseo. El discurso puede ser investigado como el conjunto de cosas efectivamente dichas, a diferencia de ese conjunto ilimitado de posibilidades que es la lengua. El discurso puede entonces ser abordado como el lugar de emergencia del deseo sexual, examinado por ejemplo su presencia en la infancia o comparando sus formas de articulación según las culturas. Se puede

entonces distinguir entre el discurso como objeto de inversión por el deseo y la manera en que, por sí mismo, el discurso es erotizado; ambos aspectos se reúnen en el concepto de ley, del discurso como ley del deseo.

Lo que interesa estudiar, no es la sexualidad como referente externo, designado por el discurso como lo connotado más o menos metafísicamente por este, sino lo que Foucault llama el “referencial”, el campo interior al mismo discurso como práctica reglada donde pueden aparecer objetos como las “perversiones”. Esto exige un análisis histórico del discurso, porque, además, esta aparición de la sexualidad como referencial discursivo es relativamente reciente.

La segunda lección explora las “mutaciones” que tienen lugar en el siglo XVIII. Foucault sugiere que esos cambios pueden estudiarse en tres niveles fundamentales: el papel de la sexualidad en las transformaciones demográficas y económicas; su conversión en blanco de una legislación que la codifica y finalmente su articulación prescriptiva por la moral. Foucault se centrará en el primer nivel y empezará a considerar en qué medida esas transformaciones socioeconómicas condicionan lo que acaece en el plano legislativo y moral concebido como ideología.

Apoyándose en los trabajos de historia social y demografía histórica realizados en la órbita de la escuela de los Annales, traza un panorama de larga duración desde el final de la Edad Media, con la salida de la gran crisis demográfica y económica que permitió la expansión del siglo XVI, con un aumento constante de la población europea, el despegue del comercio tras el descubrimiento de América y la ampliación del territorio cultivable, dando lugar a un proceso de acumulación primitiva de capital. A partir de 1570, sin embargo,

este ciclo expansivo entró en un impase con la llegada al límite de las extensiones cultivables, la crisis monetaria y de precios derivada de los efectos inflacionarios del flujo de los metales preciosos americanos y las limitaciones del desarrollo técnico. En el plano demográfico, la reacción consistió en una restricción del crecimiento a través de un maltusianismo marcado por factores como la elevada mortalidad natural, el matrimonio tardío o el recurso al aborto.

En el plano político, la constitución de un poder central atendiendo a la demanda de la burguesía, no respondió sin embargo a las expectativas de esta clase, pues se ajustó en cambio a las formas feudales, propiciando el aumento de las rentas señoriales. En el arranque del siglo XVIII se comenzó a salir lentamente de esa larga contracción depresiva, iniciándose un nuevo ciclo expansivo. El incremento de las rentas señoriales comenzó a transferirse a la burguesía en inversiones que fomentaron el auge de las manufacturas y el despegue industrial. Esto promovió también la innovación tecnológica, al quedar esta capitalizada. El nacimiento del capitalismo industrial requería un ejército laboral de reserva, y aquí se inscribe toda una serie de motivos ideológicos, de prácticas que encarnaban la demanda burguesa de una natalidad creciente: las políticas de salud y asistencia las enfermedades, los inicios de la estadística, una nueva teoría económica que abordaba la población como elemento clave para regular la relación entre producción y consumo, el discurso en pro de la familia y contrario al celibato, así como la tendencia a pensar la sexualidad como una realidad naturalizada.

La lección finaliza con una reflexión metodológica acerca de la noción de ideología y su uso en este análisis sobre la desnaturalización de la sexualidad. No se trata de descalificar como ideología al saber

moderno acerca de la sexualidad, viéndolo como una expresión distorsionada de la lucha de clases. Se trata en cambio de mostrar cuatro efectos ideológicos ligados a las mutaciones socioeconómicas del siglo XVIII: la conversión de la sexualidad en objeto de saber dentro de una formación social determinada; la apertura de una biología de la sexualidad a partir de una ideología naturalizadora; la exigencia de un funcionamiento normativo y represivo en el nuevo saber sobre la sexualidad, y finalmente, la imposición de ciertos motivos como el carácter natural de la procreación.

La tercera lección regresa a la cuestión del discurso de la sexualidad. Recapitulando la lección anterior, Foucault subraya que el efecto ideológico del proceso socioeconómico descrito es solo uno de los resultados de este; un elemento dentro de un haz de procesos (nuevas prácticas institucionales, nuevos principios jurídicos, nuevas formas de saber) que no se presentan simplemente yuxtapuestos uno al lado de los otros, sino que forman un cierto sistema desempeñando en cada caso funciones precisas. El resultado ideológico operó reforzando el matrimonio-contrato, bifurcando el saber de la sexualidad en un polo normativo y otro científico y alertando contra el maltusianismo de las clases populares.

Junto al concepto de “codificación ideológica primaria”, Foucault desarrolla, al hilo de su reflexión sobre la emergencia del discurso sexual, los conceptos de “efecto ideológico especificado” y “funcionamiento ideológico secundario”. El primero designa al conjunto de proposiciones o teorías no científicas producidas por la codificación, que pueden encontrarse tanto en los textos ideológicos -v.g. los alegatos morales, como en textos no totalmente ideológicos (jurisprudencia, medicina). El segundo

alude a la distribución del efecto ideológico haciéndolo funcionar en instituciones, sistemas jurídicos e incluso en las ciencias, proporcionando justificaciones o actuando, en el caso de las ciencias, como obstáculo, pero también como eventual estímulo.

Situándose contra la tradición marxista, y en particular althusseriana, Foucault subraya que la codificación ideológica puede hacer posible la aparición del objeto de una ciencia y que el efecto ideológico especificado puede funcionar secundariamente en el interior de una ciencia, sin necesariamente obstaculizarla. Por otra parte, se insiste en que la codificación ideológica no consiste en un sistema de representaciones o en un inconsciente; se trata de una práctica reglada y de clase que carece de sujeto. Foucault finaliza marcando las distancias respecto al enfoque althusseriano de la ideología inspirado en Bachelard: la ideología no se opone a la ciencia, y esta no se instaura estableciendo respecto a aquella un “corte epistemológico”. Como ha pretendido mostrar, en cambio, las proposiciones ideológicas pueden circular en los discursos científicos funcionando no solo como obstáculos sino como estímulos favorecedores del conocimiento.

La cuarta lección está consagrada al estudio de las regulaciones del matrimonio hasta el Código Civil napoleónico. En todas las sociedades, el matrimonio está sometido a una serie de regularidades que tienen que ver con dos circunstancias. Por una parte, la sexualidad implica el placer; por otra incide en la reproducción de la especie, en la demografía, y por tanto en los recursos disponibles, en las fuerzas productivas.

Por otro lado, esta fuerte institucionalización jurídica, económica y social del matrimonio, contrastaba con la creciente consciencia de la sexualidad, al menos desde el siglo XVIII, como hecho

de pura naturaleza. Esta desconexión entre matrimonio y sexualidad fue compensada con la aparición de una ideología del amor y de la libre elección, y con una institucionalización de la familia para reunificar aparentemente ambas realidades, ligando la mala naturaleza salvaje de la sexualidad con los sentimientos y con las convenciones sociales. Esta armonización se producía también a costa de situar en un margen reprimido a las expresiones discordantes de la sexualidad, engendrando movimientos de protesta que adoptaban la forma de una reacción ideológica a favor de otras formas de matrimonio o de una contestación revolucionaria a favor de la liberación sexual.

La quinta lección está dedicada a la epistemologización de la sexualidad. Después de examinar esta, en relación con las prácticas de matrimonio articuladas por el Código Civil de Bonaparte, se trata de estudiar cómo la sexualidad pudo convertirse en objeto de un cierto número de prácticas discursivas.

En primer lugar, se pasa revista al modo en que la sexualidad apareció en el discurso emparentada con la locura a través de vínculos de causalidad y de expresión recíproca. Este motivo emerge a partir del siglo XVIII en nuestra cultura, pero a pesar de asociar a ambas, preserva las diferencias entre locura y sexualidad. En primer lugar, la locura es algo que la sociedad debe suprimir, pero en cambio, la sexualidad tiene que ser integrada tolerándola. En segundo lugar, en el caso de la locura, la diversidad de discursos que la acogen (literarios, médicos, jurídicos), guardan entre sí una continuidad, comparten unas mismas reglas de formación del objeto, con la excepción del discurso en primera persona del loco, que ocupa un lugar aparte. Sin embargo, en el caso de la sexualidad, nos encontramos con sistemas de formación muy distintos y

heterogéneos, ya se trate de la biología, del psicoanálisis, de la moral, del derecho o de la ficción literaria. La sexualidad, por tanto, no constituye un único objeto de discurso sino una pluralidad de objetos diferentes.

La lección concluye con una reflexión de orden metodológico: la arqueología de la sexualidad no debe tratar de subsumir los órdenes discursivos que recorre (biología, jurisprudencia, literatura, etc) en una supuesta “mentalidad colectiva” o “espíritu de la época”. Tampoco debe afrontar los distintos discursos como expresiones diversas de una subyacente y unitaria sexualidad. Adelantando el enfoque nominalista que desarrollará en *La voluntad de saber*, Foucault sugiere que las condiciones discursivas desencadenantes de una teoría de la sexualidad con sus conceptos específicos, no neutraliza, sino que permite la existencia de otros niveles de saber de la sexualidad.

La sexta lección se centra en la biología de la sexualidad abordada desde una perspectiva arqueológica. Se comienza señalando la existencia de un saber que no seguía por normas epistemológicas autónomas -un saber “no epistemologizado”- acerca de la sexualidad, que está vinculado con prácticas diversas (el control de nacimientos en la conducta cotidiana, la hibridación en agronomía, las terapias médicas de la impotencia o la insatisfacción sexual, las prácticas religiosas de ascetismo). Ese saber presenta por tanto una multiplicidad de puntos de actualización. Además, involucra formas diversas de verbalización, incluso si se trata de prácticas casi mudas que carecen de justificación teórica. En estas no es posible distinguir un núcleo propiamente práctico, con su propia lógica interna, y unas legitimaciones teóricas que pertenecerían al orden de la falsa conciencia o la ideología. Esas prácticas, como la de hibridación de las plantas desde el siglo

XVII, pueden gozar de amplia estabilidad en el curso de los siglos; no hay que pensar que la ciencia de la sexualidad se arraiga en ellas como su teorización sin más, como su articulación en un sistema de conceptos. No; la ciencia de la sexualidad, aunque esté conectada con esas prácticas, surge como un discurso autónomo respecto a ellas. Posee sus propias reglas de formación de objetos, modelos de análisis, conceptos y opciones teóricas. La arqueología debe indagar ese plano autónomo del discurso sin dejar de especificar sus relaciones con esas prácticas, más o menos reflexionadas, que conciernen a la sexualidad.

Foucault inicia entonces un extenso análisis acerca de la sexualidad de las plantas, cuyo punto de partida es el desconocimiento de esta faceta hasta el siglo XVII.

Las disposiciones mismas de la práctica discursiva de la Historia Natural antes del siglo XVIII, y no supuestas ideas que actuaban como obstáculos, eran las que excluían de partida la existencia de la sexualidad vegetal como objeto posible de saber. A partir de aquí Foucault analiza las transformaciones que habían tenido que producirse en el discurso para que la sexualidad de las plantas pudiera surgir como objeto enunciativo. Esas transformaciones, que propiciaron el reemplazo de la Historia Natural por la Biología, fueron fundamentalmente tres. En primer lugar, la disociación de los órganos sexuales respecto a los caracteres individuales. Un individuo no era macho o hembra igual que era grande o pequeño; existía una organización sexual polar (macho y hembra) que se podía distribuir en uno o varios individuos. Se trataba de una función, no de una propiedad individual. En segundo lugar, se tuvo que disociar la fecundación respecto a la contigüidad espacial entre el macho y la hembra; ahí fue clave la gestación del concepto de medio como principio

de variación suplementaria y como elemento indispensable para el ejercicio de una función. Por último, se tuvo que producir una inversión en la relación entre individuos y sexualidad. Esta no era ya una prolongación del crecimiento individual sino algo que precede al individuo y lo hace posible; se situaba tanto a escala subindividual (en la fusión de las células sexuales) como transindividual (por la transmisión hereditaria).

Foucault finaliza esta lección, señalando que los motivos contemporáneos del humanismo, del “pensamiento antropológico”, tienen por función garantizar el papel fundador del sujeto humano, preservándolo de la amenaza de disolución que procede de este nuevo estatuto instrumental de la discontinuidad que inauguró la Biología. Es como si la filosofía humanista se definiera por una reacción que trata de domesticar los poderes disolventes de la Biología, donde la muerte, la sexualidad y la historia rompen la unidad del sujeto humano, reconduciéndola dentro de los cauces de la filosofía de la época clásica, cuya estructura epistemológica estaba regida por los temas de la continuidad y de la representación, algo que Foucault había explorado en *Las palabras y las cosas*. El humanismo actuaba por tanto rechazando a la muerte como límite absoluto del individuo, subrayando en cambio su comunicación con la vida a través de la significación; pretendía asimismo rechazar la sexualidad como el elemento que escindía al individuo, resaltando en cambio su subordinación respecto al amor intersubjetivo y a la reproducción. Por último, el humanismo apuntaba al rechazo de la disolución del sujeto en una historia que fragmentaba su identidad, reemplazándola por un devenir reconciliado gracias a la continuidad de la conciencia y de su praxis.

En la séptima y última lección, Foucault aborda el problema de las utopías sexuales. Comienza estableciendo la distinción entre utopías y heterotopías, una dicotomía conceptual que desde *Las palabras y las cosas* y en diversas intervenciones posteriores ocupaba una posición relevante en su pensamiento. Las utopías son “lugares sin lugar”, existen solo como hechos de discurso y sirven de mediación entre la crítica, la reforma y la ensoñación. Las heterotopías en cambio, designan regiones del espacio fuera del discurso, pero donde tienen lugar conductas que son heterogéneas respecto a las de la vida cotidiana. Así sucede, por ejemplo, con las termas o con las prisiones, y así sucede también en el plano temporal -y entonces habría que hablar de heterocronías, con las fiestas.

Pues bien, la conducta sexual resulta especialmente sensible a las variaciones de lugar y de tiempo; por ejemplo, no es idéntica en el hogar y en el burdel, en el período vacacional o durante el resto del año. Ciertamente, esta heterogeneidad sería un rasgo prácticamente universal, compartido por las diversas culturas, pero a escala planetaria, esa complejidad del sistema espaciotemporal de la sexualidad se agudiza especialmente. No es solo que la conducta sexual varíe ampliamente según el lugar (como en el medio rural, durante el servicio militar o en las prisiones), sino que además existen regiones destinadas específicamente a modificar el comportamiento sexual. Así sucede por ejemplo con las cortes medievales de amor o con los burdeles. Se trata por tanto de “heterotopías sexuales”, donde, además, las conductas pueden encontrarse mezcladas con formaciones imaginarias o estructuras ideológicas, como sucede con la literatura del amor cortés en las cortes amorosas medievales. Esto puede llevar en el límite, a desdibujar las fronteras entre

utopía y heterotopía; así acontece, por ejemplo, con el aquelarre, una práctica narrada oníricamente y afirmada como utópica, pero que al mismo tiempo funciona en la realidad al margen de la conducta cotidiana siendo convertida en objeto de condena.

Existen por tanto heterotopías con elementos utópicos y también a la inversa, utopías de condición heterotópica. Estas no son representaciones de una sociedad ideal pero semejante a la nuestra (como la utopía homotópica sugerida en la novela de Gulliver), sino articulaciones de una sociedad heterogénea respecto a la nuestra pero situada junto a ella (como las sociedades de libertinos despiadados descritas por Sade).

Por consiguiente, la distinción entre utopías y heterotopías, también en el dominio sexual, debe ser matizada. Las heterotopías sexuales, que implican la alteración de la conducta sexual (por ejemplo, con su supresión, en el convento, o con su exaltación, en el burdel) conllevan a menudo elementos utópicos. A su vez, en su mayoría, las utopías involucran componentes sexuales que pueden funcionar de dos maneras: bien para criticar la imposibilidad de desarrollar una conducta sexual normal en nuestra sociedad (como en el *Viaje de Bougainville*, de Diderot), bien para cuestionar la sexualidad considerada normal en nuestro marco social (como en las sociedades de libertinos evocadas por Sade, por ejemplo, en *Las 120 Jornadas de Sodoma*). Se distinguen así utopías integradoras y utopías transgresoras, aunque esa distinción pura, en la mayoría de las utopías, se encuentra embarullada.

Los elementos de esta tradición utópica en relación con la sexualidad, se reencuentran en las obras de los freudomarxistas como Reich y Marcuse; siguiendo a Freud,

tratan de resaltar que la sexualidad normal no deriva de una ley intrínseca de la propia sexualidad, sino que depende de las normas sociales. Siguiendo a Marx, tratan de mostrar que es el orden social vigente el que impide el funcionamiento de una sexualidad normal.

A continuación, y valiéndose de un amplio repertorio de ejemplos (Sade, Rétif de la Bretonne, Foigny, Diderot, Fourier y Comte, entre otros) se lleva a cabo una meticulosa comparación entre las utopías sexuales integradoras y las transgresoras. En las primeras, que quieren restituir la sexualidad a la naturaleza, las reglas desaparecen como tales al quedar interiorizadas por el individuo y carecer de carácter represivo; comparecen como expresiones espontáneas de placer. En las segundas, sin embargo, como sucede con la sociedad libertina de Sade, las reglas aparecen como algo ajeno a la naturaleza, a la animalidad y al sujeto, como una suerte de monstruosidad construida *ex profeso*.

Esta tensión reaparece en las ambigüedades que caracterizan a las utopías sexuales del freudomarxismo y al nexo estipulado entre liberación sexual y revolución. Foucault lo ejemplifica con el caso de Marcuse. La sexualidad vigente en la sociedad burguesa, con sus formas perversas y neuróticas proliferantes, ¿es el resultado de una alienación represiva que desnaturaliza al individuo? ¿o se trata en cambio de una institución represiva que aparece naturalizada debido a una operación y codificación ideológicas? En Marcuse esa ambigüedad se expresa en su distinción entre las “buenas perversiones”, como la homosexualidad, cuya anormalidad obedecería a la sobre-represión propia de las sociedades capitalistas, pero que será integrada como normal en la sociedad emancipada, y las “malas perversiones”, como el sadismo o la necrofilia, cuya irrupción se debería precisamente a

la sobrerrepresión burguesa, pero que desaparecerían en la nueva sociedad.

Tras el curso de Vincennes, la edición francesa incluye un anexo que incorpora un manuscrito de septiembre de 1969 acerca de la historia de la biología de la sexualidad. Esta temática, ligada a la historia del saber sobre la herencia desde finales del siglo XVIII, aparece profusamente tratada en los materiales inéditos de Foucault correspondientes a esta época. En este anexo se analizan los dos postulados de la Historia Natural que la Biología de la sexualidad, en particular de la sexualidad vegetal, va a poner en cuestión durante el siglo XIX. En primer lugar, el postulado que establece una determinada subordinación de estos tres términos: sexualidad, reproducción e individualidad. El segundo postulado cuestionado por la Biología decimonónica, asimilaba la reproducción sexual a una cierta forma de crecimiento, de modo que lo específico de la sexualidad quedaba neutralizado. Con la transformación de la Historia Natural en Biología, la sexualidad va a quedar diferenciada del crecimiento; más aún, es el crecimiento el que se subordina ahora a la sexualidad. Esto es, la muerte ya no es el límite del crecimiento; el individuo puede crecer más allá de sus límites sin morir gracias a la sexualidad.

FRANCISCO VÁZQUEZ GARCÍA

IV

ANEXOS

Enlaces de interés sobre *Dorsal*.

Web de la revista: <http://www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal>

Información de la Red Iberoamericana Foucault:

La red iberoamericana Foucault reúne investigadores de diversos países y tiene como objetivo difundir y promover las propuestas teóricas y los estudios que han surgido a partir de los trabajos de M. Foucault. La red nace el año 2015 en el proceso de preparación del III Congreso Internacional “La actualidad de Michel Foucault” celebrado en Madrid y coorganizado por el Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y el Departamento de Filosofía de la Universidad de Zaragoza.

Toda la información acerca de cómo hacerse miembro de la Red aquí:
<http://iberofoucault.org/>



CALL FOR PAPERS

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos, 21, diciembre de
2026

“Foucault y sus contemporáneos”

Michel Foucault contribuyó decisivamente a convertir en eje central de reflexión el modo en que las condiciones históricas llegan a producir cuerpos, normas y saberes. Si bien cada uno de sus trabajos se caracteriza por convocar coordenadas y singularidades distintas, los análisis comprometidos en obras como *Historia de la locura*, *Las palabras y las cosas*, *Vigilar y castigar* o *Historia de la sexualidad* han permitido rastrear modelos plurales de ejercicio del poder cuyas dinámicas arrojan formas somáticas y epistémicas siempre históricamente determinadas. Es a través de dispositivos de normalización y patologización que fenómenos como el de la locura y la psiquiatría, la delincuencia y la prisión o la sexualidad heteronormativa son empujados hacia espacios de inteligibilidad discursiva, jurídica y social.

Ahora bien, este gesto teórico parece introducir de algún modo el límite formal de su propio despliegue: ¿qué contingencias materiales, institucionales y discursivas han hecho posible a su vez la emergencia de esta obra? ¿Qué espacios, qué redes y convivencias, qué sombras auspiciaron la articulación de esta extraña lucidez? La formulación de tales preguntas exige inscribir el pensamiento foucaultiano en un entramado de interlocuciones, debates y tensiones que recorrieron la intimidad de su tiempo. Dicho con otras palabras, este cuestionamiento obliga a problematizar, “foucaultianamente” si se quiere, la producción teórica que el mismo Foucault pone en juego.

El presente Call for papers invita a investigadoras e investigadores del campo de la filosofía y las ciencias humanas a enviar trabajos originales que exploren la relación teórica, crítica o estratégica que Michel Foucault estableció con sus contemporáneos —desde personalidades más próximas como Gilles Deleuze, Louis Althusser o Jacques Derrida hasta interlocutores más periféricos, incluso presencias implícitas—. Se alienta especialmente la presentación de estudios comparativos, reconstrucciones histórico-conceptuales, análisis de polémicas y distancias —también de encuentros y cercanías—, recepciones cruzadas o investigaciones acerca de redes intelectuales que permitan situar su producción en el contexto más amplio del pensamiento francés e internacional de la segunda mitad del siglo XX. Por último, se anima también a examinar la categoría de “contemporaneidad” no como un marco de estricta confluencia histórica o generacional, sino más bien como instancia problemática que atraviesa toda la obra de Michel Foucault —y que acaso signa uno de sus interrogantes más decisivos—.

A partir de estos problemas y otros que puedan surgir alrededor de la relación entre Foucault y sus contemporáneos y contemporáneas, invitamos a investigadores e

investigadoras de cualquier parte del mundo a enviar sus aportaciones a la revista hasta el 1 de julio de 2026.

Resumen de las normas de envío:

- Los originales deben ser remitidos a enviosdorsal@iberofoucault.org
- Los originales deben presentarse en formato Word o compatible y adecuarse a las normas de la revista
- En documento aparte se deben indicar los datos del autor/a (nombre, contacto, filiación y una breve presentación).
- Fecha límite de recepción de artículos: 1 de julio de 2026 (incluido).

*Además de artículos, *Dorsal* acepta reseñas y notas críticas de obras tanto del ámbito general de los estudios foucaultianos como de cuestiones relacionadas directamente con el tema de cada monográfico. Solo en este último caso, se aceptarán reseñas y notas de obras que hayan sido publicadas más allá de los tres últimos años.



NÚMERO 20 || JUNIO 2026

Sexualidad y poder

Red Iberoamericana
Foucault

CENALTES
www.cenaltседiciones.cl