



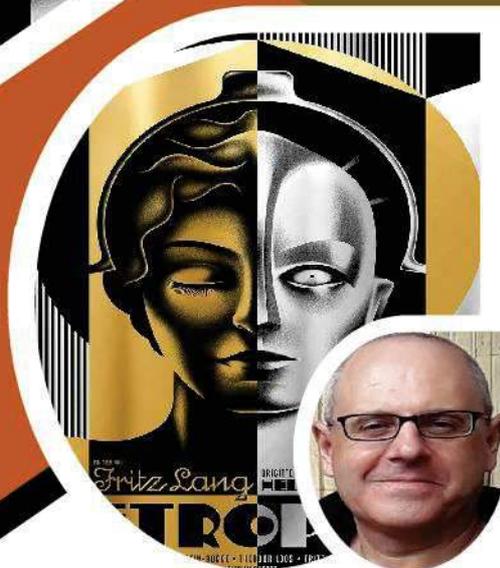
UNIVERSIDAD
DE GRANADA

20/21

MATERIAL DOCENTE

- 01 Heterosexualidad y verdad
- 02 Crítica del pensamiento heterosexual
- 03 Heteronormatividad y cuerpo sexuado

TEMAS DE GÉNERO,
CUERPO Y SOCIEDAD



Prof. Dr.
ANTONIO TUDELA SANCHO



Departamento de Didáctica de las
Ciencias Sociales

Grado en Educación Primaria

ASIGNATURA: Didáctica de las Ciencias Sociales

TEMARIO TEÓRICO - BLOQUE 1: Epistemología las Ciencias Sociales

Antonio Tudela Sancho

MATERIAL DOCENTE

Temas de género, cuerpo y sociedad:

- 01: Heterosexualidad y verdad
- 02: Crítica del pensamiento heterosexual
- 03: Heteronormatividad y cuerpo sexuado

Universidad de Granada

Departamento de Didáctica de las Ciencias Sociales

Granada

2020/2021

Portada: creación propia a partir de una variación sobre el cartel de la película de Fritz Lang *Metrópolis*, rediseñado por el estudio londinense La Boca a petición de la Dark City Gallery para celebrar en 2018 el 90 aniversario del filme.

I	Preámbulo.....	4
1)	Objetivo principal.....	4
2)	Objetivos secundarios.....	5
3)	Hipótesis de trabajo.....	6
4)	Metodología de trabajo.....	9
II	Heterosexualidad y verdad.....	11
1)	Nietzsche y la sospecha genealógica de la verdad.....	12
2)	Construir un ideal normativo. Notas acerca de la dialéctica aristotélica.....	20
3)	Foucault, lector de Nietzsche: verdad y poder.....	29
III	Hacia una crítica del pensamiento heterosexual.	
	A propósito de Monique Wittig.....	34
1)	Historia original de la heterosexualidad: un término especular.....	35
2)	Heterosexualidad y verdad: invención de la sexualidad.....	39
3)	Dugas y la verdad heterosexual: amor normal y amor desviado.....	43
4)	Raffalovich o el modelo de dos sexos amenazado: contingencia de la inversión.....	50
5)	Heteronormatividad y cuerpo sexuado: los placeres de la familia.....	67
IV	A modo de conclusiones.....	81
V	Bibliografía empleada.....	87

Dentro del bloque dedicado a la Epistemología de las Ciencias Sociales en el temario de la materia de Didáctica de las Ciencias Sociales, y bajo el título general de «Temas de género, cuerpo y sociedad», presentamos en estas páginas tres amplios temas fuertemente ligados entre sí: 1) Heterosexualidad y verdad, 2) Crítica del pensamiento heterosexual y 3) Heteronormatividad y cuerpo sexuado. Como se habrá visto en el propio índice y en la estructura misma de este material docente, los tres temas no se presentan en el modo continuo y convencional que prometemos desde la portada, como prueba de su interconexión e indicio de la multitud de enfoques posibles en su lectura. Por ello, para evitar desde un inicio la confusión o extrañeza a que pueden dar lugar las páginas siguientes, será preciso que tratemos de exponer al modo de una breve introducción tanto las ideas que nos animan a escribir como los objetivos que perseguimos y las hipótesis que sustentan nuestra propuesta, así como la metodología de trabajo que estimamos precisa, a fin de facilitar la lectura y evaluación de una primera serie de materiales docentes, empleados en el curso académico 2020/2021, cuya ampliación vemos tan deseable como factible.

1. Objetivo principal:

El objetivo principal de nuestros materiales consiste en esbozar una crítica posible de lo que las teorías feministas actuales y postfeministas denominan, en la estela de Monique Wittig, «mandato heterosexual», entendido este concepto como el marco normativo hegemónico que en los últimos dos siglos ha pretendido regir tanto las voluntades como los comportamientos, en lo que tal vez pueda ser descrito como una formidable máquina de creación de la subjetividad, o asignación de identidades. Evidentemente, dicho marco normativo se ha establecido a partir de una determinada técnica de creación de la identidad sexual, de un determinado dispositivo de saber y de poder que opera al modo de una legislación férrea sobre los cuerpos (y las almas o mentes, si subsumimos ambas metáforas en aquel concepto): dictando su tipo y categoría, clasificándolos y explicándolos de una manera precisa, disponiendo sus posibles relaciones y modos de actuación, juzgando acerca de la necesidad tanto como de los riesgos de distribuirlos con finalidades y motivos diversos en determinados espacios y, finalmente, concretando una corrección punitiva a la que pueden hacerse acreedores aquellos cuerpos que osen transgredir la ley.

A todo lo anterior es a lo que hemos querido aludir en nuestro título mediante expresiones como «poder y gobierno del cuerpo». O «política de género», si entendemos que nuestro enfoque parte de una muy determinada comprensión de lo que podría llamarse el régimen discursivo de la verdad heterosexual, para confrontarlo a cada instante con una suerte de vocación de poder (por aludir de otro modo a la voluntad de poder enunciada por Nietzsche) que atraviesa estructuralmente dicha verdad. Hacemos hinc-

pié en esto porque creemos que la crítica del mandato heterosexual puede realizarse también desde otros ángulos o con otros enfoques —de hecho, *habría que* hacerlo así, en paralelo y de manera simultánea—, dado que la norma sexual coincide con una norma racial, imperial o colonial, clasista, religiosa, educativa, etc., pero no podemos en estas páginas más que insinuar tal cuestión.

Por fin, tendríamos que realizar algunas precisiones sobre el término que incorporamos con carácter central a nuestro título, el de la «crítica» y cuanto la crítica supone, así como acerca de los «supuestos» con los que trabajamos (en el sentido de elementos y temas de análisis que quedan presupuestos, sin excesiva explicación, casi como una serie de «impensados» sobre los que no podemos tratar por cuestiones de espacio). Dejaremos todo esto para algunas líneas más adelante, las correspondientes al apartado sobre metodología de esta introducción.

2. Objetivos secundarios:

El objetivo general más arriba apuntado se desglosa en una serie de objetivos parciales a los que a su vez responden diversas hipótesis. Tal serie de objetivos podrían encararse desde una doble perspectiva, según se considere un enfoque de carácter lingüístico, lógico o, en última instancia filosófico, o un enfoque temático a partir del concepto de norma, de obligación jurídica, en un sentido amplio. Con todo, esta doble perspectiva se halla entrelazada, conjugándose a cada instante lo discursivo y el poder, la pretensión de validez universal y atemporal y la invención ideológica e histórica. Para explicar mejor esta doble serie, esquematizaremos a continuación los objetivos e hipótesis sobre los que se sustenta nuestro trabajo.

En principio, identificaremos cuatro objetivos parciales, que hay que entender como objetivos de la investigación misma, esto es, como lugares hacia los que apuntan sistemáticamente las líneas de estudio que proponemos:

1) Ante todo, nos interesa indagar en las relaciones de la heterosexualidad con el concepto lógico, lingüístico y metafísico de la «verdad». Este será, sin duda, el primer objetivo parcial de nuestro trabajo, cuya primera parte estará especialmente consagrada a tal cuestión. ¿Qué tiene que ver la verdad con un trabajo sobre el poder y el gobierno del cuerpo? Prácticamente todo, dado que para que exista una norma de carácter moral y prescriptivo tanto como performativo y ejecutivo, pretendidamente universal y válida en todo tiempo y para la totalidad de los sujetos, tal norma tiene por necesidad que identificarse con aquello que entendemos social, histórica, culturalmente por verdad: ha de ser el patrón o la medida incuestionable que dé cuenta de lo real.

2) En relación con lo anterior, dado que la norma (sistema de la heterosexualidad) entendida como verdad da cuenta de qué sea lo real, es decir, aquello que sea «natural», que está inscrito en el ser de las cosas, en la «naturaleza humana», nos interesa también acudir a cierto estudio de la tradición discursiva que nos muestre al menos la confusión existente desde un «origen» en el par lógico, lingüístico, «naturaleza/cultura», o «naturaleza/sociedad». La estructura bipolar a la que pertenece dicho par conceptual conforma el mod(el)o mismo de nuestro pensamiento: occidental, europeo, blanco, patriarcal. Y, por tanto, figura en la base de la norma cuya crítica nos interesa. Base en la que se halla igualmente una serie de contraposiciones lógicas por el estilo de «macho/hembra», «hombre/mujer», «masculino/femenino», etc., que junto a otras categorías semejantes (luz/tinieblas, bueno/malo, par/impar, etc.) integran un modo de jerarquizar el ser, de medir y otorgar posición y distancia entre los entes, absolutamente necesitado de aten-

ción y estudio para siquiera encarar el modelo normativo que nos ocupa.

3) El estudio de todas estas estructuras teóricas que componen la tradición intelectual de nuestro mundo, el estudio de la «verdad» y las estructuras de oposición lógica del lenguaje y el pensamiento europeos, conlleva para nuestro trabajo la necesidad también de una reflexión sobre la noción de «poder». Porque la verdad y el deseo enunciativo de la estructura que dice perseguirla o defenderla no tiene el menor sentido ni la menor importancia si no hace referencia a una determinada querencia performativa, que podría enunciarse mediante una pregunta por el estilo de la siguiente: ¿para qué sirve, al servicio de qué intereses va ligada la enunciación de la verdad? Este tercer objetivo de nuestro estudio es capital, ya que se trata de indagar en la faceta política —poder sobre los cuerpos y las almas— de la norma heterosexual. Por esto hablamos en nuestro título de «gobierno»: se trataría de adscribir nuestra crítica a una corriente de «sospecha» ante la verdad, sospecha de la misma en tanto que telón que cubre o adorna una determinada policía de las cosas, de los cuerpos, las costumbres y la sexualidad.

4) En fin, como cuarto y último objetivo parcial, nos interesaría explorar tanto a nivel de sentido (lingüístico) como de política de las cosas (normatividad discursiva) una serie de discursos que, si bien no agotarían ni mucho menos la temática, sirven de muestra ejemplificadora de la gran invención moderna de la sexualidad: creación de la «heterosexualidad» como norma, identificación de la misma a partir de su «otro» invertido (la homosexualidad), creación de «la mujer» para poder configurar en un modelo moderno de dos sexos y dos cuerpos tanto el referente dominante masculino («el hombre») como la «familia»: marco de aplicación de la norma heterosexual, etc. Evidentemente, tales invenciones doctrinales tienen lugar en un marco temporal muy concreto, puesto que hablamos de un modelo de saber-poder histórico: la segunda mitad del siglo XIX europeo, en un contexto intelectual científicista, positivista, coincidente con la eclosión de una etapa crucial del capitalismo moderno (la revolución industrial) y de las tecnologías de gobierno (afianzamiento de la administración y la burocracia modernas). También será el momento, paradójicamente, en que se elaboren las primeras grandes críticas al modelo que nos interesa.

3. Hipótesis de trabajo:

Tras la identificación de los cuatro objetivos enunciados, trataremos a continuación de alzar una serie de hipótesis, que no tienen por qué corresponderse exactamente con cada uno de tales objetivos, ya que entendemos que los mismos se encuentran temática y epistemológicamente entrelazados. Nuestras hipótesis de trabajo serán sólo eso: posibles vías de abordaje para la investigación, desde una perspectiva teórica que hay que enlazar necesariamente con la metodología a emplear, a la que dedicaremos el epígrafe siguiente.

1) Nuestra primera hipótesis de trabajo parte de una identificación de carácter lógico, lingüístico y metafísico: la norma heterosexual pertenece de suyo a una tradición de larga data, tradición que liga el concepto filosófico y científico de la verdad con determinada jerarquización de los seres, con la creación e imposición de valores y modos tanto de vida como de entendimiento del mundo. Esta tradición la remontamos y conectamos a un nombre propio pleno de autoridad aún hoy: Aristóteles, que sirve para resumir una figura del pensamiento anterior (la propia referencia aristotélica a la escuela pitagórica, o al platonismo) y dominante en la escena occidental hasta hoy. Sin embargo, la identificación entre la norma heterosexual y la lógica occidental se hace posible en un marco no

exento de matices, confusiones y momentos de inflexión, por lo que nuestra hipótesis puede a su vez desglosarse en varios aspectos, que trataremos de describir mencionándolos en la serie misma de nuestras hipótesis.

2) Creemos que coinciden el momento máximo de invención de la norma heterosexual y el de una potente crítica a la misma. Ambos se dan en la segunda mitad del siglo XIX. Por un lado, la norma y cuantas identificaciones y nuevas definiciones comporta la norma se establece o se crea (según la perspectiva desde la que contemplemos su pertenencia a la tradición de pensamiento mencionada) gracias a científicos, médicos, ensayistas y literatos de muy diversa índole, algunos de los cuales serán objeto central de nuestra atención: ante todo, Richard von Krafft-Ebing, aunque precedido por Marc André Raffalovich, Ludovic Dugas y el gran proyecto de los *Archives de l'Anthropologie Criminelle* fundado en Lyon por el médico forense Alexandre Lacassagne. Por otro lado, la norma encuentra su primera y decisiva crítica en la obra de un filólogo que conoce perfectamente la tradición en que se inserta: Friedrich Nietzsche, a cuyo criterio nos adscribiremos desde un principio, dada la importancia de su método genealógico para la crítica de nuestro tiempo (igualmente presente en nuestro trabajo mediante referencias puntuales a Michel Foucault, Gilles Deleuze y Jacques Derrida).

3) Creemos también que la estructura dual de conceptos contrapuestos de la tradición en que se inscribe la norma heterosexual ha sido evidenciada y bien comprendida en la autora postfeminista clave para la crítica que pretendemos, Monique Wittig: sus referencias nos sirven de inspiración tanto como de punto de partida para el necesario estudio de la lógica occidental dominante, aunque creemos que precisa de matices y comentarios que la completen. Por esto, intentaremos abordar dicha lógica a partir de las traducciones que de Aristóteles realiza la propia Wittig, tanto como los traductores de Wittig y del propio texto aristotélico: este ejercicio es necesario para evitar cierta perspectiva ingenua (que apunta en Wittig, al considerar la posibilidad de una ciencia pura, objetiva, sin sesgos o intereses de poder), tanto como para comprender las variaciones que a lo largo de la historia se han dado en el pensamiento europeo a la hora de establecer una jerarquía del ser tan operativa como la que hay tras la relación conceptual «varón/y/mujer», variaciones que van desde la milenaria y muy diversa gradación entre ambos polos, hasta la típicamente moderna y decimonónica distinción o separación estanca entre los sexos (esta variación parte, a su vez, de las conocidas tesis de Thomas Laqueur acerca de los dos modelos de la corporeidad occidental: el unisexo o de cuerpo único, dominante por siglos, y el moderno o contemporáneo de dos sexos, de dos cuerpos).

4) Pensamos que las tensiones existentes entre la ciencia y la política (otra manera de hablar de la verdad y el poder) atraviesan por completo cuanto tiene que ver con el establecimiento en el siglo XIX de la norma heterosexual. Dichas tensiones, ya denunciadas en su momento por Nietzsche (¿a qué intereses sirve la fabricación e imposición de determinadas ideas?), descansan a su vez en la estructura discursiva de nuestro mundo sobre una interminable serie de oposiciones como las tradicionales «naturaleza/cultura», «naturaleza/sociedad», «instinto/voluntad», «animalidad/humanidad», etc. No trataremos de realizar un estudio de tal estructura lógica (denunciada igualmente, en relación con las ciencias humanas y el estructuralismo por Monique Wittig), pero sí prestaremos atención a las distinciones y confusiones que introducen en el momento de invención de la norma. Nuestra hipótesis tiene, en tal sentido, que ver con la imposibilidad de separar ciencia y literatura, o pretendida objetividad científica e ideología normativa, en el tejido de doctrinas, teorías y discusiones decimonónicas que dan pie a la norma heterosexual.

5) El estudio, aunque sólo sea aproximativo, de tales doctrinas tiene importancia en sí mismo, dado que sólo por medio del mismo podemos llegar a una nueva hipótesis de trabajo: la invención, definición y establecimiento de toda una serie de premisas dominantes en lo concerniente a la sexualidad moderna (pongamos por caso conceptos como: «heterosexualidad» y «heterosexual», «normalidad» y «amor normal» o la misma creación decimonónica de la ideal y burguesa «familia»), pasan por una previa y absolutamente necesaria identificación de su «otro» nefasto y vitando (correspondientes a los casos anteriores: la «homosexualidad» y el «unisexual», la «inversión» y el «amor mórbido», y la «procreación instintiva», puramente animal, anómica y caótica). Es decir, para que pueda hablarse de —e imponerse legalmente— la norma, que ha de gobernar cuerpos y voluntades, primero hay que establecer qué sea lo anormal, lo anómico, la amenaza para el buen orden y las costumbre, tanto como para la «naturaleza». En esta hipótesis, se hace inevitable y capital atender y comentar las teorías de estudiosos de la época victoriana como los arriba mencionados Krafft-Ebing, Raffalovich o Dugas: es en torno a sus lucubraciones, opiniones delirantes y consejos ideológicos como se ha ido demarcando tanto la realidad «científica» del modelo de dos sexos como la norma social, médica, moral y jurídica a la que nos referimos simplíficamente como «mandato heterosexual».

6) La fuerza inventiva, la potencia performativa de tales doctrinas en su intento de crear e imponer una norma a partir precisamente de un dominio absoluto sobre lo «otro» de la norma, las márgenes posibles de la anomia, se evidencia claramente en varios esquemas a los que daremos especial importancia en nuestro estudio de los autores mencionados; por ejemplo: la «reducción»¹ de la homosexualidad al marco normativo y hasta de naturalización de la heterosexualidad en Raffalovich, o la creación de un modelo perfecto de «la mujer» en el seno privado-público familiar en Krafft-Ebing, o —algo realmente impresionante en las disquisiciones de este último psiquiatra vienés, inquietante precursor de su compatriota Freud— la equiparación del enigmático motor de la familia heterosexual normalizada, la básica relación monógama, al «fetichismo»: una perversión de la mórbida sexualidad que serviría para explicar el corazón mismo de la más sana normalidad burguesa.

7) En fin, una suerte de hipótesis que subyace en el trabajo, sin ser por ello objeto particular del mismo, al modo de una hipótesis difusa pero también supuesta, quizá merecedora de un desarrollo en otro lugar, consiste en la perfecta identidad entre los conceptos de «sexo» y «género», tal y como a partir sobre todo de las propuestas de Judith Butler se entiende en la teoría postfeminista queer: tanto el sexo como el género son construcciones, razón por la que no nos interesa repetir cuanto desde la tematización del llamado sistema social de sexo/género (Gayle Rubin) tiene que ver con esta cuestión. Nos basta con entender y dar por sabida la no distinción entre ambas nociones, fábricas ambas de verdad alimentadas por un común interés político y moral, y rastrear sin embargo su esencial confusión en los textos decimonónicos a los que atendemos en nuestro rastreo de la invención normativa de la heterosexualidad. Con todo, y desde las coordenadas que hacen a este derivado del clásico par conceptual de opuestos «naturaleza/cultura» (polaridades a las que se refieren respectivamente el «sexo» y el «género»),

¹ En un sentido casi jesuítico sobre el que no volveremos: baste la mención de este soberbio ejercicio moderno del poder, del gobierno sobre los cuerpos, basado en una radical potencia de convicción, de dominación de las mentes: un ensayo previo del gobierno político de nuestro mundo comparable a la metáfora panóptica, por más que la mirada de Foucault —conocedor de este paralelismo— se decantara por la arquitectura ideal y liberal de Jeremy Bentham.

sí resulta de interés, como se verá, identificar en los autores que leemos una clara priorización o jerarquía, que hace del «género» la norma y la pauta de interpretación —única interpretación posible— del «sexo». El género (lo social, el deber ser de las conductas, lo humano, etc.) viene antes que el sexo (el instinto, lo natural), al que «marca» y, en definitiva, normaliza, da su verdadera carta de naturaleza. Hasta un punto tal, que esta confusión normativa incide a su vez y ya con carácter normativo, coactivo, sobre la sexualidad, entendida como el conjunto de prácticas y deseos tanto particulares como colectivos para disponer del propio cuerpo y sus goces. A todo esto nos referimos en nuestro título bajo la expresión «política de género».

4. Metodología de trabajo:

Ante todo, conviene explicar que el término «crítica», verdadero eje de nuestro trabajo, hay que entenderlo a la manera en que Foucault leía aquellas famosas páginas en las que Kant se preguntaba sobre la Ilustración, verdadero «tema de su tiempo». Crítica, para nosotros, será ante todo un modo de señalar la urgencia de interrogarnos acerca de un problema que coincide en gran medida con la estructura medular de nuestro tiempo, que en su deriva si se quiere «postmoderna» no ha logrado aún romper las cadenas del pasado, sea remoto o inmediato. El mandato heterosexual, o la «heteronormatividad» a la que nos referiremos, sigue siendo nuestro *Trending topic*, en un sentido que va más allá de la banalización tecnológica del presente: constituye un modo de pensar, de enjuiciar y a la postre de actuar que goza de magnífica salud, razón de más para tratar de comprender sus raíces históricas, las razones de su justificación, los valores que lo acreditan y los intereses a que sirve. En tal sentido, nuestro modo de entender la crítica se mezcla con lo que en una clave que va de Nietzsche a Foucault denominaremos una mirada «genealógica», que implica un necesario recorrido por textos.

En tal sentido, nuestra investigación podrá ser clasificada como un análisis documental, realizado con una metodología cualitativa, un análisis de carácter tanto interno como externo: tratará de describir y contextualizar una serie de textos, tanto como de interpretarlos de manera fidedigna pero sujeta a una serie de objetivos. Siempre con la intención de mantener un estilo narrativo, ensayístico —entendiendo por «ensayo» un tipo de trabajo con la escritura esencialmente abierto, esencialmente no sujeto a norma o esencia alguna—, que huya de toda presentación excesivamente esquemática o simplista. Por más que pueda resentirse en tal intento una mal buscada «claridad» (nada que una simple lectura, no necesariamente atenta en extremo, no pueda resolver).

Por ello, y en conexión siempre tanto con los objetivos como con las hipótesis antes enunciadas, podemos realizar ahora algunas puntualizaciones:

1) Nuestro trabajo no descansa en un esquema sencillo, ni tiene el propósito de elaborarse conforme a las pautas habituales de un diseño académico. Con esto, queremos decir que pretendemos más bien un ensayo, estructuralmente abierto y complejo, que no complicado, por más que su deriva pueda dar cierta impresión de dispersión. Lo que nos interesa es apuntar algunas vías de análisis crítico de la heterosexualidad como norma, que posibiliten un estudio posterior de mayor envergadura.

2) Por ello, y dado que de lo que se trata es de indagar en las bases históricas de la invención de la heteronormatividad, se hace imprescindible una desconstrucción atenta a los orígenes etimológicos, tanto como a las inscripciones lingüísticas y discursivas de la cuestión, así como una identificación y selección de textos-fuente que sirvan para demostrar, en un contexto histórico determinado (segunda mitad del siglo XIX), el origen crea-

tivo y la pretensión normativa de toda una política de género atenta a una determinada verdad del sexo, en aras a una disposición exacta de los cuerpos.

3) No se trata, por tanto, de desplegar un mayor o menor efecto de «erudición», sino de visualizar una serie de doctrinas a menudo soterradas —hoy con mayor motivo que nunca— pero poderosamente efectivas en su disposición de las prácticas tanto como del saber del cuerpo y sus relaciones, comenzando por la sexualidad. Basta con acudir actualmente a simples datos de hemeroteca² para comprender el poder que tales discursos científicos y literarios han desplegado sobre lo real: de ello dan cuenta aún debates urgentes en torno a conceptos como la familia, las uniones sexuales o la naturaleza del deseo, debates cuya particularidad rebasa la naturaleza de estos materiales, con textos de otra índole, pero que presuponen la necesidad de un tal trabajo.

4) Por fin, el trabajo de identificación e interpretación de fuentes como las que proponemos siempre será susceptible de defensa en el ámbito académico, aunque sólo sea por el hecho fácilmente comprensible de la permanente reiteración de nombres propios como los de los autores que analizamos en monografías, ensayos y trabajos tanto universitarios como de divulgación, sin que a la simple mención de tales nombres se añada una contextualización suficiente, o un breve y pertinente análisis de su obra, más allá de la repetición de fechas, tópicos, lugares comunes e ideas por lo general conocidas.

* * *

Aunque nuestro trabajo tan sólo sirviera para concitar una mínima atención en torno a la necesidad de leer determinadas fuentes, creemos que ya tendría utilidad y justificación académica, dado que pasar por alto dicha labor sólo puede conducir a la repetición acrítica e ideológica (justamente, todo aquello que se echa en falta en la lectura de los autores de que trataremos), a todas luces insuficiente para abordar y estudiar con rigor el marco heteronormativo moderno, cuya actual vigencia sobre cuerpos e instituciones exige una labor de combate en muchos frentes.

² Entre muchos otros ejemplos posibles, puede citarse una noticia del diario *El País* del 13 de marzo de 2012: la retirada por la UNED de un capítulo perteneciente a uno de sus manuales de Derecho (editado en 2008) en el que, según la fuente periodística, se atribuía la crisis de la «familia actual» (sic) a factores como el control de la natalidad, la generalización del trabajo de las mujeres o las uniones entre personas del mismo sexo.

*Dividimos las cosas en géneros,
caracterizamos al árbol como mas-
culino y a la planta como femenino:
¡qué extrapolación tan arbitraria!*

Friedrich Nietzsche

La cita del breve opúsculo de Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral* (1994: 22) con la que iniciamos estas líneas no resultará trivial ni extemporánea a nuestros propósitos, antes al contrario: marcará el paso y la cadencia, por así decirlo, que quisiéramos imprimir a estas páginas. Será preciso, pues, internarse en el espinoso territorio que hemos escogido como tema del presente estudio —en realidad y paradójicamente, un campo despejado, en absoluto abrupto— mediante una serie de rodeos que deseáramos evolucionasen al modo de una espiral metodológica, cuyos bucles ciñesen en planos horizontales de trabajo y cada vez con mayor fuerza el eje sustentador de tal hélice, sin por ello pretender agotar la proyección vertical de su riqueza.

Pese al hecho de que Nietzsche escribiese (o mejor dicho, dictase a su amigo Carl Gersdoff³) sus consideraciones críticas acerca del lenguaje y la idea de verdad en el verano de 1873, en una etapa vital clave por las variaciones que introdujo en el desarrollo de su pensamiento, las mismas no verían la luz más que entre sus fragmentos póstumos tres décadas más tarde, concretamente en 1903, en los albores de un siglo intelectualmente caracterizado por llevar a cabo una tarea ingente de cuestionamiento de las bases y tradiciones constitutivas del «saber» europeo, algo que muy vagamente podremos englobar bajo el crucial marchamo del «giro lingüístico». El lugar que la obra en general de Nietzsche ocupará en el devenir de tal trabajo destructivo resulta de sobra conocido, siendo ya un tópico hablar del mismo como un pionero o un visionario de nuestro tiempo, mencionarlo como uno de los tres grandes maestros de la sospecha (en afortunada expresión de Paul Ricoeur a mediados de los años sesenta; recordemos a los otros dos lúcidos compañeros del solitario de Sils-Maria: Sigmund Freud y Karl Marx), o más sencillamente, tratarlo retrospectivamente como un precursor cuyo influjo abarcaría el siglo XX por entero, desde Wittgenstein o Heidegger hasta Foucault o Derrida, por no citar más nombres en una extensa lista posible de críticos consagrados a la desmitificación.

³ Cfr. el prólogo de Manuel Garrido a la citada obra de Nietzsche, p. 9. Más allá de las circunstancias históricas y biográficas del filósofo de Basilea, no resulta despreciable la contraposición entre habla y escritura en el hecho mismo de la confección del fragmento, por las resonancias —que tan sólo señalaremos— con las preocupaciones temáticas del «primer» Derrida, gran lector por otra parte de Nietzsche.

Nietzsche y la sospecha genealógica de la verdad

En el texto mencionado de Nietzsche encontramos lo que con razón relativamente hiperbólica alguien ha denominado «uno de los fragmentos más citados en la historia de la filosofía» (Muñoz Gutiérrez, 2000). Ciertamente, lo será por lo menos en la historia de la filosofía contemporánea, ya que se trata de uno de los párrafos fundadores del análisis genealógico nietzscheano: basta con advertir su inicial puesta entre interrogantes del concepto mismo de «verdad», y los deslizamientos retóricos mediante los cuales la caracterización de nuestras más arraigadas certezas y convicciones como simples tropos del lenguaje caídos en el olvido de su propia ilusión, como metáforas gastadas por el uso, al modo de —potente imagen al fin y al cabo— las viejas monedas en circulación sin relieve que justifique el valor que se les da. Pero citemos sin más a Nietzsche (1994: 25):

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se han olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.

Uno de los espacios de cita de mayor rigor y respeto por cuanto encierran las consideraciones nietzscheanas lo encontraremos en el artículo de Jacques Derrida titulado «La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico», en un contexto de reflexión sobre el carácter de fetiche que recorre tanto la economía como la lingüística moderna, y donde los nombres de Nietzsche, Freud y Marx se encuentran enlazados entre sí, además de ligados a los de Jakobson y Saussure, en una reflexión muy atenta a las analogías del dinero (o del valor, el símbolo y la borradura de la «cosa en sí» a que supuestamente remite) en las distintas teorías contemporáneas de la significación (Derrida, 1989a: 257). El valor de cambio y el valor de la verdad: un singular lugar de entrecruzamiento de la economía con la lingüística íntimamente ligado, desde luego, a las reflexiones que quisiéramos esbozar en las páginas siguientes, por más que no vaya a constituir nuestro objeto de estudio inmediato, por así decirlo.

No nos detendremos ahora en esta cuestión, pero el apunte —por recapitular: la cita del fragmento arriba citado de Nietzsche por Derrida, pensador este último al que hemos de volver en breve— ha de servir para ejemplificar tres cosas al menos, que dispondremos conforme a su creciente importancia: 1) el cenit que ocupa la obra del filólogo decimonónico en los más destacados pensadores de nuestra época, 2) el interés que tales pensadores tienen para nuestro trabajo (y Derrida, desde luego, sería uno de ellos, en relación directa con la temática que nos proponemos desarrollar), entendiendo obviamente con ellos una serie de líneas de preocupación y hasta de estilo abiertas hace por lo menos un siglo en el modo de abordar determinados problemas, y 3) la pertenencia de dichos temas y pensadores a una cultura específica (por simplificar de manera extrema: la «europea») cuyo núcleo es desde esta perspectiva crítica *solicitado* como nunca antes lo fuera, en todos los sentidos del término que escribimos en cursiva: hay una urgencia

de solicitud, de requerimiento o revisi(taci)ón de tal cultura, tanto como —en una acepción propia de la física, según la última edición del diccionario académico español (DRAE): «someter a un cuerpo a una o más fuerzas con diferente sentido»— una remoción extrema de sus pilares, de sus fundamentos, tarea que podríamos llamar genealógica, destructiva o postfeminista, tanto da si la etiqueta permite entrever en el proyecto una decidida y metódica voluntad de remoción de todo supuesto previo, de conmoción o agitación de los basamentos tenidos comúnmente por firmes, imperturbables o «naturales». [Tal sería, a fin de cuentas y si se nos disculpa esta nueva digresión, un posible sentido etimológico de nuestro castellano *solicitar*, del latino «sollicitare», conjunción del sustantivo «solum»: suelo, terreno o fondo (de una cosa, de un argumento) y el infinitivo «ciēre»: agitar, conmover, estremecer o provocar.]

En tal contexto de interpretación, las intenciones de Nietzsche —como las de sus «herederos», comenzando por Derrida— resultan claras. Se presentan ya con la forma retórica y recurrente de la interrogante. «¿Qué es entonces la verdad?», como formulación inicial, constituye un modo directo en Nietzsche de abordaje de la gran cuestión de nuestro tiempo. Que presenta, ciertamente, distintas facetas, según la perspectiva desde la que nos situemos. La pregunta por qué sea la verdad atañe, aparentemente, a la epistemología, a la teoría del conocimiento, a la teorización científica. Pero el sentido de la misma, tal y como lo contempla Nietzsche (y como lo recoge Derrida en el texto que señalábamos), va más allá, complicando campos tan dispares como los del lenguaje o la economía misma. Porque lo que se cuestiona bajo el concepto de «verdad» es la cultura occidental íntegra, en la que dicho concepto toma presencia histórica y adquiere valor, en la medida en que establece un discurso fundacional. Por ello mismo, la pregunta por la verdad recorre de manera más o menos explícita el gran ensayo nietzscheano sobre «la procedencia de nuestros prejuicios morales» que es *La genealogía de la moral* (Nietzsche, 1993: 18). Téngase en cuenta que es su propio autor quien resalta en cursiva del término «procedencia», íntimamente ligado al concepto de «genealogía». Obra de madurez, la escritura de *La genealogía* tiene lugar en otro verano, esta vez el de 1887, década y media después del opúsculo sobre verdad y mentira; más allá de los cambios que afectan internamente al estilo y el pensamiento de Nietzsche en el tiempo transcurrido entre una y otra fecha —sutilezas a la postre para especialistas—, queda la unidad del compromiso adoptado por tal pensamiento: develar la verdad de nuestras certezas, creencias y comportamientos, no en el sentido de retirar los posibles velos que entorpezcan la visión de algo más o menos encubierto por distintos juegos culturales (comenzando por los del lenguaje), sino en el de mostrar en su desnudez el juego mismo, la arbitrariedad y la infamia de nuestras jerarquías de valores, en todos los campos de la actividad humana. No nos importa si Nietzsche se tiene o no por filósofo, pero sí le atendemos y entendemos cuando afirma que esa labor, dar solución al problema del valor, es la «tarea futura del filósofo», a la que «todas las ciencias» tienen que preparar el terreno (Nietzsche, 1993: 62).

Tal y como él la emprende a la hora de trazar las combativas líneas de *La genealogía*, combativas porque se trata, como reza el subtítulo que porta la obra, de «un escrito polémico», que no sólo no rechaza el conflicto sino que lo exige: la tarea filosófica de la genealogía implica no rehusar la violencia —dado que nuestra moral, nuestro lenguaje, nuestra cultura entera son fruto de cierta violencia originaria—, tal y como Nietzsche encara dicha labor, se trata de crear un método crítico, de denuncia tanto como demolición, del idealismo. «¿Quiere alguien mirar un poco hacia abajo —exclama (Nietzsche, 1993:

53)— al misterio de cómo se *fabrican ideales* en la tierra?», cómo se establecen estructuras de saber y alianzas de poder, cómo se fraguan verdades acá «abajo»: la retórica del pensador recrea irónicamente un doble piso platónico: el trascendental mundo de las ideas rectoras (arriba siempre) versus el mundano plano de inmanencia material en que se plasman o aplican... sólo que el «misterio» reside justamente en que es en la tierra, sobre la superficie del «abajo» donde «se fabrican» *de verdad* los ideales. Ideales o verdades consistentes en mentiras, porque hay evidencias —como admite el interlocutor ficticio del diálogo— de que «esa gente miente», los forjadores de ideales, los creyentes, los sabios, los que buscan y/o sostienen la verdad, los sacerdotes de toda laya. Su debilidad es transformada en mérito, la verdad coincide en su propio movimiento con la mentira, y en tal juego de dobles, parejas conceptuales y jerarquización de posiciones, el mundo queda dividido al tiempo que vertido en determinados moldes invariables: la realidad se presenta di-vertida siempre, o al menos desde Platón y Sócrates (por recordar a los artífices nietzscheanos de la «decadencia» que nos constituye). Arriba y abajo, bien y mal (lo bueno y lo malo: los caballos de batalla de *La genealogía de la moral*), verdad y mentira... Una vida di-vertida, la nuestra, para la que el veraneante de Sils-Maria reclamará inversión, desde luego, sin que esto —determinar la *jerarquía de los valores* (Nietzsche, 1993: 62)— suponga como proyecto, aunque sí pueda contemplarlo en un principio como acción de método, una simple alteración en el orden bipolar de contrarios que el juego idealista contempla. Lograr una mirada invertida, un mundo invertido, esto es, resistente, porque es una acción positiva de resistencia la que pide la partícula negativa, resistente a toda versión que se pretenda hegemónica. O verdadera. La inversión como objetivo de la tarea futura del filósofo.

La historia o, mejor, el relato de la di-versión de cuño platónico (por lo demás y en verdad, una historia poco divertida: habrá que recordar la superioridad jerárquica de «lo serio» frente al goce —o el juego, «lo jocoso», si se quiere— establecida, por ejemplo en los pasajes finales de *Fedro*) ocupa, como sabemos, un espacio importante en la crítica genealógica del debate post-estructuralista. Citaremos tan sólo y a modo de mínimo ejemplo tres pasajes extraídos casi al azar de la obra del «primer» Derrida (últimos años de la década de los sesenta y primeros de los setenta).

1) En un contexto de crítica —no exenta de ironía— del establecimiento por Ferdinand de Saussure de la lingüística como ciencia. Ciencia peculiar (y recordemos la necesidad apuntada por Nietzsche de que «todas las ciencias» contribuyan a la sospecha genealógica), dados los desplazamientos forzados que introduce y que Derrida evidencia a propósito del viejo tema platónico (la referencia a *Fedro* es, de nuevo, obligatoria⁴) de la postergación de la escritura por la oralidad:

Al proponerse por tema «la representación de la lengua por la escritura», Saussure comienza por plantear que la escritura es «por sí misma extraña al sistema interno» de la lengua (p. 71). Externo/interno, imagen/realidad, representa-

⁴ La referencia principal será el mito platónico de Theuth y Thamus con que concluye el diálogo *Fedro* (274c-279c), y al que Derrida dedicaría un hermoso ensayo titulado «La farmacia de Platón» (Derrida, 1975: 91-260). Para crear un efecto valorativo o jerárquico entre los dos tipos de *grafía* que componen respectivamente la escritura y la lengua oral, Platón los trata en analogía con dos tipos de siembra griega: la seria, que requiere una lenta y costosa técnica para producir frutos, y la festiva o lúdica, la que se realiza en los Jardines de Adonis durante los juegos estivales (y no puedo dejar de señalar la importancia del verano meridional en la composición nietzscheana de las dos obras mencionadas en el texto), y cuyos frutos están destinados a crecer y morir con rapidez.

ción/presencia, tal es la vieja rejilla a la que se confía la responsabilidad de esbozar el campo de una ciencia. ¡Y de qué ciencia! De una ciencia que ya no puede responder al concepto clásico de la *episteme*, pues su campo tiene como originalidad —una originalidad que la inaugura— el hecho de que la apertura en él de la «imagen» aparezca allí como condición de la «realidad»: relación que ya no se deja pensar en la diferencia simple y la exterioridad sin compromiso de la «imagen» y de la «realidad», del «afuera» y del «adentro», de la «apariencia» y de la «esencia», con todo el sistema de oposiciones que se encadena necesariamente a ello. (Derrida, 1978: 44-45)

2) Planteamiento que, de nuevo en el marco de una crítica genealógica del proyecto científicista de Saussure, lleva en otro lugar a Derrida («El círculo lingüístico de Ginebra») a hacer hincapié en la distinción conceptual fundadora —de verdad— que opone la «naturaleza» a toda una serie de convenciones o de artificios representados como su «otro», con todos los juegos y desplazamientos posibles en la polarización (ideaciones del suplemento, complemento, agregado, contrario, aliado, etc.). Una oposición semejante, afirmará el autor pocas líneas antes del pasaje que deseamos transcribir, «se remonta más allá de Platón», cuyo texto ciertamente no escapa a los efectos de la dialéctica en cuestión. Con la resonancia del par conceptual platónico del afuera/adentro de la escritura, al que nos referimos más arriba, dicha serie interminable de posibles «oposiciones naturales» queda inscrita por Derrida en esta nueva cita entre las marcas gráficas liminares de un paréntesis:

En el interior del sistema de una misma conceptualidad fundamental (fundamental, por ejemplo, en el punto en que la oposición de la *physis* a sus otros —*nomos*, *téchne*— que ha abierto toda la serie de las oposiciones naturales / ley, naturaleza / convención, naturaleza / artes, naturaleza / sociedad, naturaleza / libertad, naturaleza / historia, naturaleza / espíritu, naturaleza / cultura, etc., ha gobernado, a través de la «historia» de sus modificaciones, todo el pensamiento y todo el lenguaje de la filosofía de la ciencia hasta el siglo XX), el juego de las implicaciones estructurales, la movilidad y la intrincación de los estratos sedimentarios son bastante complejos, bastante poco lineales, para que la misma coacción dé lugar a transformaciones sorprendentes, a cambios parciales, a sutilezas diferentes, a vueltas atrás, etc. (Derrida, 1989a: 191)

3) Por fin, y por no extender más allá de una terna nuestra referencia derridiana, podemos acudir a un nuevo texto («La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas») donde la cita anterior aparece retranscrita, manteniendo prácticamente tanto el ritmo como las referencias —incluyendo la superación genética, aunque no eximente, de Platón—, aun cuando en la discusión haya sido reemplazado el nombre propio de Saussure por el de otro gran padre-fundador del estructuralismo, el antropólogo Claude Lévi-Strauss:

Para seguir ese movimiento en el texto de Lévi-Strauss, escogemos, como un hilo conductor entre otros, la oposición naturaleza-cultura. Pese a todas sus renovaciones y sus disfraces, esa oposición es congénita de la filosofía. Es incluso más antigua que Platón. Tiene por lo menos la edad de la sofística. A partir de la

oposición *physis/nomos*, *physis/téchne*, aquella ha sido traída hasta nosotros a través de toda una cadena histórica que opone la «naturaleza» a la ley, a la institución, al arte, a la técnica, pero también a la libertad, a lo arbitrario, a la historia, a la sociedad, al espíritu, etc. (Derrida, 1989b: 389)

En definitiva, Derrida realiza en estos y otros muchos textos un recorrido genealógico —en sentido nietzscheano, desde un necesario *pólemos*— por la historia de la filosofía, de las ciencias, del conocimiento occidentales, lo que equivale a decir por la historia de la metafísica o del idealismo, entendiendo por tal la sistemática creación europea de ideas inmediatamente inscritas como ideales en el imaginario que nos constituye. Pese a sus muchas capas y transformaciones, a «sus renovaciones y sus disfraces», el espacio discursivo occidental puede verse como homogéneo y auto-referencial, preocupado desde un hipotético principio —por lo menos desde antes de Platón, desde la sofística griega a la que Sócrates puede ser relativamente incorporado— por identificarse consigo mismo. Y ello mediante una suerte de «estructura dominante» que rige el pensamiento a través de una compleja serie de encadenamientos conceptuales. Derrida se referirá a tal estructura con un término que evoca una especie de fuerza vuelta sobre sí misma, a la que irá sumando distintos prefijos según sea la perspectiva metafísica que desee considerar. Tales prefijos pueden a su vez ensamblarse, dado que se habla de una misma estructura, podríamos, por ejemplo, situar el neologismo derridiano como un compuesto a la manera de «euro-falo-logo-fono-centrismo», si quisiéramos evocar todo un conjunto de ideas rectoras que privilegian una referencia centrada en un determinado lugar del mundo (ese pequeño «cabo» asiático históricamente tan exitoso al que llamaremos Europa⁵), una determinada lógica simbólica sexual (llamémosla patriarcado), un determinado y exclusivo modo del pensamiento (el tópico *lógos* enfrentado al mito en cualquier manual de secundaria) y un determinado modo de producir tal pensamiento (como «auto-afección» por medio de la voz, la *foné*, el habla presente de manera inmediata en la conciencia). En suma, la deriva del discurso filosófico occidental por medio de un sistema jerarquizado de oposiciones (dentro/fuera, espíritu/materia, imagen/realidad, esencia/apariencia, representación/presencia, significado/significante, bondad/maldad, cultura/naturaleza, y un largo etc.), pares de opuestos en los que siempre se privilegia uno de ambos términos, en una jerarquía que viene dada por la mayor o menor cercanía al *lógos*, con cuantos juegos de valoración y devaluaciones comportan.

La historia de la verdad no es ajena, desde luego, a esta larga cadena de oposiciones que integran la metafísica (lo que equivale a decir la filosofía, o la extensa deriva del pensamiento y la ciencia occidentales). Antes al contrario. Ya sea como polo privilegiado de distintas relaciones conceptuales posibles (verdad/mentira, verdad/falsedad, verdad/error...), ya como ideal merecedor de búsqueda, persecución, desvelamiento o amistad (los complejos desplazamientos entre *alézeia* y *sofía* en el movimiento de la amistad filosófica distan mucho de haber sido agotados, no digamos ya si sus ropajes son los de la veritas latina, recordemos la conocida locución: «Amicus Plato sed magis

⁵ A propósito de la supremacía europea, resulta difícil no recordar la ironía que supone (aunque no la pretenda) aquellas líneas en que Kant, al hablar precisamente de la futura constitución de un «estado cosmopolita universal», elogia la regularidad mediante la que la historia va buscando la mejoría —la famosa idea ilustrada del «progreso»— y menciona como signo de la misma la constitución política «de nuestra parte del mundo (que probablemente proporcionará algún día leyes al resto del mundo)» (Kant, 1987: 21-22). Respecto a la idea de Europa como «cabo», que implica una verdadera cuestión de género (el «cap» francés, como nuestra/o «capital»), no se deja atrapar fácilmente en la oposición masculino/femenino, resulta imprescindible la referencia al Derrida «político»: «El otro cabo. Memorias, respuestas y responsabilidades» (Derrida, 1992: 13-84).

amiga veritas»), la Verdad —escribámosla tan sólo una vez con mayúscula— preside el sistema mismo de la jerarquización de los opuestos, dando tanto sentido como valor a la lógica binaria axial de nuestro lenguaje, cuya validez ontológica resulta clara, dado que *dice* igualmente el *ser*, distinguiendo con nitidez lo que es de lo que no es, o —algo tanto o más inquietante, a lo que atenderemos en seguida— aquello que puede/debe ser de aquello otro que no puede o no debe ser.

«¿Qué es entonces la verdad?», preguntaba en su cuestionamiento genealógico Nietzsche. Juez y parte a un tiempo, especie de divinidad presente a sí e incuestionada de la dialéctica occidental, la verdad desde luego es en la historia dogmática del pensamiento. Simplemente, es. En puridad, será buscada en lo oscuro, se la perseguirá como ideal máximo de vida, se le declarará amistad (casi) sagrada: nunca se tratará de *producirla*, porque la verdad no se produce sino que *es*, existe, pre-existe a toda búsqueda. De ahí la tópica recurrencia en la tradición del motivo del «desvelamiento» (tan cristiano, por cierto, tan paulino, pero no tan sólo... credos al margen, abarcará asuntos tan dispares pero tan conexos como la pesquisa policial o judicial, la petición de honestidad política o mediática, el examen universitario o la cura psicoanalítica, por no citar más posibilidades): lo que es, es, no hay que engendrarlo, bastará con darlo a luz, descorrer los velos que lo ocultan. La verdad coincide en la medida del lenguaje con el ser/ente que expresa y del que da cuenta. Por tanto, será también el norte que oriente cada faceta del sistema euro-falo-logo-fono-céntrico, la presencia imborrable que dé valor a la palabra, al pensamiento, a la ley, a la historia, al progreso, a la humanidad entera. O lo que vendría a ser lo mismo, puesto que dar valor implica comunicar sentido (y simultánea o simétricamente, restarlo) al interior de una serie de oposiciones organizadas conforme a la idea jerárquica de la propia valoración, en su movimiento de presentación, conexión o contigüidad, la verdad avalará una determinada palabra, un determinado pensamiento, una determinada ley, una determinada historia, un determinado progreso y una determinada humanidad.

En consecuencia, es preciso avanzar un paso más en nuestro comentario, y contemplar el interrogante «¿Qué es entonces la verdad?» no desde la respuesta que lo acompaña en ese mismo párrafo —tan citado— del opúsculo nietzscheano, sin por ello dejar tal respuesta de lado, sino desde una perspectiva crucial en el método genealógico. Porque tal perspectiva es la que adopta en dicho texto el propio Nietzsche, que no se limita, por tanto, a solicitar o remover la autoridad del concepto de verdad dentro de un marco que podríamos denominar relativista (la verdad de tal o cual sociedad, de una u otra época, la verdad como deidad mecánicamente adorada, como metáfora o moneda gastada en el olvido de su uso), sino que pone en guardia ante el *porqué* de la insistencia misma del uso, que desde luego será cualquier cosa menos algo neutro o relativo. Conviene no olvidar que por la verdad se ha matado y se mata.

Por ello, del qué sea la verdad nos desplazaremos inmediatamente a la cuestión del por qué la verdad, por qué el sistema entero de opuestos conceptuales, con su jerarquía de posiciones, con su escala vertical y gradual de asignación de valor y sentido. Y sucede que los esquemas de abstracciones impuestos por el uso inveterado en nuestro lenguaje tienen un fin que dista mucho del de las simples metáforas en el juego literario, pues según Nietzsche el sistema de la verdad persigue

[...] construir un orden piramidal por castas y grados; instituir un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones, que ahora se con-

trapone al otro mundo de las primitivas impresiones intuitivas como lo más firme, lo más general, lo mejor conocido y lo más humano y, por tanto, como una instancia reguladora e imperativa. (Nietzsche, 1994: 26)

Los conceptos, las reglas del lenguaje, las categorías de la ciencia y del pensamiento podrán ser tan sólo residuos de metáforas caídas en el olvido, podremos contemplar al fin y al cabo los encadenamientos seculares de los conceptos de la historia de la metafísica como peculiares juegos de dados —de nuevo, la posibilidad de una mirada relativista que eche por tierra los velos de la verdad con la verdad desnuda misma—, pero sucede que el asunto no resulta ser tan fácil, pues tales dados pueden estar trucados, pueden ir cargados, y su carga (no otra que la de la verdad que el concepto envuelve y ampara) serlo de profundidad, dado que no estamos ante el tipo de juego que constituye un inofensivo pasatiempo de sobremesa:

Ahora bien, dentro de ese juego de dados de los conceptos se denomina «verdad» al uso de cada dado según su designación; contar exactamente sus puntos, formar las clasificaciones correctas y no violar en ningún caso el orden de las castas ni la sucesión jerárquica. (Nietzsche, 1994: 27)

He aquí la clave de la genealogía de Nietzsche entendida como crítica: el problema de la verdad hay que entenderlo en términos de sentido y de valor, y no desde una perspectiva simplemente formal, lógica o lingüística. Tal es, según el criterio de otro pensador francés indispensable a la hora de releer la obra nietzscheana, Gilles Deleuze, uno de los móviles relevantes de dicha obra, y su principal divergencia respecto del proyecto kantiano de una crítica moderna, incompleta en tanto que su gran esfuerzo teórico no se continúa en una decidida *acción*, perpetuándose así en un nuevo idealismo y reinstalando otra vez el pensamiento occidental en un nuevo conformismo y unas nuevas sumisiones (Deleuze, 2000: 7). El concepto de verdad dicta qué sea lo verdadero, cualifica un mundo como verídico (Deleuze, 2000: 135). De ahí la potencia de la pregunta nietzscheana por qué sea la verdad, y la potencia genealógica de un cuestionamiento crítico al que no le basta con «desvelar» la desnudez del rey, que no se detiene en la descalificación de la verdad como conjunto de convenciones metafóricas adoptadas por y de curso legal en una sociedad determinada. Lo que cuenta para el análisis de Nietzsche es la sospecha, el señalamiento de todo aquello y de todos aquellos que tienen un interés en que la verdad circule sin cortapisas.

¿Qué será, entonces, la verdad? Asunto de castas, dinastías, dogmas, grados, privilegios, subordinaciones. Se delimita para excluir, se jerarquizan los conceptos para jerarquizar la vida, se instituyen las leyes para juzgar, para condenar y ejecutar servidumbres diversas. Por eso la crítica va más allá de semántica: además de preguntarse el significado de determinadas instituciones y prácticas, lo que hay que preguntarse cuando se nos hace el elogio de determinada verdad es más bien a qué estado de cosas favorece, qué fuerzas «ocultas» se yerguen tras las palabras. En las del Deleuze comentador de Nietzsche (Deleuze, 2000: 147):

La verdad de un pensamiento debe interpretarse y valorarse según las fuerzas o el poder que la determinan a pensar, y a pensar esto en vez de aquello.

Cuando se nos habla de la verdad «a secas», de lo verdadero tal como es en sí, para sí o incluso para nosotros, debemos preguntar qué fuerzas se ocultan en el pensamiento de esta verdad, o sea, cuál es su sentido y cuál es su valor.

Y tal sospecha se verá aún reforzada en el supuesto de que los discursos de la verdad se pretendan neutros, abstractos, intemporales. La «ciencia pura», la lógica o la filosofía de los universales, la moral o la ética que persigue «el bien de todos». Las políticas de la verdad son justamente eso: cuestiones de poder, y como tales han de ser objetadas todas las epistemologías.

El juego de dados de la verdad se revela, entonces, como una «instancia reguladora e imperativa», en el decir de Nietzsche, por lo que —a los efectos de buena parte de las argumentaciones que han de seguir a estas líneas— podremos hablar de una relación de sinonimia entre la verdad y la norma, entre lo verdadero y lo normal, entre el deseo de veracidad y la justificación de la normatividad. En los ejemplos que más arriba tomábamos de Jacques Derrida destacábamos una pareja de oposiciones importante para las ciencias humanas en el juego estructuralista de la segunda mitad del siglo XX: la dicotomía entre la «naturaleza» y el «artificio», estructura bipolar que, como recordaremos, podría leerse de múltiples modos según la perspectiva o el momento histórico en que nos situemos, desde la clásica tensión presocrática entre la *physis* y el *nomos* (o entre la *physis* y la *téchne*) hasta la aún muy actual distinción entre *naturaleza* y *cultura*, o entre naturaleza y libertad, naturaleza y sociedad, etc. La verdad de una frente a la verdad de otra, a distintos niveles, obviamente, según el valor previamente establecido por la «verdad» del argumento. Raramente, el cuestionamiento de la estructura bipolar misma: no hay «naturaleza», como no hay su opuesto más allá del interés, del sentido y del valor de la «verdad» que persiste en querer tales existencias.

Podrá objetarse lo trillado del recorrido que tan sucintamente tratamos de desbrozar en estas líneas, pero lo cierto —lo *verdadero*, por lo menos conforme al criterio que nos dicta recurrir a esta vía— es que hay suficientes indicios en el mundo que nos rodea como para sospechar que la advertencia nietzscheana sigue viva, casi se diría que incólume... a pesar de la deuda que con ella ha contraído nuestro tiempo, a pesar de la continuación y afianzamiento de tal advertencia en «comentaristas» de la talla de los mencionados Derrida y Deleuze, de Foucault y tantos otros. Bastarían gestos tan simples como abrir o abrirnos a cualquier espacio cotidiano de nuestra vida (una ventana, un medio de prensa, una novela, una inocua conversación de facultad o de vecindario, tanto da) para tener una impresión como en *déjà vu* de la persistencia de las viejas verdades, de los modelos y creencias que creeríamos o querríamos perimidos. Impresión que, de manera refleja, nos dejaría enfrentados a un horizonte lejano, a la petición de un largo camino por delante en cuyo recorrido aún queda mucho por hacer. Como si los usos y normas sociales denunciados por los filósofos gozaran de envidiable salud y asistiéramos al permanente olvido de la crítica que más nos afecta, antes que al olvido del cuño de las monedas y la «verdad» de las metáforas.

Con paciencia no exenta de cierto cansancio, puede contemplarse en video a Derrida⁶, amplia camisa rojo burdeos, fondo repleto de estantes con libros, responder en francés y con circunloquios a la pregunta directa y en inglés de su interlocutora por cómo podría darse una definición de la desconstrucción: circunloquios necesarios —una «re-

⁶ En el documental estadounidense *Derrida*, de Amy Ziering Kofman y Kirby Dick (2002).

marque préliminaire» antes de responder a la cuestión y que, en realidad, ya responde en cierto modo a la cuestión— que apuntan al carácter «artificial» mismo de la pregunta, tanto como de la situación que la rodea y constituye en la entrevista (el medio técnico de la filmación, la aparentemente neutra intervención de la cámara, que pretende remedar una supuesta espontaneidad, la «naturalidad» de una conversación): uno de los gestos particulares de la desconstrucción consistiría en no naturalizar, en no hacer «como si» lo condicionado (por la historia, por la técnica, por la sociedad, las instituciones o esa institución peculiar que es el lenguaje) fuera algo natural, algo «naturalmente» dado.

2

Construir un ideal normativo. Notas acerca de la dialéctica aristotélica

Tras este preámbulo, que pretendemos abierto —es decir, lejos de toda pretensión de agotamiento— en sus cuestiones principales, sobre las que hemos de volver, nos interesa atender a continuación a la primera figuración expresa en la historia de los textos que nos constituyen de la oposición conceptual entre el organismo masculino y el organismo femenino, o si se prefiere entre el macho y la hembra, por no complicar aún una cuestión que aparece por primera vez en términos biológicos, incluso zoológicos, dado que su referente será la vida estrictamente animal. Esa «primera vez» se la debemos al más relevante de los discípulos platónicos, Aristóteles, y se inscribe en *Metafísica*, Libro I, 5, 6 (I-986a). Pero nuestro interés deriva de la mediación de tal texto clásico por otro mucho más actual (1990): el artículo de Monique Wittig titulado «Homo Sum», incluido en su notable recopilación *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (Wittig, 2010: 73-84). En efecto, Wittig denomina a este pequeño listado de elaboración aristotélica «la primera tabla de contrarios que aparece en la historia» (Wittig, 2010: 76), y lo reproduciremos a continuación no desde la traducción que manejamos de la autora francesa, sino desde la más clásica y común de las versiones castellanas de *Metafísica*, la de Patricio de Azcárate (Aristóteles, 1975: 25), en la que sólo introduciremos por nuestra cuenta el resalte en letra negrilla de la pareja que estructura la faceta del ser que nos interesa:

Finito	e	infinito
Par	e	impar
Unidad	y	pluralidad
Derecha	e	izquierda
Macho	y	hembra
Reposo	y	movimiento
Rectilíneo	y	curvo
Luz	y	tinieblas
Bien	y	mal
Cuadrado	y	cuadrilátero irregular

No recurrimos a la traducción de Azcárate por un gusto particular, ni por un pretendido interés erudito en la defensa de una versión castellana tan popular como venera-

ble a estas alturas (la primera edición impresa data de 1875), lo que cuando menos sería insensato, sino por motivos relacionados con la claridad (valga el término en el contexto semántico criticado) del argumento que, siguiendo a Wittig ahora, tratamos.

Para empezar, razones estrictamente léxicas, pongamos por caso: creemos preferible —teniendo en cuenta el pensamiento griego antiguo— el par «Finito/e/infinito» al castellano de la versión citada «Limitado/Ilimitado» (Wittig, 2010: 76), que traduce sin embargo fielmente tanto el inglés original «Limited/Unlimited» (Wittig, 1992: 49) como el francés «Limité/Illimité» (Wittig, 2007: 74)⁷. Lo mismo puede decirse de la práctica totalidad de las voces restantes: por rigor y precisión terminológicos, conexiones semánticas e incluso belleza (entendida como la cualidad que permite establecer dichas conexiones en el conjunto de textos de una tradición determinada), podemos por ejemplo preferir «Unidad/y/pluralidad» a «Uno/Varios», «One/Many» y «Un/Plusieurs»; o la pareja esencialista «Bien/y/mal» antes que «Bueno/Malo», «Good/Bad» y «Bon/Mauvais»; o el contrario «tinieblas» (sustantivo escolástico medieval donde los haya, del que Azcárate respeta muy pulcramente su cardinal plural) frente a «Oscuridad», «Dark» y «Obscur». Pero donde realmente creemos que tales sutilezas hallan su estricta razón de ser es, precisamente, en la consideración del primer opuesto, el de la columna de la izquierda, en el par que subrayábamos: «Macho/y/hembra», que sí encuentra un adecuado correlato en las ediciones en lengua inglesa y francesa de Wittig («Male/Female», «Mâle/Femelle»), pero no en la traducción castellana de Javier Sáez y Paco Vidarte: «Varón/Hembra». Desde luego, la variación entre «macho» y «varón» puede parecer insignificante, y de hecho lo es si atendemos a las definiciones que de uno y otro término da nuestro diccionario académico, sin la más mínima cautela ante la tradición patriarcal de que forma parte: «Animal de sexo masculino» y «Ser humano de sexo masculino», respectivamente; pero se convendrá en la particularidad de la segunda voz frente a la generalidad de la primera, toda vez que se acepte la convención establecida por el propio Aristóteles conforme a la cual los seres humanos pertenecemos como grupo específico (digamos que el del «zōon politikón»: *Política*, Libro I) al mucho más amplio reino animal. A fin de cuentas, la oposición filosófica entre «macho» y «hembra» equivaldría en el territorio de los atributos ontológicos a una suerte de polarización entre lo masculino y lo femenino, si se puede expresar así. Que englobaría, obviamente, distinciones sexo-género como la que separa al «varón» de la «hembra» (por volver a la no muy afortunada traducción castellana), pero también muchas otras cosas, como aquella extrapolación tan arbitraria consistente en la de la que se burlaba Nietzsche (1994: 22), consistente en la división que solemos hacer por el lenguaje de las cosas (más allá incluso de los seres vivos) en géneros, hasta el punto de caracterizar al «árbol» como masculino y a la «planta» como femenina.

Por otro lado, existe una suerte de *error* —situamos la voz en cursiva porque no hay tal error realmente, como veremos— en la segunda pareja de opuestos, tal y como la contemplan las tres ediciones de Wittig que mencionamos: «Impar/Par», «Odd/Even» y «Impair/Pair». *Error* importante por lo que respecta a la jerarquización que se encuentra en la base lingüística misma del sistema patriarcal, y en el que no incurre la versión clásica española de Patricio de Azcárate: «Par/e/impar». Si los términos de la izquierda, los de la columna primera, representan, como veremos, la *opción* dominante, es decir, la

⁷ Sólo para esta parte de nuestro ensayo nos permitiremos acudir en paralelo tanto a la edición castellana como a las ediciones en lengua inglesa y francesa que señalamos en la bibliografía. Para no recargar nuestro texto, no volveremos a señalar el número de página de las tres obras en que Wittig transcribe la tabla aristotélica, que se corresponde a la página 76 de la traducción castellana, las 49-50 de la inglesa y la 74 de la francesa.

norma privilegiada que instaura un valor a partir del cual se presenta a los *otros* términos (los de la columna de la derecha) justamente como un «otro» degradado, una *mala* opción, algo en la periferia de la normalidad, cuando no lisa y llana anormalidad, hay que comprender que lo «par» (y no lo «impar», «odd», «impair») impone su ley: lo parejo, lo emparejado, lo uniforme, lo equilibrado, lo simétrico, lo proporcionado establecen su dominio —de valor y sentido— sobre lo disparejo, lo desperejado, lo suelto, lo solitario, lo desigual, lo asimétrico o irregular. Éste es, por cierto, el sentido en geometría de otro par mal comprendido o mal traducido en las ediciones de Wittig que no mencionamos en el párrafo anterior: no se trata de «Cuadrado/Rectangular», ni de «Square/Oblong» ni de «Carré/Rectangulaire» —pues, ¿qué sentido tendría una oposición evaluadora entre ambas figuras geométricas?—, sino más bien de «Cuadrado/y/cuadrilátero irregular», ya que es precisamente lo *irregular*, «defecto» que bien puede estar ausente de un rectángulo, lo que marca la diferencia... (y algo parecido sucedería con el concepto de lo informe o de lo indiscernible que hay tras la «condena» de lo infinito —o lo ilimitado en las versiones de Wittig—, pero no nos extenderemos en la digresión). En definitiva, lo regular frente a lo irregular o lo parejo y emparejado frente a lo disparejo y solitario, tendremos ocasión de volver sobre esto. Algo que evocan muy bien los sentidos de la pareja en lengua inglesa «Even/Odd», pero en este orden «corregido», y no en el de la edición de Wittig y la mayor parte de las traducciones (en castellano, por ejemplo, la muy autorizada de Valentín García Yebra)... que son, sin embargo, perfectamente respetuosas con el texto «original» en lengua griega, en el que el principio de lo «perittón» (impar) se opone en este orden y desde la izquierda a lo «ártion» (par)⁸. Se comprenderá que el «error» está en definitiva en nuestra propia interpretación semántica, distinta en cierta medida de la tradición aristotélica (en la que «impar/par» sería una suerte de redundancia o especificidad de «uno/pluralidad»), pero creemos que también suficientemente justificada por la (in)versión de Azcárate y, desde luego, por los matices mismos del par en lengua inglesa, ajustados al tema que nos ocupa. Ese «odd» de compleja semántica, periférico y sometido, si no inmediatamente arrumbado, por lo «even»: un *odd-body* o cuerpo extraño, estrafalario, estrambótico y extravagante, que camina sin par y en solitario, que sobra, fuera o al borde mismo de la norma, de lo normal cuya apacibilidad —ese bello equilibrio propio de lo nivelado, del «even»— inquieta o solicita por contraste. Tocamos aquí, por la vía insospechada que nos abre Wittig, en lectura cruzada con el Aristóteles de Azcárate y el «error» presente en la enumeración griega que sólo Azcárate «corrige», pone en su lógico orden, «invirtiendo» la letra de la secuencia para mejor adaptarla al sentido último de la propia tradición aristotélica, tocamos aquí entonces los márgenes mismas de lo *Unheimliche* freudiano, que trataremos igualmente de bordear más adelante. Lo extraño (o lo *siniestro*, en otra magnífica, evocadora e imprescindible traducción clásica, esta vez la del vienés por Luis López-Ballesteros y de Torres), uno de los gérmenes y de las claves del cuerpo monstruoso.

Para concluir nuestra breve lectura comparada de textos que simplemente mencionan un pasaje aristotélico, nos referiremos al aspecto aparentemente más secundario de nuestra preferencia por la versión castellana clásica de dicho pasaje: a diferencia de los de las ediciones de Wittig, cada par de términos opuestos aparece relacionado —paradójicamente— por una conjunción copulativa («e», «y»), lo cual permite establecer una continuidad neutra entre ambos polos, una comunicación entre los conceptos de la co-

⁸ Para ello, hay que confrontar necesariamente las traducciones con el pasaje original de *Metafísica*, I 986a. En la ocasión, hemos acudido al texto griego tal y como lo estableciera William David Ross en 1924, de libre acceso electrónico gracias a la Perseus Digital Library.

lumna de la izquierda y los de la derecha. Hemos respetado tal estructura al transcribirla en nuestros comentarios: «Finito/e/infinito», «Par/e/impar», «Macho/y/hembra», etc. Habrá que señalar que si se acude, como hicieramos en el párrafo anterior, al texto en griego (Aristóteles, 1924), encontraremos en efecto la copulativa griega (καὶ) enlazando las diez parejas de términos, al igual que lo hace la traducción castellana de Azcárate. Como resultado de esta verdadera unión de contrarios, se obtiene un doble efecto, repetimos que «inocente» en apariencia —más bien, inadvertido como efecto de cierta «naturalidad» en la escritura—: 1) Por un lado, el término de la columna izquierda se escribe con mayúscula, como corresponde a cualquier término que en castellano inicie un texto, mientras que el término de la derecha se escribe con minúscula, pues va precedido de la conjunción; esta pequeña sutileza se pierde por completo en las ediciones inglesa y francesa de Monique Wittig, tanto como en su versión castellana, todas ellas atentas a una rígida estructura serial en la que la totalidad de los términos aparecen con mayúscula. 2) Por otro lado, la cópula sirve para eliminar de la serie aristotélica de los diez opuestos el conflicto mismo: el movimiento bipolar interno a cada pareja de conceptos semeja «naturalmente» la única posibilidad de presentación lingüística, lógica, filosófica y metafísica del ser; no caben más opciones en lo que, a la postre, no es ninguna opción (no se trata de «o macho o hembra», pongamos por caso), ya que los opuestos no se nos dan bajo una clave disyuntiva: «Macho y hembra» sería, entonces, la reunión de dos posibilidades ontológicas «únicas» en sí, evidentemente opuestas, pero dadas de antemano, previas a cualquier elección, a cualquier preferencia. Son la «realidad» en estado puro, la naturaleza misma de las cosas o del ser —digamos, en este último ejemplo, que visto en su faceta genérica o sexual, tanto da para el caso—, expresada neutramente, sin el menor atisbo de parcialidad, científicamente, sin juicio ni prejuicio, «sine ira et studio», extrapolando a Tácito.

Los efectos de esta doble operación retórica saltan a la vista: los diez términos que componen el verdadero decálogo de la Ley, los conceptos normativos, que establecen la normalidad al tiempo que se presentan como norte y custodia de dicha normalidad, son voces escritas en primer lugar —conforme a la escritura occidental de izquierda a derecha⁹— y con inicial mayúscula, mientras que los términos secundarios, subsidiarios, incluso anormales, abyectos o vitandos (tinieblas, mal, figura irregular...) aparecen en segundo lugar, unidos a la vez que separados de sus opuestos «compañeros» por el cuerpo y el espacio de las copulativas y, va de suyo, con letra inicial en minúscula. Al tiempo, la doble serie no se presenta como oposición o conflicto, sino como conjunción, como armónica presentación de lo que el-ser-es, en su doble vertiente a lo Jano. Como una especie de versión occidental, lógica y científica de la mítica mística oriental del *yin* y el *yang* (y daría mucho trabajo, sin duda, rastrear las «traducciones» europeas de los dos principios —fuerza pasiva o femenina y fuerza activa o masculina: acúdase al consabido diccionario académico español— del orden universal taoísta), hay un evidente positivismo en la lógica binaria y esencialista de nuestro lenguaje. Cada principio normativo se inscribe con mayúscula —es la Ley misma, o una de sus facetas— y presenta a su «otro» como inversión nefanda por pura degradación (los grados del ser cumplen un importante papel en el espacio abierto como *entre* por la conjunción copulativa, aunque tampoco podamos ocuparnos en el presente ensayo de este tema). La conjunción de opuestos se muestra, por tanto, como lo real, sin que nada escape a tal esquema. En virtud de la ley

⁹ Y no deja de resultar irónico, o curioso por lo menos, que la «Derecha» sea la norma privilegiada ante la «izquierda», ocupando su lugar prioritario a comienzo de línea, transcrita sobre la izquierda del espacio gráfico.

lógica del tercero excluido, sólo la «nada» impensada e impensable de lo marginal, si fuera posible pensar en las márgenes polares de las oposiciones, queda excluida, pero en un «afuera» que no posee la menor validez lingüística.

¿Se puede hacer más, se puede decir más sin tan siquiera hacer otra cosa, como hace Aristóteles, que presentar «neutralmente» un esquema que parte además de una antigua tradición, en concreto la de cierto sector de los matemáticos pitagóricos? Bajo el cielo sacro de los números, asistimos aquí al misterio —como decía Nietzsche— del cómo se *fabrican ideales* en la tierra. Ideales de verdad. No en vano, la verdad será uno de los grandes temas o estribillos de *Metafísica*, texto en cuyo segundo libro se la identifica como el objeto mismo de la ciencia (actividad que en sentido amplio consiste en explicar la naturaleza), a la par que se afirma la imposibilidad de alcanzarla por completo tanto como de que se oculte en su totalidad (Aristóteles, 1975: 44). La verdad, en definitiva, como trascendental ideal humano.

Monique Wittig atribuye a Aristóteles un «desplazamiento» en la tradición de pensamiento que el propio filósofo reseña históricamente. No podemos dejar de lado ciertos aspectos del pasaje aristotélico; como tratado acerca del ente, del ser-en-tanto-que-es, el texto se nos presenta revestido de la pretensión imparcial, neutra, de la ciencia, de ahí que Aristóteles no presente como invención propia la tabla de opuestos, que remite a una autoridad previa (la de los matemáticos pitagóricos); además, tal tabla contempla un número definido de principios o polaridades (diez en total), lo que no resulta anecdótico si se tiene en cuenta que Aristóteles menciona una doctrina «parecida», la del naturalista Alcmeón de Crotona, cuya particularidad consistiría en que no fijaría las oposiciones, tomando por el contrario «las primeras que se presentan: lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo, lo grande y lo pequeño, etc. (Aristóteles, 1975: 25); por descontado e implícitamente, el ánimo analítico de Aristóteles repudiaría tamaña indeterminación a la hora de considerar lo que es, de modo que habrá que entender —como por lo demás hizo la tradición a partir de aquí— que se decanta por la metodología de los pitagóricos, que definieron tanto el número como la naturaleza de las oposiciones: de este modo, refuerza la autoridad de la ontología señalada, las diez oposiciones esencialistas, a la vez que le achaca una valoración interna (esa «naturaleza» propia que acompaña a su fijación pitagórica). Para Wittig, hay sin embargo en la lectura aristotélica un paso decisivo en la consideración del ser desde la deducción a la interpretación. El gesto de tal desplazamiento refundaría, de hecho, tal tradición como «metafísica», instalando en la búsqueda filosófica y científica originaria, por así decirlo, un proyecto absoluto de evaluación y enjuiciamiento ético ajeno por completo a los antiguos. En el giro operado por la obra aristotélica, según las palabras de Wittig,

Conceptos prácticos se han convertido en conceptos abstractos. Términos cuya función había sido la de separar, clasificar, hacer posible la medida (un trabajo genial en sí mismo) han sido transferidos a una dimensión metafísica y, rápidamente, han sido completamente disociados de su contexto. (Wittig, 2010: 77)

Conviene recordar que la breve incursión de Monique Wittig por los orígenes de la dialéctica en su artículo de 1990 «Homo Sum», texto que analizamos a propósito del pasaje aristotélico que incorpora, viene dado por una reflexión en torno a la situación de las mujeres en la historia, reflexión situada a partir de «un punto de vista lesbiano, político y filosófico» (Wittig, 2010: 76) que persigue adquirir perspectiva desandando el camino

desde la dialéctica hegeliana —que es la del enfoque marxista en el que Wittig se inscribe críticamente— hasta sus «orígenes» en Aristóteles o Platón. Por esto nos atañe, en su relación con el recorrido genealógico por los espacios de la «verdad» promovido por Nietzsche, según vimos, y al que podrían añadirse nombres propios como los mencionados de Jacques Derrida, Deleuze o Foucault. Así, las dualidades derridianas inscritas en su crítica post-estructuralista —habla-escritura o naturaleza-cultura, por no incidir en el tema esbozado líneas atrás— no pertenecerían al sistema «fijo» de las diez oposiciones aristotélico-pitagóricas, pero tampoco resultaría difícil encontrarlas habitándolo. En cualquier caso, dos son los temas que nos interesa resaltar a vueltas con las reflexiones de Wittig.

En primer lugar, la capital importancia que tales reflexiones ocupan o han de ocupar en este trabajo, que quisiéramos centrar en torno a los conceptos de poder, cuerpo y heterosexualidad; importancia que viene reforzada por el interés de Wittig en realizar —a su modo— el itinerario genealógico mencionado y necesario para destacar el problema que para la temática múltiple que aborda representa el hecho mismo de la constitución de nuestro lenguaje y de nuestro pensamiento: en tal sentido, creemos justificado nuestro anterior abordaje, por más que sea simplemente aproximativo, de las escalas aristotélicas en relación con las (im)posibilidades de las traducciones (en plural, tanto de Aristóteles como de Wittig, y de Aristóteles por Wittig).

En segundo lugar, hay que mencionar la fuerza, el poder —en su sentido de potencia— de la tradición metafísica de cuño aristotélico, o platónico, o pitagórico/pre-socrático, tanto da, pues nos referimos siempre al gesto instituidor con que se inviste la verdad en el discurso y/o el pensamiento occidentales. Gesto complejo, si hubiéramos de recapitular lo dicho: baste contemplar la verdad como inscripción última del proceso de razonamiento por pares de opuestos, aparentemente sin conflicto (recordemos los paradójicos ropajes de la conjunción copulativa en la estructura vertical de Aristóteles, según la versión de Patricio de Azcárate), dotada de la objetividad y neutralidad de la ciencia, auto-referencial y nimbada por el prestigio de una autoridad firme en su anclaje ya antiguo en la época del preceptor del gran Alejandro. Tanto es el potencial de la verdad que la misma Wittig queda atrapada en sus velos. No se puede entender de otro modo su interpretación del «desplazamiento» semántico introducido en la historia del pensamiento por la metafísica aristotélica. Todo sucede «como si» el decantarse del filósofo por una determinada línea del dualismo corrompiera una suerte de monismo materialista previo, como si la abstracción aristotélica supeditara o arrinconara con sus valoraciones morales e idealistas un pensamiento práctico anterior, no interpretativo, no calificativo, preservado en la pureza y la neutralidad de conceptos sencillamente materialistas, preocupados tan sólo por medir, calibrar y comparar la realidad material, de suyo a-moral, no jerárquica, no desigualitaria. Como si fuera posible pensar en un pasado áureo del pensamiento occidental en el que las distinciones seriales que Aristóteles recogerá luego —trastornándolas en abstracciones— funcionaran en términos técnicos, instrumentales, sin contemplar la necesidad de juicios ni evaluaciones, puras herramientas de captación y trabajo sobre la realidad al modo en que lo hacía el instrumento básico del carpintero: aquella especie de escuadra o guía que se denominaba *gnomon*. Más allá de nuestro evidente desacuerdo, no complicaremos aún más este punto, dado que tan sólo nos interesa señalar cómo una autora de efectos tan revulsivos (por no decir revolucionarios) como Monique Wittig hereda cierto «impensado» de la tradición bipolar de la verdad, pese a su demoledora crítica de la misma. El *gnomon* instrumental y pre-socrático frente al *nomos*

jurídico aristotélico... ¿No se preserva de este modo la clásica distinción *nomos/téchne*, ciencia/metafísica, naturaleza/cultura, que es la baza principal del discurso de la verdad? Curiosa victoria post-mortem del idealismo, o venganza (al modo en que Nietzsche se preguntaba en *Crepúsculo de los ídolos* si la propia dialéctica no sería un modo de venganza en Sócrates) de la tan pendular como inasible verdad, metáfora de amplio uso en el olvido, espectral presencia viva de lo sin cuño ni cuerpo. Sin ánimo polémico —pese a la cita misógina—, sino tan sólo como (auto) advertencia, puesto que la verdad y toda su maquinaria binaria nos «acecha» en cada línea, en cada sintagma, puede señalarse el conocido exabrupto nietzscheano: «La "razón" en el lenguaje: ioh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...» (Nietzsche, 1992: 49).

La deriva de Monique Wittig a partir de su interpretación de la modificación o del «desplazamiento» valorativo introducido por Aristóteles en la tradición occidental del pensamiento posee numerosos aspectos de interés, como también de necesidad de una mirada crítica —como es nuestro propósito—, entendiendo que dicha crítica hay que situarla al modo de una alerta contra la posibilidad de caer en cualquier momento en las propias trampas de la mencionada tradición: la recuperación en el uso del lenguaje de la razón binaria, de «Dios», de la lógica metafísica que se enroca en sus propias torres legales. Por ello, señalemoslo una vez más, no cabe ninguna recuperación de un origen neutro o científicamente adecuado, previo a la *desviación* filosófica de los grandes maestros de la clasicidad. Trataremos de no entonar —a diferencia de Wittig— el elogio del *gnomon* artesano frente al *nomos* de los moralistas.

Recapitulando, dos serían básicamente los puntos en que discreparíamos de Monique Wittig. Entendiendo por tal discrepancia no tanto una desavenencia con su pensamiento —nada más lejos de este breve ejercicio de lectura— como una petición de radicalidad para el mismo. Estos dos puntos serían:

1) Por un lado, la idea de que Platón y Aristóteles, por situar los mismos nombres propios de Wittig (2010: 78), no introducirían ninguna *deformación* en la serie de oposiciones técnica, matemática, de la antigüedad pitagórica, sino que por el contrario lo que harían sería más bien exacerbar mediante el uso que otorgan a dichas oposiciones en el campo dialéctico privilegios, jerarquías, subordinaciones, «extrapolaciones arbitrarias» —que diría Nietzsche— ya existentes en la «gramática» de la que aquellos pensadores eran herederos.

2) Y por otra parte, la idea de que los pares de opuestos de la tabla aristotélica no expresan al modo maniqueo una tensión disyuntiva entre la realidad y su opuesto, un «Ser o No-Ser» (Wittig, 2010: 78) metafísico instalado en la dialéctica. Como ya señalamos anteriormente, la estructura copulativa del «kai» aristotélico integra en el ser ambas posibilidades, y con ellas toda una serie de grados (la afirmación del Libro VI de *Metafísica*: el ser se dice de muchas maneras) que permiten al esquema dualista captar para sí conceptos como el de lo múltiple (o mejor dicho, cierta idea de ello): de ahí la importancia de considerar los pares de opuestos no como una suerte de pinza ontológica simplista (ser/no-ser), sino como una oposición que opera por inclusión, por integración, no mediante disyuntivas, sino copulativamente. Por descontado, el problema —la nada o el gran vacío de lo-que-no-es— será justamente lo extramuros de la tabla de oposiciones, que en buena medida coincide con lo impensable.

Por esto mismo, la lógica occidental dialéctica, los procesos de pensamiento de este cabo del mundo, estructurados por el lenguaje, sus leyes y su dios (la gramática)

constituyen una maquinaria que, paradójicamente, pese a quedar al servicio de la fijación más absoluta (el establecimiento científico, técnico, de diferencias, identidades y comparaciones que en cierto punto le parece neutro a Wittig), se encuentra en permanente movimiento de avance, como una máquina de guerra obsesionada por expandirse captando al enemigo para su causa línea a línea, trinchera a trinchera.

De aquí la necesidad de estar alerta. Y de reescribir en sentido crítico afirmaciones como éstas de Wittig (2010: 78):

Por ejemplo, en la serie del «Uno» (el ser absoluto no dividido, la divinidad en sí) encontramos «varón» (y «luz»), términos que a partir de ese momento nunca abandonan su posición dominante. En las otras series figuran los términos problemáticos: el pueblo, las mujeres —las «esclavas del pobre»—, «lo oscuro» (los bárbaros que no pueden distinguir a los esclavos de las mujeres), todos ellos reducidos a los parámetros del no-Ser. Porque el Ser es el bien, lo masculino, lo recto, lo uno, es decir, lo que es divino, mientras que el no-Ser es todo lo demás (varios), lo femenino; es síntoma de discordia, de agitación, es oscuro y malvado (ver *La Política* de Aristóteles).

Mucho antes de Aristóteles — pese a que el filósofo «consagra» con su visto bueno la tradición— era ya arbitraria el simple establecimiento de un decálogo, la perfección del diez, en tanto que meta-número apto para representar la totalidad de la «naturaleza» de los números y, por consiguiente, para fijar la realidad del ser. Hay que comprender que los «bárbaros» serían igualmente aquellos pueblos que no supieran medir mediante décadas, que no tuvieran acceso propio al *nomos* del *gnomon* técnico, pues éste no dejaba de ser una elección cultural, pareja a la idea de la perfección «natural» de la decena entre los pitagóricos. De ahí a las escalas valorativas introducidas por los diez mandamientos de la lógica metafísica sólo habría un paso. En cualquier caso, bárbaros, mujeres, esclavos (o conceptos como lo femenino, la maldad, la oscuridad) no pertenecerían al no-ser, sino a los márgenes secundarios, a las zonas degradadas y sometidas del ser. A distintos niveles posibles en una escala de sentido — regulada por el valor— que admitiría fluctuaciones en la dominación. Baste con pensar en la misma definición de las mujeres como las «esclavas» del pobre, esclavas del esclavo, pobres entre los pobres. Por no hablar de las posibilidades prácticas, históricas, políticas, del conflictivo juego de permisiones e intolerancias que hace de la consideración valorativa de los opuestos un terreno lábil y relativo según la perspectiva que se adopte. De todo esto siempre hubo conciencia en la propia tradición, o en sus márgenes: puede acudir, por ejemplo, al panfleto renacentista de Étienne de La Boëtie, el *Discurso de la servidumbre voluntaria*, que los hugonotes en su lucha rebautizaron con no escasa razón como el «Contra uno», texto en el que la tiranía y la sumisión políticas son efecto no de cadenas sino de encadenamientos de intereses que afectarían a millones, y que podría leerse igualmente en clave genealógica: «¿Qué os podría hacer [el uno, dios, la gramática, la ley] si vosotros no fuerais encubridores del ladrón que os roba, cómplices del asesino que os mata y traidores a vosotros mismos?» (La Boëtie, 1986: 14).

En resumen, no pensamos a la manera en que Wittig lo hace en una suerte de «desplazamiento» en la historia del pensamiento occidental que condujera desde una neutral deducción técnica (matemática, instrumental) a una interpretación mediante contradicciones valorativas (metafísica, moral, normativa). Un desplazamiento del *gnomon*

al *nomos*, por abusar de la metáfora. La lógica formal y su procedimiento por pares de opuestos ya estaba ahí, por así decirlo, y con ella la apertura a todas las posibilidades de jerarquización y privilegio electivo entre los términos polares establecidos por el lenguaje. Y tales oposiciones ya contenían en sí el conflicto histórico, social y práctico, mucho antes de Karl Marx, con el añadido de un revestimiento copulativo, afirmativo, no disyuntivo: la cuestión no se daba entre el ser y el no-ser, sino entre los distintos grados del ser, al que pertenecerían tanto la luz como las tinieblas. Por más que sea cierto lo difícil que resulta escapar a la dialéctica, hasta el punto de que el propio Marx en su deseo destructor de Hegel quedaría atrapado en ella, no lo es la dicotomía estricta y maniquea en que ello se manifiesta: «La burguesía está del lado del Uno, del Ser; el proletariado está del lado del Otro, del no-Ser» (Wittig, 2010: 78). Más bien, y en esto reside el problema del lenguaje que empleamos, el ser recubre ambos extremos y el camino intermedio; plano o territorio del «entre», que diría Deleuze, del conjuntivo «y... y... y...» en el que todos los conflictos tienen validez y presencia. Y no podremos plantear nada en dicho territorio capaz de romper los encadenamientos de la lógica aristotélica hasta que no nos situemos en ese medio. Sólo ahí cabe cuestionar las categorías del paradigma desde una perspectiva histórica que no recupere la mítica de la esencia —el idealismo en suma, la pureza— en una simple alteración de los términos. Por esto mismo, la *inversión* (la transvaloración de los valores) de Nietzsche no significa un giro de ciento ochenta grados en la relación hegeliana amo/esclavo, pongamos por caso. Por eso también habría que estudiar y valorar en la justa importancia que tiene el rechazo de Monique Wittig al concepto de «diferencia», con todas las categorías, «pomposas» en su decir (Wittig, 2010: 79), que han servido en las últimas décadas para establecer un discurso supuestamente revolucionario y subversivo.

Foucault, lector de Nietzsche: verdad y poder

*La verdad es la verdad, dígala
Agamenón o su porquero.*

Agamenón. —Conforme.

El porquero. —No me convence.

Antonio Machado (1977: 7)

Resulta relevante, no sólo desde una mirada interesada por la epistemología y la metodología, que la primera de las cinco conferencias que Foucault pronunciara en Río de Janeiro (Brasil) en 1973, en un momento importante en la deriva de su pensamiento, estuviera plenamente dedicada a una relectura filosófica de la obra de Nietzsche que más plenamente ejerce su crítica sobre los modos occidentales de entender el conocimiento. De hecho, las restantes conferencias (transcritas en su momento a partir del discurso foucaultiano y agrupadas bajo el epígrafe común de *La verdad y las formas jurídicas*) discurren por caminos que son ya los de las inquietudes de sus seminarios del Collège de France o que preparan los textos cruciales de esa década: la genealogía socio-histórica de los saberes médico, psiquiátrico y jurídico, el análisis de la sociedad disciplinaria y sus prácticas tanto de exclusión como de inclusión gubernativa de los cuerpos, la creación de la subjetividad moderna, el control de los individuos ejercido por y sobre los espacios y los tiempos, el trabajo y la mediación institucional de la vida, etc. Pero un momento previo al de la consideración de la «verdad» como una pieza clave en el armado del poder público estatal, consiste justamente en el estudio y la crítica de los modos en que determinadas prácticas sociales han propiciado históricamente, en determinado momento y lugar (el occidente decimonónico), determinados discursos de saber acerca de qué sea el «hombre». Y tal estudio crítico, que para Foucault compone una suerte de prólogo indispensable para el posterior abordaje de las líneas de investigación que trata de comunicar a su auditorio, adquiere la forma de una identificación —un homenaje también— con las tareas emprendidas por Nietzsche, al tiempo que un alejamiento de lo que irónicamente denomina «marxismo universitario».

Por nuestra parte, creemos que es preciso detenerse un trecho en algunas de las claves que Foucault, en tanto que «comentador» de Nietzsche, ofrece en su primera conferencia de Río. Claves que podríamos resumir muy sucintamente del modo siguiente: la verdad no es un dato natural sino algo dado históricamente, al igual que el pretendido sujeto del conocimiento; más que de la verdad habría que hablar de las políticas de la verdad, pues la misma no es sino un efecto de las relaciones de poder; y como tal efecto de poder, la verdad se caracteriza por su violencia, por ser un instrumento de dominio y de conformación de las identidades. A continuación, trataremos de comentar todos estos aspectos, que ponen en relación la obra genealógica de Nietzsche con la etapa más fecunda del pensamiento de Foucault.

La tesis de partida se enuncia en los primeros párrafos de la conferencia: las prácticas sociales originan dominios de saber a los que se debe la aparición no sólo de nuevos objetos, procedimientos y conceptos, sino también nuevos modos de subjetivación. Aún más, «El mismo sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto; o, más claramente, la verdad misma tiene una historia» (Foucault, 2005: 12). Hay, por tanto, una historia de la verdad —la verdad misma es un efecto, se produce en

el tiempo—, y tal verdad, como conjunto de los saberes, no se «impone» a un sujeto de conocimiento previo. Ni la verdad ni el sujeto que la indaga o busca son entes preexistentes, datos de razón o «naturaleza» fija e invariable. Se precisa entonces de un análisis tanto de los discursos de la verdad como de la historia en que se producen que jueguen con la idea de la contingencia de un buen número de presupuestos, algo sumamente complejo y que Foucault señala al modo de un salto: el que va desde el reconocimiento del carácter lingüístico de los hechos del lenguaje («descubrimiento» importante a finales del siglo XIX y comienzos del XX, punto de partida del giro en las ciencias humanas que condujo al estructuralismo) a la posterior comprensión de los hechos del discurso como *juegos* (Wittgenstein y la filosofía analítica angloamericana mediante), concepto que incorpora acción y teoría en un solo movimiento de escucha atenta a las estrategias, el conflicto, la polémica, las dinámicas sociales, los avances y retrocesos, las luchas de la dominación y la resistencia. Por decirlo brevemente: las relaciones de poder, que recorren tanto las prácticas políticas como los discursos de saber en que se asientan.

A modo de hipótesis, Foucault menciona dos posibles historias de la verdad, que denomina «historia interna» e «historia externa» de la verdad: la primera se identificaría con la historia de las ciencias, y atendería a las reglas que a lo largo del tiempo van haciendo, modulando o corrigiendo la verdad desde sus propios principios discursivos; la segunda, la historia «externa», se correspondería con la formación social (occidental, dado que Foucault habla desde «nuestras sociedades») de la verdad, en tanto que origen de las formas de subjetividad, los modos de dominación y los tipos de saber (Foucault, 2005: 15). En cierto modo, tal hipótesis —que traza, en realidad, un plan de todo aquello que desea Foucault recorrer en sus conferencias— se asienta sobre la mencionada base de la contingencia constitutiva de la idea de verdad, su decisivo ser histórico, que el pensador francés enlaza con la igualmente radical contingencia e historicidad de la idea de sujeto, contra una larga tradición filosófica cuyos principales valedores en clave moderna serían Descartes y Kant que habla del sujeto como una suerte de conciencia ahistórica, absoluta o previa a cualquier condición material de existencia, idea presente incluso en el marxismo académico y por la cual esta corriente se hace acreedora a los reproches del pensador galo. Ahora bien, si hay un nombre propio al que se haga indispensable acudir a la hora de tratar tanto de realizar un análisis histórico de la formación del sujeto como del origen del conocimiento, ese nombre —nos dice Foucault— no es sino el de Nietzsche.

Y en concreto, para comenzar, el Nietzsche del fragmento póstumo redactado en 1873 que conocemos bajo el título «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral». Un texto cuyo contexto es el de Kant o, mejor, la tradición que a partir de Kant se inaugura, el kantismo o sus variaciones a finales del siglo XIX, el llamado neokantismo. Y si bien es cierto que pudiera entenderse a Nietzsche en tal contexto, como un punto cimero y radical de la crítica kantiana, crítica cuyo principal aporte en rebeldía con el pensamiento hasta entonces dominante consistiría en el cuestionamiento de la posibilidad de acceder a un conocimiento de la verdad, del ser o lo que es en sí —más allá de lo fenoménico—, hay en Nietzsche un exceso respecto de tal crítica: ya señalamos cómo también para Gilles Deleuze (2000: 7) el filósofo de Sils-Maria juzgaba insuficiente el proyecto kantiano, poderoso en su solicitud del modelo clásico, pero reinstalado al fin en un nuevo idealismo que vendría a perpetuarlo de otro modo. La negación de Nietzsche, que —conviene recordarlo— será igualmente la que haga posible la apertura a un buen número de afirmaciones (comenzando por la afirmación de la vida), es de un orden distinto. Hay que abstenerse, dirá, de nociones contradictorias como las de razón pura, espíritu absoluto o

conocimiento en sí:

Más aún, en *La voluntad de poder* Nietzsche afirma que no hay ser en sí, y tampoco conocimiento en sí. Cuando afirma esto, designa algo totalmente diferente de lo que Kant entendía por conocimiento en sí. Nietzsche quiere decir que no hay naturaleza, ni esencia ni condiciones universales para el conocimiento, sino que éste es cada vez el resultado histórico y puntual de condiciones que no son del orden del conocimiento. El conocimiento es un efecto o un acontecimiento que puede ser colocado bajo el signo del conocer, no es una facultad y tampoco una estructura universal. (Foucault, 2005: 29-30)

El conocimiento, la verdad, no poseen una naturaleza propia, no son «realidades» intangibles y universales que se escondan tras los velos de la ignorancia, la maldad o el prejuicio. En consecuencia, tampoco existe un sujeto del conocimiento, un yo absoluto e invariable al que le quepa emprender un camino de búsqueda, desvelamiento o desbrozado en pos de la sabiduría (errónea interpretación de la filosofía que, no obstante, forma buena parte de la tradición: de ahí el desdén nietzscheano por los filósofos).

No hay, por consiguiente, verdad, conocimiento, naturaleza ni sujeto como entidades *per se*. Lo que hay es una «invención» (*Erfindung*), una inscripción de la verdad y del sujeto del conocimiento no en una supuesta naturaleza humana, sino en el acontecer histórico. En tanto que invención, Nietzsche niega el origen, esto es, los ideales, los valores supremos y los grandes relatos, un siglo antes que Lyotard, Vattimo y otros pensadores más o menos serenamente integrados en la corriente estereotipada bajo el marchamo de la *postmodernidad*, tan deudora de la obra del profesor de Basilea.

La verdad o el conocimiento como invención implica, desde luego, abandonar todo idealismo y sistema solemne para asumir la pequeñez, la mezquindad, incluso la villanía inconfesable con que se han ido armando las «grandes cosas» (Foucault, 2005: 20), desde la poesía hasta la religión, desde la ciencia hasta la organización humana que llamamos estado, el más frío de todos los monstruos fríos y experto en mentiras aun cuando profiere su verdadera identidad en el universo de las ideas: «Yo, el Estado, soy el pueblo» (Nietzsche, 1990: 82). De este modo, la filosofía de Nietzsche opera la más audaz cirugía inversora sobre el corpus de la tradición: además de hacer estallar por los aires todo sistema idealista, desliga definitivamente la concepción de la verdad, del conocimiento, respecto de los moldes occidentales y logocéntricos de la adecuación, la beatitud y la unidad (grandes temas ligados a la bondad platónica, presentes en el Spinoza que más interesa a Nietzsche). Y en su lugar, sitúa «algo así como el odio, la lucha, la relación de poder» (Foucault, 2005: 28).

O por decirlo en el sentido que persigue Foucault, Nietzsche da en epistemología, en la propia tradición metafísica de Occidente, el salto que va de la filosofía a la política. La historia del conocimiento, de la verdad, del sujeto cognoscente, es pura y plena historia política. Sólo podemos hablar del conocimiento desde un interés por ver las relaciones estratégicas en que el ser humano (histórico, local) está situado. Por tanto, es un asunto de enfrentamiento, de polémica, de ejercicios relativos de guerra: «Se puede hablar del carácter perspectivico del conocimiento porque hay batalla y porque el conocimiento es el efecto de esa batalla» (Foucault, 2005: 31). Hay verdad en la medida en que hay formación de dominios del saber ligados a relaciones de fuerza y de poder en una determinada sociedad. Lo demás —los grandes relatos científicos o filosóficos— es quimera, o discurso

digno del análisis crítico y genealógico. Tal es la base de los improperios que Zaratustra dedica a los «sapietísimos», aquellos que tratan de hacer pasar su voluntad de poder por voluntad de conocimiento, en las líneas iniciales de un capítulo («De la superación de sí mismo») que para nosotros posee las virtudes de una piedra de toque, dado que en su clímax de violencia narrativa hace referencias tanto a quienes especulan con la verdad en el terreno aparentemente neutral de la ciencia como a toda laya de moralistas, jueces y conductores de la conciencia ajena:

¿«Voluntad de verdad» llamáis vosotros, sapietísimos, a lo que os impulsa y os pone ardorosos? / Voluntad de volver pensable todo lo que existe: ¡así llamo yo a vuestra voluntad! / Ante todo queréis *hacer* pensable todo lo que existe: pues dudáis, con justificada desconfianza, de que sea ya pensable. / ¡Pero debe amoldarse y plegarse a vosotros! Así lo quiere vuestra voluntad. Debe volverse liso, y someterse al espíritu, como su espejo y su imagen reflejada. / Esa es toda vuestra voluntad, sapietísimos, una voluntad de poder: y ello aunque habléis del bien y del mal y de las valoraciones. (Nietzsche, 1990: 169)

Líneas que han de traer a nuestra memoria aquellas otras que en el primer apartado de esta parte de nuestro trabajo leíamos cruzando los textos del opúsculo nietzscheano de 1873 con algunas de las apreciaciones del Deleuze de *Nietzsche y la filosofía*: la verdad y el conocimiento se fabrican, como se fabrican los ideales terrenos, en el contexto de la construcción de órdenes piramidales por castas y grados, destinados a instaurar todo un mundo de privilegios, subordinaciones y delimitaciones. Leyes y normas reguladoras e imperativas son lo que (apenas) se «oculta» tras las tiradas de «ese juego de dados de los conceptos» en el que se denomina «verdad» al uso que a cada dado conviene para «formar las clasificaciones correctas y no violar en ningún caso el orden de las castas ni la sucesión jerárquica» (Nietzsche, 1994: 27).

Por consiguiente, Nietzsche no ofrece una «teoría del conocimiento» en general, que viniera a sustituir o a solaparse a la tradicional, sino una suerte de modelo genealógico apto para comprender justamente la teoría clásica, y para abordar así lo que a Foucault le interesa: «el problema de la formación de ciertos dominios de saber a partir de relaciones de fuerza y relaciones políticas en la sociedad» (Foucault, 2005: 31). O por decirlo parafraseando una vez más al Deleuze lector de Nietzsche, no se trata tanto de indagar la cuestión de la verdad, su sentido y su valor (dónde se oculta la verdad, qué verdad escondida habrá «realmente» bajo aquello que se hace pasar por «verdad», sus distinciones con la falsedad y/o con la mentira, etc.), como de preguntarse por el sentido y el valor «de» la verdad: las fuerzas que se «ocultan» en el pensamiento que se dice verdadero, las formaciones subjetivas que tales fuerzas encierran, los intereses a los que sirven, en una palabra, el sistema de dominación social que pretenden. Todo aquello que incorpora la nietzscheana «maldad radical del conocimiento» (Foucault, 2005: 26). Y tal pregunta se dará no desde un sujeto de nuevo puro, absoluto o trascendente, de recuperado poder soberano y autonomía una vez caídos los velos del condicionamiento político y económico —al modo en que cierto marxismo, en el decir de Foucault, lo quiere—, sino desde el mismo conflicto político, social y económico, desde la lucha, la multiplicidad posible y la resistencia.

El conocimiento es, desde esta perspectiva, el efecto de una batalla, un acontecimiento o una superficie de violencia, y no una facultad humana ni una estructura univer-

sal, apriorística y neutra. Y la genealogía de Nietzsche —o del texto de Nietzsche que Foucault reconoce tomar conforme a sus propios intereses, básicamente el opúsculo póstumo referido— ofrece elementos no para una metodología o una epistemología, sino para lo que el pensador galo quisiera denominar «la política de la verdad» (Foucault, 2005: 29). O las políticas de la verdad, si se nos permite introducir el plural en un territorio ocupado por la mezcla y de horizontes múltiples.

A propósito de Monique Wittig. Hacia una crítica del pensamiento heterosexual

Teniendo en cuenta las anteriores observaciones, cuyas implicaciones no dejarán de salirnos al paso en nuestro recorrido a partir de este punto, trataremos a continuación de realizar una lectura del conocido texto de Monique Wittig «El pensamiento heterosexual», anterior en una década a la incursión en la ontología de la tradición discursiva occidental que hemos visto en el pasaje estudiado de «Homo Sum». Ambos textos se encontrarán en *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (Wittig, 2010: 45-57).

Hay en este segundo texto de Wittig un franco, decidido y hasta virulento ataque a la tradición discursiva que nos constituye. Ataque al que de ningún modo quisiéramos sustraernos, y que se establece en varios frentes o niveles. Para empezar, el rechazo de la autora no conoce de gradaciones; como claro exponente del pensamiento post-estructuralista, más que emergente en la época de la escritura del artículo, critica los modos en que la llamada «cuestión del lenguaje» (Wittig, 2010: 45) ha penetrado en las ciencias humanas, ante todo en el ámbito continental, francés: determinado dogma lingüístico ha invadido otros campos del saber, desde la ciencia política y las discusiones que afectan a los movimientos feministas y de liberación de las mujeres hasta territorios como la antropología (con Lévi-Strauss), el psicoanálisis (con Lacan) o la semiología (con Barthes); pero sucede que, además de estos territorios abstractos y más o menos nimbados por el prestigio de lo científico, los efectos operados ahí por la lingüística se han extendido al discurso de los medios de comunicación de masas y al mundo de signos que integra en su totalidad la vida urbana de las sociedades tardocapitalistas: películas, revistas, publicidad, deseos y necesidades populares. ¿En qué consistirían dichos efectos? Básicamente en la exclusión de toda interlocución posible al margen de las categorías, los términos y las ideas de los discursos sapienciales señalados, y la violencia generalizada de la «ideología» dominante en nuestras sociedades (el ejemplo de la pornografía, que aduce Wittig en este sentido, merecería ya de suyo un detenido estudio). Tras toda esta violencia dialéctica, tanto en el territorio del «saber» oficialmente consagrado, en el que no podría tomarse la palabra desde las márgenes de un discurso totalitariamente establecido, como en el campo de la propia vida social y cotidiana, se agazaparía un interés y un efecto fácilmente reconocibles: la dominación patriarcal, la opresión de las mujeres tanto como de los varones homosexuales y las lesbianas.

Tenemos ya en este esquema un cierto número de cuestiones importantes, pero nos quedaremos con la designación del espacio fundacional de la violencia material (pues la violencia siempre es física, se ejerce sobre cuerpos concretos) y simbólica (dicha violencia física se ejerce igualmente desde el lenguaje, desde la lógica, desde los discursos que construyen mundos y sueños): una ideología de opresión que conocemos como «heterosexualidad». Monique Wittig pone en relación este concepto, la heterosexualidad, con aquel otro al que hemos tratado de aproximarnos en clave genealógica desde las primeras líneas: la verdad, que para nuestros intereses coincide con el sistema entero del conocimiento. Y lo hace de un modo peculiar, que nos servirá de punto de partida para es-

tablecer a nuestro modo el (necesario) engarce:

Los discursos que nos oprimen muy en particular a las lesbianas, mujeres y a los hombres homosexuales dan por sentado que lo que funda la sociedad, cualquier sociedad, es la heterosexualidad. Estos discursos hablan de nosotras y *pretenden decir la verdad* en un espacio apolítico [...]. (Wittig, 2010: 49. El subrayado es nuestro.)

Los discursos opresores, es decir, aquellos saberes propios de las ciencias sociales que sirven para justificar un determinado estado de cosas, para sostener concretos dispositivos de poder, discursos que coinciden con la lingüística, la semiología, la antropología o el psicoanálisis, poseen —es la tesis de Wittig— un denominador común: parten del dato o supuesto incuestionable de que toda sociedad humana se fundamenta sobre la heterosexualidad. Los discursos de las ciencias humanas pertenecen de suyo al dominio de la metafísica, razón por la cual la premisa previa y fundadora de la heterosexualidad queda «naturalmente» y desde un principio al margen de la historia, lo que significa decir que queda al margen de las relaciones de poder, al margen de toda disquisición del conflicto en la tradición occidental, al margen de cualquier interés de clase, al margen —en suma— de la política. Por tanto, no se trata sólo de que los discursos del conocimiento más o menos institucionalizado «pretendan decir la verdad», como afirma Wittig, pretensión de verdad que por descontado los recubre e infiltra, sino que se trata de que en el decir o en la pretensión del decir de tales discursos *hay* verdad. Por lo menos, hay *una* verdad: la heterosexualidad. En líneas generales, la heterosexualidad es la verdad, y realizar la desconstrucción de esta verdad implica afrontar una tarea cuando menos poliédrica, de planos de superficie diversos y difíciles de acotar.

Partiendo de la crítica de Monique Wittig, aventuraremos algunos aspectos básicos de la heterosexualidad como verdad. O de la «verdad heterosexual», si identificamos ambos conceptos como la amalgama que permite el alzado de buena parte de nuestro mundo (comenzando por la propia institución del lenguaje). En lo que sigue, intentaremos transitar de manera sucinta y esquemática por la superficie de estos planos, desplazándonos desde el marco que nos proporciona Wittig —y que al que tendremos que volver— hacia cierto recorrido amplio de carácter léxico, ideológico e historiográfico.

1

Historia original de la heterosexualidad: un término especular

Los términos «heterosexual» y «heterosexualidad» se caracterizan por un origen y una vida notables. Para corroborarlo y a modo de curiosidad, basta con acudir al socorrido diccionario académico de la lengua española (que aceptó la primera voz tardíamente, en su edición de 1984, mientras que la segunda hubo de esperar aún cinco años más para adquirir carta de naturaleza¹⁰), cuya vigésima segunda edición en vigor da del concepto «heterosexualidad» las siguientes dos acepciones: «1) Inclinación sexual hacia el otro sexo. / 2) Práctica de la relación erótica heterosexual.», doble definición que se uni-

¹⁰ Todas las consultas de las ediciones históricas del diccionario académico las realizamos acudiendo a un indispensable recurso digital puesto en línea por la Real Academia Española: el *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española*. Véase la bibliografía al final de este ensayo.

ficará en la futura edición vigésima tercera, cuya flamante enmienda se avanza en la versión digital: «Inclinación erótica hacia individuos del sexo contrario.»... Desaparece, pues, del diccionario la «práctica», queda o gana la «inclinación» (erótica ahora, en vez de sexual), se refuerza la idea del «otro sexo» hacia el que se decanta la inclinación: un plural de «individuos del sexo contrario»... La institución que limpia, fija y da esplendor da así también muestras de un magnífico trabajo aristotélico.

Una nota a pie de página adjunta al término «heterosexualidad» en el texto de Wittig que acabamos de citar pocos párrafos más arriba, marco en el que dicho término aparece en este artículo de 1980 por vez primera, nos da la fecha también de la primera aparición de esta voz en lengua francesa: 1911. Wittig no lo menciona, pero se entiende que su referencia será un texto literario, ensayístico: el *Corydon* de André Gide. Se trata, por tanto y al menos en francés, de un concepto que —pese a decir una verdad absoluta, universal e intemporal— posee una historia reciente y breve: apenas un siglo de vida. Un siglo que puede alargarse una cuarta parte más si se liga al adjetivo «heterosexual», tal y como es empleado en un tratado médico publicado en Viena en 1886, la *Psychopathia Sexualis* de Richard von Krafft-Ebing, cuya traducción al francés aparecerá —precedida de un título aclarativo muy en la línea de los intereses foucaultianos: *Étude médico-légale*— en 1895 (Dorlin, 2009: 34).

Krafft-Ebing en medicina y lengua alemana, o Gide en literatura y lengua francesa, no son los únicos nombres propios ni nacionalidades que pueden aducirse a la hora de tratar de establecer el origen de un término en adelante de uso amplio. Por ejemplo, suele mencionarse también al activista austro-húngaro Károly Mária Kertbeny, autor en 1869 de un opúsculo en defensa de la homosexualidad (*Schriften zur Homosexualitätsforschung*), empleando el término «homosexual», al igual que la voz «heterosexual», ya un año antes, concretamente el 6 de mayo de 1868, en una carta dirigida al también activista por los derechos de los homosexuales, el alemán Karl Heinrich Ulrichs¹¹. Tampoco nos interesa establecer aquí una nómina erudita al respecto. Tal vez resulte más interesante aprovechar con relación a la aparición del término tanto en alemán como en francés esta coincidencia, la de territorios en apariencia tan dispares como la medicina y la literatura, para señalar justamente una suerte de confluencia de sus discursos. Algo muy propio, por otra parte, del saber médico y psiquiátrico ya en el siglo XIX y a lo largo del XX, como recordaremos más adelante en el apartado que dediquemos al autómeta (o al cuerpo-autómeta) en el contexto de uno de los más conocidos artículos de Sigmund Freud. Decimos confluencia, y no identificación, ya que hablamos de la relación formal que se da entre el escrito literario y el médico-jurídico, pero en ningún caso del sentido de ambos, bien diverso: la literatura emprenderá una labor ardua y bastante expuesta (Gide, por ejemplo, publica sus diálogos de 1911 en un círculo muy restricto) en defensa de la homosexualidad, lo que equivaldrá a desnaturalizar la heterosexualidad; la ciencia médica, en lucha también pero de otro modo con un contexto jurídico que penaliza la homosexualidad, estudiará y catalogará con ánimo positivista las conductas y naturaleza propias de la «desviación» sexual, todo aquello que se aparta de la norma heterosexual, entrando así en conflicto con la misma. Los sentidos, por tanto, difieren, pero los concep-

¹¹ De la carta de Kertbeny puede apreciarse, en fotografía tomada de la Biblioteca Nacional Húngara, el fragmento en que aparece la palabra «homosexual» en la página que la *Wikipedia* dedica al escritor austrohúngaro, con esta URL: [<http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1d/Homosexual.jpg>] (recuperado el 20 de febrero de 2012). Curiosamente, en el fragmento se aprecia con resalte de color la voz antes citada (dado que en el pie de la fotografía se nos recuerda un tanto pomposamente que es ahí «donde se documenta por primera vez en la Historia el uso de la palabra "homosexual"»), aunque nada se dice de la que le antecede, «monosexual», y de la que en esa misma secuencia le sigue: «heterosexual».

tos surgen y tienden relaciones en ambos territorios. No en vano, a Richard von Krafft-Ebing y su *Psychopathia Sexualis* debemos también la denominación de una particular perversión sexual a partir del propio nombre de un autor literario de éxito en aquella época que viera también a Nietzsche o a Marx, Leopold von Sacher-Masoch, quien posiblemente no viera con agrado tal robo bautismal perpetrado por su coetáneo, como afirma Gilles Deleuze en la obra que dedica al autor de *La venus de las pieles* (Deleuze, 1973: 10). Thomas Laqueur ha hecho notable hincapié en cómo la «ciencia real», a través de multitud de trabajos médicos, ha contribuido a crear el artificio teórico de la diferencia sexual, y ha hablado del «estilo novelístico» que caracteriza muchos informes científicos de comienzos del siglo XIX (Laqueur, 1994: 358). Por otra parte y en perspectiva inversa, escritores «literarios» como André Gide o el mismo Kertbeny, han de fungir de sexólogos, psicólogos, antropólogos o naturalistas —a falta de mejores calificativos— por causa de su activismo político y ensayístico, íntimamente ligado en la época a una lucha por el reconocimiento legal no exenta de riesgos (es el caso de Kertbeny, quien exige la despenalización de la homosexualidad).

El término «heterosexual» y el concepto que tal término caracteriza, la «heterosexualidad», como ambos aparecen en la literatura médica de finales del siglo XIX a partir de la *Psychopathia Sexualis* de Krafft-Ebing, muestran una primera evidencia: se trata de expresiones cuya existencia y definición cobrarán cuerpo definitivo en el momento en que se sitúen en oposición a sus antónimos. Debido a que existen determinadas realidades —en el lenguaje, que es a fin de cuentas la institución que permite la realidad del mundo, no en un sentido nominalista ingenuo sino en el de una posible interpretación del viejo *esse est percipi* del obispo Berkeley— nefandas, peligrosas o sencillamente incómodas con relación a un modelo del que se desvían, dicho modelo alcanza existencia propia: es percibido, descrito, caracterizado (como norma). La heterosexualidad pasa a un primer plano y se erige en instancia privilegiada y normativa en la medida en que hay un «otro» que se rechaza.

No hay que olvidar que, llegado a ese punto de perfecta oposición al interior de una pareja conceptual polarizada, el concepto de heterosexualidad se habrá reformulado —y transmutado— semánticamente, dado que en un primer momento el «heterosexual» era quien se caracterizaba por padecer una atracción sexual patológica por ambos sexos, perversión sexual que hoy denominaríamos bisexualidad (confusión que podríamos seguir desplazando, dado que el término «bisexual», literalmente «dos sexos», era a finales del siglo XIX sinónimo de «hermafrodita», como aún señala la edición del DRAE de 1917, que recoge por vez primera aquella voz en castellano). De hecho, la cadena de desplazamientos y confusiones parece ilimitada si se acude a fuentes léxicas como la ya tan reiterada de nuestro diccionario académico. Por ejemplo, el término «heterosexual» aparece por vez primera en la (vigésima) edición de 1984, como señalamos antes, mientras que la voz «homosexual» emerge medio siglo antes, en la decimosexta de 1936... ahora bien, tan sólo para remitir al lector al término «sodomita», y con una etimología entre paréntesis absolutamente errónea: «Del lat. *homo*, hombre, y de *sexual*», error —el de la confusión del *homo* latino con el griego *homós*, parecido, semejante— en sí inexplicable, dado que el prefijo griego existía y así era lógicamente percibido en un buen número de vocablos técnicos (como en el término «homónimo», que precede en la citada edición a «homosexual»), que no será corregido hasta la edición de 1956, la decimooctava, en la que homosexual sigue siendo únicamente sinónimo de sodomita, pero el prefijo latino ha dejado por fin paso al griego, con grafía helénica que —curiosamente— no se traduce, a

diferencia de lo que suele ser norma en palabras semejantes. De algún modo, la historia de la aparición de los términos en el DRAE viene a subrayar algo que tendríamos que tener en cuenta en el caso de intentar una historia genealógica de estos conceptos: el modelo, la norma, lo correcto o bueno es definido, estudiado, puesto en marcha o situado como norte *con posterioridad* a la desviación, lo malo o incorrecto, lo enferm(iz)o, lo perverso. El sodomita, el homosexual, ya estaba allí antes, con la invención o la inscripción en el diccionario normativo de una voz anormal incluso en su etimología. La heterosexualidad llegará después, como el reflejo que ofrece una imagen «exacta» al sujeto cuya presencia previa se diría imprescindible, pero que en definitiva resulta invisible sin la intervención de la luz en el espejo.

En cualquier caso, más allá de la ardua metamorfosis semántica del concepto de heterosexualidad, más allá de la precedencia del término secundario, relegado y patológico (homosexual) sobre el privilegiado y normativo (heterosexual), más allá de las anécdotas con los «errores» de los académicos, tenemos finalmente la relación léxica bipolar heterosexual(idad)/homosexual(idad), que no pertenecerá de suyo a la perfecta década ontológica de cuño pitagórico-aristotélico, pese a su evidente conexión «natural» con el par macho/hembra, pero que cumple a la perfección con la lógica tradicional de occidente que aquélla alienta. Heterosexual(idad)/y/homosexual(idad), por reescribir la pareja al modo copulativo que estudiamos, dicen cierta verdad que es la verdad del sexo —por decirlo muy rápidamente: tanto es así que se pierden en las definiciones los límites con el género y la sexualidad—, ese sexo que en su *naturalidad*, en su neutralidad, «siempre» estuvo ahí, «macho/y/hembra» de la pura ciencia y el pensamiento greco-latino-judeo-cristiano («SEXO. s.m. Distintivo en la naturaleza del macho, ù hembra en el animal», según la definición del clásico diccionario académico de autoridades de 1739, precedente inmediato de la primera edición en 1780 del DRAE).

Pareja unida y enfrentada de conceptos que describe el ser en todas sus facetas (sana y enferma), al tiempo que ofrece e impone la norma (tanto individual como social). Con ecos donde tanto Foucault como Deleuze y Judith Butler resuenan, lo ha resumido acertadamente Beatriz Preciado en las páginas iniciales de su *Manifiesto contra-sexual*, señalándonos una posible vía para el abordaje del tema (2002: 24):

La tecnología social heteronormativa (ese conjunto de instituciones tanto lingüísticas como médicas o domésticas que producen constantemente cuerpos-hombre y cuerpos-mujer) puede caracterizarse como una máquina de producción ontológica que funciona mediante la invocación performativa del sujeto como cuerpo sexuado.

Heterosexualidad y verdad: invención de la sexualidad

Tenemos, por tanto, y parafraseando otro texto de Preciado (2008: 62), en torno a 1868 —fecha, como recordaremos, de la carta del húngaro Kertbeny al alemán Ulrichs— la iniciación de una visión patológica de la homosexualidad, que tiene por correlato la invención de la normalidad burguesa en derredor del concepto de heterosexualidad. Con toda la confusión conceptual primitiva por lo que respecta a este último término, como corresponde a un momento de rápidos cambios de mentalidad en que se fraguan ideas y saberes vinculados con prácticas médicas y jurídicas de conocida repercusión social: ya hemos hablado del carácter finalmente especular y secundario —en sentido cronológico— del término modelo y privilegiado en el par que analizamos, la heterosexualidad, que como futuro polo normalizador se gesta a partir de la denuncia, exclusión y en última estancia reclusión (penal) del cuerpo/sujeto homosexual (basta con recordar el proceso por sodomía seguido en mayo de 1895 contra Oscar Wilde, y cuanto su condena supuso a efectos de intransigencia sexual tanto en Gran Bretaña como en Europa).

La normalización burguesa que finalmente define como modelo la heterosexualidad persigue, en suma, una identidad sexual sin fisuras, en torno a una verdad sexual que será *la* verdad, que no conocerá parangón ni alternativa ninguna. La heterosexualidad será la sola verdad del sexo, demarcándose así como única posibilidad normal de la «sexualidad», término éste que no aparece hasta 1880, y que no recogerá el DRAE hasta su edición de 1914, con una redacción, por cierto, que no se modificará ni siquiera en 2013, cuando con motivo del tercer centenario de la fundación de la Real Academia se publique —si la coyuntura económica lo permite— la nueva edición: «Conjunto de condiciones anatómicas y fisiológicas que caracterizan a cada sexo». Por tanto, la heterosexualidad no denominará simplemente una modalidad posible de la sexualidad, sino que se identificará con la misma. Si la sexualidad se refiere científicamente, neutralmente, desde el simple punto de vista positivista de la anatomía y de la fisiología, a separar los cuerpos en dos sexos atendiendo a distintas «condiciones» o marcas suficientes para caracterizar a uno y otro sexo, la heterosexualidad viene a consagrar la natural relación (inclinación, atracción, tendencia, unión) entre ambos sexos, con el fin específico que aún no señalamos pero al que atenderemos en seguida de la procreación: fin último de la distinta organización de los cuerpos del modelo de dos sexos. Ambos conceptos, heterosexualidad y sexualidad, se inventan por las mismas fechas, y confluyen en una sólida amalgama teórica y práctica, de saberes con poder performativo en su nombrar la realidad. Anatomía, fisiología, psiquiatría y policía convergen con tal doble dispositivo. La moral y la ley, los códigos legislativos y la doctrina médica coinciden a la hora de diseñar ciertos modelos de subjetivación en la moderna sociedad laica.

Por descontado, la lógica lingüística aristotélica proporciona la matriz de la nueva verdad, que no deja nunca de mostrar sus problemas y contradicciones internas (y los cambios epistemológicos e históricos a que dicha lógica se supedita). Ante todo, estamos en el terreno de lo humano —dado que de subjetivar a los seres humanos e identificar sus cuerpos se trata—, como pone de manifiesto el hecho de que todos estos términos, comenzando por los de heterosexualidad y sexualidad, se refieran a la pareja humana: no se los encontrará ligados a la totalidad del reino animal, como sí sucedía con el término «sexo», como vimos ya en el diccionario de autoridades que antecede al DRAE: «Distintivo en la naturaleza del macho, ù hembra en el animal», ni mucho menos ligados

a la totalidad de las cosas, al mundo entero de las cosas, sean éstas animales, vegetales o incluso artificiales, como por ejemplo encontramos en el primer diccionario de la lengua castellana, el *Tesoro* de Sebastián de Covarrubias de 1611, obra en la pueden descubrirse matices interesantes y de pretensiones generales en el ámbito naturalista si se acude a las definiciones de los términos aristotélicos «macho» y «hembra»; así, y por lo que respecta a esta última voz, encontramos lo que sigue: «No sólo en los animales, pero en las plantas damos en algunas macho y hembra; en las cosas artificiales, quando una recibe en sí la otra o de qualquier manera la trava, dezimos machos y hembras, como en los corchetes» (Covarrubias, 1998: 681); algo similar sucede si atendemos a la voz «macho», que puede referirse tanto al reino animal (humano incluido: varón/mujer) como al vegetal, pero el autor ofrece ahí también una prolija taxonomía de elementos diversos: hay, sí, corchetes machos y hembras, pero también vinos (el vino macho será tinto, denso), tipos de incienso (el incienso macho o *stagonias* es el de mayor calidad, redondo, graso, arde con facilidad) e incluso bancos de herrero (el banco macho, sobre el que se fija «la yunque pequeña» y que exige al herrero sentarse en él «como a caballo»). La clave, en fin, la da el propio Covarrubias: «Todo lo que es fuerte llamamos macho, *como hombre macho* y machucho» (1998: 777, el subrayado es nuestro). Es decir, a inicios del siglo barroco no es —ni mucho menos— redundante hablar de un «hombre macho», ni peregrino emplear los términos de género para calificar realidades de ámbito heterogéneo, muy lejos el tiempo de la extrañeza de Nietzsche ante esa «extrapolación tan arbitraria» que supone denominar como masculino al árbol y como femenino a la planta. Macho es sinónimo de fuerte, de ardiente, de activo, y por tanto puede designar tanto un vino como una herramienta o un varón (por lo que cabe suponer que en ese mundo tienen cabida hombres que no sean machos), como hembra equivale a débil, fría o cruel¹². Todo un universo de metáforas de diverso uso —y origen impensado, caído en el olvido— cuyo fin es jerarquizar el mundo conforme a la oposición tradicional «Macho/y/hembra», en la que realmente sólo existe el polo masculino, siendo lo demás —el resto mayoritario— una larga cadena de grados y degeneraciones que fugan hacia lo femenino, procepción degradada en la que caben hombres (débiles, no machos), mujeres, obviamente, animales, plantas y una infinidad de objetos y entes artificiales. La ruptura con y el rechazo de los viejos isomorfismos —todo cuanto en relación con el mundo antiguo, clásico, Laqueur denomina «modelo unisexo»—, el paso a un «modelo de dos sexos» es posterior; «El sexo tal como lo conocemos fue inventado en el siglo XVIII» (Laqueur, 1994: 257). El ejercicio de resignificación, la nueva semántica de que se dota a las viejas palabras, será notable, y puede volvernó extraño o pintoresco (si no a confundirnos) el mundo de palabras anterior a la era moderna, por no hablar de la breve pero densa y problemática vida inicial de neologismos como los que articulan este ensayo (sexualidad, heterosexualidad, homosexualidad, etc.). Sobrevivirá el esquema tradicional, la lógica bipolar de cuño platónico-aristotélico, que es a la postre la estructura de nuestro pensamiento, pero con variaciones importantes, que pueden esquematizarse acudiendo de nuevo al decálogo de Metafísica al que dedicamos ya algunas páginas, y suprimiendo del mismo (siempre en la versión castellana de Patricio de Azcárate) las conjunciones copulativas («e», «y»). O tachándolas, algo al estilo siguiente: «Macho/~~y~~/hembra», por circunscribirnos ya al par que nos interesa. De hecho, es el momento de sustituir dicho par por aquel otro que tanto criticamos en la versión castellana de Sáez y Vidarte del artículo

¹² Y no es casual, aunque no lo desarrollaremos en estas páginas, que el subtítulo de la obra que Gilles Deleuze dedica a Sacher-Masoch sea precisamente «El frío y el cruel».

«Homo Sum» de Wittig, y recuperar así hasta cierto punto la pareja «Varón/Hembra». Thomas Laqueur ha explicado muy bien este cambio de semántica que —respetando la lógica oposicional— implica un verdadero cambio de episteme:

No pasó mucho tiempo sin que quienes se preocupaban por estos temas consideraran la mujer no como una versión menor del hombre en un eje vertical de infinitas gradaciones, sino más bien como una criatura completamente diferente a lo largo de un eje horizontal, cuya parte intermedia estaba totalmente vacía. (Laqueur, 1994: 256)

Un verdadero sistema bipolar de oposición sucede a un primitivo sistema bipolar que giraba en torno a semejanzas y grados. La tachadura de la copulativa «-y-» equivale de suyo a su desplazamiento por una disyunción («o»), espacio vacío que (de)marca la única posibilidad sexual, de sexuación, necesaria en el esquema de la verdad heterosexual: «macho o hembra», o por reescribirlo mejor: «o varón o mujer».

Recapitulando, la sexualidad —como invención propia del siglo XIX— queda referida a un modelo de dos sexos en perfecta oposición, sin las (de)gradaciones indefinidas o infinitas que antes mediaban entre ambos polos en el espacio de la copulativa que ahora se tacha, un modelo de dos sexos con organismos diferenciados (y no ya iguales aunque inversos, como lo eran en el modelo unisexo anterior, conforme a las reflexiones de Laqueur), y con la reproducción —que será la clave del modelo heterosexual— como finalidad justificadora de dicha diferenciación, que supone también la complementariedad. Aunque las condiciones anatómicas y fisiológicas propias y características de cada sexo pueden en el marco histórico de la modernidad referirse al mundo animal en su globalidad (más difícilmente al vegetal, para cuyo estudio se dispone de otras ciencias... y desde luego, son de imposible aplicación ya a un mundo de cosas tan diversas como los corchetes, el vino, los inciensos o los bancos de herrero, mundo librado a la perduración de las metáforas populares), la sexualidad tiende a ser entendida en referencia exclusiva a la especie humana. A los dos sexos humanos (varón/mujer) en correspondencia directa con la ideología de género que los alienta. De hecho, la propia categoría de «sexo» sufre una transformación semántica, se «inventa» en su sentido actual, en el siglo XVIII según Laqueur: baste comparar el extraño mundo semántico presente en los términos «macho» y «hembra» de la obra de Covarrubias con la segunda frase que aparece acompañando la significación de la voz «sexo» en nuestros primeros diccionarios académicos, tomemos al efecto el DRAE de 1780 (ponemos en cursiva aquello que ahora deseamos resaltar): «SEXO. s.m. Distinción de la naturaleza del macho, ó hembra en el animal. *Úsase regularmente hablando de los racionales*».

Los órganos reproductivos pasan a un primer plano y son puestos al servicio de la jerarquización social entre dos sexos distintos y opuestos, rechazándose el anterior modelo de cuerpo único jerarquizado conforme a una compleja gradación formal; se crean, culturalmente hablando, los cuerpos de la mujer y del hombre, con estructuras anatómicas y fisiológicas diferentes, al tiempo que se pone nombre concreto —el lenguaje da carta de naturaleza a la realidad— a órganos «nuevos», abandonándose la anterior ambigüedad tanto fisiológica como, en consecuencia, terminológica. Sobre el viejo esquema de polarizaciones de la lógica pitagórica-aristotélica, se organiza o renueva la verdad (en definitiva, la jerarquía patriarcal y el privilegio social del varón, la preeminencia ontológica de *lo masculino* en la totalidad del ser), que subsiste pero con una importante rese-

mantización, del mismo modo que se *naturalizan* los hombres y mujeres culturales, mediante una intervención lingüística y científica que significa, en cierto modo, la invención de *la mujer*, como ser perfectamente diverso, extraño y opuesto al hombre (y no ya como una variación inversa y degradada en esa misma oposición al hombre), en la nueva configuración de la subjetividad «de los racionales»:

Como el propio cuerpo natural pasó a ser la regla de oro del discurso social, los cuerpos de las mujeres —el sempiterno otro— se convirtieron en campo de batalla para la redefinición de la antigua e íntima relación social básica: la de la mujer con el hombre. Los cuerpos de las mujeres, en su concreción corporal, científicamente accesible, en la misma naturaleza de sus huesos, nervios y, lo que es más importante, órganos reproductores, hubieron de soportar una nueva y pesada carga de significado. En otras palabras, *se inventaron los dos sexos como nuevo fundamento para el género*. (Laqueur, 1994: 259. El subrayado es nuestro.)

Ciertamente, la transformación que señalamos merecería un estudio de mayor detalle, rigor y amplitud, pero para los fines de este ensayo podemos arriesgarnos a una simplificación o a un esquematismo radical. Puede avanzarse al modo de una tesis: la heterosexualidad es *la verdad* del sexo, concepto este último que pertenece así de suyo al dominio de lo «hetero», es decir, a la relación con un «otro» (héteros) que implica la construcción previa de una identidad. Por tanto, el sexo tiene en la heterosexualidad su verdad de manera total, en su triple dimensión designativa: 1) la distinción orgánica, biológica o «natural», evidente a la mirada de la anatomía y la fisiología, nos habla de la dualidad humana entre varón y mujer desde el nacimiento; 2) tal origen natural se corresponde con la adscripción de ambos sexos a roles sociales, culturales y educativos diversos, conforme a la más clásica distinción entre lo masculino y lo femenino; 3) y finalmente, el ejercicio de la sexualidad, la «actividad» del sexo, es propia y diversa en cada sexo, que ha de buscar su «otro», precisamente con el fin de dar lugar al otro (reproducción de la especie). Sexo, género y sexualidad coinciden, por ende, en una verdad que denominaremos heterosexualidad, como naturaleza y cultura coinciden según la perfecta lógica de la teleología. O por decirlo de otro modo, podríamos contestar afirmativamente (entendamos siempre esto: desde un planteamiento de constatación de «lo que hay», de la verdad instituida), aunque con ciertas variantes, a todas aquellas preguntas retóricas que se plantea Elsa Dorlin (2009: 9) cuando nos introduce a la lucha histórica de las teorías feministas con el problematismo igualmente histórico de aquellas tres dimensiones organizadas del sexo: sí, diríamos, sí hay una relación de causalidad en la que el sexo biológico determina tanto el género como la sexualidad; sí hay una relación de simultaneidad (coercitiva, obviamente) entre el sexo biológico y la identidad sexual (de género y de sexualidad); sí hay entre el sexo biológico y la identidad sexual una relación de normalización y, en fin, tal normalización se ejerce apelando al concepto de la heterosexualidad reproductiva, organización social dominante de la sexualidad que es norma social y legal tanto como médica, con vigor sobre las categorías de sexo y de género.

Constatado tal hecho, que analizaremos desde distintas perspectivas en las páginas siguientes, conviene volver a considerar la etapa de nacimiento de las nociones que forman la base de nuestro ensayo (sexualidad, heterosexualidad, homosexualidad...), el momento de la «invención» del sexo, de la re-creación de la «verdad» que incorpora en el mundo moderno de otro modo —al interior de un raras veces cuestionado sistema pa-

triarcal— la fijación de identidades, las relaciones de poder y las jerarquizadas posiciones sociales, políticas y ontológicas entre el «varón» y la «mujer». Para ello, a fin de subrayar las contradicciones presentes ya en el *origen*, nos serviremos de una concreta literatura en torno a la heterosexualidad, preocupada por separar la norma de su desviación.

3

Dugas y la verdad heterosexual: amor normal y amor desviado

En 1895 aparece un breve artículo en las páginas de una prestigiosa revista lionesa a la que nos referiremos en breve, los *Archives d'anthropologie criminelle*. Se trata de una contribución de Ludovic Dugas (1857-1943), filósofo, pedagogo y psicólogo francés, que lleva por título «L'inversion sexuelle» (pp. 325-332 del tomo anual¹³). Dicho artículo resulta bastante interesante por su entrelazamiento de disciplinas (literatura, filosofía, biología —con una curiosa interpretación de Darwin lastrada por Lamarck—, pedagogía, etc.) y su notable creación de conceptos. El punto de partida de Dugas consiste en la constatación del hecho humano, rastreable en diversas épocas y culturas, de la denominada «inversión sexual», hecho que más allá de referirlo al simple acopio de una mayor o menor casuística merece ser enfocado desde la «ciencia»: tal será la propuesta de Dugas, quien se propone indagar en «el origen y las causas» del fenómeno.

Con tal fin, Dugas acude a la elaboración de diversas parejas conceptuales, todas ellas reducibles al clásico par en torno al que dimos algunos rodeos en las primeras páginas de nuestro texto: naturaleza/cultura. Así, el psicólogo contrapone lo innato a lo ocasional, lo heredado a la innovación, la fijeza biológica a la elección vital, lo natural o fisiológico a lo social y educativo... Pero la pareja de opuestos que forma el eje de su argumentación en el territorio que ahora nos ocupa es la siguiente: la contraposición entre el *instinto sexual* y la *pasión cerebral*. Ambas pueden ser entendidas al modo de inflexiones de una instancia o idea-fuerza que gira sobre sí misma sin definición precisa, cual verdad metafísica o gran relato que no precisa de comentario alguno: el «amor», y relacionan esta instancia con una nueva pareja conceptual bipolar: la generación frente al placer. Resumiendo muy rápidamente la lógica de Dugas: el amor (ya lo entendamos como instancia metafísica o literaria, ya como simple dato o supuesto pre-científico) tiene sentido referido al instinto sexual y su finalidad generadora, que se impone en períodos determinados de la vida humana individual con el propósito de la reproducción última de la especie; sin embargo, el amor se refiere igualmente a la «pasión cerebral», precoz y continua en los individuos, y enfocada no sólo a la reproducción de la especie, sino también al placer, a la exaltación de los sentidos... Como instinto sexual, el amor es una acción refleja, mecánica, que compartimos con el resto de especies animales; como pasión cerebral, el amor aporta un suplemento, un «plus» que nos singulariza como seres humanos, que en teoría y conforme a una larga tradición literaria —Dugas cita al dramaturgo Beaumarchais— nos separa de las bestias. La pareja amorosa de opuestos instinto sexual/pasión cerebral llega incluso a ser descrita con una bella metáfora vegetal, arborescente, que hubiera hecho reír al rizomático Deleuze: «A decir verdad, la pasión es un brote raro, injertado sobre el instinto sexual (*A vrai dire, la passion est une pousse étrangère, entée*

¹³ Todas las citas corresponderán a la paginación original de la revista, cuyos números bimestrales se agrupan por años. Hemos tenido acceso a los *Archives* gracias al recurso digital «Criminocorpus», portal sobre la historia de la justicia, los crímenes y las penas dependiente del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), recurso formidable que permite la consulta y descarga íntegra en formato imprimible y edición facsimilar de los veintinueve tomos de la colección. Para los datos concretos, véase la bibliografía al final de este ensayo.

sur l'instinct sexuel)» (Dugas, 1895: 327)¹⁴. Si bien la rareza, la extrañeza de esta verdad reside en las conclusiones de Ludovic Dugas:

En nuestra opinión, la inversión sexual surge (*commence à naître*) cuando el amor deja de ser un *instinto* para transformarse en *pasión cerebral*. [...] A decir verdad, la pasión es un brote raro, injertado sobre el instinto sexual. No tiene principio ni fin, sólo busca su camino. Por esta razón, se pierde (*Elle ignore son origine et sa fin, elle cherche sa voie. C'est pourquoi elle s'égaré*). (Dugas, 1895: 327)

Y es ese extravío, la posibilidad de errar, de equivocarse el camino, lo que nos resulta interesante en las reflexiones de Dugas. Primero, porque está en el origen mismo de la «pasión» humana, inscrito como potencia en la libertad no instintiva del ser humano para decidir —o dejarse llevar por— su tendencia sexual. Segundo, porque tal libertad decisoria y, por tanto, la posibilidad del error, se dirían inevitables. Y tercero, porque es el error, la posibilidad de perderse, el riesgo del desvío (la desviación será, como sabemos, otro sinónimo metafórico para designar aquello mismo que designa la inversión) lo que prevalece y es el tema de Dugas, y no el camino acertado o correcto.

En este sentido, los planteamientos del autor operan sobre la pareja de contrarios naturaleza/cultura de un modo singular. El instinto sexual, normal, fisiológico, animal y focalizado a la reproducción en el individuo de la especie, no plantea problema alguno. No hay inversión —podría decirse— en la naturaleza, en los animales, porque no parece plausible desde el momento en que la anatomía se dispone a un fin simplemente orgánico: la generación. Por el contrario, la pasión —cerebral, recordémoslo— es electiva, libre y claramente social: no posee finalidad (más que el placer) y se aprende, es un asunto social, depende del medio en que cada individuo se desenvuelve. De ahí que haya en la historia, en diversas épocas y sociedades, invertidos, dado que la desviación del camino se plantea en el momento en que, por la pasión cerebral, puede escogerse determinadas prácticas de placer no encaminadas a la reproducción que marca el instinto. Ahora bien, los opuestos naturaleza/cultura se confunden en ella, porque la inversión sexual puede *heredarse*. Nace de la sociedad, pero acaba en la fisiología, como un agregado o un suplemento corruptor de la naturaleza. Se adquiere y transmite, por tanto, como numerosas «enfermedades»:

Es la circunstancia (*occasion*), es decir, el medio social lo que da origen a la inversión, pero ésta, al añadirse como trastorno a una función fisiológica, se agrava, se vuelve habitual y enfermiza (*maladive*), y se hace hereditaria como la mayor parte de las enfermedades (*maladies*). Es, por tanto, *fisiológica* en cuanto a su naturaleza, pero *social* por sus causas (*Elle est donc physiologique, quant à sa nature, mais sociale par ses causes*). (Dugas, 1895: 326-327)

El amor cerebral (*amour cérébral*) o pasional es en principio puro deseo sin objeto, una vaga aspiración indeterminada, por más intensa y violenta que pueda ser su bús-

¹⁴ Dado que no conocemos una versión castellana de los *Archives d'anthropologie criminelle*, la traducción de las citas nos pertenece. En ciertas ocasiones, añadiremos el texto o parte del texto original francés. En otras, muy contadas o reducidas simplemente a títulos de obras, preferiremos no recurrir a traducción alguna.

queda del placer. Y como brote extraño, venido del «afuera» humano, social, pero que se injerta con éxito sobre el instinto, puede permanecer larvado, indiferente o sin concretarse nunca, puede seguir el mandato del instinto sexual y concretarse en la atracción por el sexo anatómicamente contrario con fines generativos, o puede finalmente «errar el camino», desoír el instinto de la especie y aplicarse invertido, al modo de una enfermedad terrible y transmisible, al cuerpo natural. Las tres posibilidades poseen una base fisiológica y una causa social, electiva, educativa. No habría problema si pudiera eliminarse la pasión, si fuera posible ajustarse tan sólo al instinto. Si amor cerebral o pasional e instinto sexual fueran una misma cosa, lo que significaría una imposible coincidencia del ser humano con el animal, de la sociedad y la cultura con la naturaleza, de los fines reproductivos que animan la especie con el placer humano y todos sus refinamientos. Pesan en el discurso de Dugas por lo menos dos siglos de enseñanzas ilustradas: el estado de naturaleza puede suponerse, pero no recuperarse.

Y así, la vía queda expedita para presentar la pareja conceptual bipolar que nos concierne: ante el amor, como pasión cerebral o ejercicio de la imaginación (*imagination*) a la búsqueda del instinto sexual,

[...] dos caminos se abren ante él: el del amor normal o *heterosexual* (*amour normal ou hétérosexuel*) y el del amor mórbido u *homosexual* (*amour morbide ou homosexuel*). Su elección es en cierto sentido libre o indeterminada; pues se halla en ese estadio de lo que se ha denominado la *indiferencia sexual* (*indifférence sexuelle*). (Dugas, 1895: 328)

De alguna manera, el amor que se superpone —que se injerta, conforme a la metáfora de jardinería— como pasión al amor como instinto implica un aprendizaje, una evolución en la que los órganos naturales han de discurrir por el medio humano, social. No resulta extraño —y menos si nuestra mirada se cruzara con la gramatología derridiana— que Dugas, a la postre un pedagogo naturalista, equipare el desarrollo de la «pasión cerebral» al proceso de adquisición del lenguaje desde una edad temprana (menciona dos fuentes contemporáneas, ambas de clara influencia darwinista: el trabajo de Hyppolite Taine de 1876, *De l'acquisition du langage par les enfants*, y el de 1886 de Alfred Binet, *La psychologie du raisonnement*), hasta el punto de ligar la progresión del amor a una «ley psicológica» que se formula mediante una clara estructura lógica polarizada: lo general precede a lo individual, lo simple precede a lo complejo. Una verdad que retoma la jerarquización y las gradaciones aristotélicas para concluir científica, positiva y heterosexualmente lo siguiente:

El amor es en primera instancia la atracción *del sexo* en general; que se vuelve seguidamente la atracción de *tal o cual sexo*. Al igual que la atracción por *la mujer* en general precede a la atracción de *tal o cual mujer* (*De même l'attrait de la femme en général précède l'attrait pour telle ou telle femme*). (Dugas, 1895: 328)

Lo anterior, como «ley psicológica», podría también entenderse como una suerte de regla fisiológica, de la naturaleza. El contexto ofrece el modelo, la norma: el amor heterosexual, conforme al instinto animal, pese a que deba ser cultivado, desplegado, desarrollado. Supondremos que, como Dugas pertenece a la clase humana de los varo-

nes, la norma la ofrece en perspectiva masculina, de donde su curiosa concreción a partir de lo indeterminado: de la atracción sexual en general se pasa a la atracción «por tal o cual sexo» concreto... como la atracción por «la mujer» en general antecede al amor por una determinada, con nombre y apellidos (sin que, en rigor, podamos aprovechar para inferir del texto la identificación de heterosexualidad con monogamia... por más que no la creamos ajena a la argumentación de Dugas).

Con todo, tal regla admite excepciones, contravenciones. Al fin y al cabo, la «indiferencia sexual» básica en los individuos humanos puede errar el camino, decantarse por una vía no marcada por el instinto. Dugas admite la posibilidad (incluso absoluta) de la ruptura entre la vida física y la vida cerebral: en tal caso e indefectiblemente «El indiferente será influido por el medio (*L'indifférent subira l'influence du milieu*)» (Dugas, 1895: 328). Teniendo tal entorno carácter plenamente histórico: el indiferente errante habrá sido homosexual si vivió en los campamentos y en los gimnasios de la Grecia clásica, o lo será en nuestros días —afirma Dugas poniendo exactamente en marcha el juego de las disciplinas tendido para la actual mirada entre la propuesta panóptica de Bentham y su recuento crítico por Foucault— a causa de «su tránsito por el colegio y la caserna (*par son passage au collège et à la caserne*)» (Dugas, 1895: 328-329). La homosexualidad acontece, pues, como una desviación accidental (*déviaton accidentelle*) del amor, como un alejamiento posible y hasta cierto punto natural del instinto, pero —y la tesis consiste en señalar el riesgo, en reescribirlo al interior de un cada vez mayor y más poderoso repertorio de dualidades, de pinzas jerarquizadas de identidades y diferencias— cabe también la posibilidad de que la excepción se convierta en la regla, de que la inversión genere un inadmisibles modelo social:

La homosexualidad es por tanto una desviación accidental del amor, pero el accidente puede convertirse en la regla si las costumbres tienden a aislar al hombre de la mujer, haciéndoles contraer a cada cual el hábito de una vida propia, independiente, cerrada. Los peligros de la coeducación de los sexos son menores que los de los internados que segregan a jovencitas y muchachos. Las sociedades exclusivamente masculinas o femeninas son moralmente inferiores a las comunidades de hombres y mujeres. (Dugas, 1895: 329)

No puede decirse más en tan pocas líneas: 1) se puede temer que la excepción accidental (la homosexualidad) se vuelva la norma general a causa de un entorno social definido, 2) entorno social consistente en el aislamiento de los sexos (dos bien distintos: hombre y mujer) y 3) en la creación del hábito de una vida solitaria, en el sentido de replegada sobre sí tanto como sobre el colectivo del mismo sexo: la homosexualidad sería como el correlato grupal del onanismo, del gran vicio solitario del aislado individual (ambas serían inversiones de la correcta condición social humana). Por ello, el pedagogo Dugas advierte de 4) los peligros de los internados por sexos separados, frente a los que siempre se preferirá (pese a sus evidentes riesgos) la coeducación sexual: la base estriba en una calificación jerárquica del moralista Dugas, que estima superior la conjunción a la disyunción si se trata de disponer sociedades a partir de los sexos, siendo 5) inferiores aquellas que los segregan, componiéndose de uno u otro, frente a aquellas otras sociedades que los mezclan (y habría que juzgar estas opiniones en el marco decimonónico de una educación burguesa tan escindida por sexos como pudieran serlo las fábricas o las demarcaciones físicas y por oficios de la clase obrera: en suma, un mundo de disciplinas

en las que los panópticos afianzan el modelo de dos sexos).

Pero, ¿qué sucede con el camino correcto, con la forma del amor que liga naturaleza y cultura, instinto con pasión, mandato reproductor con búsqueda del placer? ¿Qué sucede con la heterosexualidad? Pues sucede algo que bien podría sospecharse tras la lectura de las anteriores citas. Sucede que no basta por sí mismo, ya que no se trata de un modelo o de una norma que gire incomprensiblemente sobre sí, al modo de un dogma incontrovertible, sino que se trata de un instrumento al servicio de una meta, que no es otra que la de posibilitar una determinada sociedad que podríamos aventurarnos a describir como una sociedad generadora, en constante progreso, proyectada al futuro en una perfecta auto-reproducción. Una sociedad laboriosa y positivista, científicamente curiosa y estructuralmente *in construction*, a imagen y semejanza de la revolucionaria economía industrial del momento (una sociedad en la que, a la postre, tienen cabida junto al patriarcado y su buen gobierno policial, legal y médico los esquemas eurocéntricos del colonialismo, el clasismo y el racismo: de todos ellos dan numeras pruebas documentales los *Archives d'anthropologie criminelle*). Es más, la heterosexualidad *en sí* no supone un valor logrado, sino que entraña grandes riesgos. Es una forma aún indeterminada del amor (recordémoslo: una heterosexualidad general puede hacer que un varón —pues el ejemplo siempre va en la misma dirección— tienda hacia *la mujer*, pero aún habrá de concretarse en *una mujer*), y para ello se precisa que «las cosas salgan bien», que la naturaleza se acople armoniosamente con la voluntad, que el medio sea propicio, que el cerebro pasional sepa sobreponerse al azar de los acontecimientos, triunfar naturalmente sobre la posibilidad de los desvíos, y en definitiva, que una adecuada educación logre ejemplares humanos paradigmas de refinamiento cultural y dechados de virtud. No en vano los ejemplos (tanto buenos como malos) de Ludovic Dugas serán siempre literarios, en línea con una decidida apuesta pedagógica para «guiar» a los cuerpos adolescentes en la importante decisión de su vocación sexual (partiendo de esa base amplia de indiferencia sexual que daría suponer que el amor es más un hecho cerebral, electivo, que un hecho instintivo), una apuesta educativa que incluiría la necesidad de una suerte de «dono-eso escrutinio» literario en las etapas de formación de los individuos:

Admitamos que las cosas salgan bien (*que les choses tournent bien*), que el muchacho llegue por sí mismo al amor heterosexual. Tal amor es aún indeterminado. Hay una heterosexualidad mórbida (*Il y a une hétérosexualité morbide*). Por ejemplo: el amor de René por su hermana. Hay otra licenciosa: la *Venus vol-givaga* de Lucrecio, o el amor al estilo de don Juan. La heterosexualidad no es por tanto, como tal, un estado natural y sano, un estado moral. Quien sigue la vía natural del amor no queda por ello exento de la educación sentimental. Debemos introducir la justicia, la lealtad y el honor en la relación entre los sexos, debemos respetar en nosotros la dignidad corporal (*respecter en nous la dignité corporelle*). El amor heterosexual tiene solamente valor por las virtudes domésticas (*vertus domestiques*) que engendra, por las devociones (*dévouements*) que suscita y realiza. Por tanto, es preciso dirigir su empleo; hay que cultivarlo para que dé sus frutos (*il faut le cultiver, pour qu'il porte ses fruits*). (Dugas, 1895: 331)

De este modo, queda al descubierto la profunda cimentación moral de la heterosexualidad. Nueva vuelta de tuerca en la complicación del binomio naturaleza/cultura. A pesar de que la heterosexualidad equivaldría al amor natural, en contraposición al amor

mórbido y desviado de la homosexualidad, resulta que en sí no basta. La heterosexualidad sin más no asegura nada: puede estar aún cautiva, como hecho amoroso, de la indeterminación, de la generalidad, del placer sin límites ni fines. La heterosexualidad, como concepto, no es un «estado natural y sano», no es un «estado moral». Antes al contrario, hay una heterosexualidad mórbida, cuando creíamos que lo mórbido, lo enfermizo, era territorio exclusivo de la homosexualidad. Y esta peligrosa equiparación, heterosexualidad-morbidez, señala curiosamente a su enemigo, que no es la homosexualidad, sino el incesto, lo que nos acerca a la tesis de Monique Wittig, para quien la homosexualidad pensada desde el marco heterosexual no es sino heterosexualidad, no representa la mayor prohibición del mandato heterosexual, lugar que en cambio sí ocupa el incesto (Wittig, 2010: 52). Hay una heterosexualidad mórbida que es la incestuosa, ejemplificada literariamente por la atracción de René por su hermana Amélie, trasunto o proyección novelesca en *René* (1802), como se especuló desde un principio, de la atracción del propio François-René de Chateaubriand por su hermana Lucile (y no será extraño, como tendremos ocasión de ver, que los personajes de *René* acaben separándose entre sí y con respecto a su propia sexualidad: ella, recluyéndose en un convento, y él, emprendiendo el exilio hacia otra vida en América). Como también hay una heterosexualidad mórbida identificada con otra advocación literaria clásica, la Venus vagabunda (*volgiva Venus*) de Lucrecio, personificación del goce sexual sin compromisos ni ataduras, divinización de la promiscuidad, como propone el filósofo epicúreo cuando aconseja «descargar el humor acumulado contra un cuerpo cualquiera (*iacere umorem conlectum in corpora quaeque*), antes que retenerlo y guardarlo para un único amor» (Lucrecio, 1985: 392-393).

En suma, no basta con recorrer de manera correcta el camino, no basta con un decantarse natural de la pasión del individuo a la heterosexualidad, sino que es preciso también pasar dicha opción natural por el tamiz de la educación, «educación sentimental» habitada por valores (justicia, lealtad, honor, respeto al otro, propia dignidad corporal) encaminados a encauzar la heterosexualidad hacia la familia (las «virtudes domésticas»). El final y la finalidad de la heterosexualidad, amor natural (la pasión cerebral coincide ahí con el instinto) a la vez que amor normal (la pasión se amolda a determinadas reglas culturales, sociales, educativas), consiste en la procreación y la reproducción de la especie dentro de la unidad de un hogar social y moralmente válido, conforme a un modelo de familia europea de raíz burguesa. Hasta la metáfora final del párrafo antes citado, con su evidente resonancia cándido-volteriana («*Il faut cultiver notre jardin*»), viene a cuento de esta refinada conjunción de los modernos espacios público y privado de la vida, del instinto natural y la educación platónica de la pasión (aquel mítico auriga racional que logra embridar irascibilidad y concupiscencia en *Fedro*, 245e): sólo el cultivo y la valoración del amor normal logrará que su uso ofrezca *naturalmente* frutos sanos.

Y tanto será el poder y el influjo de la educación moral, sentimental (o por decirlo anacrónicamente desde la jerga de nuestra época: la educación en valores) de la heterosexualidad, que no sólo evitará el riesgo de la caída del «amor normal» en la morbidez (insania incestuosa, goce sexual disoluto, donjuanismo, etc.), sino que también la educación contribuirá a paliar la morbidez constitutiva de los homosexuales. Tal será la «gran lección de tolerancia» que dan la historia y la antropología: hay que comprender y acoger la homosexualidad «natural» (veremos que hay una importante distinción entre la vertiente natural —recordemos que la enfermedad se transmite, se hereda— y la vertiente viciosa del amor desviado *per se*), para someterla a una pedagogía que le dé —ya que no

un imposible cultivo destinado a cosechar frutos— un contorno preciso y definido, que vuelva a los individuos que padecen tal estado mórbido de su pasión una utilidad, aunque sea genérica:

La historia y la ciencia antropológica nos dan una gran lección de tolerancia. Enseñan que no hay que desesperar de ninguna naturaleza. La inclinación homosexual no debe conllevar ni la infamia moral ni la exclusión social. No hay que «separar a los hombres —como muy bien dice Raffalovich— por las inclinaciones de su sexualidad». Se trata tan sólo de emprender la educación de los homosexuales (*Il s'agit seulement d'entreprendre l'éducation des homosexuels*). El invertido puede servir a la humanidad. Tendrá sus propias virtudes. Se obligará al celibato, dará ejemplo de castidad. En cierto sentido, y dado que no tendrá cargas ni obligaciones familiares, será tanto más apto para ocupar funciones sociales (*Il sera en un sens d'autant plus apte à remplir les fonctions sociales qu'il sera déchargé des soins domestiques*). (Dugas, 1895: 332)

Remedando de nuevo a Wittig: la homosexualidad es susceptible de ser acogida en el marco de la heterosexualidad (no así el incesto). Si el estado mórbido de la sexualidad no puede curarse —recordemos nuevamente que puede verse como natural—, sí puede reencauzarse, corregirse en cierta medida su desviación, equipararse hasta cierto punto al estadio normal (hetero) de la sexualidad. El medio será el mismo para erradicar la morbidez heterosexual: la educación, y la voluntad de los propios afectados. No se les rechazará ni se les expulsará de la comunidad moral, sino que se les abrirá las puertas... aunque las vías de su normalización puedan describirse como secundarias, o tales puertas parecer las del servicio en los edificios burgueses parisinos de la reforma del Barón Haussmann. Dado que de ninguna manera coincide la naturaleza mórbida homosexual con el instinto, se les negará la reproducción, la generación de la especie, algo que parece casi una broma si no fuera por lo que esto significa traducido a categorías sociales: quedarán al margen de la familia, no tendrán que ocuparse en fundar y atender una micro-sociedad doméstica —aliviados de esos «*soins domestiques*» que los heterosexuales suelen identificar como una cruz con la que cargan, las cargas familiares—, lo que incluso los volverá idóneos para dedicarse a tiempo completo a unas tan vagas como grandilocuentes «*fonctions sociales*». Podrán incluso «servir a la humanidad». Y todo ello tan sólo al precio del celibato, de la castidad (en la que serán ejemplares), del ideal del monasterio o la caballería andante. En una sociedad formada por miríadas de máquinas normales amatorias y auto-generadoras, los homosexuales educados y normalizados conforme a «virtudes propias» —aunque provistas por la modélica norma heterosexual— ocuparán no las márgenes (destinadas a la separación y el rechazo de los desviados, de los invertidos contumaces, tanto como de los heterosexuales mórbidos), sino lugares de excepción señalados *ad hoc* por su excepcional valor sacrificial, equiparables a los ideales clásicos del héroe, el santo y el sabio. De una excepción (mórbida) a otra (ejemplar), ¿puede imaginarse en este juego metafísico y moral, pero con pretensiones científicas, una mejor colonización de la desviación por la regla?

4

Raffalovich o el modelo de dos sexos amenazado: contingencia de la inversión

Para los discursos sobre la heterosexualidad, 1895 será un año clave. Por lo menos, en la cultura en lengua francesa y su área de influencia. Como ya apuntamos páginas atrás, en 1895 aparece la traducción al francés de la *Psychopathia Sexualis* del vienesés Richard von Krafft-Ebing, tratado médico cuya primera edición alemana (editada en Stuttgart) databa de 1886. En menos de una década, esta obra conoció ocho ediciones, sirviendo la octava como base para la versión al francés: *Étude médico-légale. Psychopathia Sexualis. Avec recherches spéciales sur l'inversion sexuelle* (traducción de Émile Laurent y Sigismond Csapo, editada en París por Georges Carré)¹⁵. No se trata de una anotación más o menos erudita: hay que entender que la obra de Krafft-Ebing, como la de otros investigadores del momento, se va reescribiendo a medida que avanza la investigación; así, por ejemplo, es en la segunda edición alemana (1887) cuando se desarrolla el estudio de la «sensibilidad sexual contraria», como señala Foucault en *Los anormales* (2000: 158). La obra de Krafft-Ebing, de la que comentaremos un breve detalle en el apartado siguiente, a propósito del establecimiento de la heterosexualidad como norma, influye poderosamente en la revista francesa coetánea que ya hemos mencionado, los *Archives d'anthropologie criminelle*, revista fundada en Lyon por Alexandre Lacassagne (1843-1924), médico forense y profesor universitario titular de la cátedra de medicina legal en dicha localidad, que será desde 1886 hasta 1914 —los años de publicación de los *Archives*— la capital de la criminología científica, disciplina esencialmente múltiple, como se verá en la enorme variedad de temas y escrituras que componen la revista: por ella pasarán numerosos médicos, pero también penalistas, sociólogos, psiquiatras, antropólogos, pedagogos y ensayistas de diversa índole, convirtiendo sus páginas en un auténtico laboratorio teórico y experimental en el que confluirán escuelas y nacionalidades diversas, en una suerte de cordial enfrentamiento de los franceses con los alemanes (Krafft-Ebing se refiere a los *Archives* ya en las primeras páginas de su obra cumbre, en la edición francesa de 1895, citando un trabajo de Gabriel Tarde ahí publicado cinco años antes: *cfr.* 1895: 23) y con los italianos del círculo de Cesare Lombroso (con quien Lacassagne, que admiraba al fundador francés de la frenología, François-Joseph Gall, entrará en abierta disputa). A diferencia de la criminología conforme a la teoría antropológica fatalista de Lombroso (el criminal lo es desde la cuna), Lacassagne opondrá una decidida teoría social, en la que se habla —con metáforas biológicas de indiscutible éxito— del medio social como un «caldo de cultivo» para la criminalidad, donde el criminal sería un «microbio» sin importancia hasta el día en que dicho caldo lo haga «fermentar», hasta el punto de ser la criminología una base urgente para la denuncia y la solicitud de reforma sociopolítica: «la justicia infama, la prisión corrompe y la sociedad tiene los criminales que se merece» (Lacassagne, cit. por Renneville, 2005). La rápida transformación de los estudios y de los intereses médico-jurídicos quedará reflejada en los cambios del subtítulo de los *Archives*, que pasarán de nombrar una multiplicidad de ciencias entre 1886 y 1892 (*Archives de l'anthropologie criminelle et des sciences pénales – Médecine légale, judiciaire – Statistique criminelle – Législation et Droit*) a acotar dichas ciencias bajo el tándem criminología-psicología entre 1893 y 1907 (*Archives d'anthropologie criminelle, de criminologie et de psychologie normale et pathologique*), y a sustituir la criminología por la medicina forense en el último período, de 1908 a 1914 (*Archives d'anthropologie criminelle, de médecine légale et de psychologie normale et pathologique*). Además, si bien el doctor Lacassagne dirigirá la totalidad de los números de la revista, comenzará

¹⁵ Puede consultarse totalmente en formato digital de imagen facsimilar gracias al servicio «Gallica. Bibliothèque Numérique» de la Bibliothèque Nationale de France (BNF). Véase la bibliografía al final de este ensayo.

compartiendo la dirección con otros profesores tanto de medicina forense (Coutagne) como de derecho penal (Garraud), para establecer a partir de 1893 una doble dirección conforme a dos temáticas: la «parte científica» (con la que se identificará el propio Lacassagne) y la «parte jurídica» (que ocupará como director el sociólogo Gabriel Tarde): desde el siguiente año «parte biológica» y «parte sociológica», respectivamente. Tarde morirá en 1904, pasando a ocupar la dirección de la parte sociológica un médico forense, Paul-Dubuisson, tras cuyo deceso en 1908 Lacassagne ocupará la dirección única de la revista hasta el final). No insistiremos sobre la cuestión más allá de este breve y enojoso recuento, que ha de servir con todo para subrayar la compleja mezcla de categorías sociales y categorías biológicas que componen los *Archives*, que tratan igualmente de dar directrices a disciplinas y especialidades en plena ebullición, formación y consolidación, tanto en el campo médico y psiquiátrico como en el jurídico y antropológico, sobre la base determinista del positivismo: «René Garraud (1849-1930), co-fundador de los *Archives d'anthropologie criminelle*, afirmaba en el primer número de la revista la "necesidad para las ciencias sociales de apoyarse sobre las ciencias naturales"» (Renneville, 2005).

En este contexto, queremos centrar la atención sobre el hecho de que, desde prácticamente el primer día, los *Archives* se hacen eco de algo que trabajará igualmente Krafft-Ebing: la sexualidad aparece en el centro de mira de la medicina, y acapara los esfuerzos teóricos de la escuela lionesa de Lacassagne, se sitúa entre los intereses prioritarios de la medicina forense («legal», en la terminología francesa), de la incipiente criminología. Hablando siempre, obviamente, de lo que es un «problema» para la correcta o normal sexualidad: la «inversión sexual», por repetir el título del artículo de Ludovic Dugas de 1895 al que dedicamos un extenso comentario. Porque de lo que se trata es de entender la homosexualidad no como un vicio, sino como una enfermedad, como una patología (al fin, una patología de la sexualidad, que —como vimos— equivale a decir una patología de la heterosexualidad, junto a otras como la heterosexualidad incestuosa, promiscua, etc.). Hay que identificar la inversión sexual, interrogarse sobre ella, definirla, clarificarla, observar sus indicios, sus síntomas (estudios sobre tatuajes, confesiones de homosexuales, teorización sobre grados de inversión posibles, revisiones de carácter histórico, escrutinio de obras literarias, atención al juego de los niños con muñecas, etc.), los pequeños o grandes lugares por los que puede aparecer el temible estado mórbido. Los *Archives d'anthropologie criminelle* están repletos de disertaciones acerca de la inversión sexual. «No hay médico militar que no se interroge sobre el asunto, no hay médico naval que no se interese por esta manía mórbida» (Artières, 2005). Como señalamos antes, Krafft-Ebing está muy presente en los *Archives* (y los *Archives* en Krafft-Ebing), por más que no se le cite —Dugas, por ejemplo, pese a sus evidentes deudas con la *Psychopathia Sexualis* no llega siquiera a mencionarla—. Y lo estará más aún a partir del momento en que Raffalovich llegue a la revista.

No nos detendremos a realizar un estudio profundo y detallado de la obra de Marc-André Raffalovich (1864-1934), primero por la extensión y complejidad de la misma, y después por el carácter general de nuestro propio ensayo, en el que tal estudio no tiene cabida. Pese a ello, conviene señalar algunos aspectos que hacen de Raffalovich un teórico de sumo interés en el tema que nos ocupa. Para empezar, no es un médico ni un jurista, sino un escritor, un «homme de lettres»: elegante fórmula francesa para designar a quien no podríamos caracterizar precisamente como un especialista en la materia de que supuestamente se ocuparían los *Archives*, por más abierta o múltiple que tal materia pueda serlo. La influencia de Raffalovich en la revista desde 1894, año en que publi-

ca en sendos números de la misma dos artículos («Algunas observaciones sobre la inversión» y «La educación de los invertidos») es notable. De hecho, Ludovic Dugas sí se refiere en «La inversión sexual» a Raffalovich, a quien cita de manera expresa, reconociendo de este modo su influjo. Baste con señalar que, en el terreno biográfico, Raffalovich reconocía su homosexualidad, tuvo una relación con John Gray, en quien se inspirara Oscar Wilde para su personaje Dorian Gray (hay, por ejemplo, en el tomo de los *Archives* correspondiente a 1895, el año de la condena penal sobre Wilde, una extensa nota de Raffalovich titulada «L’Affaire Oscar Wilde», pp. 445-477, que comienza justamente con la conocida cita de Lacassagne: «Les sociétés ont les criminels qu’elles méritent», y en la que tanto la hipócrita sociedad británica como el disoluto Wilde no quedan bien parados) y defendió puntos de vista —en consonancia con sus creencias católicas, fruto precisamente de la relación con Gray— diametralmente opuestos a los que hoy identificaríamos con el movimiento LGBT, por decirlo muy rápidamente, postura que le llevó a enfrentamientos y, finalmente, a apartarse desde 1910 y hasta su muerte del tema al que tantas páginas dedicara a lo largo de dos prolíficas décadas.

Por lo que respecta a las ideas, resulta imposible establecer aquí una relación detallada de las mismas, teniendo en cuenta que Raffalovich se dedica a una intensa labor de escritura centrada en la homosexualidad entre 1894 y 1910, buena parte de la cual aparece publicada en los *Archives d’anthropologie criminelle*. Tampoco es necesario establecer dicha relación para los objetivos del presente ensayo. Nuestra mención de Raffalovich, como la de Dugas en el apartado anterior, se debe a nuestro interés por iluminar el marco de aparición de la temática homosexual en la segunda mitad del siglo XIX y a partir de una revista científica europea de la importancia de los *Archives*, en la convicción de que dicho marco está construido a partir de paradojas, metáforas y dogmas o peticiones de una «verdad» de carácter ético, metafísico y hasta religioso, que no parece durante mucho tiempo entrar en contradicción con las hipótesis «científicas». De hecho, nos centraremos en Raffalovich, sobre todo en sus contribuciones de los primeros tiempos a los *Archives*, para hablar del tema que da título al presente apartado: la amenaza que para el modelo decimonónico de dos sexos (conforme a las reflexiones de Laqueur) representa cierta mirada sobre la homosexualidad, el «amor mórbido» que aún a fines del siglo XIX suele recibir en ciencia médica forense los nombres de «inversión sexual» y «uranismo», al tiempo que sigue siendo popular el término «sodomía». Marc-André Raffalovich añadirá incluso otra posibilidad terminológica, al referirse a la homosexualidad como «unisexualidad» y al homosexual —no hará falta señalar a estas alturas que es el cuerpo masculino el que sirve de modelo a la hora de estudiar el estadio mórbido de la sexualidad— como «hombres unisexuales». En cualquier caso, y a modo de engarce con la sucinta reseña de Ludovic Dugas del apartado precedente, sí quisiéramos esquematizar a continuación algunas de las ideas de Raffalovich que constituyen la base de la propuesta ética, psicológica y pedagógica de aquél:

- 1) Existe una semejanza básica entre el homosexual y el heterosexual, consistente en el reconocimiento de una suerte de «indiferencia sexual» dada en las primeras etapas de la vida humana, con carácter previo a toda elección posterior. Esta idea, que ya vimos en Dugas, la toma Raffalovich del médico y filósofo berlinés Max Dessoir (1867-1947), el creador —aunque no venga a cuento— de la «parapsicología». La idea, la invención de esa «indiferencia sexual» previa a la sexualidad, es fundamental, porque entre otras cosas supone que no se puede derivar ontológicamente un término de otro, es decir: el homosexual no es una variante del heterosexual, ni viceversa; la similitud y el

contraste sexual entre ambas categorías están en la raíz del ser humano, y «como vemos en los estudios de Max Dessoir, ambas surgen de un estado intermedio que les precede y que él llama la indiferencia sexual» (Raffalovich, 1894b: 739).

2) La influencia del ambiente, el medio social, la vida en determinadas comunidades y culturas, puede resultar decisiva sobre la elección de la sexualidad por parte de los individuos. Vimos la alusión de Dugas a las consecuencias posibles del paso por las disciplinas de la modernidad (empleamos, desde luego, el concepto foucaultiano), el tránsito por el colegio y la caserna, trasuntos decimonónicos del gimnasio y los campamentos de la Grecia clásica. Tal elección del ser indiferente por una sexualidad «unisexual» como resultado de los condicionamientos históricos se da igualmente en Raffalovich, quien por cierto incide de manera capital sobre la cuestión de las disciplinas, en un sentido que creemos verdaderamente novedoso, ya que las demarca —en tanto que posibles detonantes de la salida de la indiferencia sexual por el camino erróneo— de otras posibles causas. Aquí juega un papel crucial la literatura filosófica de la época del *Ancien Régime*, encarnada en Diderot: por completar la cita que haremos a continuación de Raffalovich, si bien las causas posibles de la homosexualidad del anterior período (de soberanía, por decirlo con Foucault: atiéndase al papel que juega en las razones de Diderot la *sangre*, el fluido soberano por excelencia) son correctas, quedan ya un poco «a trasmano» a finales del siglo XIX; el mundo ha cambiado, los modelos de la soberanía han sido arrumbados por los de la sociedad disciplinaria, persiste el problema (la homosexualidad como conducta sexual libremente elegida), pero sus desencadenantes difieren:

Diderot explica la homosexualidad (si mal no recuerdo) por la escasez de mujeres, el amor a lo bello, la pobreza de la sangre, el temor a la viruela. Todas estas causas son ciertas, pero están un poco a trasmano (*elles sont un peu à côté*). En las prisiones, los colegios, las casernas, la escasez de mujeres junto a la presencia de varones (*mâles*) alienta al uranista, tienta al heterosexual cuyos principios no sean inquebrantables, perturba (*égare*) al indiferente, a aquél cuya sexualidad dependa de las circunstancias. (Raffalovich, 1895: 120)

3) Hay dos tipos de homosexualidad: la que obedece al nacimiento, congénita y transmisible por herencia¹⁶, y la que se adquiere por elección (aquella libertad de la «pasión cerebral» de Dugas) o por pertenencia a un determinado ambiente del que se imitan las costumbres. La cuestión no deja de ser paradójica —a menos que se defina desde cierta ideología moral lo que significa realmente la «indiferencia sexual» originaria—, ya que hay que conjugar lo innato con lo adquirido en algún momento del desarrollo de la sexualidad en el individuo. En cualquier caso, estas dos clases de homosexualidad se disponen al modo de una jerarquía clásica, con un polo «normal» y válido, admisible, y otro polo infame, despreciable, vitando. Hay un homosexual «superior» como hay otro «inferior» (la terminología es de Raffalovich), al igual que hay heterosexuales superiores y heterosexuales inferiores. El invertido superior lo es de nacimiento, y lucha —como

¹⁶ Dada la recurrencia de este tema, conviene señalar que fue Krafft-Ebing quien inauguró la «teoría de la herencia» para explicar la inversión sexual, teoría a la que se adscribieron estudiosos como el berlinés Albert Moll o el propio Raffalovich, aunque pronto encontró serios detractores (Fleischmann, Havelock Ellis) que la consideraron irrelevante, de modo que en 1913 el médico forense Paul-Louis Ladame puede concluir en los *Archives* que «Nunca se ha probado que la homosexualidad sea una anomalía hereditaria», pues los datos sobre el particular —afirma— son muy inciertos... y, con palabras que delatan la posición moral de este científico, «no hay que olvidar que todos los invertidos poseen un gran interés en hacer creer que sus instintos contra natura son "congénitos"» (Ladame, 1913: 853-854).

cualquier heterosexual igualmente superior— por sobrellevar su vida sin lamentaciones, mientras que el inferior lo es por libre elección, sin que ni el hecho de haber nacido bajo tal condición ni el medio y sus condicionamientos sirvan para disculparlo en ningún caso. El homosexual inferior siempre será un ser *abyecto*: «invertis ordinaires ou abjects» los llama Raffalovich (1895: 104), sin duda uno de los primeros en emplear el término «abyecto» para referirse a cuerpos que no merecen compasión alguna. Para la mirada del moralista, tan culpable de su destino es el homosexual que decide vivir en el fango de sus pasiones como el borracho que lo es por gusto y afición o el hombre que vive preso de las mujeres licenciosas. En esta suerte de clasismo sexual y evidentemente patriarcal, existe de hecho una correspondencia entre ambas sexualidades y jerarquías, basten algunas citas de *L'uranisme*:

Entre el homosexual infame y el heterosexual sin moralidad se diría que media una distancia enorme, y sin embargo se tocan de cerca. Del mismo modo, el homosexual de elevados valores y el heterosexual que lo iguala están muy próximos, y en bien poco se puede distinguir al uno del otro (*se touchent de très près et peuvent bien peu se distinguer l'un de l'autre*). (Raffalovich, 1895: 119)

El invertido superior tiene las mismas posibilidades que el heterosexual, y los mismos riesgos. Puede convertirse en el ser moral y digno que un hombre debería ser, o puede hundirse en la frivolidad, la lujuria y la mentira (*la frivolité, la luxure et le mensonge*). (Raffalovich, 1895: 114)

Los invertidos abyectos o entusiastas (*invertis abjects ou enthousiastes*) no son dignos de lástima. Los invertidos superiores no son más dignos de compasión que los heterosexuales superiores. (Raffalovich, 1895: 117)

Hay que señalar cierto aspecto en lo que respecta a la distinción entre el homosexual superior o de nacimiento y el abyecto o por hábitos y circunstancias. La diferencia tiene mucho que ver con el prefijo griego «homós», ya que lo que prima en una materia o tema donde todo se diría mezcla es precisamente la homogeneidad, el parecido o la semejanza. Es decir, Raffalovich rechaza la «vieja explicación del alma femenina en un cuerpo masculino», ya que no se corresponde con la realidad de manera absoluta, pues se dan numerosos casos de invertidos que «son más masculinos que los hombres habituales (*que les hommes habituels*), y se sienten atraídos por su propio sexo a causa de la semejanza (*ressemblance*)» (Raffalovich, 1894: 216), tanto es así que para ellos las mujeres resultan despreciables por ser afeminadas... Cuestión de sexo/género en una argumentación que, a pesar de sus evidente sesgos misóginos, no ha de conducirnos al error de creer que la tesis se halla en el desprecio de lo femenino (o de la mujer femenina): esos hombres que se sienten atraídos por hombres también afirman que, «si hubieran nacido mujeres, amarían a una mujer» (Raffalovich, 1894: 216). Y es esta coherencia, tan alejada de cualquier mentira o simulación, la que destaca en el homosexual superior, en la práctica un hombre absolutamente masculino —sigamos al pie de la letra a Raffalovich— cuya naturaleza le lleva hacia otro hombre absolutamente masculino. Y, en la teoría al menos (ya que se trata de una sincera fantasía de ese sujeto absoluto homosexual diseñado por el escritor francés, cuya misoginia epocal y/o personal queda fuera de cualquier duda), una mujer absolutamente femenina a la que le atraería instintiva,

congénitamente, otra mujer absolutamente femenina. Por supuesto, tal esquema bipolar no se sostiene —ni siquiera en el propio Raffalovich, quien como veremos es bastante más abierto y admite la existencia de una multiplicidad de matices y posibilidades en la sexualidad humana—, pero sirve para señalar el (imposible) ideal de la normalización de nuestro autor, frente a la mentira, el disimulo, la corrupción del cuerpo y la abyección. Valga para el heterosexual lo que, *mutatis mutandis*, se admite para el unisexual:

Podría admitirse (como regla muy general) que cuanto mayor es el valor moral de un unisexual, menos afeminado es [*On pourrait admettre (et ce serait une règle assez générale) que plus un unisexual a de valeur morale moins il est efféminé*]. (Raffalovich, 1894: 216)

4) Existe, con todo, en Raffalovich una norma que sirve para establecer la separación, la distinción neta. Pero no entre homosexuales y heterosexuales, sino entre seres superiores y seres abyectos, ya sean unisexuales o heteros, ya varones o mujeres (por más que esta última distinción siempre parezca secundaria en nuestro autor). Y esta norma —medida tanto del «amor normal» como vía para la *normalización* de la homosexualidad, que es a fin de cuentas lo que persigue Raffalovich— se asemeja bastante a las propuestas por Ludovic Dugas. Podríamos formularla, en principio, recurriendo nuevamente a las resonancias del platónico carro alado: contención, templanza, dominio de sí. Recordemos aquel curioso consejo de Dugas: «*respecter en nous la dignité corporelle*». Raffalovich da la clave rozando casi el rigor místico: «[...] la sexualidad no puede ser la finalidad (*le but*) de un hombre superior, homosexual o heterosexual» (Raffalovich, 1895: 114). He aquí la piedra angular del edificio, que sirve para sostener la igualdad de homosexuales y heterosexuales en una misma solidez normativa, siempre superior y alejada de todo viso de corrupción y abyección: la castidad. Hasta tal punto, que ésta pasa a ser un valor de la civilización (*l'homme civilisé* se identifica con *l'homme supérieur*, de forma pareja a la cercanía existente entre el *abject* y el *sauvage*), muy por encima de lo doméstico y familiar. Por esto, Raffalovich va más allá de Dugas y su gozosa retirada de la familia y sus «cargas» a los homosexuales, para plantear la castidad como una solución válida en un contexto social de clases fácilmente reconocible, citemos su asombroso ejemplo, en el que además se mezcla el clasismo con la misoginia y la moral ultraconservadora:

Por ejemplo: un hombre joven, heterosexual, pobre, trabajador, que no puede casarse y se niega a ir con bajas y repugnantes mujerzuelas (*basses et répugnantes femelles*), que carece de los medios para ofrecer a una mujer más conveniente (*une femme plus propre*) aquello que ella precisa, que ni puede ni quiere ser el amante de una mujer venal o rica (*une femme vénale ou riche*), y que no desea el envilecimiento del adulterio y todo cuanto conlleva... Desde el punto de vista de la vida sexual, este hombre tiene tanto de qué quejarse como el invertido. Sendas situaciones se asemejan mucho. Lo que mejor pueden ambos hacer, y lo antes posible, es dejar de lado su vanidad y comprender que el acto sexual no tiene por qué constituir el eje de su existencia. (Raffalovich, 1895: 115)

Sea el caso de las bajas y repulsivas hembras, de la mujer frívola y burguesa, o —único positivo— de la mujer limpia y conveniente (*propre*), la mujer nunca será más

que el contrapunto del hombre (ya homosexual, ya heterosexual; ya superior, ya abyecto, en ambos casos) en la teoría de Raffalovich. Que, en puridad, es hijo de su tiempo y heredero del clima científico dominante. Señalemos, por ejemplo, la opinión de uno de sus fieles lectores, el médico holandés Arnold Aletrino (1858-1916), activista contra la intolerancia legal y la prohibición de la homosexualidad en Europa, para quien el falso uranista, el homosexual fruto de circunstancias diversas anejas de nuevo a las disciplinas («la estancia en una prisión, en un barco, en la escuela, en la caserna») dejará *naturalmente* de serlo cuando —conforme al causalismo de Diderot— tarde o temprano se presente «la ocasión de un comercio sexual con una mujer», momento en que el invertido circunstancial o disciplinario escuchará «la voz de sus inclinaciones originarias» (el instinto de Dugas), a diferencia del «verdadero uranista», que permanecerá siempre unisexual y «fiel a sus tendencias innatas» (Aletrino, 1908: 640). Por lo demás, la mujer se presenta en la época como eso precisamente que apunta Aletrino, como objeto de un tipo de comercio (el sexual). Su papel ahí, de hecho, es complejo, pues cumple funciones de piedra de toque —por así decirlo— para solucionar el más evidente problema que arroja la distinción entre homosexuales verdaderos (naturales, congénitos) y homosexuales falsos (circunstanciales, disciplinarios): cómo clasificar o decidir la condición de unos y otros. Frente al «método» médico habitual, consistente en tratar de corregir al invertido (en la esperanza de que lo sea por hábitos erróneamente adquiridos) enviándolo a un panóptico específico, opuesto tanto al colegio como a la caserna, y bien conocido en la época victoriana, la eufemísticamente llamada «casa de citas», lugar y práctica paradójicamente preparatoria en el esquema normalizador heterosexual para los papeles normalizados que ha de ocupar el futuro y honesto «cabeza de familia», Raffalovich propone su más drástico —y por ello científicamente denigrado— ideal de castidad, que a fin de cuentas siempre evitará el riesgo de que el disciplinario lupanar no discipline nada y añada la perversión a la inversión (alentando la homosexualidad solapada bajo una aparente heterosexualidad, o promoviendo la conversión del falso uranista en un no menos deprecado heterosexual inferior):

Si la castidad fuera una virtud más acreditada, yo la aconsejaría a los médicos como un remedio más eficaz que la remisión del invertido a una «puella» a fin de prepararlo para el matrimonio y la paternidad. Más valdría no aumentar el número de los maridos y padres invertidos, pervertidos. En lugar de mostrar al invertido el estado normal (*l'état normal*) que le es imposible como meta, debemos darle la esperanza de que llegue a estar un día muy por encima del estado normal (*lui faire espérer d'arriver un jour bien au-dessus de l'état normal*). (Raffalovich, 1894a: 218)

En esta línea de argumentación, sobre la base de una búsqueda de un estado humano superior a la normalidad que lleva a considerar la castidad como un valor en ocasiones preferible al establecimiento de una familia, el homosexual no tiene alternativa: su normalización pasa por la aspiración a una supra-normalidad que lo convierta en un ser superior, es decir, a salvo de la caída en la abyección. El heterosexual siempre podrá elegir formar o no una familia (excepto en el caso del trabajador pobre que se debate en los márgenes de la burguesía, y para quien la castidad es también la mejor, si no la única, salida posible), aunque las formas de la familia misma también son diversas, y posiblemente la castidad sea —una vez logrados los objetivos de reproducción de la espe-

cie— una opción notable para el heterosexual superior en el propio seno familiar. En cualquier caso, sucede que la reproducción no es exclusiva de los heterosexuales, y ha de darse en una familia para ser social ética y ontológicamente aceptable... ¿Qué consejo dar, por tanto, al homosexual que elija este camino? Dejando al margen su culpabilidad por no escoger la castidad, pero aceptando la inevitabilidad de su deseo de formar familia (sea para perpetuarse, para rehabilitarse, o por conveniencia social), tal sujeto invertido tendría que tomar por esposa a «una mujer de mayor edad que él, una mujer de mundo (*une femme du monde*), que no ignore nada y que acepte la situación» (Raffalovich, 1894a: 218). Curioso criterio solicitado por la marcha imparable de la maquinaria socio-generativa que lleva a Raffalovich a reflexionar acerca del papel de las mujeres en la homosexualidad (masculina siempre en la práctica, por supuesto: obsérvese la secundariedad con que despacha en esta nueva cita a las «*femmes unisexuelles*»):

Las mujeres de hoy se interesan mucho por la unisexualidad masculina. Se habla mucho de ello en el presente; las mujeres están muy informadas sobre el tema; y no sólo las mujeres unisexuales (que son todas cómplices de los hombres unisexuales a todos los niveles, desde el platonismo hasta la abyección), sino también las mujeres honestas (*femmes honnêtes*). Las mujeres han contribuido y no poco al atrevimiento de la unisexualidad masculina mundana. Llegadas a cierta edad, las mujeres a las que ya no atrae el galanteo de los verdaderos hombres (*vrais hommes*) se rodean de hombres unisexuales que las cortejan de cara a la galería. Por esta razón, invertidos y perversos que se debería encerrar en casas de salud o en establecimientos penitenciarios van libres por el mundo como focos de infección. (Raffalovich, 1894a: 218)

Por una o por otra causa, tanto las *femmes unisexuelles* como las *femmes honnêtes* (de cierta edad y, se presume, cierta condición social) representan simplemente el papel de la complicidad con el tipo de invertido que tiende por elección propia a la perversión, a la abyección, que antes que elevarse hacia una (por definición superior) supra-normalidad prefiere hundirse en «la frivolité, la luxure et le mensonge» (Raffalovich, 1895: 114). La mujer como viejo modelo coadyuvador de la mentira, la apariencia, el engaño o el disimulo, todo cuanto aleja del ideal de una verdad a la que merece consagrarse la vida entera: la mujer como causa última de que determinados lugares de encierro —nuevamente, los dispositivos institucionales del momento— no acojan a cuantos desviados mórbidos debieran, dejando que extiendan por el mundo la enfermedad...

* * *

(Un breve inciso a modo de coda para cerrar la primera parte de nuestro apartado sobre Marc-André Raffalovich.) No pretendemos haber agotado ni mucho menos con esta concisa relación el universo de las reflexiones de Raffalovich sobre lo que él denomina «unisexualidad». Ya señalamos el hecho de su total silencio a partir de 1910, que atribuimos a una total disonancia de sus propuestas de normalización de la homosexualidad con las de la mayor parte de los autores que trabajan, escriben y luchan por la liberación de la homosexualidad: recordemos que en una época en la que las leyes penalizan la sodomía, leyes (en concreto el famoso párrafo 175 del Código Penal alemán, para cuya anulación fundará el médico y activista Magnus Hirschfeld en 1897 el *Comité científico*

humanitario, logrando el apoyo de personalidades como el propio Krafft-Ebing) contra las que no se situaría Raffalovich, que las consideraba un mal menor y necesario para evitar una aún mayor corrupción de la moral pública (baste atender a su opinión sobre la ley 175 en Raffalovich, 1897: 192-193, o seguir su relato de algunos juicios legales del momento en Raffalovich, 1909: 369-378). Además, hay que subrayar lo que un mero repaso de las ideas precedentes deja entrever: la profunda extrañeza de las reflexiones de Raffalovich para el cada vez más especializado mundo científico. Entiéndase esto no como la opinión que defendemos en el presente ensayo, encauzado más bien a considerar como puro «delirio» tanto las concepciones de los moralistas, filósofos y literatos —gremio al que podríamos adscribir a Raffalovich—, como las teorías de los médicos, psiquiatras, juristas y demás «científicos». Entiéndase, por tanto, y junto a la disonancia antes referida, como la razón que creemos fue definitiva tanto para que Marc-André Raffalovich dejara de publicar sus ensayos en los *Archives* —revista de la que fuera tan prolífico y leal colaborador a lo largo de tres lustros, como para que la literatura científica se fuera apartando de su memoria. La misma literatura que se nutriera de sus relatos acabaría relegándolo al olvido. Quizás, el mejor ejemplo nos lo proporcione el Dr. Laupts, pseudónimo de Georges Saint-Paul (1870-1937), un médico militar discípulo de Lacassagne y conocido en el contexto de los *Archives* por la publicación y el análisis de *Le Roman d'un inverti*, larga confesión de un anónimo homosexual italiano dirigida al escritor francés Émile Zola (Artières, 2005). El Dr. Laupts/Saint-Paul publica en los *Archives* correspondientes a mayo de 1909 una carta abierta, «Léttre au Professeur Lacassagne», en la que contesta a un comentario de Raffalovich a su trabajo, comentario aparecido en la revista unos meses antes (en concreto, sobre algunas opiniones de Laupts acerca de la inversión femenina, que Raffalovich cree infundadas, al tiempo que acusa al médico de escribir en temas de homosexualidad desde «una tradición literaria»... sin haber leído mucho de la misma: Raffalovich, 1909: 387-388). Laupts se reafirma en sus propias convicciones, que esquematiza¹⁷, presenta sus avales científicos y, sin abandonar la gentileza ni los buenos modales, incluso reconociendo el influjo de la obra de Raffalovich —a quien se dirige distinguiéndolo como «cher Maître»—, le dirige la siguiente contrarréplica:

[...] y ahora tal vez sería yo quien tendría alguna razón para encontrar a Raffalovich un tanto literario en exceso (*un peu trop littéraire*), demasiado inclinado, en cualquier caso, a introducir en un debate de carácter científico consideraciones de orden moral que nada tienen que hacer allí y que son —digámoslo sin dar a la expresión un significado desagradable— una especie de sinsentido (*une sorte de non-sens*). (Laupts, 1909: 695-696)

Más allá del evidente resentimiento que destilan, estas palabras pueden servirnos a modo de epitafio intelectual para Raffalovich. La ciencia habla por boca de sus autoinstituidos expertos, en la ocasión por boca de Saint-Paul, alias Laupts, y dictamina la

¹⁷ Entre las que pueden señalarse la creencia en una homosexualidad congénita —en lo que coincidiría con Raffalovich—, la creencia en que la homosexualidad es contagiosa, que es una rareza en Francia pero se expande notablemente por ese país y por Alemania a medida que se estudia o se habla y escribe de ella, además de crearla ligada a una suerte de «malthusianismo inconsciente»: a condiciones económicas que han restringido entre la población la natalidad y la tasa de matrimonios, tanto como obligado a contraer nupcias cada vez a una mayor edad; en fin, resulta curiosa también la sugerencia a los especialistas —en nota al pie y «en passant»— de un necesario estudio del sistema nervioso del invertido natal y, en particular, «la sensibilidad del aparato ano-genital del sodomita de nacimiento (*la sensibilité de l'appareil ano-génital du sodomiste-né*)» (Laupts, 1909: 695).

expulsión del ensayista de la escena científica. Juez y parte, se dramatiza así uno de los más interesantes actos del paradójico y teatral siglo victoriano: basta un sucinto repaso por los textos médicos y jurídicos de los *Archives* para comprender que no hay una «verdad» científica neutra, que se hurte a la lógica metafísica que atraviesa el lenguaje, que no se halle ligada a compromisos éticos y de poder plenamente históricos. Pero sí su pretensión y el juego de las acreditaciones. Raffalovich tendría sin duda sus razones para tildar de «literario» al médico militar, tantas como las tenía Lauppts para devolverle ampliado el reproche. A nosotros nos basta con señalar la puesta en escena de una nueva metáfora: literatura y ciencia se completan como la cara y la cruz de una misma moneda, inseparables aunque se den mutuamente la espalda al contemplar la realidad.

Aun desde el sinsentido (*non-sens*) que tacha sin duda y en el decir no sólo de la «ciencia» las contemplaciones de Raffalovich, sus teorías tienen mucho que aportarnos, a la hora de aproximarnos a los orígenes discursivos de un pensamiento (el de la heterosexualidad como modelo heteronormalizador) que, en su propio movimiento, revela buena parte de sus dogmas y contradicciones, tanto como de sus miedos y fantasmas.

* * *

Con tales salvedades, recorreremos ahora de forma igualmente sucinta lo que anunciábamos ya en el título de este subapartado: la posibilidad de estudiar las teorías de Raffalovich sobre la homosexualidad como expresión de aquello que amenaza —desde su mismo interior— la tesis heteronormativa de la sexualidad moderna, tal y como se afianza en el mundo occidental decimonónico. Y como se mantiene en la actualidad, puesto que pese a todas las desconstrucciones posibles, tal tesis goza de una excelente salud, y no sólo por lo que respecta a sus efectos en la vida cotidiana.

En realidad, y pese al auge del modelo de dos sexos, fruto de una modernidad que ya en el siglo XVIII se preocupa por demarcar y separar mundos antes de límites difusos o estructurados en una misma matriz lógica dual pero con matices diversos (el siglo de las luces frente al pasado sombrío, el escepticismo de la razón frente a la credulidad supersticiosa, el cuerpo frente al espíritu, la verdad frente a la falsedad, etc.), el viejo modelo unisexo nunca desapareció por completo. Persistió, como sostiene Thomas Laqueur, en numerosas obras de literatura, arte y pensamiento, y en arraigadas creencias populares a caballo de una tradición difícil de yugular, pero también en el lenguaje mismo de los médicos, «como aquellos —afirma Laqueur en uno de sus eruditos paréntesis— que temían que las mujeres alemanas que trabajaban en ocupaciones poco femeninas se convirtieran en *Mannweiber*, en mujeres hombrunas» (Laqueur, 1994: 261). Evidentemente, muchos son los supuestos de la cita (que Laqueur toma de la tesis universitaria de una historiadora del trabajo femenino en la Alemania del káiser Guillermo II): división sexual naturalmente supuesta entre hombres y mujeres, correspondencia con ambos sexos de oficios y funciones (masculinas y femeninas, respectivamente), posibilidad de un «cruce» que incida desde la ocupación de la vida en el sexo mismo, lo que significa dotar al medio social, cultural, de un poder de transformación del sexo, de la naturaleza, y temor o miedo a que esto ocurra, lo que en última instancia implica la inseguridad con que se abraza el modelo dual de la sexualidad y los cuerpos. A fin de cuentas, tal inseguridad es la que llevará a reforzar los estudios y la aplicación de la ciencia sobre el modelo, y a tratar de imponerlo como norma (imposición cultural, científica y social que de suyo contradice la «naturalidad» del modelo en cuanto hecho o dato). Y a

esto es a lo que quisiéramos referirnos desde las teorías de Raffalovich: a la persistencia del anterior modelo de cuerpo único en la etapa fuerte de invención de la heterosexualidad como norma del modelo de dos sexos.

En las páginas iniciales de los *Anales de la unisexualidad* y en el contexto de una serie de comentarios a la obra del psiquiatra alemán Hans Georg Kurella (1858-1916), posiblemente el más aventajado representante en la criminología germana de la escuela italiana de Lombroso, Raffalovich habla de una «cadena ininterrumpida» que se tiende entre los dos polos extremos del «hombre menos femenino» y la «mujer menos viril» —y ya resulta sintomático que emplee esta retorsión negativa de los conceptos, que evite en esta mezcla conceptual primigenia de sexo y género referirse al *hombre más viril* y a la *mujer más femenina*, lo que sin duda estaría en mejor consonancia con el reflatamiento moderno de la vieja lógica aristotélica—. Entre ambos polos de la sexualidad no existe un páramo desierto, un vacío que los separe por completo, sino el eslabonamiento de multitud de posibilidades: ahí caben, dirá, todos los matices («*il y a toutes les nuances*»). Además, Raffalovich tiene plena conciencia de esta idea de partida choca frontalmente con la diferenciación de los dos sexos, hombre y mujer, que «durante tanto tiempo» ha prevalecido de manera absoluta («*de cette façon absolue qui a prévalu si longtemps*»), y aporta una clave del contexto de estudio sobre la sexualidad (a partir de esas márgenes que son el hermafroditismo, la bisexualidad o el uranismo) que nos interesa: «[...] y al descubrimiento de caracteres terciarios de la sexualidad opuesta en los unisexuales pronto le seguiría el descubrimiento de esos mismos caracteres entre los heterosexuales» (Raffalovich, 1897: 196).

Esta cercanía complejamente matizada entre varones y mujeres, incluso entre homosexuales y heterosexuales, que compartirían una serie de «caracteres terciarios» (y conviene mencionar que Raffalovich no pensaba en la homosexualidad como un «tercer sexo» intermedio —ni hombre ni mujer—, al modo en que sí lo hacían activistas como Magnus Hirschfeld), hallará cierto eco, hasta el punto de servir de marco teórico ya entrado el siglo XX. Así, lo encontramos en el artículo sobre «Uranismo y degeneración» del holandés Aletrino, publicado en los *Archives* una década después. Para Aletrino, en todo heterosexual hay cualidades del sexo opuesto, aunque bajo el dominio de su propio sexo (que es el que vendría dado por la anatomía, por sus órganos genitales), algo que se repetiría de manera idéntica en los homosexuales, con la sola diferencia de que en estos tales cualidades del sexo opuesto se caracterizarían por «sentimientos» (de tipo sexual, pero no exclusivamente) contrarios a aquellos que sus órganos sexuales pudieran hacer esperar. Es decir, y de nuevo: el sexo se diría que anuncia, que precede al género, aunque son los «sentimientos» de género los que determinan el sexo. Y con una eficacia performativa total: el problema o la cuestión no será que hombres y mujeres (heterosexuales, pero unisexuales también) alberguen en sí caracteres, sentimientos o posibilidades propias del sexo opuesto, sino —y tal será el *quid* del asunto— que exista ese «dominio» del propio sexo en consonancia con la anatomía genital (en el caso de los heterosexuales), o que no exista (en el caso de los unisexuales), circunstancia en la cual habrá que tener en cuenta (como vimos con Raffalovich) si se da la atracción de la semejanza (la verdadera y superior homosexualidad) o esa suerte de mezcla (el unisexual afeminado) que caracteriza la falsedad, el engaño y la abyección de la homosexualidad debida al ambiente, los acontecimientos y la debilidad mórbida del ánimo incapaz de elevarse por encima de determinados hábitos.

En cualquier caso, dirá Aletrino, tanto en heterosexuales como en homosexuales

hay «cualidades masculinas y femeninas, existiendo tan sólo una diferencia en cuanto a su relación y proporción» (Aletrino, 1908: 651). Y ninguna diferencia más. No hay mayor índice de criminales entre los homosexuales, ni de enfermos, ni de depravados. No al menos en una cantidad superior a la que existe entre los propios heterosexuales. Cierto que habrá homosexuales degenerados, diría Raffalovich, crueles y desequilibrados, objeto de estudio patológico, pero no en una mayor proporción que los elementos igualmente patológicos existentes en la heterosexualidad. Lo que equivale a decir que también habrá homosexuales «normales», esto es, no enfermos, ni desequilibrados, ni disolutos, al igual que hay también heterosexuales de este tipo (ambos, recordémoslo, «superiores», no abyectos). De la misma manera —y pese a la diferencia de los «sentimientos», que lleva a establecer determinados lugares comunes en el decir popular, no muy distintos de las razones científicas— tampoco puede hablarse de notables diferencias entre los dos sexos social y anatómicamente admitidos. Por todo ello, el holandés aduce una cita extensa de Raffalovich, que podemos copiar en parte:

Si no reparásemos siempre en la diferencia exterior entre el hombre y la mujer, si mirásemos algo más en profundidad, comprenderíamos que los homosexuales y los heterosexuales no son muy diferentes. [...] no hay línea de separación entre el heterosexual y el homosexual. (Aletrino, 1908: 651)

Pas de ligne de démarcation, entonces. Cita de Raffalovich que Aletrino remata con una nueva cita, la de la opinión en el mismo sentido de otro estudioso contemporáneo de la homosexualidad, el psiquiatra y criminólogo alemán Paul Näcke (1851-1913), para quien de hecho la homosexualidad será una especie de «heterosexualidad rudimentaria», idea a la que ya nos hemos aproximado antes y sobre la que tendremos que volver.

En cualquier caso, y volviendo a Raffalovich, lo que interesa no es tanto establecer una mirada disyuntiva en el territorio de la sexualidad, cuanto en el de lo social, en lo tocante a las costumbres y su posible corrupción. Si cuando consideramos los párrafos de Ludovic Dugas ya apuntamos el verdadero interés de la naciente criminología por lo que atañe al hecho de la inversión sexual, cifrándolo en una nueva comprensión —al modo de una «evolución» al interior del marco de ideas moderno— de la homosexualidad no como un vicio, sino como una patología, como una enfermedad del sexo, como «desviación» mórbida de la norma heterosexual propia del modelo de dos sexos/cuerpos (la existencia exclusiva de hombre y mujer, seres estancos entre sí pero llamados a la atracción mutua con fines generativos), habrá que conceder al menos a las reflexiones de Raffalovich lo que de giro notable tienen en dicho medio «científico». En cierto modo, Raffalovich va a contracorriente: por supuesto que para él hay vicio, libertinaje, perversión moral, corrupción de las costumbres —en una palabra: abyección en los cuerpos—, pero afecta por igual a heterosexuales y a homosexuales; podríamos, por ejemplo, recuperar el tema del «unisexual femenino», tan detestable... pero no menos que el «heterosexual femenino», aquel varón que imita los gestos y costumbres de las mujeres (se maquilla, cuida en exceso del cuidado y adorno de su cuerpo, agudiza la voz, cacarea, parlotea, habla sin opinión propia, etc.) al tiempo que mantiene relaciones sexuales con ellas (Raffalovich, 1895: 120). Por el contrario, los homosexuales y heterosexuales «de nacimiento», educados, cultos y superiores, ajustados a normas de moralidad válidas como la castidad o la unión matrimonial monógama, poseen en sí los valores de la humanidad superior, sin

que pueda decirse de un homosexual de tales características que su condición pertenezca a ningún estado mórbido o enfermizo (no se trata de «pervertidos»). Ahora bien, la cuestión siempre depende en última instancia de una especie de capacidad para normalizarse del ser humano, una suerte de autocontrol sobre los instintos, como si un platonismo de la sexualidad ofreciera siempre la medida, en un dispositivo que serviría para domeñar autónomamente la sexualidad sin importar gran cosa en tal proceso el sexo al que se pertenezca:

El hombre que se deja dominar por su sexualidad y por la de los demás es sexual antes que ser uranista o heterosexual. El hombre que está por encima de su sexualidad puede, sin peligro para sí ni para los demás, ser homosexual o heterosexual. (Raffalovich, 1895: 120)

La cuestión es no ser «sexual», en el sentido de no dejarse dominar por las pasiones ni por los instintos (que en tal «ser sexual» pueden coincidir tanto como divergir). En el momento en que la sexualidad queda bajo control, no hay problema alguno en los aspectos concernientes a dicha sexualidad. Y si no existe dicho control, si la sexualidad se desboca, por así decirlo, también da igual la opción que rijan las conductas: tanto homosexuales como heterosexuales serán abyectos, perversos, seres despreciables.

Y de hecho, el único problema posible y digno al fin de estudio se encuentra en estos últimos. En los homosexuales y heterosexuales que no lo son de nacimiento, sino que han adquirido sus inclinaciones y hábitos en el seno de una compleja maraña de circunstancias que en estas páginas y sólo por comodidad hemos asociado al mundo de las disciplinas, a las posibilidades abiertas por los panópticos o instituciones de encierro y reglamentación de la vida en las fases del desarrollo industrial del capitalismo (la época álgida de los *Archives*). El problema no radica en los homosexuales y heterosexuales superiores, pues ambos habrán optado por una supra-normalidad que implica el autocontrol sobre la sexualidad, abrazando los primeros la castidad, o la vida del matrimonio pero sin las habituales mentiras (escogiendo, por ejemplo, una pareja —mujer siempre en el contexto— de mayor edad, con conocimientos, etc.), y ciñéndose los segundos a las obligaciones sociales propias de la familia heteronormada (o la alternativa de la castidad: recordemos su recomendación como salida digna para una vida sin recursos económicos ni sociales). El problema son los caídos, por el motivo que sea, en la abyección. Tanto los homosexuales como los heterosexuales corruptos, abyectos, que forjan su vida sobre la mentira, el engaño y la producción del mal —físico y moral— sobre los demás tanto como sobre sí mismos. Aunque, obviamente, a este problema final, por así decirlo, sí se une el problema del origen: cómo dar expresión a la autenticidad, esto es, cómo identificar, clasificar y educar a los homosexuales ante todo, pero también a los heterosexuales, para evitar su «caída». Para ello, sólo caben dos tipos posibles de actuación, que dependen tanto del tiempo cronológico particular de cada cuerpo (habrá que «descubrir» o detectar primero al unisexual, sea o no de nacimiento, en sus primeros tiempos, cuando más fácil es la corrección) como de su voluntad (para persistir o no, por lo general en etapas vitales posteriores a la pubertad, en la desviación socialmente inadmisibles):

1) Se precisa de un cuidado y un esmero especial de las instancias educativas, que permita descubrir la «desviación» del cuerpo en sus primeras etapas de formación y, en consecuencia, se le aporte su debida corrección (para lo cual se clama por una reforma educativa que es en realidad la petición de todo un cambio de la sociedad entera,

desde un planteamiento tan negativo e inconformista frente a la misma como el que vimos se puede leer en la famosa sentencia del director de los *Archives*, Alexandre Lacasagne: «*la justice flétrit, la prison corrompt et la société a les criminels qu'elle mérite*»). La educación del uranista u homosexual será, pues, un deber y una necesidad de la sociedad, que habrá de aplicarse tanto en la tarea de descubrirlo en las fases de la infancia o la pubertad, «adivinar, reconocer al invertido antes de que tenga tiempo de corromperse inconscientemente» (Raffalovich, 1894b: 740), como en la de perfeccionarlo y mejorarlo (*perfectionner et améliorer*): verbos tanto más precisos cuanto son los únicos indicados para el caso de los unisexuales de nacimiento, que —a diferencia de los que lo son por adquisición de hábitos— no admiten, lógicamente, corrección ninguna, ya que no se trata de corregir la naturaleza, sino de ajustarla a un uso en la vida social que sea digno y útil a la comunidad: facilitándoles la continencia, la castidad, la seriedad y los deberes propios de todo ser humano, a fin de encontrarnos así «frente a una nueva clase (*une classe nouvelle*), apta para la soltería, para el trabajo, para la religión (ya que la realización de sus deseos no es de este mundo)» (Raffalovich, 1895: 99-100).

2) Y de fracasar por completo la anterior acción detectora-correctiva, en cuyo caso habría que hablar de cuerpos abyectos o viciosos, irrecuperables, en un grado de «corrupción» que se internaría en el territorio de la criminalidad, lo único que podría hacerse es separarlos del resto de la comunidad, reprimirlos sin piedad, encerrarlos «en casas de salud o en establecimientos penitenciarios» para evitar así que circulen libres por el mundo «como focos de infección» (Raffalovich, 1894a: 218). El abyecto e infame, el ser corrupto y corruptor, sea hombre o mujer (*homme ou femme*), cuya sola presencia ya reduce las reservas de pureza y castidad de que dispone el mundo, ese ser que se nutre de los vicios ajenos y los facilita, uniendo al libertinaje la mentira y el chantaje (con lo que no sólo se trata de vicios morales más o menos consentidos, sino de daño a terceros y, en suma, delito), ese ser de vileza y abyección debe ser reprendido (*réprouvé*), más aún: debe ser reprimido lo más severamente posible (*doit être réprimé le plus sévèrement possible*). (Raffalovich, 1895: 116).

En definitiva, el lector menos avisado se encontrará con el panoptismo, entendido a la manera foucaultiana como el conjunto de saberes, prácticas y dispositivos encauzados a lograr mediante el gobierno de los cuerpos y las voluntades un resultado específico, en las tres posibles etapas de la cuestión: 1) como el mal de la época, cuyos colegios, prisiones, casernas y fábricas, esencialmente segregadas por sexos (recordemos a este respecto la preferencia de Ludovic Dugas por la coeducación y las sociedades no exclusivas), concitan al modo de las sentinas todos los vicios posibles; 2) como el lugar donde también es posible, con todo, que determinada clase vigilante y pedagógica (maestros, médicos, capataces, oficiales) ejerza labores de escrutinio, prevención y educación, con vistas a proporcionar a la humanidad, concepto superior en la época al más limitado pero también boyante de la patria, esa *classe nouvelle* de Raffalovich, ese nuevo género humano mitad monje y mitad obrero, que hubiera hecho las delicias de Jeremy Bentham; y 3) finalmente, en el caso de que lo anterior no fructificara con determinados individuos, como instrumento para segregar del común a las manzanas podridas y confinarlas allí donde, como los «focos de infección» que son, no puedan desarrollar sus posibilidades destructoras.

Incluso resulta sorprendente encontrar en el texto de Raffalovich una referencia que sólo oblicuamente nos interesa en estas páginas, pero que merecería una atención mayor en otro momento. Una referencia que dice mucho si se lee desde las claves de

Jacques Derrida en «La farmacia de Platón», pues de lo que se trata es del *fármakon* platónico, por más que Raffalovich no lo designe con la voz griega intraducible que tiene sus apariciones más notables —dentro de la marginalidad que ocupa y la preserva— en *Fedro*. Habla, sin embargo, del «médico ideal de Platón» (*le médecin idéal de Platon*), personificación asimilable al fármaco que cura y/o mata y que dicho médico administra. De naturaleza y educación dúplice, los «mejores» integrantes de la nueva clase apta para el celibato, el trabajo, la religión y el servicio a la humanidad tendrán, como el médico ideal o el *fármakon* platónico, una doble faz y serán «de constitución lo bastante frágil para comprender los males de sus semejantes, pero de voluntad suficientemente fuerte para volverse útiles (*Comme le médecin idéal de Platon, les meilleurs d'entre eux seront de complexion assez frêle pour comprendre les maux de leurs semblables, de volonté assez forte pour se rendre utiles*)» (Raffalovich, 1895: 100). El unisexual superior como ideal de vida sublimada y transida por su esencial duplicidad aceptada y corregida, atenta en una sensibilidad no exenta de dolor al error (los males) que comporta su inclinación transgresora, a la que renuncia socialmente (celibato, soltería) y, al tiempo, de una fortaleza y solidez de carácter que le dota de capacidad para crear un mundo (al servicio de la propia sociedad). Sucede como si mediara en esta ideología una sutil sublimación de las funciones generativas; nada impide al unisexual superior reproducirse y reproducir con él la especie, dada la ausencia de demarcación de su naturaleza con la del heterosexual, más aún: «Muchos unisexuales son más adecuados para la generación (*plus propres à la génération*) que numerosos heterosexuales» (Raffalovich, 1897: 206); pero deciden renunciar a tal función para hallar su propia utilidad en otro lugar (asumiendo incluso el delirio de la referencia a una vida religiosa, ya que sus deseos no son «de este mundo» y tendrán que realizarse en otro lugar o de otro modo). Raffalovich describe al homosexual superior como una pieza compleja pero central, cenital, en su proyecto gubernativo de los cuerpos. Hasta tal punto, que podríamos interrogarnos acerca del papel de este fino *fármakon* en el esquema de la heteronormalización, como una suerte de excepción ultra-refinada (en principio, se hurta a la vida familiar reproductiva) pero ejemplar de la heterosexualidad misma: un elemento clave para la moralización de la sociedad entera.

Como fuere, y recapitulando sobre la idea que ejemplificamos con una cita de Thomas Laqueur referente al «temor» en cierta época de que determinadas funciones etiquetadas como «poco femeninas» masculinizasen a las mujeres alemanas, convirtiéndolas en *Mannweiber*, en «mujeres hombrunas», temor que hiciera a los médicos de la Europa establecida en el modelo de dos sexos hablar el lenguaje del viejo modelo unisexo, vemos que puede entenderse implícito en el recorrido que a partir de Raffalovich hemos propuesto en estas páginas. El propio autor lo subraya, de hecho, en sus textos, refiriéndose a las posibilidades (que podrán ser virtudes tanto como errores) de la educación, en tanto que acontecer, adquisición y transmisión de hábitos en un determinado espacio de experiencia:

Las circunstancias, el aislamiento y sus consecuencias, los malos ejemplos y los malos consejos, las lecturas y las conversaciones, un joven apasionado y seductor, o prudente, hábil y pleno de experiencia, los reveses de la sexualidad heterosexual, las enfermedades, las psicosis transitorias o permanentes, la vanidad, la codicia o incluso la necesidad pueden transformar a un heterosexual en homosexual. (Raffalovich, 1895: 104-105)

El niño heterosexual más precoz podría volverse psíquicamente hermafrodita a causa de una educación adaptada a su caso — y el niño uranista más invertido podría igualmente volverse psíquicamente hermafrodita, es decir, acercarse al heterosexual, si supiésemos educar a nuestros niños o a los niños de otros. (Raffalovich, 1895: 123)

Por descontado, lo que está en juego en estas «advertencias» es una suerte de confusión inherente al tema tal y como lo estudian especialistas del siglo XIX como el propio Raffalovich, por más que también nosotros queramos mantener dicha confusión y no tratar de disiparla. No es lo mismo, claro está, el temor de un médico a que unas obreras se transformen en marimachos (*Mannweiber*) al aviso de que determinado ambiente puede hacer de un heterosexual un homosexual. En el primer caso, parece posible la transformación de un sexo (mujer) en otro (hombre) debido a una causa ambiental, social, cultural (un trabajo propio de hombres) que sirve de desencadenante, pero nada más, como si realmente no existiera una frontera natural en la carne, como si el cuerpo se estableciera sobre un continuo sexual mujer-hombre sobre el que se formarían nudos de identidad (hombre/mujer) que en cualquier momento pudieran subvertirse. En el segundo caso, lo que está en juego no es tanto el sexo, el cuerpo, la carne, como el deseo: la orientación de la sexualidad, la atracción por el otro cuerpo, que se supone de sexo contrario al que genital, anatómicamente ostenta el cuerpo atraído: y el heterosexual de nacimiento (ese niño «precoz» de Raffalovich, para no entrar en el debate de la indiferencia sexual primaria) puede volverse homosexual a causa también de razones externas a la voluntad (razones en conflicto, entonces, con la naturaleza). En ambos casos, sin embargo, se da el riesgo de una mutación, sea del sexo, sea de la sexualidad, y tal mutación viene igualmente dada por un exterior (lo que hoy denominaríamos «género») que toca a las puertas de la naturaleza con golpes disonantes, inquietantes, turbadores. Para el médico o el científico tanto como para el lenguaje de la época, ambos —ciencia y lenguaje— embarcados en una trepidante aventura creadora, una ingente actividad de invención camuflada en descubrimiento, de ideación de conceptos, demarcaciones, atribuciones, reglamentaciones, definiciones, intervenciones, ideología, normalización y legislación tanto social como moral (caso evidente de Raffalovich).

La posibilidad última de una transformación o de un vuelco a la postre cultural de la naturaleza —recordemos una vez más que tampoco hay una línea de demarcación clara, como diría Raffalovich, entre las modalidades posibles de la sexualidad, como no la hay tampoco entre los pretendidos dos únicos sexos absolutos— permanece ahí, como la gran e irresuelta inquietud de los científicos (y ensayistas, literatos: otro posible tema abierto sería el estudio de hasta qué punto pueden demarcarse los mismos discursos de los estudiosos decimonónicos). ¿Pueden unas mujeres que trabajan en asuntos «masculinos» volverse machorras (un término cuya importancia va más allá de lo despectivo, pues guarda relación con el concepto biológico de la esterilidad)? ¿Puede un niño «sano», de tendencias naturalmente acordes con sus instintos (de reproducción de la especie), desarrollar una sexualidad desviada a consecuencia del ambiente y sus condicionamientos? Evidentemente, ambas preguntas y muchas otras posibles al hilo de lo considerado tienen de cara a nuestros intereses sentido e importancia en la medida en que muestran la desnudez del rey: la fragilidad, el delirio y aun el despropósito de las teorías que muestran su inquietud ante tales posibilidades.

En definitiva, lo que se identifica tras la solicitud de las supuestas posibilidades de trasgresión es lo que denominaremos, con Monique Wittig, «el pensamiento heterosexual», un conjunto de teorías, dictámenes, reglas, prácticas, prohibiciones y obligaciones que puede estudiarse desde diversas perspectivas y con muy distintos intereses. El modelo moderno de dos sexos (como antes y por siglos el modelo unisexo) y su relación con las jerarquías lingüísticas de los cuerpos y las voluntades, compone una de tales perspectivas. Cuanto tiene que ver con dicho modelo en tanto que normalización o gobierno de los cuerpos y la disposición e intervención de los mismos en la vida (desde la heteronormatividad hasta la biopolítica) es otra perspectiva. Su desarrollo como parte de un sistema-mundo en el que tienen lugar, en paralelo con la subordinación patriarcal de las mujeres, la colonización, el clasismo y el racismo (tanto como sus derivaciones capitalistas post-industriales: la globalización, los procesos postcoloniales, las actuales brechas de la desigualdad y la servidumbre) integran otra perspectiva posible. Todas estas facetas, que no agotan en absoluto la cuestión, demandan un trabajo de crítica que, a su vez, puede implicar diversas posiciones y estudios: desde las distintas fases y generaciones de la lucha feminista hasta los actuales movimientos queer y postfeministas, pasando por el necesario replanteamiento de la delirante invención que seguiremos llamando «heterosexualidad», delirante pero de indudable fuerza performativa (nos trabaja, por ejemplo, una sencilla aunque doble cuestión puesta sobre la mesa por Beatriz Preciado al inicio de su *Manifiesto contra-sexual*: « Se puede escribir sobre la heterosexualidad siendo marica o bollo? E inversamente, ¿se puede escribir sobre la homosexualidad siendo hetero?», 2002: 17).

Desde luego, no son todos estos aspectos el tema de estas páginas. Nos basta con tratar de elaborar algunos recorridos posibles capaces de trazar un mapa útil para una ulterior elaboración crítica. Por el momento, nos basta de hecho el intento de *mostrar* —e incluso esto podrá parecer una pretensión excesiva— algunos bastidores de la máquina política, de los intereses de poder (en su sentido de dominación) que actúan bajo determinadas estructuras discursivas. Siempre con la sospecha nietzscheana ante lo que se agazapa tras la *fábrica* de los ideales, la búsqueda de la verdad y esas alianzas no tan secretas entre los saberes y el poder que cíclicamente pretenden el alzado de un «nuevo mundo» sin que, aparentemente, sufran mucho los viejos cimientos.

5

Heteronormatividad y cuerpo sexuado: los placeres de la familia

En el anterior recorrido a propósito de la invención y contraposición de los términos «heterosexual» y «homosexual», términos que tienen mucho que ver con la concepción decimonónica de la «sexualidad» misma (y su doble corporalidad o distinción sexual entre el varón y la mujer) desde un enfoque claramente masculino, que es el de los científicos tanto como el de los literatos que elaboran el mapa conceptual predominante, hemos atendido a las páginas de una publicación científica europea enfocada al campo surgente de la criminología, territorio de colonización importante en el siglo XIX por cuantos debates incorpora en la época a propósito de las líneas maestras de la biopolítica: cruzamientos entre la medicina y el derecho (de lo que ya hay un buen indicio en el hecho de la denominación francesa de la especialización: «medicina legal»), entre la enfermedad y el crimen, entre la ciencia y la literatura, entre el afán catalogador positivista y los discursos moralizadores de toda laya. En el contexto de los *Archives d'anthropologie cri-*

minelle, que a su modo profesan una suerte de naturalismo científicista, no resulta extraño el nombre del literato francés Émile Zola: ya lo mencionamos en relación con el médico militar Georges Saint-Paul, alias Dr. Lauptz, con la ocasión del estudio de cierta carta autobiográfica dirigida al escritor por un anónimo homosexual italiano, del mismo modo que podíamos haberlo mencionado en relación con el propio Cesare Lombroso, quien admiraba la obra de Zola. En cualquier caso, Zola bien puede proporcionarnos una idea, una opinión, incluso una opinión bastante popular —en absoluto exclusiva ni original del narrador—, que podría inscribirse a la manera de epítome de todos aquellos postulados, líneas de actuación y propuestas de carácter normativo que resumimos bajo el término global de «heterosexualidad». Tal idea la expresa Émile Zola en el prefacio a la obra de Lauptz acerca de la correspondencia del homosexual italiano con el escritor, y la encontramos citada —no sin cierta ironía en sus comentarios posteriores— por Marc-André Raffalovich (1897: 199):

Un invertido, dice Zola en el prefacio, es un desorganizador de la familia, de la humanidad. El hombre y la mujer no se hallan ciertamente aquí abajo más que para hacer niños, y matan la vida en el momento en que no hacen ya aquello que tendrían que hacer (*L'homme et la femme ne sont certainement ici-bas que pour faire des enfants, et ils tuent la vie le jour où ils ne font plus ce qu'il faut pour en faire*).

Volveremos en seguida sobre la opinión de Zola, señalada por Raffalovich, ya que resume a la perfección el proyecto científico y social del momento que consideramos.

En realidad, la invención de la norma heterosexual como marco sociopolítico por los científicos del siglo XIX es de tal importancia que no sólo encuentra un eco fantástico en autores literarios o ensayísticos tan dispares en su modo de concebir la sexualidad como Zola o Raffalovich, a los que podría añadirse una larga nómina (que incluiría, como luego veremos igualmente, al propio Nietzsche), autores llamados de uno u otro modo a prestar una base de justificación cultural a la invención ideológica de la ciencia, sino que los mismos científicos, comenzando por los especialistas en distintas ramas de la medicina y la biología, se ven obligados a incorporar a su discurso esa suerte de *background* propio de los saberes humanísticos para respaldar «descubrimientos» positivistas. El médico es también antropólogo, historiador, psicólogo, moralista (en tanto que higienista), crítico social, filólogo y ensayista, un verdadero experto de lo interdisciplinario. Lo mismo sucede con el escritor profesional, con el literato que posee nociones científicas modernas y las conjuga con una amplia mirada ética desde la que aborda tanto las transformaciones del individuo como las de la sociedad industrial avanzada. Y dependiendo del autor de que se trate, las definiciones, los conceptos, las argumentaciones mediante las que se alza, en líneas generales, el edificio de la heterosexualidad al servicio de una determinada configuración ideal de la sociedad se nos antojarán más o menos delirantes, más o menos poderosas (desde la consideración de su potencia performativa), más o menos dignas de atención a la hora de elaborar una crítica retrospectiva. Ya hemos insistido en la conjunción decimonónica del discurso médico y el discurso literario, lo hemos ejemplificado con algunas páginas de la revista lionesa *Archives d'anthropologie criminelle*, y hasta hemos aludido a las pequeñas «reyertas» —el affaire Lauptz-Raffalovich— que inevitablemente aparecen en los intersticios que separan tanto como acercan a los cultores de las «ciencias de la naturaleza» y los de las «ciencias del espíritu», por decirlo con

la vieja nomenclatura oposicional, tan de la época, de Wilhelm Dilthey.

Si se acude a las páginas iniciales de la obra cumbre del médico vienés Richard von Krafft-Ebing, la *Psychopathia Sexualis*, se tiene la sensación de contemplar un verdadero mapa de colonización de los territorios que nos interesan: Krafft-Ebing se mueve en ellos al modo victoriano de un Livingstone, explorando, bautizando (denominando), catalogando y adscribiendo simbólicamente los espacios a la corona de la ciencia establecida. Es en estas páginas del primer apartado de la obra, «Fragments d'une psychologie de la vie sexuelle», conforme a su primera traducción francesa (Krafft-Ebing, 1895: 1-28), donde se encuentra una densa serie de ideas plenas de interés para nuestra comprensión del marco de invención de la heterosexualidad, en una particular búsqueda de la verdad de la vida sexual que remite una y otra vez al clásico sistema lógico aristotélico de oposiciones conceptuales que ya conocemos (intelecto/instinto, amor/pasión, cultura/naturaleza, civilización/barbarie, alma/cuerpo, hombre/mujer, monogamia/poligamia, etc.). Una de las parejas posibles de opuestos que considera Krafft-Ebing, en el transcurso de un rápido repaso por la historia de Europa, es la que contrapone los períodos históricos de decadencia moral a los momentos de fortaleza estatal y de virtud política. Y es, nos dice, en aquellas etapas de hundimiento, de lujo y de molicie, cuando las masas populares se entregan a los vicios, los excesos y el libertinaje, «destruyendo las bases de la sociedad: la moralidad y la pureza de la vida familiar» (Krafft-Ebing, 1895: 8).

La vida familiar (*vie de famille*) es en esta argumentación el fruto de un complejo proceso evolutivo-cultural que ha debido sortear a lo largo de los tiempos obstáculos de todo tipo, conforme a planteamientos que hacen de Krafft-Ebing un buen ejemplo de entusiasta de la idea moderna de progreso. Podemos esquematizar dicho proceso, sumamente interesante a causa de la lógica que va encadenando las piezas definitorias del plan(o) heterosexual (heteronormativo), en derredor del concepto «familia»:

1) La humanidad actual ha superado las formas de vida primitivas —presentes aún o representadas en el contexto decimonónico y colonial por los pueblos *salvajes* del extrarradio europeo— y sus costumbres bárbaras en lo tocante a la sexualidad y los modos de relación, como por ejemplo la «idolatría sodomita», propia de tiempos y sociedades ya muy lejanas.

2) Se ha logrado el refinamiento de la brutal fisiología sexual humana, sublimada por sentimientos éticos, plenamente humanos (no hay que olvidar la vieja contraposición humano/animal), en los que el instinto se espiritualiza, se idealiza, y la voluntad permite romper las ataduras de las pasiones, abriéndonos a «un mundo de sublime belleza moral» (Krafft-Ebing, 1895: 2).

3) Los contextos progresivos o evolutivos que han permitido la civilización han tenido consecuencias notables sobre «la mujer (*la femme*)» (se apunta siempre al concepto, a la idea): ésta ha dejado de ser aquello que suele ser entre los primitivos, es decir, un bien comunal, un mueble, un animal de carga, una presa sexual o una lujosa posesión de suyo intercambiable («La mujer es una propiedad mobiliaria, una mercancía, objeto de venta, de cambio, de don, ora instrumento de placer, ora instrumento de trabajo», Krafft-Ebing, 1895: 3), para convertirse en «una persona (*une personne*)», en el objeto de las solicitudes de los hombres. Por más que durante mucho tiempo —admite Krafft-Ebing— la posición social de la mujer haya sido, o sea todavía, muy inferior a la del hombre, lo cierto es que «la idea» de que tiene derecho a disponer de su propia persona y a otorgar como quiera sus favores ha ido ganado terreno sin cesar, gracias en buena medida al avance del cristianismo, empresa civilizadora donde las haya que ha contribuido

poderosamente a la «moralización de la vida sexual» y «ha elevado a la mujer al nivel social del hombre»... (Krafft-Ebing, 1895: 5).

4) Y es ahí, en correspondencia directa con ese histórico, teórico y civilizador «devenir persona» de «la mujer», donde Krafft-Ebing coloca la piedra fundamental de la planificación heteronormativa, que será también, como veremos, su piedra angular, de toque y hasta miliar: el doble compromiso de la monogamia y la fidelidad. Citemos un fragmento imprescindible, como vórtice literario en el que giran sin tregua metáforas casi intraducibles, lugares comunes, supuestos axiomáticos, peticiones acrílicas de principio y conclusiones ideológicas:

Los individuos de los dos sexos se sienten atraídos el uno hacia el otro por cualidades físicas e intelectuales, pero sólo dos individuos que se profesan mutuo afecto (*seuls deux individus sympathiques*) acordarán prestarse mutuamente sus favores. Llegados a este punto, la mujer siente que sus encantos (*ses charmes*) no deben pertenecer más que al hombre al que ella ama; y por tanto, ella tiene mucho interés en ocultárselos a los otros (*les cacher aux autres*). Así, con el pudor aparecen los primeros principios de la castidad y la fidelidad conyugal, a lo largo del pacto de amor (*pendant la durée du pacte d'amour*). (Krafft-Ebing, 1895: 4)

Sirva esta breve recapitulación histórica, a su modo una muestra más del progreso hegeliano de la razón y el espíritu humano, para aproximarnos a la concepción de la sexualidad como institución principalmente política y social, y sólo secundariamente individual (algo que va de suyo) en Krafft-Ebing. Tales ideas nos interesan en tanto que fundan —inventan— «científicamente» la heterosexualidad y, por descontado, sus desviaciones, siempre conforme al principio de que el descubrimiento y la definición de la norma no sólo implica sino que obliga a presuponer sus márgenes y la anomalía misma. De hecho, parece una constante la necesidad de prestar una atención prioritaria al margen, a la anomalía, a la desviación o, simplemente, al opuesto secundario en una pareja conceptual de la lógica tradicional para —sólo en segunda instancia o como deriva lógica del modo de pensamiento así establecido— dar lugar, para deslindar e iluminar el espacio correspondiente al término privilegiado, con carácter normativo.

Es en la institución del matrimonio heterosexual cristiano, base social de la familia occidental europea, donde mejor se acusa la idea —no exclusiva de Krafft-Ebing— de cierta complejidad relacional en el par aristotélico básico (en tanto que elemento fundacional de una «verdad» con diversas facetas, todas ellas conectadas entre sí) naturaleza/cultura, o naturaleza/artificio, o en fin: naturaleza/sociedad. De nuevo, no basta la naturaleza, pese al carácter básico e incontestable para la biología y la ciencia en general de los instintos y la búsqueda genética de la inmortalidad al nivel de la especie; no basta la naturaleza, pese a su prioridad ontológica: por eso ha de ser completada —habría que atender al concepto de «suplemento» tal y como lo estudia Derrida— por el paradójico artificio humano, que excede lo natural al tiempo que lo desarrolla o completa (en un movimiento que «naturaliza» lo artificial con el fin de perfeccionar aquello, la naturaleza, que es en sí perfecto). «La naturaleza —afirma Krafft-Ebing (1895: 6), puede limitarse a exigir la perpetuidad de la raza; pero una comunidad, sea la familia, sea el Estado, no puede existir sin garantías para la prosperidad física, moral e intelectual de los niños procreados.» Y esas garantías para la progenie, de carácter físico, moral e intelectual, no las

da, por tanto, la naturaleza, sino la *familia*: una curiosa comunidad de carácter político, cultural, social, en absoluto natural. Pero que completa las exigencias naturales de afirmación de la especie (o la «race», conforme al tópico biopolítico decimonónico). Tanto es así, que el psiquiatra vienés equipara la familia al estado, ambas comunidades políticas semejantes, tan sólo diversas por su tamaño (el número de miembros a que afecta), al tiempo que imbricadas por las leyes y las costumbres, tanto como por el ser de las cosas, de lo micro a lo macro: es de suponer que un estado estará constituido por un gran conjunto de familias, y que la grandeza moral y económica de las mismas coincidirá con la del estado, cuya legislación —en temas de protección tanto de la propiedad como de la moral— ha de velar por aquéllas (baste con acudir hoy mismo a cualquier gran texto jurídico, pongamos por caso la Constitución española de 1978: artículo 39, primer párrafo). En realidad, lo que está en juego aquí, en apenas cuatro palabras de equiparación de las comunidades, «soit famille, soit État», es algo mucho más abstracto, pues se trata de una de las más formidables invenciones políticas del siglo ilustrado: la invención —y contraposición, de nuevo, al modo aristotélico, cual un nuevo par exterior/interior— del espacio público de la vida frente al espacio privado, de lo político frente a lo doméstico. Del ámbito agónico, de disputa y diálogo que tiene en el foro romano o en el ágora ateniense su mítico antepasado justificador, frente al nuevo ámbito del silencio y la paz (precisos tanto para la meditación religiosa como para la educación y el cuidado de la prole) que tiene igualmente en el *domus* romano uno de sus más claros modelos. Ámbitos, el público y el privado, diferentes pero conectados entre sí, aunque tan sólo sea por la figura que parece sobrevolar ambos, el «dominus» que equivale al buen *paterfamilias* tanto como al honesto gobernante. Familia y estado. Hasta tal punto será popular la equiparación (que Krafft-Ebing ni siquiera discute), que ya en 1755 y en el contexto de la Enciclopedia de Diderot y D’Alembert vemos a Jean-Jacques Rousseau hacerse eco de ella, a propósito de las diferencias entre la economía general o política y la economía doméstica o particular, justamente para reconocer que son muchos los autores que apoyan la similitud entre ambos tipos de comunidad, aunque con el fin de subrayar no el hecho de su simultánea invención, sino el de la imposibilidad de establecer analogías entre ambas (Rousseau, 2001: 3 y ss.).

Evidentemente, por lo menos en lo tocante a los conceptos en general, las precauciones de Rousseau no hacen mella en Krafft-Ebing, ni en su época. La familia es la base del estado: queda bajo su «salvaguarda especial» (artículo 43 de la Constitución española republicana de 1931) o —en una suerte de retruécano conceptual— es reconocida estatalmente como «institución natural y fundamento de la sociedad, con derechos y deberes anteriores y superiores a toda ley humana positiva» (artículo 22 del Fuero de los Españoles de 1945). En resumidas cuentas, no basta con la perpetuación natural de la especie, más o menos caótica, amoral por definición, sino que la reproducción se ha de dar en un determinado marco social, legal, ético: la familia, que pasa así a ocupar no sólo la atención de los juristas y legisladores, sino igualmente la de los médicos y científicos. Y no «cualquier» familia. Como historiador a la vez que antropólogo, el médico vienés dictamina la «superioridad material e intelectual» de la familia cristiana sobre la islámica (que, a su vez, ya supone un adelanto civilizador sobre los pueblos salvajes o primitivos, sin familia ni estado), ya que en aquélla la mujer se establece como «igual» al hombre, al tiempo que se instituye «el matrimonio monógamo, consolidado por lazos jurídicos, religiosos y morales» (Krafft-Ebing, 1895: 6). El matrimonio cristiano, monógamo y escandido por la igualdad sexual que supone la familia, es superior en una escala de progreso, evolución y civilización a la unión islámica, polígama y cosificadora de la

mujer, a medio camino entre la esclavitud y el objeto de placer en el serrallo.

No nos interesa aquí tanto los prejuicios culturales del médico vienés, cuanto la lógica fundacional —por decirlo con Judith Butler, performativa— de su discurso: porque «la mujer» creada por la argumentación heteronormativa obedece como categoría a una curiosa concepción que, de nuevo, mezcla los ámbitos inventivos sobre los que gira, al tiempo que precisa de la subordinación, colonización, demonización o simplemente desprecio de un «otro» modelo cultural. Así, la mujer heterosexual de Krafft-Ebing, moderna, familiar y cristiana, sería impensable en el marco del Islam, pero de un modo sorprendente en la expresión del texto: «el Islam ha excluido a la mujer de toda participación en los asuntos públicos y, por tanto, le ha impedido su desarrollo moral e intelectual» (Krafft-Ebing, 1895: 6). ¿No se suele hablar de la relegación de la mujer al ámbito doméstico, a la familia, de su exclusión patriarcal de los «asuntos públicos»? Pues no: la dicotomía público/privado, espacio político/espacio doméstico no es tan sencilla —hemos visto, por otra parte, que ninguna contraposición conceptual occidental lo es—, y el carácter concéntrico de toda comunidad humana (familia o estado) en el modelo patriarcal permite o estimula, dado que no es un hecho sino un proceso histórico, la «igualdad» entre el hombre y la mujer. Por lo menos en el cristianismo: Europa, la cultura, la civilización. El «otro» modelo periférico no es repudiado tanto por su patriarcalidad como por su exceso de «naturalismo», o lo que sería lo mismo, su falta de espiritualidad, de cultura, de sublimación ética, social y virtuosa del sexo:

Además, la mujer musulmana no es más que un instrumento para satisfacer los sentidos y perpetuar la raza, mientras que las virtudes de la mujer cristiana, como ama de casa (*maîtresse de maison*), educadora de los niños y compañera del hombre, han logrado desarrollarse en todo su esplendor. El Islam, con su poligamia y su vida de serrallo, ofrece un contraste total (*contraste frappant*) con la monogamia y la vida de familia del mundo cristiano. (Krafft-Ebing, 1895: 6-7)

Ama de casa, educadora de los niños y compañera del varón, esplendorosas «virtudes» de la mujer cristiana (occidental, europea, civilizada) que recuerdan la Sofía del *Emilio* rousseauiano, virtudes domésticas y al parecer inexistentes en el gran otro de la cultura mediterránea, culpable además de excluir a la mujer «de toda participación en los asuntos públicos», impidiéndole así un desarrollo moral e intelectual que nosotros, lectores de Krafft-Ebing, no logramos engarzar debidamente con aquellas otras tres explícitas funciones que componen la tríada fundamental del ámbito privado.

En cualquier caso, hemos esbozado hasta aquí una serie de binomios oposicionales básicos en la invención de la norma heterosexual. Binomios que tienen por finalidad la definición y la puesta en relieve de los términos privilegiados en tales relaciones lógicas: el varón (*dominus*, paterfamilias, gobernante), la familia (igualitaria, cristiana, virtuosa), el propio contrato heterosexual (entre los dos sexos, monógamo, fiel); pero que precisan primero de un enfoque desplazado a sus opuestos: la mujer (cuya identidad heterosexual ha de ser claramente definida), la relación sexual primitiva (desigualitaria, islámica, presa del placer o del instinto brutal), los peligros de la inversión y la perversión de la heterosexualidad (que vimos en el estudio precedente sobre la homosexualidad y la heterosexualidad mórbida en Dugas y Raffalovich). En dichos esbozos se ha mostrado también la complejidad de tales binomios oposicionales, en términos de fluctuación o confusión de las polaridades contempladas por una teoría científica —que siempre estamos tentados

de catalogar como delirante o ideológica— obligada a desbrozar el camino al mismo tiempo de su justificación, catalogación, registro y representación por medio de grandes mapas detallados. Así, los pares instinto/voluntad, masculino/femenino, espacio público/espacio doméstico, naturaleza/sociedad o amor natural/amor mórbido están lejos de agotar su virtualidad y posibilidades tanto en los textos analizados en este capítulo como en nuestro análisis mismo. Con todo, nos interesa concluir el apunte iniciado por Krafft-Ebing en las páginas introductorias a su *Psychopathia Sexualis*, en tanto que sienta las bases de diversas facetas de la heterosexualidad entendida como norma de los cuerpos y de la sociedad donde se inscriben. De manera sucinta, sin ánimo de agotar la temática y sin pretensiones de un ulterior desarrollo metódico, podemos esquematizar tales facetas del siguiente modo:

- Supuesto axiomático, previo e indiscutible: existencia de dos sexos, correspondientes a dos cuerpos con características diversas.
- Invención de «la mujer» como identidad de sexo (y/o de género: se verá que no nos interesa la distinción) fundamental para el trazado heterosexual.
- Disposición de dicho trazado en su marco propicio: la familia, pieza natural y social, pública y privada, que asegura la reproducción «civilizada» de la especie. La familia lo es «todo» en la heterosexualidad, con la que se identifica en tanto que:
 - * Es la unión exclusiva de hombre y mujer, identidades que define.
 - * Tiene por fin la reproducción de la especie, pero en un marco político.
 - * Posee características exactas: monogamia, fidelidad, virtud.
 - * Regula y marca la vida social, excluyendo toda una serie de anomalías.
- En fin, la norma heterosexual —heteronormatividad— define cuerpos y asigna placeres, regula (prohíbe y permite) un determinado modelo social jerarquizado y excluyente de un «otro» frente al que «lo normal» está permanentemente obligado a confrontarse, dado que sus límites coinciden con la posibilidad de identificación, definición, marcado y rechazo de «lo anormal» (el exceso, la desviación, lo degenerado, lo abyecto, lo monstruoso, el crimen, la enfermedad, la locura...).

* * *

Recordemos nuevamente la cita de Émile Zola por Raffalovich: el hombre y la mujer sólo tienen un cometido en la vida, consistente en «fabricar niños (*faire des enfants*)», y «matan la vida (*ils tuent la vie*)» en el momento en que no cumplen con dicho cometido. Imperativo de la especie, de la *raza* matizaría Krafft-Ebing, que para el escritor francés define el sentido y crea las identidades de aquello que entendemos bajo los términos polares «hombre» y «mujer», al tiempo que condena o descarta la anomalía (ley de tercio excluso): el «invertido» desorganiza la familia, y por ende la humanidad entera, si recordamos la analogía existente entre todo tipo de comunidad humana (familia, estado...). Ciertamente, la defensa de la procreación, de la expansión de la vida, recorre el siglo XIX de muy diversos modos. El evolucionismo, el biologismo y el vitalismo están presentes en autores como el propio Friedrich Nietzsche, quien habla de la «procreación» como la «vía sagrada» hacia la vida (Nietzsche, 1992: 135), al tiempo que ensalza la sexualidad como instinto generativo («inocencia del deseo», lo llama): «¿Dónde hay inocencia? Allí donde hay voluntad de engendrar» (Nietzsche, 1990: 182). Este cruce de pasajes de *Crepúsculo de los ídolos* y *Así habló Zaratustra* es el que emplea Eve Kosofsky

Sedgwick en su estudio acerca de la apariencia paradójica de la obra de Nietzsche, en contextos de defensa de la sexualidad —inmersos además en cierta corriente de la literatura decimonónica— que podrían ser interpretados como decididamente homófobos, como «una prohibición casi transhistórica de la homosexualidad» (Sedgwick, 1998: 180). Por descontado, la cuestión es más compleja a la hora de leer a Nietzsche, pero es cierto, y Sedgwick da las claves, su rechazo de la homosexualidad «femenina», en el marco de los primeros debates europeos sobre la inversión sexual, tan preocupados por caracterizar genéricamente el deseo sexual de las personas atraídas por su propio sexo (la cuestión del modelo homosexual feminizado frente al modelo homosexual virilizado): a un nivel distinto, Nietzsche evocaría a Raffalovich, de quien ya vimos su aversión a esa rara mezcla de géneros en un mismo sexo (por tanto, corrupción o abyección de un cuerpo que pervierte el sentido mismo del «homós» griego) que sería el unisexual femenino. Más allá de esta cuestión, permanece la del ensalzamiento nietzscheano de la «procreación», que sin necesidad de entrar a considerar como una categoría o imagen metafórica, tan al gusto de Nietzsche, arroja curiosamente un dictamen diametralmente opuesto al de Krafft-Ebing: sólo el movimiento cultural representado por el cristianismo, caracterizado por su «resentimiento *contra* la vida», habría hecho «de la sexualidad algo impuro» (Nietzsche, 1992: 135). Y habría que interrogarse por el valor que Nietzsche daría a la noción heterosexual básica de la familia (eminentemente cristiana) al interior de su defensa del instinto sexual que ha de reconducirse en la voluntad sagrada de engendrar la vida... Posiblemente, por decirlo del modo más suave, sospecharía de su defensa en Krafft-Ebing o Zola, tanto como en el propio Raffalovich. Por más que, a la postre, pudiéramos situarlo en consonancia con todos estos autores a la hora de repudiar la figura estereotipada del homosexual feminizado, opción deseante cuya esencial identificación sexo-género, como en dichos autores mencionados, ni se le ocurriría ponerla en cuestión.

De cualquier manera, insistimos, lo que a Nietzsche le interesa es otra cosa que la familia. Le interesa el «símbolo sexual» griego, el acto de la procreación con todos sus detalles: la gestación, el embarazo, el nacimiento y, sobre todo, eso que llama «el tormento de la parturienta», pues para que exista el placer de crear ha de haber también dolor en el arrojamiento de la propia vida; «todo devenir y crecer, todo lo que es una garantía del futuro implica dolor» (Nietzsche, 1992: 135). Pero no hay la menor referencia a la maternidad (como deseo, papel, placer ni virtud), como tampoco la hay a la conjunción hombre/mujer en el seno sagrado de la «familia». Menos aún al pudor, la castidad y la fidelidad conyugal, construidas a partir de la sublime virtud de que está hecha la mujer en Krafft-Ebing.

Volvemos, por tanto, a las consideraciones del vienés acerca de la familia y la vida del matrimonio, pieza angular del contrato tanto como del mandato heterosexual. De lo general a lo particular, de lo natural a lo social, de lo instintivo a lo virtuoso, la maquinaria funciona al modo de un perfecto engranaje de elementos cada vez más refinados. En principio, los individuos de ambos sexos se sienten atraídos entre sí, lo cual bastaría para cumplir las exigencias generativas de la especie; sin embargo, tal atracción general se decanta en la atracción «pactada» (el amor como búsqueda de una seguridad contractual, comunitaria) entre un determinado varón y una determinada mujer, únicamente dos individuos «*sympathiques*» que deciden formar una familia, la base social de cualquier congregación humana civilizada. En tal relación, la igualdad entre los dos sexos queda teóricamente garantizada, aunque es la mujer el elemento a definir por medio de una serie de logros personales escalonados que le otorgan un peculiar desarrollo (con

respecto a las mujeres de «otras» culturas, sometidas, esclavizadas o reducidas a objetos para el placer masculino). Para empezar, la mujer tiene «pudor»: el sentimiento de que sus «encantos (*charmes*)» han de pertenecer (*appartenir*) a un sólo varón, el hombre amado, y por ello mismo ha de ocultarlos al resto. Pudor que lleva consigo, por tanto, las virtudes de la castidad y la fidelidad conyugal, propias del «pacto de amor (*pacte d'amour*)». Y de ahí al «esplendor» del espacio doméstico en el que la mujer halla plena satisfacción y realización vital hay un paso: ella será señora de su hogar (ama de casa, *maîtresse de maison*), educadora de la prole y fiel compañera del esposo. Es de suponer que el varón velará desde su actividad en el espacio público por la protección del espacio doméstico y todas aquellas funciones y virtudes. A fin de cuentas, proteger a los hijos, educarlos, guiarlos y asegurarles una posición futura en la comunidad política de pertenencia es la finalidad de la institución familiar: «matrimonio» y «patrimonio» aluden en términos económicos a dicha protección y seguridad. De hecho, y en un curioso contexto en el que la sexualidad se relaciona con la religión mediante ideas ante las que Nietzsche palidecería, Krafft-Ebing habla de los dos elementos constitutivos de la atracción sexual, en términos en los que sexo, género y sexualidad, tanto como deseo, naturaleza y posición social, se imbrican y giran alrededor de un mismo eje en el que se dirían intercambiables, tal es la fuerza y la convicción del argumento, en el que aparece la voz «feminismo» para designar un «carácter psíquico» propio de algunos hombres (sin especificar su deseo u opción sexual: recordemos a Raffalovich, que rechazaba tanto a los unisexuales como a los heterosexuales con rasgos afeminados):

En cuanto al sentido sexual, el elemento primario es el amor, entendido como la esperanza de una felicidad sin límites. Y en segundo lugar aparece el sentimiento de la dependencia. Este sentimiento está en germen en los dos sexos (*chez les deux êtres*), aunque se encuentra más desarrollado en la mujer, dada la posición social de esta última y su rol pasivo en la procreación; excepcionalmente, puede prevalecer entre los hombres cuyo carácter psíquico tiende hacia el feminismo (*féminisme*). (Krafft-Ebing, 1895: 11)

En realidad, Krafft-Ebing reintroduce en su invención paracientífica de «la mujer» categorías que ya estaban en funcionamiento muchos siglos antes, dando así también carta de naturaleza —aunque en un segundo y cómodo plano— al modelo de «varón» clásico. La mujer es por naturaleza fría, aunque el término del vienés sería que posee pudor: hay que atender, para establecer la relación, a los recorridos de carácter histórico en los que se habla del origen de los vestidos del cuerpo, primero para darle calor, y después para establecer el juego de miradas permitidas y prohibidas de la virtud; el hombre, por el contrario, es cálido por naturaleza, es decir, carece de pudor, o lo incorpora de un modo y con unos fines distintos a los de la mujer. Esto implica que en la mujer el instinto sexual sea poco intenso, en comparación al hombre, cuyo deseo es abiertamente sensual, instintivo. Por el contrario, el «amor psíquico» en la mujer es continuo y mucho más fuerte que en el hombre: aspectos que llevan a considerar a la mujer como un ser «pasivo» por naturaleza tanto como por las exigencias sociales (las «buenas costumbres», que exigen que ella «se haga de rogar» a la hora de «conceder sus favores») —pasivo, como vimos en la cita anterior, incluso en el papel que le toca en la reproducción misma—, mientras que el hombre lo es «activo»: su instinto y naturaleza sexual física le lleva a desear «la posesión de la mujer», mostrándose por tanto «violento y

agresivo» en su búsqueda amorosa. Sin la menor cortapisa ni sorpresa, es más: sólo una vez satisfecho el deseo carnal del varón, el «amor» deja temporalmente paso en él a los intereses vitales y sociales. Algo que no sucede en su «compañera»:

Tal no es el caso de la mujer. Si su espíritu está normalmente desarrollado (*normalement développé*), si está bien educada, su sentimiento sexual es poco intenso. Si fuera de otro modo, el mundo entero no sería sino un vasto burdel en el que el matrimonio y la familia serían imposibles. En cualquier caso, el hombre que siente horror por la mujer y la mujer que corre tras los placeres sexuales son fenómenos anormales (*phénomènes anormaux*). (Krafft-Ebing, 1895: 17)

Normalidad frente a anormalidad. El género hace el sexo: la mujer naturalmente pasiva y casi carente de deseo sexual es la instruida, educada y espiritual. Es también la mujer normal, femenina. El varón normal será, por el contrario, aquél en que prevalece el deseo sexual de posesión de la mujer sobre cualquier otra consideración vital y social. Los anormales serán la mujer que busca placeres sexuales y el varón que huye de la mujer. Obsérvese la anomalía de la anormalidad: el varón homosexual es un problema (con reservas tocantes a una posible bisexualidad), pero en el caso de la mujer no lo es el lesbianismo, sino la mujer «activa» sexualmente. Tales —y no otras— son las amenazas reales para el modelo heterosexual. Otro modo de ver la tesis de tan diferentes naturalezas sexuales lo da Un varón siempre se verá «esencialmente» amenazado por el riesgo de perder su virilidad, entendida como fallo orgánico genital que le imposibilite aquello que su deseo instintivo demanda (posibilitando, además, que sobrevenga lo peor: la feminización del cuerpo masculino); por el contrario, una mujer se verá amenazada en su «feminidad» sólo cuando la esterilidad o una abstinencia sexual impuesta por cualquier motivo (algo que no coincide con la castidad, sea o no matrimonial) le impida «disfrutar de los placeres de la maternidad (*goûter les joies de la maternité*)» (Krafft-Ebing, 1895: 16), hasta tal punto que la menopausia (por si algún lector tuviera de algún modo la tentación de equipararla a la emasculación del varón) y los cambios que incorpora a la «individualidad biológica» del cuerpo femenino escapará por completo a la atención de la mujer si ésta ha tenido una vida sexual plena y feliz (*heureuse*), es decir: si ha sido (biológica, naturalmente) madre y ha cumplido (social, familiarmente) con sus deberes como madre, en cuyo caso —dejémoslo sin traducir, dada la poesía de la versión francesa— «des enfants sont venus réjouir le cœur de la mère au seuil de la vieillesse» (Krafft-Ebing, 1895: 16). Los placeres de la maternidad frente a los placeres del sexo. La mujer ama con toda su alma, dirá el vienés (p. 18), el amor es su vida, mientras que el hombre prefiere los placeres de la vida, ama con el cuerpo y desea el cuerpo (de la mujer, como es de desear).

En definitiva, todo lo anterior no pasaría de ser un listado más o menos exhaustivo de tópicos respecto del predominio ideológico absoluto del género en la división biológica de los dos sexos, así como una prolija mezcla de hipotético par lógico de contrarios naturaleza/cultura, si no fuera por las consecuencias que irradia sobre el tema principal que nos ocupa: la familia, en tanto que «pacto amoroso» bajo determinadas reglas. Para empezar, la propuesta de una hipótesis:

Una tesis psicológica digna de estudio sería la de saber si, a lo largo de toda su existencia, una mujer puede amar dos veces con un mismo amor sincero y

profundo. En cualquier caso, la mujer es ante todo monógama, mientras que el hombre tiende hacia la poligamia. (Krafft-Ebing, 1895: 18)

El hombre tiende a la poligamia, «por naturaleza», dado que su papel en la vida sexual es activo, de provocación, lo que le lleva a transgredir las fronteras trazadas por la cultura y la sociedad (la ley y las costumbres), un riesgo que —recordemos a Ludovic Dugas y su *heterosexualidad mórbida*: el incesto o la vida licenciosa—, lo cual no contradice en buena lógica médico-moralista que el adulterio de la mujer sea «desde el punto de vista moral, más grave que el adulterio cometido por el hombre, y debiera ser juzgado ante la ley con mayor severidad» (Krafft-Ebing, 1895: 19), ya que lo que está en juego en cualquier rotura del ideal familiar es la protección social de los hijos, conforme a la máxima latina «Pater incertus». A fin de cuentas, la procreación como objetivo del modelo heterosexual supone, desde luego, la introducción del orden y la supresión del caos, esto es, la instauración de la familia y del matrimonio precisamente para completar o suplementar conforme a las necesidades socio-políticas la arbitrariedad de la naturaleza. La contradicción —(a)notémoslo siempre con ironía— estriba precisamente en la retorción biológica-jurídica-moral de Krafft-Ebing: lo «natural» en el varón es la poligamia, luego la trasgresión de la ley y las buenas costumbres, *ergo* el adulterio, que le será siempre reprochado y, de darse el caso, castigado legalmente; lo «natural» en la mujer será la monogamia y la contención tanto legal como sexual y moral, razón por la cual la «mujer anormal» —y la adúltera lo es— se vuelve criminal en un grado mayor que el varón adúltero, ya que pone «naturalmente» en peligro la gran Ley que está en el vértice de la pirámide heteronormativa: la paternidad. La burla, la cuestiona, se mofa de ella. El adulterio (y ya su sola enunciación de género, bipolar, como adulterio femenino frente a adulterio masculino, es toda una paradoja lingüística) introduce en el orden sacrosanto de la familia burguesa, nimbado por la promesa pactada de fidelidad, honestidad, pudor (frente a terceros) y demás virtudes, condensables en una sola: exclusividad de los cuerpos, la amenaza del *otro*: el bastardo (cuerpo que degenera de su origen o naturaleza: consúltese la definición académica), que es también la amenaza ontológica del *intruso* (el bastardo que se hace pasar por hijo legítimo del matrimonio, con su larga retahíla de trasuntos soberanos: la sangre de la sangre, la carne de la carne, la herencia del heredero...). Crimen infame de la mujer en el doble marco de la naturaleza y la sociedad: 1) porque lo comete una mujer *anormal*, que busca el placer del cuerpo por encima de la maternidad y la familia, y 2) porque materializa o da cuerpo a uno de los más aterradores fantasmas de la unión matrimonial burguesa (en tiempos pre-tecnológicos, podría añadirse, sin pruebas de ADN), en la que siempre —aun en la familia más virtuosa y «honesta»—, por definición, «la madre es cierta, el padre es incierto».

Por tanto, en consecuencia y recapitulando, se precisará de una cierta educación (el médico es moralista y pedagogo, tanto como historiador y antropólogo) que dé frutos complementarios pero no idénticos, conforme a la propiedad de cada sexo: contención sexual o, más llanamente, «buenas costumbres» para el varón (eliminación del donjuanism, de la persecución de la *volgívaga Venus*, etc.), y lisa y llana «castidad» para la mujer, antes de unirla en matrimonio y como fiel «esposa» a un hombre en exclusiva:

La sociedad exige del hombre soltero buenas costumbres; y de la mujer, la castidad. En la civilización y la vida social de nuestra época, la mujer no puede desde un punto de vista sexual cumplir con los intereses sociales y morales más

que siendo esposa. (Krafft-Ebing, 1895: 19)

Ese «cumplir con los intereses sociales y morales» de apariencia tan vaga y pasaje casi inadvertido en el discurso de Krafft-Ebing es, sin embargo, capital. Tanto, que coincide en realidad con el «espacio público» que le compete a la mujer (civilizada, encumbrada a una vida plena por el cristianismo y el progreso: hay que recordar que una cultura «otra», la islámica por caso, no permite el desarrollo público de la mujer, relegada como esclava u objeto al serrallo). Por tanto, sexual y socialmente, en lo público y lo privado, todo la predispone —si su vida ha de ser en plenitud— al matrimonio, a jugar el papel de esposa en la familia, institución anfibia como espacio doméstico que se incorpora de modos diversos a una comunidad política superior. Mientras permanezca soltera, la mujer será una esposa en potencia, y su virtud será la castidad. Por el contrario, el hombre soltero sólo tendrá que disponer de «buenas costumbres», aspectos o normas sociales reguladoras de su sexualidad, evidentemente, pero que no la reducen a su inexistencia o anulación sin más: el soltero, el hombre célibe (*l'homme célibataire*), no por ello ha de ser casto (la castidad, además, será la mejor alternativa al matrimonio y el establecimiento de una familia, si recordamos los consejos de Raffalovich al homosexual congénito —verdadero o superior—, que igual valían para el joven obrero pobre y honesto, heterosexual sin medios «pero» de buenas costumbres).

Lo anterior, ya en sí una severa distinción genérica de los dos sexos en lo tocante a la deseable ordenación de los cuerpos tanto como a la disposición de la vida y las costumbres, forma parte de un engranaje complejo en el que la sexualidad ideal del hombre y la mujer se conjuga perfectamente con un muy diverso aparato psíquico y emotivo en cada sexo, sospechosamente adecuado a una determinada visión y práctica de la institución familiar. Citemos de nuevo a Krafft-Ebing (1895: 17-18):

Como amante, el hombre no atiende en primer lugar más que a la mujer como hembra (*l'être féminin*), y sólo en segundo lugar ama a la madre de sus hijos; todo lo contrario sucede en la imaginación de la mujer, para la que el padre de sus hijos es lo primero, mientras que el hombre, como esposo (*l'homme, comme époux*), no viene más que secundariamente. [...] Tras convertirse en madre, la mujer reparte su amor entre el hijo y el esposo. Ante el amor maternal, la sensualidad se eclipsa. Además, en las relaciones conyugales posteriores a la maternidad, la mujer ve más bien una muestra de afecto (*marque d'affection*) del esposo que una satisfacción de los sentidos (*satisfaction des sens*).

Como se verá, la idea que Krafft-Ebing tiene de la heterosexualidad se engarza en un diseño de la familiar que deja pocos resquicios a la imaginación, ya que todas las piezas se hallan perfectamente montadas sobre una maquinaria inexorable, que no sólo organiza y da la norma de lo que entendemos por «mujer» y «hombre», sino que redimensiona ambos sexos —indiscutibles, únicos, llamados a relacionarse exclusivamente entre sí— en el seno del hogar: lo que será el «esposo» y la «esposa» tiene que ver con el deseo mismo, con la voluntad que dispone de manera conjunta ambos cuerpos. En torno, claro está, a la generación, a la reproducción no sólo natural, sino socialmente responsable. La familia burguesa, occidental y por añadidura cristiana, gira en torno a roles tanto domésticos como públicos. La mujer es ante todo (futura) madre, y la seguridad y educación de la prole da al varón un papel específico y secundario en la sexualidad femeni-

na, en el ámbito privado, en correspondencia con su importancia económica (que se juega en el espacio público) como sostén del hogar. Madre, fiel y amantísima compañera, reina y ama del hogar, cuyo fuego sustenta sola, por un lado. Esposo igualmente fiel (ideal normativo), paterfamilias simbólico y eminente cazador-recolector, por el otro.

Finalizaremos aquí este recorrido por la familia en el esquema de invención e imposición decimonónica de la norma heterosexual. No sin antes hacer hincapié en uno de los valores más sorprendentes de la familia, clave de la relación normal entre hombre y mujer en la estructura heteronormativa. Nos referimos al valor que mencionamos al final del anterior párrafo: la fidelidad.

Fidelidad, es decir, la clave de arco de la monogamia: recordemos que la base familiar, la relación de pareja entre los dos sexos, se ha definido a lo largo de esta mirada ideológica como algo estable, central y con duración en el tiempo, como corresponde a la seriedad y responsabilidad del «pacto amoroso». Recordemos igualmente que la «naturaleza» del varón tiende a la poligamia, mientras que la de la mujer se corresponde mejor con el vínculo único (hasta el punto de dudarse de la sinceridad de un posible segundo amor vital en ella). Por tanto, desde el punto de vista cultural, social, estaremos ante un gran logro de la sociedad occidental (europea, blanca, cristiana, burguesa, etc.), consistente justamente en aquello que mejor expresa la «igualdad», la equiparación de los sexos. Hombre y mujer son iguales en la medida en que constituyen, uno y otra, las dos únicas mitades posibles, racionales y equidistantes del vínculo normativo denominado «familia». La relación de pareja en que se sustenta, sacralizada o normalizada por la unión matrimonial, liga a dos y sólo a dos personas, cuerpos, sexos. De una vez por todas. Se trata del gran proyecto histórico, de la gran victoria del progreso que separa de manera radical la civilización de la barbarie.

Ahora bien, el problema será —para la mirada médica del científico psicólogo que es, a la postre, Krafft-Ebing— cómo justificar científicamente algo en apariencia tan descabellado o artificial, en cualquier caso algo tan «antinatural» como muestra la práctica de numerosas culturas, y de las anchas márgenes existentes en la propia, como es la monogamia. Y el médico vienés lo hace estableciendo un paralelismo al que dedicará amplias y sesudas reflexiones, paralelismo que resulta sorprendente aun a la mirada actual: la relación heterosexual es monógama porque bebe y se nutre de una especial que-rencia de la sexualidad humana: lo que Krafft-Ebing bautiza como «fetichismo». El concepto de «fetiche» remite inmediatamente al de «encanto» («fetisso» en portugués, de donde deriva el término, «charme» en francés), encanto que resume de manera un tanto vaga y difusa algo que carece realmente de explicación racional: un vivo interés, un sentimiento, una impresión muy profunda que produce en nosotros ciertos objetos, o fragmentos de los mismos, partes o cualidades de objetos que por sus relaciones y su asociación nos llaman particularmente la atención. Tal impresión será siempre personal (esto es importante subrayarlo: el fetiche siempre se refiere a una persona concreta, no resulta sin más intercambiable o transferible), sin que pueda explicarse mediante referencias objetivas al valor ni a la cualidad intrínseca del objeto simbólico. Lo esencial será siempre el hecho de que ese sentimiento personal, intenso, provocado por una suerte de «imagen fraccional» se manifieste en el sentido de una emoción placentera, pues el placer es lo que persigue la relación con el fetiche (Krafft-Ebing, 1895: 21-22). Por ello, el autor liga el fetichismo tanto a dos diversos órdenes de ideas que suelen posibilitar una afinidad psíquica y deseante de grado máximo, la idea religiosa y la idea erótica. Como también dedica largas reflexiones a tratar del riesgo que conlleva su fijación extrema: a fin de

cuentas, el fetichismo antecede en la obra del vienés a otros estados mórbidos de la voluntad y la sexualidad, como los que apuntamos más arriba del masoquismo y del sadismo, a la cabeza de una larga nómina de desarreglos, desviaciones y, en suma, enfermedades del ámbito erótico, claras amenazas, como se comprenderá, para el buen orden de la sociedad y el correcto gobierno —siempre en primera instancia auto-gobierno— de los cuerpos y de la relación entre los sexos.

Con todo, lo sorprendente, aquello que tan sólo queremos mencionar, pues un análisis detallado nos llevaría mucho más lejos de lo que este trabajo pretende, es la deriva que apunta Krafft-Ebing con su atención al fetichismo en conexión con las ideas de familia y, ante todo, de matrimonio monógamo. Porque lo que el fetichismo —hecho psíquico en sí inexplicable— explica desde un punto de vista absolutamente natural, científico, expreso en la repetición del concepto de «fisiología», es la unión heterosexual entre un cuerpo determinado y otro cuerpo determinado, entre dos individuos de cada sexo con exclusión absoluta y (es de suponer) permanente del resto de individuos. Textualmente, Krafft-Ebing afirma (1895: 22) que el origen del correcto desarrollo del amor fisiológico hay que buscarlo «en el encanto fetichista e individual (*charme fétichiste et individuel*) que una persona de un sexo ejerce sobre un individuo del otro sexo», en un curioso giro que hace de cada cuerpo algo comparable a un objeto o, mejor, a un fragmento de objeto, si por la totalidad objetiva entendemos la totalidad de los cuerpos de uno de los dos sexos que compartimentan la especie humana. El cuerpo entero produce el efecto de un fetiche. Y, aunque no está explícito, podemos inferir que, dada la tendencia «natural» de la mujer a la monogamia, y dado que es el varón el que tiene que refrenar y contener su «natural» tendencia a la poligamia, será también el varón quien precise de un fetiche... Se inaugura así una fantástica tradición contemporánea que hace del hombre un fetichista, un pervertido en potencia o solapado, y de la mujer un verdadero «objeto», la imagen fetichista por excelencia, a su vez susceptible de fragmentación, ya objetual (zapatos, pañuelos, guantes, prendas de vestir diversas...), ya corporal (la fragmentación del cuerpo femenino ante la mirada masculina, tópico de la pornografía que merecería todo un análisis). Tal tradición la encontraremos, como resulta sabido, en literatura, fotografía, cinematografía, pintura... a lo largo de todo el siglo XX, y hasta nuestros días¹⁸. En cualquier caso, la relación del fetichismo con el matrimonio heterosexual normado, monógamo por excelencia, la realiza Krafft-Ebing (1895: 23) en términos igualitarios:

Este hecho fisiológico del fetichismo explica las simpatías individuales entre hombre y mujer, la preferencia que se da a una persona determinada sobre todas las demás del mismo sexo. Como el fetiche no representa más que un símbolo individual, es evidente que su impresión no puede producirse más que sobre un determinado individuo.

¹⁸ No lo haremos ya por falta de espacio y por no abrir aún más los flecos del presente ensayo, pero hubiéramos deseado desarrollar esta línea de investigación a través de uno de sus lugares privilegiados en la literatura médica psiquiátrica del siglo XX: la lectura que Sigmund Freud realiza en su artículo «Lo siniestro (Das Umheimliche)» (1919) del cuento de E.T.A. Hoffmann «El hombre de arena (Der Sandmann)», publicado un siglo antes (1817) en su recopilación de cuentos *Nocturnos*. El amor obsesivo y claramente fetichista de Nathaniel por Olimpia, una autómatas con mecanismo de resortes que acabará siendo fragmentada, despedazada por su creador, provocando el suicidio del protagonista, ha servido de inspiración para una ópera (Jacques Offenbach, *Les contes d'Hoffmann*, 1879) y al menos dos importantes adaptaciones al cine (en 1916 y 1951), lo que aporta aún mayor interés al estudio de un pasaje a menudo pasado por alto frente a la —por lo visto— más impactante o inquietante cuestión de la castración y su simbología ocular en el mencionado artículo freudiano.

Del peligroso caos de la especie a la normalización fetichista (fisiológica, luego natural) de la sociedad familiar y el matrimonio monógamo. Sirva esta peculiar mirada para concluir nuestro repaso por uno de los textos básicos fundadores de la norma heterosexual, entendida como prescripción social a la par que natural (en una vertiente correctiva o de suplemento) de un modo de categorizar el sexo y de «ordenar» en los cuerpos la sexualidad. Pasos previos y necesarios dados por la ciencia para justificar e imponer toda una política de género que habría que estudiar en muchos otros lugares, con relación a muchas otras técnicas y prácticas políticas, y a partir de muchos otros documentos claves para la teorización de las mismas. La maquinaria de la invención de identidades y a la imposición de modos de subjetividad (desde la ordenación de los cuerpos hasta —como decía Félix Guattari— la colonización de los sueños) en los albores de nuestra época merece un estudio atento y pormenorizado, que sienta las bases tanto de una crítica epistemológica rigurosa como de una eficaz colaboración con los diversos movimientos de resistencia que es posible oponer a la estructura de poder, en la confianza de subvertir sus efectos tanto individual como colectivamente, si tal expresión tiene alguna validez desde la vieja consigna de lucha a la que nos adscribimos: «lo personal es político». Y la lucha pasará —evocando a Wittig— por la supresión de las categorías ideológicas «hombre» y «mujer», lo que equivale en diversos niveles a la destrucción de la heterosexualidad y del sistema de dominación heteronormativo.

Como sintetiza de manera admirable Beatriz Preciado cuando habla acerca del heterocentrismo en su *Manifiesto contra-sexual*, el sexo no ocupa un lugar natural o biológico preciso, ni como órgano ni como práctica (sexualidad), sino que más bien se trata de una construcción ideológica, normativa, apoyada en una serie de saberes y de intereses que tienen que ver con una operación de sumisión muy precisa y basada a su vez en las categorías de género:

El sexo es una tecnología de dominación heterosocial que reduce el cuerpo a zonas erógenas en función de una distribución asimétrica del poder entre los géneros (femenino/masculino), haciendo coincidir ciertos afectos con determinados órganos, ciertas sensaciones con determinadas reacciones anatómicas. (Preciado, 2002: 22)

En cierto modo, no hemos tratado de otra cosa que esta tesis a lo largo de las páginas precedentes.

Aunque, ciertamente, los modos de aproximación, los materiales enjuiciados, el método para trabajarlos y, finalmente, el modo expositivo que hemos desarrollado, distan mucho de la vía sintética, esquemática y ordenada que, en aras del viejo reclamo cartesiano (claridad y distinción) suele reclamar la academia a este tipo de trabajos. Ni que decir tiene que éramos conscientes de ello desde un inicio: el trabajo se enfocó y realizó a partir de otros parámetros, que tampoco expondremos ahora.

Con todo, y no sólo o no únicamente como una concesión final a lo que suele entenderse por trabajo académico, sí trataremos a continuación en esta suerte de epílogo de elaborar una síntesis esquemática y breve, lo más clara posible, de los resultados a que nos ha conducido el camino elegido. Dispondremos tal esquema al modo de una apretada relación de conclusiones, que no pretendemos definitivas, sino abiertas como interrogantes para una futura tarea, creemos que más que necesaria, urgente.

* * *

1) Si el «sexo» designa la realidad natural, anatómica, de los cuerpos en tanto que adscritos a una de las dos opciones que la fisiología permite (varón/mujer); si el género tiene que ver con la identidad sexual social (masculino/femenino), la heterosexualidad como mandato, como sistema, como norma y ordenamiento de los cuerpos, prescribiría una verdad esencial: hay un marco dado por la naturaleza (sexo, sexuación) que impone una ley de identidad sexual que marca tanto el deseo como los comportamientos y la relación en sociedad (sexualidad, género). Es decir: el sexo define el género, y todo se adecua perfectamente al interior de un modelo bipolar en el que la sociedad o la cultura prolongan la naturaleza, la fisiología. Esto es lo que hemos tratado de indagar, refle-

xionar y criticar en la primera parte de nuestro trabajo, bajo el epígrafe general de la relación entre heterosexualidad y verdad: creemos que la reflexión sobre este marco lógico, epistemológico, metafísico y, en definitiva, científico es capital para la crítica del mandato heterosexual, razón por la que emprendimos nuestro abordaje, que creemos aún lejos de su total agotamiento.

2) Con relación a lo anterior —recordemos una posible enunciación de la verdad heterosexual: el sexo delimita el género— ha resultado imprescindible establecer lo que hemos denominado un recorrido genealógico hacia los orígenes, motivos y fundamentos de tal verdad. Y lo hemos hecho partiendo precisamente de una doble crítica, o de dos nombres propios capitales para tal crítica: uno, el de Friedrich Nietzsche, en el momento preciso de eclosión del gran modelo teórico y práctico de la heterosexualidad (en torno a la segunda mitad del siglo XIX); otro, el de Monique Wittig, en el momento preciso en que tal modelo ha logrado su máxima cumbre (los discursos patriarcales de las ciencias humanas en el ámbito del estructuralismo) y ha entrado en una fase de profundo declive (a partir, sobre todo, de los años ochenta y noventa del último siglo), en que nuevos movimientos feministas y postfeministas, en consonancia con nuevas maneras de reelaborar la crítica nietzscheana en clave postestructuralista y aun postmoderna (Foucault, Deleuze, Derrida, entre otros muchos nombres posibles), permiten la desconstrucción del modelo con elementos y discursos antes inusitados.

3) Con tal ánimo desconstrutivo hemos tratado de elaborar una reflexión propia acerca de la lógica del pensamiento occidental imperante hasta la actualidad, lógica discursiva que ha constituido siempre la base de la jerarquización del par macho/hembra, u hombre/mujer, o masculino/femenino, en una estructura bipolar de conceptos contrapuestos sobre la que ha operado siempre el patriarcado, hasta su última y más poderosa refundación en el modelo heterosexual, en el mandato de la heteronormatividad. Ciertamente, esta parte de nuestro trabajo puede dar una impresión vaga o divagatoria, alejada un trecho de aquello a lo que nuestro título (poder y gobierno del cuerpo) debiera apuntar. Nada más lejos de la realidad. Las razones que nos llevan a reclamar de manera urgente mayor atención para la tradición de la verdad aristotélica parten de dos pilares o paradigmas en nuestro ensayo: 1) por un lado, el hecho de que las precisas y preciosas referencias de Monique Wittig a la cuestión, en un texto que nos ha servido de inspiración, revelan en lengua original inglesa tanto como en versión francesa y en traducción castellana ciertas incongruencias (felices, pues permiten acotar mejor la temática), y 2) por otro lado, la distinción histórica de Thomas Laqueur en torno a la doble disposición teórica sobre los cuerpos, lo que llama modelo de cuerpo único o unisexo y modelo de dos sexos o dos cuerpos, distinción que creemos es recorrida por la lógica aristotélica también de dos modos distintos, que han dado sustento a la jerarquización patriarcal en todo momento, en uno u otro modelo temporal: desde la infinita gradación del ser entre los polos «varón» y «mujer» del esquema, hasta la oposición extrema y estanca entre ambos, ya en la modernidad.

4) Por otra parte, todas esas distinciones, que tendrían que ver con la elaboración y sustentación teórica de una «verdad», realizada a partir de parejas polares y jerárquicas que recorrerían todos los ámbitos de la actividad y el conocimiento humano, desde la moral hasta la estética, desde lo sobrenatural hasta la política, en conjuntos lógicos de posible enunciación como «macho/y/hembra», «naturaleza/y/cultura», etc., hallan su auténtica dimensión en el hecho de dar también sustento a prácticas de poder, a intereses de grupo, a solidificaciones de elites, jerarquías y castas. De ahí nuestro interés por

el estudio de las etimologías, las sutilezas y los matices conceptuales puestos en valor por la tradición, en pocas palabras: nuestro interés por la «fábrica de los ideales» de que trataba Nietzsche en una escritura de la sospecha difícil de igualar. Porque tras la fábrica misma o el teatro, entre las tramoyas y las bambalinas de la escena teórica, se ocultan los largos brazos del guión, de la Ley (entiéndase con mayúscula divina), ya sea política, ya lo sea científica. Este es el «quid» de nuestra preocupación por los discursos: los saberes cobijan —dan cobertura— a poderes que, a su vez, retroalimentan los discursos, por decirlo de la manera más torpe. El poder y el gobierno de los cuerpos, a que alude nuestro título, se identifica plenamente con una determinada identificación e imposición de la verdad, con un discurso que pretende decir lo real de manera universal, acrítica e intemporal. Que el sexo define el género es uno de sus posibles enunciados. Que a esta especie de buen gobierno de los cuerpos podamos llamarlo heteronormatividad o mandato heterosexual, o política de género (a todo ello aludimos en nuestro subtítulo), es otra posibilidad abierta en el sistema de saber-poder, de verdad-actuación, cuya crítica en estas páginas incoamos.

5) La segunda parte de nuestro trabajo trata, precisamente, de ejemplificar o de elaborar un desarrollo pertinente a los conceptos vistos en la primera. Y tal desarrollo parte, nuevamente, de las intuiciones de Monique Wittig acerca del sistema de pensamiento heterosexual como sistema concreto pero diverso, eminentemente múltiple y pluriforme, de la dominación humana, identificado con la dominación patriarcal, que es la sumisión de la mujer al varón, evidentemente, pero también muchas otras cosas que no hemos podido más que señalar al paso: la dominación racial, la segregación clasista, la sumisión colonial, la construcción de identidades de género impuestas de mil modos y maneras (tanto en la cultura elitista del *Ancien régime* como en la *pop-culture* propia de nuestro mundo, que ha exacerbado como nunca antes los patrones de heterosexualización, tanto como propiciado la resistencia y la revuelta frente a los mismos). Pero hemos optado muy pronto por derivar nuestra lectura y comentario crítico a discursos ligados al momento de la invención decimonónica de la sexualidad, de la heterosexualidad y de todos sus «otros» posibles, momento legislativo donde los haya —teórico tanto como normativo, penal incluso— ligado igualmente a la crítica de fines del siglo XIX (que, con Nietzsche, nos sirvió de introito a este ensayo). Hemos privilegiado para ello una breve serie de textos en los que el discurso científico se mezcla indisolublemente con la técnica y el ideario ideológico de la literatura, algo muy propio del momento analizado, del surgimiento de la norma heterosexual como mandato sobre los cuerpos y las almas. Los nombres propios de Richard von Krafft-Ebing, Marc André Raffalovich, Ludovic Dugas y la inmensa empresa lionesa del médico forense Alexandre Lacassagne, los *Archives de l'Anthropologie Criminelle*, han sido los lugares doctrinales escogidos para volver patentes tanto la estructura como las intenciones y soberanas contradicciones del modelo heteronormativo.

6) Así, creemos haber abierto un acceso distinto al de la generalidad de los ensayos actuales a diversas cuestiones ligadas con la norma heterosexual. La primera de tales cuestiones tiene que ver precisamente con la inversión de tal norma. Resulta evidente en los textos tratados que no es la categoría idealista del sexo la que define la estructura social del género, en el conocido sistema que parte de estos textos y esta época, sino más bien al contrario: es la invención del género (par lógico tradicional «masculino/y/femenino») lo que permite hablar con toda «naturalidad» de una división estanca de los sexos según cuerpos y genitalidades («hombre/mujer»). Que el género precede y

sustenta el sexo ya lo sabíamos (baste con aludir a las obras capitales de Judith Butler), pero nuestra hipótesis y tarea ha consistido en hallar esta inversión de la norma *inscrita* en el propio discurso normativo: Dugas o Raffalovich, pongamos por caso, y a pesar de ellos mismos y de sus intenciones, son transparentes en sus respectivos discursos. Y a partir de ahí, puede ensayarse toda una serie de contradicciones ideológicas que permiten argüir una tesis fuerte: para elaborar la norma, para «inventar» la heterosexualidad misma, los autores-inventores se vieron obligados a «inventar» previamente el «otro» de la norma. Es decir, para hablar de la heterosexualidad, e imponerla como *standard*, Dugas y Raffalovich han de hablar primero de la homosexualidad; para hablar de la «normalidad» y lo «sano» en la relación sexual (en el «amor», dicen ellos, en la relación amorosa), han de tratar primero de definir los límites de la inversión y de lo mórbido (que no son riesgos exclusivos de la homosexualidad, sino que se inscriben igualmente en la heterosexualidad no reglada); para hablar de la naturaleza y del instinto, han de partir primero de la voluntad, del deseo racional humano, eminentemente social, cultural, artificial; para hablar del varón burgués normalizado, culto, dueño de sí, de su cuerpo y de su deseo, hombre «superior» (sea heterosexual u homosexual), hay que hablar primero del «abyecto», del cuerpo inferior y dominado por la inversión de la norma y la corrupción del ánimo; para hablar del matrimonio o de la familia (pilares ambos de la necesaria comunidad política que ha de complementar —suplementar— la naturaleza en el orden de la debida procreación y perpetuación de la especie) han de fabricar todo un extraño y extraordinario elogio de la castidad y de la soltería...

7) Esta última línea podría seguirse por los comentarios que integran la totalidad de nuestro ensayo de múltiples maneras y mediante diversas puertas de entrada. Baste señalar que es, creemos, lo que define la importancia del trabajo con textos-fuentes que hemos esbozado. Porque se trata —en una suerte de vuelta sobre sí, en bucle o espiral, de nuestro trabajo— de la desconstrucción misma del sistema de saber-poder que quiere emplazarse en la búsqueda de la verdad lógica del tradicional discurso occidental. Nos explicaremos mejor: la invención del polo dominante en tal estructura dual de contrarios (polo que podemos escribir como «varón», «bueno», «luz», «rectitud», etc.) precisa de la previa identificación y alzado de su contrario. Esto se ve de un modo particular, por lo menos eso hemos intentado evidenciar, en el discurso de Krafft-Ebing, que elabora todo un diseño de qué sea (ideal) «la mujer» para poder dar lugar a la identidad (prioritaria) del varón. Sin olvidar que su marco es el «nuestro», es decir, el de muchas reivindicaciones actuales de cierto feminismo —dicho sea sin ánimo polémico—: se trata de una «mujer» moderna, que se mueve en los ámbitos público y privado con soltura y ambición, en un esquema de igualdad con el varón... algo que no existe en el «otro» mismo de la cultura occidental civilizada y europea, en la cultura mediterránea islámica (el otro del vienes, que no se refiere a los pueblos salvajes a la hora de buscar el contrapunto de la civilización colonial victoriana), cultura en que la mujer es un simple objeto sexual, una esclava a lo sumo.

8) Por fin, y como colofón de las lecturas propuestas, puede establecerse aquí una serie de posibles inicios para ulteriores investigaciones por lo que atañe a la socialización, o mejor, a los lugares de socialización, tan importantes —en la obra de los autores que alzan la norma heterosexual— para definir tanto el género como la buena sexualidad, la corrección de las costumbres, los comportamientos y las relaciones. Así, cobran real relevancia dos tópicos al menos: 1) Las sociedades de gobierno de la vida misma de los seres humanos, conforme a la conciencia y vivencia que Raffalovich o lectores del mismo

como el Dr. Lauppts tienen de lo que Foucault tematizará un siglo después bajo el artificio simbólico del panoptismo liberal, vía Jeremy Bentham. Porque son estas comunidades socializadoras (orfanato, escuela, fábrica, taller, cárcel, cuartel, etc.) propias del siglo de la revolución industrial lugares de los que no se puede prescindir pero que entrañan enormes riesgos, hasta el punto de la defensa que Dugas hará de la coeducación o la teorización sobre la relación que dichos panópticos tienen con la corrupción de una «falsa» homosexualidad en Raffalovich. 2) El primer panóptico por excelencia, que es a la vez la médula misma de la heteronormatividad: la familia, adquiere en Krafft-Ebing su más cumplida forma burguesa: la familia será corrección necesaria del instinto natural de reproducción de la especie, hasta el punto de ser su necesaria corrección o suplemento social, tanto como la base de esferas políticas superiores, hasta llegar al nivel del estado. Y dicha familia, a la que dedicamos bastantes líneas en nuestro trabajo, se alza a su vez sobre una relación sexual privilegiada en la heteronormatividad: la que enlaza a un individuo concreto de un sexo con otro individuo específico perteneciente al otro sexo; dos cuerpos, por tanto, hetero-complementarios que han de prestarse fidelidad mutua e indefinida: lugar en el que el mandato heterosexual se identifica con la monogamia, proporcionándonos en la obra fundadora del vienés una última sorpresa: la estructura normal de la familia conyugal monógama procede de lo que en última instancia la medicina psiquiátrica de finales de siglo entenderá también como una perversión: el fetichismo.

* * *

Los anteriores ocho párrafos no agotan, a nuestro sincero entender, las posibilidades abiertas por los ejercicios de lectura de la investigación precedente. Tampoco resultan suficientes, y somos conscientes de ello, para propiciar un trabajo perfectamente cerrado sobre sí, como suele ser la exigencia de la institución académica a los efectos que han permitido la elaboración de estas páginas.

Sin embargo, no vemos esta última aseveración como un defecto, sino todo lo contrario. Si hubiésemos sabido a qué punto debíamos o teníamos necesariamente que arribar con nuestro ensayo, posiblemente no lo hubiéramos comenzado. Tampoco tendría sentido proseguir con los ejercicios propuestos más allá de los textos citados y puestos en valor, pese a su escaso número en proporción con el enorme conjunto de materiales que se movilizaron a lo largo de décadas para debatir, contrastar y definir lo que venimos denominando indistintamente como heterosexualidad, norma heterosexual, mandato heterosexual, heteronormatividad o política de género.

Creemos haber logrado los objetivos que nos propusimos al iniciar las páginas precedentes, y haberlo hecho mediante un efectivo manejo de las hipótesis planteadas, siempre en el marco de una tesina circunscrita a una metodología cualitativa, como corresponde a un trabajo esencialmente de análisis documental, de identificación, contextualización e interpretación de textos. También estimamos, dicho sea de nuevo, como algo urgente —más bien que pertinente— desarrollar esta línea de trabajo para comprender los orígenes de conceptos a veces tratados con excesiva amplitud en las monografías al uso. Evidentemente, ni hemos agotado tales textos ni hemos cubierto la totalidad de posibilidades interpretativas de los mismos, pese a que ninguna de ambas pretensiones estaban entre los objetivos de nuestro trabajo.

Con mucha mayor modestia, creemos tan sólo haber situado unos simples pilares, quizás apenas unas pequeñas piedras primerizas para lo que debiera ser una tarea de

análisis de mucha mayor envergadura, rigor y acotamiento temático. Pese a todo, tal tarea nunca sería posible sin intentos previos como los que este ensayo ha perseguido, y a tal opinión nos acogemos al final de estas breves conclusiones.

NOTA: A continuación, señalamos la totalidad de materiales empleados a lo largo de nuestro ensayo, sin establecer distinción alguna concerniente a su formato (físico, en papel, o virtual, en línea o en archivo imprimible; libro o película), ni a su carácter específico (fuentes básicas o secundarias, de estudio o de simple consulta).

* * *

ALETRINO, ARNOLD (1908): «Uranisme et dégénérescence», en *Archives d'anthropologie criminelle, de médecine légale et de psychologie normale et pathologique*, Lyon y París, A. Rey/G. Masson (Eds.), Tomo XXIII, pp. 633-667. Versión en imagen facsimilar a través del recurso «Criminocorpus» del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS): [<http://www.criminocorpus.cnrs.fr/article6.html>], consultado el 25 de febrero de 2012.

ARISTÓTELES (1975): *Metafísica*, trad. de Patricio de Azcárate, Madrid, Espasa-Calpe.

————— (1924): *Aristotle's Metaphysics*, ed. William David Ross (ed.), Oxford, Clarendon Press. Perseus Digital Library, recurso en línea: [<http://www.perseus.tufts.edu>], consultado el 10 febrero 2012.

ARTIÈRES, PHILIPPE (2005): «Lacassagne: Le professeur et l'inverti», *Criminocorpus. Revue hypermédia* [En línea], Histoire de la criminologie, 2. Thématiques et théories, puesto en línea el 01 de enero de 2005: [<http://criminocorpus.revues.org/120>], consultado el 03 de marzo de 2012.

BUTLER, JUDITH (2002): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, trad. de Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós.

————— (2007): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, trad. de M.^a Antonia Muñoz, Barcelona, Paidós Ibérica.

CHATEAUBRIAND, FRANÇOIS-RENÉ de (1989): *Atalá. René*, trad. de Javier del Prado y Patricia Martínez, Madrid, Cátedra.

COVARRUBIAS, SEBASTIÁN de (1998): *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. de Martín de Riquer Morera, Barcelona, Alta Fulla.

DELEUZE, GILLES (1973): *Presentación de Sacher-Masoch. El frío y el cruel*, trad. de Ángel María García Martínez, Madrid, Taurus.

————— (2000): *Nietzsche y la filosofía*, trad. de Carmen Artal, Barcelona, Anagrama.

DERRIDA, JACQUES (1975): «La farmacia de Platón», en *La diseminación*, trad. de José Martín Arancibia, Madrid, Fundamentos, pp. 91-260.

————— (1978): *De la gramatología*, trad. de Óscar del Barco y Conrado Ceretti,

- revisada por Ricardo Potschart, Madrid, Siglo XXI.
- (1989a): *Márgenes de la filosofía*, trad. de Carmen González Marín, Madrid, Cátedra.
- (1989b): *La escritura y la diferencia*, trad. de Patricio Peñalver Gómez, Barcelona, Anthropos.
- (1992): *El otro cabo / La democracia, para otro día*, trad. de Patricio Peñalver Gómez, Barcelona, Serbal.
- DORLIN, ELSA (2009): *Sexo, género y sexualidades. Introducción a la teoría feminista*, trad. de Víctor Goldstein, Buenos Aires, Nueva Visión.
- DUGAS, LUDOVIC (1895): «L'inversion sexuelle», en *Archives d'anthropologie criminelle, de criminologie et de psychologie normale et pathologique*, Lyon y París, A. Storck/G. Masson (Eds.), Tomo X, pp. 325-332. Versión en imagen facsimilar a través del recurso «Criminocorpus» del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS): [<http://www.criminocorpus.cnrs.fr/article6.html>], consultado el 25 de febrero de 2012.
- FOUCAULT, MICHEL (2000): *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- (2005): *La verdad y las formas jurídicas*, trad. de Enrique Lynch, Barcelona, Gedisa.
- KANT, IMMANUEL (1987): *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, trad. de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos.
- KRAFFT-EBING, RICHARD von (1895): *Étude médico-légale. Psychopathia Sexualis. Avec recherches spéciales sur l'inversion sexuelle*, trad. al francés de Émile Laurent y Sigismond Csapo, París, Éd. Georges Carré. Versión en imagen facsimilar a través del recurso «Gallica. Bibliothèque Numérique» de la Bibliothèque Nationale de France (BNF): [<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k76843b>], consultado el 20 de febrero de 2012.
- LA BOËTIE, ÉTIENNE de (1986): *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*, trad. de José María Hernández-Rubio, Madrid, Tecnos.
- LADAME, PAUL-LOUIS (1913): «Chronique allemande. Les travaux récents des auteurs allemands sur l'homosexualité», en *Archives d'anthropologie criminelle, de médecine légale et de psychologie normale et pathologique*, Lyon y París, A. Rey/G. Masson (Eds.), Tomo XXVIII, pp. 827-861. Versión en imagen facsimilar a través del recurso «Criminocorpus» del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS): [<http://www.criminocorpus.cnrs.fr/article6.html>], consultado el 25 de febrero de 2012.
- LAQUEUR, THOMAS (1994): *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, trad. de Eugenio Portela, Madrid, Cátedra.
- LAUPTS (SAINT-PAUL, GEORGES) (1909): «Léttre au Professeur Lacassagne», en *Archives d'anthropologie criminelle, de médecine légale et de psychologie normale et pathologique*, Lyon y París, A. Rey/G. Masson (Eds.), Tomo XXIV, pp. 693-696. Versión en imagen facsimilar a través del recurso «Criminocorpus» del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS): [<http://www.criminocorpus.cnrs.fr/>]

- article6.html], consultado el 25 de febrero de 2012.
- LUCRECIO CARO, TITO (1985): *De rerum natura / De la naturaleza*, texto latino y trad. de Eduard Valentí Fiol, Barcelona, Bosch.
- MACHADO, ANTONIO (1977): *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo*, Vol. I, Buenos Aires, Losada.
- MUÑOZ GUTIÉRREZ, CARLOS (2000): «Tener un mundo, hacer un mundo...», en *A Parte Rei*, nº. 8 (Especial Nietzsche), revista electrónica con acceso en línea: [<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/verdadym.pdf>], consultado el 22 de diciembre de 2011.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1990): *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.
- (1992): *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.
- (1993): *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.
- (1994): «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral», en NIETZSCHE, F. y VAIHINGER, H.: *Sobre verdad y mentira*, trad. de Luis Ml. Valdés y Teresa Orduña, Madrid, Tecnos, pp. 15-38.
- PRECIADO, BEATRIZ (2002): *Manifiesto contra-sexual*, trad. de Julio Díaz y Carolina Meloni revisada por la autora, Madrid, Ópera Prima.
- (2008): *Testo yonqui*, Madrid, Espasa Calpe.
- RAFFALOVICH, MARC-ANDRÉ (1894a): «Quelques observations sur l'inversion», en *Archives d'anthropologie criminelle, de criminologie et de psychologie normale et pathologique*, Lyon y París, A. Storck/G. Masson (Eds.), Tomo IX, pp. 216-218. Versión en imagen facsimilar a través del recurso «Criminocorpus» del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS): [<http://www.criminocorpus.cnrs.fr/article6.html>], consultado el 25 de febrero de 2012.
- (1894b): «L'éducation des invertis», en *Archives d'anthropologie criminelle, de criminologie et de psychologie normale et pathologique*, Lyon y París, A. Storck/G. Masson (Eds.), Tomo IX, pp. 738-740. Versión en imagen facsimilar a través del recurso «Criminocorpus» del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS): [<http://www.criminocorpus.cnrs.fr/article6.html>], consultado el 25 de febrero de 2012.
- (1895): «L'uranisme. Inversion sexuelle congénitale. Observations et conseils», en *Archives d'anthropologie criminelle, de criminologie et de psychologie normale et pathologique*, Lyon y París, A. Storck/G. Masson (Eds.), Tomo X, pp. 99-127. Versión en imagen facsimilar a través del recurso «Criminocorpus» del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS): [<http://www.criminocorpus.cnrs.fr/article6.html>], consultado el 25 de febrero de 2012.
- (1897): «Annales de l'unisexualité», en *Archives d'anthropologie criminelle, de criminologie et de psychologie normale et pathologique*, Lyon y París, A. Storck/G. Masson (Eds.), Tomo XII, pp. 185-224. Versión en imagen facsimilar a

- través del recurso «Criminocorpus» del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS): [<http://www.criminocorpus.cnrs.fr/article6.html>], consultado el 25 de febrero de 2012.
- (1909): «Chronique de l'unisexualité», en *Archives d'anthropologie criminelle, de médecine légale et de psychologie normale et pathologique*, Lyon y París, A. Rey/G. Masson (Eds.), Tomo XXIV, pp. 353-391. Versión en imagen facsimilar a través del recurso «Criminocorpus» del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS): [<http://www.criminocorpus.cnrs.fr/article6.html>], consultado el 25 de febrero de 2012.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2012a): *Diccionario de la Lengua Española*, edición vigésima segunda y adelanto de la vigésima tercera, recurso en línea: [<http://buscon.rae.es/draeI>], consultado entre diciembre de 2011 y febrero de 2012.
- (2012b): *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española*, recurso en línea: [<http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtIle>], consultado entre diciembre de 2011 y febrero de 2012.
- RENNEVILLE, MARC (2005): «La criminologie perdue d'Alexandre Lacassagne (1843-1924)», *Criminocorpus. Revue hypermédia* [En línea], Histoire de la criminologie, 1. La revue et ses hommes, puesto en línea el 01 de enero de 2005: [<http://criminocorpus.revues.org/112>], consultado el 03 de marzo de 2012.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES (2001): *Discurso sobre la Economía política*, trad. de José E. Candela, Madrid, Tecnos.
- SEDGWICK, EVE KOSOFSKY (1998): *Epistemología del armario*, trad. de Teresa Bladé Costa, Barcelona, Ediciones de la Tempestad.
- WITTIG, MONIQUE (1992): *The Straight Mind and Other Essays*, Boston, Beacon Press et Hemel Hempstead / Harvester Wheatsheaf.
- (2007): *La pensée straight*, Paris, Éditions Amsterdam.
- (2010): *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, trad. de Javier Sáez y Paco Vidarte, Madrid, Egales.
- ZIERING KOFMAN, AMY (Directora/Productora) y DICK, KIRBY (Director) (2002): *Derrida* [cinta cinematográfica], EE.UU., Jane Doe Films.

2020/2021
Material docente



UNIVERSIDAD
DE GRANADA



Departamento de Didáctica de las
Ciencias Sociales