



Tipo de documento: Tesina de Grado de Ciencias de la Comunicación

Título del documento: Memorias de la insumisión política : más allá de la revolución sexual

Autores (en el caso de tesistas y directores):

Santiago Barziza

Mariano Damián Garbarino

Paula Guitelman, tutora

**Datos de edición (fecha, editorial, lugar,
fecha de defensa para el caso de tesis): 2016**

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR

Memorias de la insumisión política:

Más allá de la revolución sexual

Tesina de grado

Ciencias de la Comunicación Social. Facultad de Ciencias
Sociales. Universidad de Buenos Aires.

Autores: Barzizza, Santiago.

Garbarino, Mariano Damián.

Tutora: Guitelman, Paula.

-Buenos Aires, Octubre de 2015-

Índice

Presentación.....	4
Capítulo 1: La preparación cultural	15
La revolución sexual	15
Transformaciones político-culturales.....	17
Capítulo 2: Desexualización.....	27
Foucault y su historia de la sexualidad.....	27
Michel Foucault: movimientos de “liberación sexual” y comunidad gay.....	33
El último Foucault.....	39
La transvaloración empieza en la intimidad	41
Friends will be Friends.....	47
Capítulo 3: Sida	50
Todo tiempo pasado fue mejor	50
Genealogía de una enfermedad.....	51
Políticas de la vida	53
Políticas de la muerte	56
Capítulo 4: El deseo de éxtasis	61
Sexo y (contra) revolución	61
Devenir paulista	70
California dreamin´.....	71
Genealogía del gueto gay	76
Devenir marginal	82
Devenir sidoso	103
La ciencia como religión	111
La muerte del sexo	118
Mística y “plantas de poder”	125
Devenir bruja	136

Drogas sin Dios.....	143
Poesía y éxtasis	154
Capítulo 5: “Los años noventa”	157
La globalización de la compasión.....	157
Memorias de lo posible, el cuerpo reencontrado: a modo de conclusión.....	160
Bibliografía.....	169

Presentación

I

Memorias de la insumisión política: Más allá de la revolución sexual es un ensayo que narra principalmente el “devenir gay” de Michel Foucault y el itinerario deseante, luego redefinido como experimentación corporal en busca de “éxtasis” (salir de sí), de Néstor Perlongher. Partimos de la llamada “revolución sexual” porque creemos que este proceso de mutación cultural junto a otros que se dieron en los años sesenta y setenta, que relataremos en el primer capítulo, constituyeron un territorio de sentido fértil y novedoso a partir del cual nuestros autores reflexionan y tratan de conciliar las experiencias corporales en torno al placer/deseo con modos de vida alternativos a los dominantes. Esta última sería la dimensión política de la experiencia. Aquí entendemos política no en su sentido tradicional, pensada en derredor del Estado y de los partidos, sino más bien en devenir micro-político: como creación de formas culturales y socio-existenciales minoritarias que permiten a los individuos inmersos, como diría Perlongher, en “experiencias corporales intensas” darle un sentido radical y emancipador a esas experiencias. Es menester aclarar que Foucault y Perlongher, en buena parte de su experiencia, no caracterizan estas prácticas de institución de sentido colectivo como políticas. Foucault va a hablar de la creación de una “ética y una cultura gay”; Perlongher en la última parte de su trayectoria utiliza, vía Deleuze y Guattari, el término “plano de expresión”. No obstante, usaremos en términos analíticos el término política, anteriormente esbozado, para referirnos a las creaciones de soportes socio-existenciales que acompañan las experimentaciones corporales de placer/deseo.

Vale la pena detenerse un instante, antes de proseguir: ¿por qué utilizamos la díada placer/deseo?. Con la díada nos referimos en términos prácticos a lo que Perlongher condensó lúcidamente como “experiencias corporales intensas”, un conjunto de experiencias disímiles que tienen en común ser generadoras de goce o éxtasis (prácticas que permiten salir de sí, que propician la desobjetivación) como la utilización de drogas, el sadomasoquismo, el fist-fucking y el sexo, entre otras posibles. No obstante, mantenemos la díada porque queremos respetar las diferentes perspectivas de nuestros autores. Foucault no utilizaba la palabra deseo para referirse a las “experiencias corporales intensas”, porque

consideraba que ésta se vinculaba con el dispositivo de sexualidad, el psicoanálisis y el freudo-marxismo, que inscribían el deseo exclusivamente en lo sexual. Para el filósofo francés anclar el deseo en lo sexual, obturaba formas posibles y superadoras de acceder al goce. Por eso para escapar de las redes de poder que instauró el dispositivo de sexualidad utiliza la palabra “placer”, que considera vacía de sentido y abierta a nuevas prácticas corporales que experimenten en torno a lo erótico. Foucault en *La voluntad del saber*, a partir de la elaboración de un constructo teórico que permite pensar las relaciones entre sexo y sexualidad durante la modernidad, a la vez que configura caminos a transitar a partir de la exploración de los placeres del cuerpo, embiste implícitamente contra los movimientos de liberación sexual y contra sus inspiradores, Marcuse y Reich. Sin embargo, a partir de una contextualización del libro que hace Didier Eribon, biógrafo de Foucault, lo nombra a Deleuze como blanco de las críticas subrepticias del primer tomo de la *Historia de la Sexualidad*. No obstante, nosotros estamos en desacuerdo en este sentido con Foucault. No concebimos que se pueda subsumir bajo una misma categoría a Deleuze-Guattari de *El Anti-Edipo* con Reich y Marcuse. El concepto de deseo para Deleuze-Guattari no está estrictamente vinculado al deseo sexual; para ellos “[...] *el deseo produce lo real, o la producción deseante no es más que la producción social*¹”. El deseo para los autores de *El Anti-Edipo* sería, en jerga marxiana, el motor de la historia y su movimiento y devenir lo que funda la misma. Perlongher va a cartografiar y a reflexionar sobre las prácticas de los “disidentes sexuales”, una vez instalado en Brasil, a partir del concepto de deseo que esbozaron Deleuze y Guattari; “la Rosa” se apropia del andamiaje teórico-reflexivo de la dupla francesa. Este sería el otro componente de la díada, cuya razón de ser es una tensión que Foucault plantea, y nosotros respetamos, pero que en términos analíticos haremos convivir. Luego, a principios de los años noventa, Perlongher resignificará su trayectoria deseante en términos de búsqueda de “éxtasis”, influenciado por las reflexiones de Georges Bataille.

Si bien situamos, en un primer momento, el devenir de Foucault y Perlongher dentro de lo gay/homosexual no significa que nuestra indagación se obstine en rastrear lo relacionado a lo (homo) sexual que hay en los dos autores, sino sólo constituye un punto de partida,

¹ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1995, pág. 37.

podríamos decir “empírico”. Una experiencia minoritaria a partir de la cual se deriva, no una identidad que nos permite descifrar un destino. Una vivencia de la opresión y del placer/deseo que intenta elaborar en términos políticos (a partir de la creación de una cultura y una ética “gay” en el filósofo francés y de la conformación de un plano de expresión efectivo que reúna a los cuerpos extáticos resguardando sus diferencias, en Perlongher) una salida emancipatoria a una situación de sojuzgamiento. La singularidad del devenir de Foucault y de Perlongher reside en su imprevisibilidad, en su inactualidad y su radicalidad política con respecto a sus contemporáneos y en su pertinacia de erigir al placer/deseo, no vinculado necesariamente a lo sexual, como eje de las prácticas políticas. Por eso, entendemos que no es estrictamente una tesina sobre sexo o sexualidad. Nuestros autores, en diferentes momentos de sus experiencias, forjadas alrededor de distintos contextos socio-existenciales y temporales, nos invitan a salir de la instancia sexual, en tanto punto de apoyo de los dispositivos de poder. Nos instan a reflexionar sobre el carácter contingente y arbitrario de la relación “necesaria” entre sexo y deseo y a explorar otras prácticas a partir de las cuales poder intensificar el placer o el “éxtasis”. De ahí la originalidad de sus devenires en lo que respecta a las experimentaciones en torno al placer/deseo. En relación con esto, lo que nos interesa traer al presente del “devenir gay” de Foucault y de la trayectoria extática de Perlongher es la convicción irrevocable de que la política (devuelta a su antiguo origen ético y potenciada y transformada por los nuevos sentidos que producían las existencias contra-culturales) ya no oficiará como “el arte de lo posible” sino como “el arte de lo imposible”: promoviendo la creación de modos de vida alternativos al dominante que requieren de la implicación subjetiva de aquellos partenaires involucrados en las experimentaciones en torno al placer/deseo como único modo de superar las formas de vida establecidas, vehiculizadas por los dispositivos de poder. De ahí la radicalidad política de las reflexiones y prácticas de nuestros autores.

Si bien caracterizamos el trabajo como una rememoración de dichos devenires, éste no se inscribe en una lógica meramente documentalista. La novedad no sólo consiste en la recuperación de las prácticas y reflexiones de Foucault y Perlongher y en la puesta en diálogo de las mismas, sino también en las hipótesis singulares que forjamos y en los distanciamientos que consignamos en torno a sus derivas. En el capítulo 2, dedicado íntegramente a Foucault, aparecerán las reflexiones de Deleuze en *Nietzsche y la filosofía*

que nos permiten interpretar las creaciones de sentido en la comunidad gay californiana des-ocultadas por Foucault, como prácticas de “transvaloración”. En el capítulo 4, Perlongher criticará la experiencia de la droga en Occidente; a partir de la inclusión de la perspectiva del ensayista español Antonio Escohotado, y también la de Foucault, sobre las drogas intentaremos pensar la productividad de la experiencia, que goza en nuestro tiempo presente de vitalidad y actualidad, sin desdeñar las interpretaciones lúcidas y “realistas” que esgrimió el antropólogo y poeta argentino. También, quisimos dar cuenta del campo de fuerzas a partir del cual y contra el cual nuestros autores reflexionaron.

II

¿Por qué Foucault y Perlongher?

En un comienzo todo pareció estar bajo la égida del azar. Cursábamos el Taller de Orientación en Periodismo en 2005 en la cátedra de Osvaldo Baigorria. El profesor asignó para el curso una bibliografía heterogénea que, a primera vista, no parecía tener relación entre sí. La lectura de la misma tenía que ser el disparador para hacer un proyecto de libro o de tesis.

Fuimos inmediatamente capturados por un autor desconocido para nosotros hasta ese momento: Néstor Perlongher emergió insólito de ese notable cuadernillo de la cátedra que, también, contaba con el capítulo *Microfísica y segmentaridad* del libro *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* de Deleuze y Guattari, entre otros. Leímos con voracidad un escrito suyo que hablaba sobre las formas de salir de sí (éxtasis) llamado *Antropología del éxtasis*. En ese ensayo “la Rosa”, pseudónimo de Perlongher, en honor a la líder espartaquista Rosa Luxemburgo de Grossman, no sólo relataba su experiencia con la religión del Santo Daime, sino que esbozaba una cartografía y una genealogía de las experiencias extáticas.

Al principio teníamos la idea difusa de hacer una historia sobre las prácticas sexuales a partir de la “revolución sexual” de los años sesenta y setenta hasta nuestros tiempos

influenciados sobremanera por los aportes que el filósofo francés Michel Foucault vertió en su obra *Historia de la sexualidad* y por los planteamientos que hizo Perlongher en el breve ensayo mencionado anteriormente. Intuíamos que el sida constituiría una bisagra en esa virtual empresa teórica. Lo curioso de este proyecto es que dos de los autores que tomábamos como referencia, tanto Foucault como Perlongher, habían muerto de sida. Sus intervenciones no habían quedado hacinadas solamente en los claustros académicos, en los libros y en las revistas o diarios donde escribieron, sino que fueron parte de lo que “la Rosa” condensó sagazmente como “la orgía homosexual”. La división entre teoría y práctica devino vetusta.

Sin embargo, el proyecto inicial se diluyó paulatinamente ya que observamos que tanto Foucault como Perlongher, en distintas temporalidades de sus trayectorias y a partir de la inserción en diferentes contextos socio-existenciales, habían intentado trascender lo sexual (de ahí que el título del trabajo contenga la frase *Mas allá de la revolución sexual*), en tanto punto de apoyo del dispositivo de sexualidad, y arribar a otros territorios en pos de superar la instancia sexual que, sin embargo, no se correspondían, de ahí la singularidad de ambos. Si bien la crítica al dispositivo de sexualidad fue configurada por Foucault, y Perlongher, posteriormente, la utilizó para reflexionar sobre el espacio social en el que se inscribía su deriva, en el eje Argentina-Brasil, no se puede entender como una demora la apropiación que “la Rosa” hace de Foucault. En el contexto brasilero, las homosexualidades “populares” hasta mediados de los años ochenta se movían al son de un deseo sexual que proliferaba. En esta etapa de su experiencia Perlongher piensa contra “el modo de vida gay” norteamericano y percibimos, como lo consignamos en el capítulo 4, que polemiza implícitamente con el filósofo francés, estableciendo la singularidad y la vitalidad del “modelo latinoamericano” de las homosexualidades populares. Sin embargo, en el ensayo *La desaparición de la homosexualidad* publicado en 1991, el antagonismo se diluye y “la Rosa” recalca en la crítica al dispositivo de sexualidad devenido en dispositivo del sida en pos de liberarse del sexo e internarse en la floresta amazónica para experimentar lo sagrado, a través de la ingesta de la Ayahuasca.

La prematura muerte de Foucault en 1984 implicó un vacío en lo que concierne a la imaginación política que se configura a partir de la experimentación en torno a los placeres

del cuerpo. Tuvimos que saltar de continente para encontrar un espíritu intempestivo y disruptivo que nos fascinará con sus interpretaciones y experimentaciones. Perlongher tomó, para nosotros, la posta de Foucault, incluso antagonizando, en un primer momento, con el filósofo francés y nos permitió que el fuego no se apagara: el deseo de salir de sí se transmutó en otras prácticas para revigorizarse, ante la irrupción del dispositivo del sida que garantizaba poner fin a “la orgía homosexual”. “La Rosa” a partir de sus reflexiones lúcidas y perspicaces nos permitió descifrar no sólo los efectos del dispositivo del sida en el reencauzamiento de los antiguos “disidentes eróticos” sino también los senderos a transitar para experimentar una vida intensa y otra.

III

Como lo mencionamos anteriormente, la tesina si bien se centra en Foucault y Perlongher, se presenta como una narración histórica que intenta dar cuenta del contexto en el que se inscribió la práctica y la reflexión de nuestros autores. El período temporal que comprende es desde los comienzos de la llamada “revolución sexual” en la década de los sesenta hasta la década de los noventa. A continuación consignaremos y describiremos sucintamente el contenido de los capítulos.

El primer capítulo lo denominamos *La preparación cultural*. El relato discurre por el eje Europa Occidental-EE.UU. Hicimos un registro de los cambios sociales, políticos y culturales que, a nuestro entender, constituyeron un campo de inmanencia junto a la llamada “revolución sexual” de los años sesenta y setenta.

Al segundo capítulo lo titulamos *desexualización*. Seguimos cierto orden cronológico: el primer apartado comienza en 1976, cuando Foucault publica *La voluntad del saber*, el primer tomo de su *Historia de la sexualidad*. Este capítulo contiene las reflexiones que Foucault hace, tanto en sus libros como en entrevistas concedidas a la prensa, sobre la comunidad gay, el dispositivo de sexualidad y los movimientos de liberación sexual en el período 1976-1984. Lo novedoso de este recorrido es la hipótesis nietzscheana que elaboramos. Gracias al trabajo minucioso de contextualización del pensamiento de Foucault que hace Eribon, utilizando los testimonios lúcidos y esclarecedores que el filósofo vierte a

la prensa gay, pudimos construir una interpretación que abre la deriva de Foucault en tanto apropiación creativa de los horizontes que exhortaba a transitar Nietzsche. El filósofo francés critica a los movimientos de liberación sexual que asumen la identidad que el dispositivo de sexualidad les impone. El poder los clasifica como “anormales”, los dota de una personalidad y los agrupa como una “especie”. Foucault piensa más allá de la sexualidad: decir “sexo-deseo” para él es decirle sí al poder. Entonces, su esperanza se deposita en ciertas prácticas eróticas como el fist-fucking y el S/M (somasoquismo) en las que el placer que se produce está desligado del placer sexual y, por lo tanto, de las relaciones de poder. Esto es lo que Foucault llama *desexualización del placer*. Además, entrevé que a partir de estas prácticas eróticas se va formando una incipiente ética y cultura gay basada en la amistad, que podría trastocar el orden social. De lo negativo a lo afirmativo: la condición homosexual podría ser el puente para devenir post-sexual a través de “una estética de la existencia”. Una identidad dominada, reactiva, podría transformarse en afirmativa, portadora de nuevos valores (transmutación de valores en Nietzsche). Foucault encuentra su morada en la comunidad gay de California. La política para él pasa a ser creación, se confunde con el arte: el mundo está por hacerse y el programa constituye la obturación de la invención. El filósofo francés nos lleva a reflexionar sobre formas extremadamente radicales de construcción política. Es menester dejar sentado que Foucault, a diferencia de Perlongher, no cambia drásticamente su perspectiva sobre las estrategias a seguir en pos de crear modos de vida alternativos a partir la experimentación en torno a los placeres del cuerpo: su esperanza en las transformaciones eróticas y socio-existenciales que podría suscitar “el devenir gay” pervive hasta el ocaso de su vida. Su período de reflexión, materializado en escritos y entrevistas que dio a la prensa y a revistas especializadas, es más corto que el que abarcamos con “la Rosa”: se inscribe dentro lo que él denominó “el libro como experiencia”, la reflexión sistemática sobre la sexualidad y sobre los modos de trascenderla empezó tarde en su devenir teórico, recién cuando publicó el primer tomo de *Historia de la sexualidad*. El filósofo francés muere en 1984, cuando el poder destructor del sida recién se inauguraba.

El tercer capítulo lo titulamos *Sida*. En éste re-construimos la irrupción del sida y los efectos de su despliegue en las comunidades eróticamente experimentales. Este capítulo

funciona como hiato entre el eje Europa Occidental-EE.UU por el que transita Foucault y el eje Argentina-Brasil por el que deriva Perlongher.

Al capítulo cuatro lo nominamos *El deseo de éxtasis*. Como lo sugerimos anteriormente, el período que abarca este capítulo que versa sobre la trayectoria de “la Rosa” es más extenso: durante buena parte de su devenir deseante y reflexivo él va a tratar de conciliar “las experiencias corporales intensas”, en un primer momento sexuales, con cierta trascendencia que le dé sentido a estas prácticas y pueda constituir, aunque sea potencialmente, soportes socio-existenciales alternativos a los dominantes. En el primer apartado *Sexo y (contra) revolución*, relataremos el devenir de “la Rosa” durante los años sesenta y setenta: su participación en el FLH (Frente de Liberación Homosexual) y su intento fallido de que el peronismo, en devenir revolucionario, integrara al “proceso de liberación nacional” las reivindicaciones homo-eróticas. El devenir reaccionario del peronismo a partir del gobierno de Isabel Martínez de Perón que promovía terminar con los homosexuales y el golpe del 76 que intentó llevar a cabo ese deseo del último peronismo a la práctica fue la condición de posibilidad para que “la Rosa” se convierta en un “exiliado sexual”. Perlongher emigra a Brasil: en una de las cartas que le envía a Osvaldo Baigorria compiladas en *Un Barroco de trinchera*, habla del gobierno brasilero como la dictadura del “Tudo bem”², mofándose del carácter más “blando” de los militares brasileros con respecto a los argentinos. Una vez instalado en San Pablo en 1982, comienza a estudiar una maestría en Antropología en la Universidad de Campinas. En su tesis “la Rosa” hace una cartografía del gueto homosexual paulista: si bien su investigación se centra en el estudio de las prácticas de los *michés* machos (conocidos en Argentina como taxi boys, pero que se caracterizaban porque vendían su “masculinidad” a un cliente ideal “marica”) Perlongher nos abre un sub-mundo nómada y nocturno que trastoca el sedentarismo diurno de la metrópoli brasilera, donde no sólo configuran formas relacionales las marginalidades sexuales sino también las marginalidades sociales. Este contrapeso socio-existencial lumpen fascina, en un primer momento, a nuestro autor. Perlongher queda encantado con la vitalidad orgiástica y la singularidad barroca de los géneros homosexuales paulistas y los contrapone al sedentarismo en vías de normalización de los “modos de vida gay” norteamericanos. Aquí

² Perlongher, Néstor, *Un Barroco de Trinchera. Cartas a Baigorria 1978-1986.*, Buenos Aires, Editorial Mansalva, 2006.

las críticas a algunas reflexiones de Foucault por parte de “la Rosa” están implícitas. Nosotros pondremos en diálogo continuamente en este capítulo la deriva práctica y reflexiva de nuestros autores, que, en un primer momento, a partir de las interpretaciones de Perlongher parecen antagonizar. Sin embargo, “la Rosa” en el *post-scriptum* de su tesis de maestría advierte que la irrupción del sida en 1985 ha modificado el mapa del deseo (homosexual) que había descrito y el “carnaval bajtiniano” parecía desmembrarse rápidamente. Perlongher, en *El Fantasma del sida*, observa que la enfermedad es la excusa que el dispositivo de sexualidad, rebautizado como dispositivo del sida, utiliza para cercenar las libertades logradas. Nuestro autor insta a practicar “la promiscuidad como punto de resistencia”, ante las estrategias del poder médico que conmina a practicar un sexo seguro, higiénico y conyugalizado. Desde la perspectiva de “la Rosa” el prototipo del “gay” normalizado es el “buen salvaje” que obedece y se transforma en el modelo a seguir acicateado por la instancia médica que intenta domeñar el devenir orgiástico de las homosexualidades “populares”.

Sin embargo, en *La desaparición de la homosexualidad*, Perlongher da un giro drástico en su experiencia y resignifica, a partir de las reflexiones de Bataille, su devenir como práctica corporal que busca el éxtasis (la salida de sí). “La Rosa” va a decir que el sexo es uno de los modos de salir de sí, pero con el triunfo del dispositivo del sida y el reencauzamiento de los deseos indómitos a partir de los dispositivos de poder, esta “salida de sí” se torna “descendente”, al no poder constituir “un plano de expresión”. Es en lo “sagrado” que Perlongher encontrará el “éxtasis ascendente”. Su devenir místico se inscribe en la religión sincrética del Santo Daime, en la que la comunicación con las divinidades se da a partir de la ingesta de la Ayahuasca a través de un soporte “doctrinal”. Perlongher intenta superar la experiencia de la droga que se daba en Occidente: aunque no desestima cierta “positividad” intensiva de la misma, califica a estas prácticas como “descendentes”, las vincula con el “reviente” y con la destrucción de “uno mismo”. Lo que Perlongher capta es que esta experiencia, al igual que la del sexo, no constituye una vía regia para alcanzar un “éxtasis ascendente” o para conformar un plano de expresión efectivo y alternativo al dominante, debido al individualismo intrínseco del modo de ser occidental. Dedicaremos un apartado, *Drogas sin dios*, para introducir la perspectiva de la experiencia de la droga no sólo del ensayista español Antonio Escohotado sino también de Michel Foucault, para pensar la

productividad de la práctica extática en la órbita occidental, sin desatender las advertencias lúcidas de “la Rosa”. En el escrito *La religión de la Ayahuasca* se puede vislumbrar un Perlongher preso de cierta fascinación hacia el culto, que se presenta en sintonía y permeable a las reivindicaciones de la contracultura de los años sesenta y setenta, abierto a la creación y que permite, a partir de las experiencias corporales intensas en aras de la comunicación con las divinidades, soñar con la constitución de un modo de otro, alternativo al dominante. Sin embargo, a finales de 1992, cuando “la Rosa” llegaba a su crepúsculo, se desilusiona con la religión del Daime, a la que des-cubre como doctrina “regimentadora”, y lo único que le queda es la poesía como experiencia extática que celebra “el vacío”, es decir, la soledad.

La tesina llega a “*Los años noventa*”, así denominamos el quinto capítulo, para relatar el devenir de los cuerpos deseosos e insurrectos que fueron los impulsores de lo que Perlongher nominó “la orgía homosexual” y quedaron a merced de la violencia psicofísica del sida. En esta década hay un cambio en la nominación del enfermo: ya no se habla más de parias ni de promiscuos, sino de víctimas. Las sociedades se concientizan a medida que la enfermedad ataca a heterosexuales y homosexuales de igual manera y cuando se dan las primeras muertes entre las “estrellas” del mundo del espectáculo. La sexualidad deviene mercancía transable en el mercado global: ciencia y mercado capitalista modelan los cuerpos y las relaciones deseables, el cuerpo pasa de ser el lugar de la insumisión tanto a nivel micro como macro-político a ser la morada del individualismo consumista. Este “cuidado de sí” no implica una “estética de la existencia” foucaultiana, sino una adaptación a los designios de “*las industrias delineadoras del cuerpo*³” que prometen una virtual singularidad al hombre-masa a partir de la mixtura de cirugías plásticas, desarrollo de la musculatura y detención del deterioro corporal. Parafraseando a Christian Ferrer, cuando los proyectos colectivos y utópicos se desmoronan, lo único que queda es el cuerpo individual como plataforma exclusiva para conjurar la angustia. La condición de posibilidad del triunfo del mercado como médium para obtener la felicidad fue el fracaso de los devenires transformadores, entre los cuales se inscriben el de Foucault y el de Perlongher. Dos experiencias inoportunas y radicales, en momentos en que lo inoportuno y

³ Ferrer, Christian, “La curva pornográfica. El sufrimiento sin sentido y la tecnología”, en *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*, n° 5, Buenos Aires, 2004.

lo radical podría ser el mejor antídoto ante la estandarización de la existencia. También, en este capítulo reflexionaremos sobre los devenires de nuestros autores a modo de conclusión.

Capítulo 1: La preparación cultural

La revolución sexual

En este primer capítulo vamos a intentar hacer un mapa de un territorio inabarcable: el objetivo es registrar los profundos cambios socio-existenciales que se produjeron en las décadas de los sesenta y setenta en los Estados Unidos y Europa Occidental. Entendemos que la empresa es quijotesca ya que consideramos a estas décadas como usinas por las que transitan complejidades ingentes imposibles de compendiar. Intentaremos realizar un bosquejo que sea esencialmente utilitario, que nos permita empezar a re-construir con qué otros sentidos nuevos se imbrican las experimentaciones corporales en torno al placer/deseo.

Siguiendo a Perlongher, consideramos que a partir de la revolución sexual emergen determinados modos de ser y de existir-con que tienen como singular tanto el cuestionamiento del yo como la promoción de maneras de ser dispares a las dominantes. La revolución sexual es el ambiente donde se consagra el micro-clima de “la orgía homosexual”, pero, también, como lo plantea Foucault donde se experimentan nuevas formas eróticas y relacionales en la comunidad gay. A partir de este acontecimiento Perlongher empieza a pensar el éxtasis en situación y Foucault la *desexualización del placer* y una cultura alternativa en la comunidad gay. Lo que trataremos de hacer en este primer capítulo es inmiscuirnos en estas décadas para poder entender cuáles fueron las condiciones de producción de las reflexiones de nuestros autores y de las líneas de acción singulares y radicales que incitan a transitar.

Alfred Kinsey publicó en 1948 un informe titulado “*Conducta sexual en los hombres*”; cinco años más tarde un segundo trabajo referido esta vez a la sexualidad en la mujer. Al conjunto de estas investigaciones se las conoció como “*El Informe Kinsey*” y significó la aparición por primera vez de una encuesta “representativa” de las conductas sexuales de los individuos. La novedad del trabajo de Kinsey es que se refirió sin censura a temas relacionados con el sexo hasta entonces intratables y, en cierto modo, posibilitó una mayor libertad para hablar de la sexualidad.

Sus informes realizados sobre una vasta cantidad de entrevistas a personas anónimas sostuvieron una serie de cuestiones, que si bien aparecían anteriormente como hipótesis en algunos trabajos, sobre todo de psicología, presentaban, por primera vez, pruebas empíricas de las prácticas sexuales del género humano. El resultado de la encuesta modificó ideas establecidas y aparentemente irrefutables sobre la sexualidad humana, a partir de muestras de proporciones antes nunca vistas, sin apoyarse en las consideraciones morales ni religiosas: *“Desde el punto de vista científico, la sexualidad no es moral ni inmoral, buena ni mala, justa ni injusta, sino simplemente biológica”*⁴. A primera vista, la definición puede pensarse como determinista, pero lo relevante es que le quita todo halo moral a la sexualidad. La cita parece deudora de cierto positivismo científicista y acotada sólo a lo biológico; en este contexto nos sirve para darle cierto carácter universal a la sexualidad que repele irremediabilmente todo tipo de discriminación. Es sólo un apoyo táctico a la cita. Luego a partir de las prácticas sexuales de ciertas subjetividades subversivas veremos cómo la “sexualidad” puede reinventarse o cuestionarse como modo exclusivo de acceso al placer a través de experimentaciones noveles, alejadas de toda predestinación biológica.

Entre los resultados más relevantes se destacaban el gran porcentaje de individuos que tuvieron al menos una práctica homosexual, que recurrían a la masturbación como algo habitual, que tuvieron relaciones con prostitutas o encuentros sexuales extramatrimoniales. El informe también husmeaba en las fantasías de las personas y se animaba a hablar de prácticas tabúes como el sexo anal, los orgasmos o el sexo oral. La aceptación del trabajo en la comunidad generó controversias en los distintos ámbitos. Ambos informes lograron generar una repercusión importante a nivel social a poco de haber salido a la venta.

Cabe destacar el carácter desmitificador que supuso tamaña indagación, así como también la posibilidad de entender ciertas prácticas censuradas como algo usual. Pero sin duda, el informe permitió poner la cuestión de la homosexualidad en el ámbito de la “normalidad” y, como sostiene Vern Bullough, sexólogo y profesor de la Universidad de California, *“fue clave para sentar las bases de la aceptación pública de su existencia. Teniendo una gran fuerza en animar a los gays y lesbianas a organizarse y salir del armario. Amenazó mitos largamente mantenidos acerca de la sexualidad femenina y su investigación alimentó el*

⁴ Kinsey, Alfred C. *Conducta sexual del varón*, México, Editorial Inteamericana S.A., 1949.

movimiento feminista, que ha llevado a una mayor igualdad entre los sexos”⁵. No vamos a decir que los libros determinan las revoluciones: lo que es evidente es que el contexto socio-cultural de posguerra mancomunado con la apertura que significó el triunfo de la democracia burguesa en Occidente fue la condición de posibilidad de este tipo de investigaciones que empezaron a darle cierta legitimidad “empírica” a prácticas sexuales que no sólo se pensaban como inmorales, sino también restringidas a minorías. Si bien el dispositivo de sexualidad, descrito por Foucault en *La voluntad del saber*, había creado un metadiscurso como la “Scientia sexualis” que incitó más que censuró el discurso sobre la sexualidad, es cierto que los saberes construidos habían quedado hacinados en el espacio de los consultorios médicos donde el poder objetivó a los “pacientes (individuos)”. Lo que permitió el informe fue que gran parte de la sociedad se apropiará de estos testimonios sobre prácticas sexuales latentes, restringidas a lo privado, que el poder médico había construido y clasificado sigilosamente y que nunca publicitó de forma masiva.

Transformaciones político-culturales

Siguiendo a Eric Hobsbawm en *Historia del siglo XX*, en la primera mitad del siglo XX la solidez de la estructura familiar fue el pilar del desarrollo de las sociedades occidentales modernas. El matrimonio era una institución consolidada, a partir de la cual los cónyuges mantenían relaciones sexuales bajo la finalidad de la procreación. La fidelidad aparecía como un requisito absoluto y el adulterio era considerado inmoral. La familia tipo de clase media presentaba una estructura jerárquica en la cual los miembros debían prestar obediencia al varón, mientras que las mujeres, en el mayor de los casos, se debían dedicar al cuidado de los hijos y del hogar. Como lo señala el sociólogo argentino Julio Mafud, “*en ningún ser [se refiere a la mujer] la animalización, la esclavización al organismo y a la especie eran tan absolutos. [...] El hombre la veía dentro de este esquema casi zoológico: la mejor mujer era la hembra que procreaba o amamantaba a sus hijos. Todo su destino,*

⁵ Bullough, Vern L., *Before Stonewall: Activists for Gay and Lesbian Rights in Historical Context*, Harrington Park Press, 2002.

http://www.elmundo.es/elmundosalud/2004/12/10/salud_personal/1102693647.html (Acceso abril 2015)

así, quedaba prisionero en los límites de la fisiología⁶”. Así Mafud caracteriza en su libro *La Revolución sexual argentina* el rol de la mujer en la sociedad tradicional previa a la revolución sexual, que se podría equiparar a lo que sucedió en todo el Occidente capitalista. La mujer estaba esclavizada a su organismo: su función social emanaba de un supuesto mandato biológico que encubría las relaciones de poder entre sexos bajo la égida y la dominación de los hombres. La llamada revolución sexual posibilitó, entre otras cosas, el cuestionamiento del lugar específico que ocupaba la mujer y la experimentación de una erótica que no estuviera subsumida al acto sexual tradicional (penetración vaginal).

Es a partir de la segunda mitad del siglo cuando esta estabilidad comenzó a desmembrarse. La idea de familia inmutable se ve sacudida: existe un constante crecimiento de los divorcios. Erick Hobsbawm, en *Historia del siglo XX*, sostiene que no sólo se incrementa el número de conflictos en el matrimonio, sino que también es significativo el aumento de personas que deciden irse a vivir solas y romper así con una estructura consolidada y que parecía indiscutible. La crisis en la familia llevó a cambiar hábitos y prácticas cotidianas que influyeron en ciertas decisiones (bio) políticas en relación con la anticoncepción y el control de la natalidad. Por ejemplo, se presentaron como cuestiones de debate público temas nunca antes discutidos como el aborto.

A la crisis en la familia, Jeffrey Weeks en *Sexualidad* le adiciona otros dos elementos más que allanaron el terreno para estos cambios. En primer lugar, lo que denomina “secularización” del sexo, que implica una separación cada vez mayor entre los valores sexuales y los valores religiosos. La sexualidad se fue consolidando en otros campos (la sexología, psicología, políticas sociales, etc.) en detrimento de la iglesia tradicional. Este cambio se produce más en los fieles que en la institución. Son ellos quienes ignoraron los conocimientos divulgados por la iglesia en temas relacionados con el control de la natalidad, por ejemplo.

La segunda tendencia que señala Weeks se refiere a la liberalización de las actitudes de las personas ante temas como el aborto, el divorcio, el sexo pre-marital y la homosexualidad. De todas formas, los cambios no produjeron una transformación radical en el escenario sexual. Coincidimos con Weeks que “sin embargo esa mezcla compleja de algunos

⁶ Mafud, Julio, *La revolución sexual argentina*, Buenos Aires, Editorial Américal, 1966, pág. 127.

cambios muy reales ha provocado una crisis de valores y de significados, un clima de incertidumbre y de confusión⁷”.

En relación con el contexto macropolítico e institucional, luego de la Segunda Guerra Mundial se fue consolidando un modelo social más inclusivo en Occidente en cuanto a posibilidades para ingresar dentro de instituciones hasta entonces restringidas para los estratos más selectos de la sociedad. El emblema de esta “edad de oro” del capitalismo fue el Estado de Bienestar que no sólo contribuyó a la expansión económica de las sociedades occidentales, sino que produjo efectos socioculturales imprevistos. La apertura de la Universidad pública a sectores antaño marginados por ella y el consiguiente crecimiento exponencial de su matrícula va a permitir la conformación de un público joven, que demora su inserción en el mundo del trabajo y que, siguiendo a Hobsbawm, va a optar en buena parte por la radicalización política. El historiador inglés considera que el crecimiento de los estudiantes universitarios en Occidente no sólo se debe a la necesidad objetiva de cubrir nuevos puestos de trabajo calificados en una economía cada vez más diversificada, sino también a la bonanza económica que le permitió a familias de clase media y media-baja hacer un sacrificio para que sus hijos obtengan una acreditación universitaria y así no sólo mejorar su posición económica, sino también social. Hay que tener en cuenta que el ingreso de nuevos sectores a instituciones de la modernidad otrora elitistas, como la universidad, produce efectos dispares: si bien se puede hablar de cierta democratización, siguiendo a Bourdieu en *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*, las instituciones se ven colapsadas ante las demandas de públicos noveles y pierden eficacia y autoridad simbólica debido a la inflación de las credenciales. Esto produce un descontento en los públicos juveniles que van a politizar radicalmente sus diferencias con el Estado capitalista.

Así, se fue gestando una forma de vida que ponía en duda todo tipo de autoridad existente, buscando edificar “un nuevo mundo”, apoyados en conceptos como “el amor y la libertad”, con el afán de abolir “las sociedades injustas y desiguales”. Lo que no encuentran estos jóvenes en la sociedad es su “lugar” y su enemigo directo pasan a ser los pilares de la misma. Siguiendo a Hobsbawm, “[...] *el descontento de los jóvenes no era menguado por la conciencia de estar viviendo unos tiempos que habían mejorado asombrosamente,*

⁷ Weeks, Jeffrey, *Sexualidad*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1998, pág. 99.

*mucho mejores de lo que sus padres jamás creyeron que llegarían a ver*⁸[...]”. Es necesario recordar que los padres de estos jóvenes habían padecido en carne propia los efectos negativos de la Segunda Guerra Mundial y del período de la reconstrucción. Por lo tanto, aquéllos tiempos de privaciones les permitían valorar positivamente un presente que constituía el cenit de la “edad de oro” del capitalismo, en el que el crecimiento económico y las mejores condiciones de existencia de la población, en términos comparativos con la época anterior, hacían de las utopías radicales un camino poco atractivo para transitar. La dificultad de los jóvenes radicalizados era estrechar vínculos con sectores sociales, como la clase obrera, beneficiados económicamente y reconocidos institucionalmente por un Estado de bienestar que era el garante de sus mejores condiciones de vida.

Consideramos que lejos de constituir un “capricho” juvenil como lo sugieren ciertas interpretaciones que apelan a una lógica reduccionista, esta radicalización política de algunos sectores juveniles imprimió una impronta singular a la época, un sentido novedoso que trastocó las prácticas políticas existentes. Así como la ética individual pareció comulgar con la política, siguiendo a Hobsbawm, la liberación personal y la liberación social parecían ir de la mano. Se empezó a pensar la construcción política a partir del deseo individual. Empresa intrincada pero seductora. La política se tendría que hacer “desde abajo”, a partir de la participación de los sujetos implicados en la actividad y el éxito de la misma estaba supeditado a alcanzar mejores condiciones (socio) existenciales, en el que la obtención de la felicidad no se consideraría un objetivo naif ni desmedido. Como lo sentenciaba aquella consigna de mayo del 68: *“Tomo mis deseos por realidades, porque creo en la realidad de mis deseos”*⁹. Deseo y política trabaron una alianza que no sólo intentó derruir formas anquilosadas y opresivas de hacer política, sino que se fijó objetivos descomunales: instalar el debate político en los espacios micro (políticos) más recónditos de la existencia. “Lo personal es político”, rezaba la máxima feminista que catapultó un nuevo sentido a la política en su flamante faz omnipresente. La configuración de “un mundo libre”, consigna vaciada de sentido por las potencias del Occidente capitalista durante la Guerra Fría, ameritaba un cuestionamiento infinitesimal del orden simbólico y

⁸ Hobsbawm, Eric, *Historia del Siglo XX*, Buenos Aires, Crítica (Grupo Editorial Planeta), 1998, pág. 303-304.

⁹ Katsiaficas, George, *The imagination of the New Left: A global analysis of 1968*, Boston, 1987. Citado por Hobsbawm, Eric, *Historia del Siglo XX*, op.cit, pág. 334.

del “ser-ahí” con el afán de depurarlos de todo vestigio opresor y transformarlos en espacios donde la libertad se enseñoree. En términos de la filosofía política, el objetivo era radicalizar la modernidad, sus ideales, encarnarlos en prácticas, destruir la tiranía de la separación entre discurso y realidad. Esta radicalización política de nuevo tipo que consignamos anteriormente impregnó los nuevos espacios de actuación política como los movimientos de liberación sexual, los movimientos feministas y las distintas luchas llevados a cabo en torno al reconocimiento o al cuestionamiento de la identidad sexual. No queremos esbozar determinismos ni tipos ideales que obturen la singularidad de las experiencias, pero es necesario plantear que tanto “el devenir gay” de Foucault como las experiencias extáticas de Perlongher se inscriben dentro de esta nueva gramática de radicalización política, donde el deseo individual y la experiencia política, cuyo fin era la construcción de formas colectivas y relaciones sociales que permitieran a las diferencias (con) vivir en una misma morada, se imbrican, hacen desaparecer los límites que las separaban y se ponen al servicio del libertario devenir de la creatividad. Foucault aunque toma distancia de los grupos y movimientos que salieron a la luz post- mayo del 68 que habían eclipsado el acontecimiento debido a “[...] *la formación de grupúsculos, la pulverización del marxismo en pequeños cuerpos doctrinarios que se anatematizaban unos a otros [...]*”, considera que “*Mayo de 1968 tuvo, sin duda alguna, una importancia excepcional. Es innegable que, sin mayo del 68, jamás habría hecho lo que hice con referencia a la prisión, la delincuencia, la sexualidad. En el clima anterior a 1968 eso no era posible. [...] En lo profundo, las cosas habían cambiado de tal manera que me sentí más a mis anchas que en años anteriores, cuando estaba en Francia en 1962 o 1966. Las cosas de las que me había ocupado empezaban a ser de dominio público*¹⁰ [...]”. El filósofo, además, encuentra una correspondencia, un blanco común al que se dirigían las luchas que se desataron en el Mayo Francés y su labor teórica: *¿quién no concuerda hoy en decir que mayo del 68 fue una rebelión contra toda una serie de formas de poder que se ejercían con una intensidad particular sobre ciertas franjas de edad en ciertos medios*

¹⁰ Foucault, Michel, “El libro como experiencia”, *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2015, pág. 81.

sociales?. De todas esas experiencias, incluidas las mías, surgía [...] la palabra `poder'¹¹ [...]”.

La liberación de diversos pueblos luego de siglos de colonialismo, la guerra de Vietnam, la revolución cubana y el Mayo Francés se presentaban como ejemplos ostensibles de que el cambio radical era posible y de que la juventud era un grupo emergente que había estado a la vanguardia de estos sucesos. Los jóvenes ganaron cierta autonomía como grupo y lograron establecerse como nuevo agente social pujante y reivindicativo. Esta actitud provocadora fue contagiando de pertinacia y radicalidad a aquellos grupos que vivían marginados hasta entonces. Podríamos decir que esta es la deriva subversiva de la juventud, ya que no solamente va a ser interpelada por la política anti-sistema; también se va a tratar de apropiarse de ella el mercado capitalista que la va a elegir como su nuevo blanco.

Las nuevas formas de resistencia frente al orden social fueron acompañadas por un crecimiento constante de una cultura exclusivamente juvenil canalizada, en buena parte, por la industria capitalista: los jeans, el mercado de la música, la idea de la juventud sin límites con modelos idolatrados que llevan una vida (sexual) descontrolada y rayana con la muerte (drogas mediante), son parte de una gran industria de consumo destinada a los jóvenes, quienes empiezan a ser vistos por el mercado como un grupo socioeconómico importante. El desarrollo tecnológico de los medios de comunicación también facilitó una rápida propagación de este nuevo imaginario cultural en torno a la juventud por todo el Occidente capitalista.

Es menester explicitar que si bien la cultura juvenil vehiculizada por el mercado capitalista *prima facie* parecería estar en las antípodas de la política radical de los jóvenes universitarios, ambas experiencias compartían en cuanto “agenciamiento colectivo”, como lo teorizaron Deleuze y Guattari, no sólo la exaltación de la transgresión al orden “moral” establecido sino también la del deseo subjetivo como antídoto y salida a las metafísicas opresoras cuya máxima paralizante era el “tú debes”.

Siguiendo a Hobsbawm, *“la cultura juvenil se convirtió en la matriz de la revolución cultural en el sentido más amplio de una revolución en el comportamiento y las*

¹¹ *Ibid.*, pág. 83.

costumbres''¹². Es la marca de un momento que se caracterizó por la proliferación de discursos en torno a la liberalización personal y social, el anhelo de romper con ciertas normas de los dispositivos de poder, del Estado y de la familia que habían sido pilares del desarrollo del Occidente capitalista a partir del período de posguerra. Se buscó encarar la política no sólo en pos de conquistar el Estado y desde los partidos y las clases sociales, sino también a través de las batallas culturales, las luchas de género y por la identidad (sexual) negada, etc. En este sentido, Weeks dice en *Sexualidad* que una historia del control, supone también una historia de oposición y resistencia. Las formas de reglamentación moral hacen surgir culturas de insurgencia. Focos desperdigados de insumisión que emergieron de las alcantarillas de la historia a la vida pública fueron el antecedente de las organizaciones autónomas de feministas, homosexuales y lesbianas.

En este contexto de “incertidumbre” como lo caracteriza Weeks, en que las instituciones de la modernidad son cuestionadas, las mujeres irrumpen en la vida pública: las nuevas generaciones femeninas se interesaron en protagonizar los grandes debates de aquella época, ya sea participando en política, militando en diferentes grupos de interés y buscando distanciarse de la idea conservadora gobernada por un discurso patriarcal-cristiano que las reducía sólo a una función de protectoras del hogar y la familia. La idea no era sólo buscar la igualdad “real” con los varones, sino ser reconocidas a partir de reafirmar su diferencia, de consolidarse como género independiente, con necesidades y aspiraciones distintas. A este movimiento que surgió en Francia y tuvo su correlato en el resto de Europa y Estados Unidos se lo conoció como “segunda ola del feminismo”. Se podría decir que la década de los sesenta significó el resurgimiento del feminismo.

A partir de la década de los sesenta se empieza a vivir un proceso de publicitación de prácticas sexuales y eróticas hasta entonces censuradas (públicamente), marginadas (al anonimato) y condenadas por una parte de la sociedad. Este devenir novedoso y de apertura transitó una inestabilidad permanente. Si bien la sanción por parte del poder estatal en relación con estas prácticas se mantuvo existió una mayor tolerancia frente a los comportamientos sexuales más libertinos. Se produjo así un leve reconocimiento de los grupos organizados de homosexuales y de sus líderes. En 1974 la Asociación de Psiquiatría

¹² Hobsbawm, Erick, *Historia del Siglo XX*, op.cit., pág. 331.

(Norte) Americana excluyó a la homosexualidad como una enfermedad mental, contribuyendo simbólicamente a la salida de éstos de la clandestinidad. También se permitió por acción y omisión de las autoridades el desarrollo de todo un mercado hasta entonces escondido en la ilegalidad. Gran cantidad de discotecas, saunas, sex shops y todo tipo de establecimientos de índole sexual, fueron abriéndose camino en las ciudades más importantes.

La ciudad modelo para este tipo de vida fue San Francisco, en Estados Unidos. Allí se encontraban las comunidades sexuales más “liberales”. Las prácticas que hasta entonces se realizaban a hurtadillas y de la forma más sigilosa posible eran des-ocultadas sin miramientos. En este sentido, Didier Eribon en la biografía de *Michel Foucault*, en el capítulo *El zen y California*, dice que Foucault se sentía sorprendido y a su vez atraído por el desparpajo con el que lucían vestimentas exóticas los gays en las principales avenidas de esta ciudad: incluso los adultos. En Francia, dicha exhibición parecía sólo estar restringida a los gays más jóvenes: nos habla de una sociedad más conservadora, menos permeable a estos cambios culturales y estéticos. Por eso Eribon aseguró que Foucault, en su último tiempo de vida, pensaba instalarse en San Francisco para disfrutar plenamente de la existencia.

El distrito del Castro se consolidó como el centro de la celebración del orgullo gay. En 1967 la revista *Time* publicó un artículo en el que señalaba a la ciudad como el centro del movimiento hippie, contribuyendo a una migración mayor de personas que creían en el sexo libre, las drogas y en “las experiencias corporales intensas”. Entre los alicientes más importantes para el éxodo de derivas deseantes hacia el distrito se destacan una mayor tolerancia por parte de la “opinión pública” y la despenalización de la “sodomía” en 1976 en California, que castigaba con multas y cárcel a las personas que practicaban sexo oral o anal; si bien teóricamente esta ley incluía a los heterosexuales, en la práctica fue un instrumento de la policía para detener a los gays. Las persecuciones policiales fueron cada vez menos frecuentes.

Siguiendo con el eje EE.UU-Europa Occidental (tomando como epicentro a Francia), hubo también un ostensible deslizamiento en las problemáticas que concernían a los movimientos de homosexuales. Entre los primeros movimientos de pos-guerra (Segunda

Guerra Mundial) y los que prevalecen a partir de la década de los setenta no sólo hay diferencias estéticas y comunicacionales sino también hay un giro en torno a los enunciados. Lo que se transforma son los móviles de las organizaciones que se constituyen. Parafraseando un cliché marxista, podríamos decir que vamos desde la hegemonía de un discurso “reformista”, basado en la demanda de derechos, hacia la de otro “revolucionario”.

Siguiendo a Eribon, *“a mediados de los años setenta, todo había cambiado: de algún modo, en todas las partes del mundo la palabra homosexual había irrumpido en el escenario público, tras la estela de las rebeliones de 1968, de la protesta feminista y de la aparición en los Estados Unidos del Gay Liberation Front (GLF), después de los disturbios de Stonewall”*¹³¹⁴. El FLG (Frente de liberación Gay) no centraba sus reclamos en el reconocimiento, sino que iba más allá con proclamas anticapitalistas y antiimperialistas. En Francia ocurrió algo similar. Siguiendo a Eribon, podemos decir que el cambio de lenguaje y de posicionamiento político de los movimientos de homosexuales de los años setenta fue flagrante: se puede ejemplificar a partir de la hegemonía de agrupaciones como Arcadie desde los años cincuenta y su posterior declive en la década de los setenta hasta la irrupción del FHAR (Frente Homosexual de Acción Revolucionaria). Arcadie había nacido en 1954 con la intención de hacer admitir la homosexualidad socialmente *“por la vía de la discreción”*¹⁵. En cambio, el FHAR ponía énfasis en la alianza entre sexo y revolución y consideraban a las antiguas agrupaciones como Arcadie, como espacios donde se *“encarnaba el horror de la ‘homosexualidad burguesa’, así como el autoencierro en el ‘armario’ y la vergüenza interiorizada”*¹⁶. Podemos decir que si bien Foucault nunca estuvo asociado a Arcadie, es de la generación de homosexuales pre-mayo del 68 que vivían su homosexualidad en el silencio. En cambio, Perlongher es obviamente de la generación posterior, aunque el contexto socio-político signado por las dictaduras

¹³ *“El 27 de junio 1969, los clientes de un bar gay de Nueva York se rebelaron contra una de las redadas habituales de la policía, una amenaza que la vida gay sufría constantemente en aquella época. Los enfrentamientos degeneraron en disturbios que duraron tres días. La conmemoración, al año siguiente, de esta jornada histórica dio nacimiento a los desfiles de la Lesbian y Gay Pride y, ciertamente, constituye el punto de partida del movimiento gay y lésbico contemporáneo”* (Eribon, Didier, *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Barcelona, Anagrama, 2001, pág. 411, nota al pie 1)

¹⁴ Eribon, Didier, *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Barcelona, Anagrama, 2001, pág. 411.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 262.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 417.

latinoamericanas genera dificultades a la hora de comparar generaciones contemporáneas pero que construyeron su praxis política alrededor de otros obstáculos y desafíos.

Capítulo 2: Desexualización

Foucault y su historia de la sexualidad

En 1976 Michel Foucault publicó *La voluntad del saber*, el primer tomo de su ambicioso proyecto denominado *Historia de la sexualidad*. El contexto estaba marcado por la emergencia pública de los movimientos de “liberación sexual” y por el desarrollo de la llamada “revolución sexual” tanto en Europa Occidental como en EE.UU. En Francia, las vanguardias de los grupos de homosexuales estaban inspiradas sobremanera por los escritos de Herbert Marcuse y de Wilhelm Reich. Los acontecimientos que se produjeron en mayo del 68 habían radicalizado de forma ostensible el discurso de cierta izquierda que se presentaba como anti-sistema, abriendo frentes de batalla que excedían a la crítica clásica al Estado capitalista. Este efecto no tardó de vislumbrarse en las agrupaciones en las que se enrolaban los homosexuales. En 1971, se había creado en Francia el FHAR y, como consignamos anteriormente, luego de los disturbios en Stonewall apareció en los EE.UU el Gay liberation Front. La palabra homosexual circulaba intensamente por un espacio público poroso que antaño se presentaba hermético: los medios de comunicación solían incluir en sus coberturas noticias sobre “la homosexualidad” o “los homosexuales”. Era evidente que los tiempos habían cambiado: la presencia recurrente en los medios y en el debate público no significaba necesariamente una “liberación”, sino sólo era un síntoma de que las relaciones de poder habían mutado.

Es necesario para comprender la deriva teórica de Foucault seguir pormenorizadamente sus pasos. Gracias al aporte de uno de sus biógrafos, Didier Eribon, que complementó la biografía con otros dos trabajos como *Michel Foucault y sus contemporáneos* y *Reflexiones sobre la cuestión gay*, en los que consigna rigurosamente cuáles fueron las condiciones de producción y de recepción del pensamiento del filósofo, y a las entrevistas editadas en español por distintos compiladores pudimos acceder a los avatares de la conformación de una nueva “imagen del pensamiento”, en términos de Deleuze. Foucault no es el detentor de un pensamiento sistemático e indemne, sino que es el hacedor de un ejercicio crítico continuo en los que reformula continuamente sus hipótesis, su posicionamiento táctico y

estratégico. Coincidimos con Tomás Abraham en que “[...] creer que lo que pasa hoy es lo que pasa siempre es no entender a Foucault. Para él nunca pasa lo mismo, el orden del acontecimiento es el de la multiplicidad contingente, siempre renovada e inconclusa¹⁷”. El registro metódico que Eribon hace de las entrevistas a Foucault y de las clases del College nos permite captar los devenires del pensamiento del filósofo en los intersticios de cada publicación de sus investigaciones. Esto complejiza la reconstrucción de sus ideas, ya que éstas no son inalterables, pero enriquece el análisis de su obra porque nos permite descubrir la dinámica y el carácter revolucionario de un trabajo teórico que se redefine frecuentemente a partir de sus “diagnósticos” singulares, configurados al son de las mutaciones socioculturales y políticas en sus ámbitos de intervención y reflexión. Podríamos decir que la única elección ético-política inmutable fue su alineamiento incondicional con los dominados, con los marginados, como lo expresa Halperin: “*toda su vida había sido atraído por lo que llamaba ‘la vida de los hombres infames’*¹⁸”.

La búsqueda de Foucault se centró, en *La voluntad del saber*, en un intento de superar la “hipótesis represiva”. Hipótesis que, como lo afirmamos en el párrafo anterior, estaba en boga en la izquierda radicalizada francesa. Para el filósofo francés, el poder en vez de funcionar como una exterioridad reprimiendo las pulsiones sexuales innatas, opera, se conforma y se ejerce también como “positividad”, productivamente, aunque “la negación” pueda ser un recurso táctico, a partir del dispositivo de sexualidad, que es una construcción discursiva sobre el sexo entre la economía del poder y los placeres del cuerpo que tiene el objetivo de insertarse en la sociedad y extender el control en la misma. El poder es un efecto de esta trama discursiva heterogénea que integra el dispositivo, vehiculizada estratégicamente en una situación determinada. Para nuestro autor el poder se enrola en una dinámica creativa en pos de mantener el dominio sobre los otros generando efectos positivos a nivel deseo; sin los cuales, su dominio sobre el “otro” sería “pobre”, endeble, circunscripto a la represión y a la prohibición.

¹⁷ Abraham, Tomás y otros, “Prólogo”. *El último Foucault*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2003, pág. 15.

¹⁸ Halperin, David, *San Foucault, para una Hagiografía gay*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2007, pág. 13.

Como lo manifiesta Foucault en *La voluntad del saber*, mediante la estrategia de “la incitación a los discursos”, el poder se apoya en instituciones en las que se habla “legítimamente” del sexo. Entonces cuando los movimientos de “liberación sexual” hablan de represión del deseo, el filósofo les contesta que desde el siglo XVII, en el que marca el supuesto comienzo de la “represión sexual” por parte de la sociedad burguesa, “[...] *más bien se ha construido un artefacto para producir discursos sobre el sexo, siempre más discursos [...]*”¹⁹. Foucault siente antipatía ante lo que cree que es una hipótesis funcional al reforzamiento del dispositivo de sexualidad. Su análisis crítico no es un panegírico complaciente de los movimientos de homosexuales. Su filosofía, retomando a Gilles Deleuze, “[...] *sirve para entristecer. Una filosofía que no entristece o no contraría a nadie no es una filosofía*”²⁰[...]. Foucault percibe el destape de los homosexuales como un efecto del poder. Ellos se reconocen como homosexuales, categoría analítica y principio de intelegibilidad creado por el dispositivo de sexualidad que los rotuló como una “especie”. Confiesan su homosexualidad: se reconocen como aquello que el poder negativiza, afirman que son lo que el poder dice de ellos. El dispositivo de sexualidad les delinea un rostro y una personalidad, que los homosexuales inconscientemente exhiben como propia. Eso para el filósofo francés es una claudicación, que se ve acrecentada porque los homosexuales hablan a través de los medios de comunicación de su homosexualidad: hacen de la confesión, tecnología de poder del cristianismo, que sólo existía en los consultorios médicos o psicológicos, un show apto para todo público.

Intentamos capturar un Foucault en la contingencia: aunque su pensamiento que se reformula al son del devenir de las relaciones de poder se nos escapa con perspicacia. Por lo tanto, insistimos en que no hay que formalizar como máximas las reflexiones de nuestro autor; en este caso sus diatribas a la identidad homosexual promovida por los movimientos de “liberación sexual” tiene que ver con un crítica táctica en función de una posibilidad, a nivel estratégico, que se abre, ante un nuevo escenario, para trascender una identidad configurada por el dispositivo de sexualidad. El filósofo francés considera que la defensa de esa identidad fue valiosa en otra contingencia histórica en donde las luchas se libraron a

¹⁹ Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2005, pág. 32.

²⁰ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, pág. 149.

partir de otros objetivos. El campo de batalla había mutado, ya no era el mismo. La persistencia en la defensa de la identidad homosexual petrifica el deseo en lo sexual y obstaculiza la invención de nuevos modos de vida.

Foucault capta la línea en donde “sexo” y “verdad” se unen. En la modernidad, para el filósofo, la sexualidad se convirtió en objeto de estudio “científico” y, a la vez, pasó a ser regulado por instituciones como la escuela, la familia, los hospitales, etc. Estas instituciones (re) produjeron discursos sobre el sexo que fueron definiendo una verdad y la sexualidad se constituyó en objeto de vigilancia y de dominio. Occidente constituyó al sexo como la morada de nuestra verdad, determinando a la vez una significación cultural que adquirió una racionalidad y status científico que aparecen implícitos en el dispositivo de sexualidad, denominado por Foucault como “scientia sexualis”.

La novedad, entonces, es que para el filósofo entre el sexo y “la verdad” no existe una yuxtaposición necesaria, sino más bien arbitraria. La sexualidad “legítima”, como elaboración discursiva, está predeterminada y regulada por instituciones que circunscriben el placer sexual a determinado tipo relacional, al que tanto hombres como mujeres tienen que honrar o, de lo contrario, se los considerará fuera de los parámetros establecidos como normales. Siguiendo a Halperin, “*el binarismo heterosexual/homosexual es una producción homofóbica*²¹[...]”. Esta fórmula funciona estableciendo una oposición jerárquica que simboliza la negación de los homosexuales por parte de los primeros, en tanto los convierten en objeto que debe ser problematizado y discutido. Es el heterosexual “normal”, por eso no se discute. En cambio su “opuesto” forma parte del objeto de estudio de la ciencia, se lo pone bajo el discurso y se lo polemiza. Y mediante ese arbitrario, la heterosexualidad promueve no (auto) cuestionarse y a la vez definirse como carente de anormalidad, formando parte de esta categoría la “mayoría” de las personas.

Lo contrario a esta “scientia sexuales” es el “ars erótica” que, a diferencia de la primera, según Foucault, no trata de elaborar una verdad sobre la sexualidad sino a producir constante e intenso placer en todo el cuerpo, hasta en sus partes más recónditas e impensadas. El filósofo francés, como señala Eribon en *Michel Foucault y sus contemporáneos*, quedó embelesado con el libro de Val Gulik dedicado a la sexualidad en

²¹ Halperin, David, *San Foucault, para una hagiografía gay*, op.cit., pág. 64.

la China antigua que fue traducido al francés en 1971 con el nombre “La Vie sexuelle dans la Chine ancienne”. Siguiendo a Eribon, “[...] es a este libro al que se refiere cuando opone en *La voluntad del saber* el *ars erotica* a la *scientia sexualis*, es decir la intensificación de los placeres a la ciencia de lo sexual²²[...]”.

Retomando lo que planteábamos en los párrafos anteriores, se fueron constituyendo saberes médicos y “científicos” a partir del sexo que se desarrollaron como un modo de poder. Y ahí se produce el trabajo del genealogista: en detectar cómo se constituyó y se sedimentó en instituciones y prácticas lo “verdadero”. Creemos que Deleuze en *Nietzsche y la filosofía* resume la tarea del hacedor de genealogías de una forma contundente: “[...] Cuando se nos habla de la verdad ‘a secas’, de lo verdadero tal como es en sí, para sí o incluso para nosotros, debemos preguntarnos qué fuerzas se ocultan en el pensamiento de esta verdad, o sea, cuál es su sentido y cuál es su valor²³[...]”. En este sentido, Foucault concluye que “[...] la sexualidad no es fundamentalmente lo que teme el poder, sino más bien el instrumento por el que ése se ejerce²⁴”.

Otra cuestión interesante que plantea Foucault es su concepción del poder, que anteriormente caracterizamos sucintamente y que ahora vamos a consignar otros lineamientos que se desprenden de la misma con el afán de restituir con qué otras concepciones del poder polemiza nuestro autor. El filósofo interpela, como lo consigna Didier Eribon en *Reflexiones sobre la cuestión gay*, a los freudo-marxistas, a Althusser y a Lacan. Para él el poder en la modernidad no funciona esencialmente a partir de un sometimiento explícito de un opresor sobre un oprimido, por ende la idea de centrar exclusivamente el poder en el Estado o en las instituciones no tiene fundamento alguno. Si bien estas instituciones pudieron ser estratificaciones y soportes funcionales al poder en determinada situación “estratégica” no lo detentan como propiedad inalienable. Con Foucault entendemos el poder como una relación de fuerzas que atraviesa al sujeto en todos los ámbitos. Relación que genera desigualdad y es asimétrica pero que a su vez es móvil y fluida, sujeta a reconfiguraciones. Nuestro autor, tanto en la entrevista *La ética del cuidado*

²² Eribon, Didier, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1995, pág. 271.

²³ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, op.cit., pág. 147.

²⁴ Foucault, Michel, “No al sexo rey”, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pág. 155.

de sí como práctica de la libertad como en *Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad*, diferencia el sistema de dominación, en el que el poder ejerce un control total y no hay espacio para la libertad (sólo para la obediencia), y el ámbito de las relaciones de poder, que él estudia, en el que si bien estamos atravesados por esa situación, la libertad se presupone ya que “[...] siempre cabe la posibilidad de transformar las cosas²⁵ [...]”.

Como lo señala Eribon en *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Foucault embiste contra uno de los imaginarios post-Mayo del 68 que es “[...] el de la desalienación política por la liberación de la sexualidad²⁶”. Las diferentes resistencias no tienen porqué concordar en un configuración estratégica. Se puede ser subversivo en lo sexual, pero conservador a nivel político. El filósofo francés, en sus clases del College en 1976, se distancia de este tipo de análisis, para él “en el ámbito específico de lo ‘sexual’, hay poder y resistencia. Hay que pensar en esta resistencia sin imaginarse que hará vacilar al capitalismo o a la sociedad burguesa”²⁷. Foucault rompe con la necesidad lógica que subyace a esta teoría simplificadora del (contra) poder, que se funda en la creencia pansexualista heredera del pensamiento freudo-marxista de que a partir de la liberación sexual se podría acceder automáticamente a la revolución política. El dispositivo de sexualidad estructura esta creencia pseudo-emancipatoria que supone que la “verdad” del individuo está relacionada con el deseo sexual y que la liberación de este deseo colisionaría con los fundamentos de la sociedad burguesa y officiaría como el motor de la transformación social.

Sin embargo, hay que aclarar que el filósofo francés no obtura la posibilidad de una agrupación de las (micro) resistencias que se presente como una alternativa de transformación de las relaciones de fuerza, sino que las inserta en un proceso más complejo que tiene que ver directamente con su concepción omnipresente y contingente del poder. La posibilidad de una revolución está vinculada a “la codificación estratégica de esos puntos de resistencia”²⁸. Y esas resistencias no alcanzarán la libertad por el sólo efecto de

²⁵ Foucault, Michel, “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad”, *Estética, ética y hermenéutica (Obras esenciales volumen III)*, Madrid, Editorial Paidós, 1999, pág. 422.

²⁶ Eribon, Didier, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, op.cit., pág. 243.

²⁷ Eribon, Didier, *Reflexiones sobre la cuestión gay*, op.cit., pág. 409. Ver Michel Foucault, “Clase del 7 de enero de 1976” en *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

²⁸ Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad del saber*, op.cit., pág. 117.

liberarse del yugo de su opresor. Para nuestro autor, la libertad no se adquiere automáticamente luego de la “liberación”, sino que se construye, se inventa a partir de las prácticas de los sujetos implicados en esa empresa.

Michel Foucault: movimientos de “liberación sexual” y comunidad gay

Si bien la obra de Foucault se fue convirtiendo en un corpus teórico insoslayable para toda esta generación de militantes homosexuales, en diversas entrevistas el autor trató de distanciarse de las consignas de estos grupos, aclarando que su obra no tenía que ver con la búsqueda de la liberación tal como se estaba llevando a cabo en esa época, inclusive destaca que prefería tiempos anteriores en donde predominaban lazos más fraternales y donde estaba todo más disimulado, rodeado por un misterio que hacía la situación más excitante. Como lo señala Eribon en *Reflexiones sobre la cuestión gay*, y lo dijimos anteriormente, quizá Foucault se siente incómodo y ajeno con respecto a los nuevos movimientos de homosexuales porque es parte de otra generación que construyó su subjetividad alrededor de otra realidad distinta.

En sentido estricto, la crítica y el distanciamiento de Foucault reside en que las proclamas de estos movimientos se centran en la demandas por el reconocimiento y la reivindicación de las libertades sexuales. Foucault sostiene que, al elegir esta única forma de acción, en vez de romper con el régimen vigente de la sexualidad moderna, no hacen otra cosa que reforzarlo. Si bien apoya tácticamente la lucha por los derechos de los gay, dice que “*es un episodio que no representaría la etapa final*²⁹”. En 1977 dice que estos movimientos son de afirmación de la sexualidad, que están encerrados en el dispositivo, pero piensa que “[...] *al mismo tiempo, se desplazan en él, en relación con él, se desprenden y lo desbordan*³⁰”. Foucault fustigó contra cierta tendencia de los movimientos de liberación sexual a querer ser incorporados a “la normalidad” de la sociedad burguesa, pero vio que las prácticas de los movimientos no son sólo funcionales a ese objetivo, sino que también

²⁹ Foucault, Michel, “*Le triomphe social du plaisir sexuel*”. *Dits et écrits*, 4 vol., París, Gallimard, 1994. Citado por Eribon, Didier, *Reflexiones sobre la cuestión gay*, op.cit., pág. 450.

³⁰ Foucault, Michel, “Non au sexe roi”, *Le Nouvel Observateur*, 12 de marzo de 1977. Citado por Eribon, Didier, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, op.cit., pág. 268.

abren nuevos horizontes de sentido. Podríamos decir que existe cierta esperanza en la crítica del filósofo. Foucault no parte de un universal absoluto que oficia como brújula filosófica que permitiría sortear las contingencias del devenir micro-político, sino que actúa por inducción: percibió que ciertas prácticas en la comunidad gay de San Francisco podrían ser el soporte de un “ethos” y/o (contra) “cultura”. Aquí la esperanza se torna subversiva: la conformación de un “ars erótica” (capacidad creadora que tienen las personas a través de la exploración de su propio cuerpo y del de los demás de generar formas novedosas de placer) sería el comienzo de una transformación socio-existencial. Lo que realmente importa para Foucault es crear una nueva forma de vida: modos de amar y de vivir “con” que subviertan y superen la sociedad burguesa.

Aquí empezamos a ver a un Foucault latente pero que no estaba explícito en sus trabajos teóricos publicados, que reflexiona sobre la creación de sentidos nuevos y ya no, centralmente, sobre los efectos del poder-saber. Al igual que Eribon pensamos que “[...] *si bien Foucault aborda el tema de la ‘subjetivación’, al final de su vida, no cabe duda de que la cuestión de la resistencia fue, desde el principio, tanto la motivación como el objeto mismo de toda su empresa intelectual*³¹[...]”. A todos los que le reclamaban a Foucault que sus trabajos no le daban lugar a la resistencia: entendemos que durante el período 1976-1984 el filósofo francés, de forma quizás informal a través de entrevistas a la prensa (gay) en lo que concierne a nuestra temática y también en sus cursos del College que versaban sobre otras contingencias históricas y experienciales, empieza a vislumbrar aquello que podría ser lo nuevo. Mutación nietzscheana del espíritu de su obra que pasó de ser “el león” que destruyó a partir de sus trabajos teóricos anteriores los valores encarnados en instituciones “intachables” de la modernidad a ser “el niño” que crea valores y sentidos nuevos. Foucault en esta etapa ensaya, elabora ciertas hipótesis, arriesga posibles derivaciones de algunas acciones, no lo hace como el intelectual universal que habla sobre la política en letras mayúsculas, reflexiona a partir de uno de sus ámbitos de actuación, que es la comunidad gay de California. Foucault ve con entusiasmo y cierto optimismo cómo se va forjando una incipiente “cultura gay”. A partir de ningún a priori necesario ni de ninguna teleología, sino a través de la experiencia vivida como copartícipe. Aunque abjura como intelectual confeccionar un “plan de acción” o “programa”, que para él constituye el

³¹ Eribon, Didier, *Reflexiones sobre la cuestión gay*, op.cit., pág. 342.

fundamento del fracaso de toda transformación radical que pretenda propiciar prácticas de libertad, y circunscriba su función a la de esbozar “diagnósticos”, en sus lecturas de la contingencia no se priva de trazar horizontes que entrevé como posibilidad futura en la experiencia gay, que nos permiten captar las convicciones ético-políticas de nuestro autor.

El cambio de nominación para darle sentido al “amor entre los muchachos” no es ocioso para la mirada analítica del filósofo francés: la palabra homosexual es un corsé pergeñado por la instancia del poder médico; en cambio, el significante gay tiene un vacío de contenido que exige ser creado, que sale del binomio heterosexualidad/homosexualidad, que se abre al devenir de las prácticas de libertad que podrían materializar los miembros de la comunidad gay. Foucault, en sintonía con Deleuze y Guattari, condensa lo que relatamos anteriormente: “[...] diré que uno tiene que usar su sexualidad para descubrir, inventar nuevas relaciones. Ser gay es ser en devenir y, para responder a su pregunta, agregaría que no hay que ser homosexual sino empeñarse en ser gay³²”. Podríamos decir que su prédica es contra-marxista: cree que la transformación del sistema se puede producir haciéndolo implosionar a partir de la creación de nuevas condiciones de existencia y relacionales entre los gay que podrían emanar de ese “devenir gay” con impronta post-sexual. En 1983 el filósofo francés dice “[...] hay que deshacerse de la idea de que no se puede cambiar nada en nuestra vida sexual o familiar sin poner en peligro nuestra economía o nuestra democracia³³[...]”. Hay un cambio evidente en la mirada de Foucault en torno a la relación entre lo micro-político y lo macro-político que puede ser debido a “un cambio total del contexto político³⁴”. Siguiendo a Eribon, el filósofo le estaría respondiendo a los sectores neoconservadores que estaban preocupados por la potencial peligrosidad que un cambio en el orden sexual le causaría al sistema sociopolítico. Nosotros, además, pensamos que la experiencia de Foucault en las comunidades gays de California fue edificante, ya que contribuyó a la modificación de su perspectiva: se centró en lo micro, en las prácticas cotidianas de los gays para pensar la diferencia y, por qué no, la transformación socio-existencial.

³² Foucault, Michel, “Desear un mundo donde otras formas de relación sean posibles. Conversación con Michel Foucault”, *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Buenos Aires, op.cit., pág. 112.

³³ Foucault, Michel, “A propos de la généalogie de l’ éthique”, en *Dits et écrits*, op. cit., t.4, pág. 617. Citado por Eribon, Didier, *Reflexiones sobre la cuestión gay*, op.cit., pág. 409.

³⁴ Eribon, Didier, *Reflexiones sobre la cuestión gay*, op.cit., pág. 409 (nota al pie).

Y aquí es donde la reflexión de Foucault nos lleva inexorablemente al Nietzsche de Deleuze. Refiriéndose Deleuze a la tarea que tiene encomendada el superhombre dice: “Una nueva manera de valorar: *no un cambio de valores, no una permutación abstracta o una inversión dialéctica, sino un cambio y una inversión en el elemento del que deriva el valor de los valores, una `transvaloración`³⁵”. No queremos forzar o aplicar una violencia interpretativa al pensamiento de Foucault, pero creemos que se puede pensar la “transvaloración” en el contexto de las nuevas producciones de sentido que estaban haciendo los gay californianos descritas por Foucault. No queremos decir que los gays son para nuestro autor el superhombre nietzscheano, pero queda claro que la propuesta de Foucault de crear una “cultura y una ética gay” y lo que entrevé de ciertas prácticas como el sadomasoquismo y el fist-fucking, caracterizándolas como nuevas creaciones de sentido cualitativamente diferentes a las institucionalizadas, nos lleva a pensar que la deriva foucaultiana se inscribe ostensiblemente en los horizontes que sedimentó Nietzsche. Un devenir radical que incluye la dimensión erótica. Nuestro autor piensa que esa cultura gay no debiera ser una isla de sentido que custodia celosamente el reconocimiento en una mismidad, sino que tiene que estar abierta al “afuera”, brindar nuevas posibilidades existenciales a los otros que no aman a los muchachos. Así lo argumenta el filósofo francés: “[...] *no estoy seguro de que debiéramos crear nuestra propia cultura. Debemos crear una cultura. Debemos realizar creaciones culturales. Pero ahí topamos con el problema de la identidad. Ignoro lo que habríamos de hacer para producir esas creaciones y desconozco qué formas tomarían dichas creaciones. Por ejemplo, no estoy del todo seguro de que la mejor forma de creación literaria que quepa esperar de los homosexuales sean las novelas homosexuales*³⁶”.*

Foucault en el contexto de la aparición de *La voluntad del saber* criticó a los movimientos de liberación sexual porque afirmaban su “condición sexual” que, en realidad, era una identidad que les asignaba el poder; los insta a que salgan del corsé en que los ubica el dispositivo; es decir, en términos de Nietzsche, les dice: no sean reactivos, no se reconozcan como identidad derivada, sino afirmense como “fuerza creadora”. Siguiendo a Deleuze, “*Nietzsche denomina transmutación al punto en que lo negativo se transforma.*

³⁵ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, op.cit., pág. 230.

³⁶ Foucault, Michel, “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad”, *Estética, ética y hermenéutica (Obras esenciales volumen III)*, op.cit., pág. 419.

*Éste pierde su poder y su cualidad*³⁷”. Es decir, cuando la condición homosexual pierde su carácter negativo porque crea otros valores diferentes a los dominantes (no se identifica con éstos últimos) y, por ende, se transforma en una positividad, en una afirmación que “[...] *sigue siendo valorar, pero valorar desde el punto de vista de una voluntad que goza de su propia diferencia en la vida*³⁸”.

En 1984, meses antes de su muerte, Foucault encaramado en la reflexión ética plantea, en *La ética del cuidado de sí...*, los horizontes que habría que transitar en sintonía, aunque a partir de otro registro hermenéutico, con lo que nosotros esbozamos a partir del Nietzsche de Deleuze. Nuestro autor observa que tras la consigna de la “liberación sexual” se encuentra la esperanza de re-encontrar “una naturaleza o un fondo humano” velado y escamoteado por un poder represor y totalitario. Antes que a los procesos de liberación, que el filósofo considera como condición de posibilidad para que se pueda desarrollar la libertad, le da preponderancia a las prácticas de libertad de los sujetos que definen las formas y los contenidos que singularizan determinada práctica existencial y colectiva. No es que Foucault desdeñe los procesos de liberación tal como suceden, que intentan conseguir más derechos y libertades a partir de la movilización (que incluso cree que habría que profundizar, en sentido táctico) y que constituyen una emancipación efectiva y posibilitan las prácticas de libertad. No obstante, nuestro autor intenta persuadir a los movimientos de “liberación sexual” de los países hegemónicos de Occidente con miras a modificar su micro-política: si bien considera que faltan muchas más ataduras de las cuales liberarse, las conquistas obtenidas transformaron el campo de batalla y propiciaron un tiempo nuevo en el que ya no hay que dilapidar tanta energía en sentido táctico sino configurar respuestas a nivel estratégico. Foucault lo consigna de la siguiente manera: *“Hoy las cuestiones importantes ya no están ligadas al problema de la represión, lo cual no quiere decir para nada que no haya todavía mucha gente oprimida y, sobre todo, que haya que hacer caso omiso de esta situación y no luchar para que deje de estar oprimida; lo que quiero decir no es en absoluto eso. Pero la línea de innovación en la que estamos ya no es la lucha contra la represión*³⁹”. Consideramos que, para él, hay un problema de

³⁷ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, op.cit., pág. 266.

³⁸ *Ibid.*, pág. 258.

³⁹ Foucault, Michel, “El triunfo social del placer sexual”, *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, op.cit, pág. 119.

diagnóstico de estos movimientos que tiene su epicentro en la concepción del poder que sostienen. Como lo dijimos anteriormente, las relaciones de poder para el filósofo son desiguales y asimétricas, pero también, en las democracias occidentales, son móviles y reversibles. Es decir, que para que haya relaciones de poder tiene que existir cierto grado de libertad. Si hay libertad existe la posibilidad de cambiar el estado de cosas, pero para que se dé la transformación se requiere que los actores que resisten intervengan creando nuevos sentidos que cuestionen y trasciendan la hegemonía contingente del poder. En contraposición al análisis de Foucault, los movimientos de “liberación sexual” interpretarían erróneamente las relaciones de poder como si fueran un estado de dominación que inexorablemente los lleva a la pasividad, al quietismo de la denuncia autocomplaciente que destila resentimiento, mientras, paradójicamente, se reconocen y reconfortan en la identidad homosexual que el propio dispositivo de poder les adosó. Según nuestro autor, esa identidad “natural” o esa “esencia humana” que pretenden que sea liberada es el vacío mismo. Aquí Foucault hace manifiesto su anti-humanismo. No tienen que esperar ni que el “poder represivo” libere el sexo ni incitar a doblegarlo a partir de una acción revolucionaria, que igualmente evidenciaría los límites de su micro-política, lo que tendrían que hacer es crear nuevos modos de vida que no sólo los libere de la identidad que les asignó el poder sino que les permita configurar una libertad efectiva, que habría que forjar. Los movimientos de “liberación sexual”, según nuestro autor, están presos de un anacronismo analítico, no captan que la contingencia plantea desafíos diferentes a los de otros tiempos y, por lo tanto, no usufructúan las oportunidades que propicia el nuevo escenario de disputa. Los horizontes a transitar que singulariza nuestro autor, los modos de vida gay tendrían que partir de la ética que se convierte, para él, en una tautología de las prácticas de libertad, así lo condensa el filósofo en una pregunta que, en realidad, es una respuesta: “[...] ¿qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad?⁴⁰ [...]”.

⁴⁰ Foucault, Michel, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, *Estética, ética y hermenéutica (Obras esenciales volumen III)*, op.cit., pág. 396.

El último Foucault

En 1984, poco tiempo antes de su muerte, Foucault publicó *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, dos tomos pertenecientes a su *Historia de la sexualidad*. Habían pasado ocho años de la publicación de *La voluntad del saber* y el proyecto inicial había sido modificado. El filósofo francés no quiso quedar aprisionado en el dispositivo de la sexualidad moderna y en su andamiaje teórico-conceptual. Entonces, recurrió nuevamente al instrumento nietzscheano por antonomasia: la genealogía. Y la genealogía no era de la “sexualidad”, que era un dispositivo cuya invención era relativamente reciente en la historia de la humanidad, sino del hombre de deseo desde la Antigüedad clásica hasta los primeros siglos del cristianismo. Como lo consigna Foucault en la introducción de *El uso de los placeres*, la distribución sería la siguiente: un primer volumen llamado *El uso de los placeres* que se centra en el modo en el que la actividad sexual ha sido problematizada por los filósofos y los médicos, en la cultura griega clásica del siglo IV a.C.; un segundo volumen llamado *La inquietud de sí* está dedicado a esta problematización en los textos griegos y latinos de los dos primeros siglos de nuestra era. El plan preveía la incipiente salida de *Los testimonios de la carne* que trataría de la formación de la doctrina y de la pastoral de la carne en la era del cristianismo, pero la imprevista muerte del filósofo no permitió que terminara de corregir el trabajo y su decisión fue que no se publicara póstumamente.

El giro que Foucault hizo en el abordaje teórico-conceptual en su *Historia de la sexualidad*, como lo consignó ostensiblemente en la introducción de *El uso de los placeres*, nos permite pensar el tiempo presente de modo diferente. Si bien señalamos en apartados anteriores que el seguimiento minucioso de las entrevistas que le hicieron nos iban dando indicios de transformaciones en su mirada analítica, estos últimos trabajos publicados a partir de la reflexión sobre la problematización del placer sexual en retrospectiva nos invitan a abrir un horizonte de posibilidades para el futuro de las prácticas ético-políticas en torno a la formación de otro tipo de subjetividades. Había un vacío reflexivo a nivel histórico: prácticas noveles y transformadoras carecían de un anclaje significativo en experiencias del tiempo pasado que estimularan a hacer estallar modelos interiorizados que propendían a la

inacción. La hegemonía de las teorías de la ubicuidad de los sistemas morales dominantes obturaba la posibilidad de pensar más allá de los mismos. La metafísica, una vez más, nos llevaba al quietismo y al confort que nos da vivir en un mundo de “verdades” inexorables. La salida teórica foucaultiana al dispositivo de “sexualidad” la encontró en la Antigüedad griega y grecolatina; su viraje consistió en “[...] *sustituir una historia de los sistemas de moral, que había de hacerse a partir de las interdicciones, por una historia de las problematizaciones éticas hechas a partir de las prácticas de sí*”⁴¹.

Foucault ve en la Grecia antigua una serie de códigos éticos que no buscaban asegurar el control social en lo que respecta al placer sexual, sino que cumplían una función estética. Eran reservados para una minoría: hombres-adultos (jefes de familia, estaban excluidas las mujeres y los esclavos) y eran una cuestión de elección propia, voluntaria. Éstas prácticas de sí se materializaban en la relación con los “muchachos”. La templanza en el uso de los placeres era una cualidad practicada por aquellos hombres que tenían “[...] *rango, posición y responsabilidad en la ciudad*”⁴²[...]. El temperante no era aquel que carecía de deseo, sino el que le pudiera asignar a éste una temporalidad limitada: había que economizar y dominar una fuerza que era “virtualmente” excesiva. Siguiendo a Foucault, “[...] *el hombre, el jefe, el dueño capaz de dominar su propio apetito en el momento en que su poder sobre otro le da la posibilidad de usarlo a su capricho, representa mejor, para el pensamiento griego, un modelo de lo que es, en su naturaleza propia, la virtud de la templanza*”⁴³.

La mirada del filósofo traspasa el límite que le había puesto el dispositivo de sexualidad: le da un sustento “empírico” a la empresa genealógica de desanudar la historia de la verdad; más pertinente sería decir, en términos foucaultianos, la historia de los “juegos de la verdad” a través desde los cuales los sujetos se constituyen históricamente. Foucault arriesga que este estudio de la problematización de los placeres sexuales en la Antigüedad

⁴¹ Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2005, pág. 16.

⁴² *Ibid.*, pág. 59.

⁴³ *Ibid.*, pág. 80.

puede “[...] considerarse como un capítulo -uno de los primeros capítulos- de esa historia general de las técnicas de sí⁴⁴”.

El desarrollo de los planteamientos claves que Foucault hace en sus últimos trabajos teóricos publicados no tienen que ser considerados como sagradas escrituras para guiar la acción; él no considera la Antigüedad griega como un edén al que hay que retornar. Su eterno retorno no es griego sino nietzscheano. El filósofo francés está pensando en el desocultamiento de una positividad otra, en la diferencia, en las distintas manifestaciones de las prácticas ético-estéticas. Reflexiona históricamente para hacer trizas un presente pansexual que se presenta como inmutable. Consideramos que si bien estos últimos tomos de la *Historia de la sexualidad* se publicaron en 1984, muchas de las reflexiones a las que arribó Foucault fueron sugeridas otrora, como lo consignamos anteriormente, en intervenciones que el filósofo hizo en la prensa y en los cursos del College. Foucault recupera del acervo cultural de Occidente e inserta en la contingencia el concepto de “estética de la existencia” que nos permite pensar en prácticas por la que los hombres “[...] buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presente ciertos valores estéticos y responda a ciertos criterios de estilo⁴⁵[...]”. A partir del legado teórico foucaultiano se podría pensar en el devenir otro, en una transformación subjetiva que propicie cierta autonomía del sujeto. Como lo condensa económicamente Felisa Santos, “[...] se adviene otro cuando se trasgrede lo que se es⁴⁶”.

La transvaloración empieza en la intimidad

Foucault entrevé que las prácticas sexuales, en el ámbito de lo gay, pueden ser el vehículo para una apertura a nuevas posibilidades afectivas, un nuevo conocimiento que permita otra “verdad” sobre el sexo o, por qué no, una superación de éste. La creación en el ámbito erótico podría ser el prolegómeno de otro estilo de vida, de una nueva ética, de otra cultura. El filósofo francés detiene su atención en la cultura del cuero. La cultura leather o del cuero

⁴⁴ *Ibid.*, pág. 14.

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 14.

⁴⁶ Santos, Felisa, “Foucault, más de una muerte”, en Abraham, Tomás y otros, *Vidas filosóficas*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, pág. 174.

fue una práctica que se expandió en la década de los setenta. Surgido su “rebrote” público en la postguerra, según la hermenéutica dominante de la época, supuso la aparición de colectivos gays identificados con los códigos y estilos de la masculinidad, contrarrestando al prototipo del gay afeminado. En estos grupos, según esta perspectiva, fueron predominando valores relacionados con la disciplina, el compañerismo, las jerarquías, las insignias, etc. Además, se considera que dichos gustos son heredados de valores establecidos por instituciones duras como el ejército que si bien se habían encargado de expulsar a los homosexuales de sus filas, éstos tendrían cierto respeto y aceptación de los códigos militares, los cuales fueron recuperados y reutilizados en sus prácticas cotidianas, decidiendo agruparse en espacios en donde predominara la masculinidad y donde las relaciones entre los miembros se centrara en prácticas de dominación y sumisión, de fuerza física y en donde el cuero, las motos, los bellos corporales y todas aquellas características del ser masculino sean preponderantes. El sociólogo Javier Sáez, en *El macho vulnerable: pornografía y sadomasoquismo*, sindicada a dicha hermenéutica dominante como portadora de dos imágenes del sadomasoquismo, antagónicas a la re-significación que hará Foucault a partir de sus experiencias en la comunidad gay en los años setenta, que lo vinculan, por un lado, con la violencia y el asesinato, y, por otro lado, con la enfermedad mental y lo patológico, imagen deudora del discurso clínico del siglo XIX.

Con la proliferación de estos grupos, la multiplicación de clubes y bares centrados en prácticas con estos códigos se fue produciendo a lo largo de la década de los setenta en San Francisco. Si bien el S/M (sadomasoquismo) existió a lo largo de los siglos y no se caracterizó por ser propiamente practicado por los homosexuales, este grupo re-significó toda esta ingeniería del cuero, los látigos y las esposas, y, según el filósofo francés, le dio un valor disímil al que tenía otrora. Foucault contraría nuevamente los análisis “falocéntricos” que tienen la voluntad totalitaria de explicar cualquier acontecimiento a partir del dispositivo de sexualidad moderno. Considera que en las prácticas sadomasoquistas “no hay una valoración del macho en tanto que macho⁴⁷”. El filósofo francés dice que, si bien se utilizan los signos de la masculinidad, el sentido de la práctica sadomasoquista es radicalmente distinto. Se integra dentro de un “juego de verdad” dispar.

⁴⁷ “Le Gai Savoir”, *Revue h*, nº 2, otoño de 1996, pág.50. Citado por Halperin, David, *San Foucault, para una hagiografía gay*, op.cit., pág. 111.

Parafraseando a Marx, los acontecimientos se presentan primero como tragedia y luego como farsa. Aquí el machismo es farsa. Lo que se practica es otra cosa: no es sexo tradicional, sino producción de placer desvirilizado. En relación con la crítica que se les dispensa a los gays que incursionan en la cultura del cuero debido a la utilización, exacerbación mediante, de los signos de la masculinidad, Foucault lo ve como una inversión creativa que puede ser contingente y que intenta defender la relación monosexual a partir de no reproducir cierto estereotipo de las relaciones hombre/mujer que se dan dentro la “normalidad” heterosexual: “[...] Dentro de diez años quizá dé risa, pero creo que en ese modelo de un hombre que se afirma como hombre hay un movimiento de recalificación de la relación monosexual. Que consiste en decir: ‘Pues sí, pasamos el tiempo entre hombres, tenemos bigotes y nos besamos’, sin que uno de los dos tenga que representar el papel del efebo o del varón afeminado y frágil⁴⁸”.

En 1982 en la entrevista nominada *Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad*⁴⁹, nuestro autor reflexiona sobre el S/M: para él permite descubrir nuevas formas de vida, no tiene que ver con la búsqueda de placer ejerciendo violencia y crueldad sobre otros, a la que califica como una “idea estúpida”, sino que forma parte de una experimentación y un juego por medio del poder. Este poder ejercido sobre el otro es consensuado y fluido, en el cual los actores son conscientes de que en cualquier momento se puede producir una inversión. En el S/M, según el filósofo, existe una relación interesante entre placer/poder donde no se establecen jerarquías, en la que los sujetos se complementan e interactúan de una manera distinta; placer y poder se asocian en una relación estratégica y consensuada entre las partes.

Siguiendo a nuestro autor, en la entrevista anteriormente consignada, el S/M es a la vez una nueva creación basada en el sufrimiento, en la desgenitalización, concentrada en la intensidad y duración, dejando en segundo plano el orgasmo inmediato. Permite desplazar el placer del placer sexual (“de la especificidad genital, de su localización en los genitales⁵⁰”, como diría Halperin); a esta idea Foucault la llamó *desexualización del placer*.

⁴⁸ Foucault, Michel, “El triunfo social del placer sexual”, *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, op.cit., pág. 121.

⁴⁹ Foucault, Michel, “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad”, *Estética, ética y hermenéutica (Obras esenciales volumen III)*, op.cit.

⁵⁰ Halperin, David, *San Foucault, para una hagiografía gay*, op.cit., pág. 110.

El S/M, para el filósofo francés, posee un potencial creativo y superador del sexo tradicional, permitiendo la generación de una nueva identidad que excedería lo erótico. Sin embargo, nuestro autor si bien no desdeña esta identidad considera que debe funcionar como punto de pasaje que potencie la generación de placer, sujeta a transformaciones, y no como un dique que codifica en cuadrículas estancas el reconocimiento de los individuos en una “esencia” que pretende eternizarse como destino: “[...] *Si la identidad no es más que un juego, si no es sino un procedimiento para favorecer relaciones, relaciones sociales y relaciones de placer sexual que crearán nuevas amistades, entonces es útil. [...] Pero las relaciones que debemos mantener con nosotros mismos no son relaciones de identidad; más bien, han de ser relaciones de diferenciación, de creación, de innovación. Es muy fastidioso ser siempre el mismo. No debemos excluir la identidad si la gente encuentra su placer mediante el cauce de esta identidad, pero no hemos de considerar esta identidad como una regla ética universal*⁵¹”.

El S/M propicia la producción de placer descentralizado que establece nuevas zonas erógenas y también se abre a la generación de otras prácticas eróticas que se materializan “[...] *a partir de objetos muy extraños, utilizando ciertas partes inusitadas de nuestro cuerpo en situaciones muy inhabituales*⁵² [...]” (como lo señala Halperin, aquí Foucault está pensando, también, en el fist-fucking). En la imbricación de los cuerpos se conforma, para nuestro autor, una “subcultura”. Esta creación de placer es realmente lo que le interesa, ya que permite escapar de la sexualidad y el deseo, más relacionados con el esquema de normalidad que configura la sexología. Al igual que el significante gay, el placer es otra categoría virgen, vacía, dispuesta para ser llenada, que le permite a nuestro autor desapririonarse del andamiaje teórico-conceptual configurado por el dispositivo de sexualidad. En cambio, el deseo, según el filósofo francés, adopta el carácter regulador del sujeto elaborando una identidad socialmente aceptada. La invención de nuevas experiencias permite una inversión, una resistencia frente a los mecanismos disciplinarios de la sexualidad, que genera prácticas autónomas. Siguiendo a Halperin, “*en la medida en que este encuentro produce cambios en la relación entre la subjetividad, la sexualidad, el*

⁵¹ Foucault, Michel, “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad”, *Estética, ética y hermenéutica (Obras esenciales volumen III)*, op.cit., pág. 421.

⁵² *Ibid.*, pág. 420.

*placer y el cuerpo, el S/M califica como una práctica potencial de transformación de sí*⁵³ [...]”.

Lo que caracteriza, entonces, al sadomasoquismo, según el filósofo francés, es su capacidad creadora de nuevas y originales formas de placer. El discurso moralizante relaciona al S/M con la liberación por parte de los sujetos de una violencia latente. Esto es lo que critica Foucault, no existe agresividad entre los actores. El S/M permite abrir nuevas posibilidades de placer a través de la utilización de distintas partes no “tradicionales” del cuerpo. Se trata de erotizar de distinta forma. Es creación constante, ya sea por medio de nuestro cuerpo como así también por medio de objetos externos introducidos en la práctica, buscando extender la posibilidad de acceder al placer, escapando así a la limitación institucionalizada del sexo tradicional.

Para Foucault, el S/M permite un tipo de juego en donde cuerpos desconocidos se encuentran, sin límites, sólo cuerpos anónimos entrelazados en nuevas combinaciones productoras de placer, a través del dolor. Es entonces una erotización del poder y de las relaciones estratégicas que permiten establecer una fuente de placer físico producto de una invención que se genera en el mismo juego entre “el amo y el esclavo”.

Es interesante la acotación sobre las relaciones de poder que establece Foucault. En el sexo heterosexual las relaciones sociales preceden al sexo, mientras que en el S/M las relaciones sociales de poder son parte del intercambio erótico. El poder como dijimos es relacional y estratégico, pero está centrado en las instituciones, lo que no permite una movilidad fluida sino limitada. Lo que se destaca en el S/M es la flexibilidad en las relaciones estratégicas, en donde el intercambio de roles es una constante, rompiendo así en una especie de juego con las estructuras de poder rígidas, características de la modernidad.

Al igual que el S/M, el fist-fucking sería otro modo de transvaloración en la intimidad, como nominamos este apartado. Se erotizan partes del cuerpo que a priori parecerían ajenas a la producción de placer. Como lo señala Halperin, “*es menos una acción teleológica destinada a liberar la tensión sexual mediante el orgasmo [...], que un proceso gradual y largo [...], que necesita seducir uno de los músculos más sensibles y estrechos del cuerpo*”

⁵³ Halperin, David, *San Foucault, para una hagiografía gay*, op.cit., págs. 110-111.

⁵⁴”. Esta práctica consiste en generar placer a partir de la introducción del puño de un partenaire al interior del ano del otro. Se lo denomina “yoga anal” porque el foco está puesto en la duración y en la intensidad y no en el orgasmo. Halperin dice que la mayoría de las veces los partenaires no experimentan erecciones. El placer se separa palmariamente del placer sexual.

La *desexualización* no implicaba para Foucault solamente la desgenitalización de las prácticas eróticas y, por ende, la creación de nuevas zonas erógenas, sino también a partir de la utilización del concepto placer el cuestionamiento del deseo (sexual) que “*expresa la individualidad, la historia y la identidad del sujeto*”⁵⁵. El elogio que el filósofo francés hace de las prácticas eróticas que se llevaban a cabo en los saunas de California se debe a que esos espacios posibilitaban la desobjetivación, la pérdida de la propia identidad, el contacto de múltiples cuerpos en pos de la fabricación de placer. Sólo cuerpos, no identidades. La creación de nuevos placeres corroe lo establecido: desdibuja los rostros, las funciones sociales designadas por el orden social, “[...] *aunque, provisoriamente, en la continuidad sensorial del cuerpo, en el sueño inconsciente de la mente*”⁵⁶[...]. El placer pasa a ser algo impersonal, que fluye entre los partenaires como fuerza dionisiaca, que no tiene morada; como lo define Foucault sugestivamente, “*el placer es algo que pasa de un individuo a otro; no es secretado por la identidad. El placer no tiene pasaporte, ni documento*”⁵⁷.

El proyecto de Foucault lleva la maquinaria teórica de Nietzsche hasta límites inusitados. Como combatió la teleología en la escritura y la comprensión de la historia a partir de la genealogía, embiste contra la teleología del orgasmo y “la dominación masculina” en pos de la *desexualización del placer* y de la creación de una ética y de una cultura en torno a éstas prácticas. En una entrevista de 1977 nuestro autor diagnosticó “[...] *el fin de la*

⁵⁴ *Ibid.*, pág. 113.

⁵⁵ *Ibid.*, pág. 117.

⁵⁶ *Ibid.*, pág. 117.

⁵⁷ “Le vrai sexe”, *Arcadie* 323, noviembre de 1980, págs. 617-625. Citado por Macey, David, *Las vidas de Michel Foucault*, Madrid, Editorial Cátedra, 1995, pág. 444.

*monarquía del sexo*⁵⁸”, el primer paso en aras del desmoronamiento del orden burgués se haría en la cama y el objetivo era salir de ella para siempre.

Friends will be Friends

Como lo señalábamos en el apartado *Michel Foucault: movimientos de “liberación sexual” y comunidad gay*, podemos pensar lo “nuevo” que percibe Foucault en la comunidad gay de California a partir de la distinción analítica entre lo micro y lo macro: desde las innovaciones eróticas hasta la conformación de una ética y una cultura. Es menester señalar que en la práctica estos ámbitos, que son inseparables y se retroalimentan, están inmersos en la inmanencia de esta experiencia de lo gay que cautiva a Foucault. Si bien desarrollamos en el apartado anterior las prácticas noveles de producción de placer como el fist-fucking y el S/M, nos quedaría abordar la cuestión de la amistad y el amor que para el filósofo francés vendrían a constituir el cimiento y la novedad relacional que permitiría pensar lo gay como ámbito de subversión de la institucionalidad dominante.

Como lo consigna Didier Eribon en *Reflexiones sobre la cuestión gay*, en el verano francés de 1976 durante los diálogos de Foucault con Thierry Voeltzel (cuando estaba terminando *La voluntad del saber*) que serían publicados en 1978, nuestro autor a partir de una carta de lectores del diario *Liberation*⁵⁹, entrevisté que lo que molesta a los heterosexuales no es el acto sexual en sí entre hombres, sino “*todo lo que implica el hecho de estar juntos y manifestar que se aman*”⁶⁰. La sociedad “heterosexual” soporta virtualmente el sexo fugaz y oculto no mediado por el amor sino por el deseo puramente sexual entre hombres pero desconfía cuando se empiezan a formar relaciones en las que predominan el compañerismo, la ternura o el afecto ya que podrían ser formas embrionarias de constitución de “alianzas” que atentarían contra la democracia burguesa. Foucault embiste implícitamente contra los movimientos de liberación sexual post mayo del 68 (piensa en el FHAR, liderado por Guy Hocquenghem) que concentraban sus ataques al orden social a través de la “sexualización”

⁵⁸ Foucault, Michel, “No al sexo rey”, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pág. 154.

⁵⁹ Ver Eribon, Didier, *Reflexiones sobre la cuestión gay*, op.cit., pág. 427.

⁶⁰ *Ibid.*, pág. 428.

de la sociedad (ligue, sexo al aire libre, multiplicación de compañeros, etc.). El filósofo, en cambio, piensa que lo subversivo es el amor y los lazos de fraternidad entre los homosexuales que serían la condición de posibilidad de una identidad; es verdad que anteriormente el filósofo francés desestimó “la identidad homosexual” a la que veía como efecto del dispositivo de sexualidad. Identidad que se derivaba de la voluntad de verdad del dispositivo y no de la institución de sentido que emergía de la comunidad gay. A partir de 1976-77, Foucault empieza a pensar en la homosexualidad como una condición anquilosada por el poder a partir de la cual se podrían crear nuevas formas de vida.

La amistad y el amor que el filósofo observa en la comunidad gay de California como soportes relacionales podrían ser los valores desde los cuales derivar otro tipo de instituciones que colisionen con las que promueve la democracia burguesa. “[...] *Vivimos en un mundo relacional que las instituciones han empobrecido notablemente [...]. Debemos combatir esta pobreza del tejido relacional. Tenemos que conseguir que se reconozcan relaciones de coexistencia provisional, de adopción*⁶¹ [...]”. Foucault habla de adopciones de hijos y de adultos por adultos en 1982, horada el quietismo en el que la metafísica burguesa quiere aprisionar a las fuerzas activas, abre modos virtuales de relación “con” para que a partir de la inactualidad de su pensamiento puedan emerger nuevas instituciones. Las estrategias pueden variar de acuerdo a las particularidades de la contingencia: batalla jurídica, política o social son diferentes nomenclaturas de una misma obra, que pretende transformar las relaciones de fuerza. El filósofo francés brega por generar nuevos modos de vida que entren en fricción con los instituidos y se conviertan en una alternativa para los individuos, independientemente de sus preferencias eróticas; deplora las reivindicaciones de derechos de los homosexuales que podrían ser fácilmente incorporadas a “los campos culturales preexistentes”. En Foucault subyace la voluntad de trastocar el sistema desde la positividad de la identidad gay. El “reconocimiento” es para él sumisión a una gramática dominante. Lo oblicuo, lo extranjero que significa hacer el amor con alguien del mismo sexo (en este caso hombres) es para el filósofo una experiencia edificante a partir de la cual configurar un espacio distinto, una vida diferente, un universo relacional otro, que produciría un efecto colateral en los heterosexuales, como lo plantea en

⁶¹ Foucault, Michel, “Le triomphe social du plaisir sexuel”, en *Dits et écrits*, op.cit., pág. 310. Citado por Eribon, Didier, *Reflexiones sobre la cuestión gay*, op.cit., pág. 450.

la entrevista nominada *El triunfo del placer sexual*, a los que les permitiría salir del corsé de la normalidad conyugal y enriquecer sus experiencias vinculares y eróticas.

Lo que se podría cuestionar a Foucault desde el tiempo presente es que pensó los “modos de vida gays” desde la (mono) sexualidad, desde la perspectiva de los hombres y de los hombres solos, sin imaginar ningún tipo de articulación con la cultura lesbiana o feminista. Podríamos decir que el pensamiento de Foucault es situado, no misógino: él reflexiona sobre las relaciones entre los hombres, en el que las mujeres estaban obviamente ausentes porque no eran partenaires “naturales” en la producción de placer sexual y en la práctica de una subcultura incipiente que se conformó a partir del acto sexual. Espontáneamente, los sujetos de deseo trataban de enlazarse con sus objetos de deseo y experimentaban una socialización en forma de isla, ajena a las exterioridades. Aunque nuestro autor manifiesta que está “[...] *más bien a favor de que tengamos buenas relaciones con ellas*⁶² [...]”, remarcando la apertura que tuvieron los bares gays hacia la afluencia del “bello sexo” sostiene que “[...] *la monosexualidad puede ser algo rico*⁶³”, incluso para las mujeres mismas. Además, la afirmación de la monosexualidad fue una forma de distanciamiento de las “teorías” de la naturaleza bisexual natural o polisexual de los individuos en boga entre los movimientos de liberación sexual post mayo del 68. La homosexualidad, desde esta perspectiva, sería un efecto del “Poder”: una sexualidad incompleta. Foucault reniega estas “teorías” que establecen que revolución político-sexual mediante, a los gays les empezaría a gustar las mujeres, condenando así la relación monosexual. Lo que es cierto es que las mujeres no parecen tener lugar tampoco en las prácticas eróticas “desexualizadas” descritas por Foucault, en las que el placer no pasaría por “la atracción sexual”. Acordamos con Eribon, que esta monosexualidad inscrita en las prácticas de los homosexuales y en las reflexiones de Foucault es “[...] *constitutiva de la sociabilidad de los homosexuales masculinos que hicieron el aprendizaje de la homosexualidad antes de los años setenta*⁶⁴”.

⁶² Foucault, Michel, “El triunfo social del placer sexual”, *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, op.cit., pág., 121.

⁶³ *Ibid.*, pág. 120.

⁶⁴ Eribon, Didier, Reflexiones sobre la cuestión gay, op.cit., pág. 467.

Capítulo 3: Sida

Todo tiempo pasado fue mejor

A lo largo de este capítulo, nos centraremos en lo que significó la irrupción del sida en la comunidad homosexual. Fue un acontecimiento que desestructuró tanto las prácticas de subjetivación, descritas por Foucault, como las experimentaciones en torno a “los cuerpos y los placeres” y al “sexo-deseo”. Pensamos que hay un antes y después del sida: Foucault vendría a ser el emblema de una trayectoria oblicua anterior a la enfermedad y su muerte se produjo en el momento de apogeo de la misma; Perlongher, en cambio, inscribe buena parte de su práctica y su reflexión en plena era de emergencia pública del sida, como desarrollaremos en el próximo capítulo. Creemos que si bien Foucault era consciente de la existencia de la enfermedad, ésta era incipiente y no se sabía palmariamente su forma de contagio ni sus causas; el rumor era amenaza sigilosa pero no condicionaba las prácticas, el dispositivo de disciplinamiento que significó el sida posteriormente todavía no estaba activado. La amenaza, en un primer momento, no pudo dismantelar las relaciones de amistad y de confianza que se habían forjado entre los homosexuales que cautivaron al filósofo francés, como lo desarrollamos en el capítulo anterior. Creemos que el testimonio de Muzil, que en la novela de Hervé Guibert *Al amigo que no me salvó la vida* era el personaje que, supuestamente, representaba a Michel Foucault, describe el afianzamiento de las relaciones interpersonales entre gays en los saunas, que repelía implícitamente el discurso del miedo que se tejía alrededor de la incipiente enfermedad. Muzil había vuelto de un seminario que dictó en California en el otoño de 1983 y se regocijaba recordando su participación en los saunas de San Francisco. “*A causa del Sida no debe de haber en esos lugares ni un alma*”⁶⁵, dijo Hervé Guibert. Muzil respondió: “*Desengáñate, nunca ha habido, por el contrario, tanta gente en los saunas, y además el ambiente es ahora extraordinario. Esa amenaza que existe ha creado nuevas complicidades, una ternura nueva, nuevas solidaridades. Antes nadie hablaba con nadie, ahora la gente se habla. Todo el mundo sabe muy bien por qué ha ido allí*”⁶⁶. Nos aventuramos a decir que quizás la

⁶⁵ Hervé Guibert, *Al amigo que no me salvó la vida*, Barcelona, Tusquets Editores, 1991, pág.29.

⁶⁶ *Ibid.*

embestida reaccionaria que caracterizó la enfermedad como “peste rosa”, en un primer momento, solidificó el sentimiento de pertenencia y los vínculos entre los homosexuales. El ataque del “afuera”, de la “normalidad”, congregó a la comunidad homosexual en la defensa de un modo de vida emergente. El sida parecía, en un primer momento, otra excusa para cuestionar las prácticas y sentidos creados por los homosexuales; el acto reflejo fue la defensa de lo logrado.

Genealogía de una enfermedad

Los casos de enfermedades de transmisión sexual se fueron incrementando a lo largo de los años setenta. Las más frecuentes eran: sífilis, herpes genital, gonorrea, entre otras. Al ser accesible el tratamiento para quienes las contraían, la preocupación quedaba relegada a un segundo plano y podían evitarse con profilaxis y una “correcta” higiene. Pero a principios de los años ochenta la aparición del sida generó una incertidumbre que dejó descolocadas a todas las comunidades sexual y eróticamente experimentales, poniendo en jaque todo un estilo de vida que se encontraba en su aurora.

El avance del sida paralizó un “*devenir gay*” que no sólo había cuestionado instituciones y prácticas establecidas, sino que había forjado nuevos sentidos, formas relacionales dispares y experiencias eróticas novedosas. El epicentro, que luego tendrá su correlato en el resto del mundo, es San Francisco, que concentró la mayor cantidad de casos. No tardó mucho tiempo para que se relacionara a los homosexuales con la enfermedad concediendo a esta última el triste nombre de “cáncer rosa (o gay)”. La elección de la nominación no fue casual: la irrupción del sida en los EE.UU coincidió con la consolidación de un modelo ético-político reaccionario, instaurado por los republicanos con Ronald Reagan a la cabeza, que buscaban una recuperación sistemática de los valores morales tradicionales y una homogeneización cultural. Tanta libertad tenía que ser reprimida y los grupos conservadores encontraron en la enfermedad el resultado de una década de libertinaje. La vieja alianza entre Estado e Iglesia gobernaba de nuevo y la restitución del concepto de familia fue la artillería simbólica con que la reacción se pertrechó, en tiempos en que la

hiper-secularización de la sociedad parecía ocluir todo resabio de formas relacionales vetustas.

La contracara de la revolución sexual llegaba al poder y contaba con el sida como la prueba irrefutable de los estragos que generaba una vida moralmente “incorrecta”. Una combinación letal, conservadurismo y homofobia, facilitaron, también, la rápida propagación de la enfermedad entre los heterosexuales, simbolizada por importantes voceros de la iglesia y el gobierno como la respuesta de Dios a la homosexualidad. Es así que los portadores se enfrentan por un lado contra un virus desconocido y brutal, con escasos recursos, tanto simbólicos como económicos, para sobreponerse y por el otro contra la condena social que implicaba contraer la enfermedad.

El incremento exponencial en Estados Unidos de casos de neumonía y de sarcoma de Kaposi provocada por el protozooario *Pneumocystis Carinii* en homosexuales adultos, hasta entonces sanos, y su posterior propagación conmovió a la comunidad homosexual: estas fuerzas activas se debatieron entre la auto-coacción y el despliegue de su potencia, en términos nietzscheanos. En unos pocos meses las creencias y los estilos de vida de gran parte de los homosexuales cambiaron por completo.

Pero no fueron los homosexuales los únicos que fueron responsabilizados de traer este “mal” a la sociedad. Al aparecer casos en personas que usaban drogas por vía intravenosa, la acusación se trasladó, también, hacia los “drogadictos” y todo grupo que estuviera fuera de los límites de lo considerado normal era igual de sospechoso y culpable. Entonces, estaba allanado el camino para la imposición de la noción “grupos de riesgo”, con su respectivo ropaje científico. Contragolpe del dispositivo de sexualidad: que retornaba con su violencia inaugural; como dice Foucault describiendo el apogeo de la sexología moderna, la institución médica de la sociedad burguesa era “[...] una ciencia subordinada en lo esencial a los imperativos de la moral cuyas divisiones reiterará bajo los modos de la norma médica⁶⁷[...]”. Poder que se apoya en el saber “objetivo” para imponer en todos los espacios y los cuerpos su dominio. “La realidad” parecía corroborar la hermenéutica dominante científico-religiosa sobre la enfermedad: homosexuales y “drogadictos” eran las víctimas por antonomasia. Las dos metafísicas que Nietzsche esquilma en sus diatribas,

⁶⁷ Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad del saber*, op.cit., págs. 67 -68.

ciencia moderna y religión, confirmaban a partir de distintos modelos de interpretación de la realidad que los promiscuos y licenciosos eran el blanco del sida.

Cuando comenzaron a encontrarse casos en personas hemofílicas las cosas parecieron ir “aclarándose”, no sólo los homosexuales y los usuarios de drogas por vía intravenosa podían verse afectados. Todo fluido corporal que pasara de una persona enferma a otra terminaría contagiando a esta última, sin importar el género, ni la condición sexual. La enfermedad atacaba a todos por igual, sólo quedaba entender de qué se trataba y buscar una cura efectiva. Fue recién en 1984 cuando se descubrió que era un retrovirus y dos años más tarde se le dio el nombre que lo hizo mundialmente famoso: el sida era un enfermedad infecciosa producida por un virus conocido como VIH (Virus de inmunodeficiencia humana), que se encuentra en los fluidos de los individuos (semen, sangre) y que cuando éstos están infectados y pasan al torrente sanguíneo de una persona sana, ya sea por medio de las relaciones sexuales, jeringas, etc., terminan contagiando a la última sin que ésta se dé cuenta en el momento en que ha sido infectada.

Políticas de la vida

La voluntad del saber, publicado en 1976, contenía categorías analíticas que permitían comprender la lógica estatal de intervención en cuestiones de la vida de las poblaciones. El sida en ese momento sólo podía habitar en la imaginación de un escritor de ciencia ficción. Los términos biopolítica y biopoder oficiaron, a principios de los años ochenta, como guías para entender el funcionamiento del poder en la modernidad y en el tiempo presente. Un poder que asegurara la vida “humana” parecía el *súmmum* de la perfección en una historia complaciente con el “buen sentido” y con los poderes de turno. La emergencia de la enfermedad permitió percibir la violencia explícita del “poder de la vida”. Poder que quería mantener “la vida” de los sujetos, pero a merced de disciplina y obediencia. Antes de seguir el desarrollo, nos parece pertinente esgrimir los lineamientos claves vertidos por Foucault sobre el biopoder, para después poder relacionarlos con la época del sida.

La biopolítica supone el vínculo entre política y vida. En *La voluntad del saber*, Foucault da cuenta cómo durante mucho tiempo, el poder soberano tenía como instrumento de dominación la decisión sobre la vida y la muerte. El soberano ejercía su derecho sobre la vida poniendo en acción su derecho de matar o reteniéndolo, es el derecho de hacer morir o de dejar vivir. En Occidente, con la aparición de las ciudades industriales, se produce un desplazamiento de ese derecho a la vida y la muerte a un poder que administra la vida, la asegura, la mantiene y la desarrolla. Sin embargo, señala Foucault, nunca las guerras fueron tan sangrientas como a partir del siglo XX, guerras en nombre, no del soberano, sino en nombre de la existencia de todos. Se educa a las poblaciones para que se maten entre sí, para poder vivir: es el poder de hacer vivir o de rechazo hacia la muerte. Este poder se desplaza hacia dos polos. Por un lado, una anatomopolítica del cuerpo, centrada en el cuerpo como máquina. Al cuerpo se lo educa, se lo vuelve apto, útil y se lo integra a un sistema de control eficaz y económico, asegurado por procedimientos de poder característicos de las disciplinas. Por el otro lado, una biopolítica de la población, centrada en el cuerpo como especie. Problemas como la natalidad, la proliferación y la mortalidad son tomados por una serie de intervenciones y controles reguladores. A través de estos dos polos se desarrolló la organización del poder sobre la vida.

Esto supone una administración eficaz sobre los cuerpos, gestionando la vida. Este proceso fue acompañado de un proceso civilizador destinado a modernizar y purificar los cuerpos a través de una higienización y normalización de las conductas, la salud, etc. Este biopoder fue fundamental para el desarrollo de las sociedades modernas. La biopolítica permitió la entrada de la vida en el campo de las técnicas políticas. El hecho de vivir pasa al campo de control del saber y de intervención del poder. La injerencia estatal sobre la vida, permitió una intervención “racional” y estratégica, que incluyó leyes sanitarias, políticas en salud pública en las que proliferaban las campañas sanitarias, políticas de prevención de enfermedades, etc. Tener bajo control el dominio de la natalidad, la propagación de la población y la prevención de epidemias pasó a considerarse un asunto prioritario.

El sida acontece en el contexto del funcionamiento de este tipo de poder, que Foucault define como biopolítica. Al ser una enfermedad de transmisión sexual, el disciplinamiento del sexo o, mejor dicho, de los sujetos terminó transformándose en la principal estrategia

para evitar el contagio de la enfermedad. Las recomendaciones sobre la utilización de profilaxis, la austeridad sexual y el conocimiento del pasado de la pareja se convirtieron en exigencias *sine qua non* a la hora de tener relaciones sexuales. La función normalizadora se vuelve entonces explícita. El sida, desde el discurso médico higienista, exige mediación en los encuentros sexuales de ciertas prácticas afines en pos de evitar el contagio. Un discurso de este tipo termina enfatizando una separación no sólo entre sanos y enfermos sino también entre quienes no corren peligro de infectarse y entre los “grupos de riesgo”. El regreso de la identidad, del rostro, de la clasificación es indicio de que el dispositivo de sexualidad se apodera de una parte de la comunidad homosexual que antaño se encontraba fuera de los márgenes de su dominio. El Estado promete “cura” y control de la enfermedad, a costa de avasallamiento de las libertades individuales y de cercenamiento de prácticas vinculares.

Todo esto embiste con el modo de ser de los grupos surgidos en la revolución sexual de los años sesenta y setenta. Sexo desenfrenado, experimentación constante en la búsqueda de placer en forma grupal y anónima, lazos fraternales y amistosos e incluso reivindicación de la utilización de drogas es cuestionado por un doble discurso hegemónico: el discurso moral, llevado a cabo por la iglesia y los grupos más conservadores de la sociedad, que conducen los estados o ejercen presión eficaz sobre ellos, que identifican “culpables”, sumado al discurso médico, que pone en el centro del estrado a este tipos de prácticas como riesgosas, evitables y posibles de prevenirse e individualiza aquello que había devenido impersonal; y es lo que Foucault llama placer.

El precepto de que el sexo sin cuidado contagia no puede separarse de un tema esencial que pulula sobre el imaginario social y tiene que ver con la idea de que mientras más se experimente con el sexo, mientras más se disfrute, mayor es el riesgo que se corre de contraer el virus, que se asocia a la muerte. El sistema de dominación más efectivo: la culpa emerge con cariz secular. Ante el placer, hay un displacer como contrapartida. Pensamiento de partida doble: todo lo que entra sale, experimentamos un placer, pero no es gratuito, contraemos una deuda. Y el sida parece ser el precio que tienen que pagar los homosexuales, no sólo por el placer, sino por su felicidad.

Políticas de la muerte

En 1988, la famosa pareja de sexólogos William H. Masters y Virginia F. Jhonson realizó un documento denominado “*El Sexo en los tiempos del Sida*”. Este estudio se inscribe en el marco de los lineamientos médico-disciplinarios sobre el sexo. “*El Sida mata y una cosa está clara: mientras no se encuentre la curación, la mejor arma que disponemos en la lucha contra el SIDA es la información. Pero la información que sugiere certeza científica...*”⁶⁸, destacan en el prólogo, mientras que en la contratapa terminan sentenciando: “*Se trata de un asunto de vida o muerte y no de una discusión intelectual con ribetes filosóficos*”⁶⁹. Ante la posibilidad de la muerte no hay argumentos éticos atendibles, la medicina da recomendaciones certeras con el fin de sortearla. Pero lo que el discurso médico deja de lado es el placer. La medicina lo excluye de su agenda, dando por sentado que la prioridad es la regulación del sexo ante el desenfreno erótico, que vendrían de la mano de lo irracional. El sida mata, y la medicina intenta mantener la vida a cualquier precio. El desenfreno aumenta el riesgo de contagio y constituye una elección que lleva a los hombres a su crepúsculo.

El capítulo 7 de la investigación de la pareja se titula “*Opciones sexuales en la era del SIDA*”, en el que se marcan los lineamientos y las recomendaciones a seguir en la vida sexual para evitar el contagio, siempre en nombre de la salud. Recomendaciones tales como la abstinencia sexual: “*para llevar a cabo este propósito la abstinencia debe convertirse en una forma de vida*”⁷⁰ o el sexo seguro que incluye el examen médico previo, la elección de una sola persona como pareja y la utilización de preservativos constituyen las prácticas a tener en cuenta para llevar una vida dentro del orden de la “normalidad”.

Master & Jhonson destacan en su informe que aunque la prensa y los “líderes de opinión” de los diferentes grupos sociales adoptaban posiciones acordes a las recomendadas por las autoridades médicas y trataban de volcar su influencia a favor de la prevención, evitando seguir con una vida de lujuria, no pudieron poner un coto definitivo a estas prácticas. Según

⁶⁸ Masters, William H.- Johnson, Virginia E., *El sexo en los tiempos del Sida*. Barcelona, Ediciones B, 1988.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, pág. 97.

los estudios realizados en las ciudades con mayor riesgo, las campañas intensivas dirigidas sobre todo a los homosexuales habían llegado a la comunidad pero en gran porcentaje seguían practicando el sexo de la misma forma que antes de la aparición de la enfermedad. El sexo anal, anónimo, las orgías y prácticas como el S/M y el fist-fucking seguían formando parte de la vida de muchos homosexuales. Lo que llama considerablemente la atención en los sexólogos no sólo fue confirmar la continuidad en este modo de acceso al placer, sino también que más del 20% de los hombres habían aumentado el número de compañeros sexuales aun conociendo la enfermedad y en el 60% de los casos desconocían al hombre con el que estaban teniendo sexo. Los sexólogos indagan los motivos de la continuidad en las elecciones sexuales; la reproducción de ciertas declaraciones de los hombres encuestados por parte de los autores nos permiten tener una perspectiva de sus pensamientos: *“A los moralistas y expertos, dejadme que os diga: antes muerto que casto”*; *“el tabaco me matará si no dejo de fumar. Tendré cirrosis si no dejo el alcohol. Si me sube la tensión puedo sufrir un infarto. O tal vez a algún gobernante chiflado se le ocurra hacer estallar una guerra nuclear que nos matará a todos. Yo, personalmente, no pienso cambiar mis costumbres sexuales, porque alguien me diga que puedo enfermar”*; *“sin sexo y sin emociones la vida no me importaría gran cosa”⁷¹*. En las respuestas se advierte cierta resistencia a la aceptación de “lo que tienen que hacer”, pero, por otro lado, arriesgarse al contagio también significa una excitación extra, que magnifica y reafirma todo un estilo de vida. Más que nunca el sexo se asocia al riesgo, al peligro, a volver a lo prohibido. Un límite que en cierto modo se liga directamente a la muerte. El sexo absorbe absolutamente la vida, teniéndola a su disposición. Podríamos decir que a través de este testimonio vislumbramos lo que sería la salida batailleana a la “crisis” que produjo el sida en la comunidad gay. El placer-muerte, el sexo orgiástico como experiencia-límite en la era del sida que James Miller, uno de los biógrafos de Foucault, le endilga subrepticamente al filósofo francés, pero que nosotros, al igual que Eribon, no concordamos con esa *“ficción descabellada”⁷²*, vendría a transformarse, en términos de Deleuze y Guattari, en una “pasión de abolición”, que ulteriormente a través de Foucault le asignaremos un sentido. Quizás el capítulo anterior, en el que desarrollamos la reflexión foucaultiana sobre lo sexual

⁷¹ *Ibid.*, pág. 119.

⁷² Eribon, Didier, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, op.cit., pág. 67.

en la comunidad gay entre 1976 y 1984, puede ser leído como la justificación de por qué no adherimos a la hipótesis de Miller. Éste interpreta la vida de Foucault a través de un yo trascendente que arbitrariamente determina a partir de la enumeración de escenas “traumáticas” que el filósofo habría padecido en su infancia y adolescencia. Siguiendo a Eribon, la labor intelectual del filósofo francés quedaba subsumida a una obsesión por la “experiencia-límite”, *“todo su pensamiento descifrado como una `alegoría autobiográfica` donde se expresarían [...] las pulsiones del sadomasoquismo y la fascinación por la muerte⁷³”*. Miller utiliza el término sadomasoquismo como un legítimo representante del “socius”, con una valoración ostensiblemente reactiva, que no tiene ninguna relación con la forma desgenitalizada de producir placer que describimos en el capítulo anterior. El biógrafo norteamericano de Foucault no hace otra cosa que tratar de comprender la singularidad de una vida a partir de una metafísica, de una idea trascendental, forma de comprender lo histórico-social y las trayectorias individuales que el filósofo combatió en su vida y en su obra. Es más, Miller sube la apuesta: se anima a decir que Foucault *“intentó dar cabal cumplimiento al brevísimo mandato de Nietzsche: `llegar a ser lo que uno es⁷⁴”*. Miller toma una frase de un libro de Nietzsche, instaura el sentido en otra escansión y traspasa el límite, rayano con la estulticia: hace de Nietzsche un metafísico.

Si bien no somos tributarios del Foucault construido por Miller, quien insinuó que el filósofo francés se contagió de sida voluntariamente y lo transmitió a sus partenaires deliberadamente, no hay que desdeñar “la pasión de abolición”, concepto de Deleuze y Guattari, que nos permite darles sentido a ciertas prácticas que emergieron con el avance del sida. Creemos que el camino abierto por Foucault tiene que ver con la conformación de una ética, de una valoración diferente de la vida encarnada en sujetos y relaciones y no con la destrucción pura y simple. Nuestro autor capta con sagacidad que *“[...] el pacto fáustico cuya tentación inscribió en nosotros el dispositivo de sexualidad es, de ahora en adelante, éste: intercambiar la vida toda entera contra el sexo mismo, contra la verdad y soberanía del sexo. El sexo bien vale la muerte. Es en este sentido, estrictamente histórico, como hoy el sexo está atravesado por el instinto de muerte⁷⁵ [...]”*. Foucault advierte ese

⁷³ *Ibid.*, pág. 22.

⁷⁴ Miller, James, *La pasión de Michel Foucault*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1995, pág. 9.

⁷⁵ Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad del saber*, op.cit., págs. 189-190.

agenciamiento contingente y arbitrario entre sexo y muerte que propone sortear, ya que entiende que ésta cópula es un efecto del poder, al que hay que negar trascendiendo “el sexo”: “[...] conviene liberarse primero de la instancia del sexo. Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contraataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres⁷⁶ [...]”. En la aplicación que hacemos del concepto “pasión de abolición” como multiplicación del ligue (homo) sexual indiscriminado en tiempos del sida, hay un resabio de la perspectiva que Bataille tiene sobre el sexo y la violencia. En el hombre existiría esta fuerza (¿instinto antropológico?) que el poder no puede sustraerle completamente y vehiculizarla a través de lo útil, del mundo del trabajo. Ese excedente sería pura pérdida, instinto de muerte. Según Bataille, “[...] el impulso del amor, llevado hasta el extremo, es un impulso de muerte⁷⁷”. En cambio, Foucault promueve la creación de nuevos placeres y apuesta a que la imaginación ético-erótica constituya nuevos modos de vida alternativos, afirmativos, que intenten limitar la dominación al mínimo posible. La muerte vendría a ser el final de la partida, del intento de configurar un juego de verdad otro. La experiencia de Foucault vendría a ser post-batailleana: creemos que está en las antípodas del lugar que le endilga Miller.

Como lo afirmamos anteriormente, la irrupción del sida produjo un hiato, una fisura, a partir de la cual las fuerzas se reacomodaron: el retorno de la hegemonía del dispositivo de sexualidad eclipsó las experiencias relacionales y en torno al cuerpo-placer que habían surgido en la comunidad gay de California y que habían fascinado a Foucault. El contacto entre cuerpos anónimos, la complicidad de los mismos y el amor fraternal que imperaba entre ellos, devino sospechoso: el poder en la era del sida contragolpeó con la medicalización de la vida cotidiana y con la mercantilización del cuerpo “alter-ego”, como medio de salvación y valor último de la existencia. A través de la ciencia médica se domesticó a los devenires insurrectos y a través del mercado se canalizó el anhelo de salir de la angustia y alcanzar una felicidad programada y asequible a partir de “*las industrias delineadoras del cuerpo*⁷⁸”. California, en el próximo capítulo, va a ser para Perlongher sinónimo de claudicación y de sometimiento a los designios del mercado capitalista y de los

⁷⁶ *Ibid.*, pág. 191.

⁷⁷ Bataille, Georges, *El erotismo*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2006, pág. 46.

⁷⁸ Ferrer, Christian, “La curva pornográfica. El sufrimiento sin sentido y la tecnología”, art.cit.

poderes normalizadores. El sentido atribuido por Foucault a sus experiencias en la comunidad gay de California fue catapultado por el sida como modo de disciplinamiento. Era menester una rememoración para traer al presente esa producción de sentido subversivo.

Capítulo 4: El deseo de éxtasis

Sexo y (contra) revolución

Néstor Perlongher nació el 24 de diciembre de 1949 en el partido de Avellaneda. En el año 1968 se inscribe en la carrera de Letras en la Universidad de Buenos Aires. Milita políticamente en el trotskismo en el grupo Política Obrera (PO). Como lo explica en una entrevista que le hicieron Christian Ferrer y Horacio González en 1992 publicada en *El ojo Mocho* “la Rosa” en 1970 deviene “socióloga/o”. “[...] *Vamos a sincerarnos. [...] Era una época muy agitada. Letras en esa época-a mí me parecía, por lo menos; tal vez si lo vuelvo a hacer pienso diferente- era como una erudición muy hueca: griegos, latines, yo estaba más en la agitación. Entonces, casi sin darme cuenta acabé desplazándome a Sociología, fue casi un devenir. Pero yo primero había perdido simultaneidad, después acabé haciendo las materias sólo de Sociología y largando Letras, pero siempre tuve esa duplicidad*⁷⁹”.

En 1971 se incorpora al Frente de Liberación Homosexual. Luego, en el mismo año, se escinde de Política Obrera, porque el grupo no se declara en pos de la “cuestión homosexual”. En la izquierda ortodoxa la homosexualidad era considerada como una “desviación burguesa”. La “mayoría moral” trotskista no podía romper con el mito de que “el amor entre muchachos” era reaccionario: los gurúes de la revolución política aplanaban los devenires del deseo en una época en la que parecía que no todo podía cuestionarse. No en vano, el FLH, a través de la recurrente agitación del grupo Eros, propaló en la vía pública volantes que tenían la consigna “Machismo=Fascismo”. El machismo era un modo de ser que estaba profundamente encajado en todo el espectro social, ya sea en los sectores más progresistas como en aquellos más conservadores.

En marzo de 1972 forma el grupo Eros, dentro del FLH, y es el portavoz de la tendencia más radicalizada del Frente cuyo efecto subversivo contagia a los otros grupos al son de un discurso marxista y libertario “perturbando”, como dice Baigorria en el prólogo de *Un Barroco de trinchera*, a algunos fundadores del Frente como Juan José Sebreli y Manuel

⁷⁹ Perlongher, Néstor, “Captar intensidades”, *Papeles insumisos*, Buenos Aires, Santiago Arcos Editor, 2004, págs. 372-373.

Puig. Siguiendo a “la Rosa” en el ensayo *Historia del Frente de Liberación Homosexual de la Argentina* incluido en *Prosa Plebeya...*, el FLH era un espacio en el que confluían diferentes posicionamientos políticos. En el primer boletín del Frente donde se reproducen dos documentos antitéticos se puede entrever las opiniones encontradas que convivían sin ir en desmedro de ciertos “Puntos básicos de Acuerdo”. En un documento “[...] se planteaba que el objetivo del FLH era lograr que la izquierda incorporara las reivindicaciones homosexuales a sus programas⁸⁰”; en el otro, “se privilegiaba el papel de la sexualidad y se hablaba con escepticismo de ‘cincuenta años de revoluciones socialistas’⁸¹”. Sin embargo, como lo señalamos anteriormente, existían ciertos principios fundacionales que aunaban a todos los grupos que integraban el Frente, entre los cuales se destacan lo que Perlongher denomina “reivindicaciones democráticas específicas” (“[...] el inmediato cese de la represión policial antihomosexual, la derogación de los edictos antihomosexuales y la libertad de los homosexuales presos⁸²[...]”), la caracterización del “[...] modo de opresión sexual ‘heterosexual compulsivo y exclusivo’ vigente como propio del capitalismo y de todo otro sistema autoritario⁸³[...]”, y, también, se exhorta a entrar en alianza estratégica con los “movimientos de liberación nacional y social” y con los grupos feministas.

En ese mismo año, Perlongher comienza su militancia en el Grupo de Estudio y Práctica Política Sexual que se prolongó hasta enero de 1976, “[...] un Sex-Pol⁸⁴ criollo, en homenaje al fundado por Wilhelm Reich en Alemania en la década del 30[...]”⁸⁵, en el que fue “[...] vocero de la militancia homosexual en alianza con feministas, pareja proto-swingers y ‘varones heterosexuales concientizados’⁸⁶”. Siguiendo a Baigorria, los tópicos que aunaban a este grupo fueron: sexo y revolución, crítica a la organización falocéntrica de la sociedad y a la familia patriarcal-monogámica y, también, promovían la liberación del

⁸⁰ Perlongher, Néstor, “Historia del Frente de Liberación Homosexual de la Argentina”, *Prosa Plebeya. Ensayos 1980-1992. Selección y prólogo de Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria*, Buenos Aires, Editorial Colihue, 1997, pág.78.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Remite a la Asociación para una política sexual proletaria (Sexpol) creada por Wilhelm Reich en 1931, bajo la aprobación del Partido Comunista alemán.

⁸⁵ Perlongher, Néstor, “Prólogo (de Osvaldo Baigorria)”, *Un Barroco de Trinchera. Cartas a Baigorria (1978-1986)*, Buenos Aires, Editorial Mansalva, 2006., pág. 12.

⁸⁶ *Ibid.*

deseo. El grupo estuvo muy influenciado por las lecturas de Freud, Marx, Reich y Marcuse. Todavía no de Foucault ni de Deleuze y Guattari. Con la conformación de Política Sexual- de esta forma, abreviada, los integrantes llamaban al grupo- se percibe de manera ostensible la intención de “la Rosa” de conectar la experiencia homosexual no sólo con otros grupos que padecían la opresión sexual como las feministas sino también de formar alianzas estratégicas con heterosexuales no machistas con el objetivo de promover una revolución existencial que no sólo contuviera las reivindicaciones de los homosexuales.

En la Argentina de principios de los años setenta la revolución social y cultural que había encontrado visibilidad pública durante el Cordobazo se materializa, desde los márgenes del espectro político, en asociaciones autónomas, instituyentes y para-estatales que intentan a partir de la práctica política socializar experiencias minoritarias y promover transformaciones socio-existenciales que la máquina despótica militar había escamoteado e intentado obturar. Actores sociales hacinados en las alcantarillas de la historia comienzan a musitar un brío libertario. El FLH y el grupo Política Sexual son emergentes de este proceso micro-político, molecular, que intentará conciliar su devenir político minoritario con el gran relato macro-político de su tiempo, el peronismo.

*“Amar y vivir libremente en un país liberado”*⁸⁷. Néstor Perlongher condensó en esta consigna la voluntad del FLH. Frase que quedó materializada en una bandera que la misma “Rosa” confeccionó y exhibió en las movilizaciones que festejaron el encubramiento de Héctor Cámpora en el gobierno y el regreso de Perón al país luego del exilio. Como lo expresó “la Rosa”, *“el triunfo del peronismo aparejó una conmoción a la que la mayoría del Frente no pudo ser ajena”*⁸⁸ [...]. Perlongher, ya en los albores de los años setenta, pensó la política en términos de alianzas estratégicas: no se podía concebir la liberación política-económica sin tener en cuenta la liberación sexual. El objetivo del Frente era *“incorporar a la comunidad homosexual al proceso de liberación en marcha, del cual se halla también marginado”*⁸⁹. “La Rosa” fue pionero en pensar la construcción política en

⁸⁷ Perlongher, Néstor, “Historia del Frente de Liberación Homosexual de la Argentina”, *Prosa Plebeya. Ensayos 1980-1992*, op.cit., pág. 79.

⁸⁸ *Ibid.*, pág. 80.

⁸⁹ Perlongher, Néstor, “La Batalla homosexual en Argentina”, *Prosa Plebeya. Ensayos 1980-1992*, pág. 247.

términos macro, tratando de re-unir lo diverso y subversivo en pos de un proyecto pluralista y revolucionario.

Siguiendo a Perlongher en el ensayo *Historia del Frente de Liberación Homosexual de la Argentina* incluido en *Prosa Plebeya...*, en mayo del 73, la mayoría del FLH (unos cien integrantes) decide ir a Plaza de mayo a participar de las movilizaciones por la asunción del gobierno peronista bajo un cartel que contenía la frase de la Marcha Peronista (“para que reine en el pueblo el amor y la igualdad”) y con volantes que señalaban la estrecha relación entre la revolución nacional y la revolución sexual. El grupo fue atacado por la “derecha” peronista, pero defendido por la “izquierda”. Debido a la publicidad que tuvo el Frente por la participación en las marchas, la revista sensacionalista *Así* les hizo una entrevista que fue publicada en primera página a representantes del grupo, entre los que se encontraba “la Rosa”. En la misma se puede entrever no sólo la radicalidad de los planteos sino también una concepción de lo político novedosa que se construye a partir de valores disímiles de los que portaba el discurso “revolucionario” dominante. “[...] *El Frente no tiene dirección porque consideramos que la organización verticalista y autoritaria es propia del machismo y entra en contradicción con todos nuestros planteos*⁹⁰ [...]”. También, manifestaron la convicción de que “[...] *la revolución popular debe cuestionar [...] las pautas morales de la clase dominante*⁹¹ [...]”. El Frente sostenía que la “[...] *sociedad [...] no sólo está estructurada en base a un sistema de relaciones de producción dado, sino también a un sistema de moral y cultura que consideramos reaccionario*⁹² [...]”. Perlongher guardaba cierta deuda con el movimiento anarquista en esta etapa de su experiencia. La revolución no era sólo “la toma del Palacio de Invierno”, sino también se tenía que producir en las cocinas de los hogares, en los dormitorios (es pertinente traer a colación un slogan del FLH que rezaba “El machismo es el fascismo de entrecasa”), en las escuelas, en las universidades y en las ciudades. La moral anquilosada había sido modelada por el catolicismo milenios atrás e incorporada al sistema represivo-legal argentino por la influencia de la iglesia que actuaba mancomunada con la corporación militar. Las prescripciones morales católicas se tradujeron en edictos policiales. La persecución a la

⁹⁰ *Ibid.*, pág. 243.

⁹¹ *Ibid.*, pág. 247.

⁹² *Ibid.*, pág. 244.

homosexualidad no sólo tenía un fin moral sino político: “el orden” se tenía que producir continuamente suprimiendo lo “anormal”.

El FLH se inscribe dentro de los tópicos que promovían lo que Michel Foucault denominó los movimientos de liberación sexual post mayo del 68. La creencia en una sexualidad incompleta es flagrante en este testimonio de 1973: “*Nuestro objetivo último no sólo apunta a la reafirmación de ese orgullo como homosexuales, sino a la posibilidad de que en el contexto de un mundo mejor podamos exteriorizar nuestras posibilidades heterosexuales reprimidas en nombre de aquella moral*⁹³”. Sin embargo, es menester dejar sentado que la asunción de la naturaleza bisexual de los individuos no es un corsé que anula el fluir el deseo ni la afirmación del orgullo homosexual tiene la finalidad de crear sectarismos sexuales o islas identitarias. En el fondo lo que creía el FLH era “[...] *que, abolida la moral sexual autoritaria, los individuos van a poder elegir y realizar el impulso sexual tal cual se lo dicte su deseo y su conciencia, sin tener que estar pendientes de lo que la sociedad `permite´ o `prohíba`*⁹⁴ [...]”. Reflexionando en retrospectiva, el discurso del Frente pareciera, desde el presente, cuajar perfectamente con el clima político de aquel intenso albor de los años setenta en el que todo lo existente entraba en cuestión. Todas las liberaciones que los sectores progresistas apostaban que vehicularía el peronismo (económica, política, social, cultural) *prima facie* podían convivir con la tan mentada liberación sexual que promovía el Frente. Sin embargo, la liberación sexual iba a ser abjurada por todo el espectro político.

La efímera fama mediática tuvo efectos perniciosos: el ala fascista del peronismo llenó de carteles la ciudad contra “el ERP, los homosexuales y los drogadictos”. Al mismo tiempo, se reanudaba la represión policial contra los homosexuales. En un reportaje público la Juventud Peronista negó la participación de homosexuales en sus filas y no le concedió al FLH una entrevista oficial con la dirección. Además, el movimiento político-armado de mayor envergadura, que era Montoneros, se jactaba en sus cánticos de “no ser putos, ni faloperos”. Afirmación rayana al machismo y al respeto de la familia como valor tradicional que obturaba cualquier enfoque disruptivo que quisiera reasumir experiencias radicales de distinto tipo en pos de una sociedad pluralista y heterogénea. Tampoco se

⁹³ *Ibid.*, págs. 246-247.

⁹⁴ *Ibid.*, pág. 247.

mostraban a favor de experimentar con drogas psicoactivas que les permitieran salir de sí. Toda experiencia extática era tildada de “desviación pequeño-burguesa”. No sólo la llamada “derecha” peronista sino también los “movimientos revolucionarios” eran reacios a integrar subjetividades tan esquivas. “La Rosa” y sus luchas a través del FLH en los años setenta fueron más allá de lo decible en ese período histórico determinado. Quisieron decir más de lo que el campo discursivo permitía. También, hay que recordar que los Montoneros eran muy estrictos en lo que concernía a las cuestiones amorosas entre heterosexuales. Exhortaban a los militantes a que establezcan parejas estables y censuraban toda inclinación al “amor libre”.

El desencanto con el peronismo no produjo la disolución del Frente. Alejado del activismo (macro) político, a fines del 73, el FLH concentró sus energías puertas adentro, en la comunidad homosexual, y decidió la edición de la revista *Somos*. Solidificó relaciones con los grupos feministas y enriqueció el debate sobre sexualidad a partir del diálogo y la acción conjunta con el Grupo Política Sexual, “*una especie de usina ideológica del liberacionismo sexual*”⁹⁵, en palabras de “la Rosa”. En 1975 encabezaron la lucha contra la prohibición de los anticonceptivos impulsada por el gobierno peronista. Además, el Frente editó un documento titulado “Sexo y Liberación”, “[...] *especie de compendio teórico-ideológico del liberacionismo gay argentino*”⁹⁶, en el que a partir de conceptos marxistas se reflexionaba sobre el rol de la opresión sexual en la vigencia de la explotación y se caracterizaba al frente como “*un movimiento anticapitalista, antiimperialista y antiautoritario*”⁹⁷.

Sin embargo, tras la muerte de Perón, la libertad de acción de los grupos parapoliciales de derecha aumenta con el aval de Isabel. A mediados del 75, el semanario fascista *El Caudillo*, de estrecho vínculo con el gobierno, “[...] *llama a acabar con los homosexuales y propone lincharlos, haciendo abierta referencia al FLH*”⁹⁸[...]. El pánico se disemina: disminuye drásticamente el número de militantes y simpatizantes, queda un pequeño grupo

⁹⁵ Perlongher, Néstor, “Historia del Frente de Liberación Homosexual de la Argentina”, *Prosa Plebeya. Ensayos 1980-1992*, op.cit., pág.82.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*, pág. 83.

de integrantes que se radicaliza, pero con el golpe de marzo del 76 y la represión *in crescendo* el Frente decide disolverse en junio de ese mismo año.

En el epílogo de *Historia del Frente de...*, Perlongher considera “los resultados concretos” de la experiencia del FLH argentino como “un fracaso”. Según él, no logró prender en el debate público ninguna consigna, ni concitar el interés de ningún sector relevante de la sociedad alrededor de la problemática de la represión sexual, ni tampoco “concientizar” a la “comunidad gay”. Concluye señalando que un alto grado de concientización (se refiere a los que han intervenido en el FLH) es posible en una sociedad tan represiva como la Argentina. “La Rosa” reflexiona lúcidamente que “[...] *cabría analizar [...] si una sociedad que es capaz de pergeñar dictaduras tan monstruosas no hace que, necesariamente, cualquier planteo mínimamente humanista- como el reclamo de una mayor libertad sexual- tienda a convertirse en un cuestionamiento radical de las estructuras socioculturales en su conjunto*⁹⁹ [...]”.

Como lo mencionamos anteriormente, la dictadura de Videla intensifica la represión a los homosexuales y obtura cualquier forma de organización, que los “[...] *obliga a destinar todas las energías a la supervivencia individual*¹⁰⁰”. Siguiendo el itinerario biográfico incluido en *Prosa Plebeya...*, Perlongher en 1978 empieza a confeccionar informes sobre la represión a los homosexuales en cada ciudad que visita y los difunde subrepticamente a través de fotocopias signándolos con los seudónimos “Victor Bosch” o “Rosa L. de Grossman”. La máquina despótica militar exigía quietud y silencio. Sin embargo, “la Rosa” continuó con sus derivas deseantes de forma clandestina y prosiguió, quizás sin saberlo, con la empresa desmistificadora de “dar testimonio en momentos difíciles”, en la línea inaugurada por Rodolfo Walsh, a partir de la elaboración de escritos en los que denuncia “la banalidad del mal” de los aparatos represivos que ofician como una auténtica policía moral.

En el *Informe sobre Córdoba* que Osvaldo Baigorria estima que Perlongher lo ha escrito entre 1979 y 1980, “la Rosa” despliega sin miramientos una prosa incisiva que se conjuga con una mirada perspicaz y lúcida que capta el acontecimiento en toda su densidad. La

⁹⁹ *Ibid.*, pág. 84.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pág. 83.

deriva deseante perlongheriana no es paralizada por el terror que imperaba y finalizada su trayectoria se simboliza en escritos en los que conviven la crónica y la crítica política, en los que a partir de las vicisitudes del “giro” homosexual se denuncian las tácticas represivas específicas destinadas al “ambiente gay” y se las vincula con las coerciones pergeñadas a partir de una estrategia macropolítica. “La Rosa” dice que, en Córdoba, a partir de la dictadura se incrementaron las detenciones por “averiguación de antecedentes”. Sin embargo, la circulación nocturna por las calles de los homosexuales no mermó, en contraposición a lo que sucedía en Buenos Aires donde había una “férrea persecución antigay”. Pero con la sanción del “Nuevo Código de Faltas” de la provincia, inspirado en los edictos policiales que regían en Buenos Aires desde 1946, se trató de detener el movimiento de flujos deseantes. Este código fue un instrumento legal dirigido explícitamente contra los homosexuales.

Las dictaduras latinoamericanas fusionadas con la moral cristiana-reaccionaria no soportaban tamaña exhibición de “promiscuidad”. Las prácticas homo-eróticas durante la última dictadura militar en Argentina permanecían en los bordes: entre los vaivenes del humor policial cuyo brazo inquisidor castigaba con edictos policiales a los “inmorales” y la moralina cívico-militar de turno cuya máxima predilecta, para obturar el movimiento y promover el *statu quo*, era la frase de Perón “de casa al trabajo, y del trabajo a casa”. Consideramos que la revolución (homo) sexual en Argentina fue subversiva *per se*. La dictadura ofició como máquina despótica que intentó anular el movimiento de ciertos flujos de deseos esquivos, sindicados como “subversivos”. Ni siquiera existía una hendidura para que el mercado capitalista intentara canalizar y domesticar estas líneas de fuga, como sí ocurrió en California donde las democracias burguesas oficiaban como condición de posibilidad.

Retomando el *Informe sobre Córdoba*, se puede vislumbrar a Perlongher captando perfectamente cómo se extiende la categoría de “subversivo” durante la última dictadura militar. Una vez aniquilada la resistencia política y sindical, el aparato policial, mediante el nuevo código de faltas de Córdoba, no sólo persigue a los gays “[...] sino también a las prostitutas, los borrachos, los vagos, etc.: toda esa masa callejera que tanto afea las

*calles*¹⁰¹ [...]”. También se cierran hoteles alojamientos para heterosexuales y se ejerce una vigilancia obstinada en los lugares de diversión nocturna. “La Rosa” comenta que en Rosario con operativos similares a los que se llevaban a cabo en momentos de apogeo de la lucha anti-guerrillera las fuerzas de seguridad buscan hippies, “gente rara en general”, prostitutas, homosexuales, etc. Perlongher concluye que “[...] *la estrategia del gobierno parece dirigida a montar un aparato de control y vigilancia tan estricto, que ningún atisbo de heterodoxia –aun en lo personal- puede pasar desapercibido*¹⁰² [...]”. Siguiendo a “la Rosa”, la dictadura en su decurso fue ensanchando su blanco: de la represión política justificada por la infiltración de la “subversión internacional” se focalizó en la “represión cotidiana” que tenía como fin que el país permaneciera inmune a las modificaciones culturales y en torno a las costumbres que se venían llevando a cabo en Occidente. La Iglesia Católica fue su gran aliada en esta cruzada, que pertrechó de preceptos moralizantes a un gobierno que se autoproclamaba “el último baluarte de las tradiciones `occidentales y cristianas’”. Perlongher parafrasea un extracto de las conferencias que los militares daban a los padres en los colegios y da cuenta perfectamente de la inflación de significados que padece el significante subversión: “*Subversión no es sólo poner una bomba o tirar un panfleto; subversivo es todo lo que intente subvertir una norma: las relaciones prematrimoniales, el adulterio, el aborto, las drogas, la homosexualidad, etc., etc., etc.*¹⁰³”.

En septiembre de 1981 “la Rosa” le envía una carta desde Brasil a Osvaldo Baigorria, incluida en *Un Barroco de trinchera*, en la que le relata que entre febrero y abril había sido detenido tres veces (la primera en Mendoza). Perlongher cuenta que prácticamente no salía de la casa para no toparse con la policía, sospechaba que su correspondencia estaba siendo leída y/o sustraída por el aparato represivo y confesó que vivía “[...] *en medio de una paranoia indescriptible*¹⁰⁴ [...]”. El contexto de Argentina signado por la represión y la intolerancia hacia los devenires homo-eróticos obligó a Perlongher a convertirse en “exiliado sexual” y a emigrar a la permisiva dictadura brasilera del “*Tudo bem*”.

¹⁰¹ Perlongher, Néstor, “Informe sobre Córdoba”, *Un Barroco de Trinchera. Cartas a Baigorria (1978-1986)*, op.cit., pág. 82.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*, pág. 84.

¹⁰⁴ Perlongher, Néstor, *Un Barroco de Trinchera. Cartas a Baigorria (1978-1986)*, op.cit., pág.53.

Devenir paulista

Perlongher en los años ochenta deviene no sólo poeta neo-barroso, sino antropólogo y polemista, destilando agudeza analítica y crítica corrosiva en torno a los avatares del deseo en medios gráficos tanto brasileros como argentinos. En 1982, ya instalado en Brasil, comienza su curso de posgrado en Antropología Social en la Universidad de Campinas. Investiga, entre 1982 y 1985, lo que él llama “la prostitución viril” en San Pablo, que luego presentará como tesis de Maestría, en 1986, con el nombre de *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*¹⁰⁵. El trabajo se centra en el análisis de los nomadismos de los “*michés machos*” (conocidos en Argentina como “taxi boys”) y repara, implícitamente, en la errancia de todos los personajes que interaccionan en la noche paulista, considerados no gratos por la moral oficial. La producción teórica de Deleuze y Guattari oficia como guía interpretativa que le permite descifrar a “la Rosa” el devenir del deseo en estos territorios “salvajes” e inhóspitos que bordean los márgenes del socius.

“La Rosa” advierte, desde el principio del trabajo, que “[...] a despecho de sus reclamos de distinción, la masa de gays que circula por el centro de la ciudad, en un circuito inestable y difuso, se encuentra de hecho en relaciones de contigüidad con las demás marginalidades¹⁰⁶ [...]”. Maricas, chongos, prostitutas, travestis, “taxi boys”, “drogadictos”, sodomitas, masoquistas, *malandros* forman parte del ejército de desclasados que toman como propio el espacio público. El deseo fluye y se regenera en los lugares en que la moralidad dominante erige para desplegar su potencia y poner en funcionamiento su racionalidad, como el gran centro urbano paulista donde se concentran las actividades de gestión y administración. Los marginales se apropian del espacio en el tiempo: en clave decertausiana, la noche es el momento en el que las tácticas del débil desbaratan las estrategias del fuerte. El Estado no tiene el poder omnímodo para administrar las relaciones de nuevo tipo que proliferan en la vida nocturna de las grandes ciudades.

¹⁰⁵ El trabajo se publicó en Argentina de forma incompleta con el título *La Prostitución Masculina* en 1993, en el sello Ediciones de la Urraca; a posteriori, salió íntegro como *El negocio del deseo* en editorial Paidós, en 2002.

¹⁰⁶ Perlongher, Néstor, *La Prostitución Masculina*, Buenos Aires, Ediciones de la Urraca, 1993, pág.15.

Perlongher en la introducción de *La prostitución masculina* restringe su estudio “[...] a una modalidad particular de la prostitución viril: el miché de la calle –aquel que vende sus encantos en esquinas, bares, flippers, etc.¹⁰⁷[...]”. El estudio abarca el área céntrica de la ciudad de San Pablo, aunque Perlongher privilegió algunas zonas: las áreas de Ipiranga, San Luis, Marqués de Itu, Largo de Arouche y adyacencias. La delimitación del objeto empírico trae consigo un posicionamiento político radical: en esas zonas derivan los *michés* de extracción social más baja, que constituyen la mayoría, y se imbrican con otros submundos de la marginalidad. El objetivo de la empresa era captar las relaciones que los enlazaban.

California dreamin’

Si bien, como señalamos anteriormente, el estudio se centraba en el *miché* macho, en sus relaciones con clientes varones, Perlongher precisa que “[...] los lugares categoriales no se presentan como entidades cerradas o exclusivas, sino como puntos de un continuum, de una red circulatoria¹⁰⁸ [...]”. Ya no hablamos de sujetos suturados ni de identidades herméticas, intentamos captar líneas de fuga en la dispersión, tarea encomendada a los cartógrafos y a los esquizo-analistas del deseo. La deriva deseante del prostituto y del homosexual cuestiona un sujeto sin fisuras y sin complejidades. El *miché* que cobra por su condición de masculino-activo-heterosexual (aunque tenga relaciones sexuales con clientes hombres y su “[...] heterosexualidad parece ser mucho más invocada que efectivamente practicada¹⁰⁹ [...]”) puede entrar, como indicó “la Rosa”, alcoholizado a una fiesta gesticulando afeminadamente y pasar por una “loca” o “marica”. La subjetividad y la identidad se ven modificadas ante los ojos de los demás.

Perlongher en *La prostitución masculina* no sólo intenta dar cuenta de las derivas de los *michés* machos, sino que tiene un objetivo macro, quizás más ambicioso, que es hacer una cartografía deseante de las experiencias de las homosexualidades paulistas. Y en ese

¹⁰⁷ *Ibid.*, pág. 18.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pág. 13.

¹⁰⁹ *Ibid.*

discurrir encuentra un enemigo con el que confrontará con recurrencia, que es la experiencia gay de California. En un primer momento, reflexiona críticamente sobre el concepto de “región moral” que acuñó la escuela sociológica de Chicago y cuestiona a Martin Levine quien proponía “[...] *legitimar sociológicamente la noción de gay ghetto para nominar a esas poblaciones unidas por sus preferencias y ceremonias eróticas*¹¹⁰ [...]” ya que entiende que no da cuenta de la multiplicidad de experiencias de la “homosexualidad” en San Pablo. “La Rosa” considera que la noción de “región moral” “[...] *si pertinente* [para localizar espacialmente las derivas nómades de los gays], *se revela excesivamente amplia para describir las redes de señalización e inclusión categorial de las homosexualidades*¹¹¹[...]”. A Perlongher le resulta sorprendente que Levine partiendo de perspectivas “espaciales” para justificar la existencia del *gay ghetto* llegue a conclusiones “comunitarias y/o identitarias”, que el mismo autor critica. “[...] *En momento alguno Levine cuestiona que la llamada ‘identidad homosexual’ no sea motivo suficiente para la agrupación territorial de estos sujetos que optan por realizar un gay way of life*¹¹² [...]”. Para “la Rosa” Levine “naturaliza” la “identidad homosexual”. Lo que vislumbramos es que Levine a partir de la utilización de la noción *gay ghetto* como constructo sociológico tiende a confirmar lo que Perlongher parece admitir sin vacilación: la hegemonía de un tipo de “identidad gay” y el crecimiento de los guetos gay en Norteamérica. Nos parece acertado que “la Rosa” haya desestimado la posibilidad de aplicar a su trabajo esa categoría oriunda de un contexto diferente al de San Pablo. Es ostensible que Perlongher siente un profundo distanciamiento político con respecto a esa “identidad gay” norteamericana que lo lleva, tal vez preso de la vorágine de la discusión teórico-política, a dar a entender de que existe, lo resolvemos en clave heideggeriana, una experiencia “auténtica” y otra “inauténtica” de la homosexualidad, sin reparar, por lo menos en *La prostitución masculina*, en si esa imagen del gay norteamericano es realmente dominante y, en caso de serlo, cuáles fueron las condiciones de posibilidad de su emergencia o si el estereotipo del homosexual que supone Levine es funcional a la tradición epistemológica de la escuela sociológica en la que se inscribe. Evidentemente la experiencia de la homosexualidad en EE.UU no es el objeto de estudio de Perlongher ni el nuestro, pero consideramos, por lo

¹¹⁰ *Ibid.*, pág. 28.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*, pág. 31.

menos, llamativo que “la Rosa” de por supuesto de forma tan tajante un modo de vida gay norteamericano uniforme que puede haber sido un verdadero “constructo sociológico”.

Retomando el hilo argumentativo de Perlongher, él va a decir que el deambular de los homosexuales por la “región moral” es consecuencia de la marginación que le ha propinado la sociedad hetero-normativa. Encontraron allí “[...] un ‘punto de fuga’ para sus deseos ‘reprimidos’ por la moral social¹¹³ [...]”. En términos de Deleuze-Guattari, los homosexuales se “desterritorializaron” sobre la “región moral” y, luego, se van a “reterritorializar” en una “territorialidad perversa”, “*caracterizada por la adhesión a lugares de encuentro, hablas y códigos comunes*¹¹⁴ [...]”. Aquí “la Rosa” en un doble movimiento esgrime de forma abstracta el devenir minoritario de los homosexuales en los grandes centros urbanos de Occidente. Sin embargo, vislumbra que ese desplazamiento de los homosexuales va a adquirir formas disímiles de “reterritorialización”, por lo menos, en San Pablo y en Norteamérica. “[...] *El surgimiento de los guetos gays a la moda americana –con su concentración territorial y su identidad totalizadora- expresaría un refuerzo (y una mutación de sentido) de ese proceso de reterritorialización: las masas fluctuantes son sustituidas por poblaciones fijas*¹¹⁵ [...]”. Perlongher considera que el devenir sedentario de los gays norteamericanos los aleja de los márgenes, cortando todo vínculo con los otros nómades que pululaban por la “región moral”. Agrega, a modo de ejemplo, que en San Francisco “[...] *la presión expansiva del gueto gay tiende a desplazar a las poblaciones negras que habitaban originariamente esos barrios, ocasionando violentos conflictos*¹¹⁶”.

La cuestión espacial expone modos de ser disímiles de los homosexuales de Norteamérica y de San Pablo. Perlongher recuerda, a través de una cita de Michel Pollak, que la clasificación de la homosexualidad como una perversión por la psiquiatría norteamericana ha tenido vigor hasta los años sesenta. En 1974 la Asociación Psiquiátrica Americana dejó de considerar a la homosexualidad como una perturbación mental. Este acto simbólico denota una inversión de las relaciones de fuerza entre las diferentes teorías de la sexualidad.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*

El homosexual entraría, en cierta medida, al universo de la “normalidad”, produciendo como efecto una “naturalización” de la homosexualidad que se vislumbra, en términos de Hjemlev, en el plano de los cuerpos. Transformaciones en el plano de la expresión producirían efectos en el plano de los cuerpos. Perlongher considera que esta “naturalización” lleva la impronta de la dominación masculina: el prototipo de “loca” es sustituido por el paradigma de una “identidad gay” que encumbra a un tipo de “[...] hombre `hiperviril` o `macho`¹¹⁷ [...]” que tiene “[...] pelo corto, bigotes o barba, cuerpo musculoso¹¹⁸ [...]”. Según “la Rosa”, a contramano de las reflexiones de Foucault, la aceptación del ideal de gay macho es, en cierto sentido, el precio que deben pagar los homosexuales norteamericanos por su flamante llegada a la “normalidad”. Nuestro autor sopesa la transformación del modelo *gay/gay* en modelo *gay macho*. Considera que si bien el modelo *gay/gay* emergió con la impronta igualitaria como estandarte en contraposición al sistema jerárquico *marica/chongo* en el cual la sumisión era explícita, “no obstante, tal crítica no parece implicar una defenestración revolucionaria del macho¹¹⁹ [...]”. Para Perlongher la crítica a la relación de poder desigual terminó configurando un modelo gay “[...] que pasaría [...] por un rechazo de la `mariconería` y por una defensa –aunque retórica- de cierta pretensión de masculinidad¹²⁰ [...]”. “La Rosa” advierte, tal como Clovis (entendido que nuestro autor entrevista para su indagación) lo sugería en su testimonio, que la interiorización de este modelo hiper-masculino produjo efectos visibles entre los *michés*, que se venden, aunque retóricamente, en carácter de machos viriles. Cree observar en este devenir de algunos homosexuales “la inversión de la inversión”, lo que Severo Sarduy hizo proclamar a un personaje travesti suyo. Del devenir mujer del hombre, en términos de Deleuze-Guattari, que llevaron hasta el paroxismo las *maricas* se pasó a la “virilidad gay” o al “gay macho”.

En cambio, Perlongher observa que en Brasil “[...] la inexistencia de un proceso de concentración residencial homoerótica se corresponde con un desarrollo todavía no monopolístico de las formas de homogeneización orientadas al gay macho. Aunque esa tendencia a la uniformización tenga su peso, la homogeneidad androginizante resulta aún,

¹¹⁷ *Ibid.*, pág.32.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*, pág. 44.

¹²⁰ *Ibid.*, pág. 32.

*en medio del multimorfismo de las homosexualidades brasileñas, un objeto remoto*¹²¹ [...]”. Por un lado, “la Rosa” va a oponer a la tendencia hegemónica del gay macho en Norteamérica, la heterogeneidad de las formas “populares” de caracterización de los géneros homosexuales en Brasil. Cree que nominaciones como “homosexual” o “gay” en San Pablo o Río de Janeiro, categorías pergeñadas en las metrópolis del “Primer mundo”, funcionan sólo como condensadores que remiten a una multiplicidad de experiencias de la “homosexualidad”. Por otro lado, al *gay ghetto* norteamericano, territorialidad perversa que deviene residencial, le va a oponer las *bocas* paulistas, donde “[...] *el territorio es antes un punto de flujo y deambuleo que un lugar de residencia fija; en él los gays coexisten, codo a codo, con otro tipo de marginales, sexuales o no*¹²²”. Perlongher destaca que tanto *boca* como *ghetto*, diferentes formas de espacialidad que remiten a experiencias disímiles de la homosexualidad, esbozan, también, disparidad a nivel semántico. La noción de *ghetto* alude a las comunidades minoritarias y posee una fuerte connotación vinculada a la afirmación de una identidad, como, por ejemplo, el nacionalismo. En cambio, *boca*, según “la Rosa”, “[...] *es un lugar de emisión de flujos, que se asocia a cualquier ilegalismo no exclusivamente sexual (así, `boca de fumo`: lugar de tráfico de marihuana; `boca de oro`: sitio de compraventa de joyas, etc.)*¹²³ [...]”.

Entonces, retornando al objeto de indagación principal de Perlongher, que es la deriva de los *michés* machos, nos encontramos con dos tipos de espacialidades por donde éstos circulan: por un lado, existe una “micro” migración que los lleva desde los suburbios donde residen hasta el centro de la ciudad, o más específicamente, a la “región moral”. Por otro lado, dentro de la “región moral” los adeptos a las prácticas homosexuales se concentran en pequeñas áreas o “subguetos” que favorecen los encuentros. Como lo habíamos indicado anteriormente, movimiento de “desterritorialización” de los homosexuales que deviene en “reterritorialización”, podríamos decir, precaria, sujeta a las fluctuaciones del deseo de la deriva homosexual. Perlongher adopta críticamente la noción de gueto gay: la utiliza para localizar los lugares de la ciudad por donde pululan los sujetos intervinientes en “las transacciones del mercado homosexual”, asumiendo que dicha categoría deberá

¹²¹ *Ibid.*, pág. 32-33.

¹²² *Ibid.*, pág. 34.

¹²³ *Ibid.*

nomadizarse, “[...] acompañando los movimientos reales de las redes relacionales que aspira significar¹²⁴”.

Genealogía del gueto gay

“La Rosa”, una vez zanjadas las apropiaciones teóricas y conceptuales, emprende un breve recorrido histórico, focalizándose en dos niveles que va a identificar como *territorial* y *categorial*, con la intención de dar cuenta de las transformaciones dentro del gueto gay de San Pablo entre 1959 y 1984. El primer nivel “[...] se refiere a los desplazamientos espaciales [...] debidos a la intervención policial, las modas, la lógica del microcapitalismo de los bares gays, etcétera¹²⁵”. El segundo “[...] invoca variaciones en los sistemas de clasificación en uso y en los paradigmas comportamentales derivados de esas modificaciones¹²⁶”. Perlongher considera que “ambos niveles se interpenetran¹²⁷ [...]” pero que “[...] en buena parte, las divisiones espaciales toman sentido en función de las divisiones categoriales¹²⁸”.

A partir de la mixtura de los testimonios de algunos *entendidos* con textos periodísticos, Perlongher se aventura a esbozar una cartografía histórica del gueto gay de San Pablo. Si bien el relato parte a finales de los años cincuenta consideramos fundamental para nuestro trabajo recalcar a mediados de la década de los sesenta cuando, pese al golpe militar de 1964, los homosexuales paulistas se encuentran coexistiendo en los mismos espacios que otros disidentes político-culturales. La “disidencia erótica” pululaba por la galería Metrópolis que, siguiendo el artículo periodístico de Bivar que cita Perlongher, “[...] juntaba no sólo al mundo gay, sino también a los intelectuales, artistas, poetas, delirantes, suicidas, prostitutas, gigolós, madamas, músicos, más la bossa nova, el jazz, el rock, el tropicalismo, la psicodelia, el alcohol, las drogas y, claro está, la policía¹²⁹ [...]”. Allí fluían los deseos (homo) eróticos en relación de contigüidad con las vanguardias estético-

¹²⁴ *Ibid.*, pág. 35.

¹²⁵ *Ibid.*, pág. 43.

¹²⁶ *Ibid.*, pág. 44.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*, pág. 42.

políticas que constituían el emergente micro-molecular de una ciudad que progresaba económicamente, pero que también movilizaba, como contrapartida indeseada por el gobierno militar, estos flujos subversivos que venían a cuestionar la política moral y cultural del conservadurismo dominante. “La Rosa” había advertido, en el ensayo *El deseo de pie* de 1985, que “[...] la homosexualidad no es subversiva en sí, como acto anatómico. El mero ejercicio de su práctica no determina a priori su sentido micropolítico. [...] Habrá siempre que prestar atención a las coordenadas sociales que se agencian en la unión de los cuerpos¹³⁰ [...]”. La época de la galería Metrópolis fue un momento de apogeo contracultural en el que las homosexualidades paulistas se imbricaron y conformaron junto a otros subversivos político-culturales un verdadero colectivo contestatario. En esos tiempos la homosexualidad, sin lugar a dudas, fue subversiva.

Siguiendo el artículo de Bivar que cita Perlongher, 1968 fue el año en que la galería llegó a su cenit de popularidad, para luego decaer vertiginosamente debido a la intervención policial que pretendía vaciar los lugares públicos de deseosos indeseables ante la inminente visita de la reina Isabel a Brasil. Esto no produjo la desaparición de este colectivo contestatario sino su desplazamiento espacial. La calle Néstor Pestana pasó a ser el territorio por donde pululaban. En lo que respecta al gueto gay es necesario aclarar que hasta entonces si bien eran parte de éste cohorte contracultural, no existía una lógica de asunción de una identidad gay u homosexual. Si bien por la galería derivaban locas, travestis y prostitutas viriles, en mucho menor cantidad que en el momento en que “la Rosa” hizo su investigación, todavía el submundo gay era secreto y “no asumido”. A través del testimonio de Rolando podemos acceder a la forma característica de ligue entre hombres en la galería: muchachos jóvenes que circulaban que no querían dinero, sino sexo. Estos últimos que venían de los sectores populares se entrelazaban afectivamente con los homosexuales de clase media y clase alta y absorbían, de cierta manera, los consumos culturales y las “ideologías” de las vanguardias estético-políticas en boga. Procesos de subjetivación y de mestizaje de clases que constituyen un pasado idílico y en el cual la libertad, no la violencia, se enseñoreaba, según el testimonio de Rolando.

¹³⁰ Perlongher, Néstor, “El deseo de pie”, *Prosa Plebeya. Ensayos 1980-1992*, op.cit., pág. 109.

En los años setenta, como lo dijimos anteriormente, se produce un desplazamiento del gueto gay a la calle Néstor Pestana donde el movimiento hippie, el *underground*, el LSD y la marihuana eran la avanzada en ese territorio donde derivaba la marginalidad (contra) cultural. A través del testimonio de Clovis, Perlongher da cuenta de la aparición del gay como personaje. En un primer momento, la dirección en el submundo gay de clase media estaba bajo la égida de la vanguardia teatral intelectualizada, que cuestionó los valores burgueses y se inclinó hacia lo alternativo a través de las artes, artesanías, etc. “La Rosa” va a retomar este clivaje que se produce entre los homosexuales, que le va a permitir localizar dos “modelos” disímiles de homosexualidad en San Pablo. Siguiendo el relato de Clovis, se empieza a vislumbrar una segmentación espacial en relación con la extracción socio-cultural y de clase de los homosexuales: los de clase media circulaban por la calle Néstor Pestana y el Largo de Arouche; existía una zona donde derivaban los más pobres en la esquina de San Juan e Ipiranga y en la plaza de la República. Retomando los niveles de análisis que esbozamos anteriormente vertidos por “la Rosa”, el desplazamiento y la consiguiente estratificación territorial del gueto gay coincidió con transformaciones a nivel categorial. Los homosexuales de clase media se empiezan a identificar con el modelo *gay/gay* oriundo de Norteamérica y los de clase baja con el modelo popular que distinguía a las *maricas* (afeminadas) de los *bufarrones* o chongos (viriles). Sin embargo, Clovis observa que el modelo *gay/gay* fue vaciado de su creatividad y rebeldía inicial: con la generalización del mismo la tendencia hacia lo intelectual y culto cedió ante lo banal, lo frívolo y lo antiintelectual.

En 1979 se visibiliza en San Pablo, en sintonía con lo que sucedía o había sucedido en otras metrópolis de Occidente, el destape gay, llamado “desbunde”, que coincide con cierta “apertura política” que venía promoviendo el gobierno militar. El efecto del destape, cuyo punto álgido se da en el verano de 1980, es la apropiación del centro de San Pablo por masas ingentes de maricas, gays, travestis, marginales, chongos, prostitutas. Si bien anteriormente habíamos señalado que empezaban a delimitarse zonas por donde circulaban las distintas homosexualidades paulistas, la novedad que aportó este período de destape fue el libre flujo de las marginalidades sexuales y sociales que significó una transgresión de los límites espaciales implícitos. Es menester advertir que las marginalidades sexuales habían ocupado un punto estratégico del centro paulista que es el Largo de Arouche, donde se

encontraban edificios de clase media y restaurantes de lujo, y su prolongación la avenida Vieira de Carvalho que “[...] constituyen una especie de ‘corredor burgués’, que ha funcionado históricamente como frontera y, al mismo tiempo, barrera de contención a la expansión de la zona de baja prostitución conocida como Boca do Lixo¹³¹ [...]”. Es de este vecindario que saldrá el apoyo social al operativo policial de “limpieza del área”, conocido como “Operativo Richetti”, en honor al comisario José Wilson Richetti que se jactaba de haber expulsado a las prostitutas de San Pablo y de haber configurado una zona prostibular en Santos. El operativo comienza a mediados de mayo de 1980 y el objetivo de Richetti era expulsar de las calles a “pederastas, prostitutas y marihuaneros”. El *modus operandi* de la policía para “limpiar” la zona es brutal: mediante una violencia inusitada arresta a quien no tenga cartera de trabajo al día y otras documentaciones. La circulación es totalmente obstruida: en la primera semana, se detienen a 1500 personas, de las cuales sólo 0,8 por ciento fue sumariada. Si bien la intervención del comité Brasileño de Amnistía, en consonancia con el procesamiento del comisario Richetti y del secretario de Seguridad y la consiguiente convocatoria a deponer ante la Comisión de Derechos Humanos de la Asamblea Legislativa de San Pablo, produce una merma de la ferocidad represiva, el modo de vida en el área muta radicalmente y la policía seguirá administrando los circuitos por donde deberán fluir los “indeseables”. Perlongher advierte que *“la fuerza de los machetes disuelve el polimorfismo carnavalesco del Largo de Arouche y acantona a los gays – provisoriamente liberados de la compañía de sus parientes más escandalosos [o sea, travestis, locas, prostitutas] -contra los bares de la estrecha calle de Marqués de Itu¹³² [...]”*. La intención explícita de la policía era anular el deambuleo callejero y confinar a las derivas deseantes en los espacios cerrados del microcapitalismo del ocio homosexual, promoviendo una pequeña libertad, lejos de la visibilidad pública.

Perlongher reflexiona sobre los efectos geopolíticos que ha dejado el “Operativo Richetti” que pervivieron, incluso, con la llegada del gobierno democrático. “La Rosa” dice que si bien el móvil invocado por el “Operativo limpieza” era la lucha contra la delincuencia (pequeños asaltantes callejeros) asevera que “[...] resulta evidente que los principales

¹³¹ Perlongher, Néstor, *La prostitución masculina*, op.cit., pág. 46.

¹³² *Ibid.*, pág. 48.

*enemigos eran los travestis y, en segundo lugar, las prostitutas*¹³³”. Además, agrega, para validar sus afirmaciones, que, según estimaciones oficiales, la criminalidad no cesó de aumentar a partir del operativo. Perlongher nos exhorta a pensar que la delincuencia no fue, desde un primer momento, el motivo de la intervención policial. La cuestión de fondo era *territorial*: no se buscaba “extirpar” a los marginales sexuales sino encauzar los deseos (homo) eróticos hacia circuitos moldeados por la “iniciativa privada” dentro la propiedad privada, fuera del espacio público. “La Rosa” capta con perspicacia cómo el discurso de Richetti y de los funcionarios estatales no sólo se corresponde con las prácticas llevadas a cabo por la policía sino con cierta tendencia a la ampliación del campo de la “normalidad”, a partir de la inclusión de determinada experiencia de la homosexualidad. Performatividad del discurso, continuidad entre el plano de la expresión y el plano de los cuerpos, Perlongher despliega toda la agudeza de su mirada analítica para visualizar un plano de inmanencia que produce efectos irreversibles dentro del gueto gay.

Como mencionábamos anteriormente, la policía intenta cercenar el deambuleo, las derivas deseantes de los/las marginales sexuales, promoviendo la sedentarización que garantizan los bares del gueto gay o los circuitos cerrados de la “alta prostitución”. Pero esos bares van a ser la morada de un tipo de homosexual que previamente fue aceptado por el poder estatal. Perlongher, a partir de un balance del operativo que hace el comisario Richetti en febrero de 1982, elucida no sólo quién es el verdadero enemigo del “orden social” sino también, al mismo tiempo, una sobrecodificación de la homosexualidad que no sólo rotulará como “normal” ciertas experiencias de la misma sino que excluirá y no integrará otras. El blanco del encono policial son los travestis. Si bien “la Rosa” sindicaba a las prostitutas como aquel colectivo que secunda a los travestis como objetivos a erradicar por la policía el problema con ellas parecía estribar en un simple tema de visibilidad. No se condena a la prostitución en sí, sino sólo su modalidad callejera. En cambio, el travestismo es un modo de ser de la homosexualidad revulsivo e indómito, al que Richetti propone punir. El comisario establece una diferenciación esclarecedora entre el travesti y el homosexual que cita Perlongher: *“El homosexual no crea problemas. Es una persona humilde, recatada, sensata y vergonzosa, que sabe cuidar, que no se expone*¹³⁴”. Lo que

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*, pág. 49.

resulta llamativo es que las políticas y las concepciones de Richetti continúan durante la llegada de la democracia. “La Rosa” cita y comenta declaraciones del secretario de Seguridad Manoel José Pimentel quien también, al igual que Richetti, “[...] *se apropia del discurso gay para legitimar la represión contra los travestis, denunciando la disimulación de sus amantes*¹³⁵ [...]”. A Pimentel le parece aberrante que los travestis no digan “la verdad” sobre su sexo, al cerciorarse de que muchos de sus clientes buscan la faz masculina de su sexualidad. Despotrica no sólo contra los travestis que parecen cometer una doble transgresión, al aparentar ser mujeres cuando en realidad son hombres y al actuar como hombres durante el acto sexual cuando se presentan como mujeres, sino también contra sus clientes a los que caracteriza como “*homosexuales vergonzantes no asumidos, que disimulan su condición adoptando una falsa postura viril*¹³⁶”. “La Rosa” observa, a partir de Severo Sarduy, que “*tanta inversión en la inversión puede ser irritante*¹³⁷ [...]”. Tanto los travestis como sus clientes parecen objetos imposibles de domeñar y colocar dentro de la góndola de las sexualidades “normales”. El carácter barroco del erotismo que expresan no puede ser capturado por la racionalidad positiva y calculante que instrumenta el discurso policial. Perlongher conjetura que “*el discurso policial, cuando resalta la diferenciación entre `homosexuales normales´ y `travestis marginales´, apunta a movilizar una escansión constitutiva del mismo proceso del coming-out y que se manifiesta desde un principio: la escisión de clase entre los adeptos del `modelo popular´ y los entusiastas del `modelo moderno´*¹³⁸”.

En los años sesenta y setenta hubo un momento mítico, idílico, del gueto gay, en el que todas las marginalidades sexuales con-vivían en los mismos espacios, constituían un colectivo aunado por la violencia infligida por el sistema de opresión socio-sexual, sin reparar en las diferencias de clase social latentes entre los miembros. Perlongher considera, a partir de Pollak, que luego del destape o “desbunde” las divisiones sociales entre los homosexuales que ya existían, como lo señalamos en la breve historización del gueto gay que hicimos siguiendo los desarrollos de “la Rosa”, no sólo se profundizaron, debido a la recesión y al final del “milagro económico” de los años setenta, sino que implicaron

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ Citado por *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ibid.*, pág. 49-50.

experiencias dispares de la homosexualidad, diferenciándose a partir de distintos circuitos de ligue y de ocio según el status social y el nivel económico. Perlongher advierte, lo que anteriormente habíamos sugerido, que el modelo moderno *gay/gay* adoptado por la clase media va a conectar con determinada demanda económica de consumo, que va a ser tolerada por las fuerzas policiales y aceptada por el “orden social”. Además, dice que la profunda desigualdad social que existe en Brasil aceleró el proceso de diferenciación entre los homosexuales del gueto gay. “La Rosa” cierra así el recorrido de la historia del gueto gay paulista reconstruyendo no sólo las problemáticas que surgieron en el pasado sino también las tensiones que aguzaban el presente. Tanto los efectos del “Operativo Richetti” como la crisis económica van a oficiar como el contexto de su indagación sobre los *michés*. El fin del “milagro económico” suscitó la peligrosidad de los lumpenes y desocupados; la desocupación favorece el deambuleo de masas ingentes de jóvenes de clase baja.

Devenir marginal

Retomando el objeto de indagación principal de Perlongher que son los *michés* (especialmente, “los machos”) es necesario establecer cuáles son los puntos centrales de exhibición de los mismos, a nivel territorial. Si bien el *miché* inscribe su fuga del “sistema” dentro de lo que “la Rosa” nomina como deriva deseante, este trajinar movilizado por el deseo no es del todo caótico: la predilección por circular por ciertos espacios de forma recurrente es el prolegómeno de una multiplicidad de diferenciaciones y de identificaciones precarias en las experiencias de los *michés*. “La Rosa” va a diferenciar tres áreas: Ipiranga, San Luis y Marqués de Itu. “Así, el *miché* de la calle Marqués *se asimilaría al* estrato medio, *el de* San Luis *al* medio bajo y *el de* Ipiranga *al* bajo¹³⁹ [...]”. Perlongher considera que si bien estas distinciones se afincan en la división en clases sociales la operación de traducción no puede ser exitosa, ya que el mundo “normal” y el submundo del “michetaje” opera a partir de diferentes apropiaciones de los códigos. “La Rosa” dice que las clasificaciones no son constructos sociológicos creados por el investigador, sino que las utilizan las mismas personas del gueto para autocalificarse y calificar a los otros.

¹³⁹ *Ibid.*, pág. 58.

Perlongher estima que “[...] el estatus socioeconómico adscripto de la sociedad ‘normal’ no se transmite automáticamente al ‘código-territorio’ de la prostitución, sino que es reinterpretado y traducido en términos de la propia lógica situacional¹⁴⁰”. Luego, advierte, a modo de refuerzo, que “las variaciones entre el origen de clase y el estrato del ‘mundo de la noche’ suelen ser espectaculares¹⁴¹ [...]”.

Una vez elucidadas las diferenciaciones que implica circular por determinado territorio, “la Rosa” captura otras distribuciones que conviven y forman un pliegue junto al “estrato social” como las que remiten al género (*miché* macho, *miché* gay, *miché* loca), edad, grado de profesionalismo, etc. Esboza una cartografía en la que intenta dar cuenta cómo operan los sistemas clasificatorios en la práctica, imbricándose, tanto en los prostitutas como en los no prostitutas. En un cuadro reúne 65 nomenclaturas clasificatorias que se utilizan en el discurso del gueto y las agrupa a partir de tensores o polos relacionales de género (más masculino/más femenino), de edad (más joven/más viejo), de estrato social (más bajo/más alto). Si bien el instrumento “cuadro” remite a una voluntad racionalizante y calculante en Perlongher la confección del mismo se hace en aras de demostrar su propia imposibilidad para entender el proceso del deseo. Ordenar transitoriamente el desorden le permite visualizar los productos estancos de un proceso de subjetivación nómada que se va recreando y complejizando continuamente. No sólo vislumbra la convivencia de clasificaciones que corresponden a diferentes matrices categoriales como “la moderna” (discurso *gay*), “la jerárquico popular” y la “científica” (homosexual pasivo o dual), sino también que las nominaciones varían de acuerdo al lugar por el que el sujeto circula. “La Rosa” dice, a modo de ejemplo, que el que es considerado gay en los bares de la calle Marqués de Itú puede ser calificado como loca o mona (loca de origen afro) al pasar a la avenida Ipiranga. También, Perlongher manifiesta que el mismo sujeto puede cambiar de género de acuerdo a sus objetivos u expectativas; un *miché* macho puede ir a una fiesta alcoholizado, empezar a gesticular afeminadamente y ser catalogado como “loca” o marica. Estas reflexiones nos remiten a una aseveración que “la Rosa” había anticipado en la introducción de *La prostitución masculina* y nosotros indicamos en un apartado precedente de este capítulo: “[...] los lugares categoriales no se presentan como entidades cerradas o

¹⁴⁰ *Ibid.*, pág. 59.

¹⁴¹ *Ibid.*

*exclusivas, sino como puntos de un continuum, de una red circulatoria*¹⁴² [...]”. Además, luego del análisis del cuadro concluye que “*la proliferación categorial -nomenclaturas que se deslizan y se entrechocan, se mezclan y se incrustan entres sí- tiene que ver, por un lado, con el choque entre dos modelos clasificatorios diversos, uno jerárquico (marica/macho) y otro igualitario (gay/gay). Por el otro, el multimorfismo de las representaciones y de las prácticas que en ella transparece, hace pensar, antes, en una carnavalización a la manera de Bakhtine, que en la presunta construcción de la identidad de la minoría en el desvío*¹⁴³ [...]”.

Para Perlongher “*el fenómeno se presenta, literalmente, como barroco*¹⁴⁴ [...]”. El deseo no puede ser prefigurado ni puede tener una representación absoluta. Desde el punto de vista de la racionalidad positiva el proceso del deseo puede llegar a ser contradictorio. La multiplicación de significantes intenta darle una forma a las fugas que, igualmente, sortean las nomenclaturas facilitadas por los modelos clasificatorios y hacen imposible cualquier captura identitaria. “La Rosa” no sólo constata sino también reivindica las multiplicidades errantes, heterogéneas, de los márgenes del gueto gay, “[...] *exterioridad [es] abierta [s] a las superficies de contacto*¹⁴⁵ [...]”, que secretan afectos no subjetivados. Los aportes teóricos de Deleuze-Guattari parecen cuajar perfectamente con la diversidad de las homosexualidades paulistas. Estos no ofician como un mero marco teórico instrumental para Perlongher, sino consideramos que funcionan para él como una forma particular de abrir y de comprender la existencia en nuestras sociedades capitalistas. Coincidimos con Foucault que, en el prólogo a la versión norteamericana de *El anti-edipo. Capitalismo y esquizofrenia* nominado *Introducción a una vida no fascista*¹⁴⁶, clasifica al trabajo como “[...] *un libro de ética [...]*” y que afirma que “[...] *ser anti-Edipo se ha convertido en un estilo de vida, en un modo de pensar y de vivir [...]*”. Creemos que en esos términos tenemos que entender la influencia del pensamiento de Deleuze-Guattari en la obra y vida de “la Rosa”. Si bien Perlongher incurre en las discusiones epistemológicas pormenorizadas para hacer una crítica al concepto de identidad entendemos que, con la destreza del

¹⁴² *Ibid.*, pág. 13.

¹⁴³ *Ibid.*, pág. 71.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ Perlongher, Néstor, “Los devenires minoritarios”, *Prosa Plebeya. Ensayos 1980-1992*, op.cit., pág. 66.

¹⁴⁶ Ver <http://www.psicologiagrupal.cl/documentos/articulos/antiedipo.html> (Acceso octubre 2015)

genealogista, captura inmediatamente la voluntad de dominio, homogeneizante y totalitaria, que contiene esa forma de comprender y de habitar la existencia y, en el mismo movimiento, erige como principio rector el libre flujo del deseo, de los afectos, de las intensidades.

Luego, Perlongher reflexiona sobre el modo de circulación por antonomasia de los sujetos que interactúan en el medio homosexual, que es la *draga* o deriva. Según “la Rosa”, la *draga* es una “*estrategia de búsqueda de un partenaire sexual*¹⁴⁷ [...]” que “[...] responde a las condiciones históricas de marginación y clandestinidad de los contactos homosexuales¹⁴⁸ [...]”. Perlongher, a través de una cita de Pollak, expone los rasgos específicos de esta modalidad de encuentro fugaz, en la que existe un aislamiento del acto sexual en el tiempo y en el espacio, en donde se restringe al mínimo los ritos de preparación del acto sexual, en la que se disuelve la relación una vez ocurrido el acto y en donde existe un sistema de comunicación eficaz que “[...] permite la minimización de los riesgos, al mismo tiempo que maximiza los rendimientos orgásmicos¹⁴⁹[...]”. Los cuerpos parecen interiorizar una prohibición social que produce efectos en la economía de la relación.

La deriva homosexual es un deambuleo por determinadas áreas de la ciudad en busca de hombres dispuestos al placer y a la diversión. “La Rosa” capta el aliciente valorativo que contiene este modo de circulación en el que parece estar implícito “[...] cierta disponibilidad hacia lo nuevo, lo inesperado, la aventura¹⁵⁰”. La *draga* implica una práctica de libertad que permite sortear el tedio de la “normalidad”, la temporalidad de la vida útil, rehuendo del parasitismo que significan las parejas o las relaciones estables. Perlongher recurre a un testimonio de un *miché* a partir del cual podemos acceder a esta ética de la existencia: “Si el *miché* se va a vivir con una marica, se vuelve su marido, es la muerta, ya no hay más aventuras, fluidez, esa cosa de salir sin que se sepa lo que va a suceder. Pero si uno vive con una loca, ya sabe de antemano qué es lo que va a pasar todos los días, nada de nuevo, ni una aventura, nada. Entonces, eso asusta¹⁵¹[...]”. Aquí la libertad parece estar asociada al movimiento en el espacio, a la fluidez. La quietud es

¹⁴⁷ Perlongher, Néstor, *La Prostitución Masculina*, op.cit., pág.76.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ Citado por *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*, pág. 77.

¹⁵¹ Citado por *Ibid.*

sinónimo de muerte. Los espacios por los que pulula la deriva homosexual parecen asemejarse a los espacios lisos que caracterizaron Deleuze-Guattari. “[...] Evidentemente, los espacios lisos no son liberadores de por sí. Pero en ellos la lucha cambia, se desplaza, y la vida reconstruye sus desafíos, afronta nuevos obstáculos, inventa nuevos aspectos, modifica los adversarios¹⁵² [...]”. Si bien Deleuze y Guattari observan que en los espacios lisos la vida se intensifica advierten que no sólo no son liberadores *per se* sino que también pueden ser peligrosos. Creemos atinado citar otro extracto del testimonio del *miché* que cita “la Rosa” para ver funcionar lo que advertimos anteriormente a partir de los filósofos franceses. “[...] Lo que los michés realmente quieren es vivir, acontecer en la calle. Esa es la vida tal como debería ser vivida, sin absolutamente nada fijo, ni horarios de trabajo, ni nada. En la calle todo fluye mucho más, suceden cosas completamente imprevisibles, uno se juega...¹⁵³”. Es menester señalar que esta afirmación de la vida que significa “acontecer en la calle” puede traer aparejado riesgos que el *miché* condensa en la frase “uno se juega”. La asociación ente el deseo y/o el placer y el peligro o la muerte subyace como horizonte de posibilidad de las derivas homosexuales. En éstas la conquista de cierta libertad, que significa huir del mundo del trabajo, la familia y las relaciones conyugales, es inversamente proporcional a la seguridad.

Sin embargo, como dijo Perlongher, “el ‘paseo esquizo’ del homosexual y del *miché* oscila permanentemente entre esos dos polos: deseo e interés, azar y cálculo¹⁵⁴ [...]”. No todo es improvisación, gasto improductivo, fuga y desinterés, existe cierto “orden” en ese presunto aquelarre de intensificación de las relaciones sexuales subalternas. Como lo mencionamos anteriormente en este capítulo, a un movimiento de desterritorialización de las derivas deseantes homo-eróticas le corresponde la reterritorialización en un código. “La Rosa” concluye que “[...] ese deseo no es indiscriminado, sino que agencia, para consumarse, un complejo sistema de cálculo de los valores que se atribuyen a aquél que es captado por la mirada deseante¹⁵⁵ [...]”. La deriva homosexual “[...] es también una máquina de cálculo,

¹⁵² Deleuze, Gilles y Guattari Félix, *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*, Valencia Editorial, Pre-textos, 2002, pág. 506.

¹⁵³ Citado por Perlongher, Néstor, *La Prostitución Masculina*, op.cit., pág. 77.

¹⁵⁴ *Ibid.*, pág. 79.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pág. 78-79.

*un mecanismo de atribución de valor*¹⁵⁶”. Valorización que se produce tanto si el deseo de una transacción sexual se somete o no a los patrones del “mercado”. Cálculo que privilegia la visión como vehículo privilegiado para la asignación de sentido. Perlongher, a partir de Blachfor que caracteriza el *cruising*, nos da entender que la deriva homosexual implica cierta “cosificación”: se privilegia que el aspecto exterior de las personas conecte con alguna fantasía sexual de las otras, se pone hincapié en características “superficiales y cosméticas” como “apariencia, vestuario, maneras y complexión” y se ve al *partenaire* como un medio para un fin, meramente carnal. Si bien el ligue homosexual cuestionaba los valores amorosos y monogámicos dominantes acarrea cierta “cosificación” de las personas que luego mutará en una máquina de modelización de los cuerpos deseables, a partir de la gimnasia y de la industria farmacéutica, motorizada por el mercado capitalista. Inversión de las relaciones de poder cara a un sentido común ecuménico-humanista que abomina la instrumentalización de las relaciones humanas, en desmedro de las “personas”. Si bien “la Rosa” no plantea en *La prostitución masculina* los peligros que contiene la preeminencia de lo visual en la deriva homosexual lo hará en otros ensayos y, principalmente, en *El fantasma del sida* cuando critique los avatares del “modo de vida gay” norteamericano.

También, a modo de radicalización de la tendencia a la “cosificación” en la deriva homosexual, Perlongher se inmiscuye en la relación sexual misma y dice que “*en el `agenciamiento maquínico´ de los miembros (imperiosas localizaciones de un deseo que se impone: esto quiere aquello, esto se encaja con aquello), los otros no son vistos en cuanto `identidades personales´, sino apenas como posibilidades de contacto parcial órgano a órgano. El cuerpo es parcelado, ciertas partes son `separadas´ del conjunto. El objeto destacado es sobre todo el pene*¹⁵⁷ [...]”. Algunos de los contactos que enumera “la Rosa” son: pene/culo, ano/boca, lengua/verga.

“La Rosa”, a partir de la reflexión sobre las prácticas homo-eróticas en San Pablo y su correspondencia con las que existen en otros países latinoamericanos, va a manifestar que la “*predilección esfinterial [...] corresponde con la vigencia de un criterio de clasificación que divide a los participantes en cópulas intermasculinas en activo y pasivo, según su*

¹⁵⁶ *Ibid.*, pág. 79.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pág. 80.

*papel de insertor e insertado en el coito anal*¹⁵⁸ [...]”. En este modelo relacional que denominó “popular” se pueden vislumbrar relaciones de poder “jerárquicas”, en el que el activo es “superior” al pasivo. Sin embargo, Perlongher manifiesta que “*el vigor de este sistema es socavado por otro modelo alternativo, conforme al cual los hombres se han de clasificar en homosexuales, y heterosexuales en virtud de su elección de objeto sexual, y no más en base a su performance en el acto concreto. Este segundo modelo (gay/gay) impone también ciertas directivas en lo que respecta al entrelazamiento de los cuerpos. El papel definidor del coito anal se ha de ver cuestionado, sea mediante la incorporación de otras técnicas corporales, como caricias, frotos, felaciones mutuas, etc., sea por el recurso a la penetración alternada*¹⁵⁹”. Aquí recuperamos nuevamente la tensión entre estos dos modelos esbozados anteriormente a partir de Perlongher, pero con la intención de pensar las diferencias que se presentan en las prácticas carnales mismas.

A pesar de la disparidad entre modelos, “la Rosa” precisa que ambos confluyen en la centralidad del ano como zona erógena por antonomasia. La justificación que proporciona es histórica: tanto el sodomita como el homosexual transgreden un tabú, la “sacralidad” del ano, o, más bien, un “régimen de signos” que le asigna determinada función a cada órgano. Las prácticas homosexuales crean, en terminología de Deleuze y Guattari, “un cuerpo sin órganos”: libidinizan tanto el ano como la boca. El ano es el epicentro a partir del cual se generan las negociaciones en el circuito de la prostitución viril, “[...] donde las intensidades libidinales se conectan directamente con los valores (y los precios) socialmente circulantes¹⁶⁰”. Sin embargo, Perlongher observa, a partir de una investigación de Albert Reiss, que los prostitutas norteamericanos “[...] restringían su participación en la transacción al papel de pasivos de felator, y rechazaban cualquier acercamiento más estrecho (con particular reprobación por las caricias y los besos en la boca, habida cuenta de la sacralidad del ano)¹⁶¹”. Igualmente se constata la sublimación del ano, al no convertirse en valor de cambio libidinal. “La Rosa”, en el ensayo *Matan a un Marica* compilado en *Prosa plebeya...*, enmarca la declinación del coito anal, entre los no prostitutas, en el proceso de ingreso a la “normalidad” de la homosexualidad. Concluye que

¹⁵⁸ *Ibid.*, pág. 109.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Ibid.*, pág. 110.

“[...] si esta obsesión anal [...] pareció ante el avance de la ‘identidad’ homosexual, disiparse, es porque esta última modalidad de subjetivación desplaza hacia una relación ‘persona a persona’ (gay/gay) lo que es, en las pasiones marginales de la loca y el chongo, del sexo vagabundo en los baldíos, básicamente una relación ‘órgano a órgano’: pene/culo, ano/boca, lengua/verga, según una dinámica del encaje¹⁶² [...]”.

En cambio, Perlongher dice que, en el mercado homosexual paulista, *“[...] el coito anal pasa a ser el eje definidor del sentido de la relación, a la hora de las cuentas. El papel dominante del macho activo, en el sistema ‘jerárquico’ de la homosexualidad popular, se traduce en términos económicos, pues, por regla general, el pasivo es quien paga y el activo quien cobra¹⁶³ [...]”.* Es menester dejar sentado que en el modelo “popular” anida la creencia que circunscribirse exclusivamente al rol de activo en una relación sexual entre hombres no sólo excluye al ejecutante de ser denostado como marica sino que potencia su masculinidad, simbolizada en la mitología del “doble macho”. No obstante, como lo sugerimos anteriormente, es necesario precisar que existe cierta tensión entre el nivel de los actos y el de las designaciones. “La Rosa” va a decir que *“[...] en vez de procurar una relación causal entre uno y otro nivel, [...] Deleuze y Guattari postulan una autonomía relativa entre el plano de la expresión (los enunciados discursivos) y el plano del contenido (las acciones y pasiones de los cuerpos¹⁶⁴)”.* Esta distinción *“[...] en el terreno de las prácticas sexuales, permite abrirse tanto a la molecularidad de las sensaciones intensivas cuando a la microscopía de las codificaciones, sin aplastar las singularidades en la sujeción al orden molar de la representación¹⁶⁵”.* Perlongher recurre a otra herramienta del arsenal teórico de Deleuze-Guattari que le permite comprender la deriva esquizo de los prostitutos viriles. A partir de la relación conflictiva y dinámica entre el plano de la expresión y el plano del contenido “la Rosa” puede dar cuenta del proceso del deseo en el devenir de los *michés*.

La subversión del plano de las enunciaciones/representaciones, cuando el *miché* macho “se da vuelta y se deja”, obliga al cliente a una erogación pecuniaria extraordinaria. El

¹⁶² Perlongher, Néstor, “Matan a un marica”, *Prosa Plebeya*. Ensayos 1980-1992, op.cit., pág. 38.

¹⁶³ Perlongher, Néstor, *La Prostitución Masculina*, op.cit., pág. 110-111.

¹⁶⁴ *Ibid.*, pág. 106.

¹⁶⁵ *Ibid.*, págs. 106-107.

incremento exponencial del precio oficia como una compensación ante la inversión de los roles, que de no existir atentaría contra la reputación del *miché* macho. Estamos reflexionando sobre el plano de la expresión y las mediaciones que intervienen para encauzar el “juego de verdad”, luego de la subversión del mismo. Perlongher, sin embargo, prefiere deslizarse por el plano de los cuerpos, donde el deseo no se representa sino que acontece y sostiene que “[...] *el privilegio concedido por los muchachos a la sodomía activa tendría también la función de ‘ocultar’ (o ‘disimular’) los deseos presuntamente homosexuales, que se deslizarían, en el plano de las intensidades libidinales, a despecho de los enunciados que los reniegan*¹⁶⁶ [...]”. “La Rosa” capta las discontinuidades entre el plano de la expresión y el plano del contenido, a partir de los testimonios de los *michés* que ha entrevistado. Desconfía de la representación hiperbólica de la masculinidad que hacen los prostitutos. Entiende que “[...] *de esa tortuosidad de claroscuros, de falsas poses, de simulacros y pasiones subterráneas, contradictorias, encontradas [...], puede provenir, en alguna medida, el halo siniestro que circuye la prostitución viril- sordidez de una penumbra artificiosa y sobrecargada*¹⁶⁷”. Perlongher des-oculta en esta frase, a partir de su prosa incisiva y reveladora, aquellas intensidades aterradoras que subyacen y modelan el mercado homoerótico. Agrega que “[...] *en el medio homosexual, esta fascinación por el abismo suele revestir la forma de un ‘gusto por el peligro’, que conduce a algunos pederastas, si no a cierto goce masoquista, a una intensificación mortífera de las pulsiones investidas en la transacción, condensada en la ecuación terror/goce*¹⁶⁸ [...]”. Aquí no estamos hablando del S/M que cautivó a Foucault y que encontraba como fuente de placer el dolor, que era voluntariamente consensuado y dosificado por los partenaires. En el circuito de la prostitución viril, el goce tiene su inscripción en lo sexual y el terror puede acontecer en las uniones transitorias mismas, no como un pacto, sino como una epifanía que revela la violencia inmanente que inviste a las coordenadas sociales que se agencian en esa relación efímera. Podríamos decir que el terror es real, que es un acontecimiento que sucede sin premeditación “racional”, aunque “la Rosa” sospecha que existe “un gusto por el peligro”, que hace más fascinante la aventura. Creemos que en este momento del desarrollo es donde se puede visualizar con flagranza la hendidura que separa el devenir práctico-

¹⁶⁶ *Ibid.*, pág. 111.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pág. 112.

¹⁶⁸ *Ibid.*, pág. 113.

reflexivo de Perlongher, a partir de una apropiación singular de los aportes conceptuales de Deleuze y Guattari, y el de Foucault. Este último considera que el deseo sexual reproduce las relaciones de poder e inculca la violencia del dispositivo de sexualidad en el acto sexual mismo. La salida de Foucault del dispositivo de sexualidad es a partir de la *desexualización*, y la consiguiente desvirilización del placer. El analista de las relaciones de poder se transforma en apologeta del sim poder. Foucault observa que en el S/M el placer se produce por un juego mediante la experimentación de las relaciones de poder, en el que los roles son reversibles, la relación fluida y previamente pactada. En el S/M se experimenta “una erotización del poder” pero se anulan los efectos coercitivos del mismo, su funcionamiento real; la representación de las relaciones de poder oficia como una parodia, cuyo único fin es la producción de placer mediante el dolor. A partir de esta práctica erótica donde el poder no se enseña Foucault va a pensar la conformación de una ética y una cultura que contenga los mismos atributos. Podemos pensar las relaciones entre prácticas eróticas y “modo de vida gay” a partir de los aportes vertidos por Fernando Savater en *Teoría del sim poder*. El filósofo español va a decir que “[...] *el sim poder renuncia al poder, no al dominio; precisamente renuncia al poder porque quiere el dominio; pero el dominio creador y recíproco de la fuerza*¹⁶⁹”. Esa fuerza, que consideramos que se despliega en las prácticas eróticas que cautivaron a Foucault y que modela una ética y una cultura, “[...] *vivifica lo dominado en lugar de cosificarlo. El ejemplo más claro de este dominio es el practicado por el artista sobre el objeto de su arte y sobre el admirador de la belleza al que se dirige: el dominio de Mozart sobre la armonía enriquece positivamente a la armonía misma y vivifica a quienes le oímos. Se trata de un dominio esencialmente creador, como el dominio que aspira tener el amante sobre su amado (siempre emponzoñado por la tentación del poder, presente como nunca, como siempre, en lo amoroso), como el que se da en la amistad, en el compañerismo o en la solidaridad fraterna cuya abundancia derrota todo cálculo*¹⁷⁰ [...]”. El dominio que ejerce la fuerza es recíproco, como lo manifiesta Savater y lo citamos anteriormente, porque su libre flujo beneficia a todos, ya no existe el dominante ni el dominado. Creemos que es pertinente pensar las reflexiones de Foucault sobre la comunidad gay de California a partir de la

¹⁶⁹ Savater, Fernando, “Teoría del sim poder” en Ferrer, Christian (Comp.), *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*, La Plata, Terramar, 2005, pág. 52.

¹⁷⁰ *Ibid.*

Teoría del simporer de Savater. Tanto el S/M como el fist-fucking pretenden anular las relaciones de poder en las relaciones eróticas y las políticas de la amistad que vivencia y promueve Foucault vendrían a ser el soporte relacional en una comunidad donde las relaciones de dominación están clausuradas a partir del amor, experiencia que Savater considera perteneciente al dominio de la fuerza. Por lo tanto, creemos que Foucault encuentra tanto en la *desexualización del placer* como en la creación de una ética y una cultura los destellos de una transmutación de los valores, como lo mencionamos en el capítulo 2, en los que se crea, en palabras de Deleuze y Guattari, “un territorio artificial”, pero ajeno a todos los clivajes y diferencias sociales que (pre)existen entre los partenaires. Sin embargo, en una de las entrevistas que citamos en el capítulo 2, en la que Foucault propone, con talante provocativo, cambios institucionales que permitan adopciones de adultos por adultos, creemos que ahí el filósofo francés está problematizando las diferencias económicas en la comunidad gay. Consideramos que Foucault, a partir de propuestas como la que mencionamos anteriormente, intenta anular o mitigar las diferencias que provienen de lo histórico-social en el espíritu fraterno de una cultura gay que se mancomuna en pos de la calidad de vida de sus miembros. Creemos que Perlongher capta lúcidamente el talante falansteriano de este devenir valorativo cuando dice que el modelo norteamericano de subjetivación gay/gay se desplaza hacia una relación persona/persona, en contraposición del “popular-latinoamericano” en el que las relaciones son órgano/órgano. No obstante, consideramos que el proceso reflexivo que llevó a Foucault a sublimar y promover una identidad o cultura gay como la californiana que él mismo experimentó, contiene agudeza analítica y audacia interpretativa. Como lo mencionamos en el apartado *California dreamin´* de este capítulo, Perlongher quizás sumido en la vorágine de la crítica política a un modelo de subjetivación que abjura, tiende a simplificar el proceso de conformación de esa identidad sexual en Norte América. No queremos dirimir el entuerto en términos de quién tiene la verdad, perspectiva epistemológica que desestimamos, lo que pretendemos es abrir o, en términos heideggerianos, “des-ocultar” dos interpretaciones diferentes, en algunos puntos complementarias, prolíficas y, a su vez, radicales que intentaron suturar los hiatos que históricamente separaban el placer/deseo de las prácticas políticas. Sin embargo, para enriquecer la comprensión de la crítica que “la Rosa” le hace a la identidad gay de EE.UU,

creemos que es menester recalcar el carácter situado de su discurso. Perlongher termina su tesis de maestría en el año 1985 en San Pablo, Brasil. Como lo mencionamos anteriormente a partir de sus reflexiones, el modelo dominante de clasificación de la homosexualidad en San Pablo era el llamado “popular”. “La Rosa” percibe cómo paulatinamente se va implantando “desde arriba” el modelo gay/gay y capta el sentido político de esta imposición forzosa. Es propulsada por los homosexuales de clase media y media alta que intentan despegarse de los márgenes y entrar en el mundo de la “normalidad”. En ese contexto, “la Rosa” embiste contra la “identidad gay” norteamericana, que oficia como contrincante a partir del cual se configura su pensamiento.

Nos parece pertinente retomar los planteos de Perlongher, en cuanto a la ecuación terror/goce que está presente en las transacciones del mercado homosexual, una vez que pudimos captar la singularidad y el sentido político que expresa para Foucault el placer-dolor producido a partir de prácticas eróticas como el S/M y el fist-fucking. En cambio, Perlongher, en *La prostitución masculina*, en ningún momento se interesa o reflexiona sobre las prácticas eróticas que disocian el placer del placer sexual; su investigación sobre la prostitución viril lo obliga a inmiscuirse en los márgenes del socius para dar cuenta cómo se materializa el deseo en ciertas relaciones homo-eróticas, que se inscriben en lo sexual. Como lo mencionamos en un apartado anterior de este capítulo, la elección del objeto de estudio no es azarosa, más bien revela un posicionamiento político férreo de “la Rosa”. Perlongher reflexiona sobre un contexto diferente del que lo hace Foucault: en San Pablo sigue siendo hegemónico el modelo de clasificación de la homosexualidad conocido como “popular-jerárquico”, en el que las relaciones anales entre hombres gozan de vitalidad y ofician como campo de batalla donde no sólo se libera la libido socio-sexual sino que se libran las relaciones de fuerza. No existe un cuestionamiento de lo sexual en sí mismo, como portador de una violencia intrínseca; para “la Rosa” el deseo se materializa en lo sexual, como una de las vías posibles, e introduce en la relación misma todos los clivajes que provienen de lo social (por ejemplo, edad, clase, género, raza, etc.). Perlongher no intenta sortear las relaciones de poder como lo hace Foucault a partir de la absorción de las diferencias en un significativo comunitario como “la cultura gay”, sino que reflexiona a partir del modo en que se configura el deseo en lo social, en estado barroco, sin el afán de transmutarlo, con el propósito de cartografiarlo.

“La Rosa” capta, en *La prostitución masculina*, el S/M en el mismo sentido que lo hace Foucault. Cree que en el S/M existe un deseo de dolor explícito, que se administra entre los partenaires de forma contractual, y desestima a la hermenéutica dominante que lo vincula con la violencia desenfrenada y lo patológico. Además, dice que a partir de esta práctica se produce “un cuerpo sin órganos”, de “pura intensidad”. Sin embargo, Perlongher lo diferencia “[...] del polo terror/goce que funciona como intensificador en el dispositivo de la prostitución viril¹⁷¹ [...]”. Consideramos que en el S/M el uso del dolor se problematiza desde un principio, porque es una forma de producir placer a partir de cierta dosificación del dolor, singular para cada practicante, que se aleja de los modos de consumación del deseo sexual. “La Rosa” conceptualiza lúcidamente en la ecuación terror/goce las pasiones que subyacen en los encuentros que se concretan entre los prostitutos viriles y sus clientes. El terror impregna la relación efímera, permanece en estado de latencia, pudiendo o no emerger según los avatares de los deseos que se agencian. Perlongher va a decir que “*la vía de acceso a la pesadilla es muchas veces anal*¹⁷² [...]”. Considera, a partir de la reflexión sobre casos de prostitutos viriles que desatan la violencia, que ésta se presenta por “[...] un temor más profundo de perder la heterosexualidad o de ser poseído analmente¹⁷³ [...]”. Aquí entendemos que es posible pensar las transacciones entre los partícipes del “mercado homosexual” a partir de las reflexiones de Foucault sobre la violencia que disemina el dispositivo de sexualidad en los sujetos que produce y en las relaciones que enhebran los mismos. En el circuito de la prostitución viril, la relación sexual se da entre el *miché* (*prima facie*, activo y “macho”) y el cliente (*prima facie*, pasivo y “marica”). La relación de poder desigual no sólo funciona en la relación carnal, sino que inviste todo el encuentro. A decir de “la Rosa”, el marica no paga al *miché* por un deseo explícito de dolor, “[...] aunque sí, en ocasiones, de humillación¹⁷⁴ [...]”. Perlongher observa, a partir del testimonio de prostitutos y clientes, que lo que “desea la marica es sentirse una mujer violada”. Aquí el deseo se consume a partir de una relación de poder. La desigualdad de poder es deseada por el cliente y ésta puede desencadenar, en algunas ocasiones, situaciones “[...] donde el deseo parece desafiar la propia muerte: `presentía que el tipo

¹⁷¹ Perlongher, Néstor, *La Prostitución Masculina*, Buenos Aires, op.cit., pág. 113.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Ibid.*, pág. 114.

¹⁷⁴ *Ibid.*, pág. 113.

*no tenía buenas intenciones, pero no me pude resistir y me dejé llevar a un baldío oscuro y solitario, donde él me asaltó, cuenta un cliente atribulado*¹⁷⁵”.

Esta relación entre *miché* y marica opera como una transposición llevada hasta el paroxismo de la relación entre hombre y mujer, en el paradigma heterosexual. No obstante, no hay que elidir las desemejanzas: si bien en ambas existe una relación de poder desigual, por ejemplo, en el submundo de la prostitución femenina, actividad adyacente a la prostitución viril, es el hombre quien paga y es “activo” y la mujer quien cobra y es “pasiva”. La demanda masculina si bien detenta su reconocida “dominación” en términos de poder en el ámbito de la “normalidad” parece revelar una desigualdad deseante, que usufructúan las mujeres en términos monetarios, en la economía libidinal que conforman ambos sexos. Volviendo a las diferencias entre las dispares relaciones de poder, en la prostitución viril, el *miché* macho no pierde su reputación de macho al mantener relaciones anales con el marica, ya sea como “activo” o como “pasivo”, a través de una erogación pecuniaria extraordinaria que salvaría su “masculinidad”. Entonces, el marica-cliente termina siendo aún más estigmatizado y sojuzgado que la mujer prostituta y, obviamente, que la mujer en el orden de la “normalidad”. Carga la culpa más agobiante, la de ser “homosexual”. Sin embargo, el marica es el que posee el dinero y el *miché* lo necesita, eso le da cierto poder en la relación de deseo.

Todo este recorrido, desde que propusimos pensar a partir de Foucault el terror que se desata en el circuito de la prostitución masculina, no intentó más que des-ocultar el funcionamiento de la violencia en los diferentes tipos de relaciones sexuales, ya sean mediadas por dinero o no. Percibimos que el filósofo francés capta la violencia que despliega el dispositivo de sexualidad en términos de “verdad” y que modela las relaciones sexuales, y a partir de esa convicción es que promueve *la desexualización del placer*, con el afán de anular las relaciones de poder y violencia que aseguraba el binomio “sexo-deseo”.

No obstante, retomando el trayecto argumentativo de Perlongher en *La prostitución masculina*, él va a decir que, si bien el terror arremete en el circuito de la prostitución viril, el *miché* “[...] puede que cometa uno que otro delito insignificante o que ‘afane’ (robe) a

¹⁷⁵ *Ibid.*, pág. 115.

*su cliente, pero de ordinario se sujeta a ciertas reglas de conducta que constituyen el reglamento de sus actividades comerciales*¹⁷⁶”.

Perlongher recalca en la reflexión sobre las historias de vida de los *michés* para seguir esquilmando los arrebatos totalitarios de los apologetas de la identidad. “La Rosa” va a decir que *“la práctica de la prostitución viril implica una deriva ‘horizontal’, microterritorial, a través de la cual el sujeto se va desplazando por los puntos y las redes del circuito*¹⁷⁷ [...]”. Esta deriva corresponde a lo que intentamos reconstruir anteriormente en nuestro relato sobre el gueto gay y las prácticas de los *michés*. Pero, también, para Perlongher existe otra deriva, “[...] que podría llamarse ‘vertical’, histórica, referida a los desplazamientos existenciales de los muchachos de la calle¹⁷⁸”. A partir de la de la deriva “vertical”, “la Rosa” lo que va reponer es: por un lado, nuevamente la multiplicidad y la indeterminación del deseo, pero a partir de la diversidad de las trayectorias históricas de los *michés*, y, por otro, la imposibilidad de captar “la historia de vida” a partir de la subsunción a un referente despótico como el de “carrera desviante” o el de “identidad homosexual”. No sólo no existe en los relatos de los *michés*, descritos por Perlongher, la asunción férrea a una identidad, sino tampoco una fuga total del orden de la normalidad. Lo que se observa es un proceso complejo y barroco de entradas y salidas recurrentes con respecto al orden, que vendría a cuestionar irremediablemente a la sociología del desvío. La racionalidad positiva no puede lidiar con el carácter indómito del deseo, que burla permanentemente los intentos de captura de la policía racional.

En las interrelaciones entre la deriva horizontal y vertical de los *michés* “la Rosa” capta lo endeble y precario que es el rótulo contingente en el que se inscribe el prostituto con relación al código-territorio. Esta reterritorialización que “[...] no es meramente simbólica, sino literal: producción de marcas en el cuerpo, tipificación de la indumentaria, modalización de tics y modales, serialización de modelos gestuales y sexuales¹⁷⁹ [...]” observada desde el punto de vista de la historia de los individuos es sólo un pasaje

¹⁷⁶ *Ibid.*, pág. 114.

¹⁷⁷ *Ibid.*, pág. 84.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*, pág. 92.

intensivo momentáneo, en el que convive, como lo dijimos anteriormente, el deseo y el interés, que “[...] torna difícil analizar la trayectoria de los prostitutos en términos de construcción de identidad¹⁸⁰[...]”. Perlongher concluye que “[...] si uno puede pasar de pibe a miché macho, después a miché gay y por último a gay no miché, otros pueden seguir trayectorias diferentes¹⁸¹ [...]”.

“La Rosa” insiste en que si bien la fuga que implica la deriva homosexual es capturada por el código-territorio del gueto gay que pretende “[...] inscribir al sujeto a un sistema de categorías, adjudicándole un valor erótico de acuerdo a las reglas del mercado¹⁸² [...]”, sedentarización contingente, “[...] la modalidad factual de conexión entre los sujetos a la deriva continúa siendo, en sí, nómada: preponderancia del azar, expectativa de aventura (acontecer en la calle), práctica de la promiscuidad, tendencia a la orgía, frecuencia de relaciones impersonales y anónimas, parciales¹⁸³ [...]”. Estas prácticas deseantes y modos de ser marginales elaboran formas relacionales alternativas a la dominante, a la heterosexualidad sedentaria. Sin embargo, existe entre el modo de sociabilidad nómada y sedentario “[...] relaciones de coexistencia, pasibles de ser pensadas en varios planos¹⁸⁴ [...]”. Perlongher indica, a modo de ejemplo, la coexistencia territorial en las bocas paulistas, en las que prevalecían relaciones “amigables”, sujetas a eventuales conflictos, entre “hampones”, rameras, amas de casa y comerciantes. Imbricación territorial que imposibilita la separación aséptica entre el mundo de lo normal y lo anormal. “La Rosa” considera que en el nivel de las normas se produce un efecto similar al territorial: no existe oposición irreconciliable entre los valores dominantes y los de la marginalidad, por lo cual “[...] las fronteras son imprecisas, atravesadas por una multiplicidad de poros¹⁸⁵ [...]”, por las que los sujetos derivan. Esto le permite a Perlongher concluir que “sedentariedad y nomadismo designan, antes que configuraciones personológicas globales, polos de tensión en la circulación de los sujetos¹⁸⁶ [...]”. No existe una contradicción entre los dos polos, “[...] muchos individuos pueden participar simultáneamente - aunque en diferentes

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.*, pág. 93.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ *Ibid.*, pág. 94.

¹⁸⁶ *Ibid.*

*escalas- de modos de sociabilidad nómades y sedentarios*¹⁸⁷ [...]”. La deriva, el movimiento de los sujetos, cara a los sociólogos de la “conducta desviante”, imposibilita determinar el pasaje “definitivo” de la norma a la anormalidad, ya que los trayectos, en buena medida signados por idas y vueltas, están modelados por los efectos del azar y de lo imprevisible. “La Rosa” si bien entiende, a partir de Deleuze, que el campo social tiene momentos de estructuración y otros de fugas y desestructuraciones proclama que “*sería preciso [...] restaurar las potencias de la errancia (dejar de ver, por ejemplo, `identidades sexuales´, donde lo que hay son desplazamientos y flujos, territoriales y libidinales)*”¹⁸⁸.

Perlongher se pregunta retóricamente si el *miché* es homosexual. Esta interrogación oficia como punta de lanza de una embestida que dirigirá hacia el interior de las Ciencias Sociales y de las Humanidades. Sabemos que el *miché* macho cobra el precio de no ser homosexual a una “marica”, pero que si recibe una suma de dinero importante estaría dispuesto a cambiar de rol. En un primer momento, este tipo de relación entre *miché* y cliente podría ser vista desde el “modelo popular” de clasificación, en el que el “chongo” representaría el papel “masculino” y la marica, el papel “femenino”. El problema acontece cuando mediante erogación pecuniaria del cliente el prostituto pasa a ser “el pasivo” durante el acto sexual, abandonando así la virilidad que vehementemente había inscripto en su corporalidad. Esta ambivalencia constituiría una contradicción para las teorías de la identidad. En ese sentido “la Rosa” advierte que “[...] *en el campo de la prostitución viril, trabajar con la noción de identidad conlleva no sólo riesgos teóricos, sino también obstáculos empíricos*”¹⁸⁹ [...]. Entonces, desestima la pertinencia de las mismas para entender estas prácticas sociales y señala que esas teorías suponen implícitamente que existe un “locus esencial”, “un ego elemental”, un ser, a partir del cual se expresa la identidad de grupo. Perlongher concluye que “*si se recurre- como recomienda la antropología- a los propios interesados, percíbese que esa `crisis de identidad´ [se refiere a la ambivalencia que rige la práctica del miché] no marcha, necesariamente, en dirección a su resolución (en una afirmación coherentemente homosexual, heterosexual o, en el*

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ *Ibid.*, pág. 96.

¹⁸⁹ *Ibid.*, pág. 97.

extremo, bisexual), sino, más bien, a su disolución: `cuando voy a transar con un cliente, yo no soy yo; yo soy la fantasía del cliente´ - enuncia un prostituto entrevistado¹⁹⁰ [...]”.

La contradicción, punta de lanza de las teorías de la identidad, no tiene cabida para el cartógrafo del deseo ya que Perlongher, a partir de Deleuze-Guattari, considera que una sociedad se define por sus líneas de fuga deseantes, no por sus incoherencias lógicas. El cartógrafo intenta seguir el movimiento de los flujos de deseo, el despliegue de las intensidades. Como lo entiende “la Rosa” a partir de Guattari “*toda vez que una problemática de identidad o de reconocimiento aparece, estamos frente a una amenaza de bloqueo y de paralización del proceso*¹⁹¹”. El esquizo-analista no es sólo el que observa el proceso del deseo sino su apologeta, su instigador. Sin derivas deseantes, no hay devenir, no hay movimiento, no hay posibilidad de una vida afirmativa.

Según “la Rosa”, la identidad funciona como *a priori* metodológico en la mayoría de las investigaciones antropológicas y en Ciencias Sociales. El va a observar, como lo sugerimos anteriormente, que estos presupuestos metodológicos en el estudio de las homosexualidades contemporáneas tienen implicancias político-sexuales. Si bien considera que el territorio cartografiado está mutando con la irrupción del sida arriesga algunas hipótesis: “[...] *En principio, la idea de `identidad homosexual´ sólo puede ser entendida desde la perspectiva del llamado `modelo igualitario´, del cual es una de sus puntas de lanza*¹⁹² [...]”. Perlongher se inmiscuye en la historia del gueto gay y en el devenir de las homosexualidades brasileras para denunciar la implantación “desde arriba” de un “[...] *operativo de `modernización´ que, tras un período de festividad difusa, rápidamente recuperada por el consumismo de las modas y la industria del ocio, parece proceder a una redistribución de los enlaces homoeróticos, reagrupando a sus cultores en las nuevas casillas de la identidad y –lo que es más grave- condenando a los practicantes de las viejas modalidades, `las homosexualidades populares´, a una creciente marginación, capaz de alentar un recrudescimiento de la intolerancia popular hacia la nueva homosexualidad*

¹⁹⁰ *Ibid.*, pág. 97.

¹⁹¹ Citado por Perlongher, Néstor, “Los devenires minoritarios”, *Prosa Plebeya. Ensayos 1980-1992*, op.cit., pág. 70.

¹⁹² Perlongher, Néstor, *La Prostitución Masculina*, op.cit., pág. 98.

‘blanqueada’, beneficiaria de la tolerancia burguesa¹⁹³’. “La Rosa” recalca en la historia brasilera para constatar no sólo que la homosexualidad nunca estuvo explícitamente penalizada sino también la inexistencia de un período de represión “sistemática y radical” a los homosexuales, como sí ocurrió, por ejemplo, en EE.UU y Argentina. Como lo relatamos en la historia del gueto gay paulista, la intervención de la policía no tenía el afán de “pulverizar” las fugas, sino solamente de delimitar el territorio de circulación de las mismas. Perlongher argumenta que la pervivencia del modelo clásico de las “homosexualidades populares” tiene como condición de posibilidad la “tolerancia” o el “consentimiento” policial. Por lo tanto, concluye que “[...] lo cierto es que, a diferencia de lo sucedido en otros ámbitos [se refiere a EE.UU], donde el gay liberation sucedió a un período de dura represión, en el Brasil la irrupción del nuevo modelo gay/gay se da cuando el sistema de interrelaciones más ‘popular’ o ‘arcaico’ gozaba de plena vitalidad, funcionaba con vigor¹⁹⁴ [...]”.

Si bien, siguiendo a Deleuze-Guattari, en *El anti-Edipo...*, “la Rosa” considera que la homosexualidad para consumir su deseo conforma una “territorialidad perversa”, un “paraíso artificial”, observa que esta territorialidad “[...] no es completamente autónoma, sino que está fuertemente ligada al medio marginal en general, como saldo de la tradición de semiclandestinidad que la emancipación igualitaria procura rectificar¹⁹⁵”. Aquí Perlongher capta con claridad el sentido político del modelo igualitario, que había sido, como lo dijimos anteriormente en este capítulo, por lo menos en EE.UU, el precio que los homosexuales debieron pagar para entrar en el orden de la normalidad. Más que una creación que se configuró en el fluir molecular de los deseos homoeróticos paulistas, el modelo gay/gay acomete con la violencia de una imposición, elucubrada “artificialmente” sin reparar en los avatares del campo social brasilero.

Luego de reflexionar sobre los modelos de clasificación de las homosexualidades en pugna en el gueto gay paulista, “la Rosa” indica que “*el miché parece actuar precisamente como operador de uno de esos puentes entre el medio marginal y el ambiente específicamente*

¹⁹³ *Ibid.*, págs. 98-99.

¹⁹⁴ *Ibid.*, págs. 99-100.

¹⁹⁵ *Ibid.*, pág. 100.

*homosexual*¹⁹⁶ [...]”. El *miché* es un marginal que se define por sus fugas, por sus salidas de la normalidad. “[...] *Fugitivos o expulsos del orden familiar y laboral, muchos muchachos se ven `arrastrados` a la prostitución no sólo por extravagancias eróticas, sino también por imperativos de sobrevivencia*¹⁹⁷”. La explicación economicista del inicio de la deriva de los *michés* suele ser reduccionista no sólo porque existen prostitutas que provienen de las clases medias sino porque su salida del orden es deseante, podrían haberse fugado por otros poros del campo social.

Algunos pueden llegar a cuestionar la deriva de los *michés* al corroborar que venden sus cuerpos a los maricas por dinero. Pero Perlongher considera que, a pesar de la traducción de las fugas en los circuitos de compraventa, “[...] *la deriva continúa siendo topológicamente nómada* [...]”. Para “la Rosa” el movimiento, el libre flujo del deseo, sigue estando garantizado en las prácticas de los *michés* y eso es lo que hace a una experiencia valiosa; lo reaccionario, lo contrarrevolucionario es la fijación a un punto, el reposo. Cree que las derivas de los prostitutas viriles no sólo manifiestan la “[...] *imposibilidad de acceso a los paradigmas de la normalidad, sino también [...] la afirmatividad de un rechazo factual*¹⁹⁸”. Existe una afirmación en la asunción de vivir por fuera de la disciplina del trabajo y la lógica del orden; no puede ser entendida la deriva del *miché* como la contracara de lo “normal”, pura negación psicopatológica y carente de sentido.

Dinero y deseo mantienen una relación de estabilización de flujos perversos. La “energía libidinal”, como la llamaba Perlongher, se integra al sistema de intercambio capitalista mediante el pago del rico al pobre, del viejo al joven, del marica al macho. Los *michés* “representan” hasta la exasperación la masculinidad en estado bruto, que proviene “naturalmente” de las clases bajas y se fija en el cuerpo sin necesidad de pasar por un gimnasio, que es lo que ellos explícitamente “venden” a un cliente ideal, que es “marica”. Confluencia de necesidad y goce que generan hibridaciones de clases, de generaciones y de identificaciones. La valorización reduce a “intensidades medias”, a estos flujos perversos que, de no ser canalizados en formas proto-contractuales en “[...] *la ley mayor del*

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *Ibid.*, pág. 101.

*capital*¹⁹⁹ [...]”, podrían hacer estallar ciertos espacios del socius mediante “pasiones de abolición” o microfascismos. Sin embargo, como lo sugerimos anteriormente, es necesario aclarar que el repudio al orden de la normalidad que inaugura el gesto del *miché* puede asumir modalidades delictuales que no llegan a constituir “líneas de muerte”. “[...] *Las diversas formas de confiscación -robo, chantaje, etc.- son de ordinario legitimadas como parte de la estrategia lumpen*²⁰⁰ [...]”. Por ejemplo, en relación con los testimonios que recogió “la Rosa”, un prostituto puede averiguar que el cliente está casado, que posee una vida sedentaria y heterosexual, y pedirle dinero extra para no contarle sus aventuras homoeróticas a su esposa; o puede aprovecharse de la debilidad de un cliente marica y robarle sus pertenencias. Estas confiscaciones forman parte de una “estrategia de sobrevivencia” que “[...] *implica toda la micropolítica, articulada en enunciados discursivos que ‘explican’ la práctica*²⁰¹ [...]”. Perlongher dice que estos enunciados discursivos configuran un “enunciado colectivo”. Algunos tópicos que forman parte del mismo son: “[...] *la prostitución y sus depredaciones asociadas son vistas como una suerte de compensación de las diferencias de clase. La ‘explotación’ de los homosexuales se justifica como un modo de ‘sacar ventaja’ de las dificultades de aquellos para conseguir amantes no remunerados que reúnan las condiciones eróticas deseadas (juventud, virilidad, etc) [...]. [...] El miché se considera como agente de una expiación: el homosexual debe pagar su culpa, ya por el hecho de ser ‘burgués’, ya por estar insinuando una subversión de los valores tradicionales, que estos muchachos, aun desterritorializados, se obstinan paradójicamente en encarnar, como correlato retórico de su exacerbación gestual machista*²⁰²”.

El vil metal no eclipsa estas prácticas nómades que tienen una relación de despojo con éste: el *miché* se deshace rápidamente del dinero para “volver a hacer la calle”. La calle es el mundo de la aventura, de la incertidumbre que no llega a ser caótica, donde el michetaje encuentra el sentido de la existencia. Aunque es cierto que el cliente siempre va a seguir siendo el que detenta el capital monetario, mientras que el *miché* carece de él y necesitará diariamente del dinero para reproducir su existencia.

¹⁹⁹ *Ibid.*, pág. 132.

²⁰⁰ *Ibid.*, pág. 101.

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Ibid.*, pág. 102.

Sin embargo, la monetización de las relaciones sexuales subversivas no ocupaba todo el espectro homo-erótico: el sexo libre y promiscuo se enseñoreaba en el corazón de la plaza de la República, en la zona de Ipiranga, como lo describe Perlongher en *La prostitución masculina*. Los encuentros ocasionales en baños públicos o cines XXX no necesitaban, de forma excluyente, de la mediación del dinero o del amor. Era la afirmación de la vida y del deseo momentáneo lo que determinaba la imbricación de los cuerpos. Una mirada, un gesto significaban todo un lenguaje denotativo que podía ser decodificado a la perfección por las personas del “palo”. Se podía fornicar sin conocer el nombre del otro, sin la necesidad de recurrir a un flirteo o a una perorata amorosa que consumiera mucho tiempo y pocas probabilidades de éxito. La revolución sexual en San Pablo se configura en los bordes o en los márgenes del socius, en donde hubo una ruptura radical en las formas de relacionarse y de existir. Subversión micro-política, molecular, a pesar de que esos flujos pre-individuales de deseo no conformaron alianzas a nivel macro-político, como lo anhelaba la militancia política homosexual en la década de los setenta.

Devenir sidoso

En el post-scriptum del libro *La prostitución masculina*, Perlongher advierte que la aparición del sida había destruido ese circuito marginal de proliferación y consumación de deseos que él había descrito en San Pablo. 1985 es el año en que en Brasil se da la explosión de la problemática del VIH. El repliegue del “michetaje” se hizo visible en las calles paulistas. La prostitución callejera quedó para los *michés* demasiado marginalizados o “jugados”. “La Rosa” percibe que la “deriva deseante” ya no es dominante como modo de circulación homosexual: observa no sólo la disminución de clientes y prostitutos y el vaciamiento del gueto gay del centro, sino también la intensificación de la violencia. Como lo condensa sucintamente, “[...] las ‘Bocas’ se ponen más pesadas²⁰³ [...]”, en un clima signado por la “sospecha” y el “terror”. En *El fantasma del sida*, destaca que ante la merma de la circulación la policía ocupó las “áreas históricamente ganadas” por las locas y sugiere que los baños de cine y los saunas pasaron a ser los lugares de encuentro por

²⁰³ *Ibid.*, pág. 135.

autonomasia de las homosexualidades paulistas, “[...] como si ante la amenaza moralista los afectados optasen por el retorno a la clandestinidad [...]”²⁰⁴. También, señaló, en el final de *La prostitución masculina*, que las categorías de análisis utilizadas durante el trabajo entrarían en caducidad, al no ser representativas de la geografía social post aparición del sida como dispositivo.

Perlongher se pregunta retóricamente, en el mismo *post-scriptum*, si se asiste a la muerte de la homosexualidad, interrogante que elucidará de forma minuciosa con posterioridad. No obstante, reflexiona que “[...] podría pensarse [...] que la homosexualidad como fenómeno de masas y particularmente en sus aspectos más ofensivos y agresivos- como el sexo anónimo y promiscuo, propio, por añadidura, de la prostitución- estaría desapareciendo”²⁰⁵ “[...]”. En este sentido, observa “[...] cierta tendencia a la disolución de la homosexualidad en el cuerpo social, la cual pasaría a ser vista como una condición erótica posible, y no necesariamente como un modus operandi sexual y existencial totalmente diferenciado”²⁰⁶.

“La Rosa” percibió un verdadero foco contra-revolucionario en el proceso, plasmado en su libro *El fantasma del Sida* de 1988, pero que, en realidad, “[...] fue hecho en 1983 cuando el sida era visto como una amenaza a las libertades y se temía que fuera utilizado como una gran excusa para reprimir”²⁰⁷ “[...]”. En la primera parte de su ensayo secreta unas frases ríspidas y con cierto grado de pesimismo que presentan rápidamente su posicionamiento micro-político: “[...] hay, en la crisis del sida, todo un halo de restauración. ¡Se llegó demasiado lejos, se paga ahora la culpa por los excesos lujuriosos!. Un regreso a la pareja, una vuelta a la familia, la muerte definitiva del sexo anónimo e impersonal”²⁰⁸. Perlongher ve un retroceso, un avance neoconservador que cuestiona los pilares de la revolución sexual. No es sólo la preeminencia del discurso médico-religioso lo que indigna a “la Rosa”, sino el socavamiento de una manera de ser y de formas relacionales que se postulaban como otredad frente a los modelos de subjetivación dominantes. Lo que intentaba pulverizar el dispositivo que se formó a partir

²⁰⁴ Perlongher, Néstor, *El Fantasma del Sida*, Montevideo, Editorial Puntosur, 1988, pág.65.

²⁰⁵ Perlongher, Néstor, *La Prostitución Masculina*, op.cit, pág. 136.

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ Perlongher, Néstor, “El sida puso en crisis la identidad homosexual”, *Papeles insumisos*, Buenos Aires, Santiago Arcos Editor, 2004, pág. 334.

²⁰⁸ Perlongher, Néstor, *El Fantasma del Sida*, Montevideo, op.cit., págs. 55-56.

del sida era la promiscuidad homosexual, “el sexo anónimo”, devenir orgiástico que evocaba las voluptuosidades de los sodomitas de antaño. Igualmente, “la Rosa” entiende que el destape “gay” de los años setenta en Brasil no sólo implicó cierta permisividad hacia “los comportamientos homosexuales”, sino que, en el mismo movimiento, consagró una homosexualidad “legítima”, personificada en el gay de clase media devenido en consumidor de un micro-capitalismo forjado en torno a él. El abandono de la sombra y la clandestinidad por parte del gay moderno es anterior a la irrupción del sida. La enfermedad, según Perlongher, venía a profundizar ese proceso de “normalización” y de salida de los márgenes.

Perlongher observa, una vez que sopesó históricamente la relación entre medicina y homosexualidad, que la exclusión de la homosexualidad de la lista de enfermedades mentales por parte de la Asociación de Psiquiatras Americanos en 1974 constituye “[...] un episodio simbólico en el proceso de salida de la clandestinidad de las homosexualidades contemporáneas²⁰⁹”. Los homosexuales salen a la luz, pero a costa de un precio, que “la Rosa”, considera elevado. Por lo tanto, va a concluir que “a medida que iba siendo ‘tolerada’, la homosexualidad sería ‘modelada’²¹⁰ [...]”. Para integrar esa “normalidad ampliada” Perlongher considera que la homosexualidad tiene que quebrar sus vínculos con los marginales con los cuales compartía un mismo territorio y también con las “homosexualidades populares”; es decir, con los géneros más “clásicos” que predominaban en los suburbios de las metrópolis latinoamericanas como maricas, chongos y travestis. Sin embargo, “la Rosa” va a sostener que “no puede decirse [...] que el resultado del gay liberation fuera precisamente casto²¹¹ [...]”. Es decir, si bien la nueva identidad gay al estilo americano creó una territorialidad en forma de “isla” que se desarraigó de su pertenencia histórica a la marginalidad, en un primer momento no abjuró del sexo promiscuo y desenfrenado. Perlongher reflexiona que esta transformación en las prácticas y en los discursos sexuales no se restringe solamente a los homosexuales, sino que es un efecto generalizado de la llamada revolución sexual, que incluso modificó las prácticas de los heterosexuales.

²⁰⁹ *Ibid.*, pág. 75.

²¹⁰ *Ibid.*,

²¹¹ *Ibid.*, pág. 76.

No obstante, “la Rosa” concluye que “[...] *la moralización desencadenada en torno de la enfermedad debe ser entendida como una consecuencia a posteriori de la revolución sexual, integrada a su reflujo*²¹² [...]”. No sería un efecto producido por la aparición del sida, sino una reacción anterior a la enfermedad, que cuestionaba las transformaciones acaecidas en torno a lo sexual e intentaba retornar a “la seguridad” que proporcionaban los valores y los modos relacionales tradicionales, anteriores a la revolución sexual. Este “reflujo” de la revolución sexual no sólo implicaba a los homosexuales, sino también a los heterosexuales. No era un ataque directo contra los homosexuales, “la Rosa” considera que la identidad gay al estilo americano ya había sido aceptada, lo que se produce es un cuestionamiento moral que deviene hegemónico a los efectos de “la liberación del sexo”; es decir, a las consecuencias que tuvo la masificación de la promiscuidad sexual. Perlongher capta lúcidamente la deriva de feministas arrepentidas, como Betty Frydan, que promueven un “regreso al hogar”, ya que la liberación de las mujeres había provocado “miseria y soledad”. Luego, “la Rosa” intenta reponer el sentido oculto que subyace al “reflujo” de la revolución sexual, que pretende suturar las rupturas acontecidas con relación a las prácticas sexuales mediante una respuesta contra-revolucionaria y totalizadora que simplifica la problemática en términos morales. Perlongher percibe que la moralización es sólo una reacción, que deviene hegemónica ya que se encuentra en consonancia con fuerzas restauradoras del socius que comienzan a ser dominantes en todo el espectro social. Por ejemplo, este discurso sobre las prácticas sexuales y el cuidado de sí netamente reaccionario y conservador es apoyado desde algunos Estado-Nación como EE.UU con Ronald Reagan y Gran Bretaña con Margaret Thatcher. Sin embargo, creemos que “la Rosa” entiende esta reacción no sólo como un mero reajuste de las relaciones de poder, sino como un agotamiento de las intensidades del deseo. Para él, la llamada revolución sexual se internó por senderos que terminarían asfixiándola, “[...] *impulsando cierta inflación del cuerpo, legible no solamente en el shock del show de las mass medias, sino también en la expansión de una potente industria de la gimnasia y otras técnicas corporales*²¹³ [...]”. Perlongher sostiene que “[...] *a despecho de los ideólogos radicales de la liberación sexual- que abogaban un cuestionamiento global de los valores de la sociedad-, la*

²¹² *Ibid.*, pág. 77.

²¹³ *Ibid.*, pág. 78.

*paulatina banalización del sexo permisivo acabaría generando un difuso tedio. El sexo perdía la emoción, el riesgo alucinante de la transgresión y la pasión*²¹⁴ [...]. Aquí “la Rosa” recalca en el sentido profundo del “reflujo”, sin dirimir el entuerto como una dialéctica entre revolucionarios y contrarrevolucionarios sexuales. Lo que acontece y precipita, de algún modo, las respuestas es que el sexo ya no es la forma por antonomasia a partir de la cual el deseo se intensifica. Perlongher capta con sagacidad el devenir del deseo, observa que *“en los Estados Unidos había grupos predicando la abstinencia (la nueva castidad) como reacción ante esa licenciosidad programada: simultáneamente, se sucedían búsquedas sofisticadas de nuevas sensaciones, de usos singulares del sexo (recursos sadomasoquistas, autoeróticos, etcétera)*²¹⁵ [...]”. La salida moral a la revolución sexual configuraría una re-territorialización que intentaba codificar este agotamiento del sexo como modalidad intensiva preponderante, a partir de un retorno a los modos relacionales y a cierta quietud y administración del deseo sexual propios de la sociedad tradicional, anterior a la revolución. Por otro lado, “la Rosa” registra, cual esquizo-analista del deseo, los nuevos territorios por los que el deseo se encarama. A pesar de que constata este movimiento singular del deseo y recalca en el mismo territorio intensivo en que Foucault empieza a pensar el erotismo sin ataduras sexuales, Perlongher, como lo desarrollaremos ulteriormente, criticará y no comulgará con estas experimentaciones de placer post-sexuales.

Retornando a la problemática que suscitó la aparición de la enfermedad, Perlongher observa que *“sólo a partir de ese ‘reflujo’ de la revolución sexual es posible un dispositivo como el sida— no la enfermedad en sí, sino la moralización desencadenada en torno a ella — [...]*²¹⁶”. La irrupción del sida no sólo profundizó e hizo hegemónica la codificación moral como respuesta exclusiva a la promiscuidad revolucionaria, sino que permitió a la medicina aprovechar cierta “liberalidad” discursiva en torno a lo sexual que promovió la revolución sexual, para cimentar su dominio con la promesa de la cura y desplegar su poder en espacios otrora reacios a su intervención. Como lo condensó “la Rosa” de manera contundente: *“[...] A los efectos de disciplinar el cuerpo, es menester confesar ciertas*

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ *Ibid.*

*intimidades escabrosas, como penetraciones, eyaculaciones dentro o fuera del ano, espermias que salpican*²¹⁷ [...]”. Decir públicamente lo privado al médico representante del *socius*, en términos de Deleuze y Guattari, es condición *sine qua non* para que se pueda “diagnosticar” y “reglamentar”. Si el sujeto no habla esta enfermedad, si la moral pública no oficiara como condición de posibilidad de la puesta en discurso de la sexualidad por parte de cada individuo, hubiera sido “silenciosa” como la sífilis, sugiere Perlongher. El sujeto antaño esquivo habla y el dispositivo de sexualidad en la era del sida se reinaugura con toda su potencia totalizadora. El poder encarnado en la medicina occidental produce “efectos positivos a nivel deseo” como garante de una posible cura o mejoría. El deseo del enfermo de curarse lo lleva a someterse a una máquina sobrecodificadora que no sólo rotula, receta y prescribe, sino que formatea la vida del sujeto. “La Rosa” ilustra con sarcasmo y claridad meridiana el paso de la homosexualidad a la “normalidad” y a la consiguiente “medicalización” de su sexualidad: “[...] *antes los anormales estaban afuera: afuera de la familia y afuera del consultorio. Ahora ya pueden entrar, sacar número y recibir el consuelo de un consejo*²¹⁸”. Como lo sugerimos anteriormente a partir de Perlongher, una vez que la medicina dejó de considerar la homosexualidad como una enfermedad se abocó a administrarla, a morigerar y a controlar sus inclinaciones perniciosas.

“La Rosa” intuye que “la era del sida” podría ser el episodio culmine de la relación entre medicina y homosexualidad y entre sociedad y homosexualidad, en el cual “los díscolos” se integrarían definitivamente al “rebaño”. Perlongher entiende que la promoción del “modo de vida gay” a la americana, como modo de ser homosexual por antonomasia al que se debería aspirar, se corresponde con las estrategias del poder médico ante la irrupción del sida. Para “la Rosa”, lo que caracteriza a la deriva homosexual, y a su vez constituye la objeción principal de la medicina, es la promiscuidad sexual y el “modo de vida gay” vendría a proponer la “desexualización de la homosexualidad”. Creemos que en este tramo de su reflexión²¹⁹ la alusión a Foucault es evidente. Si bien no cita ninguna entrevista en la que el filósofo francés vierte estas apreciaciones, “la Rosa” esboza sus reflexiones y

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ *Ibid.*, pág. 79.

²¹⁹ *Ibid.*, pág. 81.

consigna alguno de sus conceptos claves entre comillas como “modo de vida gay”, “estilo de vida” y “desexualización”. También, sugiere que ciertas prácticas noveles de la cultura gay podrían ser adoptadas por los heterosexuales, como lo señala Foucault en la entrevista *El triunfo social del placer sexual* y en *Le gai savoir*.

Si bien Perlongher reflexiona sobre el devenir de la “desexualización” ante la irrupción del sida, en el que el autoerotismo parece ser la práctica erótica dominante, nos parece pertinente restituir sucintamente el sentido que la “desexualización” tiene para Foucault, en el que el sida no es un condicionamiento a las prácticas sexuales, ni aparece como un acontecimiento que produzca efectos a nivel erótico. Si bien el filósofo francés, como lo desarrollamos en el capítulo 2, esboza una crítica radical al dispositivo de sexualidad, en el que insta a transitar por los senderos del cuerpo y los placeres y salir del binomio sexo-deseo en el que nos encorsetaría el dispositivo, la “desexualización” en la experiencia gay americana vendría de la mano de cierto hastío hacia el sexo. De forma similar, “la Rosa” caracteriza el período de “reflujo” de la revolución sexual. En una de las entrevistas que cita uno de sus biógrafos, David Macey, Foucault lo consigna claramente: “*Como el acto sexual se ha vuelto algo tan fácil y disponible para los homosexuales se corre el riesgo de que se convierta enseguida en algo aburrido, se está haciendo el mayor esfuerzo para innovar y crear variaciones que realcen su placer*”²²⁰ En esta misma entrevista, Foucault caracteriza a ciertos clubes y bares del gueto gay de San Francisco y Nueva York como “laboratorios de experimentación sexual”, en los que se practicaba, como lo dijimos anteriormente, el S/M, el fist-fucking, las lluvias doradas y otras prácticas escatológicas. Es notorio que estas prácticas eróticas no eran afines a las prescripciones de la medicina, en las que la función exclusiva de los órganos a un determinado “orden” impedía estas experimentaciones en las que secreciones y flujos corporales se mixturaban en pos de la generación de placer. Cuando Foucault se refiere a la “desexualización” es obvio que no piensa en el autoerotismo. Consideramos que Perlongher, por lo menos en *El fantasma del sida*, relaciona erróneamente la “desexualización” que promueve Foucault con prácticas como el autoerotismo y la masturbación que podrían ser ejercicios de placer asépticos

²²⁰ Foucault, Michel, “Sexual Choice, Sexual Acts: Foucault and Homosexuality”, pág.298. Citado por Macey, David, *Las vidas de Michel Foucault*, op.cit., pág. 450.

propios de “la era del sida”, que el filósofo francés no vivenció y, por lo tanto, nunca promocionó ni reflexionó.

“La Rosa” observa que a partir de la irrupción del sida se produce “[...] un desplazamiento en el propio plano de las uniones corporales²²¹ [...]”. El dispositivo del sida insta a un cambio de hábitos sexuales en las relaciones homosexuales masculinas: la penetración anal es desaconsejada y la masturbación oficia como un “mal” menor, otrora “[...] considerada la fuente de una diversidad de daños y desvíos psicosomáticos²²² [...]”, ante la inminencia de la muerte. Perlongher considera que, si bien este devenir deseante tiene como finalidad una “razón sanitaria de peso”, “[...] en la propia imposición del modelo gay se advertían señales de ese deslizamiento en el eje de la intensidad gozosa²²³ [...]”. Él va fundamentar esta aseveración a partir de ciertas investigaciones de finales de los años setenta, que ya mencionamos en un apartado anterior de este capítulo, en las cuales se sostiene “[...] que entre los homosexuales norteamericanos, actos como frotaciones, fellatios y masturbaciones mutuas tendían a predominar sobre la penetración. Sin embargo, esta práctica mantenía entre los homosexuales puertorriqueños y de clase más baja todo su profundo prestigio²²⁴”. Es menester recordar que “la Rosa” oponía a un “modelo americano o anglosajón” de la homosexualidad, otro “popular-latinoamericano”. En este sentido, “la Rosa” afirma que el poder médico se apoya y promueve como tipo ideal de homosexualidad “normalizada” este “modelo anglosajón”, con el afán de llevar a cabo “[...] una reeducación de las formas más `latinas´ y supuestamente `atrasadas´²²⁵ [...]”. Si bien nota que se esgrime como motivo de la propagación de la enfermedad la “desinformación”, cuestión que le parece razonable, considera que “[...] esa reticencia en adoptar las prácticas `sanas´ puede manifestar también cierto grado de `resistencia deseante´, que tiene que ver con la historia de los goces corporales²²⁶”.

Perlongher advierte que la promoción del autoerotismo, en tiempos del sida, hace de la experiencia de la homosexualidad una práctica “solitaria” y “distante” e indica “[...] una

²²¹Perlongher, Néstor, *El Fantasma del Sida*, op.cit., págs. 81-82.

²²²*Ibid.*, pág. 83.

²²³*Ibid.*, pág. 82.

²²⁴*Ibid.*

²²⁵*Ibid.*

²²⁶*Ibid.*, pág. 83.

*probable culminación de las políticas de identidad sexual: el sexo va dejando de ser una relación entre los cuerpos, para convertirse en una relación de cada uno con su propio cuerpo*²²⁷ [...]”. El talante de “la Rosa” es luctuoso: el dispositivo ha sobrecodificado todo el proceso en los bordes con cierto éxito, individualización y conyugalización mediante, y lo que queda es un shopping de lo gay, donde la cosmética y la gimnasia parecen ser el refugio de cuerpos que ya no son promiscuos, ni tampoco insumisos. Es menester dejar por sentado que la recurrencia de las prácticas marginales no era una excepción: los individuos indemnes al dispositivo del sida actuaban bajo el influjo del deseo como si el peligro no existiera y la muerte no importara. “Pasión de abolición”, lo denominó Perlongher a partir del concepto elaborado por Deleuze-Guattari, es un modo de proceder de los sujetos que contraen sida de forma voluntaria o directamente hacen caso omiso a las recomendaciones preventivas médicas y continúan extáticos ante el juego orgiástico del sexo y las drogas. Había subjetividades que no fueron permeables al discurso de la muerte con el que amenazaba el dispositivo del sida. Resignaban cantidad de vida en pos de que el presente tuviera calidad, intensidad. O mejor dicho, en palabras de Perlongher, “[...] *el deseo desafía-por pura intensidad- la muerte*²²⁸ [...]”.

La ciencia como religión

“La Rosa” percibe que la medicina, en la era del sida, no sólo expande su poder por todos los recovecos del socius, sino que también produce un efecto positivo a nivel creencia en la “gente”, que solidifica su prestigio y la convierte en la depositaria de las esperanzas de ensanchamiento de la vida, ante la certeza inexorable de nuestra finitud, en términos heideggerianos, del “precursar la muerte”. A partir de Foucault, podríamos decir que el poder exponencial de la medicina sería un efecto singular de la bio-política. Para Perlongher el discurso médico multiplica su influencia en la sociedad debido a que los medios de comunicación oficiaban como portavoces obstinados de estos nuevos directores de conciencia. “La Rosa” ve en esta alianza incipiente una voluntad de dominio palmaria:

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ Perlongher, Néstor, “Matan a un marica”, *Prosa Plebeya. Ensayos 1980-1992*, op.cit., pág. 39.

“[...] como parte de un programa global de ‘medicalización’ de la vida- que, en última instancia, sería en sí misma una ‘enfermedad’- la medicina confisca y se apropia de la muerte, proveyendo respuestas tecnocráticas a miedos ancestrales y vendiendo sutilmente cierta ilusión de inmortalidad²²⁹ [...]”. Perlongher entrevisté que en su afán de resguardar la salud y bajo la intachable voluntad de acceder a la verdad, la instancia médica tiene la potestad de configurar “las reglas de la existencia”.

Creemos que no hay que omitir la intervención ni subestimar la influencia de las distintas versiones de iglesias cristianas durante la época del sida en Brasil. Sin lugar a dudas, formaron parte del “dispositivo” de moralización que desató precipitadamente la enfermedad. Aunque *prima facie* se presentan como discursos divergentes, tanto el discurso médico como el confesional cristiano formaron parte del dispositivo del sida. Siguiendo a Foucault en *La voluntad del saber*, un dispositivo contiene un conjunto heterogéneo de discursos y es la red que los enlaza; es decir, es una formación que, en un momento dado, corresponde a una función estratégica dominante. Las iglesias tradujeron en términos morales, lo que la medicina prescribía como formas higiénicas o asépticas. También, cabe consignar que si bien hubo coincidencias también existieron desacuerdos. La promoción del auto-erotismo por el poder médico como salida deseante ante los efectos devastadores de la enfermedad no fue bien asimilada por las instituciones religiosas, que recalaban en los versículos de la Biblia que condenaban el onanismo. Sin embargo, el discurso religioso, como parte, en términos de Deleuze-Guattari, de un agenciamiento colectivo de enunciación, contribuyó a crear “un clima” contrarrevolucionario (a nivel deseante) y a esquilmar los posicionamientos micropolíticos de los deseosos, a los que identificaban como “culpables”.

Retomando la cuestión de la reputación de la medicina a nivel social, “la Rosa” sospecha que la expectativa que deposita la sociedad en la instancia médica es inversamente proporcional a los resultados concretos. Perlongher deviene pragmático y plantea que “[...] aun cuando esas intervenciones espectaculares puedan contribuir al progreso del conocimiento, no parecen salvar tantas vidas como se propala²³⁰ [...]”. Además, considera que “lo peor es que llegada la hora se vuelve difícil contener la máquina médica que

²²⁹ Perlongher, Néstor, *El Fantasma del Sida*, op.cit., pág.84.

²³⁰ *Ibid.*, pág.86.

*multiplica intervenciones y experimentos, tornando la muerte más penosa y la agonía más cruel*²³¹ [...]”. “La Rosa” arguye que la condición de posibilidad de la disminución de los índices de mortalidad en Occidente fueron las mejoras generales en lo que respecta al hábitat, la alimentación, las condiciones sanitarias, etc., y no tanto a los avances de la ciencia médica.

Por otro lado, Perlongher va a decir que el discurso médico objetiviza el cuerpo humano como si fuera algo fácil de regular y controlar. Sin embargo, “la Rosa” sostiene que “[...] enfrenta una resistencia insalvable: el deseo”²³² [...]. Tanto la medicina occidental como las religiones de raigambre judeo-cristianas coinciden en la aversión que tienen por el deseo. Toda práctica deseante o que produzca goce es combatida por el discurso médico-religioso. Ya sea en nombre de la higiene o en el del cuerpo pecador son censuradas las experiencias extáticas. El poder médico con su voluntad calculante, no puede comprender el deseo ya que éste no se traduce en términos cuantitativos, “[...] no es racional, ni formalizable”²³³ [...]. Impulso vital, “placentero y agradable”, que escapa a “la frialdad del análisis técnico”, que privilegia lo cuantitativo sobre lo cualitativo y que despliega toda una moral traducida en criptografía científica. Lejos de haber saldado la división tajante y errónea entre ciencia e ideología, debate hartamente sopesado en las Humanidades y en las Ciencias Sociales, la medicina se obstinaba en vanagloriarse del privilegio de ser “ciencia” y, por consiguiente, de ser portadora de la “verdad” que esa disputa le confería implícitamente. Segmentación binaria que no repara en que lo ideológico es inmanente a todo discurso y que el discurso médico no escapa a esta aserción. Todo lo que la medicina naturaliza trae aparejado una determinada visión de lo que es y cómo debe actuar el individuo, de lo “bueno” y lo “malo”, de lo correcto y lo incorrecto, de lo necesario y de lo inútil. El discurso de la profilaxis, al igual que el cristiano, pregona la “conyugalización” como modo de evitar las relaciones promiscuas y pasajeras relacionadas con la falta de higiene. Por lo tanto, suponen de antemano que los cuerpos aspiran a la configuración de parejas estables. Esto jaquearía el despliegue del sexo nómada, orgiástico, ocasional, sin la necesidad de que medie el amor, tan característico de los flujos de deseo marginales. La

²³¹ *Ibid.*, pág. 85.

²³² *Ibid.*, pág. 86.

²³³ *Ibid.*

óptica médica, según Perlongher, no sólo no acepta que se “eroticen” órganos cuya “función” fisiológica específica es otra, sino que tampoco entiende las prácticas orgiásticas, ya que desde el punto de vista “técnico” no tiene sentido hacer con muchos lo que se podría hacer con uno solo. En este sentido, “la Rosa” concluye que “[...] *la moral médica entra en choque con las combinatorias de los cuerpos que se enlazan*”²³⁴.

A partir de la reflexión sobre las recomendaciones médicas en la era del sida, Perlongher concluye que la medicina establece una determinada “organización del organismo”, “[...] *toda una jerarquía funcional de los órganos: la boca para comer, el culo para cagar, el pene para la vagina, etc.*”²³⁵ “[...]”. En términos de la semiología estructuralista, determinada forma tiene una función específica. La polisemia, los usos “desviados” de cierta forma, no sólo son vistos como inútiles sino también como prescindibles. El coito anal, plataforma de acceso al sida por antonomasia entre los homosexuales, es considerado “evitable”. “La Rosa” des-oculta los fundamentos filosóficos de esta perspectiva, observa que dicho enunciado reposa en la creencia de que el coito anal no produce ni reproduce nada, en contraposición al vaginal que sería necesario. Al goce que se consuma por el esfínter ya sea caracterizado como “[...] *desvío o aberración, no le cabrían las virtudes de la ‘naturalidad’, sino tan sólo los infortunios del vicio*”²³⁶. Incomprensión de las prácticas, intrusión en las prácticas. La medicina pasaría a ser una ciencia que modela a los sujetos según principios morales y éticos arbitrarios, haciendo caso omiso a los afectos secretados por los cuerpos. Según “la Rosa” en *El fantasma del sida*, las drogas son suministradas en cantidades objetivamente “justas” para que el paciente se “cure” y no goce o salga de sí. Los médicos, a decir del poeta argentino, fueron implícitamente reacios a repartir jeringas descartables a los “drogadictos” para prevenir el sida por esa animadversión que les producían “los viajes” o “las salidas de sí”. En el caso de la religión Católica, Apostólica y Romana es flagrante la revulsión contra toda forma ritualizada de experiencia extática.

Los sujetos “enfermos” de sida que recurren a la medicina con el afán de encontrar la cura o de tratar de paliar su dolor, pueden ser, potencialmente, modificados existencialmente, según la fortaleza o debilidad de su posicionamiento micropolítico. Es comprensible que en

²³⁴ *Ibid.*, pág. 93

²³⁵ *Ibid.*, pág. 89.

²³⁶ *Ibid.*, pág. 90.

el contexto de los años ochenta de efectiva “exclusión social” de los portadores, de discriminación y de autculpabilización, al no tener instituciones paraestatales que los contengan, se fueron a refugiar a los hospitales. Espacios de(l) poder y saber que administraron la vida de los sujetos, desde su infección hasta su “muerte”, en los casos que aconteció. Lugares donde primaba la prolongación de la vida hasta el paroxismo, como dice Perlongher, en sentido extensivo, se intentaba aumentar el tiempo abstracto de vida, y no se tenía en cuenta ni la calidad ni la intensidad de la vida del paciente.

Una vez finalizada la crítica al poder médico, Perlongher bosqueja una suerte de analítica del deseo. Modela un diagrama, si bien abstracto a su vez explicativo, del funcionamiento del deseo, con claras influencias de los aportes de Deleuze y Guattari. “La Rosa” va a decir que cuando los cuerpos se imbrican producen intensidades; los afectos y repulsiones entre los mismos, las sensaciones que producen “[...] trastorna [n] y atraviesa [n] los propios cuerpos, hasta extremar o subvertir incluso la organización fisiológica del organismo. De ahí que búsquedas muy fuertes de intensidad, de éxtasis en las sensaciones, puedan tensionar al cuerpo hasta el límite de su resistencia, hasta las puertas de la muerte y de la desintegración²³⁷”. En este sentido, prosigue formulando que “el deseo tendería al exceso, a la desmesura, a la fuga²³⁸ [...]”. Considera que la deriva homosexual, que a partir del devenir del deseo se interna en los “baldíos del peligro” donde consume un encuentro sexual con un *miché* o un chongo, o la experiencia del consumidor de drogas que aumenta las dosis en pos de llevar hasta el paroxismo “un vértigo frenético” no constituyen actos suicidas en sí sino, como lo mencionamos en el apartado anterior, avatares propios del deseo “[...] donde la intensificación del deseo roza la muerte²³⁹ [...]”. Aunque el suicidio pueda acontecer, ya sea de manera accidental o como un acto que emerge en el mismo despliegue de las intensidades, Perlongher asevera que esta experiencia es afirmativa, como lo consigna también en *La prostitución masculina*, y “[...] apunta, en última instancia, a la mutación de la existencia, tomando al sujeto humano como un viajero entre puntos de fuga y de ruptura²⁴⁰ [...]”.

²³⁷ *Ibid.*, pág. 94.

²³⁸ *Ibid.*,

²³⁹ *Ibid.*, págs. 94-95.

²⁴⁰ *Ibid.*, pág. 95.

Perlongher termina su breve ensayo *El fantasma del sida* con un discurso propositivo que sostiene como alternativa la elaboración de una política sexual diferente que reconociese la multiplicidad de derivas deseantes y que no intentara “[...] *disciplinar pedagógicamente a los perversos*²⁴¹ [...]” y a sus goces. Por otro lado, señala la necesidad de ofrecer la mejor información posible, “[...] *pero afirmando simultáneamente el derecho a disponer del propio cuerpo y de la propia vida*²⁴²[...]”. Es decir, “[...] *no debería ser la dimensión deseante renegada, si es que se trata de salvar la vida*²⁴³ [...]”.

El declinar del *gay liberation*, devenido en la era del sida, según “la Rosa”, en un “agrupamiento paramédico de salud pública”, marca una escisión entre revolución política y revolución sexual. Hubo revolución sexual sin revolución política. El legado que dejó el *gay liberation*, según Perlongher, es la consolidación de una “identidad gay” sedentaria y diferenciada, luego domesticada y usufrutuada por el mercado capitalista que transformó esos cuerpos nómades y promiscuos en mercancías “[...] *donde el cuerpo es un objeto de valor, más que de uso*²⁴⁴ [...]”. Como lo consigna “la Rosa” en una entrevista que le hizo Osvaldo Baigorria en 1985, “[...] *lo que el gay liberation hizo fue procesar desde la izquierda cierta integración al sistema* [...]”, “[...] *quería utilizar la marginalidad para ‘hacer la revolución’, usando el lenguaje de la época*²⁴⁵[...]”. Luego del fracaso de las políticas de identidad homosexual, que Perlongher caracteriza como de “integración a la norma”, “familiarizando” y sedentarizando a los otrora perversos, implementadas desde los movimientos de “liberación sexual” y de la irrupción del sida como dispositivo, lo que queda es “[...] *la promiscuidad como punto de resistencia*²⁴⁶[...]”. La respuesta de “la Rosa” a la crisis del sida promueve la radicalización micro-política, molecular. El poder absorbió al “gay” en el ámbito de la normalidad, conyugalización mediante, lo único que le resulta revulsivo al dispositivo de sexualidad es la promiscuidad.

A nivel macropolítico los años ochenta marcan el declive de las políticas revolucionarias en todas sus facetas. Los sueños de la “revolución total” del Perlongher del FLH se evanescent

²⁴¹ *Ibid.*, pág. 98.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ Perlongher, Néstor, “El espacio de la orgía”, *Papeles insumisos*, op.cit., pág. 275.

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ *Ibid.*, pág. 278.

con el discurrir de los años; la consolidación del neoliberalismo vía dictaduras militares y la incipiente aparición de la democracia “formal” cristalizan el ocaso. La década de los ochenta, sin lugar a dudas, fue un período donde cundió la reacción. Sin embargo, Perlongher no puede ser sindicado como un nostálgico de los años setenta, fustiga contra las experiencias “revolucionarias” sudamericanas y promueve otros horizontes: “[...] *Si hay una tarea para hacer es encontrar los puntos de encuentro entre todas esas multiplicidades disidentes, puntos de encuentro no homogeneizantes, es decir, que no den partido político o una doctrina. Hay que mantener la diferencia para que ella intensifique nuevas diferencias*²⁴⁷ [...]”. A partir de este extracto de entrevista, que le hizo Enrique Symns en mayo de 1987, se puede ver en “la Rosa” una incitación política imbuida no sólo de la “ética” de Deleuze y Guattari, hartamente mencionada, sino también de la analítica del (contra) poder de Foucault, léase donde se consigna “diferencias”, puntos de resistencia. Perlongher a partir de su devenir minoritario, más específicamente, “devenir mujer del hombre” en términos de Deleuze y Guattari, pudo “des-ocultar” la reacción que pervivía dentro de la “Revolución” que propalaban los movimientos “revolucionarios” de los años setenta. Según “la Rosa”, los avatares del deseo “[...] *se producen en el nivel de los cuerpos y cuando llegan al terreno de la expresión se encuentran con que el discurso ya está codificado desde antes. El código dominante se traga los discursos y los retraduce. De allí la necesidad de construir otros niveles de expresión*²⁴⁸ [...]”. Es evidente que para Perlongher las “vanguardias revolucionarias” oficiaron cual código dominante e impidieron la intensificación de las diferencias; por lo tanto, no había nada que añorar. “La Rosa” esgrime con vehemencia y elocuencia la micro-política a transitar: “[...] *Es necesaria la producción de intensidad. Lo que nosotros queremos es intensidad. Recurrimos al sexo, a la política, al alcohol, a la droga. El cuerpo es forzado en esa pulsión de intensidad. No es la droga la que produce la intensidad, la droga es colocada al servicio de la intensidad. La intensidad usa de todo lo que encuentra en su camino para producirse*²⁴⁹ [...]”.

²⁴⁷ Perlongher, Néstor, “Lo que estamos buscando es intensidad”, *Papeles insumisos*, op.cit., pág. 299.

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ *Ibid.*, pág. 300.

La muerte del sexo

“Abandonamos el cuerpo personal. Se trata ahora de salir de sí²⁵⁰”. Esta cita es el final del artículo de Perlongher nominado *La desaparición de la homosexualidad* publicado en noviembre de 1991 en *El Porteño*, que marcó un giro experimental en la deriva perlongheriana, en tanto práctica que produce “éxtasis”. El salto de un apartado a otro puede resultar abrupto: de instar a la “promiscuidad como punto de resistencia”, “la Rosa” pasa a promover el abandono del cuerpo personal. Sin embargo, Perlongher, tanto en el *post-scriptum* de *La prostitución masculina* como en *El fantasma del sida*, ya había reflexionado sobre los indicios que permitían intuir un retroceso del sexo nómada y promiscuo en el medio homosexual, producto de la irrupción del sida, en tierras paulistas, y de los efectos del “reflujo” de la revolución sexual en EE.UU. Esta hipótesis, en relación con el plano de los cuerpos, no confina a “la Rosa” a petrificar el deseo en lo sexual y, por lo tanto, “incoherencia” del deseo mediante, entra en un “devenir bruja”, como caracteriza su deriva existencial en sus cartas a Sarita Torres y a Osvaldo Baigorria. Perlongher luego de 1986 comenzó su vinculación con la religión del Santo Daime. Como lo afirmó Osvaldo Baigorria en el prólogo de *Un barroco de Trinchera*, su compromiso con el Daime no tuvo como fundamento el análisis de VIH positivo que lo sorprendió en Francia en 1989, en momentos en los cuales hacía su Doctorado bajo la orientación de Michel Maffesoli.

Este viraje en el devenir de “la Rosa” acarrea, también, modificaciones en su mapa filosófico, que utiliza para reflexionar sobre el tiempo presente. A partir de su llegada a Brasil en 1982, es flagrante la influencia del pensamiento de Deleuze y Guattari en sus escritos. Sin embargo, aunque no existe un abandono de la dupla francesa que se consagró con *El Anti-Edipo*, en *La desaparición de la homosexualidad* adquieren relevancia ciertas reflexiones del filósofo francés Georges Bataille, que le van a permitir no sólo pensar su experiencia mística y sensual sino enrolar su itinerario vital dentro de la búsqueda del “éxtasis” (salir de sí). Si bien Bataille aparece aludido en los escritos anteriores de Perlongher no detentaba la centralidad que va a cobrar en esta etapa de su experiencia y de su pensamiento. Creemos que *La desaparición de la homosexualidad* presenta dos ejes

²⁵⁰ Perlongher, Néstor, “*La desaparición de la homosexualidad*”, *Prosa Plebeya. Ensayos 1980-1992*, op.cit. pág. 90.

inextricables y, a su vez, contiguos: la crítica al dispositivo de sexualidad a partir de Foucault y a la práctica sexual en sí, y el desplazamiento de la problemática del deseo a la “antropología del éxtasis”, al “deseo de salir de sí”.

Perlongher va a señalar que lo que había concluido no eran las relaciones carnales entre personas del mismo sexo, sino lo que denomina “*la orgía homosexual*”, el sexo anónimo, impersonal y promiscuo, que se había erigido como modo relacional por excelencia, de lo que “la Rosa” considera el mayor acontecimiento del siglo XX: la salida de la homosexualidad a la escena pública. Y con el fin de la “fiesta del apogeo” de la homosexualidad se termina, para él, la revolución sexual que estremeció a Occidente durante el siglo XX. Si bien Perlongher estima que la homosexualidad contemporánea fue la experiencia más “chocante” y “radical” de este proceso advierte que ante “la muerte” de la misma “[...] *se cumple, de alguna manera, el programa de Foucault, enunciado –para la sorpresa de la mayoría y duradera estupefacción de los militantes de la causa sexual- en el primer volumen de la Historia de la sexualidad. El dispositivo de sexualidad, vaciado, saturado, revertido, vive- aun cuando sea posible vaticinarle el vericuetto de alguna treta, alguna sobrevivencia en la adscripción forzada y subsunción a otros dispositivos más actuales y más potentes-, acaso en la cúspide de su saturación, un manso declive*²⁵¹”. Según “la Rosa”, “la muerte” de la homosexualidad se consuma en la coincidencia de un liberacionismo orgiástico homosexual utilizado hasta el paroxismo con una enfermedad que amenazaba de muerte la imbricación de cuerpos deseantes. El sexo y la muerte, en la era del sida, forjaron un contubernio “misterioso” que funcionó como un dispositivo perfecto de producción de cuerpos agonizantes y de exterminación de derivas deseantes.

Perlongher advierte que durante la época de la liberación sexual la orgía (principalmente, homosexual) llegó al *súmmum* de su exceso y, a partir de esto, colige que el primer tomo de la *Historia de la sexualidad* de Foucault anticipó “[...] *esa inflexión –que ahora parece verificarse ya no en el plano de las doctrinas, sino en las prácticas corporales-, porque él nos muestra cómo la sexualidad va llegando a un grado insoportable de saturación, con la extensión del dispositivo de sexualidad a los más íntimos poros del cuerpo social*²⁵²”. Por un lado, “la Rosa” postula que el dispositivo de sexualidad con la aparición del sida, en un

²⁵¹ *Ibid.*, pág. 86.

²⁵² *Ibid.*, págs. 86-87.

intento de adaptarse a los nuevos tiempos con el afán de mantener su hegemonía, procura cercenar la posibilidad de las relaciones casuales y azarosas, en pos de una planificación médico-higienista de una vida sin sexualidad o de una sexualidad “segura”, que vendría a constituir “[...] *el punto de inflexión y decadencia*²⁵³ [...]” de la revolución sexual. Por otro lado, en el plano empírico, el de las prácticas sexuales, Perlongher se arriesga a afirmar que “[...] *la reacción de gran parte de los homosexuales frente a las campañas de prevención está siendo la de dejar de tener relaciones sexuales en general*²⁵⁴ [...]”. Aquí “la Rosa” capta en Brasil la correspondencia entre el plano de los discursos, del cual Foucault fue el intérprete intempestivo, y el de las prácticas corporales. El filósofo lo había consignado con antelación no sólo en *La voluntad del saber*, sino también en varias entrevistas que le hicieron luego de 1976. La distancia temporal en la constatación no se puede endilgar ni a la mayor lucidez de Foucault con relación a Perlongher, ni tampoco a un supuesto “desarrollo superior” de la experiencia “gay” norteamericana. El contexto práctico en el que se insertaban los mismos modelaba, de cierta forma, sus reflexiones. Recordemos que en San Pablo el “modelo popular” que singularizaba la experiencia de la “homosexualidad” latinoamericana, en el que predominaba la “sexualización” de los encuentros que giraban alrededor del ano, era hegemónico y tenía plena vigencia, incluso durante la era del sida que se inaugura en Brasil en 1985. Recién en *La desaparición de la homosexualidad* (1991) “la Rosa” percibe una declinación de la frecuencia de las prácticas sexuales, producto del avance de la enfermedad y del dispositivo de moralización que giro en torno de la misma y no exclusivamente de un “reflujo” de la revolución sexual como sucedió en EE.UU. En San Pablo podríamos decir que la llamada “revolución sexual” empezó a visibilizarse relativamente tarde, a principios de los años ochenta cuando comienza un período de “apertura” consentido tímidamente por la dictadura.

Retomando la reflexión sobre los planteos de Perlongher en *La desaparición...*, éste no sólo se apropia estratégicamente del andamiaje crítico que Foucault vierte en *La voluntad del saber*, sino que también, “superada” su “apología” de lo (homo) sexual que marcan sus reflexiones en los apartados anteriores, bosqueja un singular horizonte posible fuera de lo erótico, que, esta vez, lo distancia de Foucault y traspasa la frontera de los cuerpos

²⁵³ *Ibid.*, pág. 87.

²⁵⁴ *Ibid.*, pág. 89.

profanos. A partir de Georges Bataille, “la Rosa” caracterizó a la sexualidad, o lo que él llama “*la orgía homosexual*”, como un modo posible de salir de sí, como una forma de alcanzar el “éxtasis”, entre otras. Siguiendo a Perlongher, “[...] *en verdad, Bataille distingue tres modos de disolver la mónada individual y recuperar cierta indistinción originaria de la fusión: la orgía, el amor, lo sagrado*²⁵⁵ [...]”. La orgía, también nominada “el erotismo de los cuerpos”, es la más lábil y efímera de las “salidas de sí” ya que se restituye con premura el ego; en el amor, el éxtasis es más duradero que en la orgía, pero es sólo en lo sagrado, en la disolución del cuerpo en lo cósmico, donde se da “[...] *el éxtasis total, la salida de sí definitiva*²⁵⁶ [...]”, sentencia “la Rosa”.

Perlongher se desaprisiona de la idea de sexualidad a partir del podio extático que jerarquiza y gradúa Bataille, pero sin abandonar la prevalencia de la intensidad, deudora de la maquinaria conceptual de Deleuze y Guattari, que se presenta como la fuerza propulsora de las “salidas de sí”. “[...] *La sexualidad vale por su potencia intensiva, por su capacidad de producir estremecimientos y vibraciones (¿sería, en esta escala, el éxtasis una suerte de grado cero?) que se sienten en el plano de las intensidades. Pero no quiere decir que sea la única forma, menos aún la forma obligatoria, como nos quieren hacer creer Reich y toda la caterva de ninfómanos que lo siguen*²⁵⁷ [...]”. En la misma escansión que aquel Foucault que en 1977 proclamaba provocativamente “Abajo la dictadura del sexo”, Perlongher rehúye de las redes de poder que instauro la sexualidad, a la que considera caduca, saturada y, a su vez, vacía por el puro exceso de sus inoculaciones y banalizada por el nuevo tipo de regulación que despliega el dispositivo, “[...] *no en el sentido de la castidad, sino en el sentido de recomendar, a través del progresismo médico, la práctica de una sexualidad limpia, sin riesgos, desinfectada y transparente*²⁵⁸ [...]”.

“La Rosa” concluye que la sexualidad se agotó como modo de salir de sí, que “*un siglo de joda ha terminado por hartarnos*” - se refiere a los cien años de pervivencia y uso de la nomenclatura médica “homosexual” para aludir a las relaciones que se dan “entre los muchachos” - y que la aparición del sida con su avance mortífero sólo ha anticipado el fin

²⁵⁵ *Ibid.*, pág. 87.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ *Ibid.*, pág. 88.

de un ocaso irremediable: la destrucción por saturación de la “*orgía homosexual*”. Perlongher percibe que progresivamente la homosexualidad, antaño indómita y clandestina, como efecto de su agonía, “[...] *se va diluyendo en la vida social, sin llamar más la atención de nadie, o casi nadie. Queda como una intriga más, como una trama relacional entre los posibles, que no despierta ya encono, pero tampoco admiración. Un sentimiento nada en especial, como algo que pueda pasarle a cualquiera*²⁵⁹ [...]”. Sin embargo, “la Rosa”, que fue un crítico obstinado de las pretensiones de integración a la “norma”, observa que “[...] *el movimiento homosexual triunfó ampliamente, y está muy bien que así haya sido, en el reconocimiento (no exento de humores intempestivos o tortuosos) del derecho a la diferencia sexual, gran bandera de la libidinosa lidia de nuestro tiempo. Reconozcámoslo y pasemos a otra cosa*²⁶⁰ [...]”.

En las postrimerías de los años ochenta y a principios de los años noventa, Perlongher, como se puede observar en una entrevista concedida en 1990 a Carlos Ulanovsky, ya había modificado su posicionamiento micro-político: no exhortaba a practicar la promiscuidad como forma de resistencia, la expansión de la enfermedad había sido mucho más perniciosa de lo que se imaginaba a principios de los años ochenta. Según “la Rosa”, la urgencia ante los efectos devastadores del sida había trocado los objetivos a corto plazo: “[...] *ahora es un momento de autorreflexión. Es un momento para auxiliar a los enfermos y en el que la cuestión de la muerte nos obliga a repensar el tema del hedonismo individual occidental*²⁶¹”. Perlongher considera que, en un primer momento, en el que llamó a la resistencia, se equivocó y reconoce que al sida le tiene “*temor y respeto*²⁶²”. En consonancia con este especie de llamado a la prudencia deseante, si bien “la Rosa” en *La desaparición...* critica el sesgo disciplinario bajo un velo “progresista” que adquiere el poder médico, y de forma más vehemente y encarnizada en *El fantasma del sida*, observa, a la vez, que “[...] *con ello no quiero postular un viva la pepa sexual, dios nos libre, tras todo lo que hemos pasado (sufrido) en pos de la premisa de liberarnos, sino advertir (constatar, conferir) cómo se va dando un proceso de medicalización de la vida social.*

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ *Ibid.*, pág. 89.

²⁶¹ Perlongher, Néstor, “El sida puso en crisis la identidad homosexual”, *Papeles insumisos*, op.cit., pág. 334.

²⁶² *Ibid.*, pág. 335.

Esto no debe querer decir (esto no es fácil) estar contra los médicos, ya que la medicina evidentemente desempeña, en el combate contra la amenaza morbosa, un papel central²⁶³”.

En el principio de la entrevista referida parcialmente con antelación, “la Rosa” caracteriza la contingencia de su devenir reflexivo: “[...] en estos años aprendí a hacer una búsqueda de la condición humana, en el sentido sartreano²⁶⁴ [...]”. Consideramos que la referencia a Sartre más que una apropiación efectiva del pensamiento del mismo es un guiño al entrevistador para hacerle entender, a partir de apelar al referente archiconocido del existencialismo, la modificación de sus intereses, vinculados en ese presente a la deriva por los recovecos recónditos del “ser” o, en palabras de Bataille, a aquellas experiencias que vivifiquen la “continuidad del ser”, más que a la emisión de flujos de deseo *per se*. Creemos que la influencia por excelencia en este nuevo viaje emprendido por Perlongher es, sin lugar a dudas, como lo mencionamos anteriormente, Bataille. Éste oficia como un puente del campo intelectual de Occidente, a partir de sus reflexiones filo-antropológicas, que encuentra “la Rosa” para conectar su experiencia deseante en torno a lo sexual con lo “sagrado”, experiencia desestimada en un Occidente hiper-secularizado. Sin embargo, como también lo consignamos con antelación, no existe un abandono de Deleuze y Guattari por parte de Perlongher, sino más bien éstos pasan a ser parte de una constelación barroca, en la que conviven armónicamente con otros inspiradores “faro” de “la Rosa”, a los que aludiremos con posterioridad. “La Rosa”, a partir de Deleuze y Guattari, entiende su salto de “la orgía homosexual” a la experiencia “mística”, como lo sugerimos anteriormente, en términos intensivos: *“Ahora, la saturación (por supuración) de esta trasegada vía de escape intensivo que significó, a pesar de todo, la homosexualidad, con su reguero de víctimas y sus jueguitos de desafiar la muerte [...], favorece que se busquen otras formas de reverberación intensiva, entre las que se debe considerar la actual promoción expansiva de la mística y las místicas, como manera de vivir un éxtasis ascendente, en un momento en que el éxtasis de la sexualidad se vuelve, con el sida, redondamente descendente²⁶⁵”.*

²⁶³ Perlongher, Néstor, “La desaparición de la homosexualidad”, *Prosa Plebeya. Ensayos 1980-1992*, op.cit., pág. 88.

²⁶⁴ Perlongher, Néstor, “El sida puso en crisis la identidad homosexual”, *Papeles insumisos*, op.cit., pág. 333.

²⁶⁵ Perlongher, Néstor, “La desaparición de la homosexualidad”, *Prosa Plebeya. Ensayos 1980-1992*, op.cit., pág. 90.

La desaparición de la homosexualidad es un ensayo que funciona como un hiato que separa dos épocas en la experiencia interviniente del antropólogo argentino. La primera etapa es la que comienza con la “apertura” o “desbunde” en Brasil a principios de los años ochenta, forma autóctona de experimentación, apropiación y exteriorización en la escena pública del “espíritu” de la revolución sexual que se llevó a cabo en las democracias burguesas de los países centrales, y que termina con el asentamiento destructor del virus del sida. Por otro lado, la segunda parte es en la que Perlongher percibe la culminación de “la fiesta homosexual” y, cual nómada itinerante, deambula por otros lugares donde se podría experimentar “el éxtasis”. El camino perlongheriano nos lleva a mediados de los años ochenta: cuando en tiempos de apogeo del sida, el antropólogo argentino empieza a interesarse por las religiones sincréticas como la del Santo Daime, en la que se practica la ingesta ritual de la Ayahuasca como modo “ascendente” de salir de sí. “La Rosa” se mueve con destreza por esa brecha que existe entre lo individual y lo colectivo. Sus desplazamientos teóricos y experimentales tienen un trasfondo de transformaciones en lo histórico-social que diagnostica con sagacidad y premura. La reconfiguración de los caminos a transitar intenta sortear los límites de aquellas experiencias corporales intensas que prometían ser el prolegómeno de soportes socio-existenciales alternativos a los dominantes.

El devenir singular al que se arroja nuestro autor durante la “*orgía homosexual*” y tras el abandono definitivo de la misma nos obliga a preguntarnos: ¿Qué es lo que mueve a Perlongher?. Sería una perogrullada decir que el deseo, en términos de Deleuze y Guattari. Pero si dejáramos la cuestión zanjada de esa manera el móvil sería desdibujado, de acuerdo a la reflexión sobre su trayectoria que hace “la Rosa” en *La desaparición....* Lo que hay en Perlongher es el deseo de salir de sí. La sexualidad, orgía homosexual mediante, sería una parte de la historia sobre las formas de salir de sí. Puede haber muchas formas de salir de sí. No sólo hay mil sexualidades, como decían Deleuze y Guattari, sino también mil modos de salir de sí. El sexo ha muerto. Habrá que buscar nuevos horizontes.

Mística y “plantas de poder”

Antes de recalar en la reflexión que hace Perlongher sobre la religión del Santo Daime y sobre su experiencia en ésta, creemos que es necesario dar cuenta del giro en el devenir de “la Rosa”, de su compromiso con los avatares del deseo al arribo a los umbrales enigmáticos del éxtasis, a partir de la lucidez de su propia mirada analítica, vertida principalmente en un escrito nominado *Antropología del éxtasis* publicado póstumamente, bajo el cuidado de Osvaldo Baigorria, por la revista *Sociedad* en 2004. Si bien ya en *La desaparición...* Perlongher había anunciado de modo vehemente e incisivo la muerte de la homosexualidad y promovido la salida del cuerpo personal a partir de cierto misticismo que aseguraba la salida de sí “definitiva” consideramos que el talante y la finalidad singular de dicho texto publicado en una revista dirigida a un público específico y cultivado pero no necesariamente especializado en la temática, si bien sugiere e insta a transitar cierto camino, no contiene de forma acabada una reflexión rigurosa y exhaustiva sobre cómo se llegó ni en qué consiste el mismo.

En el comienzo de *Antropología del éxtasis*, “la Rosa” reflexiona sobre los sentidos que comprende la palabra éxtasis, que inextricablemente remiten a la experiencia del mismo. Si bien anteriormente había sugerido una definición sucinta de éxtasis como “salida de sí”, en el escrito mencionado intenta comprender la experiencia acabadamente a partir del registro de los sentidos que contiene. “*Éxtasis: no contentarse con ser lo que se es. Éxtasis: literalmente: salir de sí, dislocar, llevar hacia fuera, modificar alguna cosa o estado de cosas. También tiene el sentido de retirarse, apartarse, abandonar, dejar, ceder, renunciar, separar. La palabra éxtasis indica desplazamiento, cambio, desviación, alienación, turbación, delirio, estupor, excitación provocado por bebidas embriagantes. El campo semántico en general remite a la idea de disyunción, o sea, de un corte entre un estado normal y otro estado alterado o modificado de conciencia. El eje de la experiencia extática es la salida de sí*²⁶⁶”. Es menester aclarar que si bien el éxtasis puede ser inducido a partir de la ingesta de sustancias psicoactivas, el uso de las mismas no es el medio exclusivo para alcanzar este estado; Perlongher, también, reflexiona en este escrito sobre las experiencias

²⁶⁶ Perlongher, Néstor, “Antropología del éxtasis”, en *Sociedad*, n° 23, otoño de 2004, pág. 51.

extáticas de los místicos como Santa Teresa y San Juan. Luego de esbozar las ideas que se asocian al significante éxtasis, “la Rosa” arriba, en el comienzo del texto, a una caracterización breve y, a su vez, aguda que parece condensar no sólo la experiencia del éxtasis en nuestro Occidente desacralizado sino el fundamento existencial que subyace a la decisión de experimentarlo. *“Quebrar la barrera del cuerpo, realizar una separación, una salida, una suspensión del tiempo y un olvido integral de las condiciones de existencia, es la clave del éxtasis. Es como si el sujeto se cansase de ser él mismo, de estar siempre en una mónada egocéntrica y quisiese ser otro. Y lo consigue, aunque sea imaginariamente, a través de los procedimientos extáticos. En el éxtasis el individuo escapa, en cierta medida, de sus condiciones de existencia”*²⁶⁷. Como lo sugerimos anteriormente, a partir de las citas que consignamos se puede vislumbrar que Perlongher parece “des-ocultar”, interpretar en su caracterización la experiencia del éxtasis en Occidente, que se concentra exclusivamente en la experiencia de la “droga”. “La Rosa” singulariza la experiencia occidental del éxtasis en la primera frase del artículo: *“Éxtasis: no contentarse con ser lo que se es”*²⁶⁸. Hay un cuestionamiento de la existencia como trasfondo que motoriza la decisión de “salir de sí”. Perlongher intenta conectar su devenir místico no sólo con su trayectoria deseante sino también lo enrola, a través de un análisis cartográfico del deseo, con los movimientos del deseo en el espacio social. Su devenir místico no es producto exclusivamente de una “conversión”, de una transformación abstracta y puramente individual. Si bien no hay que retacearle creatividad a su “devenir bruja” y cierta inquietud sobre lo sagrado “la Rosa” parte de experiencias que forjó y se dieron dentro de nuestro occidente desacralizado. Es necesario señalar que Perlongher se interesa por la mística en religiones en las que distintas sustancias psicoactivas constituyen un elemento central de la experiencia religiosa. De ahí que “la Rosa” antes de recalar en la reflexión sobre estas “religiones” paganas inscribe su devenir “místico” en contigüidad con la experiencia de la droga en Occidente, que adquirió una preponderancia inusitada a partir de los años sesenta con la revolución psicodélica y los movimientos contraculturales.

El antropólogo argentino expresa que luego del encumbramiento del movimiento psicodélico en Occidente durante la década de los setenta se puede registrar un giro

²⁶⁷ *Ibid.*, págs. 51-52.

²⁶⁸ *Ibid.*, pág. 51.

copernicano que va desde la sexualidad (lo que él llama “la religión del cuerpo personal”) hacia las drogas y el éxtasis. “La Rosa” consigna de un modo ingenioso y didáctico este desplazamiento, en una entrevista titulada *Las formas del éxtasis* que le hicieron en 1991: “[...] *El comunismo ha sido reemplazado por el narcoísmo*²⁶⁹ [...]”. El agenciamiento de “liberación sexual” e ideales político-revolucionarios en clave marxista y/o libertaria pregonado por los movimientos de “liberación sexual” durante los años setenta se había diluido y las fuerzas del deseo habían migrado hacia otros horizontes en pos de intensificarse. Perlongher cincela un puente reflexivo que pretende conectar su deriva orgiástica precedente con su inminente arribo al paraíso fascinante del éxtasis, que promete “el abandono del cuerpo personal”. Es menester consignar que si bien en *La desaparición de la homosexualidad* “la Rosa” adscribe e incita a transitar la experiencia mística “[...] *como manera de vivir un éxtasis ascendente, en un momento en que el éxtasis de la sexualidad se vuelve, con el sida, redondamente descendente*²⁷⁰ [...]” adiciona, no obstante, a la tipología extática configurada por Bataille el consumo de drogas bajo la forma que se lleva a cabo en Occidente como un modo de acceder al éxtasis. “[...] *No es casual que la droga (aunque sean sus peores usos) ocupe crecientemente el centro de las atenciones mundiales. Mal que mal, la droga (o por lo menos ciertas drogas, los llamados alucinógenos) acerca al éxtasis y llama [...] a algún tipo de ritualización que la explosión de los cuerpos en libertinaje desvergonzado nunca se propuso*²⁷¹²⁷² [...]”. Aquí “la Rosa” emparenta la experiencia mística con la experiencia de la droga en Occidente. Luego, nuestro autor determinará los límites de esta última e intentará superarlos a partir de su reflexión sobre las religiones sincréticas, como la del Santo Daime en la que él incursiona, que utilizan sustancias psicoactivas como vías de acceso a un éxtasis sagrado.

“La Rosa” se pregunta “cuál es el nexa” entre esas dos experiencias, como la de la sexualidad y el éxtasis (en la que, como dijimos anteriormente, yuxtapone lo místico con la

²⁶⁹ Perlongher, Néstor, “Las formas del éxtasis”, *Papeles insumisos*, op.cit., pág. 344.

²⁷⁰ Perlongher, Néstor, *Prosa Plebeya. Ensayos 1980-1992*, op.cit., pág. 90.

²⁷¹ *Ibid.*, pág. 90.

²⁷² Aprovechando la cita de Perlongher, pero utilizando la parte final de la frase para otro objetivo del que nos convoca en este apartado, consideramos que Foucault, a partir de su reflexión sobre la experiencia gay en California, percibe ciertas complicidades relacionales que constituían los cimientos de una cultura y afirma la emergencia de un modo de vida gay, quizás como proyección de un horizonte de expectativa, que podría equipararse con el concepto de ritualización de Perlongher, quien como observamos considera que “la orgía homosexual” nunca se propuso dicho objetivo. En el último capítulo seguiremos reflexionando.

experiencia de la droga en Occidente), *prima facie* tan disímiles. La respuesta a la pregunta la va encontrar a partir de Deleuze y Guattari: “[...] *Pienso que el vínculo es intensivo; ambas son experiencias corporales intensas*²⁷³ [...]”. Perlongher considera que el concepto de Deleuze y Guattari “cuerpo sin órganos” es la llave teórica que permite abrir y desentrañar el fundamento existencial de estas experiencias “[...] *aparentemente tan distantes*²⁷⁴ [...]”. “La Rosa” observa que dicho concepto “[...] *es una fórmula poética de Artaud; supone que además del cuerpo físico habría otro cuerpo, en el que no importa el funcionamiento orgánico sino el funcionamiento intensivo. Sería un plano de pura intensidad, un huevo primario, el plano cero de una intensidad que corresponde a las vibraciones, los corpúsculos, las ondas, las velocidades, las lentitudes* [...] [...] *Cuando la producción de intensidades es muy fuerte, revoluciona el organismo. Cuando percibimos usos inadecuados del cuerpo, podríamos estar ante una tentativa de construcción de un cuerpo sin órganos*²⁷⁵”. Perlongher encuentra regularidades en torno a la experiencia corporal en estas prácticas dispares. En la experiencia mística (como en la sexualidad y en el cuerpo endrogado) emerge una corporalidad otra, un plano de intensidades que subvierte “la organización del organismo”, que permite que el culto a las divinidades no se circunscriba sólo a lo dogmático o ideológico sino que produzca efectos concretos a nivel subjetivo, que afectan al cuerpo. Hasta aquí el puente que “la Rosa” enhebra para conectar las diferentes experiencias que forman parte de su trayectoria deseante. A continuación, daremos cuenta a partir de qué argumentos nuestro autor se distancia de sus experiencias extáticas anteriores, encaramado en un devenir místico que intenta superarlas.

Perlongher considera, en la entrevista *Las formas del éxtasis*, que “[...] *la experiencia de la droga es una búsqueda desterritorializada del éxtasis. La palabra clave sería desritualizada o con rituales insuficientes*²⁷⁶ [...]”. En un primer momento, “la Rosa” inscribe a la experiencia de la droga en nuestro occidente desacralizado y su emergencia expansiva a partir de los años sesenta en la “demanda” o búsqueda de éxtasis, en un contexto donde no existen las condiciones de posibilidad para un éxtasis “sagrado”, “[...] *o que su lugar se ha visto disminuido por el ridículo-, en la medida en que nuestra sociedad*

²⁷³ Perlongher, Néstor, “Antropología del éxtasis”, art. cit., pág. 52.

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ Perlongher, Néstor, “Las formas del éxtasis”, *Papeles insumisos*, op.cit., pág. 344.

*se profanizó, se enyoizó y se racionalizó, la única manera de salir, la más fácil, es para abajo*²⁷⁷ [...]”. Perlongher elucida con destreza los movimientos espasmódicos del “deseo social” y propone pensar la experiencia de la droga desde esta “lógica” para captarla en su singularidad: “[...] *Generalmente la cuestión no se plantea en estos términos, y si se plantease así tal vez se entendería mejor qué es lo que lleva a la gente a buscar esas experiencias limítrofes*²⁷⁸”.

El éxtasis en Occidente para “la Rosa”, a partir del uso de drogas como la cocaína o la heroína, sería un éxtasis “descendente”, como lo caracterizó anteriormente, es un modo de salir de sí que es “para abajo”. La experiencia de salir de sí, tal como Nietzsche definía a lo dionisiaco en la Grecia Antigua, es pura autodestrucción. La salida nietzscheana era darle una forma (estética) a esa fuerza de por sí incontrolable. Perlongher piensa en esa escansión, en ese sentido, pero aún no es pertinente recalcar en esas reflexiones. Volviendo al uso de las drogas en Occidente, a la violencia que se ejerce sobre el propio cuerpo a partir de la ingestión de sustancias psicoactivas se le suma la negatividad que el socius, en términos de Deleuze-Guattari, le confiere a esas experiencias. “La Rosa” consigna con sagacidad la experiencia del éxtasis en Occidente a partir de la reflexión de la palabra “reventarse”, que utiliza el sentido común como sinónimo del “viaje” que produce(n) la(s) droga(s). “[...] *Y salir para abajo significa reventarse, que es una preciosa palabra ya que define lo que se hace con el éxtasis. El éxtasis es la autodestrucción es destruir al yo a costa de destruirse a sí mismo*²⁷⁹”. Sin embargo, “la Rosa” matiza sus aseveraciones concluyentes sobre la droga advirtiendo que, también, “[...] *hay que entender que la cuestión de la droga tiene una positividad. No es que la gente sólo se reviente porque quiere morir. No es el Tánatos de Freud. El deseo de muerte es a posteriori, como diría Deleuze. Lo que hay es una fuga intensiva que toma el camino de la droga como una manera de buscar el éxtasis. Diríamos como una manera de producir intensidades, pero yo digo que hay otra cosa: buscar el éxtasis*²⁸⁰”. Si bien en *La desaparición...* y al principio de *Antropología...* observamos que entendía y proponía como posibilidad el pasaje de “la orgía homosexual” a lo místico en términos intensivos, recalando en el pensamiento de

²⁷⁷ *Ibid.*

²⁷⁸ Perlongher, Néstor, “Antropología del éxtasis”, art. cit., pág. 55- 56.

²⁷⁹ Perlongher, Néstor, “Las formas del éxtasis”, *Papeles insumisos*, op.cit., pág. 344.

²⁸⁰ *Ibid.*

Deleuze-Guattari, en esta cita de la entrevista *Las formas del éxtasis*, que es contemporánea a la publicación de *La desaparición...*, consideramos que “la Rosa” deja entrever que el éxtasis (en este caso ascendente) implica movilización de intensidades pero no se agota sólo en eso, es una experiencia singular y diferente. Aquí nuestro autor ya no conecta la experiencia de la droga con el éxtasis sagrado. Ésta se diferencia, en términos generales, de los usos “desterritorializados” del éxtasis no sólo en que tiene como fin la conexión con ciertas divinidades sino también en que existe un “ritual” explícito que permite que “el viaje” sea más ameno, en lo que respecta al orden de los cuerpos, y una “doctrina” que se engrosa seleccionando los contenidos que se suscitan en “los viajes”. Es menester aclarar que aunque la caracterización de “la positividad” del uso “ritualizado” del éxtasis vertida anteriormente pueda parecer esquemática, creemos que es explicativa. Para Perlongher el uso ritualizado de drogas, está pensando en las experiencias milenarias de los indígenas americanos y por qué no en religiones sincréticas como la del Santo Daime, “[...] tiene que ver con una experiencia social general, porque no se puede decir que a uno tal sustancia le produce una cosa y a otro le produce otra. El uso es siempre colectivo, está relacionado con una red, con una comprensión. Se da una combinación entre el efecto de la sustancia, el contexto social donde ocurre el fenómeno y la forma de la experiencia- no quiero decir ideología, pero algo así; los místicos dicen la doctrina²⁸¹”. A diferencia de éstas, Perlongher considera que en nuestras sociedades occidentales las experiencias con drogas son “salvajes”, aunque advierte que “[...] siempre hay cierto grado mínimo de ritualización; pero habría que ver si ese ritual es eficaz o no²⁸² [...]”. Sin embargo, consigna que existe un contexto social que niega imperativamente éstas experiencias extáticas. El individuo endrogado está fuera de lo social y es condenado por el socius. “La Rosa” reflexiona lúcidamente y nos permite vislumbrar cómo se conforma su pensamiento: “[...] Hay un lado de la experiencia de la droga que sería algo así como la experiencia del mal. Yo ahora estoy aventurándome un poco, pero pensaría que en la medida en que ese tipo de viaje es desconsiderado, deslegitimado, marginalizado, el sujeto, en vez de considerar su deseo de éxtasis como algo positivo, legítimo, lo considera como inherentemente malvado y entonces actúa en consecuencia. Como no puede ir hacia arriba,

²⁸¹ Perlongher, Néstor, “Antropología del éxtasis”, art. cit., pág. 57.

²⁸² *Ibid.*

*digamos, se hunde*²⁸³". En las experiencias "salvajes", fuera de todo soporte doctrinal, comunitario o cultural, Perlongher señala que "[...] ahí depende mucho de cada uno, de lo que pase en ese momento"²⁸⁴". Ahí donde desaparece lo social o lo comunitario, el individuo queda a merced de sí mismo o de su propia "conciencia", cuestión que más adelante reflexionaremos a partir de Antonio Escohotado.

Sin embargo, "la Rosa" encuentra en la experiencia psicodélica de los años sesenta y setenta un intento Occidental y (¿post?) desacralizado, no obstante, frustrado de ritualización en torno al consumo de una droga. Perlongher advierte que "los sacerdotes del ácido lisérgico también recomendaban una programación del viaje, en oposición a una experimentación salvaje"²⁸⁵ [...]", aunque observa que "[...] el hecho de que la sustancia fuese rápidamente prohibida impidió continuar la experimentación a nivel científico, y acabó favoreciendo de hecho la experimentación salvaje, con el pasaje a drogas más duras y el uso simultáneo de drogas diferentes"²⁸⁶". Si bien "la Rosa" no le resta importancia a la "derrota militar" que sufrió la revolución psicodélica cuyo líder Timothy Leary fue "perseguido por todo el mundo", considera que la experiencia psicodélica "[...] tenía un elemento interno que hacía a su propia endebles: su incapacidad para constituirse como religión. Timothy Leary quiso hacer una religión, pero una religión individualista. Cada uno hacía lo que se le antojaba y no podía ser. Entonces apareció una autoproclamada diosa, Boohoo neomarxista, que hacía culto a la obscenidad. Tomaba ácido y aparecía desnuda arriba de una moto. Era una cargada, evidentemente no podía funcionar así y así lo reventaron"²⁸⁷". Perlongher vierte en esta entrevista que le hicieron, *Las formas del éxtasis*, de un modo desenfadado y directo lo que sugiere, en el mismo sentido, con talante analítico en *Antropología del éxtasis*: "[...] la gran dificultad de toda la experiencia psicodélica es que es fuertemente individualista. Es parte de una religión del cuerpo personal, mientras que las experiencias rituales indígenas son fuertemente colectivistas. Los estados modificados de conciencia son antiegocéntricos, por así llamarlos; el colectivismo combina bien con ellos mientras que el hiperindividualismo occidental no

²⁸³ *Ibid.*, pág. 58.

²⁸⁴ *Ibid.*, pág. 57.

²⁸⁵ *Ibid.*, pág. 59.

²⁸⁶ *Ibid.*, pág. 59-60.

²⁸⁷ Perlongher, Néstor, "Las formas del éxtasis", *Papeles insumisos*, op.cit., pág. 345.

*favorece un uso ritualizado*²⁸⁸ [...]”. “La Rosa” detecta en la experiencia psicodélica, a la que le consigna el afán de configurar cierto grado de “ritualización”, un principio constitutivo, común a las experimentaciones “salvajes” con drogas, que oficia, a la vez, como su rémora, como su propia imposibilidad de trascender. Cuando Perlongher se refiere a una experiencia “ritualizada” del éxtasis no sólo alude a cierta “programación” del viaje, a partir de cierto saber que legó la práctica, en el nivel de los cuerpos, que posibilita que esa experiencia dionisiaca no sea puro veneno para el cuerpo sino también a una “doctrina”, que es inextricable y funciona mancomunadamente con aquélla, que vendría a proporcionar contenidos “sagrados”, divinos, que cohesionan al grupo y permiten que la experiencia extática trascienda el “aquí y ahora” individual. Aunque “la Rosa”, al principio de *Antropología del éxtasis*, cuando entendemos que reflexiona sobre la experiencia occidental y desacralizada del éxtasis, no le retacea “positividad” a la misma y la caracteriza como punto de fuga intensivo del orden en pos de la producción de intensidad, consideramos que, sin embargo, ya no puede entrever “positividad” alguna en esta experiencia. A la “negatividad” que le endilga el socius, “la Rosa” le adiciona una “negatividad” que se vincula a una imposibilidad de traducción de la experiencia sensorial a un plano de expresión. Perlongher señala que la ingestión de sustancias modificadoras de conciencia (comúnmente llamadas alucinógenos) no determina automáticamente contenidos explícitos, *“no hay ninguna determinación de la experiencia a partir de las sustancias. Por eso se habla de una diferencia entre visión y alucinación*²⁸⁹ [...]”. Para “la Rosa”, en la experiencia extática en Occidente, el sujeto se quedaría en el nivel alucinatorio, sin pasar al de la visión, en el que *“[...] el contenido y las formas son estrictamente individuales y no sirven de soporte a ningún mensaje. Solo expresan un deseo narcisista e incommunicable. La visión tiene por lo menos un soporte grupal, generalmente sagrado. La alucinación es un fenómeno puramente individual e intransmisible*²⁹⁰”. Además, Perlongher, a partir del análisis de la Iglesia Nativa Americana, religión sincrética que mixtura contenidos tradicionales de los indígenas norteamericanos con elementos del cristianismo y que adopta el uso del peyote como sacramento, capta no sólo modos disímiles de experimentar el éxtasis en los individuos que forman parte de esta religión sino también una actitud singular

²⁸⁸ Perlongher, Néstor, “Antropología del éxtasis”, art. cit., pág. 60.

²⁸⁹ *Ibid.*, pág. 58.

²⁹⁰ *Ibid.*

con respecto al orden social o comunitario donde están insertos (en su vida “real”). Como sostiene en la cita siguiente, “la Rosa” considera que el individuo embriagado en estado extático mantiene un vínculo armonioso con la comunidad religiosa que lo contiene, a diferencia de la experiencia de los usuarios de droga en Occidente: “[...] *la misma sustancia dada, experimentalmente a blancos, en laboratorio, produce una gran inestabilidad de humor, un humor que oscila entre la euforia y la depresión, y conductas desinhibidas de ruptura con las reglas sociales, sin superar el nivel puramente alucinatorio de la experiencia. Los indios, en cambio, en el contexto del ritual tradicional, tenían sentimientos de tipo extático, continuaban respetando sus reglas de vida social y reafirmaban su fe religiosa a partir de los contenidos de su visión. O sea que no se quedaban apenas en un plano alucinatorio personal: lo que veían les servía para reafirmar sus creencias en una relación comunitaria. Esto puede mover a un equívoco: no quiere decir que todos tuvieran la misma visión. La experiencia continúa siendo subjetiva y muy creativa. Todos estos cultos suelen caracterizarse por ser muy elásticos, muy eclécticos, se van moviendo, de alguna manera, al ritmo de las visiones y van incorporando aquello que ven. Lo que tienen en común es un tipo de código, que en este caso sería doctrinario, que les permite decodificar o intercambiar sus experiencias*²⁹¹”. “La Rosa” concluye que “esto puede resultar un poco chocante para nuestras ideas sobre la transgresión. Pero es así: en el caso de un uso ritual, el orden social es afirmado, mientras que en el uso desritualizado occidental [...] genera una fuga en relación al orden. [...] En el mundo occidental [...] el estado modificado es desvío, error, locura. Por eso el éxtasis tiende a verse como una transgresión de lo establecido²⁹²”. Perlongher, al diferenciar entre alucinación y visión, se expone en su justificación sobre el carácter “negativo” del éxtasis en Occidente. El éxtasis sólo adquiere un sentido, en la medida que se vincule con lo colectivo, si no es anomia, ruido. No sólo el socius aprehende al éxtasis como “negativo” sino que “la Rosa” también entiende que la experiencia de la droga empieza a ser “negativa” e improductiva en la medida que el orden social lo dispone. En ese sentido, consideramos que debe interpretarse su definición de alucinación. No queremos decir, ni por asomo, que Perlongher devino gendarme moral del orden molar occidental. Sí queremos consignar que es manifiesto que

²⁹¹ *Ibid.*, pág. 58- 59.

²⁹² *Ibid.*, pág. 59.

“la Rosa” está interpretando la experiencia extática occidental desde otro lugar, ya no como disidente deseante de ése espacio social, sino a partir de cierta extranjería y distanciamiento que le permite captar la experiencia de la droga como un intento fallido de alcanzar el éxtasis.

A partir de su incursión en la religión del Santo Daime, en la que recalaremos en el próximo apartado (religión sincrética, en buena medida, anti- Occidental), se distancia de las experiencias extáticas occidentales, ya sea a partir del sexo o de las drogas. Cuando “la Rosa” sopesa la experiencia psicodélica, en los términos que incluimos a partir de las citas vertidas anteriormente, se puede observar que encuentra en el individualismo intrínseco de la misma, la imposibilidad de trascender, de constituirse como religión. La caracteriza como “parte de una religión del cuerpo personal”, al igual que al liberacionismo orgiástico, emergente por antonomasia de la revolución sexual, y en oposición a “las experiencias rituales indígenas fuertemente colectivistas”. Como lo mencionamos anteriormente, en esa parte de la reflexión en *Antropología del éxtasis*, Perlongher compara la revolución psicodélica con las experiencias extáticas indígenas, todavía no recalca en su experiencia en el Santo Daime. Sin embargo, es menester aclarar que aunque el Santo Daime es una religión sincrética que contiene en su doctrina elementos provenientes de los indígenas nativos de Brasil y, también, posee como impronta dominante el cristianismo “popular” junto a contenidos del budismo y del Umbanda, “la Rosa”, en términos analíticos, la equipara con las experiencias indígenas milenarias y con otras religiones “nuevas” y también sincréticas, porque en todas estas experiencias hay un uso de “plantas de poder” a partir de una “doctrina” sagrada que le da forma a esa fuerza dionisiaca. Perlongher, de forma palmaria, se fuga del orden social pero no con la intención de horarlo, tal como las líneas de fuga tematizadas por Deleuze y Guattari, sino con el afán de evitarlo y de habitar una isla ajena al socius. No traspasa los límites de la normalidad social, sino que abandona Occidente, como espacio social y campo de batalla donde se entrecruzan los deseos. Se interna en la floresta amazónica en pos de conectarse con lo sagrado a partir de la ingestión de “las plantas de poder”. Cuando “la Rosa” señala que la imposibilidad de la experiencia psicodélica de convertirse en religión estaba vinculada con el individualismo que imperaba, lo que está advirtiéndolo es que el principal obstáculo de lo sagrado es el propio modo de ser y de existir occidental. El individuo desacralizado es un condicionamiento, un efecto a

nivel subjetivo que modela la existencia de los individuos occidentales en las últimas décadas del siglo XX. “La Rosa” concibe que la única forma de supervivencia de la experiencia extática es lo sagrado y eso lo encuentra fuera del socius, en el Amazonas, allí donde la religión retorna a sus orígenes históricos y se comunica con sus divinidades a partir de la ingestión de “plantas de poder”, territorio virgen donde “la civilización Occidental” no impuso completamente su dominio. Sin embargo, consideramos que es un poco drástico establecer que abandona definitivamente Occidente; en términos analíticos, más atinado sería decir que se desplaza de sus límites contingentes e intenta restablecer un diálogo histórico obturado por una racionalidad imperante, cosificadora y desacralizada, que incluso ha penetrado hasta en los modos de ser de las propias religiones occidentales. Perlongher se inmiscuye en un espacio barroco en el que la mixtura y la hibridación de tradiciones parece ser, en un primer momento, un terreno plural y promisorio donde poder conjurar las aporías que el modo de ser occidental le imprime al horizonte de las existencias a partir de la conexión con las divinidades en una comunidad de creyentes. Ni la movilización de intensidades a partir de la promiscuidad como punto de fuga, ni el consumo desritualizado de sustancias psicoactivas, habían generado un plano de expresión en el que esas experiencias corporales intensas fueran el cimiento de nuevos modos de vida que oficiaran como contrapesos socio-existenciales ante las gramáticas dominantes. La religión del Santo Daime no sólo garantizaba una “trascendencia” terrenal, otredad valorativa, a partir de la doctrina y de las relaciones samaritanas que imperaban en la comunidad de creyentes sino también aseguraba trascender lo individual, el cuerpo personal, en la comunicación con lo sagrado a partir de la ingesta de la Ayahuasca. La planta de poder era el medio para conectarse con lo divino, desubjetivarse, experiencia corporal intensa como las que había llevado a cabo otrora, pero con un fin, en tiempos en que la intensidad por sí misma, sin un fundamento que la impulse, constituía un “éxtasis descendente”.

Devenir bruja

Según el antropólogo e introductor de “la Rosa” en la religión del Santo Daime Edward Mac Rae, *“el Daime es una religión ecléctica donde se mezclan elementos de origen católico, espiritista, indígena, africano, esotérico, principalmente. Pero está permanentemente en construcción comportando muchas novedades, con tal de que no entren en contradicción con algunos principios éticos básicos del cristianismo como: amar a Dios sobre todas las cosas y amar al prójimo como a sí mismo. Esa colocación, en sí podría ser cuestionada ya que no hay escrituras codificando la doctrina. Sus seguidores consideran que se trata de ‘una doctrina musical’ en el sentido de que ella se manifiesta de manera personal al adepto cuando éste toma la bebida y canta los himnos. En la práctica hay una fuerte influencia de la ética bastante tradicionalista de los cablocos, moradores de la región amazónica²⁹³”*.

Perlongher utiliza la distinción entre experiencia y doctrina que toma de la interpretación filosófica que Jean Baruzi hace de la experiencia mística de San Juan de la Cruz con el afán de reflexionar sobre cómo se produce la creencia en la religión del Santo Daime. Nuestro autor asevera que *“[...] la experiencia, por sí sola, permite sentir, pero no comprender; para comprender, hace falta la doctrina²⁹⁴”*. No obstante, considera que la creencia se va adquiriendo no como una imposición, sino a través de la experiencia de la divinidad, que la persona alcanza a partir de la ingesta de la Ayahuasca. En estos rituales en los que se toma la bebida sagrada, los sujetos que intervienen tienen “visiones” que pasan a engrosar la doctrina, ya que no hay unas sagradas escrituras, sino que la religión se va haciendo, muchas veces “contradictoriamente”, con el aporte de los adeptos. El otro elemento de la díada es la doctrina que está compuesta por himnos en los que se destacan premisas de la moralidad cristiana como la disciplina, la humillación y el perdón. Ésta se utiliza para darle un talante nítido a la experiencia y para que las personas no caigan en un “viaje” individual sin contención formal. Perlongher hace una analogía entre la díada experiencia/doctrina con la distinción entre plano de los cuerpos y plano de la expresión, formulada por Deleuze y

²⁹³ Perlongher, Néstor, “Recibir los himnos, pero celebrar el vacío”, *Papeles Insumisos*, op.cit., pág. 383 (nota al pie de Edward Mac Rae).

²⁹⁴ Perlongher, Néstor, “La Religión de la Ayahuasca”, en *Prosa Plebeya. Ensayos 1980-1992*, op.cit., pág. 162-163.

Guattari en *Mil Mesetas* a partir de Hjemlev. Por un lado, en el plano de los cuerpos se vislumbra la experiencia de la bebida en el cuerpo propio: percepciones, sensaciones, visiones, sentimientos, etc. Experiencia dionisiaca, corporal, en la que se rompe con el principio de individuación, se evanesce la subjetividad y se llega hasta “el total olvido de sí”; el hombre se aúna con el cosmos, la naturaleza (influencia panteísta) y los otros hombres en el llamado éxtasis colectivo. Sin embargo, tal como lo esboza el antropólogo argentino, la experiencia del Santo Daime se diferencia de lo dionisiaco “[...] en el sentido de carnaval pagano, [...] de desmesura voluptuosa²⁹⁵ [...]”. Por otro lado, en el plano de la expresión conviven los himnos y los rituales que son los que estructuran la *Doctrina de Juramidam*; éste es considerado el “Maestro”, suprema divinidad forestal, que se alza encima de una constelación de divinidades que contiene, entre otras, a la Virgen María, a Buda, a Krishna y a Mahoma. “La Rosa” considera que “[...] el sincretismo tiene más de simultaneidad que de jerarquía rígida²⁹⁶”. Por ejemplo, “[...] un santo católico puede ser al mismo tiempo una entidad africana, configurando una especie de negación del principio de identidad²⁹⁷”. El Santo Daime asume el eclecticismo como religión, más específicamente “eclecticismo evolutivo”, como se puede vislumbrar en la denominación oficial que presentan los diferentes centros que integran el culto: *Centro Ecléctico de Fluyente Luz Universal*. La religión se abre a otros cultos a partir de una convicción, diríamos empirista, “[...] al fin y al cabo las divinidades serán vistas en el ritual²⁹⁸ [...]” en el que se ingiere Ayahuasca. Lo único que parece revestir interés a los daimistas es, en palabras de un adepto, “[...] cantar los himnos de loor a Dios y la Naturaleza, saber vivir juntos y repartir el pan dentro de valores cristianos auténticos y por nosotros asumidos en nuestra práctica diaria²⁹⁹ [...]”. Perlongher encuentra en el Daime un espacio liso, en consonancia con los planteos de Deleuze y Guattari, “plástico”, como él lo nomina, en que lo plural y lo diverso no constituyen una amenaza sino la promesa de un modo de vida otro, alternativo a las formas de existencia dominantes en Occidente, que permanece en constante movimiento al son de la creatividad colectiva y barroca.

²⁹⁵ *Ibid.*, pág. 165.

²⁹⁶ *Ibid.*, pág. 158.

²⁹⁷ *Ibid.*, pág. 160.

²⁹⁸ *Ibid.*, pág. 167.

²⁹⁹ Citado por *Ibid.*, pág. 161.

En la ingesta de la Ayahuasca, el sujeto se deshace de su ego al son de los himnos y se funde con sus camaradas en un ritual en el que puede llegar a contactarse con la “divinidad”. La sustancia psicoactiva mancomuna el misticismo con el éxtasis. Lo místico en el catolicismo había quedado relegado por la seriedad del sermón y por la lectura de las sagradas escrituras expresadas desde la lejanía de un atril. En el Santo Daime, en cambio, la doctrina, siguiendo a “la Rosa”, se deriva de los contenidos, formalizados en himnos, que los adeptos reciben como “visiones” durante los rituales en los que se toma Ayahuasca. El cristianismo institucionalizado por Occidente inventó un Dios ascético, moralista, severo, rígido y aburrido. La experiencia extática logra que el hombre no tema a su Dios, sino que festeje su existencia bailando y cantando, sintiendo que Dios es él mismo, que éste se ha encarnado en un cuerpo que es el suyo, pero en la fiesta no sabe de quién es. El éxtasis lleva al hombre a descentrarse, a salir de sí y a palpar la presencia de una intensidad sublime, universal y cósmica.

En este sentido, y como lo habíamos sugerido en la cita que incluimos del antropólogo Mac Rae, el Santo Daime no se agota solamente en que es una religión que propicia el éxtasis, también, como lo sostiene “la Rosa”, en *La religión de la Ayahuasca*, “[...] configura una verdadera poética³⁰⁰ [...]”. Nuestro autor vislumbra cierto barroquismo popular en los poemas “musicados” que son los himnos, “[...] siempre impregnados de la deliciosa ambigüedad propia de la expresión poética³⁰¹ [...]”. Perlongher parece reencontrar en el Daime elementos que lo cautivaron durante su itinerario intelectual, la poesía barroca, las estéticas populares y plebeyas.

“La Rosa”, como lo habíamos sugerido en el apartado anterior, insiste nuevamente, en el escrito *La religión de la Ayahuasca*, en la importancia que adquiere la existencia de un plano de expresión “autónomo” en la religión del Santo Daime que vehiculiza y le da sentido a un éxtasis que en sí mismo es autodestrucción. El culto a partir de la doctrina, contenido que le da forma a la fuerza extática, y de las formas de sociabilidad que se desprenden y se enhebran alrededor de la misma parece resolver la incomunicabilidad preponderante de los cuerpos encaramados en el devenir deseante profano. Aquí Perlongher intenta darle una solución a aquellas premisas de la llamada revolución sexual que

³⁰⁰ *Ibid.*, pág. 166.

³⁰¹ *Ibid.*

intentaban conciliar el deseo (sexual en aquellos momentos) y la política (utilizamos este concepto en sentido lato, como forma organizativa “emancipadora” que nos permita vivir juntos reparando en las diferencias individuales). “La Rosa” a través de Bataille y de su apropiación de Deleuze y Guattari inscribe en una lógica de equivalencia a todas esas experiencias corporales intensas que a primera vista parecerían distantes. En un primer momento, la producción de intensidades (ya sea a partir del sexo o de las drogas) intentó ser una alternativa ante la individualidad ego-centrada que, sin embargo, no logró aglutinar las afecciones en un plano de expresión que le diera un sentido a las experiencias corporales intensas. Estas si bien, en un primer momento, eran sindicadas como la vía regia para salir de sí, de la individualidad que contenía formas de ser posibles aunque ocluidas, una vez concluido el viaje dionisiaco el retorno al cuerpo personal no sólo era inexorable sino experimentado como un malestar, un vacío que aquejaba nuestra pequeñez indivisible. Por lo tanto, Perlongher no desestima el camino de la droga como experiencia extática, sino promueve inscribirlo, como alternativa posible, a través de la religión del Santo Daime, en el ámbito de lo sagrado en pos de potenciarlo a partir de asignarle un sentido. “La Rosa” hace una suerte de diagnóstico sobre su experiencia deseante anterior en Occidente con el afán de superar sus obstáculos infranqueables.

Con respecto a la experiencia de la droga en Occidente, Perlongher va a decir que si bien estas experiencias “salvajes” constituyen un agenciamiento colectivo, cuerpos entrelazados a partir de la intensidad de una “sensación compartida”, no obstante, “[...] *paradójicamente encierra a cada uno en el infierno de su propia dependencia solitaria*³⁰² [...]”. En este sentido, “la Rosa” concluye que “[...] *en la medida en que no articulan el balbuceo de sus marginalidades en una forma eficiente, se les deforma la experiencia, se les endurece o se les enfría el alma, y son fácilmente recuperados, enclaustrados y psiquiatrizados, por los aparatos de poder de la policía y de la medicina*³⁰³ [...]”. Como lo había hecho en *Antropología del éxtasis*, Perlongher sostiene en *La religión de la Ayahuasca* que “[...] *no hay un efecto puramente clínico de la sustancia en sí, sino que ese efecto resulta inseparable de cierto plano de expresión, el que- según Deleuze y Guattari- no representa ni refleja (tampoco significa) el plano de los cuerpos, sino que interviene*

³⁰² *Ibid.*, pág. 164.

³⁰³ *Ibid.*

dándole órdenes al cuerpo (existiría entre ambos planos una relación de presuposición recíproca : uno no determina al otro, sino que ambos funcionan presuponiéndose, pero manteniendo una autonomía relativa)³⁰⁴. “La Rosa” entiende que en las “experiencias salvajes” este plano de expresión “colectivo” no tiene consistencia ni es “eficiente”. De ahí que Perlongher considere que estas experiencias simbolizadas por el socius como “experiencias del mal” lleven a los usuarios (que por los ejemplos que él propone, a partir de las películas que nombra, desde la instancia médica podrían ser considerados como “adictos”) a salir para abajo, a actuar en consecuencia de acuerdo a cómo los dispositivos de poder tipifican sus prácticas, que caracterizan como “ilegítimas” y producto de una “personalidad” desviada. “La Rosa” reflexiona sobre las “experiencias salvajes” con drogas en un contexto de masificación de estas prácticas e insertas en el marco de la “guerra contra las drogas” promovidas por los Estados. Perlongher pone énfasis en las experiencias más (auto) destructivas en relación con el uso de drogas, aquellas que vehiculizan las marginalidades sociales, preocupación perenne en su deriva reflexiva. De ahí que su intento de sortear esos avatares auto-flagelantes sea a partir del elogio de un plano de expresión consistente, anclado en lo sagrado.

Volviendo al Santo Daime, el carácter colectivo de la ingesta de la Ayahuasca hace más fuerte las relaciones humanas entre los miembros de la comunidad religiosa. Esta socialidad que se forja alrededor del consumo de la bebida sagrada no sólo se complementa con la influencia del cristianismo primitivo, en tanto comunismo primitivo, que es uno de los pilares de la doctrina, sino también a partir cierta recuperación del Santo Daime de la utopía comunitarista postulada en los años sesenta y setenta por los hippies, que muchos de ellos, “desterritorializados”, migraron a la floresta; sus reivindicaciones giraban en torno al retorno a la tierra, a la convivencia en armonía con la naturaleza, a la eliminación de la propiedad privada y del dinero en pos de una comunidad auto-gestionada. “La Rosa” entrevisté que *“[...] el crecimiento del culto de la ayahuasca entre sectores de las antiguas ‘vanguardias’ políticas, artísticas, culturales, puede ser el indicio de un proceso más vasto de conversión de las viejas búsquedas de éxtasis en el sexo y en la droga desritualizada, en el acceso directo a la experiencia de lo sagrado a través del trance corporal, resonando*

³⁰⁴ *Ibid.*

*cierta recuperación de las consignas psicodélicas*³⁰⁵ [...]”. Perlongher pone énfasis en la “[...] *dimensión sociopolítica, pues esta religión propugna un modelo comunitario de gestión de la vida, superando la propiedad privada; así, el carácter ‘libertador’ no se restringiría al nivel místico, sino que debería concernir, se espera, al plano material*³⁰⁶”. Las reflexiones de “la Rosa”, citadas anteriormente, advierten que el Santo Daime es un espacio en el que podrían suturarse a través de lo sagrado las relaciones tensas entre el plano de los cuerpos y el de la expresión, que los devenires profanos subversivos impulsados por el deseo no pudieron conciliar. Su incursión en el Santo Daime no abjura de su trayectoria intensiva, estética y política, sino que intenta potenciarla, vivificarla ante los retrocesos macro y micro políticos que el llamado “fin de la historia” venía a simbolizar. La religión de la Ayahuasca para Perlongher constituye un territorio movedizo pero fértil, en el que las expectativas contra-culturales de los años sesenta y setenta podrían encontrar un salvoconducto. No obstante, “la Rosa” no en vano usa los verbos en tiempo potencial cuando se refiere a la dimensión socio-política de la religión. Sus reflexiones se mueven en el plano de la promesa contenida, de la expectativa, de la posibilidad, que esta experiencia barroca y mística abriga. En el último párrafo del ensayo *La religión de la Ayahuasca*, a Perlongher no sólo se lo percibe encantado con la experiencia del Santo Daime, sino también entendemos que advierte en ella la esperanza de otro modo de vida posible: “[...] *pareciera que esos campesinos amazónicos- que, nótese, subvierten la relación habitual de dominación, dirigiendo y convirtiendo a sus hermanos de las ciudades- estuviesen intentando inventar un nuevo sentido de la vida*³⁰⁷ [...]”.

Aunque “la Rosa” encomiaba la experiencia mística a partir de la ingestión del Daime, práctica legal en Brasil sin estar dispensada de ciertas amenazas prohibicionistas, como alternativa a un éxtasis descendente proclive a ser capturado por los dispositivos de poder, reconoce que, a pesar de que el culto tiene “un proyecto fuertemente expansivo”, “[...] *no es una religión popular porque es una experiencia muy fuerte y exigente, en el sentido de que se supone que tiene que haber una entrega del adepto al culto; entonces se crean dificultades de coexistir con la vida urbana*³⁰⁸”. Hasta aquí intentamos narrar la reflexión

³⁰⁵ *Ibid.*, pág. 168.

³⁰⁶ *Ibid.*

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ Perlongher, Néstor, “Antropología del éxtasis”, art. cit., pág. 62.

presa de fascinación, aunque no exenta de rigurosidad teórica y espíritu crítico, de lo que “la Rosa” vislumbra sobre *La religión de la Ayahuasca*.

Sin embargo, en otra compilación de la obra de Perlongher titulada *Papeles insumisos*, que ofició como un complemento para nosotros de *Prosa Plebeya*, en la que se publicaron cronológicamente una serie de entrevistas que le hicieron a “la Rosa” en diferentes diarios y revistas, encontramos un Perlongher crítico hacia la experiencia del Santo Daime: puntualmente en la última entrevista que le hace su amigo y también “daimista” Edward Mac Rae llamada *Recibir los himnos, pero celebrar el vacío* en agosto de 1992, poco meses antes de la muerte de “la Rosa”. El encantamiento devino en desencantamiento. Dos problemáticas que plantea Perlongher en esta entrevista nos parecen fundamentales: la doctrina como código y la inexistencia de un proyecto (contra) cultural y relacional entre los adeptos que se ofrezca como alternativo al dominante. La primera crítica se condensa en la siguiente cita: “[...] cada vez pienso más que realmente la fuerza de la doctrina del Daime es poderosa. Es un elemento que tiene que estar presente. En cuanto tribu religiosa, ya aceptada, tiene un poder doctrinario, un poder regimentador muy fuerte [...]. Se percibe un muro por detrás de la aparente multiplicidad de elementos [...]”³⁰⁹. Si bien tanto en los escritos *Antropología del éxtasis* como en *La religión de la Ayahuasca* Perlongher advierte que existe la amenaza que la doctrina devenga autoritaria y dogmática, relativiza el peligro a partir de los siguientes argumentos en el primer texto aludido: “[...] hay que reconocer que el campo de lo sagrado no suele ser muy democrático: depende de un poder que no surge de una elección individual, es un poder que viene de otro lugar. Sin embargo, ese poder no está impuesto represivamente sino surge de la experiencia de los participantes del grupo. A partir de la experiencia se van reconociendo grados de poder y saber³¹⁰ [...]”. En el segundo texto, reflexionando sobre si la forma podría transformarse en dogma admite que “[...] la cuestión no es fácil de zanjar³¹¹ [...]”, pero recalca en los efectos positivos del ritual como medio que permite “la potencialización del éxtasis”. Además, en la entrevista que le hace Mac Rae Perlongher cuestiona los contenidos de la

³⁰⁹ Perlongher, Néstor, “Recibir los himnos, pero celebrar el vacío”, *Papeles insumisos*, op.cit., pág. 390.

³¹⁰ Perlongher, Néstor, “Antropología del éxtasis”, art. cit., pág. 59.

³¹¹ Perlongher, Néstor, “La religión de la Ayahuasca”, *Prosa Plebeya. Ensayos 1980-1992*, op.cit., pág.165.

doctrina, como, por ejemplo, la ética del sufrimiento que vendrían a colisionar contra cierto hedonismo occidental que está presente en la cultura moderna de la cual él es un emergente.

Por otro lado, con lo que respecta a la segunda crítica, Perlongher se sintió aislado, en tiempos en el que el sida esquilma su cuerpo. Según “la Rosa”, la comunidad de creyentes del Santo Daime no ofició como soporte existencial, como contención cuando él estaba menesteroso de alicientes emocionales y afectivos. “[...] *Me decepcioné mucho, porque vi que se declamaba ese proyecto de amor, de solidaridad y de ayuda y de cura, pero que era muy retórico, no real. Y que dependía más de las versiones personales que de una actitud samaritana [...]*”³¹². Con esta sentencia Perlongher cierra su devenir extático en el Santo Daime. En un principio las “visiones”, las salidas de sí facilitadas por la ingestión de la Ayahuasca, trajeron como efecto la creencia: “[...] *Quedé fascinado con la bebida, creyendo que la cosa era mucho más libre y abierta de lo que era*”³¹³ “[...]”. Luego “la Rosa”, al final de su vida y ya con su salud deteriorada, concluyó que “[...] *Daime sin daime no funciona*”³¹⁴. Sin el recurso de la bebida embriagante, su irreligiosidad y su dificultad de mantener la creencia brotaron y disiparon la fascinación del comienzo a la vez que la constatación de la existencia sólo “virtual” de una trama comunitaria y vincular diluyó las esperanzas de estar participando en la creación de un modo de vida alternativo.

Drogas sin Dios

Perlongher había desestimado en sus escritos el uso de drogas en la órbita occidental, lo había calificado como forma de salir de sí “descendente”, como una salida individualista, “narcisista”, “incomunicable” y autodestructiva. No obstante, a partir de las reflexiones de Antonio Escohotado pretendemos no sólo restituir las posibilidades “positivas” que abren estas prácticas, sino también esclarecer a partir de qué supuestos, que consideramos válidos, “la Rosa” cuestionaba la productividad de estas experiencias extáticas. Además,

³¹² Perlongher, Néstor, “Recibir los himnos, pero celebrar el vacío”, *Papeles insumisos*, op.cit., pág. 392.

³¹³ *Ibid.*, pág. 391.

³¹⁴ *Ibid.*, pág. 392.

incluiremos las reflexiones que Foucault vierte sobre la cultura de la droga, entendida como práctica que multiplica y extiende las posibilidades de experimentar placer.

El término genérico droga si bien absorbe y, a su vez, obtura la singularidad de las distintas sustancias psicoactivas y las respectivas experiencias que tienen los usuarios de ellas, nos permite mantener el énfasis en lo que creemos que es el aspecto fundamental de la experiencia de la droga y que no es otra cosa que, tal como lo dice Escohotado, esa tentación humana de “*alterar por medios químicos su modo de sentir el mundo*”³¹⁵. Escohotado en su *Historia general de las drogas* recalca en la Grecia Antigua con la intención de des-ocultar el antecedente Occidental de lo que denominamos droga actualmente. Encuentra en la palabra *phármakon* y en su significado que “*indica remedio y veneno*”³¹⁶, una ambivalencia semántica que le permite justificar una perspectiva novedosa sobre las drogas que desplaza el centro de interés de la sustancia misma al contexto socio-existencial y al soporte espiritual del sujeto que la utiliza.

La droga, en este sentido, puede ser facilitadora de ciertos devenires emocionales, psíquicos y perceptivos “contra natura”, que pueden presentarse como alternativos a los estados “normales”. El hombre desnaturaliza su supuesta “naturaleza”; no obstante, si bien puede ser imprevisible, no es caótico, sólo es una posibilidad que vive en las cartas que baraja su “ser-ahí”. El éxtasis, en la órbita occidental, impulsado ya sea por el descontento y/o por la experimentación con uno mismo, es una “salida de sí” pero no inconsciencia y caos. El “sí” es el modo de ser dominante de un sujeto que se subvierte mediante el consumo de drogas, aunque no se transforme más que en su propia posibilidad. Esto significa que el uso de drogas, siguiendo la perspectiva de Escohotado que mencionamos anteriormente, no está vinculado necesariamente con la dominación del estupefaciente sobre el individuo, ni su poder extático con la propensión a desatar actos fatídicos. Como afirma lúcidamente Escohotado “*atribuir a una droga lo debido a un concreto usuario implica dotar de vida propia a lo inanimado, y despojar al elemento animado de su vitalidad*”³¹⁷. En este sentido, podríamos decir que el individuo endrogado sigue siendo él mismo y sus posibilidades de ser, producto de la difícil convivencia de su historia afectiva, cultural y psico-social. Las

³¹⁵ Escohotado, Antonio, *Historia general de las drogas (tomo 2)*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, pág. 279.

³¹⁶ Escohotado, Antonio, *Historia general de las drogas (tomo 1)*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, pág. 18.

³¹⁷ Escohotado, Antonio, *Historia general de las drogas (tomo 2)*, op.cit., pág. 92.

drogas pueden facilitar ciertos devenires que enriquezcan nuestra subjetividad: nuevos modos de percibir y de abrir el mundo que trasvasen un “yo” o un “sí” acotado al principio de realidad. Estas experiencias pueden ensanchar el registro de experiencias de los individuos a partir de la adquisición de otras perspectivas sobre “sí” y el mundo, más allá de que éstas tengan un soporte “doctrinal” explícito. Consideramos que el éxtasis es una experiencia que puede permitir al sujeto devenir, incorporar otras perspectivas, con cierta impronta nietzscheana, dejar de ser lo que era para ser otra cosa que implica una transformación subjetiva. Esa mutación micro-política puede alterar sus relaciones conectivas con los otros y esto, aunque sea a un nivel micro-molecular, podrá modificar el diagrama, en términos de Deleuze, esa totalidad que se reconstruye continuamente. Las drogas, mal que le pese al discurso médico, producen experiencias extáticas que atraviesan las clases sociales y su ingestión se vincula con cierto malestar existencial o con una búsqueda de placer que no se encuentra en la vida “normal”.

Hasta aquí, el devenir placentero y productivo de la droga. El problema surge “*cuando el placer se vuelve necesidad*”³¹⁸, o sea adicción, y el discurso médico acapara la temática sin concesiones. El que usa drogas es un “enfermo” y las drogas entran a formar parte de las “adicciones”. Todo un conjunto de médicos, psiquiatras y psicólogos ofrecen tratamientos para curar a los “enfermos”. Para incluirlos como ciudadanos “normales” que puedan funcionar socialmente: trabajar, estudiar, etc. Sabemos que nos estamos moviendo en un terreno escabroso, no desestimamos el poder destructivo que la droga causa en los “adictos”. Pero la adicción no es el único modo de interacción entre el ser y la droga. Seguimos cuestionando y tratando de combatir nuevos “Edipos”: es decir, relaciones causales y excluyentes entre los hombres o entre el hombre y las “cosas” que no permiten tener en cuenta como alternativa “mil formas de fuga” en nombre de “una ciencia”, que actúa usualmente como usina ideológica del poder. A la salida con talante deleuzeano y anti-edípico, que mencionamos anteriormente, del corsé que significa equiparar uso de drogas con adicción, le adicionamos las reflexiones radicales de Escotado sobre los adictos que creemos que termina de esquilar la mitología que se funda en “el poder omnívoro de las drogas”. “[...] *Resulta evidente que las llamadas víctimas de las drogas son ante todo víctimas de sí mismas, de la inhospitalidad de su conciencia. De ahí que su*

³¹⁸ Sissa, Giulia, *El placer y el mal. Filosofía de la droga*, Buenos Aires, Manantial, 1998, pág. 37.

*cura- si la tienen- no consista en privarlas de tal o cual fármaco, sino en ayudarlas a que acepten como son y a modificar lo que en ellas hay de inadmisibile para los demás, pues sólo yendo a su causa podrá modificarse dicho síntoma*³¹⁹”.

Escohotado nos lleva al terreno ético, en el que Foucault encontró el salvoconducto, vía la tradición greco-romana, ante los asfixiantes sistemas morales que se plegaron sin problemas al dispositivo moderno de sexualidad y pretendieron prescribir las prácticas sexuales. El ensayista español, quizás sin proponerse seguir los caminos de Foucault, terminó recalando en el mismo destino que el filósofo francés. La Modernidad con su obstinada voluntad de saber no sólo produjo e intento controlar al sujeto de deseo sexual: el individuo endrogado también fue su objeto de preocupación. Escohotado capta con precisión las transformaciones de las relaciones de poder: los “*desplazamientos estratégicos en la física del poder social, obedientes a consideraciones de control político*³²⁰”; y syndica el nuevo objeto de control: “*Allí el lugar ocupado otrora por la disidencia teológica comienza a ser ocupado por la disidencia farmacológica, siendo las autoridades tan libres en materia de fe como ortodoxas en materia de drogas*³²¹”. Sin embargo, no queremos quedar atrapados en la orientación “represivo-terapeutista” de los estados modernos occidentales, que no sólo prohíben ciertas sustancias psicoactivas, sino que también actúan estimulando la conformación de una industria farmacéutica que elabora psicofármacos “legales” que actúan como un vía lícita para modular el ánimo. Siguiendo al ensayista español, a partir de la segunda mitad del siglo XX, la naturaleza farmacológica de la droga pasa a ser menos relevante a la hora de definir su prohibición o su admisión legal. La definición misma de droga pasa a ser un efecto de las relaciones de poder. La denominada Ley seca que prohibía la producción y el consumo de alcohol en los albores del siglo XX en los Estados Unidos de Norteamérica o la prohibición de café en la Rusia zarista, entre otros, son ejemplos flagrantes de sustancias que en otro tiempo fueron definidas como “peligrosas e ilegales” y en el presente no. El devenir de las relaciones de fuerza es arbitrario y contingente, la “evidencia” proporcionada por los alegatos de la ciencia es un recurso

³¹⁹ Escohotado, Antonio, *Historia general de las drogas (tomo 2)*, op.cit., págs. 92-93.

³²⁰ *Ibid.*, pág. 279.

³²¹ *Ibid.*

utilizado selectivamente que legitima determinado estado de las relaciones de poder en una sociedad.

El recorrido hecho en el párrafo anterior nos permite retomar la salida ética que propone Escotado ante la problemática de las drogas. Como el *phármakon* es lo que cura y lo que envenena, su ambivalencia no nos permite hacer determinaciones absolutas a partir de la sustancia en sí, sus efectos dependen del uso: de quién lo usa y para qué lo usa. La responsabilidad pasa a estar directamente del lado de los individuos, de los usuarios, no podemos culpar al “otro”, en este caso, a la cosa que vendría a ser la droga. Responsabilidad, libertad, elección, la ética del usuario de drogas que pregona el ensayista español parece destilar filosofía sartreana, aunque no lo explicita. El adicto, siguiendo a Escotado, pasaría a ser, a partir del siglo XX, una producción del Estado moderno occidental que se autoproclama como el custodio de “la salud mental y moral de la humanidad”. Este acontecimiento se corresponde con el despliegue del bio-poder moderno que describió Foucault, y que desarrollamos en el capítulo 3, a partir de dos polos interrelacionados: una anatomopolítica del cuerpo humano y una biopolítica de la población. Se trata de producir un cuerpo dócil y a su vez útil a través de las disciplinas que se encauzan bajo la vigilancia de determinadas instituciones; y la utilización de drogas, evidentemente, es un obstáculo ante los objetivos de este tipo de poder. Aquí la droga ocupa el lugar del “gasto improductivo” que evoca Bataille. El mundo de lo útil intenta mutilar ése aquí y ahora, en el que el cuerpo endrogado huye de todos los mecanismos de control social. El hombre que quiere afirmarse en el presente, le perdió el miedo a la muerte y por eso despotrica contra la conservación. Huye de la sociedad del Capital y el Trabajo. Pero esos “puntos de fuga”, en términos de Deleuze y Guattari, van a tratar de ser codificados por el poder que va a intentar re-direccionar esos flujos deseantes a actividades productivas. Y como este poder de la vida no basa su dominio en la destrucción, sino en la producción, en la proliferación, los va a considerar como “enfermos” pasibles de ser “curados”, readaptados. Así como la medicina había constituido como especie a los “anormales”, ya sea delincuentes, homosexuales, lo va a hacer también con los “adictos”.

Sin embargo, en las postrimerías del siglo XX y ya adentrados en el siglo XXI, siguiendo a Deleuze en *Posdata sobre las sociedades de control*, nos aventuramos a esgrimir que se

produce un divorcio de estas tecnologías de poder otrora fusionadas. Las instituciones disciplinarias entraron en una crisis terminal debido al despliegue de un poder que se afina a partir de otros *agenciamientos* para producirse y ejercerse; el poder ya no combate principalmente el uso de drogas desde la lógica de su “inutilidad” en relación con una vida “útil”, productiva, sino en cuanto práctica que conspira contra la extensión y la calidad de vida. Si bien debido a la crisis de la fábrica y de “la sociedad salarial” el poder no necesita absorber (forzosamente) individuos en cuanto fuerza productiva, a partir de la instancia médica encuentra un punto de anclaje en el que ya no ejercerá la misma función de antaño a partir de una violencia abierta y legitimada, aunque los aspectos normalizadores sigan constituyendo la matriz de su discurso; su efecto de interpelación primordial se afina en un deseo social: la promesa encantadora de una vida infinita. “La guerra contra las drogas” no impide que se privilegie el desarrollo de una industria psico-farmacológica legal y “buena”. El poder sobre la vida mancomunado con la ciencia y la técnica se desliga de su antigua apoyatura en la anatomo-política del cuerpo, en cuanto captura de la fuerza viviente, mediante las instituciones disciplinarias, con miras a ser vehiculizada con fines productivos. El individuo librado de su inscripción institucional encuentra una libertad eyectada, concedida, que, sin embargo, en lo que concierne a las drogas, encuentra sus límites en las políticas de los Estado-nación, no exentas de ambivalencia, contra el desarrollo del tráfico de ciertas drogas ilegales. Aquí el poder se muestra en pleno proceso de reacomodamiento y tensión entre diversas fuerzas que corresponden a distintos estratos temporales. No obstante, el poder médico en cuanto discurso penetra y moldea el sentido común, sus efectos positivos a nivel creencia lo hacen depositario del monopolio de la verdad no sólo en lo que concierne a lo estrictamente “orgánico” o “fisiológico” sino también, como lo intuía “la Rosa” a principios de los años ochenta, a nivel existencial. La asociación metonímica del uso de drogas a la categoría de “adicción” es un ejemplo por antonomasia de la hegemonía simbólica que adquiere en el tiempo presente el discurso médico.

Volviendo a los planteamientos de Foucault sobre el bio-poder, éstos pueden ser perfectamente imbricados con las reflexiones de Escobedo sobre la intervención del Estado moderno en “el asunto de las drogas” y nos permiten reconstruir un panorama más abarcador sobre la intrusión del poder en “el uso de los placeres”. La categoría de adicto

pasa a ser un efecto de las relaciones de poder. El ensayista español a través de lo que llamó “las descripciones literarias”, relatos autobiográficos de personalidades del mundo de la cultura y las artes, como Thomas de Quincey y Jean Cocteau, entre otros, que dan testimonio sobre sus experiencias con distintas sustancias psicoactivas, reconstruye un período anterior al “prohibicionismo” más recalcitrante que constituye un tiempo de experimentación prolífico, en donde las relaciones entre el ser y la droga producen efectos positivos: las personas no sólo se beneficiaban de su poder narcótico de quitapenas y de anulador de las preocupaciones mundanas, sino que también ciertas drogas les permitían “bucear en formas de ánimo que constituyen niveles del ser”³²². Escohotado relatando las experiencias de Cocteau con el opio divide de forma tajante dos épocas y esboza una suerte de genealogía en la que detecta la emergencia del “adicto”. “[...] Cocteau es quizá el primero en percibir con nitidez el tipo de chantaje a sí mismo y a los demás que se deriva de buscar la adicción, para plantearla luego como una indeseada esclavitud, surgida de la droga y no de la intención del sujeto, que a partir de entonces aspira a toda suerte de privilegios por el procedimiento de presentarse como pobre víctima, en vez de asumirse como autor de su suerte. El mecanismo carecía de apoyos antes de penetrar algunas drogas en la esfera de la prohibición, y precisamente hacia finales de los años veinte [se refiere al siglo XX] comienzan a aparecer aquí y allá casos de personas atraídas por los beneficios de la irresponsabilidad. Era, pues, la ocasión idónea para exponer el fondo ético del asunto, planteado de modo tan tenaz por de Quincey un siglo antes. Atendiendo a eticidad, los <<esclavos involuntarios>> no pasaban de ser simples farsantes, atraídos por el cebo de un melodrama falaz”³²³ [...]”. Podemos traducir las diatribas del ensayista español en términos foucaultianos, el “adicto”, categoría confeccionada por la psicopatología, contraataca, produce cierta inversión en la relación de poder a partir de su “anormalidad”, apropiándose y resignificando la identidad que le confiere la medicina moderna. Encuentra en la metafísica científica un refugio contra las inclemencias de la existencia. Si bien acordamos en términos generales con las apreciaciones de Escohotado, nos parece que es reduccionista pensar que todos los que se reconocen como “adictos” se regocijan sintiéndose como víctimas y gozando de los beneficios de la “irresponsabilidad”.

³²² *Ibid.*, pág. 114.

³²³ *Ibid.*, pág. 205.

Creemos que autoproclamarse como “adictos” es una interpretación funcional a la inteligibilidad que les proporciona la medicina moderna, pero partiendo de un malestar existencial real. En todo caso, existe una interpretación desatinada del fundamento de la angustia, pensar como el ensayista español sería encasillarlos en una forma de psicopatología novedosa que combina mitomanía con perversidad. Sin embargo, creemos que es fundamental superar definitivamente el sistema de comprensión del “prohibicionismo selectivo” y su correspondiente moral compasiva y mistificadora, resituando “el uso de los placeres”, en este caso la utilización de drogas, en la dimensión ética de los individuos, no para culparlos de su irresponsabilidad, sino para fomentar cierta reflexividad que permita transformar una voluntad autodestructiva acicateada en buena medida por la hostilidad insuflada por las condiciones socio-existenciales, en una voluntad afirmativa, hedonista y a la altura de los desafíos que plantea la existencia en el siglo XXI. Escohotado encuentra en la etapa pre- “prohibicionista” a partir de lo que denominó “las descripciones literarias” otro tipo de relación entre los individuos y las drogas que nos permite pensar en la posibilidad de superar “el prohibicionismo” residual que pervive, con diferentes matices, en el tiempo presente.

El ensayista español parte del individuo para pensar la experiencia de la droga. De forma ostensible su reflexión se apoya en un soporte interpretativo diferente del de Perlongher, pero, sin embargo, consideramos que ambos le dan una relevancia edificante en lo que respecta a la experiencia (pos) moderna de la droga al contexto político en el que se inserta la misma, caracterizado como “prohibicionismo” por Escohotado y de “guerra contra las drogas” por “la Rosa”. Esta etapa signada por las políticas estatales intervencionistas en torno a las drogas para el ensayista español eclipsó un campo de experimentación libre y creativo que se dio y pervive en el ámbito de la vanguardia (contra) cultural, que la masificación y la captura de dicha experiencia por los dispositivos de poder banalizó. Observamos que las experiencias de estos individuos del mundo de la cultura y de las artes constituyen para Escohotado una mediación cultural significativa a partir de la cual intenta restituirle positividad al consumo de drogas en la órbita occidental. Mediación cultural que se manifiesta en la “conciencia” de los individuos; esta apelación a la “conciencia” no debe entenderse como un don abstracto sino como un campo de experiencias que la misma cultura occidental contiene, aunque en devenir minoritario, en cuanto ética de la curiosidad,

de la creatividad y de la libertad no exenta de responsabilidad. El ensayista español esboza un campo de experiencias, en lo que concierne al uso de drogas, heterogéneo. Si bien reflexiona sobre la política “represivo-terapeutista” de los Estados y de los dispositivos de poder nos permite pensar un espacio social poroso, diverso, en que las individualidades a partir de su reflexividad pueden practicar la libertad y alcanzar cierta emancipación, pese a los intentos normalizadores del poder.

En cambio, Perlongher no parte del individuo, su visión del espacio social modelada por la labor teórica de Deleuze y Guattari, en cuanto ética, como lo propone Foucault, del devenir deseante intenta a partir de la intensidad de las afecciones del cuerpo “salir de sí”. Con “la Rosa” observamos una insumisión corporal prolífica y masiva que no se puede conceptualizar, es no-reflexiva; de ahí que Perlongher interprete que cuando el orden social considera que la experiencia de la droga es “la experiencia del mal”, el mismo individuo la simboliza de esa manera y actúa en consecuencia. Entendemos que “la Rosa” como intelectual detenta esa reflexividad, sin embargo, su preocupación está en los márgenes, en esas marginalidades sociales que se autodestruyen sin poder darle sentido a esa experiencia extática. Perlongher advierte que en la época de “guerra contra las drogas”, la experiencia corporal por sí sola, ante la dispersión forzada de los cuerpos, no convierte a la misma en una “positividad”. La ausencia de un “plano de expresión” efectivo, que Escobedo encuentra en la ética de “las descripciones literarias” y Foucault promueve crear a partir del “devenir gay”, vendría a ser un condicionamiento de la existencia occidental. La solución que propone, antes de su decepción con el Santo Daime, para salir de ese atolladero es la canalización de la experiencia de la droga por la vía sagrada. Perlongher reconoce que es imprescindible un soporte que le dé un sentido a la experiencia extática, pero no exclusivamente a partir de la ética individual, práctica profana y “demasiado” occidental, sino de una cultura que se constituye dinámicamente pero sobre los cimientos de lo sagrado. Podríamos decir que Perlongher es un intelectual no elitista, intentaba que esa experiencia extática pudiera tener un soporte expresivo y afirmativo que no confinara a ese deseo social en un trampa mortal; el Daime se mostraba, en un principio, como una “doctrina” abierta a lo diverso y que reunía a las diferencias en torno a lo sagrado, al enigma que nos trasciende y no somos y, por lo tanto, nos iguala como semejantes.

Por otro lado, Foucault incursiona en los senderos de la ética a partir de la recuperación de la problematización del deseo (erótico) que hacen los filósofos y médicos grecolatinos en los inicios de la civilización occidental. La reflexión de los antiguos se inscribe dentro de una práctica de sí, de un cultivo de sí, de un cuidado de sí, a través del cual los individuos producen y le dan una forma a su vida. Cuando no hay manual de instrucciones ni reglas morales absolutas que cumplir, los individuos están obligados a administrar autónomamente sus pasiones o deseos, sino se cae en el abismo de la intemperancia. Pero ésas eran preocupaciones estrictamente grecolatinas, el filósofo francés se apropia del interés por el cultivo de sí, pero lo inserta en otra temporalidad, en otra escansión: la comunidad gay de California va a constituir el espacio de experimentación donde el placer se reinventa a sí mismo y trasvasa los límites establecidos. El objetivo radical que expresó Foucault en *La voluntad del saber* es que la fuerza extática del placer proliferara, fluyera, saliera de la prisión en la que la confinaba el dispositivo de sexualidad. La generación de placer no tenía caminos prescritos, librada de su inscripción sexual, se transmuta en diferentes prácticas y experiencias: las drogas van a ser un objeto de reflexión para Foucault. Como lo relata su biógrafo inglés David Macey, en 1975 en su primera visita a California el filósofo francés había descubierto el LSD, en momentos en que comenzaba a interesarse por el mundo del cuero y el sadomasoquismo. “*Ahora había una nueva adición al formulario de los placeres, y el ácido siguió siendo una delicia ocasional e intensa*”³²⁴.

A mediados de los años setenta, durante los diálogos con Thierry Voeltzel, Foucault nos “*proporciona más perspectivas de su visión sobre el uso de los placeres*”³²⁵. Estas conversaciones fueron transcritas y luego editadas bajo el cuidado del filósofo en forma de libro. Como estaba resguardado por el anonimato³²⁶, “[...] como declaró Mauriac con acierto, el resultado es un documento asombroso, que captura a Foucault en una actitud relajada, casi de confesión”³²⁷. Al referirse a los *poppers* (cápsulas de nitrato de amilo) y a otras drogas advierte que “[...] liberan de la anatomía la localización sexual del placer [...]. Besar en la boca durante dos horas con un placer absoluto y fantástico [...], el placer es desplazado en el tiempo y el espacio porque es desplazado en relación con su

³²⁴ Macey, David, *Las vidas de Michel Foucault*, op.cit, pág. 417.

³²⁵ *Ibid.*, pág. 453.

³²⁶ Ver *Ibid.*

³²⁷ *Ibid.*, pág. 454.

localización sexual y es desplazado en relación al orgasmo, lo que me hace preguntarme si no hay algo muy constrictivo en el reichianismo, la idea del orgasmo [...]. La apología del orgasmo que hacen los reichianos me sigue pareciendo un modo de localizar las posibilidades del placer en lo sexual, mientras que cosas tales como las píldoras amarillas o la cocaína nos permiten estallar y difundirlo por todo el cuerpo; el cuerpo se convierte en el lugar completo de un placer completo, hasta tal punto que hemos de desembarazarnos de la sexualidad³²⁸. Es ostensible, en esta cita, la inclusión del uso de algunas drogas en su proyecto de *desexualización del placer*. A partir de la experiencia de la droga se podrían intensificar los placeres del cuerpo en consonancia con las experiencias eróticas.

Siguiendo a Macey, Foucault fue un asiduo consumidor de drogas como hachís, opio, cocaína y, como señalamos anteriormente, de LSD. Había hecho experimentos sistemáticos con ellas y, según Claude Mauriac, no descartó la posibilidad de escribir sobre ellos. También, comenta Macey, que le expresó a Charles Ruas la intención de hacer un <<estudio sobre la cultura de las drogas o las drogas como cultura, desde los comienzos del siglo XIX>>. “[...] En 1982, Foucault argumentaba a Mauriac que las drogas, en potencia, no eran peligrosas si estaban <<integradas en la cultura>>, con lo que quería decir que debía enseñarse a los jóvenes a usarlas en lugar de dejarles experimentarlas al azar³²⁹ [...]”. En este sentido, el filósofo francés manifiesta, en *Michel Foucault, una entrevista...*, que habría que adicionar a los placeres “tradicionales” de la carne (bebida, alimentación y sexo) la experiencia de la droga “[...] en tanto que fuente de placer. Debemos estudiar las drogas. Debemos ensayar las drogas. Debemos fabricar buenas drogas -susceptibles de producir un placer muy intenso-. Pienso que el puritanismo que se presenta en el asunto de la droga -un puritanismo que implica que se está, bien a favor, bien en contra- es una actitud errónea. Las drogas forman parte de nuestra cultura. Lo mismo que hay buena y mala música, hay buenas y malas drogas. Y, por tanto, del mismo modo que no podemos decir que estamos «contra» la música, no podemos decir que estamos «contra» las

³²⁸ Voeltzel, *Vingt ans et après*, Grasset, 1978, págs. 119 y 120. Citado por Macey, David, *Las vidas de Michel Foucault*, op.cit, pág. 454.

³²⁹ Macey, David, *Las vidas de Michel Foucault*, op.cit, pág. 452.

*drogas*³³⁰”. Foucault capta que el “prohibicionismo” a través del puritanismo que oficia como su brazo moral intenta relegar del campo de placeres “legítimos” a la cultura de la droga. La invitación que nuestro filósofo desliza se inscribe en su empresa de *desexualización del placer*, con el afán de multiplicarlo y de experimentar nuevas vías para producirlo. No obstante, el lugar desde el cual reflexiona es la comunidad gay, el “devenir gay”, en el que los atisbos de una ética y una cultura incipiente, aún por hacerse, no son percibidos por Foucault como una falta, presa de fatalidad, sino como una esperanza, que es, a su vez, la única solución para superar “el campo cultural preexistente”. La creación de modos de vida, a partir de las técnicas de sí, que incluyan y fomenten prácticas post-sexuales con el afán de potenciar los placeres y las prácticas de libertad es el antídoto ante los sistemas morales de interdicción que inocularon parálisis creativa y reconocimiento en identidades estancas.

Poesía y éxtasis

Lo único que parece quedarle a “la Rosa” en el ocaso de su vida es la poesía: modo de salir de sí, secular y occidental, que si bien a partir de los años ochenta consignó como experiencia extática, permaneció relativamente escindido de su reflexión sobre el devenir (homo) sexual y el Santo Daime. Es sintomático: ya que en las entrevistas que concede la reflexión sobre la poesía como éxtasis raramente se imbrica o conecta con “la orgía homosexual”, con el Daime (excepto para diferenciar los himnos del Daime con la poesía) o las drogas desritualizadas. Quizás la obstinación codificadora y la obsesión por la especialización y la segmentación que incitó el saber en nuestro occidente capitalista, hacen de Perlongher un poeta, por un lado, y un sociólogo u antropólogo, por otro. Cuando en efecto es la misma voluntad de salir de sí, la misma fuerza pero canalizada de acuerdo con la procedencia de quien lo interpele: su reflexión sobre la poesía como modo de salir de sí va a quedar plasmada en sus distintas intervenciones (entrevistas, ensayos, críticas de

³³⁰ Foucault, Michel, “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad”, *Estética, ética y hermenéutica (Obras esenciales volumen III)*, op.cit., pág. 420.

libros, etc.) en las revistas literarias y en un ensayo escueto y diáfano denominado *Poesía y éxtasis* (1990) recopilado en *Prosa plebeya*.

Retomando a Georges Lapassade, “la Rosa” va a considerar a la poesía como “*una de las raras formas de trance relativamente ritualizadas que queda todavía en Occidente*”³³¹. Perlongher va a pensar el éxtasis en la poesía, no a partir de cualquier escritura poética, sino del neo-barroco latinoamericano y del neo-barroso rioplatense que es la experiencia poética en la que él se inscribe. Para “la Rosa”, en la experiencia barroca de la poesía el “yo” está desintegrado, no es el yo el que enuncia, sino, a partir de Deleuze- Guattari, un “*agenciamiento colectivo*”³³². La poesía (neo) barroca sería una experiencia de salida de sí, de los límites del yo, profundamente anti-occidental, que se encuentra en las antípodas de la tradición racionalista y más cercana a la corriente “oracular”. La batalla de “la razón” contra lo extático se remonta a la Grecia Antigua: Platón quería fuera de su República ideal a esos poetas que no hablaban por sí mismos sino por la Musa.

Perlongher considera a la poesía barroca como un “*lenguaje demente*”³³³, donde se pierde toda capacidad referencial, que no tiene que subsumir su devenir a ninguna verdad que no emerja de la misma experiencia poética. Aquí “la Rosa” esboza, implícitamente, una diferenciación entre los himnos del Daime y la poesía. Los himnos dan forma a una fuerza: esa forma tiene como condición de posibilidad para ser caracterizada como tal ser relativamente coherente con una doctrina. La poesía barroca, en cambio, no tendría esos filtros: deviene hacia lo desconocido, “*parte hacia la invención de lo que no se sabe*”³³⁴. Pero para Perlongher celebra la nada o el vacío. Consideramos que para “la Rosa” este vacío significa una carencia. Si bien nuestro autor, como lo señalamos anteriormente, se distancia del Santo Daime y consigna la dificultad que tenía de mantener la creencia parece concluir, sin embargo, que lo sagrado, comparado con las experiencias extáticas profanas, sigue teniendo una potencialidad superior, en tanto que propende a constituir una comunión entre los individuos, que descansa en lo divino, trascendencia sólida, perenne, por no ser humana, aunque, paradójicamente, creada por los humanos y sujeta a sus mutaciones. Si

³³¹ Citado por Perlongher, Néstor, “Poesía y éxtasis”, *Prosa plebeya. Ensayos 1980-1992*, op.cit., pág. 151.

³³² Perlongher, Néstor, “El susurro del poema”, *Papeles insumisos*, op.cit., pág. 330.

³³³ Perlongher, Néstor, “La barroquización”, *Prosa plebeya. Ensayos 1980-1992*, op.cit., pág. 115.

³³⁴ Perlongher, Néstor, “Un diamante de lodo en la garganta”, *Papeles insumisos*, op.cit., pág. 302.

bien la poesía neo-barrosa le daba forma a una fuerza, no podía generar un plano de expresión efectivo y expansivo que penetre en lo micro-social a la altura de lo que Perlongher anhelaba; “la Rosa”, para nosotros, se está preguntando cómo hacemos para vivir juntos, cómo salimos del individualismo burgués a partir de la experiencias extáticas, y la poesía si bien sorteaba los peligros “regimentadores” de la doctrina y propendía a la creación, aseguraba, no obstante, la dispersión de los cuerpos. Perlongher en el ocaso de su existencia vierte reparos hacia las experiencias profanas del éxtasis, como la poesía, que muestran dificultad para trascender “el cuerpo personal” e intervenir e influenciar en lo interindividual. Consideramos que el camino de la creación de una “estética de la existencia” que Foucault utilizó como salida ética a los sistemas político-morales dominantes a partir de una identidad sexual estigmatizada y forjada por el poder era para Perlongher una opción que tenía pocas posibilidades de traspasar lo individual o lo micro-social, convencido que la propensión al “narcisismo” abortaba todas los deseos comunitaristas. Tampoco vislumbramos que “la Rosa” use este concepto foucaultiano para repensar la radicalidad de su experiencia poética. Es menester aclarar que en los escritos de Perlongher no encontramos ninguna alusión a los dos últimos tomos de la *Historia de la sexualidad* de Foucault, ni tampoco a las reflexiones del filósofo francés, a partir del concepto estética de la existencia, sobre los modos de vida gay.

Quizás la poesía neo-barrosa pudo haber sido la experiencia extática de posibilidades socio-existenciales que no llegaron a materializarse o quizás modificó existencial o molecularmente a subjetividades que no conformaron una “isla”, que fluyeron sin constituir morada. Esto último no constituye un fracaso, pero pensamos que no estaba a la altura de lo que deseaba Perlongher. “La Rosa” no pudo conciliar la dualidad entre lo apolíneo y lo dionisiaco. Entonces, el éxtasis pasó a ser una temporalidad finita, efímera, que escapaba al principio de realidad dominante y omnipresente, pero no pudo hacer un principio de realidad o, como diría Deleuze, un simulacro a su medida, que haga de la vida una obra de arte.

Capítulo 5: “Los años noventa”

La globalización de la compasión

En las postrimerías de los años ochenta y a principios de los años noventa, hay un desplazamiento ostensible en la caracterización y en la nominación del “infectado” de sida. Se pasa del paradigma de la “demonización” de los grupos de riesgo a la preocupación por el “enfermo”. Ya no interesa si el infectado es drogadicto, loca u homosexual, lo que importa es la “desgracia” que padece. El poder médico, en un primer momento, hizo hablar a sus pacientes sobre sus vidas privadas con la promesa de la “cura” o el alivio del dolor; en una segunda etapa, el “enfermo” cuenta a la sociedad los traspiés de una vida agonizante signada por el sida. Enfermedades múltiples y simultáneas, deterioro psíquico y físico constituyen un modo de vida precario que genera un sentimiento de compasión y empatía en las personas. Caducaron los tiempos de impugnación a las derivas deseantes. El rechazo no cesó por una comprensión por parte de la “gente” de las prácticas sexuales “promiscuas”, sino, teniendo en cuenta el ensayo de Perlongher *La desaparición de la homosexualidad*, por la extinción de las mismas. Un cuerpo “enfermo” y “mutilado” ya no tiene fuerzas para ejercer y afirmar su deseo.

Toda una casuística empieza a funcionar alrededor de los “casos individuales” de los “enfermos” difundidos por los medios de comunicación. El poder médico-religioso-mediático pasó de una posición ofensiva en contra de los “grupos de riesgo” a una situación de reposo, ante la disgregación de “la orgía homosexual” y de los modos de vida gay contra-culturales, capturando y reencauzando esos flujos de deseo/placer. Los medios acopiaron la plusvalía que los “enfermos” producían como story-mercancía. Toda una exhibición circense que hizo del relato del “enfermo” de sida un valor de cambio que cuajó perfectamente en ese montaje que no era más que espectacularización del sufrimiento humano.

El espectro mediático sostuvo de forma novedosa un aparato de enunciación por el cual hay un “enfermo” que habla de su cotidianeidad. Como lo había hecho el discurso médico

tiempo atrás, exhortando al infectado a expresarse acerca de su sexualidad y de sus prácticas privadas en un espacio reducido a la relación médico-paciente, luego los medios de comunicación van a incentivar un “destape” que rompe contra todo cerco espacial, ya que éstos con su poder de masificación pueden sortear cualquier obstáculo. La confesión del paciente ya no queda entre las cuatro paredes de un consultorio. La mediatización del testimonio hace que el “enfermo” se dirija a la sociedad, como el pecador se confesaba ante el sacerdote para extirpar la culpa. Y en la medida en que esto ocurre resurge un humanismo religioso-secular, oxímoron mediante, que se compadece con la situación crítica que soporta el “enfermo”. No en vano el escritor Hervé Guibert comenta en su libro *El protocolo compasivo* la plétora de cartas que recibió en las que las personas ofrecían su apoyo y ayuda debido a la publicación de su libro *Al amigo que no me salvó la vida*, en el que relata los primeros momentos de su vida con el sida.

El sida, lejos de ser una enfermedad de marginales, sorprendió al mundo del espectáculo con la muerte del galán de Hollywood Rock Hudson, el 2 de octubre de 1985. El jet set es amenazado por un virus que no discrimina entre ricos y pobres y que pareció ensañarse en un primer momento con los homosexuales. Toda esa proliferación de conmiseración, descrita anteriormente, que la sociedad tiene hacia los “enfermos” de sida tiene un vínculo estrecho con la aparición de los primeros casos en “famosos”. El punto álgido de este proceso se da con la muerte del cantante de Queen, Freddie Mercury, el 23 de noviembre de 1991. La muerte de Mercury trazó un antes y un después en la simbolización del sida como enfermedad. La mass-mediatización de la vida cotidiana en conjunción con los casos de sida en las “estrellas” del espectáculo produjo en los receptores la sensación de proximidad con la muerte. Este efecto causó, al mismo tiempo, el miedo “lógico” de que a cualquiera le puede pasar y, también, la emergencia de un espíritu compasivo, que se había negado a florecer en los primeros momentos de la aparición del virus, cuando el discurso de la Iglesia Católica que caracterizaba a la “peste” como “designio divino” era hegemónico. La creación de fundaciones y las donaciones cuantiosas a las mismas llegaron al paroxismo con la muerte de Freddie Mercury. Luego de conocida la noticia del deceso del cantante de Queen, los integrantes del grupo y amigos de Freddie, Roger, Brian, John y Jim Beach, tomaron la decisión de reunir fondos y crear la fundación de lucha contra el sida “*The Mercury Phoenix Trust*” en honor a Freddie. Esta fundación distribuyó el dinero que se

recaudó en el concierto llamado “*Freddie Mercury Tribute Concert for Aids Awareness*”, celebrado el 20 de abril de 1992 en el estadio de Wembley ante 72.000 personas. Además, fue transmitido por radio y en vivo por televisión para 76 países y visto por más de mil millones de personas alrededor del mundo. El objetivo del concierto fue dar a conocer la gravedad del sida. Los derechos de transmisión de televisión, radio y lo obtenido con la venta de las entradas fueron destinados a esta causa. El concierto inauguró la globalización mediática de la enfermedad.

El sida dejaba de habitar los márgenes y se expandía sin hacer concesiones por todo el espectro social. En la medida en que disminuía la pregunta por la forma de contagio, se quería escuchar públicamente el testimonio del enfermo. Guibert expresó en *El Protocolo Compasivo* la insistencia de una empresa productora de contenidos para televisión en filmarlo y hacerle una entrevista, en momentos en que su cuerpo se encontraba macerado por el avance de la enfermedad. La televisión y el público demandaban la hiperrealidad de una víctima del sida. El cambio de nominación no es ocioso. No es lo mismo decir portador de sida o, despectivamente, “sidoso” que hablar de víctima del sida. La cultura visual se hace dominante a principios de los años noventa con la mundialización de la televisión. Mirar pasa a ser la actividad productora de sentido por excelencia. El enfermo mediatizado capta la atención del espectador, quien tiene empatía con el otro por el deterioro que sufre. No se puede ser indiferente al tormento ajeno, ni reprocharle nada a una “víctima”, sólo darle las respectivas condolencias, en tiempos en los que la vida pasó a ser un valor supremo, bio-política mediante.

Cuando llega la problemática del sida a Hollywood es porque ese sujeto otrora indómito ha sido domesticado perentoriamente, listo para transformarse en mercancía cultural apta para todo público. Las enunciaciones estatales y las políticas de los organismos multilaterales en son de reparar el “flagelo” y de la “aceptación” del enfermo por parte de la opinión pública son el precedente “necesario” para que la industria cultural re-presente con cierta liviandad y “buen sentido” la vida de un enfermo de sida. Si bien cabe recordar que hubo antecedentes cinematográficos que narraron la temática del sida, la película *Philadelphia* significó la consolidación a nivel imaginario de esa simbolización sobre la enfermedad que dejamos plasmada al principio de este apartado. Que no es otra cosa que la solidaridad y la

empatía con el enfermo por parte de la “gente” que antiguamente lo calificaba como paria y promiscuo. Este film se estrenó en 1993, un año después del mega show en homenaje a Freddie Mercury.

En los años noventa tener sida es padecer una enfermedad entre otras tantas posibles. Ya no hay voluntad de hacer genealogías, ni de estigmatizar a promiscuos y a drogadictos. La cantidad descomulgada de enfermos (especialmente en África), la empatía que generó en las sociedades “occidentales” la muerte por sida de varios “famosos” y la expansión de la enfermedad entre los heterosexuales hace que el significativo sida entre en un período de transición y cuestionamiento sin precedentes. El sida en los años noventa no es una enfermedad de marginales ni de “grupos de riesgo”, sino, al contrario, como lo fijó la publicidad argentina en nuestras mentes, “el sida nos afecta a todos”.

Memorias de lo posible, el cuerpo reencontrado: a modo de conclusión

Cuando el discurrir del éxtasis y de la desexualización devino archipiélago escindido de proyectos (micro) políticos y (contra) culturales, lo único que quedó fue el cuerpo individual, como plataforma para la salvación. Materia indivisible que ofició como promesa para conjurar la angustia.

Christian Ferrer a partir del pensamiento de Arthur Schopenhauer configura una metafísica del dolor, de la angustia, que en la deriva de Perlongher y Foucault subyacen. *“El dolor puede cambiar de forma, pueden transformarse los contextos que lo estimulan, puede trastocarse la jerarquía de los problemas que se descargan sobre la humanidad, pero el eje doliente que hace rotar los paisajes y eventos que dan forma a una época, y que agujonea al cuerpo humano, se mantiene en constante vibración”³³⁵*. Ferrer nos permite pensar que todo devenir, que toda práctica de subjetivación, tiene como trasfondo un cierto malestar existencial. El móvil de la praxis puede ser cavilado como el deseo de alcanzar cierta plenitud que el orden socio-existencial dominante no puede vehicular. La singularidad de

³³⁵ Ferrer, Christian, “La curva pornográfica. El sufrimiento sin sentido y la tecnología”, art. cit.

las prácticas en las que se inscribieron tanto Foucault como Perlongher y a partir de las cuales reflexionaron con lucidez inusitada consta en que intentaron conciliar, como lo condensa con sagacidad “la Rosa”, “las experiencias corporales intensas” con cierto plano de expresión, como diría Perlongher, con cierta formación de una ética y una cultura, en lenguaje foucaultiano; pretendían no sólo darle un sentido a las experimentaciones en torno al placer/deseo sino que también proyectaban modos de vida que superaran el orden burgués, en los que la implicación individual, la creatividad y el sim poder se erigen como un cimiento ético inquebrantable. Como lo consignamos, en *La preparación cultural*, estos sentidos noveles que emergieron con vigor a partir de los años sesenta y setenta vehiculizados por una molecularidad contracultural, que dejó su impronta en procesos como la llamada revolución sexual y en acontecimientos paradigmáticos como el Mayo Francés, entre otros, constituyen “un agenciamiento colectivo” a partir del cual nuestros autores reflexionan en cuanto partícipes y/o contemporáneos, captan sus límites en la contingencia, aunque portan la marca indeleble de su gramática, y radicalizan sus intenciones a partir de la crítica de las acciones que pueden ser fácilmente capturadas por los dispositivos de poder con el afán de forjar modos de vida alternativos. Esta voluntad emancipadora se forja a partir de la experiencia de la “homosexualidad”, sexualidad “patológica” que condiciona sus existencias a partir de la mirada aplastante e intimidatoria del “otro” que los descubre como “anormales”. Sin embargo, a partir de diferentes desplazamientos que, no obstante, contienen perspectivas reflexivas que los mancomunan, nuestros autores se desaprisionan del dispositivo de sexualidad, cuyo punto de apoyo es el sexo, y encuentran en otras “experiencias corporales intensas”, que potencian ya sea el placer o el éxtasis, la plataforma a partir de la cual se podría crear una vida otra.

En un primer momento, Perlongher parece inscribir su devenir en la perspectiva reflexiva que condensa Bataille en la siguiente cita: “*la fiesta es por sí misma una negación de los límites de una vida ordenada por el trabajo; pero, a la vez, la orgía es signo de una perfecta inversión del orden*”³³⁶. La “orgía homosexual” es la buena nueva que predica “la Rosa” e intenta ponerla al servicio de la revolución política pero la radicalidad de su empresa colisiona contra una izquierda anquilosada incapaz de subvertir su “buen sentido” pequeño-burgués. Perlongher trató de conciliar el éxtasis (en este caso, “la orgía

³³⁶ Bataille, Georges, *El erotismo*, op.cit., pág. 118.

homosexual”, el deseo homosexual) con los devenires socio-existenciales radicales de su tiempo. Si se cuestionaba el sujeto hetero-centrado y “racional” que habíamos heredado de la modernidad, también había que embestir contra las formas de organización política y las relaciones sociales que ésta nos legó. Subjetividades noveles ameritaban instituciones y modos de ser “con” acordes a su derivar deseante; el FLH era la materialización organizacional de esos nuevos sentidos contraculturales que pregonaban modos relacionales “horizontales” y no “verticalistas”. No obstante, a partir de su militancia en el Frente Perlongher intentó consustanciarse en aras de la transformación social y política con “el hecho maldito del país burgués” en devenir “revolucionario”. Trató de inscribir al éxtasis en las gramáticas dominantes de la revolución política que pergeñaban los gurúes de la vanguardia, pero sus líneas de fuga no pudieron ser codificadas. Su creatividad política no pudo materializar alianzas contra-hegemónicas, cuando en la progresía todavía cundía la reacción homofóbica y constituía un valor inexpugnable “la obediencia debida” a la jerarquía revolucionaria hetero-centrada.

Entonces, desilusionado, se instala en Brasil, allí como cartógrafo del deseo nos relata preso de cierta fascinación cómo se materializa el deseo (sexual) en el micro-mundo que constituye “el mercado homosexual”. En esta etapa, no intenta huir de lo sexual tal como lo promovía Foucault, el modelo “latinoamericano” de los géneros homosexuales gozaba de plena vitalidad, como contrapartida de una “identidad gay” capturada por la normalidad y despojada de su veta subversiva. Aquí Perlongher no propone, constata, su reflexión se enhebra en torno a lo que podríamos llamar un “realismo deseante”. El deseo se materializa en lo social a partir de determinadas formas, no hay nada que crear, sólo instar a que las fuerzas deseantes se muevan, se desplacen, con el anhelo de que estas micro-molecularidades en devenir constituyan un plano de expresión que las reúna en la diferencia. Sin embargo, en el *post-scriptum* de *La Prostitución Masculina* “la Rosa” advierte sagazmente que la aparición del sida había corroído ese “carnaval bajtiniano”, en el que las relaciones de poder y de clase se imbricaban en la materialización del deseo. El contraataque que promueve Perlongher en los albores del dispositivo del sida fue “la promiscuidad como punto de resistencia”, instinto inmediato ante la reincidencia del dispositivo de sexualidad adaptado a los nuevos tiempos. Pero el deseo sexual librado al azar no sólo cedió ante el poder destructivo del sida y del dispositivo que se tejió alrededor

de él, sino también ante sus propios límites como modalidad intensiva capaz de vehicular modos socio-existenciales alternativos. Si bien en *La prostitución masculina* “la Rosa” da cuenta de las heterogeneidades sociales que se imbrican en los encuentros, las desigualdades de poder que se vislumbran no permiten entrever modos disímiles de vida posibles, superadores de los contingentes, a partir de esos enlaces. Se percibe más la fecundidad de la vía sexual como forma de consumir el deseo, que constituiría una singularidad del “modelo latinoamericano” ante las reflexiones de Foucault en *La voluntad del saber*, y cierta ética proto-anarquizante de los prostitutos, mediada por códigos que administran la fuga de la normalidad aunque muchas veces no pueden desembarazarse de los valores que inculca la misma, que la emergencia de modos de coexistir alternativos a los dominantes.

En *La desaparición de la homosexualidad*, Perlongher ante el éxito del dispositivo del sida en el encauzamiento y la modelización de los deseos homo-eróticos interpreta el deseo sexual, en tanto punto de apoyo del dispositivo de sexualidad, en consonancia con la perspectiva de Foucault. No obstante, su salida del dispositivo se materializa a partir de la utilización de drogas como acceso a lo sagrado. Encuentra en la religión del Santo Daime un culto “plástico”, permeable a los aportes de la contracultura de los años sesenta y setenta y de otras religiones, que permite pensar en modos de vida alternativos en devenir, que escapen al individualismo intrínseco de todas las experiencias extáticas occidentales, bajo el soporte sólido de las divinidades. “La Rosa” sigue el camino trazado por Bataille: se inmiscuye en lo sagrado, a través de su experiencia en el Santo Daime, con la promesa del “[...] éxtasis total, la salida de sí definitiva³³⁷”, que oficia como salvoconducto en plena era del sida. Es menester destacar que a Perlongher no sólo le atrae del Santo Daime la ingesta de la Ayahuasca, sino que, en un principio, rescata el ideal comunitario que promueve la religión: un revival de los falansterios. “La Rosa” vislumbra “la posibilidad de una isla”, un modelo para armar, una promesa “difícil de rechazar” que ensambla éxtasis, divinidad y un modo de vida alternativo que se encuentra en las antípodas de la democracia burguesa. Un popurrí que le permite salir de sí mismo totalmente, perder su yo en una

³³⁷ Perlongher, Néstor, “La desaparición de la homosexualidad”, *Prosa Plebeya. Ensayos 1980-1992*, op.cit., pág. 87.

comunidad de iguales que lo contienen. Pero su desencanto con la religión de la Ayahuasca, en tanto doctrina “fuertemente regimentadora”, llegó en el crepúsculo de su existencia, como lo desarrollamos en el capítulo anterior, y con él la restitución de un yo que padece angustia. No obstante, Perlongher, luego de su salida del Daime, no cayó al abismo: se re-territorializó en la poesía (neo-barrosa), experiencia edificante que practicó durante toda su trayectoria. Forma de trance que le permitía a Perlongher devenir sin someterse a una verdad exterior a la propia experiencia poética. Ya no trataría de conciliar con “cintura política” éxtasis y trascendencia como en tiempos de “orgía homosexual” y revolución y de su incursión en la religión del Santo Daime, sino arrojado al devenir micro-político del éxtasis poético la política se transforma en el “arte de lo imposible”, en donde la invención de verdades es producto del devenir extático y no impuesto desde afuera. Empresa peliaguda e infinitesimal, en la que el sentido emerge sin garantías en contraposición a lo que sucedía con las trascendencias exteriores. Lo fundante sería la voluntad que contiene la poesía de Perlongher, que nos lleva hacia lo desconocido. Sin embargo, “la Rosa” capta lúcidamente la dificultad de esta empresa, en tanto práctica que produce efectos a nivel colectivo. Como lo consignamos anteriormente, nuestro autor sostiene que la poesía “celebra el vacío”; esta frase puede ser interpretada de la siguiente manera: en tanto que experiencia minoritaria la poesía es de difícil extensión a nivel masivo y, con relación a esto, no repara ni trasciende el individualismo constitutivo de las experiencias extáticas profanas de Occidente. Si bien Perlongher desestima su experiencia en el Santo Daime, en el ocaso de su vida, parece concluir que lo sagrado contiene potencialidades, con relación a la posibilidad de conformar cierto plano de expresión efectivo, para asignarle un sentido a las “experiencias corporales intensas”.

Por otro lado, Foucault nos da una imagen optimista en los últimos años de su vida. Sus reflexiones se detienen en las posibilidades creativas que se dan en la comunidad gay de California a partir de determinadas prácticas eróticas y vinculares. El pensamiento del filósofo francés que restituimos en el segundo capítulo nos da la posibilidad de convertir esa angustia existencial (que es dosificada por el dispositivo de sexualidad que considera al homosexual como anormal) a través de la invención de una ética y de una cultura (gay) en una felicidad vivida. Felicidad que podría sedimentarse en nuevas prácticas eróticas, modos de vida e instituciones. Formas relacionales que el filósofo francés en sus últimos años de

vida asegura que podrían trastocar el sistema económico y las formas de organización política. Foucault entre 1976-1984 reconfigura su problemática de reflexión que, sintetizando esquemáticamente, se desplaza del análisis de los dispositivos de poder-saber hacia la relación entre el sujeto y la verdad; sin embargo, en lo que respecta a la temática de nuestro trabajo este giro no oficia como un quiebre que separa dos etapas disímiles y contradictorias, sino como un complemento, que nos permite pensar en la posibilidad de salir de los dispositivos de saber-poder. El “devenir gay” para el filósofo podría crear una ética y una cultura que establezca un “juego de verdad”, una vida otra, que no sólo trascienda el dispositivo de sexualidad sino que supere “los campos culturales preexistentes”. La experimentación en torno a los placeres corporales adquiere un sentido trascendente a partir de la ética, en tanto perspectiva que reflexiona sobre la libertad. A su vez prácticas eróticas como el S/M promovían, desde la perspectiva de Foucault, experimentaciones de placer que intentaban superar las relaciones de poder, creando un campo de inmanencia, en que el sim poder era un objetivo estratégico al que se debía aspirar. Confiaba, en términos de Perlongher, en la posibilidad de conformar un plano de expresión efectivo y profano.

Podríamos decir que Perlongher y Foucault, adoptando la metafísica del dolor que plantea Christian Ferrer, construyeron dos caminos no prescritos y singulares para conjurar la angustia y constituir una felicidad vivida y compartida. Ambos pensaron la transformación socio-existencial a partir de su condición de “homosexuales”. El principio fue la revolución sexual. Sus devenires, en cambio, no fueron equiparables, no obstante, el talante radical de sus prácticas y reflexiones los aúna en la voluntad de intentar re-encauzar ciertos sentidos y experimentaciones en torno al placer/deseo que posibilitó la revolución sexual, aunque procurando sortear sus propios límites, hacia modos de vida socio-existenciales que superaran los establecidos. La felicidad que trataron de alcanzar no fue a través de una salida individual recetada por el “socius”, sino que la construyeron implicándose ética o subjetivamente, según el caso, con la certeza de que la transformación debía ser colectiva.

Retomando lo que planteábamos en el primer párrafo de este apartado, una vez que el dispositivo del sida ocluyó todas estas experiencias insumisas que relatamos y la avanzada neoconservadora dobló la fuerza de estas posibilidades de mutación socio-existenciales,

el poder, en tiempos de reacomodamiento, codificó ciertas demandas con relación al cuerpo individual, que estos devenires minoritarios impulsaron, pero bajo el control de la ingeniería social de la medicina y de los dictados de “la mano invisible” del mercado. En consonancia con lo que dijimos Ferrer plantea que “[...] *a medida que otras ilusiones de cura de la infelicidad se desvanecían (la política revolucionaria, el psicoanálisis, las filosofías existencialistas) las innovaciones científico-técnicas se volvían más y más esperadas, y también más ‘amigables’ [...]*”³³⁸. Cuando Ferrer se refiere a innovaciones científico-técnicas, si bien abarca todos los productos que hicieron más “confortable” la existencia de las personas en el occidente capitalista durante el siglo XX (desde los electrodomésticos hasta los automóviles), nosotros pensamos específicamente en “*las industrias delineadoras del cuerpo*”³³⁹ que “*absorben la expectativa de anulación del sufrimiento*”³⁴⁰, a partir del fracaso de los proyectos socio-existenciales que en los capítulos anteriores desarrollamos. Ciencia y mercado capitalista son los nuevos profetas de la buena nueva: trasvasan la felicidad de su antiguo anclaje socio-existencial y contracultural, otrora difícil de obtener rápidamente ya que ameritaba el compromiso, la creatividad individual y el consentimiento del “otro”, en mercancía asequible apta para todo público sin ningún tipo de mediación (con excepción, de la previa erogación pecuniaria).

Siguiendo a David Le Breton en *Antropología del cuerpo y modernidad*, consideramos que la frase que condensa las aspiraciones de esta época que vivimos es “*cambiar el cuerpo para cambiar la vida*”³⁴¹. Coincidimos con el sociólogo en que “*las ambiciones de la modernidad [se refiere a las últimas dos décadas del siglo XX] son más modestas que la de los años setenta*”³⁴². La búsqueda de la convivencia de los años sesenta y setenta parece haber sido reemplazada por la certeza de que el cuerpo es la verdad de la existencia y la única morada donde habita la felicidad.

Acordamos con Le Breton que “*la acentuada individualización que conocemos actualmente no es, de ninguna manera, signo de liberación del sujeto que encuentra en los*

³³⁸ Ferrer, Christian, “La curva pornográfica. El sufrimiento sin sentido y la tecnología”, art. cit.

³³⁹ *Ibid.*

³⁴⁰ *Ibid.*

³⁴¹ Le Breton, David, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva visión, 2002, pág.158.

³⁴² *Ibid.*

*recursos propios los medios para una gestión autónoma de su existencia*³⁴³”. Como lo insinuamos anteriormente, el mercado de bienes de consumo, la publicidad y los medios de comunicación ofician como guías “espirituales” en la “elección individual” (de los consumidores) de signos (pre-existentes), vinculados a determinados valores como la juventud, la salud y la seducción, que prometen proporcionarle singularidad al cuerpo propio, pero que en realidad ellos mismos seleccionaron, jerarquizaron y vehiculizan. El hombre narcisista cuanto más cree que su decisión de enmendar o pertrechar su cuerpo emana de su libre albedrío, más sometido se encuentra a los imperativos de un imaginario moldeado por los aparatos de sobre-codificación del “socius”. Foucault lo entrevé lúcidamente en un fragmento de una entrevista que le hicieron en 1975 denominada “*Poder- Cuerpo*”, incluida en *Microfísica del poder*, en la que reflexiona sobre el desarrollo de las luchas de poder en relación con el cuerpo. El filósofo francés observa que la mercantilización del cuerpo erotizado sería una respuesta estratégica del poder ante la insurrección del cuerpo sexuado que había sido otrora domeñado y prescripto por éste: la necesidad del poder en esa contingencia era que todas las energías del cuerpo se vehiculicen hacia lo productivo y útil (fábrica, escuela, ejército, etc.); el autoerotismo o el sexo sin fines reproductivos era visto como pérdida de tiempo e inutilidad. Foucault dice que “[...] en respuesta también a la sublevación del cuerpo, se encuentra una nueva inversión que no se presenta ya bajo la forma de control-represión, sino bajo la de control-estimulación: ` ¡Ponte desnudo... pero sé delgado, hermoso, bronceado!³⁴⁴”. Lo que parecen cambiar son las relaciones de poder. Ante ciertas demandas efectivas en relación con el uso de los placeres y el cuerpo que no tenían salvoconducto en los sistemas disciplinarios y que impedían el ejercicio pleno de las relaciones de poder, el poder actuó con celeridad: codificó las líneas de fuga pero les impuso un camino prescripto por el mercado capitalista y una gramática específica modelada por la publicidad y los medios de comunicación.

El mito liberal de “la mano invisible” del mercado retorna para formatear nuestros cuerpos: el quid de la cuestión es des-ocultar, des-mistificar esta cultura, que en términos de

³⁴³ *Ibid.*, pág. 164.

³⁴⁴ Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1992, pág. 113.

Nietzsche, no es más que “*adoctrinamiento y selección*”³⁴⁵. La ciencia y el mercado se presentan como espontáneos intérpretes de las necesidades de los individuos, cuando en realidad sólo sobre-codificaron y re-territorializaron, en términos de Deleuze-Guattari, “*la voluntad de huir del dolor*”³⁴⁶ [...]” mediante “*la producción seriada de amortiguación tecnológica*”³⁴⁷.

³⁴⁵ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, op.cit. pág. 187.

³⁴⁶ Ferrer, Christian, “La curva pornográfica. El sufrimiento sin sentido y la tecnología”, art. cit.

³⁴⁷ *Ibíd.*

Bibliografía

Abraham, Tomás y otros, *Vidas Filosóficas*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.

- *El último Foucault*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2003.

Bataille, Georges, *La Parte Maldita. Ensayo de Economía General*, Buenos Aires, Editorial Las Cuarenta, 2007.

- *El Erotismo*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2007.

Bullough, Vern L., *Before Stonewall: Activists for Gay and Lesbian Rights in Historical Context*, Harrington Park Press, 2002.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1995.

- *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*, Valencia, Editorial Pre-textos, 2002.

Eribon, Didier, *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992.

- *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1995.

- *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Barcelona, Anagrama, 2001.

Escohotado, Antonio, *Historia general de las drogas (tomo 1, 2 y 3)*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

Ferrer, Christian, "La curva pornográfica. El sufrimiento sin sentido y la tecnología", en *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*, nº 5, Buenos Aires, 2004.

Ferrer, Christian (Comp.), *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*, La Plata, Terramar, 2005

Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1992.

- *Estética, ética y hermenéutica (Obras esenciales volumen III)*, Madrid, Editorial Paidós, 1999.

- *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

- *Historia de la Sexualidad I. La voluntad del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2005.

- *Historia de la Sexualidad 2. El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2005.

- *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2015.

Guibert, Hervé, *Al amigo que no me salvó la vida*, Barcelona, Tusquets Editores, 1991.

- *El Protocolo Compasivo*, Barcelona, Tusquets Editores, 1992.

Halperin, David, *San Foucault, para una Hagiografía gay*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2007.

Hobsbawm, Erick, *Historia del Siglo XX*, Buenos Aires, Crítica (Grupo Editorial Planeta), 1998.

Kinsey, Alfred C. *Conducta sexual del varón*, México, Editorial Inteamericana S.A., 1949.

Le Breton, David, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva visión, 2002.

Macey, David, *Las vidas de Michel Foucault*, Madrid, Editorial Cátedra, 1995

Mafud, Julio, *La revolución sexual argentina*, Buenos Aires, Editorial Américalee, 1966.

Marcuse, Herbert, *El Hombre Unidimensional*, Barcelona, Editorial Seix Barral, 1972.

Masters, William H. y Johnson, Virginia E., *El sexo en los tiempos del Sida*, Barcelona, Ediciones B, 1988.

Miller, James, *La Pasión de Michael Foucault*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1995.

Perlongher, Néstor, *El Fantasma del Sida*, Montevideo, Editorial Puntosur, 1988.

- *La Prostitución Masculina*, Buenos Aires, Ediciones de la Urraca, 1993.

- *Prosa Plebeya. Ensayos 1980-1992. Selección y prólogo de Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria*, Buenos Aires, Editorial Colihue, 1997.

-“Antropología del éxtasis”, en *Sociedad*, nº 23, otoño de 2004

- *Papeles Insumisos*, Buenos Aires, Santiago Arcos Editor, 2004.

-*Un Barroco de Trinchera. Cartas a Baigorria (1978-1986)*, Buenos Aires, Editorial Mansalva, 2006.

Sáez, Javier, “El macho vulnerable: pornografía y sadomasoquismo”, en *Maratón posporno*, MACBA, junio de 2003. Descargado de <http://hartza.com/fist.htm>

Sissa, Giulia, *El placer y el mal. Filosofía de la droga*, Buenos Aires, Manantial, 1998.

Weeks, Jeffrey, *Sexualidad*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1998.

Zeiger, Claudio, *Nombre de guerra*, Buenos Aires, Ediciones Destino, 2003.