

## ¿Hay una historia de la sexualidad?\*



El sexo no tiene historia<sup>1</sup>. Es un hecho natural, fundado en el funcionamiento del cuerpo, y como tal queda por fuera de la historia y de la cultura. La sexualidad, por el contrario, no se refiere propiamente a algún aspecto o atributo de los cuerpos. A diferencia del sexo, la sexualidad es una producción cultural: representa la *apropiación* del cuerpo humano y de sus capacidades fisiológicas por un discurso ideológico<sup>2</sup>. La sexualidad no es un hecho somático, sino un efecto cultural. La sexualidad, entonces, tiene una historia aunque (como argumentaré) no demasiado larga.

Decir esto, desde luego, no es afirmar lo obvio, a pesar del tono de certidumbre con que lo dije, sino anticipar un reclamo controversial, sospechosamente de moda y tal vez fuertemente contraintuitivo. La plausibilidad de tal reclamo pareciera apoyarse en nada más sustancial que el prestigio del trabajo brillante, pionero, pero considerablemente teórico, del último filósofo francés, Michel Foucault<sup>3</sup>. De acuerdo con Foucault, la sexualidad no es una cosa, un hecho natural, un elemento fijo e inmóvil en la eterna gramática de la subjetividad humana, sino ese “juego de efectos producido en los cuerpos, conductas, y relaciones sociales por un cierto despliegue” de “una tecnología política compleja”<sup>4</sup>. Insiste Foucault en otro pasaje:

En realidad se trata más bien de la producción misma de la sexualidad, a la que no hay que concebir como una especie dada de natura-

\* Traducido por Diego Luis Cordón.

leza que el poder intentaría reducir, o como un dominio oscuro que el saber intentaría, poco a poco, descubrir. Es el nombre que se puede dar a un dispositivo histórico: no una realidad por debajo en la que se ejercerían difíciles apresamientos, sino una gran red superficial donde la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y de poder<sup>5</sup>.

¿Es correcto lo que dice Foucault? Creo que lo es, pero también creo que se requiere algo más para establecer la historicidad de la sexualidad que el mero peso de la autoridad de Foucault. Ciertamente, gran parte del trabajo, conceptual y empírico, ya ha sido hecho para sostener las intuiciones fundamentales de Foucault y para llevar adelante el proyecto historicista al cual él hizo progresar<sup>6</sup>. Pero mucho más se necesita para llevarlo a cabo, si estamos inmersos en los contornos de la pintura que Foucault apenas bosquejó —apresurada e inadecuadamente, siendo el primero en admitirlo<sup>7</sup>— y si queremos demostrar que la sexualidad es, como él lo reclamaba, una producción únicamente moderna.

El estudio de la antigüedad clásica tiene que jugar un rol especial en esta empresa histórica. El intervalo de tiempo que separa al mundo antiguo del moderno, abarca cambios culturales de tal magnitud que los contrastes a los que da lugar no pueden dejar de chocar con cualquiera que esté al acecho de ellos. El estudioso de la antigüedad clásica está confrontado inevitablemente con el antiguo registro, por un radical y poco familiar juego de valores, conductas y prácticas sociales, por modos de organizar y articular la experiencia que desafían las nociones modernas acerca de cómo es la vida, y que cuestionan la supuesta universalidad de la "naturaleza humana" tal como habitualmente la entendemos. No sólo esta distancia histórica nos permite ver las convenciones sociales y sexuales antiguas con una particular agudeza; también nos posibilita poner más claramente a la luz la dimensión ideológica, el

carácter completamente convencional y arbitrario de nuestras propias experiencias sociales y sexuales<sup>8</sup>. Uno de los supuestos generalmente incuestionados acerca de la experiencia sexual, que el estudio de la antigüedad pone en cuestión, es que la conducta sexual refleja o expresa una "sexualidad" individual.

Este parecería ser un supuesto relativamente inocente y poco problemático de formular, vacío de todo contenido ideológico, pero ¿qué es lo que exactamente tenemos en mente cuando lo enunciamos? ¿qué, en particular, entendemos por nuestro concepto de "sexualidad"? Pienso que entendemos la "sexualidad" como una característica positiva, distinta y constitutiva de la personalidad humana, como la base caracterológica de los actos, deseos y placeres sexuales de un individuo, la fuente determinada de la cual procede toda expresión sexual. La "sexualidad", en este sentido, no es un término puramente descriptivo, una representación neutral de algún estado objetivo en los asuntos amorosos, o un simple reconocimiento de algunos hechos familiares acerca de nosotros; más bien es un modo distintivo de construir, organizar e interpretar esos "hechos", y requiere un considerable trabajo conceptual.

Antes que nada, la sexualidad se define a sí misma como un dominio sexual separado, dentro del más amplio campo de la naturaleza psicofísica humana. En segundo lugar, efectúa la demarcación y el aislamiento conceptual de ese dominio de otras áreas de la vida personal y social que la han tradicionalmente atravesado, tales como carnalidad, indulgencia sexual, libertinaje, virilidad, pasión, enamoramiento, erotismo, intimidad, amor, afecto, apetito y deseo, para nombrar sólo algunas de las antiguas demandas a los territorios recientemente demarcados por la sexualidad. Finalmente, genera identidad sexual: dota a cada uno de nosotros con una naturaleza sexual individual, con una esencia personal definida (al menos en parte) en términos específicamente sexuales; implica que los seres humanos son individuados y dife-

renciados en su sexualidad y, por eso, pertenecen a distintos tipos o modos de ser.

Estas, al menos, me parecen ser algunas de las ramificaciones significativas de la "sexualidad", tal como generalmente es conceptualizada. Argumentaré que la perspectiva que representa es ajena a la experiencia registrada por los antiguos. Dos temas, en particular, que parecen intrínsecos a la moderna conceptualización de la sexualidad, pero que apenas encuentran eco en las fuentes antiguas, proveerán el eje de mi investigación: la autonomía de la sexualidad como una esfera de la existencia separada (profundamente implicada en otras áreas de la vida, por cierto, pero distinguida de y capaz de actuar sobre ellas del mismo modo en que aquellas actúan sobre ésta) y su función como un principio de individuación de la naturaleza humana. En lo que sigue, tomaré de a uno cada tema, procurando documentar de este modo las divergencias antiguas y modernas de la experiencia sexual.

Primero, la autonomía de la sexualidad como una esfera separada de la existencia. El punto básico que me gustaría acentuar, ya ha sido señalado por Robert Padgug, en un ensayo que ya es un clásico sobre la conceptualización de la sexualidad en la historia. Padgug argumenta que:

Lo que consideramos "sexualidad" era, en el mundo preburgués, un grupo de hechos e instituciones no necesariamente vinculados unos con otros, o, si estuviesen vinculados, combinados de modos muy diferentes a los nuestros. La cópula, el parentesco, la familia y el género, no formaban parte de nada parecido a un "campo" de la sexualidad. Más bien, cada grupo de actos sexuales estaba directa o indirectamente conectado con —esto es, formaba parte de— patrones de instituciones y pensamiento que tendemos a ver con carácter político, económico o social, y las conexiones iban en contra de nuestra idea de la sexualidad como una cosa, separable de otras cosas, y como una esfera separada de la existencia privada<sup>9</sup>.

La evidencia antigua ampliamente sostiene la demanda de

Padgug. En la Atenas clásica, por ejemplo, el sexo no expresaba tanto disposiciones internas o inclinaciones, como que servía para posicionar a los actores sociales en los lugares asignados a ellos, en virtud de su posición política, en la estructura jerárquica de la forma de gobierno de Atenas. Extenderé esta formulación.

En la Atenas clásica un grupo relativamente pequeño compuesto por ciudadanos masculinos adultos, tenía el monopolio virtual del poder social, y constituía una elite claramente definida dentro de la vida política y social de la ciudad-estado. La característica predominante del ambiente social en la Atenas clásica era la gran división en estatus entre un grupo supraordinado compuesto por ciudadanos, y uno subordinado, compuesto por mujeres, niños, extranjeros y esclavos, quienes no tenían todos los derechos civiles (aunque no todos eran igualmente subordinados). Las relaciones sexuales no sólo respetaban esa división, sino que estaban estrictamente polarizadas de conformidad con ella.

El sexo es retratado en los documentos atenienses no como una empresa recíproca en la que dos o más personas se comprometían mutuamente, sino como una acción llevada a cabo por alguien socialmente superior sobre alguien inferior. Consistía, tal como se llevaba a cabo, en un gesto asimétrico —la penetración del cuerpo de una persona por el cuerpo (y, específicamente, por el falo)<sup>10</sup> de otra—; el sexo efectivamente dividía y distribuía a sus participantes en categorías distintas e incommensurables ("penetrador" vs. "penetrado"), categorías que eran completamente congruentes con las categorías sociales de supraordinado y subordinado. La penetración fue tematizada como una dominación: la relación entre el partenaire sexual penetrador y el penetrado era del mismo tipo de relación que se tenía entre una persona socialmente superior y otra inferior<sup>11</sup>. Los roles sexuales penetrador y penetrado eran por ello necesariamente isomórficos con el estatus social del supraordinado y del subordinado: un adulto, ciudadano varón de Atenas, podía tener legítimas relaciones sexuales sólo

con personas socialmente inferiores (no en edad sino en estatus social y político): los blancos apropiados de su deseo sexual incluían, específicamente, mujeres de cualquier edad, varones libres que habían traspasado la pubertad pero que aún no tenían edad para ser ciudadanos (los llamaré “muchachos”, para abreviar), tanto como extranjeros y esclavos de cualquier sexo<sup>12</sup>.

Por otra parte, el acto físico del sexo entre un ciudadano con otro socialmente inferior era modelado de tal modo que reflejara en los mínimos detalles de su orden jerárquico la relación de desigualdad que gobernaba la interacción social de los dos amantes. Lo que un ateniense hacía en la cama estaba determinado por la diferencia de estatus, que lo (o la) distinguía de su partenaire: el prestigio y la autoridad del ciudadano superior (masculino) se expresaban en su precedencia sexual: en su poder para iniciar un acto sexual, en su derecho de obtener placer de él, y en su asunción de un rol sexual penetrador más que uno penetrado. Diferentes actores sociales tenían roles sexuales diferentes: asimilar el supraordinado y el subordinado a la misma “sexualidad” habría sido una rareza, a los ojos de los atenienses, tanto como clasificar a un ladrón como “criminal activo”, a su víctima como “criminal pasivo”, y a los dos como partenaires de un crimen: habría sido confundir que, en realidad, estaban supuestamente separados y con identidades distintas<sup>13</sup>. Cada acto sexual era sin duda una expresión de deseo real y personal por parte de los actores sexuales involucrados, pero sus mismos deseos habían sido ya formados por la común definición cultural del sexo como una actividad que generalmente ocurría sólo entre un ciudadano y un no ciudadano, entre una persona investida con todo su estatus civil y otro socialmente inferior.

La “sexualidad” de la Atenas clásica, entonces, lejos de ser independiente de las “políticas” (construidas como esferas autónomas) *estaba constituida por los mismos principios* sobre los cuales la vida pública ateniense estaba organizada. De hecho, las

correspondencias en la Atenas clásica entre las normas sexuales y las prácticas sociales, eran tan estrictas que, una pregunta por la “sexualidad” ateniense *per se*, sería un sinsentido: semejante pregunta sólo podría oscurecer el fenómeno que proponíamos elucidar, porque encubriría el único contexto en el que los protocolos sexuales de los atenienses clásicos tenían sentido; es decir, la estructura de la forma de gobierno de los atenienses. La articulación social del deseo sexual en la Atenas clásica, de esta manera provee una contundente ilustración de la interdependencia en la cultura de las prácticas sociales y de las experiencias subjetivas. En verdad, el registro clásico griego soporta fuertemente la conclusión dibujada (por un cuerpo de pruebas bastante diferente) por el antropólogo francés Maurice Godelier: “no es la sexualidad la que obsesiona a la sociedad, sino que es la sociedad la que obsesiona la sexualidad del cuerpo”<sup>14</sup>.

Para aquellos habitantes del mundo antiguo acerca de los cuales es posible generalizar, la sexualidad no era la clave de los secretos de la personalidad humana. (De hecho, el mismo concepto de, y el juego de prácticas centradas en “la personalidad humana” —las ciencias físicas y sociales del espacio particular— pertenecen a una era mucho más tardía, y ordena las modernas condiciones sociales y económicas que acompañaban su surgimiento). En el mundo helénico, por contraste, la medida de un varón libre a menudo se evaluaba en la competencia pública con otros varones libres, y no indagando en su constitución sexual. La guerra (y otras contiendas agonísticas), no el amor, servía para revelar la intimidad, la sustancia de la que un varón griego libre estaba hecho<sup>15</sup>. Una sorprendente instancia de este énfasis en la vida pública como el lugar primario de significación puede encontrarse en la obra de Artemidoro, un maestro en la interpretación de sueños, quien vivió y escribió en el Siglo II de nuestra era y cuyo testimonio, hay buenas razones para creerlo, representa con precisión las normas de la antigua cultura mediterránea<sup>16</sup>.

Artemidoro encontró en la vida pública, no en la vida erótica, el contenido principal de los sueños. Aún los sueños sexuales, en el sistema de Artemidoro, no son *realmente* acerca del sexo, sino acerca del ascenso y la caída de las fortunas públicas del soñante, y de las vicisitudes de su economía doméstica<sup>17</sup>. Si un hombre sueña teniendo sexo con su madre, por ejemplo, su sueño no revela para Artemidoro nada en particular acerca de la propia psicología sexual del soñante, de sus fantasías, o de la historia de sus relaciones con sus padres; es un sueño muy común, y así es un poco complicado interpretarlo precisamente, pero es básicamente un sueño afortunado: puede significar –dependiendo de las circunstancias familiares del momento, de las posturas de los partenaires en el sueño, y del modo de penetración– que el soñante tendrá éxito en política (“éxito” significa, evidentemente, el poder de oprimir a su propia región), que irá al exilio o retornará de él, que ganará un juicio, que obtendrá una buena cosecha de sus tierras, o que cambiará de profesión, entre muchas otras cosas (1.79). El sistema de interpretación de sueños de Artemidoro se parece a la erudición onírica de ciertas tribus indígenas del Amazonas quienes, a pesar de sus muy diferentes sistemas socio-sexuales, comparten con los antiguos griegos el valor predictivo de los sueños. Como Artemidoro, estos seres del Amazonas invierten lo que los modernos burgueses occidentales toman como el flujo natural de la significación de los sueños (desde imágenes de eventos públicos y sociales hasta intenciones privadas y sexuales): en las culturas Kagwahiv y Mehinaku, por ejemplo, soñar acerca de los genitales femeninos pronostica una lesión (y así, un hombre que tuvo tal sueño es especialmente cuidadoso al día siguiente, cuando manipula hachas u otros instrumentos cortantes); las heridas soñadas no simbolizan los genitales femeninos<sup>18</sup>. Estos antiguos y modernos intérpretes de sueños, por lo tanto, son inocentes de “sexualidad”: lo que es fundamental para su experiencia de sexo, no es algo que *nosotros* podríamos considerar como esen-

cialmente sexual<sup>19</sup>; es en cambio algo esencialmente exterior, público y social. La “sexualidad”, para las culturas no formadas por los recientes desarrollos burgueses europeos y americanos, no es una causa sino un efecto. El cuerpo social precede al cuerpo sexual.

Ahora iré al segundo de mis temas, a saber, la función individualizante de la sexualidad, su rol en generar identidades sexuales individuales. La conexión entre la moderna interpretación de la sexualidad como un dominio autónomo y la moderna construcción de identidades sexuales individuales, ha sido bien analizada, otra vez, por Robert Padgug:

Los supuestos más comunes en el Siglo XX acerca de la sexualidad implican que es una categoría separada de la existencia (como “la economía”, o “el estado”, otras esferas supuestamente independientes de la realidad), casi idéntica a la esfera de la vida privada. Semillante visión necesita localizar la sexualidad en el individuo como una esencia fija, conduciendo a una clásica división de individuo y sociedad, a una variedad de determinismos psicológicos y, bastante a menudo, a un completo determinismo biológico. Esto, a su vez, involucra el encierro de las categorías sexuales contemporáneas como universales, estáticas y permanentes, adecuadas para el análisis de todos los seres humanos y de todas las sociedades<sup>20</sup>.

El estudio de las antiguas sociedades mediterráneas expone claramente los defectos de cualquier conceptualización esencialista de la sexualidad. Porque, tal como lo hemos visto en el caso de la Atenas clásica, los deseos eróticos y la elección del objeto sexual en la antigüedad, no estaban determinados generalmente por una tipología de los sexos anatómicos (macho vs. hembra), sino más bien por la articulación social del poder (supraordinado vs. subordinado), la distinción generalmente de moda entre homosexualidad y heterosexualidad (y del mismo modo entre “homosexuales” y “heterosexuales” como tipos individuales) no tenían significado para los atenienses clásicos: no había, hasta donde

ellos sabían, dos clases diferentes de “sexualidad”, dos estados psicosexuales diferentemente estructurados o modos de orientación afectiva, sino una sola forma de experiencia sexual que todos los varones adultos libres compartían, haciendo las debidas concesiones en las variaciones de los gustos individuales, tal como uno lo podría hacer en los paladares individuales<sup>21</sup>.

De esta manera, en el Tercer Ditirambo del poeta clásico Bacchylides, el héroe ateniense Teseo, viajando a Creta entre los siete jóvenes y las siete doncellas destinadas al Minotauro, y defendiendo a una de ellas de los avances del libidinoso comandante cretense, le advierte de forma vehemente que no moleste a ninguno de los jóvenes atenienses (*tin' êitheôn*: 43), esto es, cualquier muchacha o muchacho. Recíprocamente, el *literato* Ataneo, quien escribe seiscientos o setecientos años más tarde, se asombra de que Polícrates, el tirano de Samos en el Siglo VI a. C., no solicitara muchachos o mujeres junto con otros artículos lujosos que importaba a Samos para su uso personal durante su reinado, “a pesar de su pasión por las relaciones con varones” (12.540 c-e)<sup>22</sup>. Ahora tanto la noción de que un acto de agresión heterosexual en sí mismo hace al agresor sospechoso de tendencias homosexuales, como la noción opuesta de que una persona con marcadas tendencias homosexuales está forzada a anhelar contactos heterosexuales, no tienen sentido para nosotros, asociando, como nosotros lo hacemos, la elección de objeto sexual con un determinado tipo de “sexualidad”, una naturaleza sexual fija; pero sería verdaderamente una tarea monumental enumerar todos los documentos antiguos en los que la alternativa “muchacho o mujer” se plantea con perfecta indiferencia en un contexto erótico, como si las dos fuesen funcionalmente intercambiables<sup>23</sup>.

Un testimonio particularmente sorprendente acerca de la indiferencia del varón con respecto al sexo de los objetos sexuales puede encontrarse en un contrato de matrimonio del Egipto helénico, fechado en el año 92 a. C.<sup>24</sup>. Este documento no atípico esti-

pula que “no será lícito para *Philisco* (el probable marido) llevar a la casa otra mujer además de Apolonia o tener una concubina o un muchacho-amante...”<sup>25</sup>. La posibilidad de que el marido pudiese pensar durante el matrimonio en instalar una casa con su novio evidentemente figuraba como uno de los potenciales desastres domésticos que una novia prudente debería anticipar y saber indemnizarse contra ello. Una expectativa similar es articulada en un contexto completamente diferente por Dio Chrysostom, un moralizador orador griego de finales del Siglo I d. C. En un discurso denunciando la moral corrupta de la vida de la ciudad, Dio asegura que aún las mujeres respetables son tan fáciles de seducir hoy en día, que los hombres pronto se aburrirán de ellas y dirigirán su atención hacia los muchachos, así como los adictos van desde el vino hacia las drogas duras (7.150-152). De acuerdo con Dio, entonces, la pederastia no es sencillamente lo segundo en importancia; no es “causada”, tal como muchos historiadores modernos del antiguo Mediterráneo parecen creer, por el supuesto aislamiento de las mujeres, por la práctica (era más probablemente un ideal) de encerrarlas en las habitaciones interiores de las casas de sus padres o de sus maridos, y por consiguiente previniéndolas de servir como blancos sexuales para los hombres adultos. En la fantasía de Dio, por lo menos, la pederastia surge no de la insuficiencia, sino de la superabundancia de mujeres sexualmente disponibles; como lo más fácil es tener sexo con mujeres, según su parecer, el sexo con mujeres se vuelve menos deseable, y los hombres buscan el placer sexual con los muchachos. Los estudiosos a veces describen la formación cultural subyacente a esta aparente negativa de los hombres griegos para discriminar categóricamente entre objetos sexuales sobre la base del sexo anatómico como una bisexualidad de penetración<sup>26</sup> o —aún más misteriosamente— como una heterosexualidad indiferente respecto de su objeto<sup>27</sup>. Creo que sería más prudente no hablar de esto como de una sexualidad, sino más bien describirla como un

*ethos* generalizado de penetración y dominación<sup>28</sup>, un discurso sociosexual estructurado por la presencia o ausencia de su término central: el falo<sup>29</sup>. Puede ser útil ahora hacer una pausa para examinar un texto en particular que indica cuán profundamente las culturas antiguas fueron capaces de prescindir de la noción de identidad sexual.

El documento en cuestión es el noveno capítulo del Libro Cuarto de *De morbis chronicis*, una traducción y adaptación latina de mitad del Siglo V d. C. por el escritor africano Caelius Aurelianus, de un gran trabajo ahora perdido sobre enfermedades crónicas del médico griego Soranus, quien ejerció y enseñó en Roma durante la primera parte del Siglo II d. C. El trabajo de Caelius no es muy leído actualmente, y está casi completamente olvidado por los historiadores modernos de la "sexualidad"<sup>30</sup>; su fecha es tardía, su texto está adulterado y, lejos de ser un artefacto literario autoconsciente, pertenece al menospreciado género del escrito técnico romano. Pero, a pesar de todos estos inconvenientes, merece mucha atención, y lo elegí para discutir aquí en cierto modo para mostrar qué puede aprenderse del mundo antiguo, de los trabajos que quedan por fuera del mentado canon de autores clásicos.

El tema de este pasaje es *molles* (*malthakoi* en griego), esto es, "blandos" u hombres no masculinos, hombres que se apartan de la norma cultural de virilidad en la medida en que ellos desean ser sometidos activamente por otro hombre a un rol "femenino" (es decir, receptivo) en la cópula sexual<sup>31</sup>. Caelius comienza con una defensa implícita de su propia intachable masculinidad al notar cuán difícil es creer que tales personas realmente existan<sup>32</sup>. Entonces prosigue observando que la causa de su aflicción no es natural (es decir, orgánica), sino que es producto de su propio deseo excesivo, el que —en un desesperado y predestinado esfuerzo por saciarse— los conduce a una sensación de vergüenza, y violentamente les da a sus cuerpos usos sexuales no acordes con

la naturaleza. Estos hombres de buena gana adoptan el vestido, el andar y otras características de las mujeres, confirmando así que padecen no de una enfermedad corporal, sino de un defecto mental (o moral). Después de aportar algunos argumentos que fundamentan este punto, Caelius dibuja una interesante comparación: "Así como las mujeres llamadas *tribads* (*tribads* en griego), porque practican ambos tipos de sexo, están más ansiosas por tener cópula sexual con mujeres que con hombres, y persiguen mujeres con un celo casi masculino... ellos también (es decir, los *molles*) están afectados por una enfermedad mental" (132-133). La enfermedad mental en cuestión, la que golpea por igual a hombres y mujeres y parece ser definida como una perversión del deseo sexual, podría ciertamente aparecer como la homosexualidad, tal como hoy la entendemos.

Varias consideraciones se unen, no obstante, para impedir esa interpretación. Primero, lo que Caelius trata como un fenómeno patológico no es el deseo de parte de cualquier hombre o mujer por tener contacto sexual con una persona del mismo sexo; es realmente lo contrario: en otra parte, discutiendo el tratamiento de la satiriasis (un estado de elevado deseo sexual anormal, acompañado de picazón o tensión en los genitales), hace la siguiente advertencia a quienes sufren de ello (*De morbis acutis*, 3.18.180-181)<sup>33</sup>.

No admita visitantes y particularmente mujeres jóvenes y muchachos. Por el atractivo de tales visitantes podría encenderse nuevamente el deseo en el paciente. De hecho, *incluso personas saludables*, al verlos, podrían en muchos casos buscar gratificación sexual, estimulados por la tensión producida en las partes (por ejemplo, en sus propios genitales)<sup>34</sup>.

No hay nada médicamente problemático, entonces, en el deseo de los varones por obtener placer sexual en el contacto con otros varones, con tal de que los protocolos falocéntricos sean

cumplidos. Lo que le preocupa a Caelius<sup>35</sup>, tanto como a otros antiguos moralistas<sup>36</sup>, es el deseo del varón de ser sexualmente penetrado por varones, porque tal deseo representa un abandono voluntario de la identidad masculina culturalmente construida en favor de la femenina. Es una inversión del rol sexual o una desviación del género lo que es aquí problematizado y lo que proporciona también las bases de comparación de Caelius entre hombres no masculinos y mujeres masculinas, quienes asumen un rol supuestamente masculino en sus relaciones con otras mujeres y activamente “persiguen mujeres con un celo casi *masculino*”.

Además, el fundamento de la similitud entre estos desvíos de género de varones y hembras no es que ambos sean homosexuales, sino bisexuales (en nuestros términos), aunque en eso ellos no se aparten de la antigua norma sexual. Las tribads “están (*relativamente*) más ansiosas de copular con mujeres que con hombres” y “practican ambos tipos de sexo”, esto es, tienen sexo con hombres y mujeres<sup>37</sup>. En cuanto a los *molles*, los primeros comentarios de Caelius acerca de su deseo sexual extraordinariamente intenso señalan que ellos se vuelven al sexo receptivo porque, aunque tratan, no son capaces de satisfacerse de modos masculinos más convencionales, incluyendo el sexo con mujeres<sup>38</sup>. Lejos de tener deseos que estén estructurados de un modo distinto a los de la gente normal, estos desviados de género desean placer sexual al igual que la mayoría, pero tienen deseos tan fuertes e intensos que los hacen desviarse hacia modos inusuales y deshonorosos (aunque finalmente fútiles) de satisfacerse. Este diagnóstico se vuelve explícito en la conclusión del capítulo, cuando Caelius explica porqué la enfermedad responsable de convertir a hombres en *molles* es crónica y deviene más fuerte a medida que el cuerpo envejece.

Pues en los años cuando el cuerpo es fuerte y puede realizar las funciones normales del amor, el deseo sexual (de estas personas) asume un aspecto dual, en el que el alma es excitada a veces

a jugar un rol pasivo y a veces un rol activo. Pero en el caso de hombres ancianos que han perdido sus poderes viriles, todo su deseo sexual se vuelve en la dirección opuesta y consecuentemente ejerce una demanda más fuerte para jugar el rol femenino en el amor. De hecho, muchos infieren que ésta es la razón por la que los chicos son también víctimas de esta aflicción. Pues, como los hombres ancianos, no tienen poderes viriles; es decir, no han alcanzado aquellos poderes que ya han abandonado a los ancianos. (137)<sup>39</sup>.

Los hombres “blandos” o no masculinos, lejos de ser una fija y determinada clase sexual con una identidad sexual específica, son evidentemente algunos que experimentaron un ortodoxo deseo sexual masculino en el pasado o que eventualmente lo experimentarán en el futuro. Ellos bien podrían ser hombres con una tendencia constitutiva a la desviación del género, de acuerdo con Caelius, pero no son homosexuales: un hombre afeminado o una mujer varonil, después de todo, no es lo mismo que un homosexual. Además, todos los otros textos antiguos conocidos por mí que asimilan a la misma categoría a varones que disfrutaban del contacto sexual con varones y a mujeres que disfrutaban del contacto sexual con mujeres, lo hacen de este modo –de conformidad con las dos estrategias taxonómicas empleadas por Caelius Aurelianus– o porque tales varones y mujeres *invierten* sus propios roles sexuales y adoptaban los estilos sexuales, las posturas y los modos de copulación convencionalmente asociados con el género opuesto, o porque *alternan* entre las características personales y las prácticas sexuales propias de hombres y mujeres<sup>40</sup>.

El testimonio de Caelius marca un punto histórico importante. Antes de la construcción científica de la “sexualidad” como una característica positiva, diferente y constitutiva de los seres humanos individuales –un sistema autónomo en la economía fisiológica y psicológica del organismo humano–, ciertas clases de actos sexuales podían ser evaluados y categorizados individualmente,

y también ciertos gustos o inclinaciones sexuales, pero no había aparato conceptual disponible para identificar la *orientación* sexual fija y determinada de una persona, y mucho menos para evaluarla y clasificarla<sup>41</sup>. Que seres humanos difieran, a menudo marcadamente, unos de otros en sus gustos sexuales de maneras muy diversas (incluyendo la elección de objeto), es una observación irrefutable y verdaderamente antigua<sup>42</sup>: el Aristófanes de Platón inventa un mito para explicar porqué algunos hombres parecen mujeres, porqué algunos hombres parecen muchachos, porqué algunas mujeres parecen hombres, y porqué algunas mujeres parecen mujeres (*El Banquete* 189c-193d). Pero no es evidente inmediatamente que los modelos de elección del objeto sexual sean por su naturaleza más reveladores del temperamento de los seres humanos individuales, más determinantes y significativos de la *identidad* personal que, por ejemplo, los modelos de elección del objeto alimentario<sup>43</sup>. Y sin embargo, nunca se nos ocurriría referirnos a las preferencias alimentarias de una persona como algo innato, como una disposición caracterológica<sup>44</sup>, para ver en su preferencia marcada e invariable por la carne blanca del pollo el síntoma de una profunda orientación psicofísica, llevándonos a identificarlo en contextos lo bastante alejados del de la comida como, digamos, un “pectorífago” o un “pechóvoro”\*. Deberíamos estar dispuestos a investigar más profundamente, haciendo mejores discriminaciones según si una predilección individual por las pechugas de pollo se expresa en una tendencia a comerlas rápida o lentamente, rara vez o a menudo, solo o acompañado, bajo circunstancias normales o sólo en períodos de gran estrés, con una conciencia clara o culpable (“pectorifagia ego-distónica”), originada en la temprana infancia o en un trauma gastronómico

\* En inglés “pectoriphage” y “stethovore”, dos neologismos inventados por el autor para referirse irónicamente a disposiciones innatas de un individuo por la pechuga del pollo. *Stethos*, del griego, pechos (N. del T.).

sufrido en la adolescencia. Si tales cuestiones se nos ocurrieran, no por eso volveríamos a las disciplinas académicas de anatomía, neurología, psicología clínica, genética o sociobiología, con la esperanza de obtener una clara solución causal de ellas. Eso es porque: (1) consideramos que el agrado por ciertas comidas es una cuestión de gusto; (2) generalmente nos falta una teoría del gusto; y (3) en ausencia de una teoría, no subordinamos normalmente nuestra conducta a una investigación intensa, científica o etiológica.

De la misma manera, nunca se les ocurrió a los antiguos atribuir los gustos sexuales de una persona a una característica sexual positiva, estructural o constitutiva de su personalidad. Así como tendemos a aceptar que los seres humanos no están individualizados a nivel de la preferencia alimentaria y que nosotros, a pesar de las diferencias pronunciadas y francamente reconocidas en esa clase de hábitos, compartimos el mismo tipo de apetitos alimentarios y por lo tanto la misma “dieta”, la mayoría de las culturas premodernas y no occidentales, a pesar de un conocimiento del rango de posibles variaciones en la conducta sexual, se rehusan a individualizar a los seres humanos por sus preferencias sexuales y asumen, en su lugar, que todos compartimos el mismo tipo de apetitos sexuales, la misma “sexualidad”. Para la mayoría de los habitantes del mundo, en otras palabras, la “sexualidad” no es más un “hecho de la vida” que la “dieta”. Lejos de ser un componente necesario e intrínseco de la vida humana, la “sexualidad” parece ser una producción moderna, occidental y aún burguesa —una de aquellas ficciones culturales que le dan en toda sociedad a los seres humanos acceso a ellos mismos como actores significativos de su mundo y que están, de ese modo, objetivados.

Si hay una lección que pudiésemos extraer de esta pintura de las actitudes y conductas sexuales antiguas, es que necesitamos descentrar la *sexualidad* del centro de la interpretación cultural de la experiencia sexual, y no sólo las variedades antiguas de la

experiencia sexual. Sólo porque los modernos burgueses occidentales están tan obsesionados con la sexualidad, como convencidos de que es la llave de las hermenéuticas del sí (y por lo tanto de la psicología social como objeto de estudio histórico), no deberíamos concluir que en todo tiempo y lugar se ha considerado la sexualidad como un elemento básico e irreductible en, o una característica central de la vida humana. En verdad aún hay sectores de nuestras propias sociedades en las que la ideología de la "sexualidad" no ha podido entrar. Un sistema sociosexual que coincide con el sistema griego, en la medida en que destaca una rígida jerarquía de roles sexuales basados en un tipo de relaciones de poder socialmente articuladas, ha sido documentado en la América contemporánea por Jack Abbott, en una de sus escandalosas cartas a Norman Mailer enviadas desde una penitenciaría federal; porque el texto es ahora bastante inaccesible (no fue reimpresso en el libro de Abbott) y estupendamente oportuno, he decidido citarlo aquí en forma completa.

Fue realmente hace años, muchos años, antes que comenzara a darme cuenta realmente de que las mujeres en mi vida —tanto las prostitutas como las blandas y bellas muchachas que refán y bromeaban todo el tiempo, mis esposas y amigas—, eso fue años antes que me diese cuenta que no eran mujeres, sino hombres; años antes de que asimilara la noción de que esto era antinatural. Esto lo sé sólo intelectualmente en su mayor parte, pero la parte pequeña que queda para mi conocimiento, sé que es como un martillazo en mi sien, y la vergüenza que siento es profunda. No por la cosa en sí misma, el amor sexual que he disfrutado con estas mujeres (algunas tan consagradas que duele recordarlo), sino por la vergüenza —y la bronca— de que el mundo pudiera íntimamente defraudarme; tan profundamente me toca y me mueve, y entonces se ríen de mí y acusan a mi alma de enfermedad, cuando esa enfermedad me ha rescatado de la descomposición mental y de la desesperación tan oscuras como esa noche que nos cerca en prisión durante el día. No quiero decir que nunca supe la diferencia física, nadie sino un imbécil podría hacer tal reclamo. Lo tomé, sin reflexión, sin la menor duda, como que esto era un sexo natural que emergía de la sociedad de los hombres, con

atributos que naturalmente complementaban los atributos masculinos. Pensé que era un fenómeno natural en la sociedad de las mujeres también. Los atributos eran femeninos y allí parecían no una vulgar interpretación de los hechos, el llamarlas (entre nosotros hombres) "mujeres"... Muchas de mis "mujeres" tenían simplemente la apariencia de hombres jóvenes, hermosos, extremadamente limpios y refinados. He aprendido, analizando hoy mis sentimientos, que esos atributos que recién llamaba femeninos, no eran femeninos de la misma forma como aparecen en el sexo femenino real. Estos atributos parecen ahora meramente una tendencia a necesitar, a depender de otro hombre; para convertirlo en un rival o para competir con otros hombres en la búsqueda de hombres, comprometidos entre ellos. Era, se me ocurre ahora, casi una cosa de muchachos —no algo realmente femenino.

Este es el modo en que siempre lo fue, aún en la Escuela Industrial del Estado para Muchachos —una institución penal para delincuentes juveniles— donde serví durante cinco años, desde los doce y hasta los diecisiete. Ellos eran la posesión y el signo de la masculinidad y nunca se le ocurrió a alguno de nosotros que era extraño y antinatural. Así es como crecí, una parte natural de mi vida en prisión. Fue difícil para mí entender la definición del término clínico "homosexual", y cuando finalmente lo hice, me devastó, como lo dije<sup>15</sup>.

La sociedad de Abbott supera a la sociedad clásica ateniense, a tal punto que las relaciones de poder tienen que ver con el género. En lugar del sistema griego que preserva la distinción entre varones y mujeres pero que la atropella cuando articula las categorías de lo deseable y de lo no deseable a favor de la distinción entre dominantes y dominados, el sistema descrito por Abbott asimila completamente las categorías de identidad sociosexual a las categorías de identidad de género, para preservar, sin duda, la asociación entre "masculinidad" y el amor a las "mujeres". Lo que determina el género, para Abbott, no es el sexo anatómico, sino el estatus social y el estilo personal. Los "hombres" son definidos como quienes "compiten con otros hombres en la búsqueda de hombres, comprometidos entre ellos", mientras que las "mujeres" son caracterizadas por la posesión de "atributos que natural-

mente complementan los atributos masculinos”, es decir, una “tendencia a necesitar, a depender de otro hombre” por los diversos beneficios obtenidos por los vencedores en la competencia “masculina”. De esta manera, “un sexo natural emerge en la sociedad de los hombres” y califica, en virtud de su exclusión del dominio de la precedencia y autonomía de los “varones”, como un legítimo blanco del deseo “masculino”.

Las características prominentes de la sociedad de Abbott ofrecen curiosas reminiscencias de aquellas características de la sociedad ateniense clásica con las que estamos familiarizados. Más notable es la división de la sociedad en grupos supraordinados y subordinados, y *la producción del deseo* por los miembros del grupo subordinado en los del grupo supraordinado. El deseo brilla en este sistema, como en la Atenas clásica, sólo cuando forma un arco a través de la división política, sólo cuando atraviesa la frontera que marca los límites de la competición intramuros entre la élite y que por ello distingue a los sujetos de los objetos del deseo sexual. El sexo entre “hombres” –y por lo tanto la “homosexualidad”– es impensable en la sociedad de Abbott (aunque el sexo entre varones anatómicos es una parte aceptada e intrínseca del sistema), así como el sexo entre ciudadanos, entre miembros de la casta social calificada, es prácticamente inconcebible en la sociedad ateniense clásica. Del mismo modo, el sexo entre “hombres” y “mujeres” en el mundo de Abbott no es una experiencia privada en la que las identidades sociales están perdidas u ocultas; más bien, en la sociedad de Abbott, como en la Atenas clásica, el acto sexual –en lugar de implicar a ambos partenaires sexuales en una “sexualidad” común– ayuda a articular, a definir, a actualizar, las diferencias de estatus entre ellos.

Descubrir y escribir la historia de la sexualidad les ha parecido a muchos y desde hace tiempo una tarea suficientemente radical en sí misma, puesto que su efecto (si no siempre la intención que está por detrás) es cuestionar la misma naturalidad de lo que

generalmente tomamos como esencial en nuestras naturalezas individuales. Pero en el curso de implementar ese proyecto ostensiblemente radical, muchos historiadores de la sexualidad parecen haber invertido –quizás inconscientemente– su designio extremo, preservando a la “sexualidad” como una categoría estable del análisis histórico a la que no sólo no han desnaturalizado sino que, por el contrario, la han idealizado recientemente<sup>46</sup>. Hasta el punto que las historias de la “sexualidad” tienen éxito al involucrarse con la *sexualidad*, y justo en ese punto están condenadas a fracasar como *historias* (el mismo Foucault nos enseñó mucho de esto), a menos que ellas también incluyan como una parte esencial de su propia empresa, la tarea de demostrar la historicidad, las condiciones de emergencia, los modos de construcción y las contingencias ideológicas de las mismas categorías de análisis que someten su propia práctica<sup>47</sup>. En lugar de concentrar nuestra atención específicamente en la historia de la sexualidad, entonces, necesitamos definir y pulir una nueva y radical sociología histórica de la psicología, una disciplina intelectual diseñada para analizar las poéticas culturales del deseo, por medio de las cuales los deseos sexuales son construidos, producidos para las masas y distribuidos entre los diversos miembros de los grupos humanos<sup>48</sup>. Debemos adiestrarnos para reconocer convenciones del sentimiento tanto como convenciones de la conducta, y para interpretar la intrincada textura de la vida personal como un artefacto, como el resultado de una constelación compleja y arbitraria de procesos culturales. Debemos, para abreviar, estar dispuestos a admitir que lo que parecen ser nuestras experiencias más íntimas, auténticas y privadas, son realmente, en una frase admirable de Adrienne Rich, “compartidas, innecesarias/y políticas”<sup>49</sup>.

Hace poco menos de cincuenta años, W. H. Auden preguntaba, en las primeras líneas de una canción, “¿Cuándo aprenderemos, debería ser claro como el día, que no podemos elegir qué

somos libres de amar?"<sup>50</sup>. Es una formulación característicamente juiciosa: el amor, si ha de ser amor, debe ser un acto libre, pero también está inscripto dentro de un gran círculo de constreñimientos, dentro de condiciones que hacen posible el ejercicio de esa "libertad". La tarea de distinguir libertad de constreñimiento en el amor, de aprender a rastrear el movimiento y las fronteras inciertas entre el sí y el mundo, es una tarea vertiginosa e interminable. Si no he avanzado significativamente en este proyecto, espero al menos haber dado coraje a otros para no abandonarlo.

## NOTAS

La mayor parte del material contenido en este artículo aparece, de una forma ligeramente diferente, en el ensayo de mi compilación titulada *One hundred Years of Homosexuality and other essays on Greek Love* (Nueva York, Routledge, 1989), (que será próximamente publicado por EDELP), o en la Introducción de *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, David M. Halperin, John J. Winkler, y Froma I. Zeitlin (Comps.) (Princeton, 1990).

1. O, si lo hace, esa historia es un tema para los biólogos evolucionistas, no para los historiadores; ver Lynn Margulis y Dorion Sagan, *The origins of Sex* (New Haven, 1985).

2. Adapto esta formulación de un pasaje de Louis Adrian Montrose, "'Shaping Fantasies': Figurations of Gender and Power in Elizabethan Culture", *Representations* 2 (1983), 61-94 (pasaje en página 62), que describe a su vez el concepto de "sistema sexual de género", introducido por Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex," en *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna R. Reiter (Nueva York, 1975), 157-210.

3. Los volúmenes dos y tres de la *Historia de la sexualidad* de Foucault, publicados poco antes de su muerte, parten significativamente de la orientación teórica de su más temprano trabajo en favor de una práctica interpretativa más concreta; ver mis comentarios en "Two Views of Greek Love: Harald Patzer and Michel Foucault," *One Hundred Years of Homosexuality*, 62-71, esp. 64.

4. Foucault, *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*, Ed. Siglo XXI, 1995, Bs. As., trad. Ulises Guiñazú. Ver Teresa de Lauretis, *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction* (Bloomington, 1987), 1-30, esp. 3, quien extiende la crítica de Foucault de la sexualidad al género.

5. Foucault, *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*, p. 129.

6. De especial relevancia son: Robert A. Padgug, "Sexual Matters: On Conceptualizing Sexuality in History," *Radical History Review* 20 (1979), 3-23; George Chauncey, Jr., "From Sexual Inversion to Homosexuality: Medicine and the Changing Conceptualization of Female Deviance", en *Homosexuality: Sacrilege, Vision, Politics*, ed. Robert Boyers y George Steiner - *Salmagundi* 58-59 (1982-1983), 114-146; Arnold I. Davidson, "Sex and the Emergence of Sexuality", *Critical Inquiry* 14 (1987-1988), 16-48. Ver también *The Cultural Construction of Sexuality*, ed. Pat Caplan (Londres, 1987); T. Dunbar Moodie, "Migrancy and Male Sexuality on the Southern African Gold Mines", *Journal of Southern African Studies* 14 (1987-1988), 228-256; George Chauncey, Jr., "Christian Brotherhood or Sexual Perversion? Homosexual Identities and the Construction of Sexual Boundaries in the World War One Era," *Journal of Social History* 19 (1985-1986), 189-211.

7. Por ejemplo, Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, El uso de los placeres*, Vol. II, trad., Marti Soler, Ed. Siglo XXI, 1986, Bs. As.

8. Al aplicar el término "ideológico" a la experiencia sexual, he sido influenciado por la formulación de Stuart Hall, "Culture, the media, and the 'Ideological Effect'", en *Mass Communication and Society*, ed. James Curran, Michael Gurevitch, Janet Woolcott, et. al. (Londres, 1977), 315-348, esp. 330: "la ideología como *práctica social* se compone del 'sujeto' posicionado en el complejo específico, el objetivado campo de discursos y códigos que le están disponibles en la lengua y la cultura, en una coyuntura particular" (citado por Ken Tucker y Andrew Treno, "The Culture of Narcissism and the Critical Tradition: An Interpretative Essay", *Berkeley Journal of Sociology* 25 (1980), 341-355 (cita en pág. 351); ver también la mordaz discusión de Hall del rol constitutivo de la ideología en "Deviance, Politics, and the Media", en *Deviance and Social Control*, ed. Paul Rock y Mary McIntosh, *Explorations in Sociology* 3 (Londres, 1974), 261-305, y reimpresso en este volumen.

9. Padgug, 16.

10. Digo "falo" en lugar de "pene", porque (1) lo que es calificado como falo en este sistema discursivo no siempre resulta ser un pene (ver nota 29 más abajo) y (2), aún cuando falo y pene tienen la misma extensión o referencia, no tienen la misma intensidad, o significado: "falo" denota no un ítem específico de la anatomía masculina *universal* sino ese mismo ítem *tomado bajo la descripción* de un

significado cultural; (3) ahora, el significado de "falo" es finalmente determinado por su función en el más amplio discurso sociosexual; es decir, es lo que penetra, lo que permite a su poseedor jugar un rol sexual "activo", y así en adelante: ver Rubin, 190-192.

11. Foucault, en *El Uso de los placeres*, p. 198 lo formula bien: "las relación sexual –siempre pensada a partir del acto-modelo de la penetración y de una polaridad que opone actividad y pasividad– es percibida como el mismo tipo que la relación entre superior e inferior, el que domina y el que es dominado, el que somete y el que es sometido, el que vence y el que es vencido."

12. Para evitar una mala interpretación, enfatizaré que, llamando a las personas pertenecientes a estos cuatro grupos "socialmente inferiores", no descarto tampoco sugerir que ellos disfrutaban del mismo estatus u ocultar las muchas diferencias de estatus que podrían haber entre miembros de un único grupo –por ejemplo, entre una esposa y una cortesana–, diferencias que podrían no haber sido perfectamente isomórficas con los modos legítimos de su uso sexual. No obstante, lo que es sorprendente acerca de la costumbre social ateniense es la tendencia a colapsar tales distinciones como sucedía entre las diferentes categorías de subordinados sociales, y para crear una única oposición entre ellas, en masa, y la clase de ciudadanos varones adultos: en este punto, ver Mark Golden, "Pais, 'Child' and 'Slave'", *L'Antiquité classique* 54 (1985), 91-104, esp. 101 y 102, n. 38

13. Me he apropiado de esta analogía de Arno Schmitt, quien la usa para comunicar lo que serían las modernas categorías sexuales vistas desde una perspectiva islámica tradicional: ver Gianni De Martino y Arno Schmitt, *Kleine Schriften zu zwischenmännlicher Sexualität und Erotik in der muslimischen Gesellschaft* (Berlín, 1985), 19. Nótese que aún la categoría de sexo anatómico, definida de tal modo que incluye a hombres y mujeres, parece estar ausente del pensamiento griego por similares razones: la complementariedad de hombres y mujeres como partenaires sexuales implica, para la polaridad griega, una diferencia de clases demasiado extrema como para poder unirlos en un único concepto sexual, igualmente aplicable a cada uno. En los escritos médicos griegos, por lo tanto, "la noción de sexo nunca consigue ser formalizada como una identidad funcional de varones y mujeres, indicada constantemente por adjetivos abstractos: *to thēly* ('lo femenino'), *to aren* ('lo masculino')", de acuerdo con Paola Munuli, "Donne mascoline, feminine sterile, vergini perpetue: La ginecología greca tra Ippocrate e Sorano", en el texto de Silvia Campese, Paola Munuli y Giulia Sissa, *Madre materia: Sociologia e biologia della donna greca* (Turín, 1983), 147-192, esp. 151 y 201n.

14. Maurice Godelier, "The Origins of Male Domination", *New Left Review* 127 (Mayo-Junio, 1981), 3-17 (cita en p. 17); cf. Maurice Godelier, "Le sexe comme fondement ultime de l'ordre social et cosmique chez les Baruya de

Nouvelle-Guinée. Mythe et réalité," en *Sexualité et pouvoir*, ed. Armando Verdiglione (París, 1976), 268-306, esp. 295-296.

15. Agradezco esta observación al Profesor Peter M. Smith de la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill, quien hace notar que Safo y Platón son las excepciones principales a esta regla general.

16. Ver John J. Winkler, "Unnatural Acts: Erotic Protocols in Artemidoros' *Dream Analysis*", *Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece* (New York, 1989), 17-44, 221-224.

17. S.R.F. Price, "The Future of Dreams: From Freud to Artemidorus", *Past and Present* 113 (Noviembre, 1986), 3-37, resumido en *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, ed. David M. Halperin, John J. Winkler y Froma I. Zeitlin (Princeton, 1990), 365-387; ver también Michel Foucault, *La Historia de la sexualidad, El cuidado de sí*, Vol. III, trd. Tomás Segovia, Siglo XXI, primera edición en español 1987, Bs. As. (1996)

18. Ver Waud H. Kracke, "Dreaming in Kagwahiv: Dream Beliefs and Their Psychic Uses in an Amazonian Indian Culture", *The Psychoanalytic Study of Society* 8 (1979), 119-171, esp. 130-132, 163 (sobre el valor predictivo de los sueños) y 130-131, 142-145, 163-164, 168 (sobre la inversión de la dirección freudiana de significación –que Kracke toma como un mecanismo de defensa constituido culturalmente y que por lo tanto menosprecia); Thomas Gregor, "Far, Far Away My Shadow Wandered...": The Dream Symbolism and Dream Theories of the Mehinaku Indians of Brasil", *American Ethnologist* 8 (1981), 709-720, esp. 712-713 (sobre el valor predictivo) y 714 (sobre la inversión de la significación), ampliamente recapitulado en el texto de Thomas Gregor, *Anxious Pleasures: The sexual lives of an Amazonian People* (Chicago, 1985), 152-161, esp. 153. Los comentarios de Foucault sobre Artemidoro en *La inquietud de sí*, son aquí relevantes: "El movimiento de análisis y los procedimientos de valoración, no van desde el acto a un dominio tal como la sexualidad o la carne, un dominio cuyas leyes divinas, civiles o naturales, podrían delinear las formas permitidas; van desde el sujeto como un actor sexual a otras áreas de la vida en las que prosigue su actividad (familiar, social y económica). Y es en la relación entre estas diferentes formas de actividad que los principios de evaluación de una conducta sexual, son esencialmente, pero no exclusivamente, situados".

19. Nótese que aún los mismos genitales humanos, no necesariamente figuran como significantes sexuales en todos los contextos culturales o representacionales: por ejemplo, Caroline Walker Bynum, "The Body of Christ in the Later Middle Ages: A reply to Leo Steinberg", *Renaissance Quarterly* 39 (1986), 399-439, argumenta con considerable detalle que hay "razón para pensar que el pueblo medieval vio el pene de Cristo no primeramente como un órgano sexual, sino

como el objeto de la circuncisión, y por ello, como la carne herida, sangrante con la que estaba asociada en la pintura y en el texto". (P. 407).

20. Padgug, 8.

21. Paul Veyne, en "La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain", *Annales (E.S.C.)* 33 (1978), 35-63, comenta (p. 50) que la *Fedra* de Séneca es el texto más primitivo para asociar las inclinaciones homosexuales con un tipo distinto de subjetividad. La cuestión es más compleja que eso, sin embargo, y se requeriría una exploración cuidadosa para indagar más de cerca la antigua figura del *kinaidos*, una forma de vida ahora terminada: para los detalles, ver Maud W. Gleason, "The Semiotics of Gender: Physiognomy and Self-Fashioning in the Second Century C. E.", en *Before Sexuality*, 389-415; John J. Winkler, "Laying Down the Law: The oversight of Men's Sexual Behavior in Classical Athens", *Constraints of Desire*, 45-70, 224-226.

22. Ver Padgug, 3, quien erróneamente imputa el comentario de Athenaeus a Alexis de Samos (Jacoby, *Fragmente der griechischen Historiker* 539, fr. 2).

23. Ver K. J. Dover, *Greek Homosexuality* (Londres, 1978), 63-67, para una lista extensa, pero reconocidamente parcial; también, Robert Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford, 1983), 94. Para algunos ejemplos romanos, ver T. Wade Richardson, "Homosexuality in the *Satyricon*", *Classica et Mediaevalia* 35 (1984), 105-127, esp. 111.

24. Quiero enfatizar que *no* estoy afirmando que todos los hombres griegos debieron haber sentido tal indiferencia: por el contrario, suficiente evidencia antigua testifica la fortaleza de las preferencias individuales hacia el objeto sexual de un sexo más que de otro (ver nota 42, debajo). Pero muchos documentos antiguos dan testimonio de una aversión constitucional de una parte de los griegos para predecir, en un caso dado, el sexo de un amante sobre la base de la conducta sexual pasada o sobre un modelo previo de elección del objeto sexual.

25. *P. Tebtunis* I 104, traducido por A.S. Hunt y C.C. Edgar, en *Women's Life in Greece and Rome*, ed. Mary Lefkowitz y Maureen B. Fant (Baltimore, 1982), 59-60; otra traducción es proporcionada, con una útil discusión del documento y su particularidad, por Sarah B. Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt from Alexander to Cleopatra* (Nueva York, 1984), 87-89.

26. "Une bisexualité de sabrage": Veyne, 50-55; ver la crítica de Ramsay MacMullen, "Roman Attitudes to Greek Love", *Historia* 32 (1983), 484-502, esp. 491-497. Otros estudiosos quienes describen el antiguo fenómeno de la conducta como "bisexualidad", incluye a Luc Brisson, "Bisexualité et médiation en Grèce ancienne", *Nouvelle Revue de psychanalyse* 7 (1973), 27-48; Alain Schnapp, "Une autre image de l'homosexualité en Grèce ancienne", *Le Débat* 10 (1981), 107-117, esp. 116-117; Lawrence Stone, "Sex in the West," *The New*

*Republic* (8 de julio de 1985), 25-37, esp. 30-32 (con dudas). *Contra*, Padgug, 13: "para hablar, como es común, de los griegos como 'bisexuales', es también ilegítimo, desde que sólo agrega una categoría nueva, intermediaria, mientras que eran precisamente las mismas categorías las que no tenían significado en la antigüedad".

27. T.M. Robinson, (Revisión de Dover, *Greek Homosexuality*). *Phoenix* 35 (1981), 160-163, esp. 162: "La razón por la que la mayoría heterosexual podría haber visto con una mirada tolerante la práctica 'activa' homosexual entre la minoría, y aún en alguna medida en su propio grupo (!)...es previsiblemente una mirada sexista: para la mayoría heterosexual, para aquellos (en un universo de hombres) a quienes la 'buena' mujer es *kata physin* (es decir, naturalmente) pasiva, obediente y sumisa, el 'rol' del homosexual 'activo' será tolerable precisamente porque sus conductas pueden, sin mucha dificultad, ser igualadas con el 'rol' del varón heterosexual, es decir, para dominar y vencer; lo que los dos tienen en común es más que lo que los divide". Pero esto me parece que evita la cuestión que la distinción entre heterosexualidad y homosexualidad está supuestamente ideada para esclarecer.

28. Un excelente análisis de la versión mediterránea contemporánea de este ethos ha sido suministrado por David Gilmore. "Introduction: The Shame of Dishonor", en *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, ed. Gilmore, Publicación especial de la American Anthropological Association, 22 (Washington, D.C., 1987), 2-21, esp. 8-16.

29. Por "falo" indico un significante culturalmente construido del poder social: para la terminología, ver nota 10, arriba. Lo llamo discurso griego sexual fálico porque (1) los contactos sexuales son polarizados alrededor de la acción fálica, es decir, están definidos por quien tiene el falo y por lo que es hecho con él; (2) otros placeres sexuales que los fálicos, no cuentan al categorizar los contactos sexuales; (3) para que un contacto sea calificado como sexual, uno -y no más que uno- de los dos partenaires debe tener el falo (los muchachos son tratados en los contextos pederásticos, como esencialmente no-fálicos [ver Marcial, 11.22; pero cf. *Palatine Anthology* 12.3, 7, 197, 207, 216, 222, 242] y tienden a ser asimilados a las mujeres; en el caso de sexo entre mujeres, una partenaire -la "tribad"- es asumida como poseyendo un equivalente al falo [un superdesarrollado clítoris] para penetrar a la otra: fuentes para la antigua conceptualización de la tribad -es conocido por mí un incompleto estudio moderno de este fascinante y duradero tipo ficcional, que sobrevivió en las primeras décadas del Siglo XX- han sido agrupadas por Friedrich Karl Forberg, *Manual of Classical Erotology*, trad. por Julian Smithson [Manchester, 1884; reimpr. Nueva York, 1966], II, 108-167; Paul Brandt [seud. "Hans Litch"], *Sexual Life in Ancient Greece*, trad. J.H. Freese, ed. Lawrence H. Dawson [Londres, 1932], 316-328; Gaston Vorberg, *Glossarium eroticum* [Hanau, 1965], 654-655; y Werner A.

Krenkel, "Masturbation in der Antike". *Wissenschaftliche Zeitschrift der Wilhelm-Pieck-Universität Rostock* 28 (1979), 159-178, esp. 171. Para una discusión reciente, ver Judith P. Hallett, "Female Homoeroticism and the Denial of Roman Reality in Latin Literature". *Yale Journal of Criticism* 3.1 (1989), 209-238.

30. Las excepciones incluyen el texto de Vern L. Bullough, *Homosexuality: A History* (Nueva York, 1979), 3-5, y de John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (Chicago, 1980), 53n., 75n.

31. Para un más temprano uso de los *mollis* en este sentido casi técnico, ver Juvenal, 9.38.

32. Ver P.H. Schrijvers, *Eine medizinische Erklärung der männlichen Homosexualität aus der Antike (Caelius Aurelianus, De morbis chronicis, IV 9)* (Amsterdam, 1985), 11.

33. He tomado todo este argumento de Schrijvers, 7-8; el mismo punto acerca del pasaje de *De morbis acutis* fue hecho más tempranamente –desconocido para Schrijvers, aparentemente– por Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 53, n. 33; 75, n. 67.

34. Traducción (con mis énfasis y ampliaciones) por L. E. Drabkin, editor y traductor, *Caelius Aurelianus: On acute diseases and On chronic diseases* (Chicago, 1950), 413.

35. Como el título de su capítulo, "De mollibus sive subactis," implica.

36. Ver especialmente el pseudo-Aristotélico *Problemata* 4.26, bien discutido por Dover, 168-170, y por Winkler, "Laying Down the Law," 67-69; generalmente Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 53; Foucault, *El uso de los placeres*.

37. La frase latina *quod utranque Veneram exercent* es así interpretada por Drabkin, 901 n., y por Schrijvers, 32-33, quienes afianzan este escrito al citar a Ovidio, *Metamorfosis*, 3.323, donde Tiresias, quien ha sido un hombre y una mujer, es descrito como siendo instruido en el campo de *Venus utraque*. Comparar con Petronio, *Satyricon* 43.8: *omnis minervae homo*.

38. Sigo, una vez más, el profundo comentario de Schrijvers, 15.

39. Cito de la traducción de Drabkin, 905, la que está basada en su plausible, pero sin embargo especulativa reconstrucción (aceptada por Schrijvers, 50) de un texto extremadamente adulterado. Para la noción expresada en él, comparar con el texto de Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu*, Pierre Clarac y André Ferré (París, 1954), III, 204, 212; *En busca del tiempo perdido*, traducido por Pedro Salinas y otros (Ed. Alianza, Madrid, 1966); discusión por Eve

Kosofsky Sedgwick, *Epistemología del armario*. Ediciones de la Tempestad, Barcelona, 1998.

40. Anónimo. *De physiognomonia* 85 (vol. II, p. 114, 5-14 Förster); Vettius Valens, 2.16 (p. 76, 3-8 Kroll); Clemente de Alejandría, *Paedagogus* 3.21.3; Firmicus Maternus, *Mathesis* 6.30.15-16 y 7.25.3-23 (esp. 7.25.5).

41. Ver Foucault, *La historia de la sexualidad*: "La sodomía, como era definida por los antiguos códigos civiles o canónicos, era una categoría de actos prohibidos; su perpetrador era nada más que la materia jurídica de ellos. El homosexual del Siglo XIX devino un personaje, un pasado, un caso de historia y una infancia, además de ser un tipo de vida, una forma de vida y una morfología, con una indiscreta anatomía, y posiblemente con una misteriosa fisiología. Nada que estuviera dentro de su composición total, era natural para su sexualidad. Estaba toda presente en él: en la raíz de todas sus acciones porque era su insidioso e indefinido principio activo; escrito indeciblemente sobre su cara y su cuerpo porque era un secreto que siempre se ofrecía. Era consustancial con él, menos como un pecado habitual que como una naturaleza singular". Ver también Randolph Trumbach, "London's Sodomites: Homosexual Behavior and Western Culture in the 18<sup>th</sup> Century." *Journal of Social History* 11 (1977), 1-33, esp. 9; Richard Sennett, *The fall of public man* (Nueva York, 1977), 6-8; Padgug, 13-14; Jean-Claude Féray, "Une histoire critique du mot homosexualité, (IV)," *Arcadie* 28, no. 328 (1981), 246-258, esp. 246-247; Schnapp (nota 26, arriba), 116 (hablando de las pinturas en los vasos áticos): "Uno no pinta actos que caracterizan a las personas tanto como las conductas que distinguen grupos"; Pierre J. Payer, *Sex and the Penitentials: The development of a Sexual Code 550-1150* (Toronto, 1984), 40-44, esp. 40-41: "no hay palabra en el uso general en las penitenciarías para la homosexualidad como una categoría... además, la distinción entre actos homosexuales y la gente que podría ser llamada homosexual, no parece ser operativa en estas publicaciones" (también pp. 14-15, 140-153); Bynum, "The Body of Christ", 406.

42. Como testimonios de la fuerza de las preferencias individuales (aún hasta el punto de la exclusividad) por parte de los varones griegos por un partenaire sexual de un sexo más que de otro, ver Theognis, 1367-1368; Eurípides, *Cyclops* 583-584; Xenofonte, *Anabasis* 7.4.7.-8; Aeschines, 1.41, 195; *Life of Zeno* de Antígono de Carystus, citado por Athanaeus, 13.563e; el fragmento de Seleucus citado por Athanaeus, 15.697de (= *Collectanea Alexandrina*, ed. J. U. Powell [Oxford, 1925], 176); un anónimo fragmento dramático citado por Plutarco, *Moralia* 766f-767<sup>a</sup> (= *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, ed. August Nauck, 2<sup>a</sup> edición [Leipzig, 1926], 906, # 355; también en Theodor Kock, *Comicorum Atticorum Fragmenta* [Leipzig, 1880-1888], III, 467, # 360); Athanaeus, 12.540e, 13.601e y sig.; Aquiles Tacio, 2.35.2-3; pseudo-Luciano, *Erôtes* 9-10; Firmicus Maternus, *Mathesis* 7.15.1-2; y un número de epigramas de varias manos, conteni-

dos en *Palatine Anthology*: 5.19, 65, 116, 208, 277, 278; 11.216; 12.7, 17, 41, 87, 145, 192, 198, y passim (cf. P. G. Maxwell-Stuart, "Strato and the Musa Puerilis," *Hermes* 100 [1972], 215-240). Ver, generalmente, Dover, 62-63; John Boswell, "Revolutions, Universals, and Sexual Categories", en *Homosexuality: Sacrilige, Vision, Politics* (nota 6, arriba), 89-113, esp. 98-101; Winkler, "Laying Down the Law"; y, para una lista de pasajes, Claude Courouve, *Tableau synoptique de références à l'amour masculin: Auteurs grecs et latins* (París, 1986).

43. Hilary Putnam, en *Razón, Verdad e Historia*, en el curso del análisis de varios criterios por los cuales juzgamos asuntos de gusto como "subjetivos," implica que estamos acertados al considerar las preferencias sexuales más completamente constitutivas de la personalidad humana que las preferencias alimentarias, pero el argumento permanece circunscripto, tal como Putnam lo señala, por los supuestos completamente específicos de cada cultura acerca del sexo, la comida y la personalidad.

44. Foucault, *El uso de los placeres*, remarca que sería interesante determinar exactamente cuando, en el curso del desarrollo de la cultura occidental, el sexo devino más moralmente problemático que la comida; parece pensar que el sexo lo conquistó, sólo a finales del Siglo XVIII, después de un largo período de relativo equilibrio durante la Edad Media; ver también *El uso de los placeres: La inquietud de sí*; "On the Genealogy of Ethics: An overview of Work in Progress," en Hubert L. Dreyfus y Paul Rainbow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2ª ed. (Chicago, 1983), 229-252, esp. 229. La evidencia más tarde reunida por Stephen Nissenbaum, *Sex, Diet, and Debility in Jacksonian America: Sylvester Graham and Health Reform*, Contributions in Medical History, 4 (Westport, Conn., 1980), y por Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food in Medieval Women* (Berkeley, 1987), sugiere que la evolución moral puede no haber sido realmente un asunto continuamente lineal, tal como Foucault parece imaginar.

45. Jack H. Abbott, "On Women," *New York Review of Books* 28:10 (June 11, 1981), 17. Podría quizás ser puntualizado que esta confesión lírica es algo desigual con respecto al más áspero informe contenido en los fragmentos de las cartas de Abbott, que fueron publicadas un año antes en *New York Review of Books* 27:11 (June 26, 1980), 34-37. Uno podría comparar la manifestación de Abbott con algunos comentarios pronunciados por Bernard Boursicot en un contexto similarmente apologético y citado por Richard Bernstein, "France Jails Two in a Bizarre Case of Espionage," *New York Times* (Mayo 11 de 1986): "Estaba destruido por aprender que él (el amante de Boursicot de veinte años) es un hombre, pero mi convicción permanece inquebrantable que para mí, en ese tiempo, él era realmente una mujer y era el primer amor de mi vida".

46. Ver Davidson (nota 6, arriba), 16.

47. Deseo agradecer a Kostas Demelis por ayudarme con esta formulación. Comparar Padgug, 5: "En cualquier aproximación que toma como predeterminadas y universales las categorías de sexualidad, la historia real desaparece".

48. Stephen Greenblatt, "Fiction and Friction," en *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, ed. Thomas E. Heller, Morton Sosna y David E. Wellbery, con Arnold I. Davidson, Ann Swidler, y Ian Watt (Stanford, 1986), 30-52, 329-332, esp. 34, hace una puntuación similar; arguyendo que "un discurso de la cultura sexual juega un rol crítico en dar forma a la individualidad," y sigue diciendo, "Lo hace así para ayudar a implantar en cada persona un internalizado juego de disposiciones y orientaciones que gobiernan las improvisaciones individuales." Ver también Padgug; generalmente, Julian Henriques, Wendy Holloway, Cathy Urwin, Venn Couze y Valerie Walkerdine, *Changing the Subject: Psychology, Social Regulation and Subjectivity* (Londres, 1984).

49. "Translations" (1972), líneas 32-33, en el texto de Adrienne Rich, *Diving into the Wreck: Poems 1971-1972* (Nueva York, 1973), 40-41 (citas en p. 41).

50. "Canzone" (1942), líneas 1-2, en W. H. Auden, *Collected Poems*, ed. Edward Mendelson (Nueva York, 1976), 256-257 (cita en p. 256).