

La construcción social del sexo¹

Jean Robert

Mis primeras conversaciones serias sobre lo que llamaré provisionalmente “la cuestión homosexual” —locución intencionalmente escogida para evocar “la cuestión judía” de Marx que más tarde retomó Sartre² tuvieron lugar alrededor del 1980.

En esa época mi compañera, Sylvia Marcos, organizaba entre otras cosas, reuniones de búsqueda de “alternativas a la psiquiatría” a las que acudían varios jóvenes que se autodefinían como gays. Conforme al espíritu de aquel tiempo, estos muchachos no solo tendían a presentarse como miembros de una minoría discriminada, sino que la manera que tenían de llevar sus demandas al público se parecía a la de otros grupos minoritarios. Con ellos solía discutir cuatro cuestiones:

1. ¿Son los “homosexuales” un subgrupo que, para conquistar respeto y posiciones en la sociedad en general tienen, como las mujeres, que exigir visibilidad, como los negros norteamericanos, representación en las instancias de poder, como los judíos, el cese de viejas actitudes discriminatorias y de viejos prejuicios y, como los jóvenes y los viejos, el reconocimiento de sus capacidades y necesidades específicas?

¹Publicado en *Conspiratio* no. 11. 2011

² Carlos Marx, “Zur Judenfrage” (*La cuestión judía*), *Deutsch-französische Jahrbücher*, 1844.]
Jean-Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía* (Barcelona: Seix Barral, 1944)
(Notese la correspondencia en los milésimos).

2. Admitiendo que urge hacer la historia de esta cuestión, ¿es más importante *re-trazar* la historia de los homosexuales —como lo quiso hacer, por ejemplo, John Boswell—,³ o dedicarse a una tarea mucho más difícil, ambigua y sujeta a malentendidos, la de volver a trazar la historia del *heterosexual químicamente puro*,⁴ una historia que, en mi humilde opinión, requeriría del historiador un valor que pocos tienen y una disposición a romper, no con simples prejuicios, sino quizás con ciertos presupuestos en los que se funda el orden social?
3. Viendo a los miembros del grupo mencionado como disidentes de una norma social, ¿pueden inspirar a ser disidentes en relación con otras normas? En otras palabras, yo, que me considero un disidente de las ideas y prácticas económicas dominantes, ¿tendría sentido definirme como un *gay de la economía* y diseñar acciones de resistencia con otros “gays” declarados y definidos en términos comparables?
4. ¿Cómo definir a hombres genuinamente desprovistos del talento de amar a los muchachos? ¿Debemos clasificarlos bajo la etiqueta de *heterosexuales* o *normales* o peor, de *sexualmente “morales”*? O, aun peor, ¿bajo la etiqueta de “sanos”? ¿Es preciso tomar partido entre las aspiraciones de una *mayoría* generalmente silenciosa y las de una *minoría* que se pretende oprimida? En el caso de que esa mayoría se vuelva vociferante —léase homofóbica—, ¿tiene éticamente sentido colocarse la etiqueta de “homo” en

³ John Boswell, *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad. Los gays en Europa occidental desde el comienzo de la era cristiana hasta el siglo XIV* (Barcelona: Muchnik Editores, 1992)[1980]. Según uno de sus comentaristas, esta obra ofrece una interpretación revolucionaria de la tradición occidental, argumentando que la Iglesia católica no siempre había condenado a los homosexuales a través de la historia, sino que lo hizo a partir del siglo XII o XIII. Anteriormente no había demostrado interés por los casos de amor entre hombres. La cristalización de un concepto unívoco —de una etiqueta— “homosexual” es contemporánea de los esfuerzos de predicadores e “inquisidores” por equiparar la herejía con otras disidencias como las de las devociones o de la conducta.

⁴ Iván Illich, *El género vernáculo, Obras reunidas II* (México: Fondo de Cultura Económica, 2008) 306, nota 110, “La historia del heterosexual”: “Paralelamente a la historia del *desviado*, marcada por la exclusión, actualmente se debería escribir una historia del *humano normal*, del heterosexual. Mientras no se conozca más de la ortopedia conceptual que antecede a la construcción social del heterosexual, masculino o femenino, no se podrá comprender el carácter *económico* de la pareja conyugal y de nuestra sociedad sujeta a la producción mercantil”.

solidaridad con los oprimidos —como hace setenta años, ciertos defensores particularmente valientes de los judíos se colocaban la estrella amarilla—?

Detrás de esas cuestiones, hay una pregunta general sobre la disidencia y la buena manera de darle expresión en la sociedad en la que vivimos: ¿Cuáles son los *estilos* de la disidencia?

Para que el acto disidente pueda tener un contenido revolucionario, tiene que evitar tres trampas: la locura, la santidad y la criminalidad.⁵

Ahora bien, he usado palabras que de ahora en adelante me propongo dejar progresivamente de pronunciar. Como lo sugerí, los términos “homo”, “hetero” y “gay” son etiquetas y, como tales, *hetero-definiciones*, definiciones que unos imponen a otros, frecuentemente *imputaciones*. El que quiere hablar de la percepción que tiene de sí mismo, de su *autocepción*, ¿necesita esas etiquetas? Adoptarlas, ¿no es conformarse con prejuicios mayoritarios? Definirse, por ejemplo, como “hetero” químicamente puro en oposición a “homo” ¿es realmente una autodefinición o emula más bien la pretensión del fariseo que agradecía a Dios por no parecerse al publicano pecador? ¿No es el puro reflejo de una norma social interiorizada como complejo de superioridad? Esas preguntas dinamitan los cimientos sobre los que yo mismo me proponía construir mi argumento contra etiquetas que falsifican el reconocimiento del otro. Para dar forma a mi perplejidad, empezaré con una anécdota biográfica.

⁵ Iván Illich, “Dissidence, Deviance and Delinquency in Style”, *The Dawn of Epimethean Man and other Essays* Cuaderno No 54 (Cuernavaca: Cidoc, 1970) C8/1- 8/9: “Solo llamo ‘revolucionario’ un acto que, cuando aparece dentro de una cultura, establece irrevocablemente una nueva [y significativa] posibilidad: una transgresión de fronteras culturales que abre un nuevo camino. Un acto revolucionario es la prueba inesperada de un nuevo hecho social que puede haber sido predicho, esperado o hasta llamado como urgente, pero que nunca antes había sido mostrado como posible. Por lo tanto, un acto ‘revolucionario’ debe distinguirse de lo bizarro, de lo santo y de lo comúnmente considerado criminal.”

Doy clases en una escuela de inspiración *bienpensante*. Hace tiempo, en un curso de historia de la filosofía, un colega dijo que los filósofos griegos antiguos solían practicar la *pederastia*, literalmente, el amor a los jóvenes, lo que, en el espíritu de quienes acabaron por castigar y despedir a este colega, era sinónimo de homosexualidad. Dijo más. Según este colega, en los siglos clásicos en Grecia, la *pederastia* era una institución educativa, lo más cercana, en este tiempo, a lo que hoy llamamos *pedagogía*. Al sancionar a este profesor, la dirección de este establecimiento educativo quiso dar una advertencia a cualquiera que tuviera la intención de faltarles al respeto a los fundadores de la filosofía: Sócrates, Platón, Aristóteles, Fedro, Fedón o Jenofonte. Poco después, en una clase que yo impartía, hice leer a mis alumnos el dialogo *Fedro* de Platón. La historia es conocida, pero no puedo resistir el placer de contarla.

Un día, el joven Fedro, alumno de aquel hijo de partera que inventó la mayéutica —el arte de hacer parir ideas— tocó a la puerta de su maestro y, excitado por un supuesto descubrimiento, le dijo: “He resuelto un acertijo complicado: si tengo dos pretendientes, ¿debo escoger al que más me quiere o, por el contrario, al menos apasionado? Si me prestas benévola atención, te demostraré que la razón exige que escoja al que menos apasionadamente me quiere”. Fedro inicia su penosa argumentación, pero Sócrates lo interrumpe después de unas pocas frases. “Fedro —le dice— divisó un bulto bajo tu túnica, parece un rollo. Tú sabes que no soy amigo de los sofistas, aquellos pretendidos filósofos que ponen sus ideas por escrito antes de expresarlas. Deja de simular filosofía (que para Sócrates es esencialmente oral) y mejor déjame leer el rollo que, para impresionarme, aprendiste de memoria”. Y para hacer sentir cómodo a su discípulo después del regaño, añade: “Ven, acompáñame, caminemos hasta el pequeño río Illysus y sigamos esta conversación con los pies en el agua”. En el camino, Fedro confiesa que el rollo que había escondido en su pecho era obra de un amigo que, por su edad, se encontraba a medio

camino entre él y Sócrates: Lysias. Podemos estar seguros de que se trataba de aquel hijo de inmigrantes sicilianos que tenían una gran fábrica de escudos de bronce en el Pireo, que eran dueños de numerosas casas en las que recibían a los filósofos y que fueron despojados por golpistas “derechistas” poco antes del año 400 a.C. Lysias era un ardiente defensor de la democracia, cuyos bienes fueron confiscados por los Treinta Tiranos en el año 404 a.C.. Después de escapar a Megara y de su condena a muerte, regresó arruinado a Atenas a la caída de los tiranos. Sabemos que se desempeñó como *logógrafo*, hoy lo llamaríamos abogado.

El encuentro entre Fedro y Lysias quizá sucedió en casa de otro rico amigo de los filósofos, Epícrates, ateniense *kaloskagathos* (de alcurnia), a quien los golpistas no se habían atrevido a despojar.

Después de invocar a las ninfas del río Illysus, Sócrates se quita las sandalias, invita a su discípulo a imitarlo y hace algo que este partidario de la expresión oral no hace en ningún otro pasaje de los *Diálogos* de Platón: ¡escribe! o, mejor dicho, traza con su dedo algunas palabras en la arena. Luego se libra a una crítica interna —o *peirástica*— de la demostración de Lysias. Digo crítica interna, porque, partiendo de los presupuestos de Lysias, no solo demuestra que su argumentación está plagada de errores de razonamiento, sino que comprueba, mejor que Lysias, que si Fedro tiene dos pretendientes tiene que escoger al que menos lo quiere. Fedro escucha, sobrecogido. Luego pregunta a Sócrates: “¿Por qué, mientras hablabas, te tapaste la cara con tu túnica?” “¿Por qué no dije lo que realmente pienso!”, contesta este, y se lanza entonces, sin taparse la cara, a una crítica que llamaría externa, porque pone radicalmente los presupuestos del autor criticado en cuestión. Hay que escoger al amante que más te quiere, argumenta, valiéndose, para hablar de la pasión amorosa, de la metáfora de los dos caballos —impetuoso el uno y plácido el otro— enganchados a un mismo carro, en el cual el buen faetón equilibra las fuerzas.

Para volver al lado propiamente biográfico de la anécdota, no fui expulsado de la escuela como mi colega. Algunos alumnos astutos se dieron cuenta de que el acertijo hablaba de amores que no son los que las convenciones sociales de fines del siglo XX consideraban legítimos. Quisieron hacerme confesar que Lysias, Fedro y Sócrates hablaban de amores *homosexuales*. Contesté sincera y diplomáticamente: “¡En absoluto, no puede ser!, porque Lysias, Fedro y el mismo Sócrates vivían antes del invento de la *sexualidad*. ¡Siglos antes!”.

El sexo en la cabeza

Que no se vaya a pensar —*honni soit qui mal y pense* (maldito sea quien piense mal)— que me salvé del mal paso con una pirueta. Creo en cada palabra de mi argumentación. Entre los historiadores y filósofos que expusieron el carácter social de aquello que los modernos llaman “sexualidad”, destaca naturalmente la personalidad de Michel Foucault.⁶ Empezó con deshacer la idea convencional, a la que Freud dio tanto vuelo, de que el sexo es una especie de pulsión irreprimible que la sociedad occidental trata desesperadamente de apagar bajo las cenizas de capas y capas de reglas morales. Visión romántica del sexo negado, *refoulé* (reprimido) en el “inconsciente”, que entre más se reprime más brota de todas partes; mito del que habría que “liberar” al sexo. Por el contrario, desde el alba de los tiempos modernos, reina tal imperativo de confesión que, a pesar de las apariencias, no hay nada más público que el sexo, aún si su exposición ocurre frente a “confesores” que por voto o por contrato están obligados al silencio. Siglos de imperativo de confesión han logrado implantar la sexualidad en las cabezas, los corazones y la percepción de sí mismos que tiene la gente moderna. Freud llamó *libido* a este

⁶ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad* (México: Siglo XXI, 1986-1987) [1984].

impulso supuestamente hegemónico y describió sus “flujos” en analogía con la descripción de las transferencias de la energía hecha por el físico Herrman von Helmholtz, en 1847.⁷ Después de Helmholtz y de Freud, vivimos bajo el doble escudo de la energía y del sexo.

Otra anécdota: en 1982, cuando Iván Illich presentaba su libro *El género vernáculo*⁸ en Berkeley, un estudiante griego lo interpeló: “Profesor Illich, usted habla mucho de la relación hombre-mujer que llama ‘género’. Pero, ¿qué piensa usted del sexo?”. La respuesta fue lapidaria: “*it profoundly disgusts me!*” (¡me disgusta profundamente!). El estudiante no había entendido que Illich opone dos maneras de definir esta relación-distinción, dos tipos epistémicamente opuestos de *dualidad*: el *género vernáculo* y el *sexo económico*. El primero está tan arraigado en un lugar como el dibujo de sus tejidos o la forma en que se percibe al otro desde este lado de las cosas. Es una complementariedad disimétrica.⁹ La segunda pretende realizar una imposible simetría. No sin razón, Illich califica de *sexo económico* a esta igualdad malograda y creadora de inequidad. Su origen es la progresiva *de-generación* —o pérdida de género, es decir, de complementariedad disimétrica— de las relaciones entre hombres y mujeres. So pretexto de aliviarla, el sexo crea nuevos abismos de desigualdad entre mujeres y hombres, suprime los dominios femeninos y ata a las mujeres a una esfera dominada por el varón, la esfera económica.

Al ser engullidas por la esfera del sexo económico, las mujeres perdieron los velos simbólicos que mantenían en secreto sus anhelos más íntimos, los lugares en los que habían ejercido varias suertes de contrapoder, como, por ejemplo, los lavaderos y otros lugares de reunión ajenos al ojo del varón. Sus habilidades se desvalorizaron y se persiguieron para dar espacio a las “profesiones”,¹⁰ por supuesto masculinas, sin insistir —porque no quiero ser

⁷ Iván Illich, *La construcción social de la energía*, conferencia en el Colegio de México, 1983.

⁸ Illich, *El género vernáculo*.

⁹ Iván Illich y David Cayley, *La corrupción de lo mejor es lo peor*, traducción de Ana Gabriela Blanco, [por aparecer en la colección *Conspiratio* de la editorial Jus, capítulo XVII.

¹⁰ En los años setenta, el Cidoc de Cuernavaca fue pionero en el análisis crítico de las profesiones y de los daños que pueden causar a la cultura.

grosero— en que muchos hombres empezaron a considerar a “su” mujer como una proveedora de servicios de todo tipo. Repito, en caso de que hubiera faltado claridad a mi exposición, que para Illich la transición histórica del género vernáculo al sexo económico es el verdadero nacimiento de la economía. Por lo tanto, tiene sentido definir el estilo de una disidencia hacia la economía que sea al mismo tiempo una divergencia radical con la sexualidad. Dicho de otra manera: creo que puede fomentarse el decrecimiento de la esfera económica deshinchando el sexo y viceversa.

¿Liberar a la sexualidad o librarse del sexo económico?

Cuando le preguntaban a Foucault lo que había antes de la sexualidad, este hecho público, contestaba: “antes, teníamos las artes eróticas,¹¹ que eran secretas”. En cierta forma, liberarnos del sexo económico, es decir, de la sexualidad y de la economía, es recobrar algo de las artes eróticas. Restaurar el velo que ponía las artes eróticas a salvo del escrutinio público contribuiría también a rescatar las artes de subsistir, afirmando el lado erótico de la subsistencia. La economía es el sometimiento de la subsistencia a la ley de escasez¹² y la sexualidad es el sometimiento paralelo de las artes eróticas a la misma ley.

¹¹ Ovidio, en el libro I de *El arte de amar*, escribe: “Madre del amor, ¡alienta el principio de mi carrera! Lejos de mí tenues cintas, insignias del pudor y largos vestidos que cubren la mitad de los pies. Nosotros contamos placeres fáciles, hurtos perdonables y los versos correrán limpios de toda intención criminal”.

¹² Es un error pensar que la escasez es meramente la falta de algo, la penuria. La escasez es una relación no cuantitativa: una cosa puede ser muy abundante y extremadamente escasa, como el agua, por ejemplo. Para los economistas, la “ley” de la escasez es el axioma fundamental de su ciencia, como lo reconocen los miembros de la profesión, por ejemplo, Paul Samuelson y William Nordhaus, *Economía* (Buenos Aires, México: Granica Ediciones, 2006) [1948]. “Escaso” y “económico” son prácticamente palabras sinónimas.

Los dispositivos que mantienen en pie tanto los tambaleantes edificios del *desarrollo económico* como de la sacrosanta *normalidad sexual* apelan a los mismos prejuicios, se valen de las mismas certezas sin cuestionar, fundan sus teoremas en los mismos axiomas. Esos prejuicios, certezas y axiomas son también los ingredientes de lo que Foucault llamó los *biopoderes*. Se podría decir que el conocimiento que de ti libras al confesar las singularidades de tu “sexualidad” es poder sobre ti que depositas al pie del Leviatán económico-político. Pero un escrutinio más cuidadoso revela que lo que crees confesar de lo más íntimo de ti¹³ ya es la internalización de necesidades *necesitadas*¹⁴ para el buen funcionamiento de las máquinas del poder.

Los zapatistas se han declarado abiertos sin restricciones ni prejuicios a lo que con toda razón llaman “los otros amores”. Por un lado, el amor; por el otro, la norma. Pero, ¿cómo tomaron forma esos dispositivos del “deseo” normalizado que son dispositivos de poder? Veamos lo que nos dicen los historiadores.

Invento de la superstición y aparición del primer homosexual homologado por la Inquisición

No es un azar que la aparición pública del “homosexual”, en el medioevo tardío, haya correspondido a la vez a las primeras manifestaciones de la economía —en el sentido moderno de “esfera de interacciones sometidas a la escasez”— y de la sexualidad. Si creemos al historiador Emmanuel Le Roy Ladurie, entre el fin del medioevo y la modernidad, la mentalidad europea

¹³ Richard Sennett, *The Fall of Public Man* (New York: Knopf, 1977). Traducido al francés como *Les tyrannies de l'intimité* este libro trata de la desaparición del hombre público, protegido por los ritos ceremoniales y los atuendos del espacio público y las nuevas formas de tiranía implicada en los imperativos de transparencia y de confesión propios de la modernidad.

¹⁴ Iván Illich, “Necesidades”, en *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder* ed. Wolfgang Sachs (Lima: PRATEC, 1996).

pasó de *une bisexualité de sabrage à une hétérosexualité de reproduction* (de una bisexualidad de esgrima a una heterosexualidad de reproducción). Le Roy Ladurie documenta cómo la progresiva definición social de la heterosexualidad tuvo como sombra la definición paralela de la homosexualidad. Según este historiador, el primer homosexual socialmente etiquetado y registrado de la historia se llamaba Arnaud y vivía en el pueblo de Montailhou donde, después de la gran matanza del siglo anterior que pretendió erradicarlo, hubo una resurgencia del movimiento cátaro.

La primera gran matanza de cátaros tuvo lugar en 1208. Los cátaros eran “herejes” que habían introducido en todo el sur de Francia ideas orientales, maniqueístas, quizás mazdeístas, como la creencia en una lucha cósmica entre una divinidad buena y espiritual y otra inmersa en la materia y mala. Se confundían frecuentemente con otros “herejes” de inspiración maniquea, cuya esfera de influencia no incluía la parte sur-occidental de Francia, los *bugomiles* o *bugomires*, así llamados porque se pensaba que habían llegado de más allá del río Volga. En la persecución que precedió a la masacre, destacó el inquisidor y predicador dominicano Étienne de Bourbon, un hombre particularmente dotado para el oficio de perseguir herejías que, después de la desaparición de los sujetos que las sostenían, logró aplicar sus talentos en otro terreno, el de las creencias populares. Cabe señalar que antes de que se encendieran las hogueras, las “herejías” debían combatirse mediante la predicación. La orden de los dominicos se fundó para contrarrestar con argumentos teológicos ortodoxos las doctrinas heterodoxas calificadas de herejías. Dicho en otras palabras, las herejías eran propuestas teológicas coherentes que, más que con el fuego, tenían que combatirse con la razón. La hazaña de Étienne de Bourbon consistió en imputar intenciones teológicas perversas —o diabólicas— a creencias, devociones y cultos locales que hasta la fecha formaban parte de la “religiosidad popular”, este continente de

historias apócrifas y de tradiciones orales que era casi el suelo nutricio de la fe del pueblo. De Bourbon creó para ello un concepto instrumental que permitió extender el crimen de herejía más allá de su definición primaria. Dio su sentido inquisitorial al término de “superstición” que definió como “supervivencia del paganismo en la fe cristiana”. La etimología de la palabra latina *superstitio* es compleja.¹⁵ En el primer siglo a.C., Roma estaba llena de magos, adivinos y curanderos orientales, muchos de ellos egipcios. Entre esos últimos, algunos se especializaban en el descubrimiento de los culpables de pequeños hurtos. El especialista que se pretendía capaz de descubrir quién había robado tu dinero se hacía llamar *superstes*. Si lo ibas a consultar, generalmente de noche, te pedía volver la mañana siguiente para obtener la respuesta. Durante su sueño, su mente se elevaba encima de la escena del hurto como si fuera testigo de ella. Era capaz de flotar o “quedar sobre” (*superstare*) el evento y ver en sueño quien era el culpable. Los romanos de estricta *observancia* o *religio* despreciaban al, según ellos, crédulo y tonto ciudadano

¹⁵ CÉmile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes 2. Pouvoir, droit, religion*, (Paris: Les Éditions de Minuit, 1969), 273-279. Según su forma, la palabra latina *superstitio* tendría que ser el término abstracto que corresponde a *superstes*, el sobreviviente. Pero *superstes* no significa solamente “sobreviviente”, sino, en ciertos contextos, “testigo”. Y el adjetivo *superstitiosus* no significa un supersticioso en el sentido moderno, sino un adivino, un “profeta” en un sentido no bíblico. La palabra *superstitio* podría entonces significar “supervivencia”, en particular, “supervivencia” en el presente de creencias de una época pasada, pero eso sería como prestar a los Antiguos el sentido crítico del siglo XIX. Ellos no tenían razones para distinguir los estratos antiguos de su religión y discriminarlos. Benveniste estableció, primero, que *superstes* deriva del verbo *superstare*, estar por encima o, más correctamente, más allá de. El *superstes* es quien fue, es o será capaz de mantenerse a través de un peligro o de un acontecimiento dramático: espero, dice un personaje de Plauto, a una mujer, *ut viro tuo sis superstes* (que haya sobrevivido en todo a su hombre). Ser *superstes* no sólo es haber sobrevivido, sino haber pasado por acontecimientos graves y poder dar testimonio de ellos. Puede decirse también que el *superstes* es quien está (*stat*) presente por encima (*super*) de los acontecimientos y es testigo de ellos. La liga entre *superstes* y la idea de testigo se encuentra frecuentemente en la literatura latina, como en la frase *nemo hic adest superstes* de otro personaje de Plauto: “ya que no hubo testigo [puedo decir lo que quiero de lo que pasó]”. Por un deslizamiento semántico, *superstes* llegó a significar “el que adivina un acontecimiento al que no asistió” y casi se confundió con *hariolus*, el adivino, con la diferencia de que el *superstes* sólo puede describir acontecimientos *a los que habría podido* asistir, es decir, *pasados*. No puede predecir lo que pasará. Con esos elementos en la mano, las cosas se ordenan: el *superstes* es el “vidente” que puede decir lo que ocurrió en un determinado momento *como si hubiera estado presente*. La *superstitio* es el don de esa “presencia”. Pero ¿cómo explicar el sentido peyorativo de las palabras *superstitio*, *superstitiosus*? Los romanos de estricta observancia (sentido original de la palabra *religio*) despreciaban las prácticas adivinatorias y mágicas que, para ellos, eran pura charlatanería. Alrededor del inicio de nuestra era, cuando abundaban en Roma adivinos y magos extranjeros que alejaban al pueblo de la *religio* tradicional, la palabra *superstitio* llegó a significar “religión falsa, indigna de un espíritu razonable” y *superstitiosus* “que se deja influir por la *superstitio*”. Cabe recordar que la religión de referencia, de la que la *superstitio* era una desviación, era la religión oficial de imperio romano que los siglos cristianos calificaron de pagana.

que caía en los artilugios de un adivino extranjero y a quien llamaban “tonto” *superstitiosus*. La hazaña de Bourbon consistió en retomar este viejo término romano, reducir su sentido a una sola de sus acepciones e instrumentalizarlo en lo que, en el contexto legal mexicano, muy bien podría entenderse como *herejía equiparada*. He aquí cómo inventó el concepto que lo volvió célebre.

Después de haber destacado como inquisidor en la persecución de herejes cátaros, Étienne de Bourbon volvió desocupado a su tierra natal cerca de Lyon. Hurgó en los archivos para ver si existía alguna creencia popular que, si bien no merecía el nombre de herejía, por que estaba desprovista de teología, pudiera prestarse a ser tratada con los métodos de corrección que había perfeccionado con tanto éxito. Encontró lo que buscaba en forma de leyenda: la de un santo que, mientras vivió, no tenía apariencia humana: *Saint Guignefort*, el “santo Galgo”. El historiador Jean-Claude Schmitt, que ha escrito un libro colosal sobre el caso, descubrió que la veneración a dicho santo extra-hagiográfico perduró en la región hasta mediados del siglo XX.¹⁶ De Bourbon separó el viejo término romano de *superstitio* de su contexto histórico y le confirió una definición conforme a sus fines. Lo redefinió exclusivamente como *supervivencia* y pretendió perseguir, como si fueran herejías, “las supervivencias de paganismo en el cristianismo”. Nunca se había hecho tal cosa. Hasta esa época, la Iglesia había tolerado bien muchas de esas “supervivencias”. Por ejemplo, la biblioteca del monasterio de Santa Tecla —una santa apócrifa de los primeros siglos cristianos, dotada de poderes curativos quizás no muy distintos a los de su “colega” Sarpedión, una divinidad pagana a la que, en ocasiones, la santa “refería casos”— atestigua que muchos obispos solían pasar largos momentos estudiando en ella. El monasterio de Hagia Thekla, cerca de Seleucia, había sido edificado sobre el lugar donde, sin morir, Tecla concluyó su itinerario terrenal desapareciendo en una roca.¹⁷ A partir del siglo XIII,

¹⁶ Jean-Claude Schmitt, *Le Saint Lévrier Guignefort, guérisseur d'enfants depuis le XIIIe siècle* (París: Flammarion, 979).

¹⁷ Gilbert Dagron, *Vie et Miracles de Sainte Thècle* (Bruxelles: Société des Bollandistes, 978). La leyenda de esta santa apócrifa, que habría vivido en el siglo primero, contiene muchos elementos que Étienne de Bourbon habría

siglo de una verdadera embestida de la cultura alfabética contra la cultura oral, empezó a usarse el concepto de *superstición* para perseguir tanto la devoción a santos apócrifos cómo a prácticas que, por su naturaleza, escapaban al escrutinio de los letrados. Una palabra que en caló de lengua inglesa designa la disidencia “homosexual” es *bugger*, deformación de la palabra francesa *bougre*, derivada ésta de *bugomir*, nombre de aquella otra “herejía” de origen oriental que la *vox populi* del siglo XIII confundía con el catarismo. Al reducir el concepto latino de *superstitio* a una sola de sus múltiples acepciones, Étienne de Bourbon forjó un instrumento a disposición de todo inquisidor profesional o aficionado, que permitió extender el delito de herejía equiparada, primero a las devociones populares, cuya naturaleza oral las había hasta ese momento preservado del escrutinio de los clérigos; luego, como veremos, a las desviaciones de una nueva norma económico-sexual.

Erradicada en las ciudades del sur de Francia, la fe cátara volvió a fortalecerse en el relativo secreto de los Montes Pirineos, en la región del pueblo de Montailou. Fue tal su fortalecimiento que desde fines del siglo XIII pudo hablarse de una resurgencia rural que evidenció los talentos de otro gran inquisidor, Jacques Fournier —el futuro papa Benedicto XII—, del que Le Roy Ladurie dijo que no habría podido imaginar investigador de campo mejor que él.¹⁸ Amén de poseer un talento de las preguntas cruzadas, digno de un comisario moderno, Jacques Fournier era un etnógrafo nato. En 1308, mandó transportar a todos los habitantes de Montailou a Aviñón, entonces sede del papado, con el fin de interrogarlos a cada uno por separado, extirpar la herejía de sus mentes y, si era necesario, de sus cuerpos. Dedicó una atención especial al interrogatorio de Arnaud Sicre, que no era cátaro, sino católico. El inquisidor tenía la sospecha de que Arnaud decía la misa en la iglesia del pueblo sin ser sacerdote

podido calificar de “supervivencias de paganismo en la fe cristiana”. Entre ellos, por ejemplo, el tema de la *incubatio*, patente en la absorción de Tecla por la roca, o de la mujer *epikleros*, que en sus bodas no sufre el desarraigo de las mujeres comunes que tienen que abandonar el hogar paterno.

¹⁸Emmanuel Leroy Ladurie, *Montailou, aldea occitana de 1294 a 1324* (Madrid: Taurus, 1988) [1975].

acreditado. Un poco al modo de los “gentiles facilitadores” de hoy que, con una amable sonrisa y preguntas risueñas te atan al sistema del que son parte, Fournier entabló primero una amena conversación con Arnaud. No sin admiración se enteró de que poseía un ejemplar del *Arte de amar* de Ovidio¹⁹ y de que por ello lo conocían todos los letrados del sur de Francia que en ocasiones venían de muy lejos a su casa para consultarlo.

A las preguntas sobre su infancia, Arnaud respondió que, tal un *oblatus* de tiempos pasados, sus padres lo habían confiado a un cura de la ciudad vecina para que le enseñara latín y las nuevas artes de la lectura. Frente a tanta solicitud por parte de Fournier, Arnaud no tuvo reparo en observar que en las noches solía compartir el lecho del señor cura. Hablando luego de su adolescencia, hizo referencia a los juegos eróticos a los que se libraba con sus compañeros en una casa abandonada del campo. En ese momento la actitud de Fournier cambió por completo y, de interlocutor amigable, se transformó en despiadado inquisidor. De ahora en adelante sus preguntas ya no giraron en torno al derecho de Arnaud a decir la misa o no, sino a su disidencia, en relación con una norma, de la que, estupefacto, Arnaud se enteró por primera vez.

La argumentación que Fournier desplegó frente a este culpable de un crimen anteriormente no considerado como tal pone de manifiesto una hazaña conceptual comparable con la de Étienne de Bourbon, un siglo antes. Logró extender el concepto de herejía a conductas que habían sido consideradas secretas y a darles un sentido teológico. Frente a los incrédulos ojos del primer culpable homologado de este nuevo pecado —y pronto nuevo crimen—, la “homosexualidad” se volvió, igual que la superstición para Étienne de Bourbon, un caso de lo que podría llamarse *herejía equiparada*. Con ello, el futuro Benedicto XII falsificó para los siglos venideros el concepto mismo de pecado.²⁰ La recién descubierta —o inventada—

¹⁹ En el primer libro leemos: “El amor debe regirse por el arte”. Encontramos también la metáfora socrática del manejo adecuado del carro de la pasión “y de las flexibles riendas”.

²⁰ Iván Illich y David Cayley, “La criminalización del pecado”.

“homosexualidad” no es hija, sino hermana de la superstición, hijas ambas de la herejía o, mejor dicho, de la nueva elasticidad y extensibilidad de su diagnóstico. Engendros sociológicos premonitorios de los profesionales y *a fortiori* facilitadores posmodernos, los inquisidores dominicos fueron pioneros en el diagnóstico de necesidades terapéuticas necesarias para la expansión de su esfera de poder y de la interiorización de modos de percibirse o “autoperceptos” imputados.

Una resistencia terca y sana al diagnóstico y a la prescripción de terapias

Con ello vuelvo a mis pláticas con amigos gays alrededor de 1980. Lo que hoy contestaría a sus anhelos de identidad minoritaria y reivindicación de respeto para ella es la resistencia a las heterodefiniciones, los diagnósticos y la prescripción de terapias, a todo lo que Iván Illich, en una conferencia en italiano cuyo texto se perdió, calificaba de *tolerancia terapéutica*: “pagano, hereje, hombre salvaje, indígena u homosexual, te tolero mientras te sometás libremente a mis terapias”.

Un libro de juventud de Marguerite Yourcenar da testimonio de la vanidad del proyecto terapéutico occidental. Se trata de su primera novela, publicada en 1929, *Alexis ou le traité du vain combat*²¹ (*Alexis o el tratado del inútil combate*). La obra tiene la forma de una carta que Alexis, un músico y compositor dotado, escribe a su esposa, Monique, a la hora de despedirse de ella después de años de infructuosos intentos de convivencia conyugal y de incapacidad para componer. En la introducción, Yourcenar escribe: “[...] el drama de Alexis y de Monique no ha dejado de vivirse; conservará su interés humano mientras el mundo de los hechos

²¹ Marguerite Yourcenar, *Alexis ou le traité du vain combat* (París: Gallimard, 1971) [1929].

sensuales permanezca inaccesible, rodeado por prejuicios de los cuales los más peligrosos son quizás los del lenguaje [...]”. Unas páginas más lejos agrega: “[...] toda nuestra existencia tiene como condición la infidelidad a nosotros mismos”. Eso, precisamente, es lo que Alexis no quiere seguir aceptando: “Ya que no menospreciamos el dolor, que es una sensación, no veo por qué habría que desdeñar el placer, que también lo es. Se respeta el dolor porque no es voluntario, pero preguntémosnos si el placer es siempre voluntario y si no lo ‘sufrimos’ [...] Sé demasiado bien que los instintos de los que nos enorgullecemos y los que no confesamos tienen en el fondo el mismo origen. No podríamos suprimir uno de ellos sin modificar los otros. Las palabras, Monique, sirven a tantas personas que ya no conciernen a ninguna; ¿cómo podría un término técnico explicar una vida? Ni siquiera explica un hecho, sólo lo designa”.

Alexis se rebela contra el ideal de moralidad pasiva, ese ideal un poco gris y triste que se encomiaba a su alrededor. Fue infeliz mientras creyó que este tipo de existencia podía durar para siempre. “No saben que la naturaleza es más diversa de lo que suponen; no lo quieren saber, porque les es más fácil indignarse que pensar”. Después de su primera falta a esa moralidad pasiva constata: “Lo que experimentaba no era vergüenza, aun menos remordimiento; era más bien estupor. No había imaginado tanta sencillez en lo que me asustaba de antemano: la facilidad de la falta desconcertaba el arrepentimiento. Esa simplicidad que me enseñaba el placer, volví a descubrirla más tarde en la gran pobreza, en el dolor, en la enfermedad, en la muerte, quiero decir, en la muerte de los demás y espero un día volver a encontrarla en la mía”.

Al descartar la moralidad pasiva de su entorno, Alexis redescubrió la música.

Bibliografía

Benveniste, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

Boswell, John. *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad. Los gays en Europa occidental desde el comienzo de la era cristiana hasta el siglo XIV*. Barcelona: Muchnik Editores, 1992. [1980].

Dagron, Gilbert. *Vie et Miracles de Sainte Thècle*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1978.

Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad*. México: Siglo XXI, 1986-1987. [1984].

Illich, Iván. "Dissidence, Deviance and Delinquency in Style" *The Dawn of Epimethean Man and other Essays*. Cuaderno No 54. Cuernavaca: Cidoc, 1970.

_____. *El género vernáculo, Obras reunidas II* (México: Fondo de Cultura Económica, 2008).

_____. "Necesidades" en *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder* ed. Wolfgang Sachs. Lima: PRATEC, 1996.

Illich, Iván, y David Cayley. *La corrupción de lo mejor es lo peor*. Traducción de Ana Gabriela Blanco, [por aparecer en la colección Conspiratio de la editorial Jus, capítulo XVII]

Leroy Ladurie, Emmanuel. *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324*. Madrid: Taurus, 1988. [1975].

Carlos Marx. "Zur Judenfrage", *Deutsch-französische Jahrbücher*. 1844

Samuelson, Paul, y William Nordhaus. *Economía*. Buenos Aires, México: Granica Ediciones, 2006. [1948].

Sartre, Jean-Paul. *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Barcelona: Seix Barral, 1944.

Schmitt, Jean-Claude. *Le Saint Lévrier Guignefort, guérisseur d'enfants depuis le XIIIe siècle*. París: Flammarion, 1979.

Sennett, Richard. *The Fall of Public Man*. New York: Knopf, 1977.

Youcenar, Marguerite. *Alexis ou le traité du vain combat*. París: Gallimard, 1971. [1929].