

CUERPO, ENFERMEDAD Y DESOBEDIENCIA CIVIL.  
HACIA UNA PARRHESÍA CONTESTATARIA

*BODY, DISEASE AND CIVIL DISOBEDIENCE.  
TOWARDS A CONTESTATARY PARRHESY*

Gervasio Martos Valderrama  
Universidad de Sevilla  
germarval@us.es

**Resumen**

El presente artículo académico supone una reflexión que gira en torno a la sexualidad, entendida como una de las categorías con más relevancia para la gestación identitaria, tanto en su vertiente personal como en la social, siendo la misma una fuente inagotable de significado simbólico. Se pone el énfasis en la tesis antiesencialista, donde el fin es conceptualizar la identidad dentro del plano de lo contingente, para reivindicar su uso político, revolucionario y democrático a través de la parrhesía y de las técnicas corporales.

**Palabras clave:** Homosexualidad, enfermedad, parrhesía, esencialismo, técnica corporal, emancipación, libertad.

**Abstract**

This academic article supposes a reflexion that falls over human sexuality as one of the most relevant categories for the gestation of personal and social identity. Sexuality appears as an inexhaustible source of symbolic meaning. We are going to focus the discussion on the antiessentialist thesis in order to conceptualize the sexuality in the field of contingent and claim its politic, revolutionary and democratic use, through the concepts of parrhesía and body-technique.

**Keywords:** Homosexuality, disease, parrhesía, essentialism, body-technique, emancipation, liberty.

### 1. Contra el esencialismo sexual

La sexualidad ha pasado a ser considerada en nuestro tiempo como uno de los rasgos identitarios con más fuerza y relevancia. Antes de ser considerada como tal, como una de las muchas vías de identificación personal y social, la homosexualidad fue considerada inserta en el plano de lo patológico, como enfermedad humana. De ello aún podemos rastrear y reconocer algunos retazos en nuestra sociedad.

Como introducción, y antes de detenernos en el ámbito de la enfermedad, me gustaría señalar ese sesgo tan cultural e histórico que la sexualidad humana tiene; no es un *factum*, no es algo dado, sino que es una figura ambigua, laxa, que se transforma bajo el influjo de los tiempos, incluso dentro de una misma sociedad (Foucault, 2009). Carole S. Vance en *Placer y peligro* (1989) nos ofrece un ejemplo sencillo y bien claro para remarcar esta idea: en el siglo XIX dos mujeres que comparten cama eran consideradas simples amigas. Hoy, en cambio, son consideradas una pareja. Es decir, que la sexualidad es percibida de una manera distinta, mudable, en tanto que el deseo y el placer se ven sometidos al influjo social y cultural, desde donde los conceptos se definen, fijan y mutan. Por eso mismo, cuando Vance se pregunta por la sexualidad afirma que “su característica principal es la complejidad” (1989:16). La autora la define como “un terreno de constreñimiento, de represión y de peligro, y un terreno de exploración, placer y actuación” (1989:9). La cara del peligro la encontramos en la mercantilización de la sexualidad y del cuerpo humano, en la agresividad, en la violación de la libertad y en la transmisión de enfermedades infecciosas, mientras que su cruz, la del placer, se relaciona con el goce sensual y con el establecimiento de una relación emocionalmente fuerte (Vance, 1989). Es cierto que su pensamiento, de corte radical y netamente feminista, se dirige siempre a la sexualidad femenina. Sin embargo, encontramos ideas muy interesantes en contra del esencialismo o sustantivismo sexual, que pueden ser traídas a nuestro presente, siendo del todo útiles para nuestra investigación.

Vance (1989) señala el capitalismo, el mercado laboral y la economía como ámbitos que inciden directamente en la sexualidad, en su vivencia y desarrollo, subrayando esa idea anterior que afirma que la sexualidad tiene una historia, que no es natural, en definitiva, y que por tanto no es estable ni fija, sino todo lo contrario. Para la americana la clasificación de los tipos sexuales no llegó hasta finales del siglo XIX, cuando el capitalismo y el desarrollo urbano hicieron posible la

existencia de los individuos como unidad productiva y reproductiva más allá de la esfera de la familia tradicional (Vance, 1989:21). Hasta entonces nadie se podría declarar abiertamente gay o lesbiana, y las manifestaciones homosexuales se reservaban al ámbito de lo privado, con muchos matices. Por otro lado la autora pone de manifiesto ese tópico que afirma que la historia es escrita por los vencedores. En este sentido los grupos subalternos de la cultura, en los que las minorías sexuales se encontraban y encuentran, no estaban bien representados, sino que eran y son categorizados de una manera negativa y vejatoria; como enfermos mentales, como degenerados y delincuentes. Esta concepción es aplicable a todos los sujetos homosexuales de los que escribe Jeffrey Weeks (1984): enfermos de sida, trabajadores y trabajadoras del sexo, travestidos, lesbianas y gays...establecidos en el lado del peligro, con la paradoja de conformar uno de los grupos más vulnerables socialmente hablando, en tanto que se exponen, como veremos, a una muerte social.

Observamos que “la sexualidad (...) es una intersección de lo político, lo social, lo económico, lo histórico, lo personal y lo vivencial que enlaza comportamiento y pensamiento, fantasía y acción” (Vance, 1989:34), que puede ser vivida de múltiples maneras y formas, lo que demuestra que no estamos en la tesitura de firmar una teoría general de la sexualidad; todo lo contrario: existe un gran abanico, una multiplicidad de concepciones de lo sexual, que no pueden ser ignoradas, ya que de lo contrario nos convertiríamos en etnocentristas sexuales, lo que supone ya toda una demarcación con respecto a la filosofía freudiana, que establece una teoría de la sexualidad con talante generalizador y universal.

Ellen DuBois y Linda Gordon (1989), ambas feministas, escriben en consonancia al pensamiento de Vance, aunque afirman que la sexualidad femenina es mucho más compleja que la masculina, y quizás tengan razón en tanto que su punto de partida es la desigualdad a la que ha sido sometida la mujer. Sin embargo no estoy totalmente de acuerdo con ellas cuando afirman que “para las mujeres el sexo significa, además de placer, peligro en potencia” (DuBois & Gordon, 1989:51). A esta frase yo le añadiría que no solamente para las mujeres, sino para las minorías sexuales en general. Por otro lado también entiendo su punto de vista feminista, en cuya reivindicación encontramos también la lucha por el reconocimiento de la diversidad y de la multiplicidad sexual, donde su finalidad radica en acabar con el sufrimiento, la humillación y con el sentimiento de culpa, poniendo de manifiesto esa antigua máxima socrática tantas veces citada: *que nada humano te sea ajeno*. Porque la libertad sexual no implica solamente la

elección de la pareja o parejas sexuales, sino que necesariamente ha de garantizar el fin de la pena, de la culpa y del malestar de quienes son, por su condición erótica, acosados y perseguidos (Weeks, 1984). La libertad sexual ha de asegurar unos derechos básicos para la convivencia, poniéndose de este modo el tema en relación con la ética, la política y la economía, de forma estrictamente necesaria.

Gayle Rubin (1989), antropóloga social y feminista, en su artículo *Reflexionando sobre el sexo* afirma que “las disputas sobre la conducta sexual se convierten a menudo en instrumentos para desplazar las ansiedades sociales y descargar la intensidad emocional concomitante a ellas” (1989:114), es decir, que el sexo se transforma en objeto de vigilancia en tiempos de fuerte tensión social. Esta autora escribe en los años 80 del pasado siglo XX, pero sus ideas han adquirido una gran vigencia y actualidad en tanto que nuestro tiempo, la Globalización, se caracteriza por una fuerte tensión social: guerras por intereses políticos y por recursos naturales, información falaz que pasa de pantalla en pantalla a través de las nuevas redes sociales como Facebook o Instagram, medios de información ideologizados y políticos corruptos dan forma a nuestro entorno social y urbano... Por eso hemos de tomarnos el tema de la sexualidad tan en serio, ya que la misma es todo un catalizador de esas tensiones. El ejemplo de la autora nos traslada a los Estados Unidos de América y a la Inglaterra de finales del siglo XIX, aunque nuestra época también serviría como ejemplo paradigmático. A finales del siglo XIX se persiguen, buscan y categorizan toda clase de vicios y desviaciones a la norma, y se ataca de manera simultánea a toda manifestación cultural que lo sugiera: los desnudos en pintura, la fotografía erótica, el aborto (Rubin, 1989)... No nos ha de extrañar que la clasificación y el establecimiento de los diversos tipos sexuales coincida con esta época, tal y como pusimos anteriormente de manifiesto. “La idea de que la masturbación es una práctica perniciosa para la salud es parte de esta herencia”(Rubin, 1989:115), que tuvo consecuencias más que negativas para los niños y niñas a lo que se les negaba la excitación sexual; muchas veces se los trataba, desde un punto de vista médico (y moral basado en la creencia) incluso con aplicaciones de hierro a fuego vivo en los genitales, sobre las mucosas sexuales: ¿medicina moderna o castigo moral?

En Estados Unidos encontramos en 1873 la primera Ley federal contra la obscenidad, conocida como la Ley Comstock, que “convertía en delito federal la fabricación, publicidad, venta, posesión, envío por correo e importación de libros o imágenes consideradas obscenas”(Rubin, 1989:116). También es relevante el dato que nos proporciona Rubin (1989): en Gran Bretaña la homosexualidad fue

perseguida con todas las de la ley hasta 1967. Esto nos parece del todo exagerado y extraño desde nuestra perspectiva actual, al vulnerar la intimidad y la privacidad de las personas. Pero ya lo hemos dicho: el sexo es un asunto público y político.

En la década de 1950 ya no se persiguen actos tan banales como la masturbación, sino que se empieza a gestar la imagen del delincuente sexual que siempre aparece en el imaginario colectivo, lo cual servía más bien como tapadera, como eufemismo para hacer referencia a toda manifestación abiertamente homosexual (Rubin, 1989). Desde esta perspectiva, que identifica al hombre gay con un delincuente sexual, el sexo libre y consentido entre varones y la violación, que implica violencia y coacción, se equiparan, y los colectivos homosexuales sufren una gran represión policial, que según Rubin (1989) duró hasta finales de la década de 1970. Así “los homosexuales fueron, junto con los comunistas, objeto de las purgas y cazas de brujas en todo el país”(Rubin, 1989:118), de las que “ni siquiera la liberada San Francisco ha salido inmune” (Rubin, 1989:121). En la ciudad californiana las redadas policiales y la persecución se convirtieron en el pan nuestro de cada día. Una de las más sonadas fue la acaecida en 1981 en Polk Street, en la que 400 hombres fueron detenidos. Desde nuestro punto de vista, que la ley respalde un ataque así no tiene ningún sentido, ya que se pone de manifiesto que la ley sirve a intereses morales e incluso religiosos, basados en la creencia, y no se debe a la justicia ni a la paz social. Además se hace patente una confusión de planos, que no diferencia entre el sexo libre, la prostitución y la violación sexual, sino que lo encasilla todo bajo una sola categoría que acrecenta el miedo, la desigualdad y la intolerancia, en un mundo que se va abriendo paso a la Globalización, que quedará marcada bajo el signo de la violencia. Uno de los temas latentes que encontramos en el ensayo de Gayle Rubin (1989) es el del papel que juega la ideología en la creación de la verdad a través de la opinión pública, tema que señala la importancia de la creencia y de la irracionalidad en el discurso político contemporáneo, y que conecta de lleno con el corazón de la filosofía de Michel Foucault (2009), desde donde se pone de manifiesto que la verdad es una prótesis, un constructo, y que muchas veces se confunde, como diría Hannah Arendt (2004), con la opinión, con una opinión que se lanza a la arena mediática y cala hondo, tan hondo que por ella somos capaces, incluso, de hacer la revolución, matar o aplaudir. Por estos motivos nos sumamos a la denuncia que Rubin hace contra el esencialismo sexual. Una de las premisas inalienables de este tipo de pensamiento estático es la que afirma “la idea de que el sexo es una fuerza

natural que existe con anterioridad a la vida social y que da forma a las instituciones”(Rubin, 1989:130), de manera que el sexo aparece como “algo eternamente inmutable, asocial y transhistórico”(Rubin, 1989:130). Esta idea, aunque es fuerte y está bien arraigada, no se sostiene; la gestación del sujeto homosexual tiene un proceso y una historia relativamente moderna, tal y como pone de relieve Foucault (2009), que es, quizás, el autor más relevante que planta cara al esencialismo sexual a través de su *Historia de la sexualidad* (Foucault, 2005,2009), donde se subraya que la sexualidad no es inmune al sistema de valores imperante en la sociedad.

Jeffrey Weeks, cuyo pensamiento se encuentra a caballo entre la antropología y la filosofía, se muestra en abierta consonancia con el pensamiento de Foucault y de Rubin. Según Weeks (1986), la sexualidad no se puede explicar en clave biológica, y si se explica así se nos priva de un gran campo de libertad y de comprensión humana, pues la biología no es capaz de explicar ni de dar cuentas de la desigualdad, ni del afecto, ni del dolor de ser rechazado por tus seres queridos o por el causado por la migración en busca de libertad sexual. No podemos explicar al ser humano en su *completitud* si prescindimos de la filosofía y nos basamos simplemente en datos biológicos y positivos, porque el ser humano es imprevisible y netamente arbitrario. Weeks (2009), al igual que Foucault, pone de relieve que todo discurso político, moral, ético etc... ha dado forma y base a las variantes sexuales que existen hoy y que vivenciamos con total naturalidad. Este autor señala la misma idea que las anteriores autoras, Rubin, Vance, DuBois y Gordon (1989): que la sexualidad no es un dato dado, que la sexualidad no es un dato espontáneo y natural, ya que la manera en la que nos relacionamos eróticamente está mediatizada por la cultura y la sociedad en sus múltiples manifestaciones. Es decir, que nunca antes había existido un concepto unitario de sexualidad, y puede que en un futuro deje de existir. Concebir la sexualidad como parte de la naturaleza, de lo biológico, es caer en un reduccionismo de la vida humana en su conjunto. Para Weeks la sexualidad es “una relación de elementos, de significados dados a prácticas y a actividades, un aparato social con una historia” (Weeks, 1986:23), lo cual, además de dejar claro que la sexualidad tiene una historia, hace referencia a que es un concepto inextricablemente unido a la sociedad en la que se gesta, de ahí que su pensamiento se acerque a la sociología, en esa labor de comprender la sexualidad en su complejidad. Además, como bien señala el antropólogo social, los actos homoeróticos están dispersos, siendo constantes, en todas y cada una de las culturas que pueblan el planeta. Lo que es extraordinario

para Weeks (1986) es el nacimiento, en nuestra sociedad, del sujeto homosexual como un espécimen nuevo que vive en las ciudades y que se caracteriza “por una condición psicosocial” (Weeks, 1986:33) específicamente determinada. De hecho el concepto de homosexualidad surge hacia 1860, tal y como afirma el autor, siendo concebido con anterioridad incluso al concepto de heterosexualidad. Por lo tanto, el concepto de heterosexualidad y de homosexualidad, aunque hoy se consideren universalmente válidos debido a su difusión y globalización, son términos propios de una sociedad de origen burgués, estando los mismos atravesados por todo un sistema social y de creencias. En un sentido mucho más amplio podemos confirmar esa máxima del pensamiento de Weeks: “la sexualidad es la vía cultural para vivenciar nuestros placeres corporales y deseos”(Weeks, 1986:45), y que puede ser caracterizada de muchas maneras: como peligro, perversión, libertad y transgresión. Esta es la vía que sigue Weeks para oponerse al biologicismo, y con la que yo estoy totalmente de acuerdo, pues me niego firmemente a pensar que la biología determina toda nuestra vida, nuestros deseos, gustos, vicios y pasiones. Me niego porque creo firmemente en la libertad humana, sea lo que sea, como arma para reinventarnos constantemente, para soñar e imaginar un mundo mejor. Creo, y estoy convencido de ello, de que la vida se vive solamente una vez, y está para que nos la inventemos de la mejor manera posible. Desde aquí reivindico un concepto de sexualidad humana que es abierto, maleable, mutable y sobre todo simbólico. Cuando digo maleable no me refiero a que se pueda modular según el gusto de cada cual, ni mucho menos, sino que reivindico un concepto que se articula dentro de cada sociedad singular, y que está abierto al cambio constante. En palabras de Weeks: “*as sex goes, so goes society*” (Weeks, 1986:37).

Para finalizar quiero ilustrar la tesis contra el esencialismo sexual trayendo unos ejemplos prácticos extraídos de la obra de Marvin Harris, *Antropología Cultural* (2013). El antropólogo, en su famoso manual, sostiene que las definiciones que las culturas dan de lo masculino y lo femenino son culturales, es decir, protésicas o no naturales. Estas mismas definiciones inciden directamente en la política y en la organización social, así como en la conformación de los diversos grupos familiares y en el ritual matrimonial. Existen culturas, estudiadas por la antropología, donde la homosexualidad, tal y como la concebimos en Occidente, forma parte normal dentro del sistema de desarrollo de la personalidad, dándose casos en los que la homosexualidad se practica de forma ritual e inserta en el plano de lo normal. Harris, por ejemplo, nos habla de los Bordache, los hombres

femeninos de las sociedades Crow americanas, quienes ofrecían una serie de servicios sexuales a los grandes guerreros, que mostraban así su masculinidad. Esta homosexualidad ritual también ha sido documentada entre los Azande del Sudán. Aquí los aprendices de guerrero practicaban sexo con los guerreros solteros a modo de ritual de paso hacia un estatus superior. Esta homosexualidad, mejor dicho, homoerotismo, se da también en las sociedades de la Melanesia y Nueva Guinea. Lo que queremos poner de relieve es que la sexualidad se puede entender de maneras muy diversas, y no únicamente tal y como la vivenciamos nosotros. Incluso hay sociedades donde el concepto de sexualidad tal y como lo hemos explicado con Foucault no sería aplicable, bien porque lo desconocen como concepto o bien porque la dicotomía entre lo masculino y lo femenino no es entendible o no es relevante en la organización social.

## 2. Homosexualidad y enfermedad. Sida y muerte social

Nuestra sociedad en su conjunto es heredera, y también nosotros, de ese tipo de pensamiento que nos enseña que el sexo es natural y que su finalidad es la reproducción. También nos enseña que el sexo entre dos hombre o dos mujeres es antinatural en tanto que no sirve a tal fin. Según Weeks, en el siglo XVI la palabra sexo hacía hincapié en "la división de la humanidad en la sección masculina y en la sección femenina" (Weeks, 2007:4). Sin embargo, desde el siglo XIX, el término sexo hace referencia a tener sexo *-to have sex-*, a tener relaciones sexuales. Es decir, que el sexo es un concepto que, como hemos visto, no se deja atrapar fácilmente, siendo escurridizo e incluso volátil, teniendo polisémicos significados. El concepto de sexo que Weeks (2007) nos ofrece alude directamente a lo que se denomina como sustantivismo, es decir, a un imperativo biológico que se dirige hacia el fin de la procreación, desde donde se construye una concepción determinada de lo normal en contraposición a lo que no lo es o no se considera como tal, y hacia tal concepción se dirigirán sus críticas.

El tema que nos traemos entre manos, el del sentido de las identidades sexuales, pasa por la patología y por la enfermedad, siendo una categoría relativamente reciente, como hemos venido observando a lo largo de las diversas lecturas que hemos realizado. Lo que no podemos negar de ninguna manera es el hecho de la existencia de diversos actos homoeróticos en todas las culturas humanas, "en todas las épocas y continentes" (Drucker, 2004:15). Peter Drucker (2015) afirma que las relaciones entre sujetos del mismo sexo han sido confirmadas en



África, Asia, América y Oceanía, pero también silenciadas por los colonos y primeros antropólogos, cuyos estudios servían a los intereses coloniales de los diversos países. Estos hechos se consideraron como toda una señal de la barbarie y de lo primitivo de estos pueblos indígenas, de estas sociedades tribales, y de hecho se intentó erradicar cada una de las manifestaciones del homoerotismo, acabando de este modo con parte de la cultura y de la organización social propia. Drucker (2015) pone de manifiesto que el peligro “más inmediato y amenazador es el que procede de los nacionalistas y fundamentalistas que condenan todas las homosexualidades por juzgarlas occidentales” (Drucker, 2015:15), negando que las relaciones entre dos hombres o mujeres se hayan dado a lo largo de toda la historia de la humanidad, y afirmando que es fruto de la degeneración del mundo europeo. Puede que si bien el concepto de sexualidad y de homosexualidad nace en el seno de una sociedad de origen burgués, la globalización actual, y el anterior colonialismo, han hecho que las identidades sexuales sean patrimonio de la humanidad en su conjunto, pudiéndose aceptar que las mismas no son ni locales ni universales, sino que una vez que entran en acción se transforman junto con la misma sociedad que las reubica y asume. Y queramos o no, para bien o para mal, vivimos insertos de lleno en un nuevo orden global, donde la tendencia a la exportación de las identidades, sexuales o no, es más que obvia. “Específicamente, la identidad gay/lésbica nació efectivamente en Europa en la década de 1890, no apareció en Estados Unidos hasta después de la Segunda Guerra Mundial y hoy brota en muchas partes del tercer mundo” (Drucker, 2015:17). En países donde las libertades civiles no están garantizadas, es lícito que la vivencia de la homosexualidad aparezca camuflada y enmascarada bajo determinaciones como la amistad, en tanto que su vivencia libre y abierta puede suponer la muerte del sujeto. Por tanto, y aunque exista globalización, las identidades sexuales siguen la lógica de la sociedad en la que se experimentan. Drucker, además, nos recuerda que “la penalización de la sodomía en India se debe a los ingleses, quienes la prohibieron en 1833” (Drucker, 2015:17), revelando que el castigo y la pena hacia los diversos actos homosexuales son fruto de una moral marcadamente sustancialista, biologicista y occidental, a pesar de que nos postulemos como la sociedad soberana de la libertad y de la justicia. Esta conciencia estigmatizadora y punitiva saca a la luz, como hemos venido observando, a todas esas sexualidades periféricas, en terminología focaultiana, que se originan y dispersan en el mapa del mundo como una forma contestataria y revolucionaria,

como una *parrhesía* (Foucault, 2014, 2017), como el derecho a decir la verdad contra aquellos que la sostienen desde el poder, la ideología y la simple opinión.

El biologicismo o sustancialismo, del que venimos hablando en relación a la sexualidad, genera otro tipo de problema, señalado por Brian D. Earp y Andrew Vierra (2018), quienes escriben sobre el movimiento emancipatorio por los derechos de los homosexuales denominado *Born this way*, con sede en Estados Unidos. La premisa de este movimiento afirma que la orientación sexual es algo que no puede ser ni elegido ni cambiado, sino que es algo natural y estático, no mutable. El problema es obvio: se defiende una homosexualidad natural con las mismas armas de quienes defienden que la heterosexualidad es lo natural y no la homosexualidad. Nosotros, desde un punto de vista filosófico y cultural hemos visto que la sexualidad es muy maleable y que está imbricada en el tejido social y cultural, por lo que proponemos un modelo fluido y cambiante, simbólico y abierto, lo cual no quiere decir que la sexualidad se pueda cambiar a través de terapias psicológicas, ni mucho menos. Earp y Vierra (2018) se preguntan que si las terapias de conversión sexuales fuesen efectivas en un futuro ¿Estaríamos dispuestos a su aplicación práctica? Entramos en un terreno muy filosófico en relación con la ética y la política, que pone de nuevo de manifiesto que la tecnología y la ciencia no son inocuas al influjo de la religión ni de la moral, estando del todo empapadas e imbricadas con las distintas determinaciones sociales. Y se observa que el plano de la creencia tiene mucho peso en el proceder de la ciencia. En este sentido podemos traer a colación aquella crítica que Thomas S. Kuhn (1981) realiza contra el proceder de la ciencia, a la que considera adoctrinante.

Desde aquí mi posición está bien clara: no podemos discriminar a nadie por sus gustos sexuales, ni por la raza, ni por su sexo; la sexualidad no se elige, y si se eligiese daría lo mismo, pues no podemos privar a los ciudadanos de unos derechos civiles fundamentales, ni podemos maltratar a nadie desde un punto de vista moral, y por eso mismo no se debería discutir, ni desde el paradigma científico ni desde el moral, sobre el origen de la atracción sexual, porque eso no explica la desigualdad, ni el malestar, ni las vejaciones. Nadie practica sexo científicamente, y eso es una verdad inalienable. No somos nadie para alterar el deseo erótico de nadie, ni podemos considerar enfermos o dementes a quienes sentimos o hemos sentido atracción sexual por personas de nuestro mismo sexo. Podemos elegir o no llevar un estilo de vida abiertamente gay, pero no podemos aceptar y sufrir la aplicación de una terapia de conversión; hacerlo es asumir que somos enfermos. El problema no está en la homosexualidad, está en un choque

con los valores y con la moral más tradicional y restrictiva que asume como premisa que la heterosexualidad es un *factum* natural y necesario, cuyo *telos* último es la reproducción. La solución no pasa por la terapia ni por el castigo, sino por la tolerancia, la convivencia, el respeto y sobre todo por el derecho a decir la verdad por parte de los grupos oprimidos. Por eso el tema de la sexualidad es un asunto global, relativo a la justicia y a la libertad como lo más propio de lo humano.

La homosexualidad se ha visto acosada desde diversos paradigmas, llegando incluso a ser estigmatizada como el origen unívoco del VIH. Susan Sontag, fotografiada por el polémico Mapplethorpe, afirma en *El sida y sus metáforas* que “las metáforas y los mitos matan” (Sontag, 2005:138). De esta manera, tan dura y tan poética al mismo tiempo, se refiere a la necesidad que las sociedades tienen en relación a la identificación de todos los problemas. Así hace referencia al sida, al denominado *cáncer rosa*, en la década de 1980 en los Estados Unidos. A través del sida, hundido socialmente en el cuerpo de los homosexuales, se culpabilizaba a la víctima, que aparece inserta en el plano del mal moral. El sida, afirma la autora, “ha desencadenado una metaforización en gran escala” (Sontag, 2005:141), teniendo una gran repercusión en la identidad, negativa por supuesto, del colectivo gay, y sobre todo en la identificación sexual de los mismos.

Hemos de hacer notar que el sida no es una sola enfermedad, sino que son muchas, siendo todo un compuesto de enfermedades que se suceden, aunque se lo trate como una enfermedad única. La particularidad de esta enfermedad, al contrario que la tuberculosis o el cáncer, a las que la autora también dedica muchas páginas, es que el factor que produce este síndrome de inmunodeficiencia proviene del exterior, de fuera, de manera que la sociedad culpabiliza a quien la sufre, en tanto que los actos con los que se identifican son abiertamente homosexuales. Lo que llama del todo la atención aquí es que la enfermedad no es nueva; había matado a millones de personas en toda África, hombres y mujeres de todas las edades. Sin embargo, en Estados Unidos y en todo el mundo occidental, la enfermedad aparece ligada a la población homosexual y drogodependiente, que representaba el mal moral, lo que explica la gran carga metafórica que suscita (Sontag, 2005). Además la enfermedad tiene una fácil transmisión a través de los fluidos sexuales y de la sangre, de ahí que el sida se categorizase como “una calamidad que uno mismo ha buscado (Sontag, 2005:154)” a través de la perversión erótica, a través de la homosexualidad. Observamos que la carga metafórica se dirige al ámbito de lo *contra natura*, del mal moral. Esto hace

posible que se identifique a la población homosexual con la enfermedad del sida, que tiene su origen metafórico en el simple sexo entre dos sujetos del mismo sexo, lo que conlleva que todo ese sector poblacional sea tratado desde la patología, desde la enfermedad, que le otorga esa identidad tan negativa y en relación con la muerte. Desde el discurso público y desde los *mass media* de la época se hace presión en identificar el sida con el mal moral en el que tiene origen, de manera que se llega a entender como un castigo que recae sobre todos los Otros, los otros que personas, los otros que ciudadanos: maricas, delincuentes sexuales, chaperos y putas, yonkis...de todos esos personajes que se mueven en los clubs y en los burdeles, en los intersticios de la ciudad moderna. En definitiva, y en palabras de Sontag (2005), “el sida hace que las personas sean consideradas enfermas antes de estarlo (...) y para muchos significa una muerte social anterior a la muerte física (...)” (Sontag, 2005:165). Con muerte social la autora hace referencia a la pérdida del trabajo, del oficio, a ocultar la propia sexualidad, que ahora aparece bajo el signo de la vergüenza...esa es la muerte social del sujeto, que deja de tener cabida en su entorno, en su círculo vital, en su propio seno familiar. El sida se transforma en el catalizador contra el que la sociedad, -sobre todo los círculos más racistas, homófobos y conservadores- dirige su rabia y su malestar, sirviendo a su vez como discurso “para la movilización ideológica contra las desviaciones” (Sontag, 2005:203), contra la homosexualidad. Susan Sontag (2005) pone así de relieve las deficiencias de nuestras sociedades, que aparecen ante nuestros ojos como vigilantes y al acecho constante de la culpa.

El tema latente que aparece una y otra vez es el de la creación de la verdad a través del discurso público y político, a través de una opinión ideologizada e impregnada con una gran carga moral, que pasa sin filtros como verdad de hecho, y que cala bien hondo y profundo en la mente y en los cuerpos de los sujetos, tal y como señalan autores como Foucault (2009) o Lakoff (2007). Tampoco podemos dejar escapar la oportunidad de señalar ese carácter tan hipócrita de nuestras sociedades, que aprovechan cualquier desgracia para poner límites. El tema del sida es del todo paradigmático, ya que se denomina como pandemia cuando llega a Europa y a Estados Unidos, aún habiendo matado ya a miles y miles de personas en África. En Occidente se hace campaña política con el sida, y su erradicación sirve como acicate para los intereses políticos más conservadores. A cambio se sacrifica a un amplio sector poblacional, cuya vida y existencia social es aniquilada. Con Susan Sontag (2005) asistimos a una denuncia abierta contra el carácter de nuestra sociedad, contra el capitalismo, contra la Globalización,

contra la servidumbre voluntaria y la alienación del trabajo y del consumo. La migración, el turismo, la movilidad geográfica...engrasan la maquinaria del capitalismo para que funcione al 100%, sujetos de todas partes se mueven, por trabajo, por guerras, buscando asilo político o simplemente buscando una vida mejor. Esto mismo que nuestra sociedad demanda de manera imperante implica un mayor riesgo de transmisión de enfermedades, e implica de modo necesario la mezcla cultural y el intercambio simbólico. Sin embargo el sida se usa contra todo lo que viene de fuera, contra el emigrante y contra el refugiado, reforzando y dando cabida en nuestras sociedades urbanas a sentimientos nacionalistas radicales, xenófobos, homófobos y racistas (Sontag, 2005), sembrando de este modo el germen de la injusticia en la sociedad de la libertad y de la tolerancia, que olvida sus filosóficos cimientos.

### 3. La libertad sexual y las técnicas del cuerpo: hacia una *parrhesía* contestataria

Ante la opresión, ante la violencia, ante la humillación y la negación del ser propio se hace del todo necesaria la reivindicación de una identidad propia y estable, rebelde y emancipadora, que aglutine bajo una misma categoría a todas esas determinaciones que la cultura dominante ha rechazado de manera sistemática. Asistimos de este modo ante una síntesis que transmuta el significado de los insultos y de las categorizaciones negativas recibidas, y las hace propias, las asimila hacia el plano de lo normal y las plasma en el cuerpo.

Con anterioridad hemos observado que los actos homoeróticos se han dado y existen en cada una de las culturas que pueblan el planeta (Harris, 2013). Sin embargo el caso de la homosexualidad en las sociedades occidentales urbanas es paradigmático, en tanto que se establece una cultura abiertamente gay, abiertamente *queer*, que permite a los sujetos vivir en barrios gays, trabajar en negocios gays. Por eso para Rubin “en las sociedades occidentales industriales, la homosexualidad ha adquirido gran parte de la estructura institucional de un grupo étnico” (Rubin, 1989:147), es decir, diferenciado y diferenciable del resto por sus connotaciones culturales. Gayle Rubin (1989), cuando se refiere al tema, lo hace en términos de estratificación erótica moderna, que supone toda una reubicación del homoerotismo en nuestras sociedades, que pasará de ocupar un lugar marginal a otro normal e incluso central. La causa más relevante que señala la autora americana es el éxodo rural, propiciado no tanto por la necesidad del trabajo, sino por la huída a la ciudad en busca de la libertad sexual. Es decir, que las

minorías sexuales, estigmatizadas en las zonas rurales, comienzan a reubicarse y a unirse en determinadas zonas de la ciudad. Esta minoría tiene ahora la libertad para adherirse a una comunidad o a otra, para organizarse y para vivir una vida mucho más plena. Van surgiendo de este modo los locales y negocios gays: cines, pubs, saunas, librerías... Todo esto hace que mudarse a un barrio gay sea algo deseable para muchos (Rubin, 1989). El ejemplo que cita Rubin (1989) es el del barrio de The Castro en la ciudad californiana de San Francisco, aunque también nos vale el ejemplo del barrio de Chueca en Madrid. Hablamos del nacimiento de la contracultura gay y del nacimiento del sujeto homosexual actual. Michel Foucault (2009) habla de una *nueva subraza*, afín pero diversa a la vez de los libertinos de los que habla Sade (2014). Pero no todo son buenas noticias, pues “en lugar de estar aislados y ocultos en los ambientes rurales, los homosexuales de la ciudad son ahora blancos fáciles y abundantes de las frustraciones urbanas” (Rubin, 1989:163), justo lo que acabamos de ver a través de la lectura del texto de Sontag (2005).

Por otra parte, no se puede afirmar simplemente que el discurso de los sexos, de la moral, de la ciencia, se hace carne en un nuevo tipo de sujeto abiertamente homosexual, que vive la vida de manera abiertamente homosexual (Rubin, 1989, Foucault, 2009). Hacerlo sería admitir que la identidad recae sin más sobre el sujeto, que aparece completamente pasivo ante la misma. Por el contrario, lo que encontramos es una reelaboración de la identidad que se hace necesaria ante la estigmatización social. Puede que bien “las leyes sobre el sexo sean el instrumento máspreciado de la estratificación sexual y de la persecución erótica” (Rubin, 1989:150), y que el sexo ha sido y es un asunto netamente público. Por eso mismo el uso del cuerpo y de la sexualidad es un arma apta y totalmente lícita para esta reelaboración identitaria que nos permite a nosotros pasar del término homosexual al término gay o *queer*, que utilizamos actualmente, y que faculta a los sujetos oprimidos tener acceso a decir la verdad. Ya podemos adentrarnos en el uso del cuerpo, en su uso cultural y emancipatorio. La antropóloga Mari Luz Esteban (2004), en su obra *Antropología del cuerpo*, afirma que el cuerpo humano es “el lugar de la convivencia, el deseo, la reflexión, la resistencia, la contestación y el cambio social, en diferentes encrucijadas económicas, políticas, sexuales, estéticas e intelectuales” (Esteban, 2004:54), es decir, que el cuerpo humano aparece como el lienzo, por decirlo de alguna manera, sobre el que la cultura en sus múltiples manifestaciones se hace carne, por lo que podemos caracterizarlo como un elemento del todo plástico y netamente performativo en términos

butlerianos. A través de esta concepción del cuerpo, Mari Luz Esteban (2004) pone de relieve una idea clave que ya hemos enunciado con anterioridad, a saber, que “la masculinidad y la feminidad son dinámicas y están en continua construcción” (Esteban, 2004:57), y que “no hay un comportamiento natural en relación con el cuerpo” (Esteban, 2004:20).

Podemos traer ahora a colación el pensamiento de Marcel Mauss (1991) en relación a un concepto que él mismo acuña y que nos recuerda a la vieja concepción aristotélica de *habitus*, de *hexis*. Hablamos de las técnicas corporales como concepto que resulta del todo interesante debido a su vigencia y actualidad, en tanto que puede ser aplicado al estudio de las identidades homosexuales en las sociedades urbanas occidentales. Por técnicas corporales Mauss entiende “la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional” (Mauss, 1991:337), es decir, heredada y naturalizada, de manera que no se cuestiona, y que es diversa en cada tipo de sociedad, pudiendo cambiar y mutar con el paso del tiempo incluso en una misma sociedad. Hay técnicas corporales propias de hombres -afeitarse la barba- y propias de mujeres -pintarse las pestañas, por ejemplo- y que están bien consolidadas en las sociedades (Mauss, 1991). Sin embargo estas técnicas se establecen sobre barreras que pueden ser transgredidas y ampliadas, de manera que en las técnicas del cuerpo observamos todo un arma de resistencia que clama por la libertad, contra la sumisión, siendo el cuerpo humano su primera herramienta. Con estas técnicas corporales podemos hacer referencia directa a la performidad a la que la sexualidad se ve sometida, conectando en el pensamiento de Judith Butler (2007), desde donde podemos concebir a la sexualidad como una mimesis, donde la transgresión radica en el cuerpo, en romper las barreras impuestas a través de otro acto performativo. Así, junto con Butler (2007) y Mauss (1991), observamos que la técnica corporal es todo un acto simbólico que da forma al mundo en el que vivimos, en el que queremos vivir, de ahí que podamos concebir al cuerpo humano como “el primer instrumento del hombre” (Mauss, 1991:342), de la humanidad.

En la década de 1970 el movimiento de emancipación gay va adquiriendo una estética marcadamente sexual y masculina; se expande el uso de bigotes, la exhibición de cuerpos curtidos por el deporte, las vestimentas de cuero... Es decir, la técnica corporal reivindica de este modo que la homosexualidad masculina es algo propio de lo masculino, al igual que la homosexualidad femenina es propia del plano de lo femenino (Weeks, 2007). Este sentido de mimesis en la que los

colectivos homosexuales adquieren esa estética tan icónica, es conceptualizada por Weeks en su obra *Sexuality and its discontents* (1985), bajo la categoría de *machoisation*, es decir, *machoización*, desde donde se pone de manifiesto de forma transgresora que se puede ser gay y hombre a la vez. Vemos claramente cómo el uso del cuerpo, la forma en la que se lo exhibe públicamente, es todo un acicate para la emancipación, visualización y normalización de la condición sexual. Es interesante apelar ahora a la obra fotográfica de Robert Mapplethorpe, quien hace uso del cuerpo humano, plasmando una identidad abiertamente gay como forma de protesta e insumisión. En sus fotografías muestra distintas escenas de esa *machoisation* de la que Weeks (1985) habla, y nos demuestra que la ruptura de los límites impuestos y su ampliación es posible. Mapplethorpe en su obra asume como propio todo lo temido, que ahora se torna como fuente de resistencia e identidad para todo un colectivo que se reconoce a sí mismo a través de unas *técnicas corporales*. Es decir, que esa lucha también repercute sobre la identidad del homosexual contemporáneo. Ya no hablamos de un sujeto que asume una identidad que se origina en el plano de lo patológico, sino que hay una reelaboración consciente, cuyo máximo sentido no es simplemente vivir una vida sexual liberada de prejuicios, sino conquistar el derecho a la ciudadanía, ganar de nuevo el derecho a decir la verdad contra quienes creen detentarla. Por eso podemos afirmar, siguiendo los razonamiento de Weeks (1985, 1984, 2007), que la identidad sexual es mucho más que una categoría sexual propia de la psicología y de la sexología; supone todo un estilo de vida, unas preferencias políticas e ideológicas, y una ampliación necesaria de lo que se considera masculino y femenino respectivamente. En definitiva creo que podemos afirmar que la asunción y la reivindicación de una identidad abiertamente *queer* supone la puesta en marcha de toda una maquinaria cultural e intelectual, ética y política, de cambio, visualización y normalización. Se reivindica el derecho a ser hombre o mujer, un hombre y una mujer reales y homosexuales a la vez, sin que eso suponga ningún tipo de problema. Esta identificación aparece también como fruto de la unión de todas esas personas singulares que una vez dejaron sus casas y marcharon a las ciudades en busca de libertad, creando y formando parte de un colectivo que ya no siente ni padece en solitario, y que lucha por su derecho a decir la verdad. Recordemos que en la Atenas Clásica “el esclavo no tiene la *parrésía* porque no tiene la ciudadanía” (Foucault, 2017:128), que es donde recae ese derecho a decir la verdad “frente aquel que está loco, aquel que no detenta la verdad” (Foucault, 2017:128). Ese es el valor y el atrevimiento de quienes protagonizaron los



movimientos de emancipación sexual del pasado siglo XX, de quienes dieron cuentas de su propia verdad en contraposición a esa otra verdad que sobre ellos se vertía. Por eso podemos decir que la *parrhesía* es revolucionaria, que la verdad es revolucionaria, y que a través de ese derecho a decirla se puede cambiar el mundo. Por este motivo, porque las técnicas del cuerpo son emancipadoras y revolucionarias, es totalmente lícito que la identidad homosexual se reivindique en los distintos puntos del Globo donde la meta aún es acabar con el acoso y con el maltrato, con la condena y con la muerte de quienes sienten deseos homoeróticos. Hay que dejar bien patente que tanto la heterosexualidad como la homosexualidad o la bisexualidad son parte inherente de la vida humana en general, de lo masculino y de lo femenino, y que la identidad sexual fija no es un destino; nada está escrito: como humanos podemos ser lo que queramos, pues la vida humana está para eso, para que nos la inventemos de la mejor manera posible, desde el respeto, el reconocimiento y la justicia, porque no hay “mayor dolor que encontrarse en una situación de esclavo, sometido a la locura de los otros, en tanto que se les podría decir la verdad y no se puede” (Foucault, 2017:128). La verdad es un arma revolucionaria.

#### 4. Narcisismo y pornografía como otros usos del cuerpo

El cuerpo aparece unido a la sociedad de manera inextricable, de modo que entre el cuerpo y la sociedad hay un nexo de implicación recíproca (Mauss, 1991). Como afirma Mari Luz Esteban (2004), “en la sociedad occidental las actividades corporales de todo tipo han proliferado y se han convertido en objetivos fundamentales en la vida de muchas personas, y nuestra educación tiende a modelar nuestro cuerpo y a adecuarlo a las exigencias y normativas de la sociedad en que vivimos” (Esteban, 2004:67). ¿Pero en qué tipo de sociedad vivimos? Vivimos en la sociedad de la imagen, donde el culto al cuerpo está a la orden del día, siendo el mismo cuerpo, la misma imagen, un fin en sí mismo, hasta el punto de poder afirmar, sin que nos tiemble el pulso, que vivimos en una sociedad altamente narcisista, autoerótica, fetichista y adolescente en un sentido incluso freudiano. Que la imagen sea el fin y no el medio hacia una meta mayor pone de relieve esa falta de espíritu contestatario, el fin de esa *parrhesía* contestaria basada en las *técnicas del cuerpo*. Desde aquí somos capaces de cuestionarnos hasta qué punto nuestras sociedades se han liberado, hasta qué punto el cuerpo humano ha cedido a las exigencias del *selfie*. El cuerpo humano, hoy más que nunca, soporta

un modelo muy concreto y específico de sexualidad, y la luce para que se vea y se sepa de manera pública, más pública que nunca. A través de las nuevas redes sociales la intimidad se ve reducida a su mínimo exponente, y el cuerpo y todo el sujeto queda expuesto a la opinión, de manera que hoy día los límites entre lo privado y lo público se encuentran más diluidos que nunca. El cuerpo humano, que ya aparece como primer instrumento de trabajo, aparece ahora como instrumento para el sexo, es decir, mercantilizado o cosificado, para su uso y disfrute (Han, 2017).

¿No es esto una perversión de las técnicas del cuerpo maussianas? Ya no hay más fin que el propio cuerpo, de manera que a través de la técnica corporal ya no se reivindica el derecho a la verdad, siempre que se use de modo contestatario como en caso de los movimientos de emancipación homosexuales. Lo que hay es un ensimismamiento que recae sobre el sujeto, que se gusta a sí mismo y que desarrolla una sexualidad autoerótica, adolescente, siendo objeto de su propio deseo, cayendo en un fetichismo que es más común de lo que pensamos.

En esta sociedad globalizada y mercantilizada, “lo pulido, pulcro, liso e impecable es la seña de identidad”(Han, 2017:11) más relevante y característica. Según Byung-Chul Han (2017), esto tiene un reflejo en los objetos de uso cotidiano y en el arte, pero también en las personas y en la libertad, que es lo que nos interesa. La libertad se vivencia como tiempo libre otorgado por el trabajo, y la desarrollamos mediante el consumo. ¿Acaso vivimos en la unidimensión? Marcuse (2014), en su obra *El hombre unidimensional*, habla de un tipo de sociedad que hoy forma parte de nuestra cotidianidad: las sociedades industrializadas avanzadas, es decir, nuestras democracias. Este tipo de sociedades urbanitas en que vivimos se configuran y mantienen a través de la alerta y la protección constante ante un peligro inminente y público -el caso de la homosexualidad en los años 60 y 70 nos viene al pelo-, y tanto la protección como la amenaza son entes que someten a la población civil, pero también sirven a la reproductividad social, de modo que nuestra sociedad se perfecciona a medida que aumentan los peligros, perpetuados en el espacio y en el tiempo. Esto último se llevaría a cabo mediante la transformación de los objetivos individuales en objetivos colectivos o sociales, que se presentarían públicamente como la única y mejor opción, como lo racional. Este autor pretende estudiar este tipo de sociedades cuestionándose si la libertad humana y la revolución son posibles o, si por el contrario, aparecen como utopía fuera del mundo. Por este motivo se centra en ámbitos de la vida como el trabajo, la cosificación del sujeto, el arte y el tiempo libre, todo inserto en la producción

capitalista (Marcuse, 2014). La sociedad unidimensional de la obra de Marcuse (2014) es aquella en la que la no libertad prevalece, pero que no se vivencia como algo negativo, sino que se establece como una conciencia feliz. La civilización industrial moderna se encuentra en la cima más alta del desarrollo tecnológico, aún más hoy, en el siglo XXI. A cambio lo que se recibe es un retroceso en el campo de las libertades individuales, y también un detrimento del espíritu crítico humano, que al fin y al cabo son los dos pilares fundamentales de la justicia y la democracia, filosóficamente entendidas.

Cuando Marcuse (2014) habla de sociedad unidimensional también quiere decir sociedad de la abundancia, de la inmediatez, del exceso de recursos y materias primas, y también del exceso de necesidades y caprichos. Esto hace que cualquier crítica al sistema sea refutada desde un punto de vista pragmático, donde no está permitido poner en duda el tren de vida que experimentamos. Así Herbert Marcuse afirmará que “la disconformidad con el sistema es algo socialmente inútil” (Marcuse, 2014:42), y que “la sociedad industrial actual tiende a ser totalitaria” (Marcuse, 2014:42) porque impide el poder decir que no cuando hay que decirlo, porque impide el derecho a decir la verdad. Es más, toda manifestación en contra de un sistema como el descrito, en el que el mundo de la vida se confunde con el de la ideología -lo perfecto, lo inmutable, lo mejor, como la idea en Platón- se observa como irracional, en tanto que a través del discurso público y del consumo se tiende a borrar todo rastro de negatividad, entendida como la posibilidad de la contradicción, de la emancipación y la liberación. Según Byung-Chul Han (2017), sin la negatividad no habría necesidad de remover las conciencias, de apelación contra la injusticia, ni de la apertura del horizonte de sentido, en términos gadamerianos, de manera que su concepción, la de la negatividad, y su visualización en el sistema son totalmente necesarias. De lo contrario no hay distancia contemplativa, ni reflexión, ni interpretación. Así acabamos con la experiencia del plantar cara, dicho así coloquialmente, con la experiencia de la emancipación, corriendo el riesgo de acomodarnos en unos límites que de nuevo se hacen fijos, que nos hacen más que nunca esclavos voluntarios.

Incluso el goce y placer se consumen como mercancías; sobre el *selfie* recaen los *likes*. Han (2017) afirma que “la esencia del erotismo es el ensuciamiento” (Han, 2017:21), es decir, que contiene una parte de negatividad que supone la libertad. Sin embargo, afirma que hoy día “el erotismo sucio deja paso a la pornografía limpia” (Han, 2017:21): cuerpos tersos, depilados y aptos para su

penetración. Pero esto también se aplica a la publicidad y al lenguaje, donde todo “remite al vacío interior del yo”(Han, 2017:26), del sujeto narcisista y expuesto. Asistimos a la mercantilización del eros, que ahora sirve a fines comerciales y capitalistas, obscenos y privados de negatividad, de lo sublime, privado de ese aspecto negativo que demuestra que lo doloroso y trágico también puede ser bello. La contemplación de la belleza ya no supone, como en Platón, una conmoción, pues ya no se relaciona con la virtud, con la verdad y con el conocimiento, sino que sigue la lógica del mercado, de la economía y del *like* (Han, 2017). En conclusión, y siguiendo los razonamientos de este peculiar autor, Byung-Chul Han, “la sexualización del cuerpo no sigue unívocamente a la lógica de la emancipación, pues acompaña a una mercantilización del cuerpo”(Han, 2017:71), que aparece cosificado y esclavo de sí mismo. No es deseable el establecimiento de una identidad sexual basada en gustar, en ser apetecible sexualmente hablando. Así ya no se podría apelar a la concepción aristotélica de la libertad, basada en la independencia de las vicisitudes de la vida humana. Recordemos que este ideal de libertad en la Atenas Clásica viene representado por el filósofo, por su búsqueda incondicional del bien, la virtud y la justicia, cuyo *telos* último es la felicidad. Esa felicidad se ha visto hoy sustituida por la ganancia, cuyo eje principal es el trabajo, ni más ni menos, lo cual nos aparta cada vez más del ideal marcado por la belleza. Lo que venimos viendo no es más que una perversión de esa manera tan característica de decir la verdad basada en la mostración del cuerpo.

Pero ante la Globalización nosotros establecemos el eros concebido como curación, porque la relación erótica siempre supera, yendo más allá, a las relaciones humanas pragmáticas, es decir, que nunca una relación erótica puede ser una relación de poder, y si lo es, deja de ser erótica, en un sentido clásico del concepto. Es cierto, y esto creo que podemos aceptarlo, que las relaciones eróticas, tal y como las concibe Platón en su filosofía, no son simétricas, sino todo lo contrario, y eso mismo suponía el corazón y la razón de ser de la relación misma. El otro aparece como otro, como alteridad, pero no en el sentido negativo de subalternación, no como objeto de consumo. Contra la *pornificación* y mercantilización del cuerpo nosotros oponemos el eros, que aparece como una vía ética y justa que introduce la eternidad en el tiempo humano; hablo del amor que da -por deber y por libertad- sin esperar nada a cambio. Si bien es cierto que hay muchas maneras de amar...

Podríamos afirmar que vivimos en las antípodas de ese pensamiento clásico, pues ahora la fantasía erótica se desvanece, las relaciones se tornan efímeras y el otro no es más que un simple objeto de consumo...Podríamos hablar de toda una profanación del eros, de una racionalización del deseo, como hace Byung-Chul Han (2017), debido a la gran libertad de elección que hemos conseguido. Sin embargo, cuando hablamos de eros no pienso que seamos tan libres a la hora de elegir, porque cuando no tratamos al otro como simple objeto para nuestro goce y disfrute nos enamoramos -o no- y no lo hacemos de quien elegimos, sino de quien nos toca, lo cual implica la negatividad de ceder, de aceptar, de añorar y de buscar espacios comunes. No olvidemos a Platón, en su obra "la filosofía es la traducción de eros a logos" (Han, 2017:18). La filosofía sigue, pues, siendo una necesidad de nuestro tiempo.

## 5. Conclusiones

Nos encontramos con una identidad sexual que es histórica (Weeks, 1984, 1985, 2007), que se gesta en abierta oposición a determinado tipo de discurso y como forma de *parrhesía* (Foucault, 2009, 2017). Hoy día la identidad sexual detenta una importancia central en la vida pública y social, y también en la vida cotidiana y singular de cada uno de nosotros, ciñéndose al cuerpo como un guante sin que la notemos artificial. Hemos puesto de relieve que la identidad sexual es histórica, como cada forma identitaria habida y por haber. Con esto queremos dejar bien claro que la identidad sexual es contingente y mutable. Por eso mismo el antropólogo Weeks (1985) afirma, en su obra *Invented Moralities*, que estas mismas identidades son ficciones que "nos proporcionan significados y alternativas, (...) recursos de confort y de resistencia (...), una estrategia para la supervivencia cultural y el cambio político" (Weeks, 1985:98). Esta filosofía, de corte político, contestatario y foucaultiano, nos ofrece algo netamente importante: la desnaturalización de la sexualidad y de la propia identidad, es decir, el saberla contingente y movable, finita y limitada, lo cual nos permite a nosotros no perder la esperanza y poder seguir soñando con un cambio posible, sabiendo que no hay destino. Como diría Heráclito, el filósofo oscuro, nada permanece. Por eso mismo podemos afirmar junto con Weeks (1985) que las identidades son ficciones, sí, pero necesarias. Gracias a su gestación y difusión la revolución sexual fue posible, ya que las mismas, las identidades, producen cohesión y ligazón social, lo cual es del todo útil para la puesta en marcha de una

práctica política, que demuestra que los límites también son flexibles, que no permanecen más allá de la convención humana. El ejemplo claro que pone imagen a esta idea es el del colectivo homosexual; la homosexualidad ha pasado desde el plano de lo patológico al plano de la normalidad, ganando de nuevo su lugar entre la ciudadanía, su derecho a decir la verdad, hasta el punto de poder afirmar que la homosexualidad actualmente es todo un estilo de vida normativizado y admitido en la sociedad civil, con muchos matices, los que se quiera, y cuyo punto de origen y partida no fue otro que el acto de la transgresión, que aparece, desde el punto de vista de la libertad y de la *parrhesía*, como un hecho del todo necesario y justo.

Pero no todo es fiesta, aún queda mucho que hacer. ¿Acaso no es una contradicción llevar una vida social y familiar abiertamente gay pero tener que ocultarlo, por miedo, en el trabajo? Muchos nos seguimos quedando mudos. Entiendo que vivimos en una sociedad en la que el ser propio depende de la capacidad de consumo, donde la felicidad está empaquetada en un centro comercial, y muchas veces esta necesidad de ser, esta necesidad de consumir y pagar, se ve puesta en peligro por el hecho de la sexualidad que se lleva a cabo. En este sentido la supervivencia social del sujeto bien merece, no la mentira, pero sí el secreto. En áreas donde se entiende la sexualidad desde el fundamentalismo, del tipo que sea, es lícito del mismo modo el guardar el secreto, e incluso detentar la mentira y fingir, en tanto que no simplemente se aniquila la existencia social del sujeto, sino que se acaba con la existencia física del mismo. De este modo observamos que aún queda mucho que hacer, y que la identidad sexual y la transgresión pública siguen siendo dos buenos pilares para poner en marcha la rueda de la verdad hasta su normalización y asimilación en la sociedad civil, sin que eso suponga un peligro para el sujeto. Esa es la meta de los movimientos emancipatorios, la ganancia de la *parrehsía*, y eso, el poder decir la verdad, ya es una victoria, pues la misma verdad es revolucionaria. Nos da igual si somos o nos hacemos, lo que importa es la justicia, la tolerancia civil, el reconocimiento y el respeto, el derecho a vivir tranquilos y el derecho a querernos como nos queremos. ¿No era el eros la base de la filosofía en Platón?

“La libertad individual no puede ser reservada únicamente para la economía; si eres absolutamente libre para comprar y vender, parece no haber razón lógica alguna para bloquear la libertad a la elección de tus parejas sexuales, tu estilo de vida sexual, tus fantasías, incluso si las mismas involucran la indulgencia pornográfica y las más elaboradas formas de ritual autoerótico” (Weeks, 1985:29).

Así revelamos las contradicciones de la Globalización, donde no somos más que carne de cañón, mano de obra barata y mercenaria que se vende al mayor postor, donde la libertad se compra y se vende, al igual que la justicia y la belleza. Desde aquí reivindicamos la justicia, la libertad, la bondad y la belleza como una necesidad humana, como una necesidad para la convivencia ética.

La justicia, la libertad, la bondad y la belleza aparecen siempre como una máxima a la que una sociedad civil ha de dirigir sus miras; la paz social es la meta. Entendemos por gobierno “un mero recurso por el cual los hombres intentan vivir en paz (...), siendo el más ventajoso el que menos interfiere en la vida de los gobernados”(Thoreau, 2008:41), es decir, que es una herramienta convencional, cuyo *telos* último es el buen vivir en una *polis*, en terminología clásica, donde todos y cada uno de nosotros tendríamos cabida. Que el gobierno interfiera lo mínimo posible supone que la paz es, y que si interfiere sea en beneficio no de sí mismo, sino del pueblo, para el restablecimiento de la paz. Por tanto, siguiendo la filosofía de la *Desobediencia civil*, si un gobierno no procura la paz social y el bienestar de su pueblo, el pueblo tiene el deber y derecho, pues ellos han elegido al gobierno y lo han hecho posible, a decir que no. Así traemos a nuestro presente a David Henry Thoreau (2008), quien nos insta a la desobediencia y la revolución. No hemos de acatar todo lo que un gobierno dicte, no hemos de aceptar todo lo que un gobierno categorice como la verdad, porque por encima de eso, de las leyes, está la justicia, como concepto preclaro de la filosofía. Thoreau (2008) apela a la conciencia ética de cada uno de nosotros, que sabemos diferenciar entre lo bueno y lo malo. Malo es toda forma de gobierno que excluya a parte de sus ciudadanos y ciudadanas y los margine privándolos de una existencia social. Contra el fin de la paz social oponemos la desobediencia, como medio, como transgresión hacia un mundo mejor. Por eso firmamos esta máxima del pensamiento del americano que afirma que “lo deseable no es cultivar el respeto por la ley, sino por la justicia” (Thoreau, 2008:42), apelando siempre a lo justo por encima del plano de la ley, que es un ámbito convencional y que muda dependiendo de intereses políticos e ideológicos, siendo la misma ley, como hemos visto, motivo de injusticia. Lo que observamos en Thoreau (2008) vuelve a ser una añoranza de la verdad, sea lo que sea, lo cual no es ni más ni menos que uno de los grandes tópicos de la filosofía y del pensamiento. Como vía hacia esa justicia, hacia esa verdad deseada, ponemos la transgresión, la disidencia y la insumisión, que si bien hacen mucho ruido, dicho así coloquialmente, son, siguiendo esta filosofía, todo un acto de honradez y bondad, sabiendo que no

debemos arrodillarnos ante ninguna forma de gobierno. Y no lo digo yo, lo dice Thoreau, cuya filosofía está basada en su experiencia vital, lo cual le otorga mucha más validez a sus palabras, que siguen hoy tan vigentes.

El tema se dirige de lleno a la relación que se establece entre la verdad y la política, y eso hace que nos detengamos en una obra muy interesante, *Verdad y política*, de Hannah Arendt (2004). La autora parte de una premisa que dice así: la mentira es un arma política de primera magnitud que sustituye a otros medios más violentos en su acción. Arendt (2004) comparte el sacrificio de la verdad por la supervivencia, pero su uso para la supervivencia de un gobierno en el poder, ¿sería lícito? Estamos de nuevo ante uno de los grandes temas de la filosofía, el de la distinción entre *episteme* y *doxa*, que es central en la filosofía platónica. Bien claro está que las cosas han cambiado mucho desde entonces, y por eso mismo la autora afirma que “en el mundo en el que vivimos, las últimas trazas de este antagonismo entre la verdad del filósofo y las opiniones en la plaza pública ha desaparecido” (Arendt, 2014:41), hasta cierto punto, añadiría yo. Lo que no podemos hacer es entender a la verdad como algo inamovible y que es objeto del descubrimiento. Lo que sí encontramos es un tipo de verdad racional, que si bien no se descubre no puede ser de otro modo al que es. Por ejemplo, que estoy leyendo o que el papel es blanco son verdades de hecho. Y sobre la verdad de hecho se vierten determinadas opiniones desde el plano de la creencia, el egoísmo o la ideología (Arendt, 2014). Podemos decir: hay homosexuales, que nos sirve como verdad de hecho, y podemos decir que todos los homosexuales son enfermos, portadores de enfermedades, el signo de la degeneración... Vemos como cambia el panorama en tanto que esa opinión se vierte a la arena pública y es creída por la masa social. Esto pasa más a menudo de lo que pensamos, lo que implica que la verdad de hecho, con toda su simpleza y obviedad, desaparezca del mundo de la vida, siendo sustituida por una opinión que beneficia a un grupo político o que se dirige hacia la silenciación y aniquilamiento de un colectivo determinado como el homosexual. Se da, por tanto, “la tendencia a transformar un hecho en una opinión” (Arendt, 2004:42). Es más, el discurso político hace uso una y otra vez de este truco, hasta el punto de poder afirmar sin reparo alguno que ya forma parte de la tradición política actual, cuyo fin es la movilización ideológica de las masas, la búsqueda de una cabeza de turco y el propio mantenimiento en el poder. Por eso sostenemos, junto con Hannah Arendt (2004), que la verdad no tiene nada que ver con la política, porque la verdad es revolucionaria, transgresora. Y por eso mismo le



damos la razón a David Henry Thoreau (2008), quien insta a la desobediencia civil, que ahora puede ser observada como un acto de insumisión contra la mentira, o como una vía en la búsqueda de la verdad, en tanto que la misma corre el riesgo de desaparecer.

Para Hannah Arendt (2004) la mentira es ya una forma tradicional, es decir, institucionalizada, de la acción política. Desde un punto de vista como el de Maquiavelo, que ya es un clásico en la filosofía, la mentira está basada en el mantenimiento tanto de secretos como de intenciones. Actualmente la figura de la mentira se encarga de la transformación de los asuntos que son por todos conocidos, alterando la verdad de hecho y desdibujándola mediante un sinfín de opiniones. Sea como fuere la mentira “tiende siempre a destruir lo que se ha decidido negar” (Arendt, 2004:92), a través de la muerte, el genocidio, el silenciamiento y transformación de hechos y su justificación falaz. Cuando esa mentira es creída por todos, incluso por el mismo mentiroso que se autoengaña, la verdad desaparece, incluso de su último bastión: el mismo mentiroso. Y es cierto, la violencia y la muerte pueden acabar con la verdad, pero jamás, tal y como afirma la autora, podrá ser sustituida por ninguna otra figura; jamás podrá ser reemplazada por otra cosa. Así la alemana hace todo un alegato a favor de la filosofía kantiana: “conceptualmente podemos llamar verdad a todo aquello que no podemos cambiar; metafóricamente la tierra sobre la que estamos y el cielo que se extiende sobre nosotros”(Arendt, 2004:77). De esta manera, y porque hay cosas que no pueden cambiar, una *parrhesía* contestataria tiene todo su sentido: el de cambiar, paradójicamente, las cosas, y hacerlo a través de la verdad, como concepto y fuerza emancipatoria y revolucionaria.

Gracias a esa movilización a favor de la verdad, hoy podemos hablar del matrimonio como un derecho de la ciudadanía, y no como mero ritual apto para la reproducción. Es un derecho al que podemos acogernos o no independientemente de la identidad sexual, y es un logro, porque supone el reconocimiento del sujeto como ciudadano, que puede ahora ocupar un lugar visible en la sociedad civil, donde ya no tiene que esconderse, sino que se le reconocen plenos derechos. Para muchos esto es una derrota, en tanto que afirman que el derecho al matrimonio civil no es más que la repetición de un modelo heredado, que es el que nos puso un día el yugo. No se trata de desquebrajar la sociedad en sus cimientos, sino de lograr una apertura de los límites y una convivencia en paz y sin necesidad de vivir ocultos o con miedo, en

definitiva, de hacer del mundo un lugar más amable y más bello. Por eso es un logro, porque podemos vivir como viven todos; sin miedo.

Sin embargo, no podemos permitirnos el lujo de olvidar que las cosas nunca han sido así, y que desde luego no lo serán. Como dice Weeks (1985), seguimos estando en peligro, y lo estamos porque los tiempos corren al ritmo que marcan la cosificación y la mercantilización. Hemos de invertir en información veraz, en educación de calidad, en hacer que la maquinaria de la democracia funcione correctamente. Todo esto pasa por la toma de conciencia de que la paz, la libertad y la justicia son el epicentro sobre el que la sociedad ha de reposar, y no sobre los inestables flujos económicos. No podemos reducir el amor y la verdad a la lógica del dinero. De lo contrario nos faltaría siempre ese elemento nuevo y espontáneo que caracteriza a la vida humana. Y por encima de todas las cosas nunca hemos de olvidar el *vive y deja vivir*. Este dicho popular recoge de manera sencilla el espíritu del respeto, la tolerancia y la convivencia civiles.

#### Bibliografía

- Arendt, H., (2004) *Verità e Politica*. Bollati Boringhieri: Torino.
- Butler, J., (2007) *Gender Trouble*. Routledge: New York & London.
- Drucker, P., (Coord.) (2004) *Arcoíris diferentes*. Siglo XXI: México D.F.
- DuBois, E.C., & Gordon, L., (1989) (pp.51-78) La búsqueda del éxtasis en el campo de batalla: peligro y placer en el pensamiento sexual feminista norteamericano del siglo XIX. En S. Vance, C.,(Compiladora) (1989) *Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina*. Editorial Revolución: Madrid.
- Earp, B. D., & Vierra, A. (2018). Sexual orientation minority rights and high-tech conversion therapy. In D. Boonin (Ed.), *Handbook on Philosophy and Public Policy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Esteban, M.L., (2004) *Antropología del cuerpo. Genero, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Ediciones Bellaterra: Barcelona.
- Foucault, M., (2005) *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*. Siglo XXI: Madrid.
- Foucault, M., (2009) *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Siglo XXI: Madrid.
- Foucault, M., (2017) *La parrésia*. Ed. Biblioteca nueva: Madrid.
- Han, B-C., (2017) *La agonía del eros*. Herder: Barcelona.
- Han, B-C., (2017) *La salvación de lo bello*. Herder: Barcelona

Harris, M., (2013) *Introducción a la antropología general*. Alianza Editorial: Madrid.

Kuhn, Thomas S.,(1981) *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE: Madrid.

Lakoff, G. (2007) *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*. Ed. Complutense: Madrid.

Marcuse, H. (2014) *El hombre unidimensional*. Ariel: Barcelona.

Mauss, M., (1991) (pp.335-356) "Técnicas y movimientos corporales". En *Sociología y Antropología*. Tecnos: Madrid.

Marqués de Sade (2014) *La filosofía en el tocador*. Edimat Libros: Madrid.

Platón (1983) *Banquete/Fedro/Gorgias*. Edición de Luís Gil. Guadarrama: Barcelona.

Rubin, G., (1989) (pp.113-190) Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En S. Vance, C.,(Compiladora) (1989) *Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina*. Editorial Revolución: Madrid.

S. Vance, C.,(Compiladora) (1989) *Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina*. Editorial Revolución: Madrid.

Sontag, S., (2005) *La enfermedad y sus metáforas.El sida y sus metáforas*. Editorial Punto de Lectura: Madrid.

Thoreau, H.D., (2008) *Desobediencia civil*. Utopía Libertaria Editorial: Buenos Aires.

Weeks, J.,(2007) *Sexuality*. Routledge: New York.

Weeks, J., (1984) *Sexuality*. Ellis Horwood Limited Publishers: London & New York.

Weeks, J., (1984) *Sexuality and its discontents. Meanings, myths & modern sexualities*. Routledge & Kegan Paul: London, Boston & Henley.

Weeks, J., (1985) *Invented moralities. Sexual values in an age of uncertainty*. Polity Press: Cambridge.