



El culo de Eros. Una arqueología de las contrasexualidades anales y sus micropolíticas queer

The buttohole of Eros. An archeology of anal countersexualities and queer micropolitics

LEÓN A. DAMIÁN

Universidad Autónoma de Querétaro. Cerro de las Campanas s/n C.P. 76010. Santiago de Querétaro, Qro. México.

Dirección de correo electrónico: lafactory92@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8135-1974>

Recibido/Received: 01/02/2024. Aceptado/Accepted: 08/05/2024.

Cómo citar/How to cite: Damián, León A. (2024). El culo de Eros. Una arqueología de las contrasexualidades anales y sus micropolíticas queer. *MariCorners: Revista de Estudios Interdisciplinarios LGTBIA+ y Queer*, 1(1), pp. 193-234. DOI: <https://doi.org/10.24197/mcreilq.1.2024.193-234>

Artículo de acceso abierto distribuido bajo una [Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional \(CC-BY 4.0\)](#). / Open access article under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC-BY 4.0\)](#).

Resumen: Retomando la metodología foucaultiana de la arqueología de las ideas y el concepto de «contrasexualidad» de Paul B. Preciado, en este artículo se realiza un análisis reflexivo sobre algunas nominaciones históricas para la práctica erótica de la penetración anal entre hombres, primero en los griegos y luego los años ochenta durante la crisis del sida, para contrastar de la manera más radical posible las apreciaciones sociales que se derivan de tal práctica. Si bien este marco analítico es experimental y parcial, pues no nos ocuparemos estrictamente de la historia del conocimiento sexual sino más bien de las reglas, efectos de sentido y códigos sobre dar y recibir por el culo, ensayaremos la construcción al modo de una ingeniería inversa sobre las formas de las experiencias singulares de Eros en la carne misma del cuerpo del sujeto del deseo, mediante la recuperación de pasados probables para imaginar el devenir queer de futuros posibles. Concluimos con una reflexión sobre la necesidad de teorizar críticamente las arqueologías y genealogías contrasexuales del placer de dar y recibir por el culo, así como sus antecedentes recientes con el fistfuck y la reactualización de las prácticas bareback.

Palabras clave: penetración anal; sexo entre hombres; culo; homosexualidad; sexualidad; queer

Abstract: Returning to the Foucauldian methodology of the archeology of ideas and the concept of “contrasexuality” by Paul B. Preciado, this article performs a reflective analysis on some historical nominations for the erotic practice of anal penetration between men, first among the Greeks, and then in the eighties during the AIDS crisis, to contrast in the most radical way possible the social appreciations that derive from such a practice. Although this analytical framework is experimental and partial, since we will not deal strictly with the history of sexual knowledge but rather with the rules, effects of meaning and codes about giving and receiving up the ass, we will

rehearse its construction as if reverse engineering the forms of singular experiences of Eros in the very flesh of the body of the subject of desire, through the recovery of probable pasts, to imagine the queer becoming of possible futures. We conclude with a reflection on the need to critically theorize contrasexual archaeologies and genealogies of the pleasure of giving and receiving up the ass, as well as its recent antecedents with fistfucking and the re-actualization of bareback practices.

Keywords: anal penetration; gay sex; buttohole; homosexuality; sexuality; queer

INTRODUCCIÓN

Este artículo está dedicado a la memoria de Jean Allouch

¿Cómo aproximarse al uso de los placeres y analizar críticamente los elementos discursivos, los significados sociales y los datos históricos que intervienen en el diseño del cuerpo sexual? ¿Qué es la sexualidad? ¿Cuáles son los códigos, signos y gramáticas corporales del acto de follar por el culo? ¿Cómo trazar una arqueología sobre los placeres anales entre sujetos simbolizados con los rasgos de la identidad masculina? ¿De qué manera esos sentidos simbólicos crean, moldean, aglutinan y confeccionan la subjetividad del sujeto del deseo?

Los significados atribuidos a los actos eróticos son históricos, contextuales y situados, siendo el efecto resultante de la correspondencia entre componentes biológicos, morales, legales y culturales, que a su vez se encuentran articulados con las relaciones y procesos sociales entre individuos, las performativas de los cuerpos y las prisiones de la carne, el lenguaje, las redes del poder y la identidad. El uso de los placeres, los sufrimientos, goces y sus sentidos sociales y culturales tienen diversas mutaciones de acuerdo con los contextos situados y los discursos que construyen un sentido particular para determinados individuos que a su vez forman parte de colectividades y eso hace a los cuerpos agentes y prisioneros de esa discursividad por su propio sentir, pero, además, por el significado que implica ese sentir y deseo para un sujeto de manera singular.

En el libro *La aparición de la sexualidad* (2004), el profesor de filosofía Arnold I. Davidson realizó una crítica al enunciado «somos nuestra sexualidad». En sus estudios, siguiendo la senda abierta por Foucault, Davidson se pregunta sobre cómo la construcción de las identidades sexuales ha devenido categórica y determinante para la producción del conocimiento de la psiquiatría, la sociología, la

antropología, el derecho, la historia, la educación, la literatura y en algunos momentos para el psicoanálisis vertido en una práctica psicológica, es decir, los discursos de los saberes y conocimientos reunidos y clasificados en el conjunto de las ciencias humanas por Michel Foucault en *Las palabras y las cosas* (2010 [1966]). La sexualidad no son datos objetivos, sino experiencias modernas, discursos opacos, prácticas situadas y contextuales, cuyo conjunto puede ser problematizado como objeto de análisis y estudio histórico, lingüístico y filosófico, con alcances epistemológicos.

Michel Foucault investigó en sus libros y cursos de la década de los setenta el fenómeno discursivo de la epistemología histórica y la formación de los conceptos del dispositivo de sexualidad y las identidades productoras del sujeto moderno efectuadas por el poder disciplinario a partir del siglo XVIII. Con el establecimiento metodológico en *La voluntad de saber* (1975) es posible estudiar a la sexualidad como un dispositivo histórico y una invención moderna enmarcada en complejos lazos discursivos. La afirmación foucaultiana de que la sexualidad es una invención de experiencias modernas y producto de un dispositivo histórico de poder provocó un cambio de paradigma sobre las investigaciones filosóficas, antropológicas, sociológicas, históricas y psicoanalíticas, pues permitió descartar cualquier premisa de una «naturaleza» justificada en procesos reproductivos y restringida a un supuesto binarismo genital. Así, la sexualidad entendida como una variabilidad contextualmente situada del uso de los placeres eróticos se posiciona epistemológicamente como un fenómeno cultural y se establece como un punto de captura localizable en la genealogía del devenir del sujeto del deseo.

La sexualidad es el producto y efecto de relaciones de poder históricas que, mediante los desplegados de sus dispositivos (discursos, instituciones, leyes, medidas administrativas, costumbres sociales, diseños y usos de los espacios, etc.) producen binarismos suplementarios, correlativos y consustanciales como las duplas heterosexuales/homosexuales, hombre/mujer, normal/anormal, salud/enfermedad, sexualidad sana/perversión. De esta manera, la sexualidad no es únicamente una cuestión de sensaciones, afectos o placeres, sino también de juegos de verdad y falsedad, criterios de clasificación, una taxonomía y ecología de los cuerpos vivos en una norma simbólica reproductora, es decir, un campo del dominio del saber sobre el cuerpo del sujeto.

El discurso de la ciencia médica, criminológica, psiquiátrica y racial, por medio de su conjunto como *scientia sexualis* (Foucault, 1975), heredó

el modelo de la confesión eclesiástica del catolicismo medieval para construir sus nosografías y saberes clínicos con lo que surgió a finales del siglo XIX la sexualidad patológica y las identidades de los perversos, pero también las de los «sanos heterosexuales» (Katz, 2012). Foucault estudió en sus cursos *El Poder Psiquiátrico* (2005 [1973-1974]) y *Los Anormales* (2000 [1974-75]) cómo el discurso de la *scientia sexualis* inventó, a través de la literatura psiquiátrica del siglo XIX, la figura de los perversos sexuales y criminales degenerados, como movimiento de legitimación simbólica para establecer una figura universal de sexualidad, ciudadanía y familia asociadas a la salud pública, sosteniéndose en regímenes de juegos de verdad y aparatos de verificación productores del sujeto sexual moderno. De pronto, diversas prácticas eróticas y placeres corporales triviales devinieron en identidades y especies clasificadas en dos lados: uno «saludable» con la pareja heterosexual monógama reproductora, y por otro lado los «enfermos» maleantes, perversos y degenerados. Esta narrativa le adjudicó a la naturaleza cierta moral prescriptiva a las prácticas sexuales, sosteniendo la existencia de un instinto sexual genésico que conduciría a los cuerpos hacia la efectuación de la función reproductiva de la especie, donde las desviaciones de ese instinto (en prácticas que van desde la masturbación, pasando por el travestismo, el sexo anal o el sadomasoquismo) serán connotadas como «patologías» de esa supuesta «función reproductiva».

Para la antropóloga lesbiana Gayle Rubin, la connotación simbólica de los actos eróticos, sexuales, afectivos y de filiación se sostienen en estructuras sociales instituidas, la simbolización cultural de la diferencia sexual cristalizada en el binarismo de género y los discursos sociales. Estos marcos simbólicos dan sentido al reconocimiento social preciso de los cuerpos, las identidades y las experiencias en relación con cierta actividad erótica particular, lo que genera la ficción de un esencialismo sexual en el que se considera que hay únicamente una forma benigna del uso del cuerpo para los placeres sexuales, que es universal y que debería funcionar para todos los sujetos, instituyendo una valoración jerárquica de los actos sexuales.

Las sociedades occidentales modernas evalúan los actos sexuales según un sistema jerárquico de valor sexual. En la cima de la pirámide erótica están solamente los heterosexuales reproductores casados. Justo debajo están los heterosexuales monógamos no casados y agrupados en parejas, seguidos de la mayor parte de los demás heterosexuales. El sexo solitario flota

ambiguamente. El poderoso estigma que pesaba sobre la masturbación en el siglo XIX aún permanece en formas modificadas más débiles, tales como la idea de que la masturbación es una especie de sustituto inferior de los encuentros en pareja. Las parejas estables de lesbianas y gays están en el borde de la respetabilidad, pero los homosexuales y lesbianas promiscuos revolotean justo por encima de los grupos situados en el fondo mismo de la pirámide. Las castas sexuales más despreciadas incluyen normalmente a los transexuales, travestís, fetichistas, sadomasoquistas, trabajadores del sexo, tales como los prostitutos, las prostitutas y quienes trabajan como modelos en la pornografía y la más baja de todas, aquellos cuyo erotismo transgrede las fronteras generacionales. (Rubin, 2018 [1984], p. 18)

En el transcurrir de los siglos se han construido y utilizado múltiples nominaciones y categorías asignadas a los hombres que practican actividades eróticas y sexuales con otros hombres. Estas nominaciones y categorías se encuentran ligadas a la época y los esquemas que demarcan y recubren las experiencias, prácticas y deseos en lo referente a Eros. Pero en nuestro régimen heteronormativo, farmacopornográfico petrosexoracial (Preciado, 2022), machista, misógino y binario, así la jerarquía de las prácticas sexuales se traduce y sostiene en un poder vertical que se expresa en insultos, odio y actos de violencia, donde el culo y el placer anal (principalmente para los hombres cis-género) es el sitio de la prohibición y abyección, siendo además un punto de cruce entre las normativas de género, raza, clase social y poder. Es decir, en esta jerarquía una de las prácticas sexuales más despreciadas es el sexo anal entre hombres, o el «que te den por el culo».

El culo es el gran lugar de la injuria, del insulto. Como vemos en todas partes, la penetración anal como sujeto pasivo está en el centro del lenguaje, del discurso social, como lo abyecto, lo horrible, lo malo, lo peor. Todas estas expresiones traducen un valor primordial, unánime, generalizado: ser penetrado es algo indeseable, un castigo, una tortura, un acto odioso, una humillación, algo doloroso, la pérdida de la hombría, es algo donde jamás se podría encontrar placer. Es algo que transforma tu identidad, que te transforma de manera esencial. A partir de ese acto «eres» un jodíopolculo, un enculado, un maricón. (Sáez y Carrascosa, 2011, p. 16-17)

Leo Bersani plantea las siguientes preguntas: «¿Dónde comienza el verdadero sexo? Tocar un seno a través de una blusa ¿Cuenta? ¿Hacerse chupar constituye una relación sexual o [...] debe haber una penetración genital? Finalmente —¿y por qué no?— ¿la sodomía constituye una

relación sexual?» (1999, p. 8). Es importante retomar estas preguntas e indagar sobre la simbolización cultural de los placeres anales entre hombres, pues la denostación del ano como un oscuro objeto de deseo y su utilización con consecuencias y represalias subjetivas, culturales, penales e inclusive letales, muestra un rasgo fronterizo sobre la edificación de las identidades dentro de la soberanía del régimen heterosexual (Rubin, 2018; Wittig, 2010). Al respecto, Bersani señala:

Por otro lado, siempre se ha dudado de eso: lo que hacen los gays es, propiamente hablando, *innombrable*. No se trata de que no se pueda describir una penetración anal, pero, ¿Se puede decir el género del placer que aporta? ¿Hay un orgasmo anal? ¿o un orgasmo bucal? ¿O se trata de un goce no-orgásmico? [...] Excluidos (hasta ahora) de los imperativos conyugales y reproductores que domestican el sexo para la sociedad heterosexual, los gays tienen el privilegio (que a menudo pagan muy caro) de ser los portadores de un mensaje totalmente diferente: la promiscuidad, por la que somos tan justamente condenados, es inherente al sexo. [...] Exaltación mezclada con espanto porque, después del sida, se ve que este goce que no llega ni a fijar ni a decir, de todos modos, puede matar. [...], porque rechazamos o somos incapaces de practicar un sexo adaptativo útil, un sexo que sirva para algo. (1999, p. 9-10)

Desde otro costado, el escritor Didier Eribon, en sus *Reflexiones Sobre la Cuestión Gay*, menciona que «es sorprendente que sea siempre el “trasero” donde se focalizan los insultos y las burlas en cuanto se trata de homosexuales», pues «[...] parece evidente que en la mirada exterior sobre los homosexuales hay siempre la idea de que un gay es necesariamente un hombre que renuncia a la virilidad al aceptar o estar siempre en disposición de aceptar el rol “pasivo” en el acto sexual» (2001, p. 131).

El erotismo se encuentra en el lenguaje, en la cultura, en manifestaciones y elaboraciones sociales, pero el placer es también una edificación particular para cada cuerpo, es decir, resulta singular para cada sujeto deseante. Retomando los trabajos del proyecto de Michel Foucault sobre la historia de la sexualidad como un marco epistemológico y sus premisas como base argumentativa, es posible realizar una arqueología de las representaciones, discursos, funciones sociales, instituciones y sistemas de reglas que correspondan a distintas épocas sobre la penetración anal entre hombres, el uso del ano como lugar de experiencias eróticas, es decir, hacer una arqueología del culo de Eros como si se tratara del análisis de capas geológicas sobre los usos de los placeres.

En el presente artículo aplicamos la metodología arqueológica de Michel Foucault, pero con una vuelta de tuerca a partir de la perspectiva de la contrasexualidad de Paul B. Preciado ya no para hacer un análisis de la sexualidad y sus discursos, sino para trazar un seguimiento panorámico de algunas nominaciones que han signado la práctica erótica de la penetración anal entre hombres en dos momentos muy distantes de la historia (primero con las sociedades griegas y romanas, recuperando trabajos que se basan en referencias a las investigaciones de Foucault, y luego durante los años ochenta durante la crisis del sida), para contrastar de la manera más radical posible las apreciaciones sociales que se derivan de tal práctica, no sin necesarios rodeos que nos permitan también considerar algunos de sus efectos y alcances como técnicas de producción del sujeto del deseo.

Consideramos importante aclarar que en este artículo, cuando nos referimos a la «sexualidad» de las sociedades griega y romana, el punto de partida es la lectura que ofrece Foucault, de manera muy general, como una analítica del uso de los placeres a partir de determinadas normatividades sociales ligadas a las *prácticas de sí* (Foucault, 1987) y las *tecnologías del yo* (Foucault, 1990) en el mundo Antiguo, donde no es la exaltación de una prohibición lo que comanda el deseo, sino el despliegue de experiencias, usos y relaciones con el placer a partir de relaciones complejas, conflictivas y contrastantes en la distinción de códigos sociales, morales y simbólicos entre el tipo de actos permitidos para determinados sujetos. En este sentido, reconocemos los problemas epistemológicos y metodológicos que implica no recurrir a fuentes originales y primarias, así como sus limitantes en la bibliografía consultada.¹ Los trabajos que recuperamos sobre las formas de entender el Eros en la antigüedad nos proporcionan aquí una brújula para revisar las posturas y posiciones iniciales de los *gays and lesbian studies*, los *gender studies* y la teoría queer contemporánea, centrándonos en una recapitulación de algunos conjuntos de actos asociados al placer anal, para distinguirlos de las formas en que los antiguos griegos y romanos los clasificaron, de un modo muy

¹ Para profundizar en el tema de la metodología historiográfica queer y lo referente a otros estudios sobre las expresiones eróticas de la antigüedad remitimos a le lector a los siguientes libros: *Greek Homosexuality* de K. J. Dover (Harvard University Press, 1989); *Eros en la Antigua Grecia* de Claude Calame (Akal, 2002); *El sexo y el espanto* de Pascal Quignard (Minuscula, 2005); *San Foucault. Para una hagiografía gay* de David Halperin (El cuenco de plata, 2007); *Thinking Sex with the Early Moderns* de Valerie Traub (University of Pennsylvania Press, 2015).

diferente a las categorías normativas e identitarias de la *scientia sexuales*, no sin dejar de reconocer la problemática y advertencia de no proyectar las categorías actuales a los comportamientos de la antigüedad; es decir, como bien lo señalan los trabajos de Sandra Boehringer (2021), el problema de traducir un término de experiencias y categorías que ya no existen, tema que no abordaremos aquí, pero que es importante mencionar.

Excavar en el suelo de las ideas, localizar las diferentes tonalidades y compuestos discursivos de las capas de la sexualidad, diseccionar contrasexualmente las documentaciones y estudios sobre el erotismo entre hombres para extraer únicamente lo que concierne al culo, ese lugar de injuria, permite poner en tensión y reflexión una reconstrucción de la sociabilidad, el simbolismo del placer y las experiencias del sujeto del deseo y cómo ese conjunto de discursos y representaciones simbólicas enmarcan las vivencias, sus límites, pero también sus posibilidades en cuanto a las experiencias del goce en el cuerpo. Lo anterior sostenido en regímenes sutiles, pero identificables. Si bien este marco analítico es experimental y parcial, pues no nos ocuparemos de la historia del conocimiento sexual sino más bien de las reglas, efectos de sentido y códigos sobre dar y recibir por el culo, ensayaremos la construcción al modo de una ingeniería inversa sobre las formas de las experiencias singulares de Eros en la carne misma, mediante la recuperación de pasados probables para imaginar el devenir queer de futuros posibles.

1. DE LOS MUSLOS DEL MUCHACHO AL AÑO DEL CIUDADANO

Francis Mark Mondimore, psiquiatra y profesor estadounidense, siguiendo las tesis de Michel Foucault en *La voluntad de saber* (1975) problematiza y cuestiona la existencia de la homosexualidad entre hombres griegos, al plantear que sus formas de relacionarse de manera sentimental, erótica y sexual respondían a coordenadas discursivas muy distintas de las actuales. Menciona que «aquellos hombres no eran homosexuales en el sentido moderno del término. Los griegos no disponían de esta palabra ni de este concepto» (Mondimore, 1998, p. 24). La propuesta anterior se puede argumentar elaborando una comparación entre las ideas y representaciones contemporáneas que hay para las relaciones de pareja en general puestas en contraste con las prácticas, nociones y categorías de la Grecia Antigua, así como las reglamentaciones para sus ciudadanos.

Actualmente, el ideal inculcado sobre una relación amorosa anhelada y deseada se encuentra definido a partir de un esquema heterosexual, monógamo y patriarcal, desde el cual su máxima expresión consiste en la formación de una pareja que se configura por medio de relaciones de poder basadas en la simbolización binaria de la diferencia sexual encarnada en los mandatos y relaciones entre los códigos, gestos repetitivos, semióticas y performativas del género (Butler, 2006). Bajo este esquema normativo «el amor romántico conduce al matrimonio, y este conduce a la sexualidad y la procreación» (Mondimore, 1998, p. 25). Para la sociedad de la Grecia Antigua, sexualidad y procreación eran categorías constituidas y articuladas de manera distinta, por supuesto: «el sexo era necesario para la procreación, y el matrimonio el único marco legítimo para ello» (Mondimore, 1998, p. 25). Sin embargo, los hombres podían acceder al placer sexual y erótico de forma extramatrimonial, pues la nominación de fidelidad respondía a otros significados. Pero no solo la sexualidad y la procreación eran reglamentadas de manera diferente en la dinámica de la pareja griega, sino que todo el conjunto —y, más profundamente, la relación entre *sexualidad*, *cuerpo* y *género* que al mismo tiempo ella constituía— era lo que formaba un sistema de vida íntegramente distinto.

De acuerdo con el estudio realizado por el sociólogo estadounidense Richard Sennet en su libro titulado *Carne y Piedra* (1997), la sociedad griega se encontraba organizada por una lógica de categorías donde existían sujetos privilegiados a los que se subordinaban otros de menor rango, y este sector dominante se encontraba compuesto por conjuntos de hombres cuya clase era asignada a partir de la nominación de *ciudadanos*. Un punto importante sobre la categoría de *ciudadano* para la Grecia Antigua (y que lo diferencia por mucho del estatus de ciudadanía actual en los Estados-nación), es que no bastaba con ser hombre y haber nacido dentro de una buena familia para poder acceder a este privilegio. El joven debía ser entrenado, formado, preparado física e intelectualmente para obtener el derecho de ser nombrado *ciudadano* y ejercer los distintos derechos que le concedían. Hay toda una serie de elementos que se deben construir para que el joven varón pudiera acceder al lugar de dominación, pues la premisa era que, para ser un buen ciudadano y eventualmente un buen gobernante, primero se debían atemperar las pasiones y lograr el cuidado y el dominio de sí (Foucault, 2011 [1984]). Para los griegos antiguos, la virilidad y la posición de dominador plasmada en la categoría legal y discursiva de *ciudadano* se perfila a través de una ardua educación (a diferencia de nuestra cultura, donde el varón ya posee una posición

privilegiada otorgada por la sociedad a partir y a través de su género anclado a su sexo desde el nacimiento mediante una epistemología visual, binaria y normativa de los cuerpos) que incluye elementos culturales, morales y corporales. Sennet menciona lo siguiente:

Para dominar las potencias que se daban cita en el cuerpo desnudo del joven, sus mayores lo enviaban al gimnasio. La palabra moderna «gimnasio» procede de *gymnoi* en griego, que significaba «desnudos». [...] El gimnasio enseñaba a los jóvenes atenienses a desnudarse. [...] El gimnasio pretendía formar el cuerpo del joven durante la época que va desde ya avanzada la adolescencia hasta el final, cuando los músculos comenzaban a tensar la superficie de la piel pero las características sexuales secundarias, particularmente el vello facial, aún no estaban avanzadas. Este momento del ciclo de la vida parecía crítico para controlar el calor corporal que se encuentra permanentemente en los músculos. (1997, p. 47-48)

La noción de *calor corporal*² que menciona Sennet es un elemento que permite observar la premisa por medio de la cual se categorizaban las diferencias entre hombres y mujeres. La posición de las categorías, al estar subordinadas bajo esta noción de *calor corporal*, ofrece una pista para apreciar la lógica en la que un hombre podía ejecutar prácticas eróticas con otros, sin llegar a perder su condición masculina. Por otro lado, los comportamientos, posicionamientos y simbolismos que recubrían los actos, eran inculcados bajo un contexto normalizador. Sennet nos comenta que:

Los juegos también servían para un propósito fisiológico al elevar la temperatura corporal mediante la fricción de los cuerpos. Al igual que el gimnasio entrenaba los músculos masculinos, educaba la voz varonil enseñando a los jóvenes a competir verbalmente, una habilidad que necesitarían para participar en la democracia de la ciudad. [...] El primer paso consistía en enseñar al joven cómo proyectar la voz y articular las

² El tema del calor corporal que menciona Sennet lo desarrolla más puntualmente el sexólogo, historiador y profesor estadounidense Thomas W. Laqueur en su libro *La construcción del sexo* (1990), donde hace una revisión de la manera en que se extendió el elemento de la diferencia sexual desde la Grecia clásica hasta llegar al pensamiento freudiano. Según Laqueur, a través de los siglos esas ideas se encontraban atravesadas por la evidencia empírica del estudio anatómico de los cuerpos, la manera en que era entendida esa anatomía y las interpretaciones que se hacían de lo observado a través de la disección de los cuerpos, lo cual generó formas de jerarquía que trascendieron en lo concerniente a la conceptualización del cuerpo sexuado.

palabras con firmeza. Se le enseñaba entonces a utilizar las palabras a la hora de presentar y rebatir argumentos con la misma economía de movimientos que aprendía en la lucha. [...] Era en el gimnasio donde el joven aprendía que su cuerpo era parte de una colectividad más amplia llamada la polis, que el cuerpo pertenecía a la ciudad. Evidentemente, un cuerpo fuerte significaba un buen guerrero; una voz educada garantizaba que el cuerpo pudiera participar más adelante en los asuntos públicos. El gimnasio ateniense proporcionaba una lección adicional: la escuela educaba a un muchacho la manera de estar desnudo sexualmente. [...] En el gimnasio el muchacho aprendía cómo utilizar su cuerpo de manera que pudiera desear y ser deseado de manera honrosa. Durante su ciclo vital, un varón griego era amado por hombres mayores y sentía amor por muchachos a medida que aumentaba su edad; asimismo, también sentía amor erótico por las mujeres. [...] El mentor de un muchacho en el amor era un joven de más edad o un hombre adulto que hubiera acudido al gimnasio para observar la lucha y otros juegos. El varón mayor (*erastés*) buscaba a uno más joven (*eromenos*) al que amar. El *erastés* hacía cumplidos al *eromenos*, le hacía regalos y trataba de mostrarse cariñoso con él. Las relaciones sexuales no tenían lugar en las dependencias públicas. Los contactos se realizaban allí, pero cuando dos varones habían llegado a un estadio de interés mutuo, se retiraban al amparo de los jardines que rodeaban el gimnasio o volvían a reunirse más tarde por la noche en la ciudad. En este punto, el código sexual dictaba que no hubiera penetración por ningún orificio, ni felación ni relación anal. El muchacho y el hombre se ponían el pene del otro entre los muslos, frotándolo y masajeándolo. (1997, p. 48, 50,51)

Como vemos, la organización social incluía también los modos del *cortejo honroso* en el campo de lo erótico, con lo que se pretendía educar bajo una normativa específica a los jóvenes griegos que posteriormente se convertirían en *ciudadanos*. Es por lo anterior que virilidad-actividad-penetración era una mancuerna articulada en forma de un imperativo de «hacer» y «dejarse hacer». «Incluso el lenguaje sexual refleja esta diferencia de actitud en ambas culturas. Los griegos tenían palabras específicas para describir las diferentes actividades sexuales, que a menudo especificaban el particular emparejamiento del pene con un orificio (como *paedico*, que significaba “penetrar analmente”)).»

La aprobación o desaprobación de un acto de placer, como por ejemplo el acto *paedico*, no se encontraba relacionada al género del penetrado, sino a la posición social, de dominación y poder de ambos *partenaires*. Lo anterior revela la dinámica en la distribución, significación y construcción de las relaciones sexuales y eróticas que eran subrogadas a

una identidad definida a partir del estatus social y político. Al ser la penetración un sinónimo en acto de la virilidad activa del ciudadano, poco importa el agujero que se penetre, siempre y cuando el penetrado sea de menor rango social: mujeres, esclavos o jóvenes de menor edad y jerarquía. Al respecto, David M. Halperin menciona en su texto titulado *One Hundred Years of Homosexuality* que:

En la Atenas clásica, los objetos sexuales eran de dos tipos; no masculinos y femeninos, sino activos y pasivos, dominantes y sumisos. Las características relevantes del objeto sexual no estaban determinadas por la tipología fisiológica de los géneros, sino por la articulación social del poder. Es por eso que la distinción actualmente de moda entre la homosexualidad y la heterosexualidad no tenía ningún significado para los atenienses clásicos: no existían para ellos dos tipos diferentes de «sexualidad», dos estados psicosexuales estructurados o modos de orientación afectiva diferentes, sino una sola forma de experiencia sexual que todos los varones adultos compartían, haciendo distinción en las variaciones individuales de los gustos, como uno podría hacer para paladares individuales. (Halperin, 1986, p. 39)

El elemento que se mantiene constante es que el acto de la penetración tiene un significado de afirmación de la identidad masculina, identidad colmada de la representación de una activa virilidad (*andreia*). El acto «era modelado de tal modo que reflejara en los mínimos detalles de su orden jerárquico la relación de desigualdad que gobernaba la interacción social de los dos amantes». A lo anterior David Halperin añade que: «la articulación social del deseo sexual en la Atenas clásica, de esta manera, provee una contundente ilustración de la interdependencia en la cultura de las prácticas sociales y de las experiencias subjetivas» (Halperin, 2000, p. 26). Es por ello que el análisis de las categorías entre los hombres participantes de un acto de penetración anal ofrece un acercamiento a la subjetividad y construcción de los cuerpos, las coacciones de los deseos, los significados morales y su imbricación en las redes discursivas del poder político y social.

1. 1. El modo honroso: la práctica intercrural

Los *partenaires* varones reciben dos nominaciones que permiten distinguir su categoría funcional y en lugar asignado en las actividades del uso de los placeres: el hombre mayor activo era nombrado *erastes* y el

joven de menor edad pasivo era el *eromenos*. El acto erótico entre ellos se encontraba normado por un escrupuloso protocolo que permitía que ninguno de los participantes fuera degradado. Se esperaba que no hubiera contacto anal u oral y la posición reglada era muy específica:

La relación sexual entre hombres a menudo se producía con ambos miembros de la pareja en pie. En esta postura, evitando la penetración y realizando el mismo acto, los amantes varones son iguales, a pesar de sus diferentes edades. En esta posición, dice Esquines, mantienen relaciones sexuales como conciudadanos. El amor discurre por la superficie del cuerpo, cuyo valor es paralelo a las superficies del espacio urbano. (Sennet, 1997, p. 53)

Este acto recibe el nombre de relación o sexo *intercrural*³ y era considerado el modelo idóneo de contacto erótico entre el *erastes* y el *eromenos*. Lo anterior se debía a la noción que en aquella época constituía un acoplamiento entre la pedagogía y el uso de los placeres, inscrito en el cuidadoso bastimento de la virilidad escoltada preciadamente entre iguales, siendo la solución idealmente factible en las cuestiones de las actividades del placer en las relaciones entre los muchachos y sus maestros.

Sin embargo, el acto *intercrural* en sí mismo no era el único que se encontraba sujeto a una reglamentación muy específica, pues había toda una serie de elementos que establecían un cuidadoso ritual de cortejo en el que por un lado el joven efebo no debía *entregarse tan fácilmente* y el adulto no podía *abusar* de su posición superior, pues ambas circunstancias generaban inmediatamente las habladurías entre los demás ciudadanos que eran atentos observadores. Es decir, que los usos de los placeres y las problemáticas asociadas a las actividades sexuales, afectivas y eróticas eran objeto de escrutinio público.

Conviene aquí mencionar un comentario de Foucault al respecto, pues «haríamos mal en creer que los griegos, puesto que no prohibían esta clase de relación, no se inquietaban por sus implicaciones. Más que otra relación sexual, esta les «interesaba» y todo muestra que se preocupaban por ella» (Foucault, 2011, p. 244). La relación *erastes-eromeno* manifestada en el acto intercrural era el supuesto ideal, pero también la fuente de un riguroso y significativo protocolo debido a que el cuerpo del muchacho que servía de objeto de placer al adulto, se encontraba en vías de convertirse en el

³ El sexo intercrural (del latín inter-, «entre» y crura, «piernas»).

cuerpo de un *ciudadano* y esa situación le podía originar (al muchacho) debates y replicas éticas y morales al momento de pasar a tomar cargo de su nueva posición de ciudadanía por parte de la asamblea de ciudadanos (para nuevos ciudadanos y efebos) en el escrutinio que buscaba aclarar y exponer su buen —o deficiente— dominio de sí durante su proceso de formación siendo un joven efobo, en el cual uno de los puntos a indagar era «la vigilancia del ano» (Winkler, 1994, p. 69-72).

El uso del placer por medio de los muchachos griegos al requerir su estilística propia, y aunque implicaba un momento de deseo apasionado plasmado en el cortejo, se encontraba en una situación tan frágil que la volvía más deseada. Michel Foucault, en el capítulo titulado «Erótica» de su libro *El uso de los placeres*, realiza un análisis profundo de los modos en los cuales se llevaba a cabo el cortejo por parte del *erastes* para obtener los favores del *eromenos*. Foucault menciona que «el acto sexual, en la relación entre un hombre y un muchacho, debe verse preso en un juego de rechazos, elusiones y huidas que tiende a trasladarlo lo más lejos posible, pero también en un proceso de intercambios que fijan cuándo y en qué condiciones es conveniente que se produzca» (Foucault, 2011, p. 244). La relación amorosa entre el adulto y su muchacho era apreciada socialmente, siempre y cuando se sustentara en elementos que dieran como resultado posterior una vinculación más profunda denominada *philia*.

Ese tipo de relación implicaba problemáticas no solo en el orden de la construcción de una relación (entre sus participantes) más profunda, sino también en las enseñanzas que debían ser inculcadas al joven inexperto y que posteriormente debería expresar en la esfera pública siendo ciudadano. Foucault comenta que «esa edad de transición en que el joven es tan deseable y su honor tan frágil constituye pues un periodo de prueba: un momento en el que se pone a prueba su valor, en el sentido de que este debe formarse, ejercitarse y atemperarse» (Foucault, 2011, p. 244).

La cuestión del frágil honor mencionada por Foucault plantea entonces una tercera preocupación que es la de concebir al muchacho como un objeto de placer, y es que no es cualquier objeto, es uno que posteriormente deberá convertirse en amo y dominador en primer lugar de sus propios placeres y de sí, para luego pasar a tomar su posición de amo al obtener placer de los demás, lo anterior asimilado durante su proceso formativo de juventud. Es aquí donde encontramos una primera apreciación y argumentación del por qué la especificación tan normada del acto intercrural, entre *erastes* y *eromeno*, era la ideal. En este sentido Foucault plantea la «Antinomia del muchacho», pues justo sobre él caía la

problemática del posicionamiento/no posicionamiento como objeto de placer de otro hombre.

Por un lado, al joven se le reconoce como objeto de placer, y aun como el único objeto honorable y legítimo entre las parejas masculinas del hombre [...] Pero, por otro lado, el muchacho, puesto que su juventud lo llevará a ser hombre, no puede aceptar reconocerse como objeto en esta relación que siempre se piensa en forma de dominación: no puede ni debe identificarse con ese papel. (Foucault, 2011, p. 240)

La problemática, cuestionamiento y discusión siempre recaían en el costado del varón que fungía momentáneamente en la posición de objeto. Pues «experimentar deleite, ser sujeto de placer con un muchacho no plantea problemas para los griegos; en cambio ser objeto de placer y reconocerse como tal constituye para el muchacho una dificultad mayor». Esa problemática del posicionamiento del muchacho provoca, de acuerdo con Foucault, reticencias a la hora de nombrar el acto, pero también al reconocer que el muchacho pueda experimentar placer en el acto. «Esta “negación” debe tomarse a la vez como la afirmación de que este placer no puede existir y la prescripción de que no debe experimentarse» (Foucault, 2011, p. 242).

Las prácticas del placer se confeccionaban por medio de las mancuernas de categorías polares ya mencionadas (la actividad-penetración y la pasividad-receptiva), en donde la relación erótica era un reflejo de la relación social que expresaba la estructura y valores de los *partenaires*. Con las premisas anteriores «puede comprenderse que en el comportamiento sexual hay un papel que es intrínsecamente honorable y al que se valora con derecho pleno: es el que consiste en ser activo, en dominar, en penetrar y en ejercer así su superioridad» (Foucault, 2011, p. 234). En ese sentido si bien el muchacho se encontraba en una posición frágil y volátil, era aún más complicado cuando se trataba de un hombre mayor, un ciudadano. El exquisito escándalo y la ponzoñosa murmuración eran más mortíferos cuando había, aunque fueran sospechas, actitudes *blandas* por parte de un adulto. Esas actitudes *blandas* ya no se refieren al bello drama normado entre *erastes* y *eromeno*, sino a un acto más escabroso: el acto *paedico* o *paedicatio* entre hombres adultos.

Si bien no hay problema cuando se trata de una mujer o de un esclavo, muy distinto es cuando se trata de un hombre. Sin duda es la existencia de

esta dificultad la que explica a la vez el silencio del que se ha rodeado de hecho esta relación entre adultos y la bulliciosa descalificación de quienes justamente rompían ese silencio al marcar su aceptación, o mejor su preferencia de ese papel «inferior». (Foucault, 2011, p. 239)

Hay que aclarar aquí que la posición escabrosa en el acto *paedico* era la del varón receptivo, aquel que era penetrado, que deseaba serlo y experimentaba placer de esta manera. Lo anterior era particularmente atacado cuando se trataba de un ciudadano, pues:

Todo lo que en el comportamiento sexual podría hacer cargar sobre un hombre libre —y más aún sobre un hombre que por su nacimiento, su fortuna, su prestigio, ocupa, o debería ocupar, los primeros rangos— las marcas de la inferioridad de la dominación sufrida, de la servidumbre aceptada, no puede ser considerado más que como vergonzoso: vergüenza mayor aún si se presta como objeto complaciente del placer del otro. (Foucault, 2011, p. 234)

A lo anterior hay que añadir que:

La relación entre dos hombres maduros será más fácilmente objeto de crítica o de ironía debido a que la sospecha de una pasividad siempre mal vista es más particularmente grave cuando se trata de un adulto. (Foucault, 2011, p. 211)

La argumentación anterior permite señalar dos puntos llamativos. El primero es que había un horror aún más marcado hacia aquellos hombres que deseaban y experimentaban placer de manera pasiva en el acto *paedico*, por el significado de degradación que era atribuida a esa posición, e incluso más al desearla. El segundo punto es que, a pesar de la estricta norma que reglaba la erótica entre hombres, los argumentos presentados por Michel Foucault permiten pensar que es erróneo suponer que los actos intercurales eran la única forma de placer entre los hombres de la Grecia Antigua. Lo anterior se refuerza aún más al observar imágenes de vasijas y platos que datan de aquellos tiempos cuyas escenas hacen alusión a penetraciones anales e incluso la felación (Dover, 1989). Pasemos entonces a la problematización del acto anal entre hombres pues, a pesar de su marginalidad en los registros históricos, estableció una categoría que fungió como soporte del ciudadano ideal en la Grecia Antigua.

1. 2. El placer del acto paedico y su coacción en los Antiguos

John J. Winkler, profesor de estudios clásicos, realizó un análisis en su libro *Las coacciones del deseo* (1994) de las formas en que los actos son regulados a través de la cultura y cómo a partir de estas regulaciones se expresan sus significados sociales, restricciones sociales y las formas políticas del gobierno de los cuerpos.

En la primera parte de su libro, Winkler realiza un estudio minucioso de la *Oneirokritiká* (*Análisis de los sueños*) de Artemidoro de Daldis, un analista de sueños que viajó por las principales ciudades griegas. Los estudios y la información que se pueden extraer de la *Oneirokritiká* son importantes porque se trata del único manual antiguo sobre el sentido interpretativo de los sueños que ha llegado íntegramente hasta nuestros días y es un documento de singular valor para las investigaciones de la Antigüedad, pues contiene registros de elementos sociales comunes, muestra el funcionamiento del protocolo androcéntrico basado en el sexo y género y, no obstante, se mantiene exterior a ellos en su narrativa.

Winkler, por medio del estudio de los textos de Artemidoro, observa que las lógicas discursivas de los comportamientos y actos eróticos se encontraban subrogadas bajo dos elementos principales que son naturaleza (*phüsis*) y convención (*nomos*). Sin embargo, concluye que en donde se lee «naturaleza» en realidad hay que entender «cultura», pues «Artemidoro usa la palabra “naturaleza” no como un juicio de valor, sino como un término categórico para señalar un límite importante en este campo de la significación social. Por “antinatural” entiende simplemente que ciertos actos son imposibles o irrelevantes, es decir, son no significativos dentro de los términos del significado social del sexo» (Winkler, 1994, p. 56).

Ahora bien, debido a que los protocolos y reglamentaciones que normaban las conductas «consisten en que el contacto sexual es entendido en los contextos públicos como iniciado por el varón, falocentrado y estructurado en torno al acto de la penetración» (Winkler, 1994, p. 56), es interesante observar que, en la postura de Artemidoro, «los actos “naturales y convencionales” son aquellos en los que el hombre penetra a un inferior social (esposa, amante, prostitutas en los burdeles, trotacalles, mujeres que venden en los mercados, esclavas o esclavos, las esposas de otros hombres), es penetrado por otro hombre o se masturba» (Winkler, 1994, 49). Lo anterior sin embargo era interpretado por Artemidoro en función de la persona que narraba el sueño, a partir de un cálculo de beneficios determinado por el estatus relativo de los participantes del

sueño y de sus grados de placer, por lo cual no había interpretaciones universales, sino caso por caso. Por ejemplo:

Imaginarse penetrado por otro hombre puede ser bueno o malo, dependiendo de si quien lo penetre es más viejo y más rico que él (lo que significa que el soñador recibirá algo bueno) o más pobre. Para un hombre, ser penetrado por un esclavo de su casa es poco auspicioso, no a causa del sexo del esclavo o por el acto sexual en sí mismo, sino porque un inferior social es representado como un superior sexual y, así, el alma del soñador juzga con repugnancia un contacto semejante. (Winkler, 1994, p. 49-50)

Por otro lado, en el sistema de Artemidoro, los actos «*anticonvencionales*» contemplan el incesto y los contactos oral-genitales (*fellatio*); mientras que los actos «*antinaturales*» eran: «necrofilia, sexo con un dios, sexo con un animal, autopenetración, autofellatio y una mujer que penetra a otra mujer» (Winkler, 1994, p. 51). ¿Qué ideas de la *naturaleza-cultura* eran las que le otorgaban sentido a la interpretación de Artemidoro, cuál era la base de su sistema de pensamiento? Foucault, en su texto tardío *La Inquietud de sí* (1984) da la respuesta a esta pregunta y muestra de manera explícita que no solo la base *en acto* de las dinámicas discursivas clásicas, sino también la expresión del poder mismo en esas relaciones antiguas, era patente en el significado de los actos mismos:

Ese acto de penetración —meollo de la actividad sexual, materia prima de la interpretación y foco del sentido para el sueño— es percibido de forma inmediata en el interior de una escenografía social. Artemidoro considera el acto sexual en primer lugar como un juego de superioridad y de inferioridad: la penetración coloca a los dos participantes en una relación de dominación y sumisión. Es victoriosa, por un lado, y derrota, por el otro; es derecho que se ejerce en uno y necesidad que es impuesta al otro; es estatuto que se hace valer o condición que se soporta; es ventaja que se aprovecha, o aceptación de una situación cuyo beneficio se deja a los demás. (Foucault, 2010, p. 37)

Foucault comenta a propósito del *Análisis de los sueños* de Artemidoro que:

Encontramos aquí fácilmente los caracteres principales de la experiencia moral de las *aphrodisia*, tal como había aparecido en los textos de la época clásica. Y [...] en la medida en que no formula una ética, sino que utiliza para interpretar los sueños una manera de percibir y de juzgar los placeres

sexuales que le es contemporánea, da cuenta de la duración y solidez de esa forma de experiencia. (Foucault, 2010, p. 43)

El análisis realizado por Winkler y los comentarios de Foucault, sobre la *Oneirokritiká* de Artemidoro, ejemplifican los lineamientos prescriptivos plasmados en aquellos registros, que dan cuenta, por un lado, de la semántica general sobre los significados públicos de los actos eróticos y, por otro, de la apreciación de la normalización que coaccionaba o permitía esos mismos actos, en donde esos lineamientos definían la relación del sujeto con su acto, siempre en función del acto viril de penetrar.

Ahora bien, en la segunda parte del apartado que dedica Winkler al comportamiento de los hombres (*andres*) en la Antigua Grecia, aborda dos figuras culturales que articulaban el modelo ideal de *ciudadano* y su contraparte entregada a los vicios y el deshonor. Y es que, al parecer, los dramas de los actos circulan en la lucha entre los hombres por alcanzar posiciones honorables en la política y al mismo tiempo evitar la humillación pública.

Encontramos entre las figuras de la masculinidad a la figura del *hoplita*, quien era un ciudadano soldado, rico como para poseer un conjunto de armas y personificaba el ideal al que todo joven efebo debía aspirar en convertirse cuando ocupara su posición social futura. Al respecto, Winkler comenta lo siguiente:

La imagen comunitaria evocada coherentemente en la oratoria pública era la del ciudadano *hoplita*. Toda la disciplina privada ejercida por el administrador de la casa sobre su cuerpo, sus lujos y sus dependientes [...], estaba moldeada y justificada por este discurso público sobre la necesaria hombría de cada ciudadano responsable y con deberes compartidos. (Winkler, 1994, p. 62)

El *hoplita* además era un ciudadano cuyos apetitos (comida, bebida, dormir, sexo) eran sometidos a un estricto régimen de dietética por ellos mismos, es decir, el cuidado de sí que ellos ejercían daba cuenta también de su capacidad para cuidar de quienes los rodeaban y por lo tanto les otorgaba una injerencia de mayor peso frente y entre sus congéneres. Pero no solo eso, además se mantenían siempre en el acto y el deseo erótico en la posición del penetrador, del portador del *falo*, del beneficiario del poder y de su principal ejecutante y encarnación en la continua danza de sus relaciones personales, íntimas y públicas. Lo anterior se debía a su creencia

de la construcción de la virilidad, misma que no era perpetua, sino que debía ser ejercitada continuamente para que el hombre no se deslizara a lo servil y pasivo. Winkler nos dice que «semejante atención preventiva al comportamiento está presupuesta según la creencia de que la vida del varón es una guerra, la masculinidad es un deber y un logro arduamente conquistado y la tendencia de desertar es muy grande» (Winkler, 1994, p. 65).

Esa tendencia a desertar, a volverse servil y pasivo, era plasmada en la figura del *kinaidoi*, que era una especie de hombre social y sexualmente desviado. Antes de continuar, es importante dejar clara la advertencia de que el *kinaidoi* es distinto del «homosexual», pues se estructura como una categoría específica que no responde a la división homo/hetero, sino a la polaridad de las mancuernas actividad-penetración y pasividad-receptiva; es decir: en este sentido, la orientación sexual no era estrictamente una categoría social en el sentido actual del término. Así:

La concepción del *kinaidos* era la de un hombre socialmente desviado en todo su ser, observable en especial en el comportamiento que violaba o contravenía de manera flagrante la definición social dominante de la masculinidad. En esta medida, *kinaidos* es una categoría de personas, no solo de actos. (Winkler, 1994, p. 60)

De acuerdo con Winkler había tres componentes que integraban la imagen del hombre pasivo: la promiscuidad (rechazo de la dietética en el uso de los placeres), el pago (prostitución) y la experimentación de placer en la penetración de otro hombre (el acto *paedico*). Había que cumplir con estos tres componentes, que más profundamente se encontraban sostenidos en el significado de la preferencia, el deseo y placer de ocupar una posición receptiva en la dinámica erótica jugada entre *partenaires*; hombres en un estatus social y un contexto históricamente determinado. Es importante mencionar que el *kinaidoi* también ocupaba la categoría de ciudadano y que aquí lo que opera es el sentido social, discursivo, político y de experiencia sobre la dietética y el uso de los placeres, es decir, una función que no se acota únicamente a determinadas prácticas eróticas, sino más ampliamente al lugar comunitario que ocupa determinado sujeto de acuerdo con las prácticas de sí, su coacción y el conflicto con sus contradicciones.

Así como había una amplia valoración de la penetración, también había una normada y muy rigurosa vigilancia del ano del ciudadano. El

ano del Amo griego era intocable, inaccesible, impenetrable y en la lógica de aquel sistema de pensamiento era lo adecuado, lo honorable, lo esperado, que jamás alojara el pene de otro hombre. Pero no era solo la cuestión del *paedico* entre hombres lo que ocasionaba un intenso señalamiento a tal acto: lo que más horror, pero también más intriga y curiosidad causaba, era el deseo de algunos hombres de ser penetrados analmente, de disfrutar, gozar, sentir placer al ser follados y sometidos. Winkler nos comenta que «contrario a todos los preceptos sociales que prescriben la necesidad de que los hombres pongan en práctica sus deseos de un modo que muestre su dominio de sí mismos y sobre los otros, el *kinaidos* desea, lisa y llanamente, ser dominado» (Winkler, 1964, p. 69).

Y es que no era el placer del acto lo que causaba curiosidad nada más, el deseo también era el objeto de un profundo cuestionamiento y análisis. Aquí conviene mencionar otro texto antiguo analizado por David M. Halperin, donde justamente podemos apreciar la problematización del deseo de los hombres por ser penetrados. El texto es el noveno capítulo del Libro Cuarto de *De Morbis Chronicis*, parte «de un gran trabajo ahora perdido sobre enfermedades crónicas del médico griego Soranus, quien ejerció y enseñó en Roma durante la primera parte del Siglo II d. C.» (Halperin, 2000, p. 32). Este capítulo, nos cuenta Halperin, se encuentra consagrado a los «hombres blandos», que son aquellos que se apartaban de la norma social de la masculinidad y deseaban ser sometidos por otro hombre. Lo interesante aquí es el comentario que hace Halperin sobre el documento y las consideraciones de su autor:

No hay nada médicamente problemático, entonces, en el deseo de los varones por obtener placer sexual en el contacto con otros varones, con tal de que los protocolos falocéntricos sean cumplidos. Lo que le preocupa a Caelius, tanto como a otros antiguos moralistas, es el deseo del varón de ser sexualmente penetrado por varones, porque tal deseo representa un abandono voluntario de la identidad masculina culturalmente construida en favor de la femenina. (Halperin, 2000, p. 33)

Resulta bastante interesante la lógica en la que se inscribían las dudas y cuestionamientos griegos en torno al deseo y placer por medio de la penetración anal experimentado por hombres. Por un lado encontramos la injuria que significaba, el deslizamiento de clase social que suponía, que un ciudadano cediera ante otro en una condición de receptividad, en donde lo que se movilizaba y problematizaba era más bien una vigilancia

normada sobre el funcionamiento y estabilidad del estatus social, más que de sexualidad en sí misma; sin embargo, por otro lado, parecía haber una fascinación muy resaltada por algunos pensadores, médicos y filósofos por encontrar las situaciones o causas de lo que ellos entendían como una coacción en el cauce del deseo y placer que podía experimentar un cuerpo (de hombre) al cual se le atribuían rasgos muy específicos, cuya supuesta congruencia era expresada en actividad, deseo y placer al penetrar.

Las imágenes presentadas por Foucault, Halperin, Sennet y Winkler no son las de homosexualidad masculina en su sentido contemporáneo, pues las categorías, nociones y actos se regían bajo otro código discursivo de significados y normas. El rastreo arqueológico realizado por estos autores permite observar un elemento interesante de la censura que tenían, ya no digamos de las relaciones amorosas entre hombres, sino del acto de la penetración anal en sí mismo. Este elemento de censura es que al crear una categoría (*kinaidoi*) específica para el hombre que se desvía de la norma, también se crean las nominaciones y adjetivos que sostienen y dan congruencia a esta misma categoría. Es decir, en ese esquema de polaridad, la categoría del enigmático varón que deseaba y disfrutaba de ser penetrado analmente era compuesta también por las otras asignaciones (prostitución, promiscuidad) que se sostenían en una tendencia a la pasividad y lo servil: eso era lo que se vigilaba.

En la lógica anterior, la vigilancia más severa, hostil y degradante recaía únicamente en un tipo muy específico de hombres. Entonces, ¿Quién quedaba fuera? Pues aquellos soldados, ciudadanos, muchachos y ancianos que, por su percepción viril expresada continuamente, no permitían hacer suponer que disfrutaran de tal forma de placer. Era una estrategia tramposa, pero al parecer bastante útil (y más en un contexto con tantas intrigas y dramas), que los únicos señalados eran aquellos que expresaban, de manera más vistosa, cualidades que hicieran suponer pasividad o ablandamiento. Dadas ya las especificaciones que eran evidentes a la vista de todos para delatar a los hombres «blandos», ¿Qué sospecha se puede permitir sobre un *hoplita* que disfrute de ser penetrado analmente?

Para finalizar este apartado hay que subrayar que no hay un discurso heterosexual en estas reglamentaciones de las actividades sexuales, sino una configuración del comportamiento a partir de una jerárquica de poder androcéntrica, donde lo que se rechaza principalmente en el comportamiento de los hombres no son los contactos eróticos que pudieran tener con otros hombres, sino presentar rasgos de pasividad, servilismo o

sometimiento, pues estos rasgos se inscribían en los hombres que deseaban y experimentaban placer al ser penetrados por otros, lo que era visto como una forma de renuncia voluntaria a la posición de dominación. Así mismo, aunque los registros muestran que los juegos de normas morales y sociales eran muy rígidos y específicos, no necesariamente reflejaban la cotidianidad de la vida en los Antiguos. Es difícil creer que los *kinaidoi* eran los únicos hombres que deseaban y disfrutaban de ser penetrados analmente por otros, así como pensar que entre los *hoplitas* no se dieran encuentros eróticos de este tipo; de igual modo resulta ingenuo pensar que el *erastes* siempre actuaba eróticamente con su joven *eromenos* a la manera honrosa, o que incluso un *eromenos* no asumiera el rol activo respecto a su *erastes* de vez en cuando. Es decir, que aún y con la marcada polaridad bañada de poder que supuestamente regía los actos y los normaba, la gama de placeres era extensa y los participantes variados, y si bien había actos que eran mal vistos en la esfera pública y social, eso no cancelaba o eliminaba que sucedieran: de hecho, las rígidas reglas y protocolos se pueden conjeturar como un muestrario de la diversidad erótica y de los intentos por coaccionar los deseos que de sus placeres expresaban.

2. MICHEL FOUCAULT MURIÓ EN UNA PANDEMIA. SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LAS METÁFORAS DEL SIDA Y EL VIH, EL PLACER DE SER FOLLADO POR EL CULO, LAS IDENTIDADES SEXUALES Y LAS MICROPOLÍTICAS ACTIVISTAS Y COMUNITARIAS

Tenemos delante el mayor desafío: el desafío de salvar millones de vidas extendiendo el acceso a los tratamientos de sida a quienes lo necesiten, al tiempo que luchamos contra las fuerzas sociales y económicas que han acelerado la propagación del VIH/sida
Zackie Achmat, Activista sudafricano

En 1979 se registró en los Servicios de vigilancia epidemiológica de los Estados Unidos un aumento significativo en las prescripciones de medicamentos utilizados para tratar infecciones oportunistas (las cuales se desarrollan en personas que ya tienen enfermedades graves previas o el sistema inmunológico debilitado). El 5 de junio de 1981 se convocó a los medios de comunicación de la ciudad de Los Ángeles, en Estados Unidos, para una conferencia de prensa por parte de los *Centers for Disease Control and Prevention* (Centros para el Control y Prevención de Enfermedades). En dicha conferencia fueron presentados cinco casos de

varones enfermos de neumonía por *Pneumocystis carinii*. Un mes después aparecieron varios de casos de sarcoma de Kaposi, un tipo de cáncer de piel.

Los médicos encargados de la atención de dichos pacientes no podían explicar de manera clara la aparición conjunta de neumonía por *pneumocystis carinii* y el sarcoma de Kaposi, así como el rápido deterioro en cuerpos jóvenes y a simple vista con buena salud. Varios de los pacientes aquejados de tales afecciones también padecían de otras enfermedades crónicas que pronto se agravaron. Muchos eran hombres homosexuales con una vida sexual activa. Todos fallecieron en un periodo relativamente corto de tiempo debido a diferentes complicaciones de salud. Para finales de 1981, los registros indicaban que 121 personas habían muerto por esta nueva enfermedad y también se documentaron los primeros casos en Reino Unido y Suecia (Llamas, 1998). En 1983 se reportó el primer caso en México; sin embargo, la presencia de la enfermedad no fue reconocida por el gobierno mexicano hasta 1985 (Herrera, Kendal y Campero, 2014).

La desinformación de los medios de comunicación fomentó el miedo y el temor, y no únicamente fue el inicio del estigma que hoy en día perdura, sino que permitió el abierto rechazo y marginación de cuerpos que ya eran considerados abyectos e indeseables (Galaxina, 2024). El poder de las metáforas sobre el virus modificó las formas de sociabilidad cotidiana, las percepciones sobre los riesgos biológicos inherentes a la vida y las representaciones sobre la vulnerabilidad de los cuerpos y las gestiones de la precariedad. Nos encontramos ante una partícula, un conjunto de moléculas, una secuencia proteínica que incidió de manera histórica en la producción de subjetividad y en la mutación del sujeto farmacopornográfico petrosexoracial. La transversalidad de la fuerza de las metáforas sobre el VIH lleva irremediablemente a interrogar una vez más las tecnologías de control de las poblaciones, las formas de gestión de los territorios y la implementación de dispositivos de seguridad, en el mega laboratorio tecnobiopsiconecropolítico en el que ha devenido el planeta, pero al mismo tiempo en el uso de los placeres corporales y en particular del culo como vía y técnica sexual de identidad, expresión de deseo y formación discursiva. La incidencia del virus ha hecho caer el velo translúcido que cubría la enorme estructura disciplinaria (arquitecturas de encierro, diseños espaciales para la segregación, edificaciones para la optimización y sujeción de los cuerpos con fines de producción de capital), junto con las tecnologías blandas farmacopornográficas (biomoleculares,

farmacológicas y digitales), en su trenzado con las técnicas necropolíticas que exponen al riesgo de enfermar, morir o ser lanzadas a la indigencia a un gran número de personas.

En los ensayos *La enfermedad y sus metáforas* y *El sida y sus metáforas*, Susan Sontag reflexionó sobre cómo la expresividad de las metáforas referentes a las enfermedades, al encontrarse teñidas de afectividad, emociones, estéticas y sentimientos, tiene una incidencia subjetiva y política en las formas de la experiencia y la racionalidad tanto en las esperanzas que provocan como en el terror que difunden. La operación de disección literaria que realiza Sontag no es un ejercicio de estilismo ensayístico, sino el retrato descriptivo del poder performativo del lenguaje que envuelve al cuerpo vivo y mortal de sujeto, en un estudio sobre la fuerza de las figuras metafóricas y su impacto discursivo en la experiencia de las enfermedades asociadas al recelo y la sospecha de estar infectado, el riesgo de contagio y el estigma de enfermar.

Basta ver una enfermedad cualquiera como un misterio, y temerla intensamente, para que se vuelva moralmente, si no literalmente, contagiosa. [...] En todas las epidemias infecciosas anteriores, la epidemia equivalía al número de casos contabilizados. En el caso actual se supone que la epidemia consiste ahora en ese número más un número, que se calcula mucho mayor, de quienes, aunque aparenten buena salud (la aparentan, pero están condenados), sin embargo, llevan consigo la infección. Constantemente se hacen cálculos, y aumenta la presión para que se identifique y etiquete a esas personas. Con los tests biomédicos más modernos es posible crear una nueva clase de parias vitalicios, los enfermos del futuro. [...] Paciente significa aquel que padece, y etimológicamente viene de sufrimiento. No es el sufrimiento en sí lo que en el fondo más se teme, sino el sufrimiento que degrada. (Sontag, 2012, p. 8)

Sontag también hace una crítica incisiva del uso de las metáforas bélicas para hablar sobre las enfermedades, el cuerpo y la vida, explorando un campo complejo de alegorías en las que la aparatosidad del lenguaje envuelve en niebla difusa una experiencia de temor a aquel sufrimiento que degrada y virtual o literalmente aniquila. Las metáforas puestas en marcha por los discursos biopolíticos de los Estados Nación a nivel global sobre el VIH fueron aquellas que siguen las lógicas bélicas de las técnicas de la guerra lo cual muestra, además de su reverso necropolítico, la vía de utilización de las técnicas psicopolíticas de control, regulación y

administración de los afectos, deviniendo en una experiencia inédita de transitar involuntariamente por el riesgo de volverse portador del virus.

La medicina se volvió verdaderamente eficaz y las metáforas militares cobraron nueva credibilidad y precisión solo cuando se consideró que el invasor no era la enfermedad sino el microorganismo que la produce. Desde entonces las metáforas militares han permeado cada vez más todos los aspectos de la descripción de una situación médica dada. La enfermedad es vista como una invasión de organismos extraños, ante la que el cuerpo responde con sus propias operaciones militares, como la movilización de las «defensas» inmunológicas; mientras que la medicina, como en la jerga de la mayor parte de las quimioterapias, es «agresiva». Más grosera es la metáfora que sobrevive aún en los cursos de sanidad pública, donde habitualmente se describe la enfermedad como una invasora de la sociedad, y a los esfuerzos por reducir la mortalidad de una determinada enfermedad se los denomina pelea, lucha, guerra. (Sontag, 2012, p. 52)

Dichos discursos nos sumergen en un contexto bélico, nos vuelven soldados somatopolíticos de un ejército de cuerpos en potencial riesgo de contagiar, ser contagiados, y morir. Su mensaje no se limita a decir que la medicina, particularmente la virología, intenta encontrar un tratamiento, una cura y una vacuna para el virus, sino que la sociedad como conjunto libra una batalla contra la enfermedad y que, como en toda guerra, se producirán bajas y daños colaterales. Notemos que usar este aparataje semiótico despoja de cierta cuota de responsabilidad a los gobiernos que han permitido el desmantelamiento paulatino de los servicios y las instituciones de salud pública, así como la incentivación de su privatización. Sabemos que en nuestras sociedades posfordistas la atención médica es un servicio de lujo al que solo tiene acceso una élite privilegiada. Lo brutalmente cruel de esas políticas, de esos discursos, de esas metáforas, es que de manera vehemente las muertes se vuelven un elemento articulador en la narrativa de su relato sostenido en segregaciones, racismos, violencias e instrumentalizaciones bursátiles y financieras de la pandemia y la crisis consecuente.

Las guerras contra las enfermedades no consisten simplemente en una llamada a que se preste mayor atención o a que se dedique más dinero a la investigación. La metáfora militar sirve para describir una enfermedad particularmente temida como se teme al extranjero, al «otro», al igual que el enemigo en la guerra moderna; y el salto que media entre demonizar la enfermedad y achacar algo al paciente es inevitable, por mucho que se

considere a este como víctima. Las víctimas sugieren inocencia. Y la inocencia, por la inexorable lógica subyacente a todo término que expresa una relación, sugiere culpa. (Sontag, 2012, p. 53)

A las primeras personas enfermas de sida se las estigmatizó, se las culpó, se las maltrató y se las torturó de manera cruel y despiadada. En aquel entonces, las metáforas del virus del sida que se forjaron en los medios de comunicación fueron punitivas, prejuiciosas y crueles, lo que sirve como ejemplo paradigmático del uso biopolítico de las metáforas de las enfermedades, la salud y la muerte. Esto se justificó porque el sida fue por mucho tiempo un asunto meramente de maricones, de putas, de drogadictos y de inmigrantes.⁴ La racionalidad del mercado, las lógicas de la guerra, las metáforas bélicas y los discursos racistas, xenofóbicos y de segregación son algunos elementos involucrados en la gestión, administración y tratamiento del VIH. Resulta crucial tener memoria histórica sobre los primeros años del surgimiento del VIH, además de una conciencia crítica de las metáforas sobre las enfermedades, los virus, las bacterias, el ejercicio clínico sobre la salud, la medicina y la muerte que recubren su experiencia, porque una de las enseñanzas más brutales que aprendimos del sida es que esas metáforas tienen también el poder de matar. No olvidar, *Silencio=Muerte*.

Javier Sáez y Sejo Carrascosa subrayan en su libro *Por el culo. Políticas anales* cómo el cuerpo abyecto portador del VIH fue reducido violentamente a los significantes «el sidoso», «la sidoso», donde el rechazo, el estigma y la ignorancia social incrementaron cruelmente la letalidad y la transmisión del virus, así como sus consecuencias afectivas y emocionales.

La ausencia de conocimiento sobre la transmisión del VIH que se daba cuando surgió la pandemia servía para tratar al marica como el cuerpo infeccioso, el vector de transmisión, no del vicio o del pecado sino de la muerte. **El rechazo a los cuerpos enfermos no se basaba solo en categorías morales o ideológicas, ahora la relación con el marica**

⁴ Al respecto, el libro *Pepe Espaliú. Visibilidad, experiencias y construcciones culturales en torno al VIH* (Flores Raras, 2023) ofrece un panorama a partir de una polifonía de voces que narran la crónica de las luchas por la visibilidad de las personas con VIH, la conquista por el acceso al derecho a la salud y los tratamientos farmacológicos, la importancia de la expresiones artísticas en los movimientos activistas y la reivindicación por la memoria de una época en la que el silencio social e institucional con respecto a la pandemia del sida era sinónimo de muerte en España.

constituía un acercamiento cruel a la muerte. Miles de historias personales sirven para ilustrar el genocidio que se produjo al principio de la pandemia, viudos reducidos a la miseria por su familia política homófoba, vástagos torturados por sus progenitores con la venganza *tú te lo has buscado*, cuerpos abandonados en los peores lugares de las instituciones de caridad». (p. 140).

En su ensayo *¿El recto es una tumba?*, Leo Bersani hace una revisión crítica del libro *Policing Desire: Pornography, AIDS and the Media*, del historiador y activista Simon Watney. Bersani hace un recuento y análisis minucioso del libro de Watney que le permite pasar de la problematización que el surgimiento del sida implicó en las representaciones sociales de la homosexualidad para poner en tensión las representaciones de la identidad homosexual misma, lo que le permite subrayar que «una importante lección que debemos aprender del estudio de la representación del sida es que los mensajes que más probablemente lleguen a su destino son mensajes que ya estaban presentes» (p. 43). Es decir, las gramáticas y lenguajes contruidos en torno al sida y a los cuerpos portadores se sostienen en discursos preexistentes, lo que a su vez produce un nuevo campo semántico sobre las enfermedades de transmisión sexual, un nuevo marco de gestión de la abyección y de las políticas sexuales, así como otras formas de producción de subjetividad.

Si bien Bersani parte de la tesis focaultinana del potencial político y subversivo de las sexualidades disidentes, también enfatiza que «[...] los gays no son menos ambiciosos ni más a menudo de lo que nos gustaría admitir, menos reaccionarios y racistas⁵ que los heterosexuales. Querer tener sexo con otro hombre no es exactamente una referencia en materia de radicalismo político [...]» (Bersani, 1999, p. 31); con lo que busca resaltar la confusión que hay «con respecto a las implicaciones políticas reales o potenciales de la homosexualidad» (Bersani, 1999, p. 33).

Bersani no considera que el ser gay u homosexual, incluso asumiéndose abierta y públicamente como tal, implique por sí mismo una disidencia política o una subversión de las normas heterocentradas establecidas. La tesis propuesta por Jeffrey Weeks de que «al tomar signos de la virilidad y al erotizarlos en un contexto descaradamente homosexual, se daña la seguridad con la que los “hombres” son definidos en la sociedad,

⁵ Además de misóginos, machistas, violentos y heteronormativos, agregamos nosotres.

y por la que su poder está asegurado» (Bersani, 1999, p. 36), es debatida y contraargumentada por Bersani de la siguiente manera:

Es difícil saber cuánto «daño» puede hacer un estilo que los *straight* ven —si es que lo ven— desde la ventanilla de sus autos cuando pasan por Folsom Street. Su seguridad de hombres con poder probablemente no se sienta amenazada por esta visión poco traumática, porque nada los obliga a ver una relación entre el estilo macho-gay y la imagen de su propia virilidad (la exageración de este estilo hace que tales negativas parezcan plausibles). Como el hombre heterosexual admira o se identifica, de un modo más o menos secreto, con la virilidad motorizada, tal vez sea cierto que la adopción que han hecho los maricones cree, como Weeks y Dyers indican, una desagradable (aunque pasajera) crisis de representación. El estilo macho-gay ha inventado la expresión paradójica «reina de cuero» [*leather Queen*] y ha negado su status de paradoja. Para el macho *straight*, «reina de cuero» es inteligible, hasta tolerable, solo *como* una paradoja —que es una forma de decir que debe quedar como algo ininteligible. Cuero y músculos son profanados por un cuerpo sexualmente afeminado, aunque —y aquí es donde encuentro problemática la opinión de Weeks de que el estilo macho-gay «corroe las raíces de la identidad heterosexual masculina»— el rechazo del varón macho de su representación con la reina de cuero pueda ir acompañado de la secreta satisfacción de saber que la reina de cuero, por toda su desagradable blasfemia, *intenta* al menos pagar un venerable tributo al estilo y la conducta que profana. El potencial real para el desorden subversivo por la unión de la sexualidad femenina y los significantes del machismo se disipan cuando los heterosexuales reconocen en el estilo macho-gay una *aspiración* al machismo, aspiración que, de manera muy conveniente para los heterosexuales, convierte la armadura amenazante y los modales guerreros de la reina de cuero en una *perversión* más que en una *subversión* de la masculinidad. [...] Si lamer las botas de cuero de alguien lo excita (y a él), ninguno de los dos está haciendo por eso una declaración subversiva sobre la virilidad del macho. La parodia es un bajón erótico, y todos los gays lo saben. (Bersani, 1999, p. 36-38)

En las prácticas eróticas hay necesariamente intenciones no subversivas mezcladas con efectos potenciales y posiblemente subversivos. Lo complejo verdaderamente radica en los nebulosos procesos por los cuales el placer, el deseo, y las prácticas sexuales producirían cambios y procesos de transformación subjetiva y de mutación somatopolítica. Pero, entonces, ¿dónde quedó la revolución, la subversión que se pregona en cada conmemoración y celebración del Orgullo? ¿De

qué forma el sida contribuyó a que se revelaran las perturbaciones y ambigüedades existentes entre prácticas eróticas y su potencial político? ¿Dónde quedó la revolución sexual? Daremos un pequeño y necesario rodeo argumentativo para tratar de arribar no a las respuestas a estas preguntas sino a algunas ideas que permitan dismantelarlas.

La aparición y propagación del sida fueron asociadas inmediatamente a las conductas sexuales promiscuas de los hombres gays, y en dichas conductas se pretendió apuntalar su causa, origen y consecuencia en metáforas de estigma, segregación y muerte. Bersani resalta que el discurso público sobre el sida y las representaciones sobre la homosexualidad han adquirido un parecido llamativo con la representación de las prostitutas del siglo XIX en el sentido de ser concebidas como «recipientes contaminados que depositan las enfermedades venéreas “femeninas” en los hombres “inocentes”» (Bersani, 1999, p. 44), añadiendo a lo anterior, las fantasías sobre las relaciones múltiples como el correlato social de una sexualidad basada en un goce sin orgasmo. Dice Bersani:

Las prostitutas ponen de manifiesto la aptitud inherente de la mujer para el sexo ininterrumpido (de hecho, la ponen a la venta). Recíprocamente, las similitudes entre las representaciones de las prostitutas y de los homosexuales deberían ayudarnos a especificar la forma exacta del comportamiento sexual señalado, en las representaciones del sida, como un acto criminal, fatal e irresistiblemente repetido. Este acto es el sexo anal (con el potencial para múltiples orgasmos que se extienden desde el que se penetrado hacia el que penetra, quien, en todo caso, puede invertir los roles y ser penetrado en diez o quince oportunidades de los famosos treinta encuentros nocturnos), y debemos tener en cuenta, por supuesto, la confusión difundida en los homosexuales y heterosexuales entre los fantasmas de sexo anal y vaginal. La realidad de la sífilis en el siglo XIX y del sida hoy en día «legitiman» el fantasma de la sexualidad femenina como intrínsecamente enfermiza; y las relaciones múltiples incluidas en ese fantasma, lejos de incrementar el riesgo de la infección, es el signo de la infección. Las mujeres y los gays abren las piernas con un apetito insaciable de destrucción. (Bersani, 1999, p. 46)

Con este argumento, Bersani dismantela y analiza el vínculo en las representaciones sociales que vuelven equivalentes a las mujeres con los homosexuales, por el hecho fáctico de que ambos cuerpos son penetrables y gozan al tener dildos adentro. Pero además nos señala que esa

equivalencia es falsa, se sustenta en un error, en una confusión, en una paridad imposible, pero que por el velo de la fantasía se pretende existientemente borroso, aun siendo un hecho: una vagina de mujer no es un ano de varón, y el hecho de que ambos cuerpos pueden experimentar placer por medio de la acción de ser penetrados, no vuelve equivalentes los placeres experimentados. Dicho de otra manera, el agujero del culo no tiene género.

Lejos de disculparse por sus relaciones sexuales múltiples como si mostraran una incapacidad para mantener una relación amorosa, lejos de anhelar la vuelta a la monogamia como una consecuencia feliz del horror del sida, los gays deberían lamentarse sin cesar por la necesidad práctica, ahora, de tales relaciones, deberían negarse a dejarse involucrar en una imitación de guerra implacable entre hombres y mujeres que nunca ha cambiado nada. Incluso entre los historiadores más críticos de la sexualidad y los militantes más irascibles, se defendió mucho lo que significa ser gay. Para Jeffrey Weeks, por ejemplo, el aspecto más distintivo de la vida gay es su «radical pluralismo». Gayle Rubin repite y extiende esta idea a «un pluralismo teórico, así como sexual». (Bersani, 1999, p. 62)

Una idea parecida ya había sido mencionada por Michel Foucault en 1981, poco tiempo antes de su muerte, en una entrevista hecha por Gilles Barbedette, donde expresa su aspiración hacia un mundo donde otras formas de relación sean posibles. Foucault nos dice:

—[...] Vivimos en un mundo relacional que las instituciones han empobrecido considerablemente. La sociedad y las instituciones que constituyen su armazón han limitado la posibilidad de entablar relaciones, porque un mundo relacional rico sería en extremo complicado de manejar. Debemos pelear contra ese empobrecimiento del tejido relacional. Debemos lograr que se reconozcan relaciones de coexistencia provisoria, de adopción.

—¿De niños?

—O —¿por qué no?— la de un adulto por otro. ¿Por qué no adoptaría a un amigo diez años menor que yo? ¿E incluso diez años más grande? En vez de destacar que los individuos tienen derechos fundamentales y naturales, deberíamos tratar de imaginar y crear un nuevo derecho relacional que permitiera la existencia de todos los tipos posibles de relaciones, sin que instituciones relacionalmente empobrecedoras pudiesen impedir las, bloquearlas o anularlas. (Foucault, 2013, p. 116)

Estas nuevas formas de relaciones tendrían que estar advertidas de la violencia y muerte que impera actualmente en los esquemas amorosos y de filiación vigentes. La conciencia de la violencia, y de las lógicas por las cuales sus manifestaciones son asimiladas como cotidianas o normales, permite ver que son construcciones y formas de relación social con efectos terribles, pero además intervenir reflexivamente en lo cotidiano sobre las mismas. Bersani además afirma que una forma de combatir la violencia homófoba y la misoginia implica necesariamente dejar de considerar la posición pasiva, el lugar del penetrado, el ser follado por el culo, como algo degradante y reconocerlo abiertamente como algo placentero.

«El sida», escribe Watney, «nos ofrece un nuevo signo para la maquinaria simbólica de la represión al hacer del recto una tumba». Pero si el recto es una tumba en la que el ideal masculino de una subjetividad orgullosa es enterrado (un ideal compartido de manera diferente por hombres y mujeres), entonces debería ser glorificado por su potencial efectivo de muerte. Trágicamente, el sida ha vuelto literal este potencial como certeza de una muerte biológica y ha reforzado la asociación heterosexual entre el sexo anal y la aniquilación de sí, identificada originariamente con el misterio fantasmático de una sexualidad femenina insaciable e inextinguible. [...]

[...] La obsesión de los gays por el sexo, lejos de ser negada, debería ser glorificada —no por sus virtudes comunitarias, no por su potencial subversivo para parodiar el machismo, no porque ofrezca un modelo de pluralismo a una sociedad que al mismo tiempo lo celebra y lo castiga, sino más bien porque nunca deja de representar el internalizado falo masculino como un objeto de sacrificio infinitamente amado. La homosexualidad masculina pregona el riesgo de lo sexual en sí mismo como el riesgo de la disolución de sí, de *perder de vista* el sí, y al hacerlo propone, y representa peligrosamente, el goce (*jouissance*) como una forma de ascesis. (Bersani, 1999, pp. 70-72)

Con estas ideas Bersani concluye su ensayo, proponiendo redimir, reelaborar y resignificar, las representaciones, sentidos y pluralismos simbólicos que permiten las prácticas sexuales entre hombres. Estas reelaboraciones también pueden apostar a la disolución crítica de las categorías normativas de género, enlazando lo anterior, a las conclusiones de Javier Sáez y Sejo Carrascosa en su libro *Por el Culo*. Partiendo de la propuesta de estos dos últimos autores, podemos ubicar que habría un reverso inadvertido basado en los usos del placer anal, que sería el negativo del dispositivo sexo-género que divide a los seres humanos, a partir de sus

diferencias anatómicas, en hombres y mujeres; y del dispositivo que clasifica los deseos en las rejillas: heterosexual, bisexual, homosexual.

El poder formular y argumentar estas ideas nos permite avanzar junto con los autores un poco más para decir que el placer anal estaría marcado simbólicamente por las representaciones de género, en tanto el ano, si es penetrable, es femenino; si es impenetrable, es masculino.

Es más, se podría decir que el culo cumple un papel primordial en la construcción contemporánea de la sexualidad en la medida que está cargado de fuertes valoraciones sobre lo que es ser hombre y lo que es ser mujer, sobre lo que es un cuerpo valorado y un cuerpo abyecto, un cuerpo marica y un cuerpo hetero, sobre la definición de lo masculino y lo femenino. [...]

Estos dos dispositivos (el basado en el sexo genital, y el basado en sexo anal) se entrecruzan y se solapan. La hegemonía mediática, explícita, la tiene el modelo genital (polaridad pene-vagina como presunto organizador de las identidades sexuales). El otro sistema, basado en el culo y en su penetrabilidad, está mucho más oculto, es silencioso, vergonzoso, no se habla de él. Es un silencio que, a su vez, está rodeado de discurso, de injuria, de insulto. (Bersani, 1999, p. 172)

Descubrir el reverso y el correlato en los dispositivos del sistema sexo-género, y en las clasificaciones de las orientaciones sexuales y su relación discursiva con las expresiones de género, nos permite analizar críticamente el modelo normativo heterocéntrico y machista en el que vivimos. Este análisis implica un desmantelamiento de las bases simbólicas, imaginarias y discursivas sobre las que se sustenta dicho modelo. Tal desmantelamiento abre las puertas a potencialidades y posibilidades de crear mundos mejores, donde el despliegue de deseos, las formas de relacionarnos, las prácticas eróticas y nuestras diferencias culturales y contextuales no sean motivo de segregación, violencia y asesinato sistemático.

Reconocer que algunos hombres sienten placer al ser penetrados por otros y reivindicar de manera explícita y pública tales formas de placer, desmantelando sus connotaciones de abyección, vergüenza y homofobia, es tan crucial y necesario como entender la relación arqueológica entre los placeres del cuerpo, la historia política de las representaciones sociales del sida y el VIH, y las genealogías de las micropolíticas activistas y queer. Es vital para comprender cómo el placer erótico se traduce en formas comunitarias y en acciones subversivas contra la hegemonía heterosexual, y para entender que la sexualidad es siempre política.

A partir de los años ochenta, con la consigna *Silencio=Muerte*, una multitud de agrupaciones activistas comenzaron a hacer presión política con la que paulatinamente consiguieron el acceso a tratamientos junto con mensajes y campañas de información libre de prejuicios. Sus batallas fueron brutales y muchas muertes acontecieron en esos años. A esos cuerpos insurrectos les debemos los logros que tenemos hoy, porque sus iniciativas fueron rápidas, valientes y sin complejos. La conciencia política es la base de los movimientos contra el sida y sus prejuicios, lo que permitió la creación de grupos activistas que consiguieron el derecho a la asistencia sanitaria y a los tratamientos médicos. La respuesta a la emergencia sanitaria de aquel entonces no vino sino a pesar de los heterosexualismos del Estado tecnopatriarcal, vía la organización micropolítica y comunitaria de los cuerpos trans, maricas, putas y bollos.

En el artículo «Nadie hablará del sida cuando estemos muertas», incluido en *El libro del buen amor. Sexualidades raras y políticas extrañas* editado por Fefa Vila y Javier Sáez, Sejo Carrascosa reflexiona a partir de algunas preguntas vinculadas a los silencios, los progresos, las particularidades políticas, las redes afectivas y de cuidados, así como sobre la prevención de transmisión del VIH y los lenguajes biopolíticos y capitalistas en torno a la pandemia del sida.

La historia del sida estará llena de silencios, los silencios de todas las personas que murieron entre el miedo y el estigma. El silencio de las vidas truncadas de aquellos cuerpos que no comprendían cómo el placer tenía un precio tan caro. ¿Desde dónde articular las palabras? ¿Serán estas el eco de aquellos silencios que significaban la muerte? Hablar del sida es encarnar la vergüenza de sentirse superviviente. Su historia es la de un virus en continua mutación. El VIH sida hace mutaciones continuas en los cuerpos en los que se encarna. El virus muta desde la enfermedad a la muerte, del estigma al control. El lenguaje es un virus, sentencia William Burroughs, pero el virus también es un lenguaje. El lenguaje del VIH está en continua transformación y gracias a ella empezamos a conocer y usar palabras mientras el virus crecía en nuestros cuerpos. Aprendimos a encontrarlo, aprendimos que había pruebas como *Elisa* o *PCR*, aprendimos cómo medir sus efectos en la cuenta atrás de los *CD4*, aprendimos a nombrar sus tránsitos, sus caminos, *infección*, *contagio*, *transmisión*, también aprendimos las patologías que generaba, *herpes zóster*, *pneumonia carinii*, *sarcoma de Kaposi*, *toxoplasmosis*, aprendimos, con desesperanza, los nombres para combatirlo, *inhibidores*, *Abacavir*, *Nevirapina*, *Kaletra*, *terapia antirretroviral de gran actividad TARGA*..., aprendimos a saber de su estado, *número de copias*,

indetectable, y a nombrar las formas de su prevención, *condón*, *profilaxispostexposición*, *profilaxispreexposición*... Nuevas palabras, tropos y nuevas nociones que se han ido acumulando necesariamente en el diccionario para matizar términos como enfermedad, estigma, sexo desviado, muerte... Un diccionario que quizá se finalice pronto con la erradicación del virus. Palabras y términos que quedarán en desuso como tantas otras que pasaron a la historia, como también lo hará el sida. (p. 59)

Michel Foucault murió en una pandemia junto a otros como Hervé Guibert, Guillaume Dustan, Steve McEachern, Cynthia Slater y muchas otras vidas maravillosas que se extinguieron demasiado pronto. Siguiendo las tesis de Paul B. Preciado, en la era farmacopornográfica petrosexoracial las enfermedades, la sexualidad y los cuerpos comparten los mismos soportes farmacéuticos, mediáticos, cibernéticos y semióticos (Preciado, 2020/2022). Las tecnologías microprostéticas nos prometen salvaguardar la vida. El horizonte de una prometedora vacuna para el VIH, el uso de píldoras como Truvada tanto para tratamientos como para PrEP y del condón, nos permiten construir debates sobre cómo los dispositivos bioquímicos al aplicarse individualmente al cuerpo de los sujetos tienen efectos en las sociedades, las poblaciones, en las relaciones, en la sexualidad y en los afectos. Este nuevo contexto permite nuevos debates y discusiones sobre las responsabilidades colectivas y particulares, las prácticas políticas y subjetivas, las mutaciones somatopolíticas y el optimismo de otro capítulo de un imparable devenir queer.

CONCLUSIONES: DISEÑO CONTRASEXUAL DE LAS UTOPIAS SANTIFICADAS DEL AGUJERO DEL CULO

La propuesta del *Manifiesto contrasexual* de Paul B. Preciado apunta a la escritura de una teoría de los anormales elaborada desde la periferia por los sujetos queers y mutantes. La contrasexualidad propone una nueva teoría del cuerpo y de la sexualidad, entendiéndolos como archivos somáticos vivos constituidos por tecnologías múltiples que son posibles de ser reconvertidas, agenciadas críticamente y resignificadas. La principal herramienta que propone la contrasexualidad para la producción de conocimiento situado y, por lo tanto, para la reinención del uso de los placeres y del fin de la naturaleza como ficción normativa, es el cuerpo del sujeto como experimentador de afectos, deseos y placeres. Este saber resultante es justamente desterritorializar el cuerpo propio en singular y

compartir conocimiento en plural a través de las redes de las micropolíticas del deseo y los comunismos somáticos.

En los «Principios de la sociedad contrasexual», Preciado propone la resignificación del cuerpo mediante la puesta en marcha de investigaciones experimentales con prácticas high-tech, con el objetivo de inventar, encontrar, proponer, formular, concebir, nuevas formas de sensibilidad y afecto, así como maximizar las superficies eróticas y favorecer el desarrollo, teorización y producción de saber-placer. Para Preciado la contrasexualidad es al mismo tiempo la deconstrucción sistemática de la idea hegemónica y universal de Naturaleza, la investigación de nuevas formas de experimentar y teorizar las prácticas de intensificación de placer y la invención de nuevas tecnologías para una transformación radical de los cuerpos.

Ante las fronteras del régimen político de la heteronormatividad necro-bio-psico-política, la contrasexualidad propone 1) una nueva significación del cuerpo, entendiéndolo como un archivo somático vivo y reivindicando la equivalencia (y no la igualdad) entre los cuerpos hablantes, lo cual quiere decir que a todo sujeto debe garantizársele el acceso a las técnicas de enunciación, sitios de gestión y lugares de gubernamentalidad; 2) una nueva epistemología diversa y variada con múltiples formas de hacer investigación y producir saber y conocimiento sobre la sexualidad, las tecnologías del género, el erotismo y el placer; 3) una nueva forma de diversificar la producción del conocimiento mediante la experimentación, el registro y la teorización del saber-placer; y 4) una nueva forma de contrato social entre cuerpos hablantes fundado en la equivalencia comunitaria, produciendo una mutación y diversificación de los lazos sociales, las formas de vinculación y filiación, y de las sociedades en devenir.

El ano y el dildo son algunos de los órganos principales para teorizar las potencialidades corporales de erotización en las prácticas de inversión contrasexual que propone Preciado (que incluyen la desgenitalización de la sexualidad vía actividades como «El ano solar de Ron Athey», «Masturbar un brazo: citación de un dildo sobre un antebrazo», «Cómo hacer gozar a un dildo-cabeza: citación de un dildo sobre una cabeza», etc.). La erotización del ano, el estudio a detalle de las distribuciones del poder en las prácticas BDSM, la propuesta de pensar al dildo como uno de los instrumentos principales para la producción de placer, son elementos de la dildotectónica pensada como una herramienta de escritura y reinención de los efectos de excitación, satisfacción y disfrute sexual,

donde la primera dildotopía es el propio cuerpo del sujeto deseante. El verdadero objetivo de la contrasexualidad, además de la reinención del uso de los placeres, es la experimentación, la creatividad somática, la reapropiación micropolítica del cuerpo y la invención de la libertad. Es por lo anterior que es crucial y necesario teorizar las arqueologías y genealogías contrasexuales del placer de dar y recibir por el culo.

De acuerdo con el psicoanalista Jean Allouch (2001), en el siglo XX el *fisting* (la introducción del puño en el ano) fue posiblemente la única práctica sexual nueva inventada junto al sexo por teléfono y ahora mismo su mutación en el sexo virtual mediante las prótesis cibernéticas de los móviles. Pero ¿dónde se encuentra el potencial subversivo del *fistfuck* en relación con el dominio de Eros? La invención de esta práctica de intensificación del placer es una fisura, una ruptura en los usos del cuerpo y en pensar al ano como sitio privilegiado de placer, pues el falo y su representación encarnada en el pene se vuelve accesorio, porque el puño u otros instrumentos o juegos sexuales se vuelven dildos potenciales, además de que cada encuentro se enmarca en protocolos donde el consentimiento, la ética, el respeto y la intimidad entre los participantes son elementos básicos, necesarios y el tubo dérmico de cuerpo muta, por momentos, en una fuente inagotable de satisfacción donde el placer orgásmico se expresa y manifiesta en danzas orgiásticas de deseo para los sujetos.

No veo cómo podríamos evitar vincular esa invención [del *fistfucking*], tanto más notable dado que en materia de erotismo las invenciones son raras (Foucault lo lamentaba, y también Lacan), con la prohibición capital del *katapugon* que afectaba la sexualidad del amo en la antigua Grecia. Más radicalmente que el acto llamado sodomita, el *fist-fucking* sella un determinado fin (¿relativo?) de la imposición de ese «aterrador contra-modelo» (Winkler) que era el *katapugon*. ¿Qué significa? Esa invención, esa práctica, esa subcultura le pusieron término a la ancestral estrategia del amo cuyo objetivo era conservarse como tal incluso entregándose a la esclavitud de caer preso de las ansias de Eros. Antes afirmé que esa estrategia consistía en conservar firmemente una parte de su cuerpo, particularmente el recto, separada del sexo, manteniendo el dominio (esfinteriano), con lo cual el amo, en cuanto al resto de su cuerpo y especialmente su falo, podía mostrarse desfalleciente, cosa que el orgasmo no deja de imponerle. El amo no es tanto «un boludo», como decía Lacan, sino lo que más bien hay que llamar un agujero del culo. (Allouch, 2001, p. 240-241)

Al respecto, una de las investigaciones más interesantes es la que realizó Gayle Rubin sobre *Las catacumbas*, que fue un club de encuentros privado consagrado a las prácticas del *fisting* y el BDSM de gays y lesbianas que funcionó en el área de South of Market en San Francisco de 1975 a 1981 y luego de 1982 a 1984. El *fisting* en *Las catacumbas* permitió la emergencia de prácticas con la experimentación de la intensificación de los placeres por el tipo de vínculos que permitieron establecer y legar a la posteridad en la historia genealógica de las comunidades electivas contrasexuales y la subcultura del BDSM en el planeta. Rubin nos dice:

El *fisting* es un arte que consiste en seducir uno de los más tensos y estrechos músculos del cuerpo. *Las catacumbas* fue diseñado para ayudar a que el ano se abra, se relaje y se sienta bien. El espacio se creó para minimizar cualquier distracción de la práctica de la penetración profunda y otros placeres corporales extremos. El lugar fue construido cuidadosamente para mejorar la capacidad de concentrarse en las sensaciones físicas intensas. El sexo en *Las catacumbas* significaba diferentes cosas para diferentes personas en diferentes momentos. *Las catacumbas* se destinaban a la recreación de adultos y a pasar un buen rato. Pero, para muchos, la gran intensidad de las actividades en las que se implicaron agregó otras dimensiones a sus experiencias. El buen *fisting* y S/M requiere mucha atención, intimidad y confianza. Debido a esto, incluso los encuentros casuales podían generar un profundo afecto y una amistad duradera. (Rubin, 2004, pp. 126-128)

Por este y otros motivos este templo consagrado al agujero del culo de Eros es un hito crucial para el devenir genealógico de las multitudes queer⁶. Ahora bien, el cuerpo del sujeto se integra de un sistema de signos, es archivo político vivo y sitio de inscripción, producción y reproducción de discursos contextualmente situados. A partir de la diseminación y distribución de los medicamentos antirretrovirales para el tratamiento del VIH, no sin los problemas consustanciales que vienen de las lógicas mercadológicas de las industrias farmacéuticas, se ha modificado la ecología política de la sexualidad y por lo tanto también las gramáticas, estéticas y formas de experimentar el placer del sexo anal. En un mundo conectado y enlazado globalmente por distintos tipos de tecnologías, el cuerpo sexual del sujeto del deseo se encuentra diseñado al mismo tiempo

⁶ Para un estudio más minucioso de este lugar remitimos al libro *Tecnologías de Eros. Contribución para una teoría micropolítica del placer* (Egales, 2023).

por moléculas comerciales, representaciones y tráfico en arquitecturas inmateriales en los espacios digitales y nuevas formas de entender las relaciones de amistad, afecto, amor y comunidad. En este contexto, los «condones químicos» (Preciado, 2019) pueden contener el potencial de ofrecer un nuevo tipo de soberanía sobre el cuerpo y el culo al reactualizar las prácticas *barebacking* (penetración anal entre hombres sin el uso del condón), donde el semen, sustancia fuertemente erotizada, deja de verse restringida por barreras y reemerge como otra posibilidad de reinención contrasexual del uso reflexivo de los placeres.

Finalmente, hablar sobre el culo de Eros implica comprender que la morfología de los cuerpos, las estéticas de la diferencia sexual y los órganos a los que se ha limitado la capacidad de gozar, son construcciones normativas. Las potencias orgásmicas de los cuerpos, sus capacidades orgiásticas, sus devenires comunitarios y micropolíticos incluyen, pero no se limitan, a un desplazamiento contrasexual donde la teorización del uso reflexivo de los placeres se considera como artefactos de diseño multifuncional. Por primera vez en la historia, existe la posibilidad de un gran movimiento transversal revolucionario de los cuerpos vivos, con agenciamientos heterogéneos, que se reúnen como parlamentos de cuerpos disidentes. En este sentido, la revolución somatopolítica implicará la invención de nuevas formas de libertad y vinculación, donde Eros retomará su posición micropolítica y el placer del culo escurriendo chorros de lefa, fluyendo con una intensidad renovada, inaugurará la era de un nuevo sujeto del deseo y el cuerpo utópico. Con este despertar, se abrirá el camino hacia una justicia erótica y un renacimiento corporal que desafiará y reconfigurará los límites de nuestro entendimiento del deseo, el placer, el amor y la libertad.

BIBLIOGRAFÍA

- Allouch, Jean (2001). *El sexo del amo. El erotismo desde Lacan*. México: Epee.
- Bersani, Leo (1999). *¿El recto es una tumba?* Argentina: Edelp.
- Boehringer, Sandra (2021). *Female Homosexuality in Ancient Greece and Rome*. Nueva York: Routledge.

- Butler, Judith (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Davidson, Arnold I. (2004). *La aparición de la sexualidad*. Barcelona: Alpha Decay.
- Dover, Kenneth (1989). *Greek homosexuality*. Massachusetts: Harvard Universitu Press.
- Eribon, Didier (2001). *Reflexiones sobre la Cuestión Gay*. Barcelona: Anagrama.
- Foucault, Michel (1976). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, Michel (2000). *Los anormales. Curso en el Collège de France (1975)*. México: FCE.
- Foucault, Michel (2005). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. México: FCE.
- Foucault, Michel (2010 [1966]). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2010). *Historia de la sexualidad vol. 3 – La inquietud de sí*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2011). *Historia de la sexualidad vol. 2 – El uso de los placeres*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2013). *La inquietud por la verdad*. Argentina: Paidós.
- Galaxina, Andrea (2024). *Nadie miraba hacia aquí. Un ensayo sobre arte y VIH /sida*. Madrid: Contintametienes.
- Halperin, David (1986). *One hundred years of homosexuality*. Obtenido de Diacritics Vol. 16, N° 2:

<http://www.jstor.org/discover/10.2307/465069?sid=21105449309281&uid=3738664&uid=2&uid=4>

Herrera, Cristina, Kendall, Tamil y Campero, Lourdes (2014). *Vivir con VIH en México. Experiencias de mujeres y hombres desde un enfoque de género*. México: El Colegio de México.

Herrera, Cristina, Kendall, Tamil y Campero, Lourdes (2000). ¿Hay una historia de la sexualidad? En R. Giordano, & G. Graham, *Grafiás de Eros* (págs. 10-34). Argentina: Edelp.

Katz, Jonathan Ned (2012). *La invención de la heterosexualidad*. México: me cayó el veinte.

Llamas, Ricardo (Comp.) (1998). *Construyendo sidentidades. Estudios desde el corazón de una pandemia*. Madrid: Siglo XXI.

Mondimore, Francis Mark (1998). *Una historia natural de la homosexualidad*. Barcelona: Paidós.

Preciado, Paul B. (2011). *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Anagrama.

Preciado, Paul B. (2019). *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce*. Barcelona: Anagrama.

Preciado, Paul B. (2020). *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*. Barcelona: Anagrama.

Preciado, Paul B. (2022). *Dysphoria mundi*. Barcelona: Anagrama.

Rubin, Gayle (2004 [1991]). The Catacombs: a temple of the butthole. En Mark Thompson (ed.), *Leather folk: radical sex, people, politics, and practice* (pp. 119-141). Daedalus.

Rubin, Gayle (2018). *En el crepúsculo del brillo. La teoría como justicia erótica*. Argentina: Bocavulvaria ediciones.

Sáez, Javier y Carrascosa, Sejo. (2011). *Por el culo. Políticas anales*. Madrid: Egales.

- Sennet, Richard (1997). *Carne y piedra*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sontag, Susan (2012). *La enfermedad y sus metáforas/ El sida y sus metáforas*. Madrid: Debolsillo.
- VV. AA. (2023). *Pepe Espaliú. Visibilidad, experiencias y construcciones culturales en torno al VIH*. Madrid: Flores Raras.
- Vila, Fefa y Sáez, Javier (2019). *El libro del buen amor. Sexualidades raras y políticas extrañas*. Madrid: Ayuntamiento de Madrid.
- Winkler, John J. (1994). *Las coacciones del deseo*. Argentina: Manantial.
- Wittig, Monique. (2010). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.