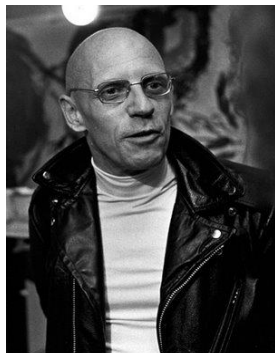


Dos entrevistas con Michel Foucault

* [El sexo como moral](#)

* [Sexo, poder y la política de la identidad](#)



El sexo como moral

Entrevista donde Foucault analiza la sexualidad en la Antigua Grecia y su ética en la actualidad.¹

¿Sigue pensando que su primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, publicado en 1976, es esencial para comprender cómo somos?

Bueno, actualmente me interesa más lo relacionado con las técnicas del yo que el sexo... El sexo es bastante aburrido.

A los griegos tampoco les interesaba demasiado, ¿verdad?

Desde luego que no. Para ellos esa no era una cuestión importante comparada con lo que decían sobre la alimentación o el régimen. Me resulta sumamente interesante el lento desplazamiento de interés que se produjo desde la alimentación (una preocupación omnipresente en Grecia) hacia la sexualidad. Durante los primeros siglos del cristianismo también la alimentación era un tema de mucha mayor importancia que el sexo. Por ejemplo, las reglas monacales revelan que el problema que atraía más atención era el de la alimentación. Luego detectamos un progresivo desplazamiento del interés a lo largo de la Edad Media, de modo que a partir del siglo XVII el tema prioritario es la sexualidad.

El segundo tomo de su *Historia de la sexualidad* (*El uso de los placeres*) trata casi exclusivamente el tema del sexo.

Sí. En ese volumen he tratado de mostrar que en el siglo IV a. C. el código de restricciones y prohibiciones de los griegos es prácticamente el mismo que el de los primeros moralistas y médicos del Imperio Romano. Pero creo que la forma que tenían de integrar estas prohibiciones relativas al yo es totalmente diferente. En mi opinión, la razón es que el objetivo principal de esta ética era estético. En primer lugar, esta especie de ética era únicamente un problema de elección personal. En segundo lugar, estaba reservada a una minoría de la población; no se trataba en absoluto de imponer un modelo de conducta para todo el mundo. Lo que se intentaba era, en realidad, tener una existencia hermosa y dejar en la posteridad un recuerdo honorable de la propia vida. Desde luego, esta especie de ética no era una tentativa de normalización aplicable al resto de la población. Leyendo a Séneca, a Plutarco y al resto de estos autores, me dio la impresión de que se planteaban un gran número de problemas relacionados con el yo (la ética del yo, las tecnologías del yo). A partir de ahí me surgió la idea de escribir otro libro que tratara distintos aspectos de las antiguas tecnologías paganas del yo.

¿Cuál es el título?

La experiencia de sí mismo. Esta obra, que está separada de la serie sobre la sexualidad, se compone de diferentes escritos sobre el yo, sobre el papel de la lectura y de la escritura en su constitución, sobre el problema de la experiencia médica del yo, etc. Lo que más me sorprende de la ética griega es que se preocupaban más de su propia conducta moral o ética, y de la relación que mantenían consigo mismos y con los otros, que de las cuestiones religiosas. ¿Qué ocurre tras la muerte? ¿Intervienen los dioses, o no? Estos son asuntos de poca importancia para ellos, ya que no estaban relacionadas con su ética. Además, esta ética no iba ligada a un sistema legal. Las leyes que regulaban la conducta sexual no eran muy numerosas ni

¹ Entrevista con Hubert Dreyfus y Paul Rabinow publicada en la obra *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (The University of Chicago Press, Chicago 1982, <http://tinyurl.com/FoucaultStructuralism>) y en la revista francesa *Le Nouvel observateur* (1 a 7 de junio de 1984). Otra versión de esta entrevista se encuentra en <http://tinyurl.com/foucaultsxd3>.

tenían demasiada fuerza. A los griegos lo que les interesaba era constituir una ética que fuera una estética de la existencia. Pues bien, me pregunto si no se plantea en la actualidad un problema bastante similar, teniendo en cuenta que la mayoría de nosotros no creemos ya que la ética esté fundada en ninguna religión, ni deseamos que exista un sistema legal que regule nuestra vida privada. Por otra parte, los actuales movimientos de liberación no logran encontrar principios sobre los cuales sustentar una nueva ética. Aunque tienen necesidad de una ética, no encuentran más que pretendidos conocimientos científicos acerca de lo que es el yo, el deseo, el inconsciente... Estos paralelismos son sorprendentes.

¿Cree usted, entonces, que los griegos ofrecen una alternativa atrayente y plausible?

Por supuesto que no; no busco soluciones fáciles. Un problema no se resuelve acudiendo a las soluciones que se propusieron en otros tiempos y para otras gentes. Mi intención no es hacer una historia de las soluciones, y por eso no puedo aceptar el término “alternativa”. Más bien, lo que trato de hacer es hacer una genealogía de los problemas y de las problematizaciones. Aunque mi actitud no es apática, sino que conduce a un activismo que no excluye el pesimismo.

Sin embargo, aunque la vida de los griegos no fuera perfecta, parece ofrecer una alternativa seductora al permanente autoanálisis del cristianismo.

Bueno, la ética griega estaba relacionada con una sociedad puramente masculina, donde existía la esclavitud; una sociedad en que las mujeres eran seres sexualmente inferiores y en la que, si estaban casadas, debían cumplir con su función de esposas.

La mujer estaba dominada, pero el amor homosexual, sin duda, estaba menos problematizado que ahora.

Eso no es tanto como parece. En la cultura griega existe una abundante y destacada literatura sobre el amor de los muchachos y los historiadores han visto en ello la prueba de que los griegos lo practicaban. Pero eso prueba también que esa clase de amor suscitaba problemas. En efecto, si no hubiera ningún problema, los griegos habrían hablado de él en los mismos términos que al hablar del amor heterosexual. Ocurría que se consideraba inadmisibles que un joven destinado a convertirse en hombre libre pudiera ser dominado y utilizado como un objeto para placer de otro. Una mujer o un esclavo podían hacer el papel de pasivos, ya que ello formaba parte de su naturaleza y de su estatus social. Todas estas reflexiones filosóficas sobre el amor de los jóvenes prueban que los griegos no podían integrar esta práctica con normalidad en el ámbito de su yo social. Ni tan siquiera podían llegar a imaginar que existiera la posibilidad de una reciprocidad de placer entre el muchacho y un hombre adulto. Así, Plutarco, por poner un ejemplo, cuando dice que el amor a los muchachos es problemático, no es porque considere que ese tipo de amor sea contra natura. Lo que dice es: “No puede haber reciprocidad en las relaciones físicas entre un muchacho y un hombre”.

Hay algo que señala Aristóteles acerca de la cultura griega que usted no ha mencionado, pero que a mí me parece muy importante: el tema de la amistad. En la literatura clásica, la amistad es el lugar del reconocimiento mutuo. Al leer tanto a Aristóteles como a Cicerón, parece que la consideran la virtud más elevada, pues es desinteresada y duradera, no tiene precio y no niega el placer.

El uso de los placeres es un libro sobre ética sexual, no sobre el amor, la amistad o la reciprocidad. Es significativo que Platón, cuando trata de fundir la amistad con el amor hacia los muchachos, tenga que desechar las relaciones sexuales. La amistad es recíproca, cosa que no ocurre con las relaciones sexuales: en las relaciones sexuales uno tiene que ser activo o pasivo, penetrar o ser penetrado. Donde hay amistad es difícil que existan relaciones sexuales; una de las razones por la que los griegos sintieron la necesidad de justificar filosóficamente este tipo de amor es que no se concebía la reciprocidad física. En el *Banquete*, Jenofonte nos dice que Sócrates señalaba que en las relaciones entre un adulto y un muchacho, este no es más que el espectador del placer del hombre; aún más, que es deshonesto para el muchacho sentir cualquier tipo de placer en la relación con el adulto. Lo que quisiera plantear, entonces, es lo siguiente: ¿somos capaces de tener una ética de los actos y de su placer que considere el placer del otro? ¿Es el placer del otro algo que pueda ser integrado en nuestro propio placer, sin referencia a la ley, al matrimonio o a cualquier otra obligación? (...)

¿Y cuál era el concepto que tenían los griegos de desviación?

Según su ética sexual la diferencia no estaba en preferir a los mujeres o a los hombres, ni en hacer el amor de una u otra forma. Era más bien una cuestión de cantidad y de actuar como activo o como pasivo; en ser esclavo de los propios deseos o maestro de ellos.

¿Y si alguien hacía tanto el amor que su salud podía resentirse?

Eso era lo que ellos llamaban la *hybris*, el exceso. No se planteaban el tema de la desviación, sino el del exceso o la moderación.

¿Y qué hacían los griegos con esta gente?

Eran consideradas personas de mala reputación.

¿Pero intentaban curarlos o llevarlos al buen camino?

Bueno, existían ejercicios para que uno aprendiera a gobernarse a sí mismo. Epicteto afirmaba que uno debería poder mirar a una joven hermosa o a un muchacho bello sin sentir deseo por ella o por él. Para conseguir esto era preciso convertirse en maestro de uno mismo. En la sociedad griega existía una corriente de pensamiento que promovía la austeridad sexual; era esta una creación de gentes cultivadas que deseaban dar a su vida belleza e intensidad. Algo parecido ha ocurrido aquí desde el siglo XIX cuando, para alcanzar una vida más bella, la gente ha tratado de liberarse de la represión sexual inculcada por la sociedad desde la infancia. En Grecia, probablemente Gide habría sido un filósofo austero.

Así que para alcanzar una existencia hermosa los griegos eran austeros, mientras que nosotros buscamos la realización personal en la ciencia psicológica.

Eso es. Contamos con todo un tesoro de procedimientos, técnicas y conceptos que han sido creados por la humanidad. No es que podamos reactivarlos, pero al menos podemos emplearlos como instrumentos para analizar la realidad actual y cambiarla. Desde luego, no podemos elegir el mundo griego en vez del nuestro, pero comprobar que algunos de nuestros principios éticos estuvieron ligados en cierto momento a una estética de la existencia puede constituir un análisis histórico útil. Durante siglos hemos estado convencidos de que existían relaciones analizables entre la ética personal que rige nuestra vida cotidiana y las grandes estructuras políticas y socioeconómicas. Hemos pensado que no podíamos cambiar nada de nuestra vida sexual o familiar sin que eso trastocara la economía, el sistema democrático, etc. Considero que deberíamos desembarazarnos de esa idea de que existe una relación necesaria entre la ética y las estructuras sociales, económicas o políticas. Esto no significa, naturalmente, que no existan relaciones, pero se trata de relaciones variables.

Entonces, ¿qué tipo de ética podemos construir ahora que sabemos que entre la ética y las otras estructuras existe una coagulación histórica y no una relación necesaria?

Lo que me sorprende es el hecho de que en nuestra sociedad el arte se haya convertido en algo que no concierne más que a la materia, no a los individuos ni a la vida; que el arte sea una especialidad hecha sólo por los expertos, por los artistas. ¿Por qué no podría cada uno hacer de su vida una obra de arte? ¿Por qué esta lámpara o esta casa puede ser un objeto de arte pero mi vida no?

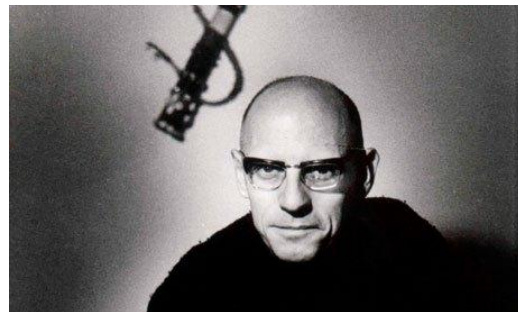
Entonces, si el hombre ha de crearse a sí mismo sin recurrir al conocimiento ni a reglas universales, ¿en qué difiere su planteamiento del existencialismo de Sartre?

Creo que desde un punto de vista teórico, Sartre, a través de la noción moral de autenticidad, retoma la idea de que debemos ser nosotros mismos, es decir, convertirnos en nuestro verdadero yo. Pero podríamos ligar su pensamiento teórico con el concepto de creatividad y no con el de autenticidad. Si el yo no nos viene dado, llegamos a una consecuencia práctica: debemos constituirnos a nosotros mismos, fabricarnos, crearnos como si fuéramos una obra de arte.

Fuente: <http://tinyurl.com/mfoucault1>

Sexo, poder y la política de la identidad

En tus trabajos sugieres que la liberación sexual consiste menos en la revelación de verdades secretas acerca de uno mismo o su deseo que en un elemento del proceso de definición y construcción del deseo. ¿Cuáles son las consecuencias prácticas que se derivan de esta distinción?



Lo que quise decir es que, a mi juicio, lo que el movimiento gay necesita ahora es mucho más un arte de vivir que una ciencia o conocimiento científico (o pseudocientífico) de lo que es la sexualidad. La sexualidad forma parte de nuestro comportamiento. Forma parte de nuestra libertad en este mundo. La sexualidad es algo que nosotros mismos creamos—es nuestra propia creación y no el descubrimiento de un lado secreto de nuestro deseo. Tenemos que entender que con nuestros deseos, a través de nuestros deseos, podemos establecer nuevas formas de relaciones, nuevas formas de amor, nuevas formas de creación. El sexo no es una fatalidad: es una posibilidad de vida creativa.

Eso es básicamente lo que concluías cuando sugerías que deberíamos tratar de devenir gays—no limitarnos a reafirmarnos como gays.

Sí, así es. No tenemos ninguna necesidad de descubrir que somos homosexuales.

¿O incluso lo que eso quiera decir?

Exactamente. Más bien debemos crear una vida gay. Devenir gays.

¿Y esto es algo que no tiene límites?

Así es, por supuesto. Pienso que cuando uno examina las distintas maneras en que la gente ha experimentado sus propias libertades sexuales—la manera en que han creado sus obras de arte—es preciso concluir que la sexualidad, tal como la conocemos en la actualidad, se ha vuelto una de las fuentes más creativas de nuestra sociedad y nuestro ser. Desde mi punto de vista considero que hay que entender la sexualidad de manera opuesta: el mundo considera la sexualidad como el secreto de toda vida cultural creativa; pero es más bien un proceso que se inscribe en la necesidad de crear una nueva vida cultural bajo el suelo de nuestras elecciones sexuales.

Hablando prácticamente, uno de los efectos de este intento de revelación ha significado que el movimiento gay ha permanecido en el nivel de la demanda de derechos civiles o de derechos humanos alrededor de la sexualidad. Es decir que la liberación sexual ha permanecido en el nivel de la demanda de tolerancia sexual.

Así es, pero se trata de un aspecto que debemos respaldar. De entrada, es importante tener abierta la posibilidad—y el derecho—de elegir tu propia sexualidad. Los derechos humanos relativos a la sexualidad son importantes y siguen sin ser respetados en muchos lugares. No podemos considerar que tales problemas están resueltos ya. En efecto, es cierto que ha habido un proceso de liberación real en los años 70. Este proceso fue bastante bueno, tanto en términos de la situación como en términos de las opiniones, pero la situación no está completamente estabilizada. Considero que debemos dar todavía un paso más lejos. Creo que uno de los factores de esta estabilización será la creación de nuevas formas de vida, relaciones, amistades en la sociedad, en el arte y en la cultura, así como a través de nuestras elecciones sexuales, éticas y políticas. No solamente tenemos que defendernos a nosotros mismos, o afirmarnos como una identidad, sino como una fuerza creativa.

Mucho de lo que dices suena a lo que, por ejemplo, el movimiento de las mujeres ha hecho, intentando establecer su propio lenguaje y su propia cultura.

Bueno, no estoy seguro de que debamos crear nuestra propia cultura. Debemos crear cultura. Debemos realizar creaciones culturales. Pero al hacerlo nos encontramos frente al problema de la identidad. Desconozco lo que debamos hacer para

formar estas creaciones y desconozco las formas que estas creaciones tomarán. Por ejemplo, no estoy del todo seguro de que la menor forma de creaciones literarias para la gente gay sean las novelas gays.

De hecho, jamás hubiéramos pretendido decir eso. Eso estaría basado en un esencialismo que debemos evitar.

Ciertamente. ¿Qué queremos dar a entender, por ejemplo, con “pintura gay”? No obstante, estoy seguro de que desde el punto de partida de nuestras elecciones éticas podemos crear algo que en cierto modo tendrá una relación con la homosexualidad. Pero no debe ser una mera traducción de la homosexualidad en el campo de la música o la pintura o lo que sea, porque no creo que esto pueda ocurrir.

¿Qué opinión tienes de la enorme proliferación, en los últimos diez o quince años, de las prácticas homosexuales masculinas: la sensualización, si así lo quieres, de ciertas partes descuidadas del cuerpo, o la articulación de nuevos placeres? Estoy pensando, evidentemente, en los aspectos más destacados de lo que llamamos el gueto—cine porno, clubs para S&M, fist-fucking, etc. ¿Se trata de una simple extensión dentro de otra esfera de la proliferación general de discursos sexuales desde el siglo XIX, o ves otros tipos de desarrollos que son peculiares a este contexto histórico presente?

Bueno, creo que de lo que nos interesa hablar más es de las innovaciones que llevan consigo esas prácticas. Por ejemplo, consideremos la subcultura S&M, como nuestra buena amiga [Gayle Rubin](#) insistiría. No creo que este movimiento de prácticas sexuales guarde alguna relación con la revelación o el destape de tendencias S&M escondidas en lo profundo de nuestro inconsciente, etc. Yo creo que el sadomasoquismo es mucho más que eso; es la creación efectiva de nuevas posibilidades de placer, de las cuales la gente no tenía ninguna idea previamente. La creencia de que el S&M guarda relación con una violencia profunda, de que su práctica es un medio para liberar esa violencia o agresión, es estúpida. Sabemos muy bien que todo lo que está haciendo esa gente no es agresivo; están inventando nuevas posibilidades de placer haciendo uso de ciertas partes desconocidas de su cuerpo—a través de la erotización del cuerpo. Considero que se trata de una suerte de creación, una empresa creativa, que tiene como una de sus características principales lo que yo llamo la desexualización del placer. La creencia de que el placer corporal procede siempre del placer sexual como la raíz de cualquier placer posible—considero que eso es algo completamente falso. Esas prácticas insisten que podemos producir placer a partir de objetos raros, de partes desconocidas de nuestro cuerpo, en circunstancias nada habituales, etc.

De modo que la equiparación entre placer y sexo está superada.

Exactamente. La posibilidad de usar nuestros cuerpos como una fuente posible de numerosos placeres es algo que resulta muy importante. Por ejemplo, si observamos la construcción tradicional del placer constatamos que los placeres corporales o placeres de la carne tienen siempre su origen en la bebida, en la comida y en el sexo. Y eso parece ser el límite de nuestra comprensión de nuestro cuerpo, de nuestros placeres. Lo que me frustra, por ejemplo, es que se enfoque siempre el problema de las drogas exclusivamente como un problema de libertad y prohibición. Pienso que las drogas deben convertirse en un elemento más de nuestra cultura.

¿Como fuente de placer?

Sí, como fuente de placer. Tenemos que estudiar las drogas. Tenemos que experimentar las drogas. Tenemos que fabricar buenas drogas que puedan producir un placer verdaderamente intenso, sin poner en peligro la vida del sujeto y sin perjudicar su salud. Pienso que el puritanismo prejuicioso e ignorante, pudibundo que nos pone en guardia de manera indiscriminada frente a las drogas—un puritanismo que implica y obliga a estar a favor o en contra de ellas—es una actitud errónea, un tratamiento equivocado de la cuestión. Las drogas se han vuelto en la actualidad un elemento de nuestra cultura y, de la misma manera que existe buena y mala música, hay buenas y malas drogas. Y, del mismo modo que no podemos decir que estamos “contra” la música, no podemos decir que estamos “contra” las drogas, sometiéndonos a personas pudibundas que no toleran que otros disfruten.

El objetivo entonces es experimentar con el placer y sus posibilidades.

Exacto. El placer debe también formar parte de nuestra cultura. Está en ella pero debe integrarse mejor en ella y no de manera vergonzante. Es muy interesante observar, por ejemplo, que desde hace siglos las personas en general—y también los médicos, los psiquiatras e incluso los movimientos de liberación—han hablado siempre de deseo, pero nunca de placer.

“Debemos liberar nuestro deseo” afirman. ¡No! Debemos crear placeres nuevos, y entonces acaso surja el deseo y se engendren otros deseos.

¿Resulta significativo que algunas identidades se constituyan alrededor de nuevas prácticas sexuales tales como el S&M? Esas identidades favorecen la exploración de tales prácticas y contribuyen también a defender el derecho a entregarse a ellas. ¿Pero acaso no limitan también sus posibilidades de los individuos?

Veamos. Si la identidad es sólo un juego, si es sólo un procedimiento para favorecer relaciones, relaciones sociales y relaciones de placer sexual que crearán nuevos vínculos de amistad, entonces es útil. Pero si la identidad se convierte en el problema fundamental de la existencia sexual, si las personas piensan que deben “revelar” su “propia identidad” y que su propia identidad ha de volverse la ley, el principio, el código de su existencia, si la pregunta que plantean continuamente es: “¿Esto está de acuerdo con mi identidad?”, entonces pienso que regresarán a una especie de ética muy próxima a la de la vieja virilidad heterosexual. Si debemos situarnos y pronunciarnos respecto a la cuestión de la identidad, debe ser una identidad de cada uno con nosotros mismos. Pero las relaciones que debemos mantener con nosotros mismos no son relaciones de identidad, deben ser más bien relaciones de diferenciación, de creación, de innovación. Ser siempre el mismo es realmente aburrido. No debemos descartar la identidad si a través de ella las personas encuentran su placer, pero no debemos considerar esa identidad como una regla ética universal erigiéndola en norma para todos.

Pero, hasta ahora, la identidad sexual ha sido muy útil políticamente.

Sí, ha sido muy útil, pero nos limita, y pienso que tenemos—y podemos tener—un derecho a ser libres.

Queremos que algunas de nuestras prácticas sexuales sean prácticas de resistencia, en el sentido político y social. ¿Cómo es posible esto, sin embargo, cuando el control puede ser ejercido mediante el estímulo de placer? ¿Podemos estar seguros de que no se producirá una explotación de esos nuevos placeres a la manera en que la publicidad utiliza el estímulo del placer como instrumento de control social?

Nunca podemos estar seguros de que no habrá explotación. De hecho, siempre podemos estar seguros de que ocurrirá y de que todo lo que se ha creado o adquirido, cualquier terreno que haya sido ganado será, en uno u otro momento, utilizado de tal modo. Es consustancial a la vida, a la lucha y a la historia humana. Y no pienso que eso sea una objeción a todos esos movimientos o a todas esas situaciones. Pero tienes toda la razón al señalar que debemos ser muy cuidadosos y estar al tanto del hecho de que hemos de seguir adelante, pasar a otra cosa, plantearnos otras necesidades. El gueto S&M de San Francisco es un buen ejemplo de una comunidad que ha experimentado con el placer y ha formado una identidad alrededor de ese placer. Esta guetoización, esta identificación, este procedimiento de exclusión, etc., todas estas cosas han producido también sus contraefectos. No me atrevo a emplear el término dialéctica, pero no estamos muy lejos de ello.

Escribes que el poder no es sólo una fuerza negativa sino también una fuerza productiva; que el poder está siempre ahí; que donde hay poder hay resistencia; y que la resistencia no se encuentra nunca en una posición de exterioridad frente al poder. Si esto es así, ¿cómo podemos llegar a otra conclusión que la que consiste en decir que estamos siempre atrapados en el interior de esa relación, una relación a la que no podemos, en cierta manera, escapar?

En realidad, no creo que la palabra *atrapados* sea la palabra correcta. Se trata de una lucha, pero lo que quiero decir, cuando hablo de relaciones de poder, es el hecho de que estamos en una situación estratégica unos respecto de otros. Por ejemplo, siendo homosexuales, estamos en una lucha con el gobierno, y el gobierno está en una lucha con nosotros. Cuando tenemos que vérnoslas con el gobierno, la lucha, por supuesto, no es simétrica, la situación de poder no es la misma; pero estamos juntos en esta lucha. Basta que cualquiera de nosotros se ponga por encima de otro, que las circunstancias o una determinada situación se lo permitan, y que esa situación no se corte, se prolongue, para que esta situación pueda determinar el comportamiento a seguir, o simplemente influenciar ese comportamiento o no comportamiento del otro. Así que no estamos atrapados, sino más bien, a pesar nuestro, siempre estamos inmersos en ese tipo de situaciones, derivadas de la disimetría, más o menos real o imaginada, de las relaciones sociales. Lo cual significa que tenemos siempre posibilidades, que siempre hay posibilidad de cambiar la situación. No podemos saltar fuera de la situación y no tiene sentido ubicarnos en un lugar en que seamos libres de cualquier relación de poder. Pero uno puede siempre cambiarla. Así pues, lo que he dicho no significa que estamos siempre de algún modo atrapados sino, por el contrario, estamos siempre libres, siempre más libres de lo que podemos creer. En fin, en pocas palabras, que siempre tenemos de algún modo la posibilidad de cambiar las cosas.

¿La resistencia proviene pues del interior de esta dinámica?

Sí. Puede observarse que si no hubiera resistencia no habría relaciones de poder; éstas consisten en forzar la resistencia del otro en el sentido en que le interesa al que detenta el poder de algún modo en una situación determinada. En caso contrario todo se limitaría simplemente a una mera cuestión de disposición y obediencia. Desde el momento en que el individuo no se halla en situación de hacer lo que quiere, está inmerso en—y se ve obligado a tener en cuenta—relaciones de poder y deberá pasar por ellas, utilizarlas en sus actos. Así pues, la resistencia está primero, y permanece como superior a todas las fuerzas del proceso; obliga, bajo su efecto, a las relaciones de poder a cambiar. Así pues, considero que resistencia es la palabra más importante, la palabra clave, de esta dinámica.

Políticamente hablando, el elemento más importante, quizá, cuando se examina el poder, es el hecho de que, según ciertas concepciones anteriores, “resistir” consistía simplemente en decir no. Es únicamente en términos de negación que se ha conceptualizado la resistencia. Tal como tú la comprendes, sin embargo, resistir no es simplemente una negación sino un proceso de creación, crear y recrear, cambiar la situación, participar activamente en ese proceso.

Sí, así es como yo plantearía las cosas. Decir no constituye la forma mínima de resistencia. Pero naturalmente, en ciertos momentos, es muy importante. Hay que decir no y hacer de ese no una forma de resistencia decisiva.

Eso suscita la cuestión de saber de qué manera, y en qué medida, un sujeto—o una subjetividad—dominado puede crear su propio discurso. En el análisis tradicional del poder, el elemento omnipresente a partir del cual se funda el análisis es el discurso dominante, y las reacciones a ese discurso, o en el interior de ese discurso, no son sino elementos subsidiarios. Sin embargo, si por resistencia al interior de las relaciones de poder entendemos algo más que una mera negación, ¿acaso no podría decirse que ciertas prácticas—el S&M lésbico, por ejemplo—son de hecho la manera en que unos sujetos dominados formulan sus propios lenguajes?

Bueno, verás, yo pienso que la resistencia es un elemento de esa relación estratégica en que consiste el poder. La resistencia siempre se apoya, en realidad, en la situación contra la cual combate. Por ejemplo, en el movimiento gay la definición médica de la homosexualidad constituyó un instrumento muy importante para combatir la opresión de la homosexualidad a finales del siglo XIX y a comienzos del XX. Esta medicalización, que era un medio de opresión, siempre ha sido también un medio de resistencia, ya que las personas podían argumentar: “Si estamos enfermos, entonces ¿por qué nos condenan, por qué nos desprecian?”, etc. Por supuesto, este discurso nos parece ahora bastante ingenuo, pero en esa época fue muy importante. A mi entender, también, creo que en el movimiento lésbico el hecho de que las mujeres han sido, durante siglos y siglos, aisladas en la sociedad, frustradas, despreciadas de muchas maneras, etc., les ha proporcionado una verdadera posibilidad de constituir una sociedad, de crear un cierto tipo de relación social entre ellas, por fuera de un mundo dominado por los hombres. El libro de Lilian Faderman, *Surpassing the Love of Men*, es muy interesante en este sentido. Suscita una cuestión: ¿Qué tipo de experiencia emocional, qué tipo de relaciones eran posibles en un mundo en que las mujeres en sociedad no tenían ningún poder social, legal o político? Y ella argumenta que las mujeres han aprovechado ese aislamiento y ausencia de poder.

Si la resistencia es el proceso que consiste en evadir ciertas prácticas discursivas, parecería que el caso que tiene un reclamo *prima facie* contestatario podría ser algo como el S&M lésbico. ¿En qué medida esas prácticas e identidades pueden ser apreciadas como desafiantes al discurso dominante?

Lo que me parece interesante, en lo que concierne al S&M lésbico, es que permite desembarazarse de ciertos estereotipos de la feminidad que han sido usados dentro del movimiento lésbico—una estrategia que el movimiento lésbico ha erigido desde el pasado. Esta estrategia ha estado basada en su opresión y el movimiento la utilizaba para luchar contra esa opresión. Pero ahora es posible que esas herramientas, esas armas estén obsoletas. Podemos ver que el S&M lésbico trata de desembarazarse de todos los viejos estereotipos de la feminidad, de las actitudes antivarión, etc.

¿Qué te parece que es posible aprender sobre el poder y, a propósito, sobre el placer desde la práctica del S&M—esto es, la erotización explícita del poder?

Puede decirse que el S&M es la erotización del poder, la erotización de las relaciones estratégicas. Lo que me sorprende con respecto del S&M es cómo ese poder difiere del poder social. Lo que caracteriza al poder es el hecho de que constituye una relación estratégica que ha sido estabilizada a través de instituciones. De modo que la movilidad al interior de las relaciones de poder está limitada y existen reductos que son ciertamente muy, muy difíciles de suprimir porque han sido institucionali-

zados y son protegidos por todo el aparato del Estado, y así su influencia es sensible como poder legislativo en los códigos normativos, como poder judicial y ejecutivo en los tribunales de justicia. Todo esto significa que las relaciones estratégicas entre los individuos en estos ámbitos institucionalizados se caracterizan por la rigidez que no contempla las singularidades del caso. Al respecto, el juego S&M es muy interesante porque, aunque tratándose de una relación estratégica, es siempre fluido. Por supuesto hay roles, pero nadie ignora que esos papeles pueden ser invertidos. En ocasiones la escena comienza con el amo y el esclavo y, al final, el que era esclavo pasa a ser el amo. O incluso cuando los roles son permanentes, sabes perfectamente que se trata siempre de un juego: ya se transgredan las reglas o exista un acuerdo, explícito o tácito, que las establece dentro de ciertos límites. Este juego estratégico como una fuente de placer corporal es muy interesante. Pero no diría que constituye una reproducción, en el interior de la relación erótica, de las estructuras de poder. Es un paso al acto [acting-out] de las estructuras de poder a través de un juego estratégico capaz de proporcionar un placer sexual o corporal.

¿De qué manera difiere esta relación estratégica en el sexo de aquella en las relaciones de poder?

La práctica del S&M consiste en la creación de placer y hay una identidad que va con esa creación. Es por esto que el S&M es realmente una subcultura. Es un proceso de invención. El S&M es el uso de una relación estratégica como una fuente de placer (de placer físico). No es la primera vez que algunas personas han usado las relaciones estratégicas como una fuente de placer. Por ejemplo, en la Edad Media existió la tradición del “amor cortés”, con el trovador, la manera en que se instauraban las relaciones amorosas entre la dama y el amante, etc. Eso fue también un juego estratégico. Incluso encuentras esto en chicos y chicas cuando salen a bailar el sábado por la noche. Ponen en escena relaciones estratégicas. Lo que es interesante es que, en la vida heterosexual, esas relaciones estratégicas preceden al sexo. Existen con el único fin de obtener sexo. En el S&M, por el contrario, las relaciones estratégicas forman parte del sexo, como una convención de placer en el interior de una situación particular. En un caso, las relaciones estratégicas son relaciones puramente sociales y es tu ser social lo que está implicado; mientras que, en el otro caso, es tu cuerpo lo que está implicado. Y es esta transferencia de relaciones estratégicas del/a corte(jo) [the court(ship)] al sexo lo que es particularmente interesante.

Mencionabas hace uno o dos años en una entrevista de *Gai Pied* que lo que más molesta de las relaciones gays no es tanto el acto sexual mismo como el potencial de que se desarrollen relaciones afectivas por fuera de los marcos normativos. Estos vínculos y amistades son imprevistos. ¿Piensas que lo que asusta a las personas sea el potencial desconocido de las relaciones gays, o sugerirías que esas relaciones son vistas como poseedoras de una amenaza directa contra las instituciones sociales?

Algo que me interesa actualmente es el problema de la amistad. En el transcurso de los siglos que siguieron a la Antigüedad, la amistad constituyó una relación social muy importante: una relación social dentro de la cual la gente disponía de cierta libertad, de cierto tipo de elección (limitado, por supuesto), así como de relaciones afectivas muy intensas. La amistad tenía también implicaciones económicas y sociales—estaban obligados a ayudar a sus amigos, etc. Pienso que en los siglos XVI y XVII vemos desaparecer esos tipos de amistades, al menos en la sociedad masculina. Y la amistad empieza a convertirse en algo distinto. Es posible encontrar, a partir del siglo XVI, textos que critican explícitamente la amistad como algo peligroso. El ejército, la burocracia, la administración, las universidades, las escuelas, etc.—en el sentido moderno de estos términos—no pueden funcionar con amistades tan intensas. Pienso que se puede advertir, en todas estas instituciones, un esfuerzo considerable para disminuir o minimizar las relaciones afectivas. Pienso que esto es particularmente importante en las escuelas. Cuando inauguraron la escuela elemental, que acogía a centenares de chicos jóvenes, uno de los problemas que se planteaban era el de saber cómo podía impedirseles no sólo que tuvieran relaciones sexuales, por supuesto, sino también que trabaran amistades. Por ejemplo, uno puede estudiar la estrategia de las instituciones jesuitas sobre este tema de la amistad, desde que los jesuitas comprendieron muy bien que les resultaba imposible suprimirla. Entonces trataron de utilizar el rol del sexo, del amor, de la amistad, y al mismo tiempo limitarlo. Pienso que ahora, después de haber estudiado la historia de la sexualidad, deberíamos intentar comprender la historia de la amistad, o de las amistades. Es una historia sumamente interesante. Y una de mis hipótesis, y estoy seguro de que se confirmaría si emprendiéramos esta tarea, es que la homosexualidad se volvió un problema—es decir, el sexo entre hombres se volvió un problema—a partir del siglo XVIII. Vemos su surgimiento como un problema con la policía, dentro del sistema jurídico, etc. Pienso que la razón de que apareciera como un problema, como un asunto social, en esa época, es porque la amistad había desaparecido. Mientras la amistad fue algo importante, fue socialmente aceptada; nadie se percató de que los hombres tenían relaciones sexuales entre sí. No podía decirse que los hombres no tenían sexo juntos—simplemente no tenía importancia. Dado que no tenía ninguna implicación social, era culturalmente aceptado. Que cogieran o que se abrazaran o besaran no tenía ninguna importancia, absolutamente ninguna; resultaba irrelevante, completamente irrelevante. Una vez que la amistad desapareció

como una relación culturalmente aceptada, se plantea la cuestión: “¿Pero qué hacen hombres juntos?” Y en ese momento aparece el problema. Y si los hombres cogen o tienen sexo juntos, eso aparece ahora como un problema. Así, estoy seguro de que estoy en lo correcto, en cuanto a que la desaparición de la amistad como una relación social y la declaración de la homosexualidad como un problema social/político/médico forman parte del mismo proceso.

Si hoy en día lo importante radica en explorar de nuevo las posibilidades de las amistades, habría que observar que, en una gran medida, todas las instituciones sociales están designadas para favorecer las amistades y las estructuras heterosexuales, en detrimento de las homosexuales. ¿Acaso la verdadera tarea no es la de instaurar nuevas relaciones sociales, nuevos modelos de valores, nuevas estructuras familiares, etc.? Una de las cosas que la gente gay no tiene es un fácil acceso a todas las estructuras e instituciones que van a la par con la monogamia y la familia nuclear. ¿Qué tipos de instituciones necesitamos empezar a establecer, a fin no sólo de defendernos sino también de crear nuevas formas sociales que constituirán una verdadera alternativa posible?

Instituciones. No tengo una idea precisa de ello. Pienso, por supuesto, que sería completamente contradictorio aplicar con este fin y en este tipo de amistad el modelo de la vida familiar, o de las instituciones propias de la familia. Pero es cierto que, desde que algunas de las relaciones que existen en la sociedad son formas protegidas de vida familiar, se comprueba que las variaciones que no están protegidas son, al mismo tiempo, a menudo más ricas, más interesantes y más creativas que las otras. Pero, naturalmente, también son mucho más frágiles y vulnerables. La cuestión de saber qué tipos de instituciones necesitamos crear es un asunto importante y crucial, pero es una cuestión a la que yo no puedo dar una respuesta. Creo que nosotros tenemos que intentar elaborar una solución.

¿Hasta qué punto queremos, o necesitamos, que el proyecto de liberación gay sea hoy un proyecto que, lejos de contentarse con proponer un recorrido, insista en abrir nuevas avenidas? En otras palabras, ¿tu aproximación a la política sexual rechaza la necesidad de un programa e insiste en la experimentación de nuevos tipos de relaciones?

Pienso que una de las grandes experiencias que hemos tenido desde la última guerra mundial es que todos esos programas sociales y políticos han resultado un gran fracaso. Nos hemos dado cuenta de que las cosas no ocurrirían nunca tal como lo esperábamos de un programa político y que los programas políticos han conducido siempre, o casi siempre, a abusos o a la dominación por parte de un bloque, bien sea de técnicos, burócratas u otros. Pero una de las novedades de los años [19]60 y 70 que considero como algo bueno es que ciertos modelos institucionales han sido experimentados sin un programa. Sin un programa no quiere decir ciegamente—de manera ciega al pensamiento. En Francia, por ejemplo, ha habido mucho criticismo recientemente sobre el hecho de que los diferentes movimientos políticos sobre el sexo, las prisiones, la ecología, etc. no tuvieran programas. Pero, en mi opinión, no tener programa puede ser muy útil, muy original y creativo, si eso no quiere decir sin reflexión verdadera sobre lo que sucede, o sin preocuparse demasiado de lo que es posible. Desde el siglo XIX, las grandes instituciones políticas y los grandes partidos políticos han confiscado el proceso de creación política; es decir que han tratado de dar a la creación política la forma de un programa político a fin de apropiarse del poder. Pienso que lo que ocurrió en los 60 y a principios de los 70 es algo para ser preservado. Sin embargo, considero que una de las cosas que hay que preservar es el hecho de que ha existido, por fuera de los grandes partidos políticos, por fuera del programa normal u ordinario, innovación política, creación política y experimentación política. Es un hecho que la vida cotidiana de las personas ha cambiado desde comienzos de los años 60 hasta ahora, y ciertamente dentro mi propia vida. Y seguramente esto no ha sido así debido a los partidos políticos, sino que se trata de un resultado de numerosos movimientos. Esos movimientos sociales han transformado efectivamente nuestras vidas, nuestra mentalidad, nuestras actitudes, así como las actitudes y la mentalidad de otras personas—personas que no formaban parte de esos movimientos. Y esto es algo muy importante y positivo. Lo repito, no son las viejas y normales organizaciones políticas tradicionales las que han permitido este análisis.

Traducción de *Sex, Power and the Politics of Identity*
(<http://schwarzemilch.files.wordpress.com/2009/02/foucault-sex-power-and-the-politics-of-identity.pdf>),
entrevista dirigida por B. Gallagher y A. Wilson en Toronto, junio de 1982,
publicada en *The Advocate* 400 (7 de agosto de 1984)

Fuente: <http://tinyurl.com/mfoucault2>