

Leo Bersani

HOMOS

MANANTIAL

Buenos Aires

Título original: *Homos*
Harvard University Press, Cambridge
© Leo Bersani, 1995

Traducción: Horacio Pons

Diseño de tapa: Estudio R

© 1998, de la edición en castellano, Ediciones Manantial SRL
Avda. de Mayo 1365, 6º piso,
(1085) Buenos Aires, Argentina
Tel: 383-7350 / 383-6059
Fax: 813-7879
E-MAIL Manantia@seek.com.ar

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en la Argentina

ISBN: 987-500-022-1

Derechos reservados
Prohibida su reproducción total o parcial

Para Sam Geraci

Índice

Prólogo: "Nosotros"	13
1. La presencia gay	25
2. La ausencia gay	45
3. El papi gay.....	97
4. El gay fuera de la ley	135
Índice de nombres.....	203

DR. DIXON (*Lee un certificado de salud.*) El profesor Bloom es un ejemplo acabado del nuevo hombre mujeril. [...] Está a punto de ser madre. [...]

BLOOM ¡Oh, deseo tanto ser madre!

MRS. THORNTON (*Con traje de enfermera.*) Abrázame fuerte, querido. Pronto lo habrá pasado. Fuerte, querido. (*Bloom la abraza con fuerza y da a luz ocho niños varones amarillos y blancos. Aparecen en una escalera alfombrada de rojo y adornada con costosas plantas. Son todos bien parecidos, con valiosos rostros metálicos, bien formados, respetablemente vestidos y de buena conducta, hablan fluidamente cinco lenguas modernas y se interesan en varias artes y ciencias.*)

James Joyce, *Ulises*

Familles, je vous hais!

André Gide, *Les Nourritures terrestres*

Prólogo: "Nosotros"

Nadie quiere que lo llamen homosexual. La revulsión que esa designación inspiraría en un fundamentalista cristiano es comprensible. Si se tienen en cuenta las presiones y privilegios intrínsecos de la posición que uno ocupa en la gran divisoria homo-heterosexual de nuestra sociedad, también podemos reconocer la ansiedad de los "rectos"* que simpatizan más abiertamente con las causas gays, deseosos de que no se los confunda con aquellos cuyos derechos loablemente defienden. Incluso es posible simpatizar con todas las lesbianas y gays encubiertos que temen, con razón o sin ella, catástrofes personales y profe-

* *Straights* en el original, denominación utilizada por los gays para designar a los heterosexuales. El término también significa, entre otras cosas, puro, sin mezcla, honesto, convencional. Pese a ser consciente de que "recto" no capta todos los matices del *straight* inglés, he optado por esa versión, con el agregado de comillas para que se sepa a quiénes alude (n. del t.).

sionales en caso de que se revele su condición. Mucho más mistificadora es la aversión a la “homosexualidad” por parte de los activistas y teóricos que se autoidentifican como homosexuales. No sólo eso: aquellos en quienes pienso, lejos de proponer meras sustituciones léxicas (por ejemplo, gay o *queer** en vez de homosexual), también insisten en que las denominaciones elegidas para sí mismos ya no designan la realidad que podríamos suponer indisolublemente conectada con cualquier término que se use. Para el observador interesado pero teóricamente no iniciado del escenario cultural de la actualidad, tal vez represente algo así como una conmoción epistemológica enterarse de que, según Monique Wittig, “sería incorrecto decir que las lesbianas se relacionan, hacen el amor y viven con mujeres”, o, según Judith Butler, que lo único que aquéllas tienen en común es el conocimiento de cómo funciona la homofobia contra las mujeres; o, de acuerdo con Michael Warner, que la cualidad de *queer* [*queerness*] se caracteriza por una resuelta “resistencia a los regímenes de lo normal”.^{1**} Estas afirmaciones, hechas por tres de los escritores más originales que hoy trabajan en cuestiones de sexualidad y género, sugieren la existencia de una crisis definicional. ¿Es un oxímoron hablar de la “lesbiana homofóbica”? Y

* *Queer* significa raro, curioso, excéntrico, amanerado, y originalmente también aludía de manera despectiva al homosexual. En este último sentido, una traducción aproximada sería “maricón”, pero como este término conserva en castellano el matiz peyorativo del que los homosexuales angloparlantes despojaron a *queer* al adoptarlo como una de las formas de calificarse a sí mismos, decidí mantenerlo en inglés, en la suposición de que tal vez tenga a la larga el mismo destino que “gay”, hoy plenamente incorporado al lenguaje cotidiano del mundo hispanohablante (n. del t.).

** Las notas del autor, numeradas, se presentan al final de cada capítulo (n del e.).

dato que todos conocemos hombres que desean sexualmente a otros hombres al mismo tiempo que en otros aspectos se sienten muy cómodos con los "regímenes de lo normal", ¿hay que considerar que *queer* esboza hoy tendencias más políticas que eróticas? Un chico ya no descubriría que, le guste o no, es *queer*; en rigor de verdad, todos —incluso décadas después de lo que interpretábamos como la extravagante confirmación sexual de nuestra cualidad de *queers*— tendríamos que ganarnos el derecho a esa designación y a la dignidad que ahora confiere.

Lo que aduciré en gran parte de este libro es que deberíamos dar la bienvenida y a la vez oponer resistencia a estas reformulaciones. Aunque parece facilista analizarlas como pruebas de una desconfianza paranoica hacia todos los intentos autoidentificatorios, hay excelentes razones históricas en respaldo de esa desconfianza. La elaboración y transformación de ciertas preferencias eróticas en un "carácter" —en una especie de esencia eróticamente determinada— nunca pueden ser una empresa científica desinteresada. El intento de estabilizar una identidad es en sí mismo un proyecto disciplinario. La visión panóptica depende de lograr la inmovilización de los sujetos humanos que estudia; en un argumento con el que nos familiarizó Michel Foucault, la sexualidad aporta hoy las principales categorías para una transformación estratégica del comportamiento en tipos caracterológicos manipulables. Una vez vistos "el homosexual" y "el heterosexual" como ejemplos primordiales de dichos tipos, tal vez haya sido inevitable que cualquier esfuerzo por encerrar a los sujetos humanos dentro de identidades claramente delimitadas y coherentes se volviera sospechoso.

Si bien concebido como un acto de resistencia a la opresión homofóbica, el proyecto mismo de elaborar una identidad gay podría desacreditarse. En efecto, ¿acaso no ha sido éste excluyente, por delinear lo que puede reconocerse con facilidad como

una identidad gay blanca, liberal y de clase media? ¿Y acaso no fue el propio acto de delinearla un signo, o más bien un síntoma intelectual, de la clase misma que describía? La mera búsqueda de una identidad gay predeterminó el campo en que se la hallaría, dado que la actividad ociosa de buscar caracterizaba la identidad que procuraba revelar. La "identidad gay" condujo a muchos de los que eran invitados a reconocerse como pertenecientes a ella (así como a los excluidos) a aducir que había muchas maneras de ser gay, que el comportamiento sexual nunca es únicamente una cuestión de sexo y que está imbricado en todos los demás aspectos no sexuales en que nos posicionamos social y culturalmente. Por su misma coherencia, una identidad gay intencionadamente opositora no hace sino repetir los análisis restrictivos e inmovilizantes a los que se propone resistir.

Más aún: ¿por qué, ante todo, la clave de la identidad debe ser la preferencia sexual? Y, más fundamentalmente, ¿por qué la preferencia en sí misma debe entenderse sólo como una función de la díada homo-heterosexual? Esa díada encarcela el cuerpo erotizado dentro de una sexualidad rígidamente generizada, en la cual el placer se reconoce y legitima de inmediato como una función de las diferencias genitales entre los sexos. Por último, como lo ha señalado Warner, en un sistema de esa naturaleza las diferencias de género se convierten en "un signo de la diferencia fenomenológica irreductible entre personas".² Ahora deberían ser claras las enormes consecuencias de adoptar la designación "homosexual": ese término es un elemento central en la educación cultural profundamente tendenciosa que recibimos sobre la mismidad y la diferencia, vale decir, en nuestras percepciones autoformantes del lugar en que terminamos nosotros y empiezan los otros y dónde y cómo las fricciones de la otredad obstruyen la expansión de nuestro yo.

No obstante, si estos recelos sobre la identidad son necesari-

rios, no son necesariamente liberadores. Los gays y las lesbianas casi han desaparecido en su sofisticada conciencia de la manera en que se los *construyó como* gays y como lesbianas. La desacreditación de una identidad gay específica (y la desconfianza correlativa hacia las investigaciones etiológicas sobre la homosexualidad), tuvo el curioso pero predecible resultado de eliminar los fundamentos indispensables, precisamente, para la resistencia contra los regímenes hegemónicos de lo normal. En el proceso de desnaturalizar los regímenes epistémicos y políticos que nos construyeron, nos borramos. Las demostraciones del carácter "meramente" histórico de esos sistemas sólo impugnan mínimamente su poder. Para que gobiernen, no es necesario que sean naturales; demistificarlos no los hace inoperantes. Si muchos gays rechazan hoy una identidad homosexual elaborada por otros para ellos, la sociedad heterosexual dominante no necesita nuestra propia creencia en su carácter natural para seguir ejerciendo y disfrutando de los privilegios de la dominación. Recelosos de nuestra identidad impuesta, nos limitamos a jugar de manera subversiva con las identidades normativas: a intentar, por ejemplo, "resignificar" la familia en comunidades que ponen en tela de juicio los supuestos habituales sobre su constitución. Aunque valiosos, estos esfuerzos pueden tener consecuencias más asimiladoras que subversivas; al "desgayzarse" [*de-gayed themselves*], los gays se funden en la cultura que les gusta creer minada por ellos mismos. O bien, tras haber abandonado "realistamente" lo que un teórico *queer* llama una "visión milenarista" de la desaparición de la dominación,³ nos resignamos a la micropolítica de las luchas locales en favor de la democracia participativa y la justicia social, con lo que revelamos ambiciones políticas casi tan conmovedoras como las reflejadas en las calcomanías de los parabrisas que nos imponen "pensar globalmente" y "actuar localmente".

“Desgayzar” la “gaycidad” [*de-gayning gayness*] sólo puede fortalecer la opresión homofóbica; esa actitud realiza a su modo la principal aspiración de la homofobia: la eliminación de los gays. La consecuencia de la autoborradura es... la autoborradura. Hasta una aceptación provisoria de las categorías mismas elaboradas por los regímenes de identidad dominantes podría socavar esas fuerzas con mayor eficacia que un simple acto de desaparición. Por ejemplo, la categoría de la homosexualidad —aun como se la cultivó homofóbicamente— incluye en sí una indeterminación y una movilidad enemigas de los designios disciplinarios facilitados por la atribución de identidades estables. Por otra parte, las críticas gay de la identidad homosexual han sido en general discursos *dessexualizadores*. Si consultaran la mayoría de las obras que analizo, nunca podrían saber que los hombres gays, pese a toda su diversidad, comparten un fuerte interés sexual por otros seres humanos anatómicamente identificables como varones. Aun los intentos recientes en la teoría *queer* de hacer de la sexualidad “una categoría primordial para el análisis social”⁴ no han hecho más que agregar otra categoría al análisis de las instituciones sociales (explicitando los supuestos prescriptivos sobre la sexualidad arraigados en las instituciones), en vez de tratar de describir la productividad política de lo sexual. Como lo dije en otra parte, aunque es indiscutiblemente cierto que la sexualidad siempre estuvo politizada, las formas en que politiza *tener relaciones sexuales* pueden ser extremadamente problemáticas.⁵ Por ejemplo, ¿de qué manera el goce de un hombre gay en el pene desvía o pone en peligro lo que podría gustarle ver como su relación insubordinada con el falo paterno? ¿De qué modo ese goce limita y a la vez fortalece su investidura en la Ley, en estructuras patriarcales de dominación y sometimiento que tal vez prefiriera creer estar subvirtiendo?

Quizá sea desafortunado, pero no menos cierto, que hemos

aprendido a desear desde adentro de las normas heterosexuales y estructuras de género que ya no podemos considerar naturales o englobadoras de absolutamente todas las alternativas de auto-identificación. Como deconstruir una identidad impuesta no borrará el hábito del deseo, podría ser más provechoso someter a prueba la resistencia de la identidad desde *adentro* de éste. Aunque hay fundamentos válidos para cuestionar que el deseo entre hombres o entre mujeres sea deseo de "lo mismo", también es cierto que como ese supuesto subyace a nuestro aprendizaje en el desear, la homosexualidad puede convertirse en un modelo privilegiado de mismidad, que ponga de manifiesto no los límites sino el valor inestimable de las relaciones de mismidad, de las homo-relaciones. Es posible que al deseo gay le sea inherente una ineptitud revolucionaria para la sociabilidad "heteroizada". Con esto aludo, desde luego, a la sociabilidad tal como la conocemos, y el aspecto políticamente más desorganizador de la homocidad [*homo-ness*] que exploraré en el deseo gay es una redefinición tan radical de la sociabilidad, que tal vez parezca exigir un abandono provisorio de la misma relacionalidad.

Ese difícil proyecto se aventurará en el capítulo 4 a través de obras de Gide, Proust y Genet, un análisis que no debería considerarse como un apéndice más o menos agradable de crítica literaria a los argumentos planteados en el resto del libro sino, en cambio, como absolutamente crucial para lograr que esos argumentos sean persuasivos. Los escritores que analizo aquí —en agudo contraste con los teóricos gays y lesbianas contemporáneos— recurren a los impulsos *anticomunitarios* que descubren en el deseo homosexual. Para ellos, la otredad se articula como estacaciones repetidoras en un proceso de autoexpansión. Muy distantes de nuestros debates teóricos, *El inmoralista*, *Sodome y Gomorrhe* [*Sodoma y Gomorra*] y *Pompas fúnebres* son no obstante pertinentes a ellos al demostrar de qué manera el deseo de lo

mismo puede liberarnos de una opresiva psicología del deseo como falta (una psicología que funda la sociabilidad en el trauma y la castración). Una nueva reflexión sobre la homocidad podría llevarnos a una saludable desvalorización de la diferencia o, más exactamente, a una noción de ésta no como un trauma a superar (una concepción que, entre otras cosas, alimenta las relaciones de antagonismo entre los sexos), sino más bien como un complemento no amenazante de la mismidad.

Al releerme, descubro que me he convertido en un ambiguo “nosotros”, hecho que a la vez recibo con agrado y considero un tanto perturbador. ¿Quiénes son esos otros que repetidamente añado a mí mismo? Si comparten mi identidad de hombre gay blanco y relativamente próspero, es evidente que constituyen un tema limitado —y, en manera alguna incidentalmente, un limitado grupo de lectores—. Pero no hay escapatoria de esa identidad, aunque a juzgar por el tono apologético con que muchos de mis hermanos gays blancos y relativamente prósperos de la Academia se refieren al lugar racial y económico desde el que hablan, *ellos*, al menos, no pueden ser acusados de no intentarlo. Todo lo que digo se ve afectado por la perspectiva que diversas circunstancias me dieron sobre cualquier cosa que diga o haga. Sería una vergüenza enunciar una verdad tan obvia, si no fuera por la sospecha —de ningún modo infundada— de que los varones blancos privilegiados tienden a hablar como si sus afirmaciones tuvieran cierta universalidad natural y se situaran por encima del ámbito de las perspectivas particulares. En una conferencia de gays y lesbianas donde leí parte del capítulo 3, una colega lesbiana se quejó de que mi intervención marginaba a las mujeres. Como mucho de lo que yo había dicho tenía que ver con la sexualidad de los hombres gays y, más específicamente, con su amor a la verga, su comentario, totalmente exacto, resul-

tó absolutamente desconcertante por proclamarse como una queja. ¿Por qué no objetar, más directa y decididamente, que hablara de la sexualidad masculina gay? Yo no era necesariamente "más idóneo" en el deseo masculino gay de lo que ella podría haberlo sido en la misma materia, e incluso es concebible que hubiera sido más agudo que ella si mi charla se hubiese referido a la sexualidad lesbiana. En todo caso, es indudable que mi intervención de ese día disfrutó, por decirlo así, de una correspondencia explícita con mi propia perspectiva sexual, y que *cualquier* perspectiva, directa o vicaria, sería hasta cierto punto excluyente.

En vez de negar esas exclusiones o disculparnos por ellas, tal vez sería más provechoso que las reconociéramos y luego tratáramos de ver las maneras inesperadas en que un "yo" o un "nosotros" inevitablemente limitados también hablan más allá de su perspectiva particular. El "nosotros" que uso en este libro ingresa constantemente en el territorio de otros "nosotros". Si bien estoy resueltamente excluido de la sexualidad lesbiana al referirme al pene como una fuente consciente de estimulación erótica, espero que las lesbianas se reconozcan en una primera persona del plural de ubicación más social: el "nosotros" alude al mismo tiempo a los hombres gays y a ellas, como blancos de la agresión homofóbica. También me gustaría suponer que, pese a la enorme diversidad entre los varones gays, y habida cuenta de la considerable variación histórica en el significado mismo de ese término o el de homosexual, un gay negro y de mala situación económica descubrirá que lo que digo de la homocidad de los gays en Genet tiene correspondencias con su propia experiencia. Las identidades más diversas e incluso antagónicas se encuentran transversalmente. Estas intersecciones de líneas divergentes de identidad y experiencia dan una placentera inestabilidad al "nosotros" de este libro. Como los lectores pronto lo

advertirán, esa inestabilidad es también intelectual: las posiciones que cuestiono tuvieron una considerable influencia en mi reflexión sobre la identidad y la sexualidad, de modo que —tanto teórica como racial o económicamente— mi “nosotros” define con frecuencia una perspectiva que es y no es a la vez la mía.

Esta movilidad debería generar una especie de comunidad, que nunca pueda asentarse y cuyos miembros siempre cambien. También una comunidad en la que muchos “derechos” deberían poder encontrar un lugar. La identidad y la política sexual no son cuestiones definidas por preferencias sexuales determinadas. No obstante, muchos lectores considerarán útil una introducción a los contextos gays particulares en los cuales las discuto. Por lo tanto, empiezo con un panorama ocasionalmente periódico de “la presencia gay” en los Estados Unidos, que a algunos de mis lectores de esa condición tal vez les parezca innecesaria pero que debería ayudar a los menos absorbidos en la escena *queer* de hoy en día a apreciar la ironía con la que luego hablo de “la ausencia gay”. Por otra parte, aunque quiero alentar las reflexiones sobre la especificidad gay, no quiero promover una actitud propia de clubs de fans gays. Las mismas personas que objetan que se las confine dentro de una identidad gay han formado una especie de ghetto propio, basado en la presunta superioridad de la cultura *queer* con respecto a lo que se estigmatiza como heterosexualidad obligatoria. Si la homosexualidad es un vehículo privilegiado para la homocidad, esta última designa un modo de conexión con el mundo que sería absurdo reducir a la preferencia sexual. Un modo anticomunitario de conexión que todos pudiéramos compartir, o una nueva forma de estar juntos: ésa, y no la asimilación a las comunidades ya constituidas, debería ser la meta de cualquier aventura que sacara a la luz, y celebrara, el “homo” en todos nosotros.

NOTAS

1. Monique Wittig, *The Straight Mind and Other Essays*, Boston, Beacon Press, 1992, pág. 32. Judith Butler, "Imitation and Gender Insubordination", en Diana Fuss (comp.), *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*, Nueva York, Routledge, 1991, pág. 17. Michael Warner, introducción a M. Warner (comp.), *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, pág. xxvi.
2. M. Warner, "Thoreau's Bottom", en *Raritan*, 11 (invierno de 1992), pág. 65.
3. Steven Seidman, "Identity and Politics in a 'Postmodern' Gay Culture", en Warner (comp.), *Fear of a Queer Planet...*, *op. cit.*, pág. 137.
4. Warner, *Fear of a Queer Planet...*, *op. cit.*, pág. xv.
5. Leo Bersani, "Is the Rectum a Grave?", en Douglas Crimp, *AIDS: Cultural Analysis, Cultural Activism*, Cambridge, MIT Press, 1988, pág. 206.

La presencia gay

Nunca antes fueron tan visibles los hombres y mujeres gays. Si, como lo proclamaron los ciudadanos de Queer Nation, “estamos en todas partes”, esto debería entenderse como algo más que una respuesta desafiante a quienes querrían segregarnos o, mejor, erradicarnos; a decir verdad, la misma Norteamérica homofóbica parece tener un hambre insaciable de nuestra presencia. Como resultado, quizá pueda realizarse hoy el proyecto social inherente a la invención decimonónica del “homosexual”: la visibilidad es una precondition de la vigilancia, la intervencion disciplinaria y, en el límite, la limpieza de género. La clasificación en tipos caracterológicos de acuerdo con la manera en que la gente imagina y busca sus placeres corporales, reduce en gran medida la heterogeneidad del comportamiento erótico. Como lo sostuvo vigorosamente Foucault, una psicología del deseo trazó los mapas psíquicos legibles en los que, antes de que pudiera ocuparse el territorio, había que asignar sus lugares a los seres humanos. De acuerdo con este argumento, la psicología no

descubrió *nada*; las preguntas que hizo generaron las respuestas necesarias para las estrategias sociales que produjeron el cuestionario. La confesión es una forma de ventriloquia.

Es cierto que esas estrategias también tuvieron el efecto inverso de despertar resistencias dentro de las entidades mismas cartografiadas para controlarlas. La interioridad del blanco estratégicamente construido (la personalidad homosexual, por ejemplo) exhibió inesperados recursos para volver a trazar sus propios límites. Esto no debería haber sido una sorpresa. La interioridad es un terreno de producción no sólo de esencias sino también de una movilidad incompatible con toda definición esencializadora. Ser homosexual resultó algo muy diferente de ser el blanco del imperativo esencializador. No obstante, y por cambiante que fuera, el blanco todavía tenía que volverse visible. Desde el punto de vista de los agentes de la vigilancia, ese carácter cambiante era sólo un subproducto desafortunado pero en cierto modo desdénable de su programa social. Una vez que aceptamos que nos vieran, también aceptamos que nos vigilaran.

Si se tiene en cuenta cuán ambigua puede ser una mayor visibilidad, vale la pena observar con más detenimiento tanto a los agentes como los modos de esta nueva presencia gay en Norteamérica. Por un lado, hay —así parecería— amplios motivos para celebrar. Hasta hace poco, la homosexualidad era en gran medida una confesión forzada; teníamos que hacernos visibles para que pudieran “tratarnos”, terapéutica y jurídicamente. Hoy, cuanto más hablamos de nosotros mismos, más nos felicitan por ser lo que somos. Difícilmente pase un día sin que los medios dirijan su mirada apreciativa a la vida —y la muerte— gay. En mayo de 1993, Andrew Kopkind inició un artículo de fondo en el *Nation* proclamando: “El momento gay es inevitable. Llena los medios, pesa sobre la política, satura la cultura popular y elitista”. En gran parte, la nota de Kopkind es una impresio-

nante lista de triunfos: "Broadway explota de obras gays, los autores gays reciben grandes premios literarios e incluso Hollywood rueda películas con temas gays"; los estudios gays y lesbianos integran los programas de cientos de universidades; gays "abiertos"* ocupan posiciones prominentes en las profesiones; los diarios de todo el país (incluido el *New York Times*) tienen columnistas manifiestamente gays que escriben sobre cuestiones gays; "la televisión está entrando en los gays años noventa", y lo que tal vez sea lo más impresionante —en especial luego de doce años de republicanismo homofóbico y "pese a inquietantes recaídas"—, tenemos "la primera Casa Blanca pro gay".¹

Lo notable del clarificador artículo de Kopkind era que en sí mismo no se trataba de un acontecimiento excepcional. Apenas dos meses después, el 5 de julio, el *Nation* bautizó sin vacilar "The Queer Nation" un número íntegramente dedicado a cuestiones gays. Con el nombramiento de Andrew Sullivan como jefe de redacción, *New Republic* fue la primera entre las revistas nacionales de opinión más o menos mayoritaria que puso a un gay "abierto" en ese puesto. El 10 de mayo de 1993, Sullivan publicó un número especial denominado "Straight America, Gay America". El *New York Times* compensó casi con exageración su anterior reticencia con una cobertura noticiosa y editorial de temas gays sorprendentemente generosa. (Después de la marcha por la igualdad de derechos realizada el 25 de abril de 1993 en Washington, el diario llegó incluso a lamentar editorialmente que la mayoría de los manifestantes parecieran decididos a darle a la Norteamérica "recta" imágenes respetables de la homosexualidad.) Y en su edición del 21 de junio de 1993, el *New Yorker* publicó una nota breve de su colaborador, el novelista Ha-

* Que abiertamente despliegan su preferencia sexual (n. del t.).

rold Brodkey, en que éste anunciaba que tenía sida, y un artículo mucho más extenso sobre el asesinato de un abogado millonario de las corporaciones inmobiliarias, David Schwartz, cometido por un joven prostituto en un ruinoso motel del Bronx. Esta nota era principalmente una discusión sobre la atmósfera de secreto (la homosexualidad está bien mientras se mantenga invisible) en las grandes empresas, una atmósfera al mismo tiempo incompatible con las gozosas incursiones celebradas por el mismo Kopkind y al menos parcialmente socavada —y por lo tanto lista para participar en esas celebraciones— por el impersonal paseo por las corporaciones realizado por el reportaje mismo.

Todos los informes citados hasta ahora aparecieron durante los meses precedentes a mi referencia a ellos. Esa referencia no es más que lo que recuerdo haber leído recientemente con algún interés, y aunque es posible que durante esta época se hayan publicado más artículos de temática gay que en la mayoría de los otros períodos bimensuales, no creo que nadie pueda aducir que en abril y mayo de 1993 se prestaba a los homosexuales una atención notablemente mayor que la que despertaban, digamos, uno o dos años antes. Después de todo, artículos como “The Gay Moment”, de Kopkind, dan visibilidad a los gays al informar sobre áreas —artes, edición, política— en que ya son visibles. Y prácticamente no hice mención a lo que mejor conozco: la floreciente industria académica de estudios gays y lesbianos. Una gruesa antología de artículos de este nuevo campo interdisciplinario, publicada hace poco, incluye una bibliografía ominosamente densa. En algunas universidades —Berkeley es una de ellas— hubo momentos en que, al leer la programación de las próximas conferencias y coloquios, un visitante podría haber pensado que todos los departamentos de humanidades se habían fusionado en un único programa de estudios gays y lesbianos. Los “rectos” liberales asisten respetuosamente a conferencias en

que sus propias preferencias sexuales se destinan alegremente al montón de trastos viejos de la heterosexualidad coercitiva, una práctica a cuyo ejercicio, al parecer, han sido obligados millones de seres humanos y de la que ahora se los invita a liberarse.

Una seria objeción a mi investigación aleatoria de triunfos gays es, desde luego, que éstos se limitan a las audiencias elitistas. En rigor de verdad, al mismo movimiento gay se le han reprochado sus fáciles victorias, obtenidas por y sobre grupos privilegiados de la sociedad norteamericana. ¿Cuán monopolizado está el núcleo en el *New York Times*, Broadway, el *Nation*, el *New Republic*, el *New Yorker*, los coloquios académicos y los informes comprensivos en el noticiero de MacNeil y Lehrer? Esto nos lleva a la otra cara de la moneda gay (aunque mi argumento será que las victorias mismas son en muchos aspectos una rendición). En los Estados Unidos, la virulencia homofóbica aumentó en proporción directa a la mayor aceptación de los homosexuales. El blanco principal de la derecha religiosa se desplazó del aborto a éstos. Si en la convención presidencial republicana de 1992 la cantidad de los nuestros era considerablemente menor que en la demócrata, en otro sentido estábamos al menos tan presentes en la primera como en la segunda. Se dio amplia difusión al hecho de que la plataforma republicana terminara por ser más conservadora que los líderes del partido, aunque otra manera de expresarlo sería decir que éstos estaban verdaderamente contentos de dejar el trabajo sucio a cargo de los fanáticos, y que entregar la convención a Pat Robertson y sus cohortes fue un modo eficaz de poner a prueba la viabilidad del odio como un mensaje en la posterior campaña. En cualquier caso, la plataforma republicana, que fundaba sus argumentos en la tradición judeocristiana, orgullosamente proclamada como la inspiración de su malevolencia, se oponía al matrimonio y la adopción en las parejas del mismo sexo, manifestaba el apoyo del

partido a la prohibición de incorporar gays a las fuerzas armadas, demandaba una ley que convirtiera en delito la difusión "deliberada" del VIH y anunciaba que los preservativos y el descarte de las agujas usadas no impedían el sida.

Queda por verse cuánto afectó o afectará a la homofobia en los Estados Unidos la presidencia de Clinton. Si bien fue probablemente un error táctico de éste plantear la cuestión de los gays en las fuerzas armadas durante la primera semana de su mandato, no hay duda de que el hecho de hacerlo contribuyó —hilarante y asombrosamente— a aumentar nuestra visibilidad (tanto real como fantasmática). No fui el único sorprendido por el destacado papel de las duchas en la imaginación erótica de los varones norteamericanos heterosexuales. Al parecer, el miedo en el campo de batalla es poca cosa comparado con el terror a ser "mirado" (y es sabido qué significa eso para la mayoría de los varones). Los hombres que se niegan a creer que las mujeres hablan en serio cuando dicen *no*, han comenzado ahora a expresar una simpatía visceral por la mujer acosada sexualmente. El 3 de abril de 1993, el *New York Times* informó que un instructor de radar que decidió no volar con un marino abiertamente gay, Keith Meinhold, temía que "la presencia [de Meinhold] en la cabina lo distrajera de sus responsabilidades". El instructor "comparó su 'conmoción' al enterarse de que había un marino gay junto a él a la que sentiría una mujer que descubriera a 'un hombre en el tocador de damas'". Nótese el curioso transexualismo escatológico en la identificación (esperemos que momentánea) de nuestro instructor de radar de su cabina con un tocador de señoras.² En este extraño escenario, el potencial atacante gay se convierte en el intruso masculino en la privacidad femenina, y el hombre "recto" "original", al imaginarse deseado sexualmente por otro hombre, se metamorfosea en la mujer ofendida, acosada e incluso violada. La simpatía de los hombres por

las mujeres a quienes acosan no puede ir más allá, aunque es inevitable que el escenario encolerice a los varones gays como un ejemplo más de que los hombres suponen, imperturbables, que los gays los consideran sexualmente irresistibles, suposición proclamada en meses recientes tanto por almirantes retirados de prominente papada como por chicos veinteañeros más o menos atractivos. Desde luego, la violación en las duchas o la *fellatio* obligada no son los únicos flagelos que visitarán a las fuerzas armadas con el levantamiento de la prohibición. En las fantasías de dibujo animado de nuestros líderes militares y solemnes senadores, el VIH, aun si los soldados gays se quedan virtuosa y estoicamente metidos debajo de sus propias sábanas, se abrirá su insidioso camino de catre en catre en el espacio eróticamente sofocante y productor de enfermedades de la cohabitación homo y heterosexual de las fuerzas armadas.

La política de compromiso que finalmente se adoptó (“No pregunte, no cuente, no persiga”) sugiere que aún más peligrosa que la presencia de gays entre los militares (todo el mundo sabe que ya los hay) es la perspectiva de que digan que están allí. ¿De qué modo? El homoerotismo inherente a la vida castrense corre el riesgo de quedar expuesto ante quienes lo negarían y disfrutarían a la vez, si homos autoconfesos salidos de las filas lo hicieran público. Pero tal vez el peligro más serio que representan los *marines* gays que sean francos con respecto a su condición es que, como algunos de sus hermanos gays civiles, empiecen a jugar a ser *marines*. No a burlarse de la infantería de marina. Al contrario: tal vez encuentren modos de ser tan parecidos a *marines* que ya no serán “verdaderos” *marines*. En un maravilloso pasaje de *Bringing Out Roland Barthes*, D. A. Miller habla sobre “las diferentes prioridades del cuerpo masculino ‘recto’ y machista y el así llamado cuerpo *gym* de la cultura de los varones gays”: “Aun la más machista de las imágenes de los

gays tiende a modificar la fantasía cultural sobre el cuerpo masculino, aunque sólo sea por dejar en suspenso la respuesta más importante que el cuerpo acorazado parece desarrollado para inducir: si éste sigue siendo *el cuerpo que puede cogerte, etcétera*, ya no es —todo lo contrario— *el cuerpo con el que no jodes*".^{3*} Y Jacques Lacan, en una observación análoga si bien considerablemente menos celebratoria, señala que las exhibiciones viriles siempre parecen femeninas.⁴ Lo que pasa por la cosa real autodestruye desde adentro su reproducción teatralizada. Lo imaginario niega lo real al que presuntamente adhiere. Al imaginar lo que presumiblemente ya es (tanto un gay como un *marine*), el *marine* gay puede aprender la invaluable lección de que la *identidad no es seria* (como si lo que está imitando nunca hubiera existido antes de ser imitado).

Nada es más enemigo de la vida militar que esa lección. De modo que la gran amenaza (grande pero, en lo que a mí respecta, también deseable) de los gays que proclaman su condición afecta menos a los soldados y marinos "rectos" cuya disposición para la disciplina y el combate se teme ver desmoronada en la emoción debilitante del confesionario gay, que a los mismos soldados y marinos gays. Las fuerzas armadas tal vez los pierdan cuando empiecen a desplazarse de aquí para allá en sus roles, a proclamar y anunciar su masculinidad versátil (que se robustece y se funde constantemente) en un contexto en que se supone que la masculinidad no se mueve. El soldado gay que divulga su condición puede comenzar a considerar las teatralidades de ésta como incompatibles con la teatralidad monolítica de la

* En las proposiciones en itálica, se usa el verbo *to fuck* con dos sentidos diferentes: en la primera (*the body that can fuck you*), el habitual, coger; en la segunda (*the body you don't fuck with*), en la forma de *to fuck with*, con el significado de joder, jugar (como cuando se advierte: "No jodas conmigo") (n. del t.).

masculinidad militar. Los gays quizás empiecen entonces a dejar por millares las fuerzas armadas, lo que socavará la moral de sus abandonados camaradas "rectos" y proporcionará reclutas a un nuevo tipo de antimilitarismo (que aún hay que definir), situado en algún lugar "entre" o "al margen" del pacifismo y el terrorismo guerrillero.

Nada ha hecho más visibles a los hombres gays que el sida. Si somos más mirados que nunca —mayormente con orgullo por nosotros mismos, comprensiva o malevolentemente por la Norteamérica "recta"— es porque el sida nos ha vuelto *fascinantes*. Si bien la aprensión al VIH condujo a miles de hombres gays a hacerse clientes de los gimnasios, ya no es posible meramente admirar el "cuerpo *gym* de la cultura de los varones gays" en los espejos del piso al techo de los clubes; ahora, cada mancha se examina escrupulosamente para ver si tiene algún temible parecido con el *molluscum contagiosum* o, peor, con el síndrome de Kaposi, y un escrutinio del volumen corporal y la definición muscular puede hacer que vayamos corriendo a pesarnos en vez de volver a las pesas libres. Y, lamentablemente, nos hemos acostumbrado a hacer preguntas más o menos discretas, más o menos urgentes a los ojos de quienes no se atreven a expresarlas con palabras: ¿es VIH positivo? ¿Qué síntoma tiene? ¿Cuánto tiempo va a pasar hasta que...? En gran medida gracias a la televisión y al cine, todo el país pudo asimilar imágenes de nuestros cuerpos devastados (al mismo tiempo que, por supuesto, se distanciaba de ellas). El miedo normal a la homosexualidad creció hasta transformarse en un terror apremiante cuando una fantasía secreta se convirtió en un espectáculo público: el de hombres agonizantes por lo que en "Is the Rectum a Grave?" ["¿El recto es una tumba?"] llamé al éxtasis suicida de tomar su sexo como una mujer.

En principio, podríamos pensar que a pesar de todo esto hay algo misterioso en la exuberancia gay. Cuando la epidemia se difunde, cuando mueren más y más de nuestros amigos, cuando el *establishment* médico empieza finalmente a sugerir que la terapia antiviral que impulsó es ineficaz, los gays son más gays que nunca. En los primeros días de la epidemia, muchos de nosotros adoptamos parte del argumento fundamentalista de que el sida era la consecuencia no totalmente inmerecida de la desenfrenada promiscuidad a presión de los años setenta, de nuestra perversa preferencia por cinco o diez compañeros en la casa de baños, en vez del único y exclusivo en la privacidad libre de drogas del hogar suburbano. La monogamia sigue teniendo atractivos (la demanda en favor de la legalización de los matrimonios gays lo atestigua), pero la promiscuidad también se las ingenió para reaparecer insidiosamente. Los clubes sexuales prosperan (y, tal vez en relación con esto, ha crecido la incidencia del VIH entre los *queers* jóvenes, muchos de los cuales parecen creer que el sida es una enfermedad generacional).

Además de esta renovación de la energía sexual, están las bulliciosas reuniones realizadas en todo el país, apenas unos días antes de que escribiera estas palabras, en preparación de los festejos del Día del Orgullo Lesbiano y Gay de 1993 (y justo antes de que el libro entrara en prensa, las celebraciones y cobertura mediática del vigésimo quinto aniversario de Stonewall). Es como si el sida, ese devastador reductor de las energías corporales, hubiera energizado a los sobrevivientes. Mírennos: todavía estamos vivos. No nos harán sentir culpa, volvemos a tener relaciones sexuales —muchísimas—. Mírennos: exigimos los derechos y los privilegios de que ustedes disfrutan. Exigimos un futuro sin discriminación aun cuando el sida haga que nos preguntemos cuánto futuro tenemos. En vez de hacernos avergonzar por lo que somos y la forma en que deseamos, la enfermedad nos ayu-

dó a muchos a salir a la luz más que nunca antes, como si quiéramos auxiliarte, Norteamérica "recta", a combatir las terro-ríficas fantasías "legitimadas" por el sida con el conocimiento de que ya somos tus vecinos, y que nuestros pecados pueden ser tan corrientes, tan indignos de fabulaciones y fantasías como los tuyos. Mírennos: no sólo estamos aquí, rodeándolos por todas partes, sino por doquier en la historia, en obras y en figuras ignoradas pero también en los subtextos de las obras maestras de la civilización occidental.

En realidad, nadie puede dejar de mirar. Pero podríamos preguntarnos si el sida, además de transformar a los hombres gays en tabúes infinitamente fascinantes, no hizo también *menos peligroso* mirar. Puesto que, pese a nuestros proyectos y energías, otros pueden creer que nos están viendo desaparecer. La mayor visibilidad que el sida otorgó a los gays es la de la muerte inminente, la de una prometida invisibilidad. La Norteamérica "recta" puede posar su mirada sobre nosotros y dejar que nos dediquemos a nuestras cosas en los medios una y otra vez, porque lo que nuestros atentos conciudadanos ven es el *pathos* y la impotencia de una especie condenada.

Dos informes recientes —que volvieron a hacer a los gays altamente visibles en los medios— respaldan mi idea de la íntima conexión entre nuestra notable presencia en los Estados Unidos de hoy y la ausencia con que puede retribuirse a la nación por permitir la presencia. En febrero de 1993, el National Research Council [Consejo Nacional de Investigaciones] hizo público un estudio que afirmaba que la epidemia del sida tendrá poca influencia en la vida de la mayoría de los norteamericanos. Como la enfermedad se concentra en los homosexuales, los consumidores de drogas, los pobres y las personas sin instrucción —lo que el consejo llama "grupos socialmente marginados" con "poco poder económico, político y social"—, la epidemia tendrá un

efecto mínimo sobre “las estructuras y rumbos de las instituciones sociales [estadounidenses]”.⁵ El artículo del *New York Times* que resumía el informe era, por un lado, una caricatura. Al destacar las conclusiones recién mencionadas, sugería que se trataba de un documento despiadado y maligno. En realidad, este estudio de trescientas páginas es en muchos aspectos un modelo de objetividad humana. Aunque el discurso sociológico general del que forma parte le impide ser explícitamente prescriptivo, habla con preocupación de las “cargas psicológicas” soportadas por quienes son estigmatizados como resultado de la infección con el VIH,⁶ y advierte sobre la posible violación gubernamental de los derechos civiles de las personas con análisis positivo del virus que pertenecen a comunidades económicamente desamparadas y políticamente impotentes. Por otro lado, el artículo del *Times* resume con exactitud lo que podría llamarse el inconsciente del informe, en el que la irracionalidad y hasta la ferocidad se manifiestan en proporción directa con su neutralidad y la distancia coherentemente mantenida con respecto a las explosivas cuestiones médicas, sexuales y políticas que plantea.

Ese inconsciente actúa a lo largo de todo el informe y transforma la enfermedad del VIH en una epidemia geográfica y socialmente delimitada. Ésta prospera en comunidades que son ya “islas de enfermedades”, en las que ya hay una “sinergia de plagas”. En particular, el estudio del Consejo sobre la ciudad de Nueva York revela un “escalofriante dato epidemiológico: el VIH/sida no es sino un elemento de un haz superpuesto de epidemias”. La fusión del sida con otras enfermedades endémicas en “zonas en que viven miembros económicamente empobrecidos de minorías étnicas” se efectúa a través de un significativo deslizamiento en la definición dada por el informe de las poblaciones infectadas con el VIH, deslizamiento que el progreso real de la enfermedad podría autorizar. “En su inicio —señala el estu-

dio en sus descubrimientos generales—, la enfermedad del VIH se instaló en grupos socialmente despreciados, y a medida que la epidemia avanzaba, el sida fue cada vez más una dolencia de personas que tienen poco poder económico, político y social.” En este punto podría pensarse que el Consejo se une a los activistas del sida que protestan contra lo que consideran una cantidad desproporcionada de dinero y atenciones destinados a hombres blancos de clase media, en detrimento del creciente número de casos de VIH entre las minorías del centro pobre de las ciudades. Pero el Consejo, con su inclinación no prescriptiva, no plantea esa protesta, y su insistencia en el desplazamiento del VIH desde “grupos socialmente despreciados” (presumiblemente hombres gays) hasta personas sin poder no hace sino facilitar una visión social y políticamente conveniente del sida como una *epidemia inmovilizada*. La elección de la ciudad de Nueva York como única zona estudiada en detalle contribuye en cierto modo a justificar este punto de vista, dado que un análisis del HIV en ella de acuerdo con los códigos postales revela que la epidemia “se concentra en una pequeña cantidad de comunidades, que en gran parte están aisladas del resto de la ciudad”. Como otras enfermedades en la sinergia de las plagas, “los casos de sida también se concentran en áreas de pobreza urbana, mala atención médica, drogadicción y desintegración social”.⁷

Hacia el final del informe, tras haberlo inmovilizado, puede considerarse en consecuencia que el VIH (que en Nueva York “no es una enfermedad difundida en toda la ciudad”) tiene un impacto comparativamente pequeño en la sociedad norteamericana. No se trata de negar la validez de los esquemas por códigos postales; la cuestión se refiere a la función y utilidad políticas de ese “en consecuencia” (nunca expresado explícitamente). Como el informe parece haber sido escrito por personas que

creen que la única pregunta pertinente a formular sobre una conclusión es si es estadísticamente válida, puede mostrarse despreocupadamente ignorante de la fuerza prescriptiva de su conclusión. El punto en que más cerca estamos de abrir una brecha en la barrera que protege el inconsciente del informe es cuando éste anuncia: "La 'desaparición' del VIH/sida no se deberá a su erradicación, como en el caso de la viruela, sino al hecho de que quienes lo padezcan serán socialmente invisibles y estarán fuera de la vista y de la atención de la población mayoritaria". Con esto no sólo se elimina a los miles de hombres gays que, lejos de mantenerse fuera de la vista y de la atención, viven y trabajan en medio de la población general y, peor aún, por lo común no pueden distinguirse de ella; también se sugiere que el VIH sólo desaparecerá (sin las comillas) realmente cuando las mismas poblaciones afectadas hayan sido eliminadas por la enfermedad. La movilidad social y geográfica de la mayoría de los portadores del virus puede quedar sin mención porque es irrelevante para la *ghettificación* de la epidemia.

Lo que los autores del informe no consideran es que el gran impacto del VIH en la sociedad norteamericana consiste en el hecho mismo de que ciertas poblaciones minoritarias sean diezmadas por la enfermedad. La fantasía de que estas poblaciones son "socialmente invisibles" autoriza la redefinición ilusoria de esa sociedad como blanca, de clase media y heterosexual; el sida se convierte en el medio de realizar esa ilusión. En suma, el pronóstico del Consejo sobre su impacto en los Estados Unidos no se origina tanto en una investigación que conduzca a esa predicción como en el contenido mismo de ésta (cuando ya se han eliminado grandes grupos, es factible considerar libre del sida a una población). Si este documento imparcial y humano puede juzgarse malévolos, es a causa de su prescripción implícita pero no menos vigorosa para los responsables de las políticas nortea-

americanas: no es necesario y ni siquiera deseable hacer nada para combatir una epidemia que puede transformar milagrosamente un deseo social de invisibilidad de ciertos grupos en una realidad social. Con el tiempo, el sida realizará plenamente su potencial como agente política y moralmente higiénico.

Esas prescripciones implícitas se vuelven particularmente convincentes si tomamos en cuenta tres consideraciones que, con toda probabilidad, fueron cruciales en la formulación de las políticas gubernamentales sobre el sida. En primer lugar, si bien los investigadores médicos nos dicen que en aproximadamente doce años, aprendieron más sobre el VIH de lo que pudo saberse de cualquier otra gran enfermedad en un período comparable, también señalan que no están mucho más cerca que en 1982 de una terapia eficaz. Segundo, contrariamente a los primeros temores, y pese a un reciente y dramático aumento de la transmisión heterosexual del VIH, la población heterosexual no positiva de los Estados Unidos se ha mantenido en gran medida libre del virus. Si los consumidores de drogas ganan puntos por ser "rectos", los pierden rápidamente por la droga y, para colmo, por ser en su mayoría pobres. A pesar de lo que por momentos parece sugerir el Consejo Nacional de Investigaciones, las contribuciones de los hombres gays libres de drogas a la sociedad mayoritaria pueden demostrarse convincentemente, pero no pueden darse muchos argumentos en favor de una mujer negra soltera, pobre y drogadicta y de su hijo infectado. ¿Cómo va a ser posible que hagan su contribución a las "estructuras y rumbos" de las instituciones sociales norteamericanas o, más grandiosamente, a la civilización occidental? Pese a la inútil compasión marginal que suscitan, son un estorbo para nuestros recursos nacionales. Sólo una nación firmemente comprometida con el ideal democrático —en la que la sociedad es al menos responsable de crear las condiciones para el bienestar de todos sus

ciudadanos— consideraría su obligación salvar a los consumidores de drogas infectados. Difícilmente pueda decirse que un país (me refiero a los Estados Unidos) que se resistió durante mucho tiempo a la idea de la vacunación gratuita de todos los niños da cabida a nociones tan imprácticas. Único caso entre los países industriales desarrollados, actuamos como si prefiriéramos morir por falta de tratamiento médico antes que ver mancillada nuestra pureza ideológica por algo a lo que se alude con revulsión como “medicina socializada”. Sin embargo, a medida que los costos médicos se encarecen y cada vez más miembros de la clase media descubren los sacrificios que puede entrañar su lealtad sin fisuras a la libre empresa, empezamos por fin a demostrar simpatía por el antiguo concepto de la cobertura médica universal, aunque, como se ve en las objeciones de los empleadores a pagar el seguro de salud, no tanta como la que mostramos ante los problemas de flujo de caja de las pequeñas empresas. Así, contra una gran resistencia y con muchas concesiones a las empresas y la industria de la salud, Norteamérica, muy poco antes del año 2000, pone tímidamente un pie en el siglo XX con su evaluación de las propuestas de Clinton sobre la cobertura médica.

La tercera consideración subyacente a las políticas gubernamentales sobre el sida: los homosexuales tal vez constituyan un porcentaje de la población mucho más pequeño de lo que se había creído. Un estudio publicado poco después del realizado por el Consejo Nacional de Investigaciones estimó la población gay masculina de los Estados Unidos en aproximadamente el uno por ciento (muy por debajo del diez por ciento sugerido hace algunos años por el Informe Kinsey). El *New York Times* presentó este descubrimiento en primera plana, sin informar a sus lectores, empero (al menos no hasta algunos días después, en una página interior), que los encuestadores acudían a los ho-

gares de los entrevistados y, si bien prometían confidencialidad, pedían el número de seguridad social de cada uno de ellos y el nombre del empleador antes de registrar su preferencia sexual. Podría argüirse, desde luego, que cuando uno cuenta *queers* incluso una centésima parte del uno por ciento puede ser una cifra alarmante. A diferencia del racismo, la homofobia es en su totalidad una respuesta a una posibilidad interna. Aunque tanto uno como la otra incluyen poderosas energías proyectivas, las proyecciones son muy diferentes. Un racista blanco proyecta en los negros algunas chocantes fantasías sexuales propias pero, en esencia, su versión de la "naturaleza de los negros" —no sólo como animales sexuales (secretamente envidiados) sino también como perezosos, inclinados a la violencia e intelectualmente deficientes— es una respuesta a lo que ve como una amenaza externa, a su seguridad personal y económica y a las conquistas de la civilización blanca. Los negros son una raza peligrosa e inferior, y pueden destruirnos. Pero ni siquiera los racistas podrían llegar a temer que aquéllos los indujeran mediante seducciones a convertirse en negros. La homofobia, por su parte, es precisamente eso: dejar que los gays sean francos con respecto a su condición, darles iguales derechos, permitirles decir quiénes son y qué quieren, es correr el riesgo de ser reclutado.

En rigor de verdad, el placer prometido por ese reclutamiento, cuando éste es exitoso, debe ser muy grande para compensar el temor a la muerte por sida. Está claro que en la medida en que la sexualidad gay masculina se identificó con una versión imaginaria de la sexualidad femenina, ese peligro siempre existió. El sida, como la sífilis en el siglo XIX, meramente legitima una fantasía en que tanto la sexualidad gay como la femenina son enfermas, e incluso fatales. Argumentar que en tales circunstancias existe una fuerte posibilidad de ser reclutado es casi

admitir un impulso suicida, y sólo puede explicarse, me parece, por el poder de un placer prometido —un placer cuyo poder el hombre “recto” ya conoce—. En su curiosa convicción de que miles de heterosexuales podrían convertirse fácilmente a la causa homosexual, el varón homofóbico debe “recordar” una *jouissance* perdida (es decir, la sexualidad femenina tal como la experimentó en la fantasía un cuerpo masculino). Es probable que a las mujeres se las perciba como demasiado diferentes de los hombres para ofrecer la posibilidad de que uno se convierta en una; ese ambiguo privilegio corresponde a los varones gays, a través de quienes los hombres “rectos” pueden reconocer con más facilidad la otredad en sí mismos. Como la homofobia puede ser esa temida excitación ante la posibilidad de convertirse en lo que uno ya es, la fuerza numérica de los homosexuales es, en cierto sentido, irrelevante. Un hombre gay del que se corriera el rumor de que circula furtivamente por los baños de algún lugar remoto de una provincia distante, en una nación que en otros aspectos tiene un éxito total en su campaña genocida contra los gays, bastaría para exhibir, ante sus pasmados y expectantes compatriotas, un espejo en el cual no podrían eludir el reconocimiento de sus ya reclutados yos.

Pero en el caso de los negros, su eliminación calmaría, al menos temporariamente, los temores racistas. Es indudable que tendría que encontrarse alguna otra gente para dar credibilidad histórica a los impulsos destructivos que alimentan el miedo a los negros. Sin embargo, al menos en lo que se refiere a éstos, la amenaza que plantean se esfuma una vez desaparecidos. Mejor dicho, no son encarnaciones de esa amenaza, en tanto que la de la homosexualidad no radica en las características a ella atribuidas: es exactamente lo mismo que ser homosexual. Ningún otro grupo podría representar la amenaza de la homosexualidad sin tener que *ser* un grupo homosexual. (Los coreanos no se trans-

formarían en negros si comenzáramos a proyectar en ellos el peso de las fantasías hoy soportadas por éstos.)

Y no obstante, precisamente porque no se los puede eliminar, la necesidad de perseguir a los homosexuales se hace más urgente. Debe mantenerse a cualquier precio la ilusión de que son otros, de que sólo existen allí afuera. Cualquier relajamiento de la virulencia homofóbica podría verse como una aceptación inadmisibles de la futilidad de la persecución. El sida es una gran bendición para la causa: nunca deja de matar (puede contarse incluso con que siga haciéndolo con los gays execrablemente inevitables de las futuras generaciones), y el homóforo hasta puede relajarse un poco, dado que el virus milagroso trabaja por él. Si la extinción de los gays como "especie" es completa, tal vez la homofobia ya ni siquiera sea necesaria. Sin embargo, en la medida en que es el signo mismo de la imposibilidad de erradicar la homosexualidad, debe mantenerse. Siempre tiene que estar allí, en guardia contra lo que atestigua.

NOTAS

1. Andrew Kopkind, "The Gay Moment", en *Nation*, 256 (3 de mayo de 1993), págs. 590-602.

2. Jane Gross, "Gay Sailor's Colleagues Remain Upset", en *New York Times*, 3 de abril de 1993, sección A, pág. 12.

3. D. A. Miller, *Bringing Out Roland Barthes*, Berkeley, University of California Press, 1992, pág. 31.

4. Jacques Lacan, "The Signification of the Phallus", en *Écrits: A Selection*, traducción de Alan Sheridan, Nueva York, Norton, 1977, pág. 291 [traducción castellana: "La significación del falo", en *Escritos 1*, 6ª edición, México, Siglo XXI, 1978].

5. National Research Council, *The Social Impact of AIDS in the Uni-*

ted States, dirigido por Albert R. Jonsen y Jeff Stryker, Washington, DC, National Academy Press, 1993, págs. 7-9.

6. *Ibid.*, pág. 65. Debería agregar que la "objetividad" también lleva al Consejo a concluir: "El impacto más profundo del sida en la atención sanitaria tal vez haya sido una renovada evaluación y una mayor atención al riesgo de agentes patógenos transportados por la sangre" (pág. 72). ¿Qué significa "profundo" en la conclusión de una encuesta en gran parte estadística y, más importante, qué sugiere este "impacto" sobre la atención sanitaria norteamericana? El Consejo nunca llegó tan lejos.

7. *Ibid.*, págs. 9 y 273-275.

La ausencia gay

Es indudable que gays y lesbianas han estado trabajando para hacerse visibles, pero la forma en que lo hicieron es por lo menos tan ambigua como los motivos de la Norteamérica "recta" para tolerar e incluso alentar esta visibilidad sin precedentes. Por más que nosotros estemos efectivamente en todas partes, no es evidente en modo alguno quién es ese "nosotros". A medida que el combate por los derechos gays se libra en cada vez más comunidades norteamericanas y el campo de batalla se vuelve cada vez más espacioso (desde la lucha con respecto a lo que tenemos derecho a hacer en la privacidad de nuestros dormitorios hasta las arenas públicas del lugar de trabajo, las fuerzas armadas, las escuelas y la iglesia), el significado exacto de ser gay se torna sorprendentemente problemático. En la historia de los grupos minoritarios en lucha por su reconocimiento y la igualdad de tratamiento, ninguno de ellos realizó nunca un intento análogo por hacerse inidentificable al mismo tiempo que exigía que lo reconocieran.

Quiero examinar una paradoja tan perturbadora como estimulante: muchos de los miembros más elocuentes de una comunidad oprimida definieron la aceptación de la visibilidad de esa comunidad como un reconocimiento de su invisibilidad. En su confiada afirmación de la omnipresencia, la consigna "Estamos en todas partes" parece decir: "Miren a su alrededor y nos encontrarán en todos los lugares a los cuales creían habernos negado acceso". Pero también se la podría glosar de manera muy diferente: "Miren a su alrededor y nunca nos encontrarán *porque* estamos en todas partes. Y aun si hacemos las cosas más escandalosas para hacernos reconocibles –aun si beso en la boca a mi amante varón en medio de vuestro convencional centro de compras suburbano–, seguiremos siendo inubicables". Invisiblemente visibles, inubicablemente en todas partes: si la ausencia amenaza la presencia gay, no es sólo a causa de las secretas (o no tan secretas) intenciones de quienes se fascinan con ellos, y ni siquiera como resultado de la obra devastadora del sida, sino también porque en el proceso mismo de volverse visibles los gays se han "desgayzado".

Podemos aproximarnos a lo que tengo en mente desde diferentes perspectivas. Ante todo, no pueden oprimirme si no pueden encontrarme. La falta de identificación es un acto de desafío y la naturaleza confrontativa de la autoborradora de los gays resultó clara desde los años sesenta. Casi una década antes de que Foucault analizara los designios disciplinarios subyacentes a la clasificación de las perversiones, la socióloga Mary McIntosh estimó que "la catalogación social de las personas como anormales o desviadas" era "un mecanismo de control social".¹ Los partidarios de la liberación gay de comienzos de los años setenta, como lo señala Steven Epstein, repudiaban "la noción del 'homosexual' como un tipo distintivo [...] en favor de una visión freudiana de izquierda de la sexualidad humana como 'perversa

polimorfa”.² En “The End of the Homosexual?”, el último capítulo de su libro de 1971, *Homosexual: Oppression and Liberation*, Dennis Altman dio la bienvenida a la promesa de un “nuevo ser humano” para quien la distinción entre masculinidad y feminidad sería irrelevante.³ El hecho de que los años setenta también fueran testigos de un crecimiento fenomenal de las comunidades gays fue tal vez el resultado de un dilema hábilmente sintetizado por Epstein: “¿Cómo protestar contra una categorización socialmente impuesta, salvo organizándose en torno de la categoría?”.⁴ Foucault también habló del “discurso invertido” en el que la “homosexualidad empezó a hablar en su propio nombre, a exigir el reconocimiento de su legitimidad o ‘naturalidad’, a menudo con el mismo vocabulario y el empleo de las mismas categorías mediante las cuales se la descalificaba médicamente”, con lo que impugnaba las estructuras de poder responsables de su creación.⁵

Nos ves, no nos ves, nos ves, no nos ves. La historia gay desde la época en que se inventó la homosexualidad como una categoría podría escribirse en términos de este acto de desaparición y reaparición, casi como si la homosexualidad no fuera nada más que una reacción, las respuestas de un grupo social a su propia invención. El tipo de resistencia mencionada por Foucault no recusa exactamente la noción de una identidad homosexual. A pesar de la intención opresiva de las manipulaciones sociales de la categoría, la “homosexualidad” se recibió siempre como una oportunidad para la creación de sí mismo. Aunque los hombres y las mujeres a los que apuntaba forjaran su propia identidad y cultura en “las mismas categorías mediante las cuales se [...] descalificaba médicamente [a la homosexualidad]”, la personalidad homosexual también podía experimentarse como un enriquecimiento psíquico. Hoy solemos lamentar la fijación rígida de los actos de intimidad física entre personas del mismo sexo

en una "esencia interna", pero las nuevas estructuras psíquicas (si eran nuevas) así creadas, también podían prestar legitimidad y dignidad a los actos mismos. Después de todo, no es que éstos fueran vistos con indiferencia por las sociedades occidentales anteriores. La sodomía, ese "abominable y detestable crimen [establecido] contra la naturaleza", definía a pervertidos e invertidos; su reunión como grupo políticamente militante era impensable. El sodomita no tenía defensa propia dado que, como tal, no era otra cosa que los actos designados con ese término. "Homosexualidad", por su parte, aportó un contexto en el que la sodomía podía empezar a significar de modos nuevos. El sodomita no tenía argumentos en favor de sus prácticas sexuales; la personalidad homosexual, al psicologizarlas e integrar su sexualidad a las estructuras de un yo social comprobablemente viable, pudo empezar a argumentar convincentemente en busca de la legitimación. La invención del homosexual tal vez haya sido la precondición de la liberación sexual en el sentido de que la esencia homosexual desexualiza parcialmente (y con ello sana o domestica) los actos mismos que presumiblemente le dieron origen. No puede sorprendernos mucho que —como lo atestigua Freud cuando, con cierta irritación, se refiere a los homosexuales de su tiempo considerándolos una elite— algo como el orgullo gay, lejos de ser un resultado de los disturbios de Stonewall en 1969 (en respuesta a una razia policial en una discoteca gay de Greenwich Village), parezca contemporáneo de la verdadera "creación" de la homosexualidad.

Si el orgullo gay, como lo he sugerido, se convirtió en algo mucho más ambiguo, es porque nos hemos vuelto recelosos no meramente de las identidades específicas, sino de la identidad misma. La idea de Foucault de que la homosexualidad recién está presente a partir de 1870, por más históricamente cuestionable que sea,⁶ ha representado un giro crucial y probablemente

irreversible de nuestro pensamiento: al afirmar su contingencia histórica, nos invita a poner en tela de juicio todo el sistema de oposición binaria de género del que la homosexualidad es sólo un término. Mucho más importante que lo correcto o erróneo de la fecha es el planteo conexo, hecho por algunos de los seguidores de Foucault, de que casi todo lo que damos por sentado con respecto a la sexualidad y el sexo, incluidas las diferencias mismas entre los sexos, puede ser aprendido en una medida significativa, y que desaprenderlo todo quizá sea nuestro más grande desafío político.

Homosexual-heterosexual, masculinidad-feminidad, hombre-mujer: según creen hoy muchos, la única manera apropiada de pensar estas categorías es investigar sus determinantes culturales. La datación de la homosexualidad fue un acontecimiento trascendental porque inició el estudio de la forma en que la cultura regula la identidad. En un volumen reciente de ensayos sobre la polémica entre el construccionismo social y el esencialismo, Edward Stein define el primero como “el punto de vista de que no hay categorías de la orientación sexual objetivas e independientes de la cultura: nadie es, independientemente de una cultura, heterosexual u homosexual”.⁷ Como esto lo sugiere, el elemento más radical en los estudios construccionistas es la puesta en cuestión del status natural o dado de la *heterosexualidad*. Al no ser ya la norma estable de la cual se desvía el deseo por el mismo sexo (de modo que el problema es siempre cómo se abandonó la norma y cómo se la puede recuperar), la heterosexualidad, según lo expresa Lee Edelman, constituye “una economía psíquica que se define *contra* la categoría históricamente disponible del ‘homosexual’”.⁸ Esta última sería la invención necesaria para mantener intacta la siempre tambaleante construcción de la heterosexualidad. Los homosexuales no sólo encontraron su existencia dentro de las categorías a partir de las

cuales la sociedad "recta" les había dado forma; también fueron una fantasía distintivamente heterosexual, la diferencia internamente excluida que consolida la identidad heterosexual.

¿Significa esto que acechante tras la heterosexualidad hay una homosexualidad más "original", una pulsión sexual por el mismo sexo que la invención de la homosexualidad ayuda a reprimir? El hecho de que tal vez nos inclinemos a dar una respuesta negativa a esta pregunta —o, con mayor practicidad, simplemente a desestimarla— indica cuán lejos llegamos a partir de defender la homosexualidad sobre la base de una bisexualidad presuntamente natural o, aún mejor, una sexualidad perversa polimorfa. El psicoanálisis prestó un gran servicio en el montaje de estas defensas. Freud habló de la represión de una bisexualidad primordial en todos los seres humanos en la maduración normativa del deseo (y su clímax "satisfactorio" en la heterosexualidad genital), y críticos recientes destacaron hasta qué punto, según el mismo Freud, el desenlace heterosexual de las pulsiones infantiles es una resolución neurótica frágil, defensiva e ineludible de la "serie de traumas psíquicos" que constituyen el complejo de Edipo.⁹ Pero la mayoría de estos argumentos liberadores dejan intacta la dicotomía homosexual-heterosexual fundamental. Como Freud, según lo señaló Judith Butler, conceptualiza la bisexualidad en términos de "disposiciones" femeninas y masculinas que tienen aspiraciones heterosexuales (es al desear como una mujer cuando un varón ve a su padre como un objeto de amor sexual), aquélla es simplemente "la coincidencia de dos deseos heterosexuales en una sola psique".¹⁰ En cuanto a lo perverso polimorfo, si bien valora la sexualidad que fluctúa libremente, sus promotores no atacan la idea de un proceso de maduración, en el que se construyen las identidades. Ese proceso sigue siendo una descripción legítima de la historia psíquica; lo que cambia es la posición de sustentación más deseable.¹¹

Nos hemos vuelto mucho más ambiciosos: queremos estudiar los efectos y cuestionamos la necesidad de *todas* las oposiciones de género. Filosóficamente, esto implica deconstruir el supuesto de que, como lo expresa Michael Warner, “el género es la fenomenología de la diferencia misma”.¹² Se ha demostrado que ese supuesto actúa como el elemento epistemológico dado aun en las descripciones presuntamente neutrales de las ciencias naturales. El análisis feminista que hizo Bonnie Spanier del campo de la biología molecular, puso de relieve “superposiciones inexactas y masculinistas de los sistemas occidentales de sexo y género en los organismos, en los niveles celular y molecular”. Al describir “la propensión y tenacidad para atribuir género a los seres que no lo tienen” (las bacterias, por ejemplo), Spanier sostiene de manera convincente que “la definición científica del sexo —el intercambio de material genético entre organismos— se confunde con su sentido cultural —un acto sexual entre un macho y una hembra en el que el primero es el iniciador que hace que el acto se produzca y dona material genético, en tanto la segunda es la receptora pasiva—”.¹³ Tales demostraciones prestan credibilidad a la afirmación de Monique Wittig —que en principio podríamos considerar ideológicamente tendenciosa como la cultura que critica— en cuanto a que “la heterosexualidad ya está siempre ahí en todas las categorías mentales”. Es “*el* contrato social [...], un régimen político”. A partir de la *Política* de Aristóteles, en la cual los primeros dos ejemplos de “quienes son ineficaces uno sin el otro [y por lo tanto] deben unificarse en un par” son macho y hembra y gobernante y gobernado, la relación heterosexual “ha sido el parámetro de todas las relaciones jerárquicas”.¹⁴

Lo que Wittig llama la “mentalidad ‘recta’” se reconocería más fácilmente como un régimen político si ella aceptara que hay una diferencia entre heterosexual y heterosexista. Pero ve en

la categoría misma de lo heterosexual un dispositivo político. No se trata de que hayamos sido gobernados por heterosexuales malos; la necesidad de identificarse como heterosexual ya es una posición heterosexista. Wittig da cierta credibilidad a su afirmación al definir esa necesidad en términos materialistas: la heterosexualidad estabiliza la opresión clasista como un dato permanente de la naturaleza humana. Crea una clase gobernante exenta de las vicisitudes históricas (que con frecuencia redistribuyen el poder: de la nobleza a la burguesía, de la burguesía al proletariado). En la radical argumentación de Wittig, "hombres" y "mujeres" son creaciones políticas concebidas para dar un mandato biológico a dispositivos sociales en los que un grupo de seres humanos oprime a otro. Las relaciones entre las personas siempre son construidas, y la pregunta que hay que plantear no es cuáles son más naturales, sino más bien a qué intereses sirve cada construcción. Así, si glosamos la glosa que Wittig hace de Aristóteles, podemos decir que considera que el primer ejemplo de la *Política* está dictado por el segundo y a la vez lo legitima: el caso de macho y hembra naturaliza la relación entre gobernante y gobernado al hacer que deba producirse. El gobernado es tan ineficaz sin el gobernante como la hembra implícitamente gobernada lo es sin un macho que la gobierne; subrepticamente, un axioma lingüístico elemental (sin "gobernado" no sabríamos qué significa "gobernante", así como "no" da sentido a "sí") se eleva a la jerarquía de axioma político: que la dominación de un grupo por otro es una estructura social necesaria.

El aspecto más interesante (y, dada nuestra religión de la diversidad, valeroso) de este argumento es el recelo que Wittig siente hacia la diferencia. Va más allá de protestar por la equiparación del género a la fenomenología de la diferencia misma. El "otro-diferente" siempre está —¿diría alguien que esto es una

coincidencia?— en la posición inferior: “Los hombres no son diferentes, los blancos no son diferentes, y tampoco los amos. Pero los negros, lo mismo que los esclavos, sí lo son”. Y concluye: “El concepto de diferencia no tiene nada de ontológico. Es sólo la manera en que el amo interpreta una situación histórica de dominación. La función de la diferencia es enmascarar en todos los niveles los conflictos de intereses, incluidos los ideológicos”.¹⁵

La mentalidad “recta” valoriza la diferencia. Si bien uno, naturalmente, no tiene que ser “recto” para pensar “recto”, la asociación que hace Wittig de la heterosexualidad con una visión jerárquica de la diferencia podría defenderse psicoanalíticamente. Kenneth Lewes, que escribe desde una perspectiva freudiana, sostiene que una orientación primordialmente heterosexual del deseo es, para el varón pequeño, el resultado de una huida hacia el padre tras un horrorizado apartamiento de las mujeres.¹⁶ La heterosexualidad masculina sería un privilegiar *traumáticamente* la diferencia. Por otra parte, en la medida en que la percepción de ésta es traumatizante para todos los seres humanos, tal vez esté acompañada necesariamente por una atribución de valor defensivamente jerárquica. La observación de Wittig en el sentido de que lo diferente está siempre en una posición inferior se justificaría por esta devaluación originalmente autoprotectora de una otredad amenazante. La consolidación cultural de la heterosexualidad se basa en su construcción más fundamental y no reflexiva como repetición compulsiva de una respuesta traumática a la diferencia.

La mentalidad “recta” podría pensarse como una sublimación de este privilegiar la diferencia. Si bien sus logros en la historia de la civilización son mucho más impresionantes y civilizadores de lo que a Wittig le gustaría admitir, también elaboró y “naturalizó” un sistema de pensamiento en el que las diferencias se mantienen en gran medida gracias a un hábito

persistente de posicionamiento jerárquico. Si dentro de ese sistema es difícil pensarlas de manera no antagónica, es porque el antagonismo, como lo sugerí, está vinculado a los orígenes mismos de la percepción diferencial. El pensamiento dialéctico y el diálogo procuran efectuar conciliaciones entre términos opuestos, pero es posible que esas conciliaciones exijan la trascendencia e incluso la aniquilación de los términos diferenciales. La mentalidad "recta" piensa sola; como lo demuestra la historia de la filosofía, el pensamiento de la distinción (esto es, el pensamiento filosófico) establece performativamente la distintividad y la distinción del pensador. Distintividad y distinción: la performance filosófica no puede evitar conferirse valor a sí misma, porque ese valor es el signo mismo de su distintividad y su defensa contra un "afuera" dominado por el supuesto de que el mundo, lo real, puede ser un objeto del pensamiento, puede describirse, medirse, conocerse. De modo que el signo tonal de la mentalidad "recta" es su seriedad: al demostrar cuán seriamente toma sus propias manifestaciones, el pensador convalida las diferencias, y tal vez sea ésta la única convalidación que podemos dar al mito filosófico de la verdad.

Podría objetarse, desde luego, que la mentalidad "recta" es nada más y nada menos que la mente humana. En vez de abogar por el valor de verdad del argumento de Wittig (lo cual significaría convalidarlo mediante los mismos criterios que ella atribuye implícitamente al pensamiento "recto"), asignémosle el valor heurístico de abrir una nueva línea de investigación. ¿Hay otra manera de pensar? ¿Podríamos autenticar la idea de la mentalidad "recta" demostrando la posibilidad de pensar al margen de ella? Hasta cierto punto, las personas designadas como homosexuales aceptaron la identidad que se les impuso. Pero incluso esa pasividad genera cierto divorcio con respecto a la mentalidad "recta" que los inventó y, ante todo, despeja un espacio para la

reflexión sobre la identidad heterosexual de la cual se los excluye. Aún más interesante es que surge la posibilidad de poner en acto una alternativa a esa mentalidad. Puesto que, en efecto, se nos convoca –inintencionadamente, sin duda, y la señal que se nos da sigue siendo meramente etimológica– a repensar las economías de las relaciones humanas sobre la base de la homocidad, la mismidad. ¿Hay una especificidad en la homocidad? O, en otros términos, ¿cómo es diferente la mismidad?

Con estas preguntas corremos el riesgo de repetir la operación que recién critiqué, con apenas un cambio en el término privilegiado de la diferencia. En vez de hacer que el privilegio conferido a ésta sea el término superior en la oposición homo-heterosexual, simplemente lo ponemos en la posición inferior y lo reemplazamos por una diferente estructura de relacionalidad. No obstante, tal vez no haya otro modo de resistirse a la reducción de la homosexualidad al sistema que querría suprimirla. Mi argumento es que al no aceptar y reelaborar radicalmente la diferente identidad de la mismidad –al rechazar por completo el concepto de identidad–, corremos el riesgo de participar en el proyecto homofóbico que quiere aniquilarnos. Sólo el hincapié en lo específico de la mismidad puede ayudarnos a no colaborar con las tácticas disciplinarias que nos harían invisibles. En otras palabras, *hay* un “nosotros”. Pero en nuestro afán por convencer a la sociedad “recta” de que sólo somos alguna invención malevolente y que, como ustedes, podemos ser buenos soldados, buenos padres y buenos ciudadanos, parecemos inclinarnos al suicidio. Al borrar nuestra identidad hacemos poco más que reconfirmar su posición inferior dentro de un sistema homofóbico de diferencias.

Wittig, tras haber sentado las bases precisamente para el tipo de aventura que yo propongo, la echa sin embargo por la borda al negarse a conceder toda especificidad sexual a la condi-

ción gay. Sus recelos hacia la diferencia se mantienen con tanto rigor que —desafortunadamente, porque su obra es importante— se presta a las acusaciones de charlatanismo metafísico. Reconstruye la homosexualidad fuera de los parámetros de la diferencia sexual. Le preocupa menos derribar la oposición entre heterosexual y homosexual que deconstruir la diferencia entre los sexos que autentica biológicamente esa oposición. La heterosexualidad no privilegia meramente el deseo por el otro sexo por encima del deseo por el mismo sexo; propicia el mito de que existe una verdadera diferencia entre esos sexos. Las categorías realmente ruines son “hombre” y “mujer”; dentro de esa oposición, la heterosexualidad se asienta como natural y estigmatiza la homosexualidad como un rechazo narcisista del otro. Así, “la negativa a convertirse en heterosexual (o a seguir siéndolo) siempre implicó, conscientemente o no, negarse a convertirse en un hombre o una mujer”. El lesbianismo tiene que redefinirse en términos mucho más radicales que los aportados por la anodina noción de un “*continuum* lesbiano”, que sólo posibilita que la categoría abarque un amplio espectro de relaciones (sexuales y no sexuales) entre mujeres. Wittig, dando un paso totalmente lógico y, para muchos, demente, afirma: “Sería incorrecto decir que las lesbianas se asocian, hacen el amor, viven con mujeres, porque ‘mujer’ sólo tiene significado en los sistemas heterosexuales de pensamiento y en los sistemas heterosexuales económicos. Las lesbianas no son mujeres”.¹⁷

¿Qué son, entonces? En un interesante análisis, en gran medida favorable a Wittig, Judith Butler señala que para ésta “el orden coercitivo de la heterosexualidad [sólo] puede destruirse con la lesbianización efectiva del mundo entero”. En cierto modo, la homosexualidad está “radicalmente al margen de los condicionamientos de las normas heterosexuales” y sólo se relaciona con su opuesto como un acto de protesta.¹⁸ El “discurso

invertido" de Foucault queda amputado de lo que, para éste, lo hacía posible: la producción y marginación de una identidad homosexual por las estructuras de poder heterosexuales. Wittig estima que las lesbianas están socialmente condicionadas sólo en el sentido de que la sociedad heterosexual las fuerza a descubrir su autonomía, y con ello, el lesbianismo se acerca peligrosamente a ser un producto de la naturaleza. Podríamos incluso decir que la naturaleza también está oculta en el otro extremo. Para Wittig, el hombre y la mujer son invenciones heterosexuales; empero, ¿quiénes o qué fueron exactamente los heterosexuales que los inventaron? La respuesta tiene que ser "el hombre", dado que las categorías del sexo, según ella, se crearon a fin de asegurar la dominación masculina sobre las mujeres. Esto significa, entonces, que hubo hombres anteriores a la creación del hombre. ¿Quiénes eran, cómo eran? Si hubo "hombres" antes del "hombre" heterosexual, ¿qué pudo haberlos incitado a convertirse en éste, salvo una intención opresiva característica de aquello en que todavía no se habían convertido? En ambos extremos de la historia hay algo ahistórico: el "después" de la protesta homosexual y, más oscuramente, el inconcebible "antes" necesario para crear el "hombre" y la "mujer" (sin ese "antes", las categorías tienen que ser dadas, naturales). En rigor de verdad, para Wittig la historia del hombre y la mujer es en lo fundamental una caída ontológica. El género procura dividir un Ser originalmente indiviso.¹⁹ En consecuencia, no hay que buscar atributos en la mismidad; Wittig está tan poco interesada en una identidad gay o lesbiana como en la feminidad o una escritura femenina. En su pensamiento, la homosexualidad carece de condicionamientos porque es una categoría metafísica.

Tan extraordinariamente privilegiada, la homosexualidad se vuelve empíricamente irreconocible. Decir que designa el deseo por el mismo género sería admitir las mismas categorías que

Wittig nos insta a destruir. Finalmente, ella ve con mucha claridad que el último refugio de éstas es el cuerpo humano. Determinadas definiciones culturales del hombre y la mujer pueden recusarse sin poner en cuestión las categorías mismas. Aun el repudio de todas las nociones de masculinidad y femineidad puede dejar en pie la distinción entre varón y mujer. Podría decirse que una binariedad corporal irreductible se utilizó como pretexto para las distinciones ficticias y con motivaciones ideológicas entre femenino y masculino. Esto sería sensato, pero Wittig es, tanto conceptual como políticamente, mucho más ambiciosa. Sostiene que el cuerpo nunca está meramente dado; también se lo construye. Y la construcción es primordialmente lingüística; la jerarquización sexual del cuerpo por el lenguaje es la precondition de todo el sistema de diferencias sexuales. Como lo expresa Butler: "El hecho de que el pene, la vagina, los pechos, etcétera, se *denominen* partes sexuales es tanto una restricción del cuerpo erógeno a esas partes como una fragmentación del cuerpo en su conjunto".²⁰ La heterosexualidad resurgirá una y otra vez de las cenizas de nuestras luchas culturales mientras el cuerpo heterosexual permanezca intacto. Por ello la violencia de la ficción de Wittig, en la que los cuerpos se desgarran y descuartizan (al menos textualmente) para poder volver a configurarlos y erotizarlos. Podría pensarse a nuestra autora como una guerrera foucaultiana, mucho más guerrillera (para usar el título de uno de sus libros) en su asunción de la causa de Foucault en pro de una nueva economía de los placeres corporales, de lo que nunca lo fue éste. Wittig, la mártir, pronta a sacrificar su propio cuerpo a la lógica de su pasión lesbiana: en un momento incomparablemente absurdo e intenso durante una conferencia en el Vassar College, al preguntársele si tenía vagina, contestó que no. Esa maliciosa pregunta la creó instantáneamente como una mujer (condensando así siglos de trabajo de la

cultura heterosexual); su respuesta, sin embargo, reinscribió con igual rapidez a la “lesbiana” en su cuerpo, y borró efectivamente el signo y el estigma culturales de la “mujer”.

Es dudoso que la propia Wittig comprenda hasta qué punto son políticamente inviables esas autoborraduras. *Gender Trouble*, de Judith Butler, es un brillante intento de adaptar algunos de los aspectos radicales del pensamiento de aquélla a un programa político viable. Como eco a Wittig, Butler pregunta: “¿En qué medida la categoría de las mujeres alcanza estabilidad y coherencia sólo en el contexto de la matriz heterosexual?” Tras reconocer la importancia de la forma en que pensamos el cuerpo para cualquier resistencia exitosa a la atribución de identidades de género, Butler cita a las críticas feministas en el campo de la biología molecular, cuyo trabajo sugiere que “los significados generizados enmarcan la hipótesis y el razonamiento de las investigaciones biomédicas que procuran fijarnos el ‘sexo’ tal como es con anterioridad a los significados culturales que adquiere”. Si ni siquiera el hecho mundano de la atribución del sexo actúa nunca independientemente de los determinantes culturales, se justifica entonces que repensemos de qué modos están culturalmente cartografiados nuestros cuerpos, y en especial cómo se trazan sus límites. Su descripción en términos de sexo binario depende del “discurso cultural que considera que los genitales externos son signos seguros del sexo”, un discurso que en sí mismo sirve a “la organización social de la reproducción sexual a través de la construcción de las claras e inequívocas identidades y posiciones recíprocas de los cuerpos sexuados”. Al citar el argumento de Mary Douglas en *Pureza y peligro* en el sentido de que “el cuerpo es un modelo que puede simbolizar cualquier sistema limitado” y que “sus límites pueden representar cualquier límite que esté amenazado o sea precario”, Butler

resalta los peligros de las “fronteras corporales permeables” para el sistema social. El sexo homosexual —en particular el sexo anal entre hombres— es una amenazante “violación de límites”, un ámbito de peligro y contaminación para el sistema social representado por el cuerpo como sinécdoque.²¹

Cualquier actividad o condición que exponga la permeabilidad de los límites corporales expondrá al mismo tiempo la naturaleza ficticia de las diferencias sexuales tal como se postulan dentro de la matriz heterosexual. Todo esto es coherente con la desvalorización de la diferencia por parte de Wittig y su interés en hacer “explotar” el cuerpo heterosexualmente sexuado a fin de experimentar nuevas maneras de ser un cuerpo y, correlativamente, nuevos órdenes culturales. Butler se aparta de aquélla en su reconocimiento de que el cuerpo lesbiano (¿y el gay masculino?) no puede reconstruirse por completo al margen de la heterosexualidad que querría subvertir. Al insistir en una “resignificación” subversiva de la heterosexualidad más que en su “escrupuloso desplazamiento”, Butler resitúa la homosexualidad misma en el campo de la política cultural. De modo que considera favorablemente los discursos gays y lesbianos en que preponderan términos como reinas, putas, *femmes*, chicas, *queer*, tortillera y marica, dado que vuelven a desplegar y desestabilizan con eficacia las categorías despectivas de la identidad homosexual.

Dentro de este programa de apropiación subversiva y despliegue paródico de los estilos y discursos de la cultura dominante, el travestismo cobra un valor extraordinario. Al producir una disociación “no sólo entre sexo y performance sino entre sexo y género, y género y performance”, presumiblemente revela al cuerpo generizado original como performativo en sí mismo. “*Al imitar el género, el travestismo revela implícitamente su misma estructura imitativa, así como su contingencia*” (subrayado por Butler). Nos invita a liberar nuestra ulterior experiencia de género

de lo que, hasta el momento de la lección liberadora del travestismo, podríamos haber considerado como una inmutable identificación primaria en ese campo. En *Gender Trouble*, el travestismo parece satisfacer los criterios para representar una política de resistencia viable, que Butler opone al carácter ideal del cuerpo lesbiano revolucionario de Wittig: "El foco normativo de la práctica gay y lesbiana debería ponerse en el redespliegue subversivo y paródico del poder más que en la imposible fantasía de su trascendencia a escala real".²²

Empero, ¿cuán subversiva es la parodia? El argumento de Butler contra las identidades de género inequívocas alcanza su máximo vigor cuando se lo ve como una respuesta estratégica al énfasis social en dichas identidades y al terror de violar los límites corporales. Como ataque a *cualquier* identidad coherente, clausura la posibilidad de una especificidad gay o lesbiana (borrando de paso la disciplina misma –los estudios gays y lesbianos– dentro de la cual se efectuó el ataque): la resistencia a la matriz heterosexual se reduce a unas imitaciones más o menos atrevidas de esa matriz. En el peor de los casos, el hincapié que *Gender Trouble* hace en la parodia resulta en la exageración del potencial subversivo de conductas meramente insustanciales. Butler considera que cuando los propietarios gays de un restaurant de barrio, tras haber cerrado por vacaciones, ponen un cartel con la leyenda "Ella trabajó de más y necesita un descanso", lo que hacen es multiplicar "ámbitos posibles de aplicación" de lo femenino, con lo que revelan "la relación arbitraria entre el signifiante y el significado" y desestabilizan y movilizan el signo.²³ Pesada sustancia para un tonto y habitual amaneramiento afeminado. Por otra parte, la política de la parodia necesariamente subrepresenta los elementos de anhelo y veneración presentes en las exhibiciones paródicas. En cierto modo, la reina del cuero y el "cuerpo macho de varón gay" de D. A. Miller

son paródicos a su propia costa: si su efecto es parodiar lo que adoran, es, en el primer caso, porque el gay duro vestido de cuero *es* una reina (una parodia involuntaria de la "cosa real" que venera) y, en el segundo, porque el deseo erótico *debe* complicar la ostentación de músculos con un mensaje de "cogibilidad" [*fuckability*].

Entonces, también las intenciones paródicas de las ruinosas reinas travestidas mostradas en el documental de Jennie Livingston sobre los bailes de travestis en Harlem, *Paris is Burning*, eran productos de la imaginación de los analistas académicos de clase media. Las reinas travestidas seguramente resignificaban la cultura dominante, pero de maneras que sólo podían fortalecer esa dominación. Supongo que las afectuosas y leales "familias" que constituían podían pensarse como una crítica implícita de la falta de amor y lealtad frecuente en la familia heterosexualmente institucionalizada, pero siguen siendo tributarias del mismo ideal familiar heterosexual. Y aun esa crítica no era otra cosa que el efecto colateral incidental de lo que pretendía ser una posición de sustentación temporaria. Para las reinas travestidas, la cosa pasa por salir de esas familias y convertirse en un éxito en el mundo real ("recto") de la moda y el espectáculo (como lo hizo Willi Ninja); en el caso de quienes no dan ese paso, puede contarse con que la indigencia y hasta la muerte (como ocurrió con Venus Xtravaganza) disolverán las intimidades familiares. La resignificación del poder heterosexual en *Paris is Burning* es realmente un homenaje a él. Muestra con cuánta eficacia la sociedad norteamericana puede neutralizar sus márgenes: en su atención patéticamente minuciosa a los estilos de un poder del cual han sido permanentemente excluidos, los oprimidos no representan nada más subversivo que su propia aquiescencia a que les laven el cerebro, los segreguen sin riesgos y, si es necesario, los preparen para su aniquilación.

Paris is Burning nos recuerda que el travestismo no siempre es diversión y juegos o la manifestación de moda de hombres gays de clase media que se ponen faldas para salir a cenar. La crítica histórica e ideológica de la identidad seguramente merece inspirar algo más que el gusto por vestir la ropa del otro sexo. Para ser justos con Butler, debería decir que en su obra reciente el énfasis en la parodia es menor que en *Gender Trouble*. En ella se desdice de las implicaciones de ese libro (variadamente aplaudido y atacado por sus lectores) en el sentido de que podemos representarnos fuera del género. “Puesto que la sexualidad —sostiene ahora— no puede hacerse o deshacerse sumariamente.”²⁴ Rechazando una descripción “voluntarista” del género, escribe: “El malentendido con respecto a la posibilidad de actuar el género es el siguiente: que éste es una elección, o un rol, o una construcción que uno se pone como se pone la ropa a la mañana, que hay un ‘uno’ que es previo a él, un uno que va al guardarropa del género y tras reflexionar decide cuál va a ser hoy”.²⁵ Este malentendido suena como una parodia un tanto exasperada de *Gender Trouble*, lo cual es entendible dadas las entusiastas simplificaciones de esa obra difícil y frecuentemente abstracta emprendida por los activistas antiidentitarios.

Es significativo, no obstante, que hoy Butler haga hincapié en las restricciones a la posibilidad de actuación. *Paris is Burning*, por ejemplo, “plantea el interrogante de si parodiar las normas dominantes basta para desplazarlas; en realidad, si la desnaturalización del género no puede ser el vehículo mismo para una reconsolidación de las normas hegemónicas”. El travestismo es hoy, “a lo sumo”, “un ámbito de una cierta ambivalencia”, aunque sigue siendo “subversivo en la medida en que reflexiona sobre la estructura imitativa mediante la cual se produce el mismo género hegemónico y refuta las pretensiones de naturalidad y originalidad de la heterosexualidad”.²⁶ La apro-

piación de las normas hegemónicas en parte las subvierte y en parte las reidealiza.

Estas sensatas limitaciones, sin embargo, revelan hasta qué punto era dependiente de las normas, incluso, la subversión utópica de *Gender Trouble*, porque es inevitable que la *práctica* de la reapropiación y la resignificación intentada ponga de relieve el poder de aquéllas —un poder históricamente fortalecido por las numerosas agencias y redes en que está imbricado— para resistir esa resignificación. Más exactamente, la resignificación no puede destruir; simplemente presenta a la cultura dominante espectáculos de una irrespetuosidad políticamente impotente. ¿Es esto verdaderamente subversivo? Más fundamental: ¿qué significa subversivo? La subversión, todavía un término central en el pensamiento de Butler, significa antes que nada, de acuerdo con el diccionario, el derrocamiento de un sistema, pero en el actual discurso político académico parece referirse a algo de mucho menos monta, un comportamiento que socava principios generalmente aceptados. En todo caso, es extremadamente dudoso que la resignificación, el redespliegue o el remedo hiperbólico derroquen alguna vez algo. Estas actividades miméticas están demasiado estrechamente imbricadas en las normas a las que continúan. Mientras el pie para la subversión lo den los objetos a subvertir, es posible que la reapropiación se demore, pero será inevitable: la reapropiación, y la reidealización. De manera bastante conmovedora, Butler ve en el parentesco de las diversas “casas” a las que pertenecen las reinas travestidas de *Paris is Burning* una lección para todos los que vivimos fuera de la familia heterosexual. Aunque dice no creer que esas relaciones representen una versión renovada y mejorada de la familia, su descripción de las casas —que cobijan maternalmente, educan, cuidan, enseñan, protegen, capacitan— es prácticamente un catálogo de los valores familiares tradicionales:

Estos hombres son “madres” unos para los otros, se dan “cobi-jo” unos a otros, se “educan” unos a otros, y la resignificación de la familia a través de estos términos no es una imitación vana o inútil, sino el edificio social y discursivo de la comunidad, una comunidad que une, cuida y enseña, protege y capacita. Ésta es sin duda una reelaboración cultural del parentesco que todo aquel que esté al margen del privilegio de la familia heterosexual (y aun quienes sufren dentro de esos “privilegios”) necesita ver, conocer, tomar como enseñanza, una tarea que no deja en absoluto fuera de esta película a nadie que esté fuera de esa “familia” heterosexual. Significativamente, es en la elaboración del parentesco forjado a través de una resignificación de los mismos términos que concretan nuestra exclusión y abyección donde dicha resignificación crea el espacio discursivo y social para la comunidad, donde vemos una apropiación de los términos de la dominación que les asigna un futuro más formativo.²⁷

Además, las casas sostienen a sus miembros “frente al des-arrreglo, la pobreza, la falta de techo”. Pero en modo alguno amenazan o subvierten las estructuras sobre las que se asientan esos males; aquí, la resignificación es poco más que una consoladora comunidad de víctimas.

Tal vez, como voy a sostenerlo en el último capítulo, deberíamos cuestionar el valor de la comunidad y, aún más fundamentalmente, la noción misma de relacionalidad. Sería necio e injusto negar que la calidad de vida de los hombres y las mujeres gays de Norteamérica ha experimentado una notable mejora, precisamente porque existe una politizada comunidad gay y lesbiana. Pero como también es cierto que ese progreso ha dejado intactas estructuras sociales opresivas, tal vez quisiéramos cultivar los impulsos *anticomunitarios* inherentes a la homocidad [*homoness*]. Volveré a esto; por el momento, podríamos exa-

minar con más detalle los peligros de nuestro regocijo por ser una comunidad. Si hay, digamos, poca autocrítica dentro de la comunidad gay y lesbiana, esto se debe en parte al temor a la policía académica del pensamiento (cualquier crítica que se haga de la autopromoción gay y lesbiana se condena como homofóbica) y en parte, a que algunos de nosotros sentimos que es más noble guardarnos nuestros disgustos (proclamarlos sería traicionar la causa común, dar armas al enemigo). Sin embargo, no estamos exactamente en la misma situación que los disidentes encarcelados o asesinados por el régimen de Stalin y ni siquiera en la de los estadounidenses perseguidos por el Comité de Actividades Antinorteamericanas del Senado a principios de los años cincuenta. Si muchos gays y lesbianas siguen sufriendo en Norteamérica, también es cierto que tenemos más influencia que nunca y que probablemente sea menos aceptable que nunca ser abiertamente homofóbico. Gozamos de suficiente libertad y hasta de suficiente poder para no sentirnos ya como traidores si dejamos de traicionar nuestra inteligencia en bien de la causa y si —para repetir una de las ideas menos apreciadas de “Is the Rectum a Grave?”— admitimos que contamos algunas mentiras sobre nosotros mismos (y sobre los otros).

Lo más notable es que somos propensos a hacer declaraciones que nadie, ni siquiera la persona que las hace, puede creer verdaderamente. Hay una diferencia entre proponer, como lo hace Wittig, que la heterosexualidad se estudie como un modo de pensamiento, no meramente una preferencia, y afirmar, como Adrienne Rich, que ni siquiera es una preferencia. La mayor concesión que Rich hace a las mujeres heterosexuales es ser comprensiva con la dificultad que éstas tienen para renunciar a la ilusión de que eligen serlo: “Reconocer que para las mujeres es posible que la heterosexualidad no sea en absoluto una ‘preferencia’ sino algo que tuvo que imponerse, manejarse, organi-

zarse, propagandizarse y mantenerse por la fuerza, es dar un paso inmenso si usted se considera libre e 'innatamente' heterosexual". Cualquier preferencia sexual exclusiva —más profundamente, incluso cualquier deseo sexual por otras personas— puede exigir alguna explicación, pero inmediatamente antes del párrafo recién citado Rich exime al lesbianismo de esa exigencia ("se lo trató [injustamente] como excepcional en vez de intrínseco"). Al mismo tiempo, el "*continuum* lesbiano" desexualiza al lesbianismo al dar cabida a una serie de "experiencias identificadas con la mujer" (como "compartir una rica vida interna, la unión contra la tiranía masculina, el dar y recibir apoyo práctico y político") que van más allá de la mera experiencia sexual con otra mujer. La principal consecuencia política de esta generosa definición tal vez sea hacer a las mujeres oprimidas conscientes de lo poco que tienen en común con los hombres gays. Más específicamente, al ser "como la maternidad, una experiencia profundamente *femenina*", el lesbianismo se distingue, con nitidez y virtuosismo, de la inaceptable "preponderancia de sexo anónimo, de la justificación de la pederastia entre homosexuales masculinos y de la pronunciada importancia de la edad en las pautas homosexuales masculinas de atracción sexual, etcétera" (¿qué más podría incluirse en ese ominoso etcétera?).²⁸ Tales manifestaciones, que con frecuencia se leen como documentación social más que como prescripciones morales, crean evidentemente una atmósfera propicia para enunciados taxativos como el de Sheila Jeffreys cuando dice que, al tener un orgasmo con un hombre, una mujer "erotiza su propia opresión".²⁹ Así, la necesaria y legítima lucha contra la opresión de las mujeres brindó una buena oportunidad para que la revulsión personal se expresara como perspicacia e integridad políticas.

Desde luego, el feminismo puritano no dejó de suscitar impugnaciones. En el mismo volumen en que se reedita "Compul-

sory Heterosexuality and Lesbian Existence”, de Rich, Amber Hollibaugh y Cherríe Moraga plantean un animoso argumento contra la sexualidad “neutra” de gran parte de la teoría feminista, y Gayle Rubin, en otro libro, protestó consistentemente contra “una política lesbiana que parece avergonzada del deseo lesbiano”.³⁰ Por lo demás, hoy el puritanismo sexual es probablemente menos influyente tanto en el feminismo como en el discurso gay masculino que unas décadas atrás. (Piensen en todos los sermones gays antipromiscuos de los primeros años de la epidemia del sida. Si moríamos, la culpa sólo la tenían nuestras relajadas personalidades. Larry Kramer insiste con ello aún hoy, y objeciones recientes en la prensa gay contra una nueva casa de baños en San Francisco sonaron como si Randy Shilts volviera a empezar con todo.)

No obstante, sigue habiendo una negación del sexo que me parece más nociva e insidiosamente penetrante que la transparente aversión a él del lesbianismo platónico. Desde la crítica histórica de las categorías sexuales planteada por Foucault, se ha vuelto una moda que los teóricos gays y lesbianas muestren que la sociedad heterosexista ya no les lava el cerebro para que piensen en esas categorías como naturales. Así, en su estudio de “la erótica de la cultura masculina en la antigua Grecia”, David Halperin sostiene que “no resulta inmediatamente evidente que las diferencias en la preferencia sexual sean por su naturaleza misma más reveladoras del temperamento de los seres humanos individuales, determinantes más importantes de la identidad personal que, por ejemplo, las diferencias en las preferencias en la dieta”.³¹ El título mismo de la obra de Halperin es provocativo: *One Hundred Years of Homosexuality* [*Cien años de homosexualidad*] no se refiere al período antiguo estudiado sino al siglo moderno que dio origen al fenómeno decididamente antigriego del “homosexual”. Lo que me interesa aquí es esa observación

sobre las preferencias en la dieta, que podemos considerar tan sorprendente como el punto de vista de Judith Butler de que el único “elemento necesariamente común entre las lesbianas” es saber cómo actúa la homofobia contra las mujeres.³² Tales manifestaciones son valiosas por su mismo carácter absurdo, como inesperados y agresivos contraataques contra la agresión cultural más penetrante que, en primer lugar, nos ordena decir quiénes somos y, segundo, dar nuestra respuesta en los términos propuestos por la pregunta. Pero lo perturbador es que, al rechazar las identidades esencializadoras derivadas de la preferencia sexual, montan una resistencia contra la homofobia en la cual el agente de esa resistencia se ha borrado: ya no hay ningún sujeto homosexual para oponerse al sujeto homofóbico. La deseable transgresión social de la condición gay —su aptitud para impugnar las estructuras opresivas— no depende de negar una identidad como tal sino más bien de explorar los vínculos entre una sexualidad específica, una movilidad psíquica y una política potencialmente radical.

En los estudios gays hay muchos recelos hacia las investigaciones sobre la etiología de la homosexualidad. “Me parece —escribe Eve Kosofsky Sedgwick— que el trabajo de afirmación de los gays está bien encaminado cuando apunta a minimizar su dependencia de cualquier versión particular sobre el origen de la preferencia e identidad sexuales en los individuos.”³³ Halperin es aún más categórico: “la búsqueda de una etiología ‘científica’ de la orientación sexual es en sí misma un proyecto homofóbico”.³⁴ Tales recelos están bien fundados: aprecio la avidez de Sedgwick por suprimir una terminología esencialista-constructivista elaborada dentro de “conexiones de pensamiento fundamentalmente genocidas de los gays”.³⁵ Es notorio el doble vínculo en el debate esencialista-constructivista o naturaleza-educación. Como en muchos lugares el interrogante mismo

sobre "cómo nos metimos en ese camino" no se plantearía si no se supusiera que terminamos en el camino equivocado, el propósito subyacente a él fue en general averiguar cuál sería la mejor manera de que volviéramos atrás y corrigiéramos el error. Si se acusa a la crianza, está la terapia psicoanalítica, y si el problema radica en nuestros genes, está o pronto estará la ingeniería genética para reparar la anormalidad y los abortos para salvar a la sociedad del niño señalado como gay antes de nacer. Es importante advertir que para genetistas como Simon LeVay (el testigo experto estrella del bando pro gay en el caso de la segunda enmienda de Colorado), las demostraciones del fundamento genético de la preferencia sexual prueban que la homosexualidad es tan natural y no elegida como la heterosexualidad. Idealmente, esto tendría que poner fin al prejuicio antigay. Pero con la misma facilidad puede consolar al homófobo con la regocijante promesa de la erradicación genética de la homosexualidad misma.³⁶

Y no obstante, habida cuenta del hecho de que nuestro desagrado por las pesquisas etiológicas seguramente no les va a poner fin, y dado que tanto las investigaciones genéticas como las evolutivas tienen partidarios gays, haríamos bien en considerar las desventajas de darles la espalda. Rechazarlas es un gran paso en el proceso de "desgayzación" que he criticado. La investigación etiológica reduce la noción de identidad a una cuestión muy específica: cómo explicar el deseo sexual por el mismo sexo. Nos retrotrae a algo que, por razones que merecen un examen, preferimos mantener en los márgenes de nuestra visibilidad social: el hecho de que cuando hablamos de los derechos gays, hablamos de derechos para hombres que obtienen su placer erótico primordial en el cuerpo de otros hombres y para mujeres que lo obtienen en el cuerpo de otras mujeres. No creo que la marginación de este hecho sea la señal de una

especie de *pudeur* entre las personas gays, y ni siquiera la sensación de que, como es tan notorio, difícilmente valga la pena insistir en él.³⁷ En realidad, la insistencia es tanto nuestra especificidad como nuestra fortaleza. Como lo mencioné antes, recientes estudios de inspiración psicoanalítica subrayaron la naturaleza defensiva y traumática del así llamado desarrollo normativo del deseo. Una orientación exclusivamente heterosexual en los hombres, por ejemplo, puede depender de una identificación misógina con el padre y una equiparación permanente de la feminidad con la castración. El deseo homosexual del varón, en la medida en que depende de una identificación con la madre, ya destraumatizó la diferencia sexual (mediante su internalización) y montó el escenario para una relación con el padre en la cual éste ya no tendrá que estar marcado como la Ley, el agente de la castración (hay más sobre esto en el próximo capítulo). Es menos factible inmovilizar el deseo homosexual que el heterosexual, dado que, estructuralmente, el primero ocupa varias posiciones. El hecho de que privilegie la mismidad tiene como condición de posibilidad una identidad indeterminada. El deseo homosexual es deseo de lo mismo desde la perspectiva de un yo ya identificado como diferente de sí mismo.

Al decir esto, ¿estoy alentando las definiciones esencializadoras del deseo? Hay una diferencia importante entre aceptar una identidad impuesta (por ejemplo, el homosexual como un caso particular de desarrollo interrumpido, con todas las consecuencias caracterológicas de esa desventura), y exhibir una curiosidad activa por las fantasías e identificaciones que ayudaron a constituir ciertas preferencias sexuales. Puesto que esas preferencias existen efectivamente y, como todas, implican exclusiones. Los hombres gays se acuestan, sobre todo, con otros hombres (con lo que excluyen a las mujeres), y las lesbianas —con el

perdón de Wittig— “se asocian, hacen el amor, viven con otras mujeres” (con lo que excluyen a los hombres). El peligro político de admitir algo tan obvio debe ser muy grande, por cierto; como hemos visto, incluso ha llevado a sospechar de la misma diferencia sexual como una intriga heterosexista. Una vez más, sin embargo, hay una diferencia entre comprender hasta qué punto “mujer” es una construcción cultural, e incluso de qué manera la definición de las diferencias biológicas entre los sexos fue ideológicamente tendenciosa, y reconocer por el otro lado que en nuestras relaciones más íntimas, en nuestra demanda de igualdad de derechos, en nuestra elaboración de una disciplina que llamamos historia gay, confirmamos constantemente esa diferencia.

Mi argumento no es que los homosexuales son mejores que los heterosexuales. Consiste, en cambio, en sugerir que el deseo por el mismo sexo, si bien excluye al otro sexo como su objeto, presupone un sujeto deseante para quien el antagonismo entre lo diferente y lo mismo ya no existe. Esto no significa recaer en la justificadamente desacreditada definición de la homosexualidad como el alma de una mujer en el cuerpo de un hombre. Eso hace de los hombres gays un ejemplo monstruoso de atribuciones erróneas de género. En cierto modo recibieron el alma equivocada (o el gen equivocado), y si son en consecuencia anomalías sexuales, al menos su comportamiento sexual es coherente, dado que se ajusta a la naturaleza que se les asignó por error. Hablo de algo diferente, no de una orientación misteriosamente predeterminada y constantemente fija, sino del inevitable, impredecible y variable proceso por el cual el deseo se asocia a personas. ¿De qué manera el deseo de repetir estimulaciones placenteras del cuerpo se traduce en intersubjetividad o llega a constituirla? Si los placeres del infante ya están constituidos por una relación (con la madre que se los proporciona), la conexión

entre lo autoerótico y lo intersubjetivo, aunque constitutiva de los seres humanos desde el inicio mismo, también tiene que aprenderse. Compartimos con los animales la necesidad de repetir los placeres; lo que tal vez sea distintivamente humano es la interposición, entre la necesidad y su satisfacción, de escenarios del deseo que *seleccionan* los agentes de nuestro placer. (Los animales también escogen a sus compañeros sexuales, pero, ¿forman parte del proceso los escenarios del deseo?) Esta selección es una imitación o, mejor, una identificación con otros sujetos deseantes. No es el alma de una mujer dentro del cuerpo de un hombre lo que lleva a éste a desear a otros hombres sino que, en lo que podría llamarse el campo social disponible de sujetos deseantes, la incorporación de la otredad de la mujer puede ser una gran fuente de material deseante para los homosexuales varones.

En una sociedad heterosexual, las mujeres desempeñan un papel fundamental, a la vez psíquico y corporal, ya que le enseñan al hombre gay a estructurar y poner en escena su sexualidad. Además, como lo sostuvo Kaja Silverman, el despliegue de significantes de lo femenino por parte del varón gay puede ser una poderosa arma en la derrota de las maniobras defensivas que definieron la diferencia sexual.³⁸ La inestabilidad del despliegue, podríamos agregar, también cumple este objetivo. La identificación del hombre gay con las mujeres es contrarrestada por una imitación de los sujetos deseantes con quienes nos han identificado oficialmente: otros hombres. En cierto sentido, entonces, el mantenimiento mismo de los pares hombre-mujer, heterosexual-homosexual, sirve para quebrar sus distinciones oposicionales. Estas divisiones binarias contribuyen a crear el diversificado campo deseante a través del cual podemos movernos, y reducen así la diferencia sexual —al menos en lo que respecta al deseo— a un dispositivo meramente formal que nos in-

vita a transgredir la mismísima identidad que se nos asignó dentro del par.³⁹

No es posible ser gays afirmativos o políticamente eficaces como tales, si nuestra condición no tiene especificidad. Ser gay tiene ciertas consecuencias políticas, que pueden llevarnos a concertar alianzas con otros grupos oprimidos. Pero al ignorar o sentirnos culpables por lo que nos hace diferentes de los demás, corremos el riesgo de no ver la manera en que esa diferencia puede complicar y hasta destruir las alianzas. Algunos prominentes afroamericanos, por ejemplo, no vacilaron en manifestarse ofendidos ante cualquier sugerencia de que el status de los homosexuales como víctimas en la sociedad estadounidense es análogo al suyo. Como la furia suscitada ante la posibilidad de permitir, o más bien reconocer, la presencia de gays en las fuerzas armadas le recordó a mucha gente la resistencia a la integración racial en ellas medio siglo atrás, hubo grandes oportunidades tanto para desdibujar como para exagerar la disparidad. Aunque en la Norteamérica de hoy los negros son probablemente un grupo electoral políticamente más poderoso que los gays, y si bien los homosexuales, a diferencia de una minoría racial desvalida, representan en cierto modo una amenaza para una sociedad norteamericana insensible a una genuina reforma social y económica, sigue siendo cierto que un hombre gay blanco de clase media difícilmente pueda afirmar conocer el tipo de opresión sufrida por los hombres y mujeres negras y, aún más significativamente, por un negro o una negra gay de condición económica muy baja. Como lo puntualizó Henry Louis Gates Jr., "medidos por su posición en la sociedad, en promedio los gays parecen privilegiados en relación con los negros; medidos por la aceptación de las actitudes hostiles hacia ellos, están en peor situación que los negros".⁴⁰

En todo caso, y dadas las numerosas y a menudo contradictorias diferencias aquí vigentes, si es fútil argumentar sobre grados de victimización, también es absurdo sostener que un varón blanco privilegiado (como yo) puede hablar por los afroamericanos gays o "rectos". Como seres humanos decentes, es posible que decidamos hablar *con* ellos (y aceptar la invitación de Gloria Anzaldúa a encontrarnos con otras culturas "a mitad de camino"),⁴¹ pero deberíamos esperar manifestaciones ocasionales (con suerte, sólo ocasionales) de homofobia negra y racismo gay. Al mismo tiempo, también tendríamos que recordar que —por más privilegiados que seamos como individuos— pertenecemos a una minoría despreciada no sólo por los poderosos sino también, a menudo con mayor vehemencia e incluso más santurronamente, por las víctimas raciales y económicas más desafortunadas de cualquier lugar del mundo.

Tenerlo presente puede ayudar a los hombres gays a dejar de disculparse por no pertenecer a una minoría racial (si somos blancos) o una clase económicamente desvalida (si gozamos de una situación acomodada). A menudo, el orgullo gay parece idéntico a la vergüenza gay. Cuando se nos amonesta por hablar como varones blancos de buena posición, rogamos que quienes están señaladamente más oprimidos que nosotros nos instruyan. Aún más notable: se nos ha escuchado disculparnos por no ser mujeres. La relación de los hombres gays con el feminismo es con seguridad más problemática de lo que cualquiera quisiera admitir. He argumentado en contra de la tendencia de algunos activistas gays a ignorar las conexiones entre las simpatías políticas y las fantasías sexuales. Señalé al respecto que puede haber continuidad entre una preferencia sexual por el comercio erótico con personajes rudos y uniformados, una sentimentalización de las fuerzas armadas y una política derechista.⁴² Ese tipo de continuidades pueden ser particularmente incómodas en la rela-

ción de los hombres gays con las mujeres. Nuestras simpatías feministas (tal vez alimentadas, como lo sostiene Silverman, por el hecho de que deseamos desde la misma "posición" que las mujeres) se complican irremediabilmente a causa de la inevitable investidura narcisista presente en los objetos de nuestro deseo. Si la genealogía del deseo también es siempre una historia de las identificaciones del sujeto, y si esto significa que el deseo de tener nunca se distingue por completo del de ser, es inevitable que los límites entre tener y ser estén más desdibujados en el deseo por el mismo género que en el heterosexual. El primero *comienza* con un reconocimiento de la mismidad; el segundo incluye (y se esfuerza por superar) el recuerdo de un encuentro traumático con la diferencia. En sus deseos, el varón gay siempre se aventura a identificarse con imágenes culturalmente dominantes de masculinidad misógina. Puesto que las pulsiones sexuales de los hombres gays, después de todo, se extienden bastante más allá del estrecho círculo de otros hombres gays políticamente correctos. Una simpatía más o menos secreta por la misoginia heterosexual masculina, trae aparejada la recompensa narcisistamente gratificante de confirmar nuestra pertenencia a (y no simplemente nuestro apetito erótico por) la sociedad masculina privilegiada.

No pretendo decir, desde ya, que los alineamientos políticos puedan explicarse íntegramente por las identificaciones fantaseadas. Para adelantarme a ese malentendido, me apresuro a señalar que uno se puede calentar con los marinos sin ser un militarista de derecha. Las investiduras de nuestra fantasía a menudo quedan contrarrestadas por modos más conscientes o racionalmente elaborados de tender hacia los otros, como el aprecio o la admiración por gente a la que no deseamos. En esa tensión reside una dimensión moral importante de nuestro compromiso político. Pero ser conscientes de la tensión implica ser conscientes

de ambos grupos de factores determinantes, en especial de las identificaciones e intereses eróticos que no siempre es grato reconocer. Entre las coacciones culturales en las que actuamos se cuentan no sólo las estructuras políticas visibles sino también los procesos fantasmáticos mediante los que erotizamos lo real. Aun cuando seamos "rectos" o gays de nacimiento, tenemos que aprender a desear a hombres y mujeres particulares, y a no desear a otros; la *economía* de nuestras pulsiones sexuales es una conquista cultural. Tal vez no haya un ámbito en que seamos más eficaz e insidiosamente manipulados que en nuestras elecciones o gustos más personales con respecto a los objetos de nuestros deseos. Esas elecciones tienen orígenes culturales y consecuencias políticas. Entender lo que podría denominarse la línea de coacción que va de unos a otras es en sí mismo un imperativo político.

Las fantasías que apuntalan el feminismo de los hombres gays se tornan particularmente frágiles cuando nuestras aliadas feministas son lesbianas. Desde la perspectiva de la teoría de la identificación, la comunidad gay y lesbiana, que sí existe, es algo así como un milagro. Cuanto más se acercan unos a otros las lesbianas y los hombres gays, el viejo sueño de la amistad entre hombres y mujeres parece convertirse por fin en una conquista social factible, como si, irónica y tristemente, dependiera de una cierta ausencia de interés o, para expresarlo con crudeza, como si acabar por juntarse dependiera precisamente de no acabar juntos. Como era de esperar, la unión no careció de inconvenientes. Con las mujeres heterosexuales al menos compartimos los deseos, así como los hombres "rectos", aunque ignorantes de *cómo* desea una lesbiana, recurren en los suyos a muchas de las imágenes por las que se sentirían atraídas las mujeres que aman a mujeres. Apenas sorprende que "fantasía" se haya convertido en una palabra políticamente incorrecta. Si pensamos en cuán

distantes, por definición, están las fantasías deseantes lesbianas de las de los varones gays, y reconocemos la influencia de las investiduras eróticas sobre las elecciones políticas, la noción misma de fantasía podría parecer tranquilamente un esquema heterosexista para sembrar la discordia en la comunidad gay y lesbiana. Hombres que aman a hombres, mujeres que aman a mujeres: la separación entre los sexos difícilmente podría ser más radical. Sin embargo, para salvar ese abismo se inventaron nuevos tipos de puentes, no sólo los de la amistad desinteresada sino también, en algunos casos, los de una clase sin presiones y, por así decirlo, novedosa de deseo heterosexual (de un hombre gay por una mujer de la que puede *estar seguro* de que no lo deseará, de una lesbiana por un hombre del que puede *estar segura* de que no la deseará).⁴³

Aun si dejamos a un lado las identificaciones psíquicas fallidas, hay por supuesto un abismo social que separa a los hombres gays de las lesbianas. El fundamento más firme de nuestra alianza es la opresión: la discriminación como resultado de una preferencia sexual por el mismo género. No obstante, las lesbianas son un grupo oprimido sexualmente investido, a su vez, en un grupo oprimido. Los hombres gays son un grupo oprimido no sólo sexualmente atraído por el sexo que esgrime el poder, sino también, perteneciente a él. No es sorprendente que las lesbianas (en especial durante los primeros años de la liberación gay) hayan sido tan recelosas de los varones gays con quienes estaban presuntamente unidas en una causa común. De hecho, somos parias entre minorías y grupos oprimidos. Las feministas hablan con disgusto de nuestra promiscua sexualidad masculina; los afroamericanos nos acusan de ignorar las cruciales cuestiones de clase y de raza en favor de lujos tales como la "identidad gay". Como gays blancos y de clase media, nos parecemos mucho a nuestros opresores, lo que significa que nunca pode-

mos ser suficientemente oprimidos. Y por eso, sin renunciar a nuestros privilegios, seguimos disculpándonos por ellos. Nos mortifica ser blancos y prósperos; y habida cuenta de que “el ‘yo’ [‘I’] masculino ha disfrutado de algo así como un monopolio psíquico y cultural sobre la subjetividad que es necesario disolver”, procuraremos volver a nacer, engendrados esta vez, como lo expresa un libro reciente, por el feminismo, con la angustiada esperanza de deconstruir nuestros yos masculinos repulsivamente renacientes.⁴⁴

Sin cuestionar la buena fe o la inteligencia de quienes hacen tales proclamas de borradura de sí mismos, deberíamos verlos con sospechas. Socialmente, la homosexualidad masculina siempre se manifestó como una mezcla muy específica de conformismo y transgresión. Para un afroamericano empobrecido, conformarse es adherir a las injusticias raciales y económicas que padece; para una mujer, es aceptar una definición heterosexista de la identidad femenina; para la mayoría de los hombres gays, conformarse es recoger las gratificaciones que los esperan como hombres. Como lo confirmó el debate sobre los homosexuales en las fuerzas armadas, la sociedad está dispuesta a concederle la igualdad de oportunidades a un hombre gay si éste hace invisible su condición. Difícilmente pueda decirse que éste es el contrato que la sociedad tiene con las minorías raciales, los pobres o las mujeres. La agenda social de los hombres gays puede hacer que ese conformismo parezca relativamente indoloro; puesto que queremos algo que es único en los grupos oprimidos: el derecho a tener las relaciones sexuales que queramos sin que nos castiguen por ello. Es degradante aceptar ocultar lo que somos; es loable insistir, como hemos empezado a hacerlo, en que rechazamos los términos de nuestro contrato social. No obstante, un dato importante del ser social de una gran cantidad de varones gays blancos es que siempre tuvimos la opción del poder y

del privilegio. Nada de lo que una mujer acepte hacer por la cultura dominante le dará nunca todos los privilegios intrínsecos a la masculinidad; nada de lo que Clarence Thomas* acepte hacer lo hará nunca completamente blanco. Las presiones de la doble vida que la gente gay se ha visto obligada a vivir pueden ser enormes, pero aun esas presiones son algo así como un lujo. Si podemos vivir con ellas y si no nos atrapan (y esos "sis" no deberían minimizarse), las ventajas son verdaderamente muy grandes: perspectivas potencialmente ilimitadas de oportunidad social y todo el sexo que queramos, si es necesario, a escondidas.

Las cosas cambiaron: basta de ocultamientos, basta de sexo transgresor culpable. Pero el hábito de la invisibilidad fue tan fuerte que aun al salir a la luz nos ingeniamos para escondernos. Así que, una vez más, nos disolvemos, o bien en los otros grupos cuya condición de oprimidos anhelamos compartir, o bien en la Norteamérica mayoritaria. La primera asimilación puede ser políticamente más meritoria que la segunda, pero deslizarse de una a la otra es fácil, en especial si ambas se fundan en la misma búsqueda de invisibilidad. Una pregunta pertinente podría ser: ¿qué ha visto la Norteamérica "recta" en nuestra presencia? Queremos que nos reconozcan, pero no como homosexuales (la identidad esencialista). Es dudoso que la cultura dominante (a la que, por razones obvias, le preocupan las cuestiones de la identidad) nos confunda con otros grupos oprimidos; es posible, sin embargo, que nos confundan muy fácilmente con ella. La confusión puede perdonarse, dado que a nosotros mismos nos gusta situar la condición gay en el centro no sólo de la sociedad norteamericana sino también de la civilización

* Juez negro integrante de la Corte Suprema de los Estados Unidos (n. del t.).

occidental. En *Epistemology of the Closet*, Eve Kosofsky Sedgwick llega al extremo de plantear que

muchos de los grandes nudos de pensamiento y conocimiento de la cultura occidental del siglo XX en su conjunto están estructurados —en rigor de verdad, fracturados— por una crónica y hoy endémica crisis de la definición homo-heterosexual, masculina para más datos, que se remonta a fines del siglo pasado. [...] En la medida en que no incorpore un análisis crítico de la definición moderna homo-heterosexual, una comprensión de virtualmente todos los aspectos de la cultura occidental moderna no sólo será incompleta sino deficiente en su sustancia central.⁴⁵

Sedgwick sostiene su afirmación con gran elocuencia, pero probablemente sea menos útil determinar hasta qué punto tiene razón que señalar lo asombroso que es la afirmación en sí misma. Nos arranca de un solo tirón nuestras marginales pieles sexuales y nos reubica, distinguidos y desencarnados, en el corazón mismo de la empresa epistemológica, en las raíces de la búsqueda occidental del conocimiento. Lee Edelman ha emprendido una aventura fascinante pero parecidamente “desgayzante” en su intento de revelar las “representaciones de la sexualidad gay en términos de las angustias condensadas en ella acerca de la lógica de la representación como tal”. Para él, “el significante ‘gay’ llega a nombrar la incognoscibilidad de la sexualidad como tal, la incognoscibilidad que es la sexualidad como tal”. La homosexualidad es “la figura reificada de lo incognoscible dentro del campo de la ‘sexualidad’”. El valor de los “actos de autonominación gay” es con ello exactamente equivalente a su potencial negativizador y autodestructivo: esos actos “mantienen su capacidad desorganizadora al negarse a proponer ninguna verdad determinada sobre la naturaleza o el manejo de la sexualidad ‘gay’”.⁴⁶

En un registro completamente diferente, *Ángeles en América*, de Tony Kushner, tiene ambiciones análogas. Para Kushner, ser gay en los años ochenta era ser una metáfora no sólo de la Norteamérica de Reagan sino de toda la historia de los Estados Unidos, un país en el que no hay "ningún dios [...] ningún espectro ni espíritu [...] ningún ángel [...] ningún pasado espiritual ningún pasado racial, sólo existe lo político".⁴⁷ El enorme éxito de esta obra enredada y pretenciosa es un signo, si todavía necesitamos alguno más, de lo lista y ansiosa que está Norteamérica por ver y escuchar cosas sobre los gays, con tal de que la tranquilicemos mostrándole qué familiares, qué moralmente sinceros y, sobre todo en el caso de la obra de Kushner, qué inofensivamente llenos de significación podemos ser.

Al aplaudir esas reducciones y asimilaciones, y afirmar al mismo tiempo que somos diferentes sin estar dispuestos a definir esa diferencia, simplemente quedamos expuestos a los reproches y las represalias de todos los grupos que, en definitiva, descubrirán inevitablemente qué nos separa de ellos. No hay duda de que los "hombres en el feminismo", por ejemplo, conducirán a airadas quejas sobre el "feminismo sin mujeres". Ése es el título de un libro de Tania Modleski, quien compara la relación entre el feminismo y algunos de sus teóricos masculinos contemporáneos con la de la madre y el hijo varón en la noción del masoquismo elaborada por Gilles Deleuze: "El hijo varón se alía con la madre en contra de la ley del padre, a la que aquélla tiene por función sacar a golpes del hijo". Para estos teóricos, sostiene Modleski, "el mismo feminismo ha llegado a ocupar la posición de la madre que se identifica con la ley". Pero esta alianza

está condenada al fracaso, desde un punto de vista feminista, a menos que se confronte abiertamente con el padre y se desentrañe

con esfuerzo toda la dialéctica de la abyección y la ley; de otro modo, como lo confirma el análisis de Deleuze, el padre, aunque oculto, siempre se mantendrá como el principal punto de referencia, y de hecho puede esperarse que en cualquier momento surja de las sombras con una venganza.⁴⁸

De tal modo, el feminismo masculino corre el riesgo de seguir siendo un asunto estrictamente entre hombres (otro más), lo que atestigua una vez más la extraordinaria dificultad que éstos tienen, no para hablar *por* las mujeres o hablarse uno al otro *a través* de las mujeres, sino para *dirigirse* a ellas.

La posibilidad de que en la masculinidad (tanto heterosexual como homosexual) haya una ineptitud constitutiva para dirigirse a las mujeres queda elidida en el más consolador proyecto de agruparse políticamente contra un enemigo común (quien, aún firmemente instalado en el poder, apenas se molesta en contestar la acusación). Las complicidades fantasmáticas se niegan a través de una participación engañosamente autoinmolante en la lucha contra la mala Ley de un mal patriarca, lo que hace todavía más difícil combatir contra esas complicidades, es decir, contra la masiva y compleja investidura de los hombres en la Ley. Por otra parte, la sexualidad gay masculina es tan propensa como cualquier otro modo de expresión sexual a exhibir contradicciones no susceptibles de reducirse por completo a malos dispositivos sociales. Al atribuir el inevitable sufrimiento y la lucha por el poder entre individuos íntimamente relacionados con la nefasta influencia de la cultura patriarcal, los activistas gays y lesbianas encontraron una manera conveniente, aunque de espíritu bastante ruin, de negar la aflicción humana. Admitir que ser un hombre gay o una lesbiana implica determinada especificidad sexual, e incluso ir tan lejos como para preguntarse acerca de las estructuras y orígenes psíquicos

de esa especificidad, podría involucrarnos en esa aflicción y obligarnos a ver al gay asumir lo que es políticamente irreparable en el ser humano.

Nuestros recursos "desgayzantes" parecen ilimitados. Hace muy poco, decidimos ser *queers* más que gays. La historia de *gay* está demasiado atada a los esfuerzos por definir una identidad homosexual. Pero *queer* tiene una doble ventaja: repite, con orgullo, una palabra "recta" usada peyorativamente para designar al homosexual al mismo tiempo que aligera el referente homosexual del término. Para los grupos oprimidos, aceptar la etiqueta *queer* significa identificarse como activamente reñidos con una cultura de dominación masculina, blanca, capitalista y heterosexista. Gay se convierte en un aspecto de la "resistencia a los regímenes de lo normal" de Michael Warner. Esta generosa definición pone a todos los resistentes en la misma bolsa *queer*, un paso universalizador que aprecio pero que omite especificar la distintividad sexual de la resistencia. Esto me parece particularmente desafortunado ya que los teóricos *queers* protestan, aunque con ambigüedad, contra la exclusión de lo sexual de lo político. La condición *queer* parecería ser, en gran parte, un énfasis en la inextricabilidad de uno y otro, si bien sus teóricos a menudo entienden la conexión de una manera singularmente no sexual.⁴⁹ Steven Seidman, en su notable contribución a la antología de ensayos sobre la teoría *queer* reunidos por Warner, detalla la conexión entre sexualidad y posicionamiento social:

El status de orientación sexual posiciona al yo en la periferia o el centro sociales; lo sitúa en una relación determinada con los recursos institucionales, las oportunidades sociales, las protecciones legales y los privilegios sociales; lo pone en relación con una serie

de formas de control social, desde la violencia hasta el ridículo. Ubicar la identidad en un espacio social multidimensional destaca su significación macrosocial; nos vemos obligados a relacionar la política de la representación con la dinámica institucional.⁵⁰

Esto sienta las bases para un trabajo valioso, trabajo que, sin embargo, corre el riesgo de mantener, con la sociedad a la que presuntamente impugna, un acuerdo fundamental sobre el valor de la sociabilidad misma tal como esa sociedad ya la ha definido. ¿Hasta qué punto hace la teoría *queer* algo más que agregar nuevas categorías, y de vez en cuando nuevos estilos discursivos, a los clásicos análisis izquierdistas? Warner sostiene que “como la lógica del orden sexual está hoy tan profundamente insertada en una gama indescriptiblemente vasta de instituciones sociales, e insertada también en las visiones más corrientes del mundo, las luchas *queer* no aspiran sólo a la tolerancia o la igualdad de status sino a desafiar esas instituciones y visiones”.⁵¹ Pero a menos que definamos de qué manera la especificidad sexual de ser *queer* (una especificidad tal vez común a la miríada de modos de serlo y la miríada de situaciones en que uno lo es) otorga a los *queers* una aptitud especial para plantear ese desafío, es probable que demos con una versión notablemente conocida y meramente liberal de ella.

En un brillante ensayo sobre Thoreau, Warner documenta efectivamente la productividad política de una sexualidad particular. Rastrea el vínculo entre la analidad en Thoreau y los “problemas paradigmáticamente liberales de la posesión de sí mismo y la mutualidad”, con lo que ilustra convincentemente cómo “los sistemas políticos siempre están habitados por el cuerpo”.⁵² Pero en *Fear of a Queer Planet*, su formulación misma de un desafío político *queer* es paradigmáticamente liberal: “Ser *queer* [...] implica poder desafiar, más o menos elocuentemente,

la noción común sobre qué significa la diferencia de género, para qué sirve el Estado, qué entraña la 'salud', qué cosa definiría la justicia o cuál sería una buena relación con el medio ambiente del planeta". Parece singularmente desdeñoso de la mayoría de los seres humanos sugerir que uno tiene que ser *queer* para entender qué es la justicia o qué entraña la salud, a menos, desde luego, que se despoje a ese término de su marca sexual y sea simplemente una *consecuencia* de una manera de entender la justicia y la salud. Si la condición de *queer* significa algo más que la mera consideración de la sexualidad en nuestros análisis políticos, si significa que las modalidades del deseo no son sólo efectos de operaciones sociales sino que se encuentran en el núcleo de nuestra mismísima imaginación de lo social y lo político, entonces hay que decir algo sobre la manera en que el deseo erótico de lo mismo podría revolucionar nuestra comprensión de cómo está o podría estar socialmente implicado el sujeto humano.

El programa de Seidman recuerda aún más la política liberal de inclinación "recta" (así como la seriedad "recta" de los escritos de inspiración marxista). Una vez que reconocemos que la identidad es sólo un posicionamiento social, podemos "abordar conflictos específicos" con eficacia y comprometernos con la política adecuada: "Las luchas locales por la democracia participativa, la justicia social distributiva, la elección del estilo de vida o la reconfiguración de los conocimientos". "Local" y "pragmático" son palabras clave en las metas políticas de Seidman. La cultura posmoderna abandona justificadamente la "visión milenarista" y la "previsión del 'fin de la dominación' o la autorrealización"; sus análisis "no eluden temerosos la explicación de la visión de una sociedad mejor en términos que hacen eco a planificadores y activistas políticos". Esta humildad más bien triste, aunque realista, conduce a una preferencia por los "bosque-

jos políticos, estructurados de una manera más narrativa que analítica". Las historias localizadas pueden a la vez situar puntos específicos de presión identitaria y, conscientes de esas coacciones, arrancar al menos algún control, en términos de Cindy Patton, sobre los discursos de construcción de la identidad. Así participaríamos estratégicamente en las "clausuras retóricas" que constituyen las identidades, creando, supongo, algo así como microdisonancias, micropuntos de resistencia que compitieran performativamente con la "gramática [hegemónica] de la construcción de la identidad".⁵³

De una manera un tanto diferente, las bufonadas de *Queer Nation* combinan lo local con lo global. Ahora se trata de cruzar fronteras, de ocupar espacios normales para "desmantelar el aparato estandarizante que organiza todo tipo de prácticas sexuales en 'datos' de la *identidad* sexual". Como escriben Lauren Berlant y Elizabeth Freeman, *Queer Nation* destruye "las fronteras semióticas entre gay y 'recto'. Las parodias y reconstrucciones de publicidades mayoritarias que hace el grupo declinan los productos con una sexualidad y promueven la homosexualidad como un producto: ponen al desnudo el carácter *queer* de las mercancías que la cultura 'recta' hace y compra, ya sea al traducirlo de su forma oculta al original o revelar y mejorar su borradura calculada". Estas tácticas son agresivas pero fundamentalmente benévolas. La ciudadanía es "voluntaria y consensual, democrática y universalista". En síntesis, *Queer Nation* complica y enriquece lo social con sus amaneradas reproducciones de formas dadas de lo social. No cuestiona la sociabilidad en sí misma. Hacer *eso* es tal vez el potencial político más radical de la condición de *queer*. Por esa razón me intrigaron especialmente las últimas páginas del ensayo de Berlant y Freeman, en las que contraponen la genialidad esencial de *Queer Nation* a una "negación de su propio público" que consideran característica de cier-

tas partes de la cultura *zine*.* “La solicitud de ciudadanía en la *Bitch Nation* [Nación Puta], por ejemplo, repudia la promesa de comunidad implícita en la pertenencia a un público lector común; los privilegios de un lenguaje común; la seguridad de la contraidentidad.”⁵⁴ Mis análisis de Gide y Genet deberían aclarar por qué creo importante considerar con mayor profundidad el valor de estos repudios.

Warner señala que “la noción de comunidad ha seguido siendo problemática, aunque sólo sea porque casi todas las lesbianas o gays recuerdan que lo fueron antes de entrar a un espacio identificado colectivamente, porque gran parte de la historia lesbiana y gay tiene que ver con la no comunidad y porque la dispersión, y no la localización, sigue siendo definitoria del autoconocimiento *queer*”. Recurriendo a la descripción que hace Hannah Arendt del conformismo social moderno, en el que se considera anormales a quienes rompen las reglas, Warner concluye que los *queers* objetan “el fenómeno cultural de la socialización”. Pero el valor de esta sugerencia sufre en cierto modo una mengua al reducir la protesta a una respuesta a “las metodologías normalizadoras del conocimiento social moderno”.⁵⁵ Existe una posibilidad más radical: *la misma homocidad necesita una masiva redefinición de la relacionalidad*. Más fundamental que una resistencia a las metodologías normalizadoras es una ineptitud potencialmente revolucionaria –tal vez inherente al deseo gay– para la sociabilidad tal como se la conoce.

No propongo el retorno a definiciones inmovilizadoras de la

* Abreviatura de *fanzine*, publicaciones simples e informales, generalmente mimeografiadas o fotocopiadas y de aparición irregular, en su origen dedicadas principalmente a la ciencia ficción y que hoy abarcan una amplia gama de temas contraculturales (n. del t.).

identidad. Decir que hay una especificidad gay no nos compromete con la noción de una esencia homosexual. En rigor de verdad, tal vez descubramos que esta particularidad, en su indeterminación y movilidad, es absolutamente incompatible con las definiciones esencializantes. Al eludir las cuestiones de la especificidad y hasta de la identidad y la etiología, nos preparamos para ese inevitable día del juicio en que nos juzgarán culpables de nuestra condición gay y volveremos a empezar, inútilmente, a disculparnos por ella. Pero si el tipo de investigación que tengo en mente nos pone frente a algunos hechos políticamente desagradables, es posible que descubramos, en las mismísimas ambigüedades de ser gays, un camino de resistencia mucho más amenazador para los órdenes sociales dominantes que los desdibujamientos vestimentarios de la diferencia sexual y las separaciones posiblemente subversivas del sexo y el género. Hay algunos gloriosos precedentes para pensar que la homosexualidad es verdaderamente desorganizadora, una *fuera* no limitada a las modestas metas de la tolerancia de diversos estilos de vida, sino que exige la elección políticamente inaceptable y políticamente indispensable de una existencia fuera de la ley.

NOTAS

1. Mary McIntosh, "The Homosexual Role" (1968), reeditado en Edward Stein (comp.), *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*, Nueva York, Routledge, 1992, pág. 27.
2. Steven Epstein, "Gay Politics, Ethnic Identity: The Limits of Social Constructionism", en Stein (comp.), *Forms of Desire...*, *op. cit.*, pág. 252.
3. Dennis Altman, *Homosexual: Oppression and Liberation*, Nueva York, Outerbridge, 1971.
4. Epstein, "Gay Politics...", *op. cit.*, pág. 254.

5. Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol. I, *An Introduction*, traducción de Robert Hurley, Nueva York, Vintage, 1978, 1990, pág. 101 [traducción castellana: *Historia de la sexualidad*, vol. 1, *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1985].

6. *Ibid.*, pág. 43. John Boswell sostiene convincentemente que si bien "las construcciones sexuales antiguas y medievales no se relacionan con la diferenciación moderna entre 'orientación', 'identidad' o 'preferencia' homosexual y heterosexual", esto no significa que las sociedades anteriores hayan omitido reconocer un compromiso homosexual o heterosexual vitalicio. Boswell, "Categories, Experience and Sexuality", en Stein (comp.), *Forms of Desire...*, *op. cit.*, pág. 172.

7. E. Stein, "Conclusion: The Essentials of Constructionism and the Construction of Essentialism", en Stein (comp.), *Forms of Desire...*, *op. cit.*, pág. 340.

8. Lee Edelman, *Homographesis: Essays in Gay Literary and Cultural Theory*, Nueva York, Routledge, 1994, pág. 39. En ese mismo libro, en un análisis de la película *Laura* [*idem*, 1944] (y en especial de la función del personaje de Clifton Webb, Waldo), Edelman dice que el hombre gay es "a la vez *necesario* para confirmar la 'integridad' del rostro de la heterosexualidad masculina e *intolerable* en la medida en que su presencia es un recordatorio de la ficcionalidad de ese rostro" (pág. 238). Por su parte, en un excelente ensayo sobre *Festín diabólico* [*Rope*, 1948], de Alfred Hitchcock, D. A. Miller argumenta en favor de la "utilidad social" de la angustia de castración en el mantenimiento de una identidad masculina heterosexual. Lejos de ser el patrimonio cargado de angustia de la mujer y el homosexual, la castración tal vez sea *necesaria* para suscitar, en el hombre "recto", el temor y el bienestar que lo mantienen sin riesgo en esa condición. *Festín diabólico* plantea la alarmante posibilidad de que ser cojido *no* entrañe la castración (de manera que "la homosexualidad se caracterizaría no por una problemática de la castración sino, al contrario, por estar exenta de ella"). Más aterrador que el miedo a ella es el "miedo, extrañamente compatible, a la negación de la castración". Miller, "Anal *Rope*", en Fuss (comp.), *Inside/Out...*, *op. cit.*, págs. 135-138.

9. Como escribe Kenneth Lewes, "No es exacto hablar de desarro-

llo 'normal' o 'natural' en el caso del complejo de Edipo, dado que estos temas sugieren un florecimiento ordenado de posibilidades inherentes al individuo antes de ingresar en la etapa edípica. Los mecanismos del complejo de Edipo son en realidad una serie de traumas psíquicos, y todo lo que resulta de él son formaciones de compromiso neuróticas. Como incluso un desarrollo óptimo es el resultado del trauma, el hecho de que un desarrollo determinado sea la consecuencia de la 'frustración', el 'bloqueo' o la 'inhibición' de otra posibilidad no lo distingue de los demás. De modo que todos los resultados del complejo de Edipo son traumáticos y, por similares razones, todos son 'normales'". Lewes, *The Psychoanalytic Theory of Male Homosexuality*, Nueva York, New American Library, 1988, pág. 82. Véase también el ensayo de John Fletcher, "Freud and His Uses: Psychoanalysis and Gay Theory", en Simon Shepherd y Mick Wallis (comps.), *Coming On Strong: Gay Politics and Culture*, Londres, Unwin Hyman, 1989.

10. Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1990, págs. 60-61.

11. Jonathan Dollimore sostiene que lo perverso "no [es] una libido unitaria y presocial, o una plenitud original, sino una entidad transgresora inseparable de una dinámica intrínseca al proceso social". Esta dinámica "genera inestabilidades dentro de las normas represivas". Dollimore, *Sexual Dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucault*, Oxford, Clarendon Press, 1991, pág. 33.

12. M. Warner, "Homo-Narcissism; or, Heterosexuality", en Joseph A. Boone y Michael Cadden (comps.), *Engendering Man: The Question of Male Feminist Criticism*, Nueva York, Routledge, 1990, pág. 200.

13. Bonnie B. Spanier, "'Lessons' From 'Nature': Gender Ideology and Sexual Ambiguity in Biology", en Julia Epstein y Kristina Straub (comps.), *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, Nueva York, Routledge, 1991, págs. 334 y 336.

14. Wittig, *The Straight Mind...*, *op. cit.*, págs. 42-43.

15. *Ibid.*, pág. 29.

16. Lewes, *Psychoanalytic Theory...*, *op. cit.*, pág. 80.

17. Wittig, *The Straight Mind...*, *op. cit.*, págs. 5, 13 y 32.

18. Butler, *Gender Trouble...*, *op. cit.*, págs. 120-121.
19. "El género es una imposibilidad ontológica porque trata de realizar la división del Ser. Pero el Ser, como tal, no está dividido." Wittig, *The Straight Mind...*, *op. cit.*, pág. 81.
20. Butler, *Gender Trouble...*, *op. cit.*, pág. 114.
21. *Ibid.*, págs. 5, 109-110 y 132.
22. *Ibid.*, págs. 121-122, 137 y 124.
23. *Ibid.*, pág. 122.
24. J. Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, Nueva York, Routledge, 1993, pág. 94.
25. J. Butler, "Critically Queer", en *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 1.1 (1993), pág. 21.
26. Butler, *Bodies That Matter...*, *op. cit.*, pág. 125. En una provocativa reseña de *Paris Is Burning*, Bell Hooks criticó la "posición de supervisión imperial" adoptada por la cineasta Livingston. Véase "Is Paris Burning", *Z*, columna Sisters of the Yam (junio de 1991).
27. Butler, *Bodies That Matter...*, *op. cit.*, pág. 137.
28. Adrienne Rich, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence" en Ann Snitow, Christine Stansell y Sharon Thompson (comps.), *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, Nueva York, Monthly Review Press, 1983, págs. 191-193.
29. Una cita del libro de Jeffreys de 1985, *The Spinster and Her Enemies: Feminism and Sexuality, 1880-1930*, en Margaret Hunt, "Report of a Conference on Feminism, Sexuality and Power: The Elect Clash with the Perverse", en SAMOIS (comp.), *Coming to Power: Writings and Graphics on Lesbian S/M*, Boston, Alyson Publications, 1981, 1982, 1987, pág. 88. SAMOIS es una organización feminista lesbiana.
30. Amber Hollibaugh y Cherríe Moraga, "What We're Rollin' Around in Bed With: Sexual Silences in Feminism", en Snitow *et al.* (comps.), *Powers of Desire...*, *op. cit.*, pág. 396, y Gayle Rubin, "The Leather Menace: Comments on Politics and S/M", en SAMOIS (comp.), *Coming to Power...*, *op. cit.*, pág. 214.
31. David M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, Nueva York, Routledge, 1990, pág. 26.

32. J. Butler, "Imitation and Gender Insubordination", en D. Fuss (comp.), *Inside/Out...*, *op. cit.*, pág. 17.

33. Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, Berkeley, University of California Press, 1990, pág. 41.

34. Halperin, *One Hundred Years...*, *op. cit.*, pág. 49.

35. Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, *op. cit.*, págs. 40-41.

36. Véase el interesante diálogo sobre el tópico de los genes gays, "Evidence for Queer Genes: An Interview with Richard Pillard", entrevista y comentario de Edward Stein, en *GLQ*, 1.1. (1993), págs. 93-110. Pillard publicó junto con Michael Barley un estudio sobre la orientación sexual y los mellizos en el que llegan a la conclusión de que los genes gays son reales: "A Genetic Study of Male Sexual Orientations", en *Archives of General Psychiatry*, 48 (1991), págs. 1089-1096.

37. Tal vez a causa de esta evitación, Richard Mohr no sólo aduce que "ha llegado el momento de que los intelectuales gays dejen de temerle a la naturaleza, tanto el concepto como la cosa", sino que también habla favorablemente del "separatismo masculino", de un tipo de nuevo sacerdocio cuyo san Pedro podría ser Tom of Finland (el artista gay conocido por sus macizas y sólidamente dotadas figuras masculinas, que tienen lo que con frecuencia es un sexo fabulosamente improbable). "Las interacciones hipermasculinas ofrecen la posibilidad de servir como modelos de la igualdad", de ese "respeto mutuo del que dependen todos los demás valores de la democracia". El argumento de Mohr es un refrescante antídoto a algunas de las etéreas abstracciones a las que me he referido, pero para mí el atractivo de su desenfado disminuye considerablemente por la banal respetabilidad que asume cuando se acopla a la igualdad, la democracia y el sacerdocio. Mohr, *Gay Ideas: Outing and Other Controversies*, Boston, Beacon Press, 1992, págs. 7, 173 y 195.

38. Véase Kaja Silverman, *Male Subjectivity at the Margins*, Nueva York, Routledge, 1992. En cuanto a un original y valioso intento de elaborar una especificidad lesbiana fundada en la sexualidad lesbiana, véase Teresa de Lauretis, *The Practice of Love*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.

39. En su obra más reciente, y de manera muy interesante, Judith

Butler redefinió la citacionalidad en términos de "cruces" en las identificaciones fantasmáticas. "Las identificaciones que cruzan las fronteras de los géneros pueden reinstaurar de maneras variables los cuerpos sexuados." Butler, *Bodies That Matter...*, *op. cit.*, pág. 91.

40. Henry Louis Gates Jr., "Backlash?", en *New Yorker*, 49 (17 de mayo de 1993), págs. 42-44.

41. Véase Gloria Anzaldúa, *Borderlands: La Frontera*, San Francisco, Spinsters/Aunt Lute, 1987.

42. Bersani, "Is the Rectum a Grave?", *op. cit.*, pág. 206.

43. En general, se piensa que estas uniones desorganizan la clasificación sexual y salvan al deseo erótico de la oposición categórica neta entre heterosexualidad y homosexualidad. Véanse Pat Califia, "Gay Men, Lesbians, and Sex: Doing It Together", en *Advocate*, 7 de julio de 1983, págs. 24-27; Gorjet Harper, "Lesbians Who Sleep with Men", en *Outweek*, 11 de febrero de 1990, págs. 46-52.

44. Boone y Cadden (comps.), *Engendering Men...*, *op. cit.*, págs. 1-2.

45. Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, *op. cit.*, pág. 1.

46. Edelman, *Homographesis*, *op. cit.*, págs. xiv-xv.

47. Tony Kushner, *Angels in America: A Gay Fantasia on National Themes*, 1: *Millennium Approaches*, Nueva York, Theatre Communications Group, 1992, pág. 72.

48. Tania Modleski, *Feminism Without Women: Culture and Criticism in a "Postfeminist" Age*, Nueva York, Routledge, 1991, págs. 69-70. Véase también Alice Jardine y Paul Smith (comps.), *Men in Feminism*, Nueva York, Routledge, 1987.

49. Véase Warner (comp.), *Fear of a Queer Planet...*, *op. cit.* Ya hay una bibliografía impresionante sobre la teoría *queer*, aunque mucho de lo que pasa por *queer* podría haberse llamado con igual facilidad *gay*—esto es, si no hubiera habido un cambio en la moda léxica—. Varios de los ensayos de la importante antología de Warner tienen la ventaja de buscar con seriedad una especificidad convincente en el concepto de *queer*. Éste incluiría sin duda a los gays, pero sus teóricos rechazan la noción de una identidad *gay* universalmente válida. Las identidades varían históricamente; entre otras cosas, las definen provisoriamente

las particularidades étnicas y de clase. Para otros ensayos que se autoincluyen en la categoría *queer*, véase el número de *Differences* dedicado a "Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities", 3 (verano de 1991). En cuanto a discusiones sobre el término, véanse las entrevistas y los artículos en la sección especial de *Out/Look: National Lesbian and Gay Quarterly*, 11 (invierno de 1991). En ese número, Jeffrey Escoffier y Allan Bérubé escriben: "*Queer* pretende ser un término de confrontación, opuesto a los asimilacionistas gays y los opresores 'rectos', al mismo tiempo que incluyente de las personas marginadas por cualquiera que esté en el poder" (pág. 14). También son útiles los artículos de Lisa Duggan, "Making It Perfectly Queer", y Arlene Stein, "Sisters and Queers", en *Socialist Review*, 22.1 (1992). Para Duggan, esta nueva comunidad *queer* "sólo se unifica en una disidencia compartida con respecto a la organización dominante del sexo y el género" (pág. 20). La obra de Eve Kosofsky Sedgwick ejerció una considerable influencia en el desarrollo de la teoría *queer*. Véase su *Tendencias*, Durham, Duke University Press, 1993.

50. Seidman, "Identity and Politics...", *op. cit.*, pág. 136.

51. Warner, *Fear of a Queer Planet...*, *op. cit.*, pág. xiii.

52. Warner, "Thoreau's Bottom", *op. cit.*, pág. 78.

53. Cindy Patton, "Tremble, Hetero Swine!", en Warner (comp.), *Fear of a Queer Planet*, *op. cit.*, págs. 147-148.

54. Lauren Berlant y Elizabeth Freeman, "Queer Nationality", en *ibid.*, págs. 196, 212 y 221.

55. Warner, *ibid.*, págs. xxv y xxvii.

3

El papi gay

“Creo que lo que más les molesta en la condición gay a quienes no lo son es el estilo de vida, no los actos sexuales en sí mismos. [...] Lo que mucha gente no puede tolerar es la perspectiva de que los gays creen tipos de relaciones hasta ahora impensadas.”¹ La desexualización de la homofobia implícita en esta cita de una entrevista concedida por Michel Foucault a la revista norteamericana *Salmagundi* no fue en modo alguno un elemento fortuito del tono de una conversación aislada. En un reportaje aparecido en 1988 en la publicación gay francesa *Mec*, Foucault decía: “La gente puede tolerar ver a dos homosexuales que se van juntos, pero si al día siguiente éstos sonríen, se toman de las manos y se abrazan con ternura, eso no pueden perdonarlo. Lo intolerable no es que salgan en busca del placer, sino que se despierten contentos”.² Para alguien que sostuvo —como yo lo hice en “Is the Rectum a Grave?”— que la homofobia puede ser la expresión ruin de una fantasía más o menos oculta que imagina a hombres participando, principalmente a

través del sexo anal, en lo que se presume un fenómeno aterro-
rizador de sexualidad femenina, el argumento de Foucault tie-
ne, natural o perversamente, una fuerte atracción. La intoleran-
cia hacia la condición gay, lejos de ser la expresión desplazada
de las angustias que alimentan la misoginia, no sería nada más
—con lo cual Foucault, desde luego, quería decir nada menos—
que una angustia política a causa de los reordenamientos socia-
les subversivos y revolucionarios que tal vez estén intentando
los gays. En rigor de verdad, es posible que en este escenario no
haya fantasmas —en el sentido psicoanalítico del término— en
ninguno de los dos lados, y si los hay, tienen poca importancia
para comprender la amenaza de la condición gay. En la entrevista
publicada por *Mec*, Foucault prosigue sugiriendo que la sen-
sación de seguridad de nuestra cultura depende de que ésta sea
capaz de interpretar. Lo que yo puedo haber tomado como un
terror interpretativo al sexo homosexual no es otra cosa que una
pantalla, la excitante complacencia en fantasías alarmantes que
enmascara una angustia más profunda suscitada por la amenaza
a la forma esperada de relación entre la gente, lo que no difiere
demasiado de decir a la forma en que el poder se posiciona y
ejerce en nuestra sociedad.

Tal vez no haya nada que decir de esos gays que se toman de
las manos después de una noche de juegos eróticos. No lean *su*
ternura, nos advierte Foucault, como la exhausta secuela de una
chupada de verga que “en realidad” sería una devoración disfra-
zada del pecho de la madre, de una cogida en posición activa que
“en realidad” sería la reposición heterosexual de una mujer fáli-
ca perdida, o de una cogida en posición pasiva que “en realidad”
sería la reproducción obsesivamente controlada de la castración
de la madre por el padre en la escena primitiva. No, esos homo-
sexuales alegremente abrazados mientras van a desayunar a Cas-
tro o a algún lugar cerca de Christopher Street son rotunda, su-

perficial, radical, amenazadoramente felices. “No hay angustias —dice Foucault—, no hay fantasmas detrás de la felicidad”, y sin fantasmas que fantasear, el intérprete silenciado se convierte en el homófobo intolerante. En francés: “*Il n’y a pas d’angoisse, il n’y a pas de fantasme derrière le bonheur, aussi on ne tolère plus*”.³

Aunque casi todo lo que siempre pensé o escribí acerca de la sexualidad está reñido con esa lectura de la intolerancia homofóbica, he empezado a considerarla como muy atractiva, casi irresistible. Si digo “casi” es en parte porque, tras haber anhelado siempre ser uno de esos gays felices, no puedo evitar preguntarme cuáles fueron los placeres que llevaron a esa envidiable ausencia de todo resabio interpretativo en los hombres que Foucault vio efectivamente —con menos frecuencia en París, supongo, que en los alrededores de Castro Street— cuando, durante los gloriosos años pre sida de fines de la década de 1970, era profesor visitante en Berkeley. No dijo casi nada sobre esos placeres en las entrevistas que he mencionado, aunque en otros lugares sí habló con cierta extensión, además de entusiasmo, del sexo gay sadomasoquista. En una discusión publicada en 1984 en *Advocate*, elogió a los adeptos al sadomasoquismo [S/M] por “inventar nuevas posibilidades de placer con extrañas partes de su cuerpo”. Calificó al S/M como “una empresa creativa, una de cuyas principales características es lo que llamo la desexualización del placer”. En una queja que hace un nítido eco al llamamiento a “una diferente economía de cuerpos y placeres” que figura al final del primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, Foucault agregó: “La idea de que el placer corporal siempre debe provenir del sexual y la de que éste es la raíz de *todos* nuestros placeres posibles: me parece que en *eso* hay algo muy equivocado”.⁴

De modo que en el placer erótico hay mucho más que sexo (mediante lo cual considero que Foucault se refiere a la asocia-

ción convencional del placer con la estimulación genital) y, lo que tal vez sea más interesante, una vez que desexualizamos lo erótico, es posible que también demos un paso para salvarlo de la interpretación. Es como si los placeres desexualizados fueran placeres sin fantasía, casi como si no estuvieran complicados por el deseo; además, este desplazamiento desde los genitales hasta lo que a veces Foucault menciona un tanto enigmáticamente como “extrañas partes de nuestro cuerpo, en situaciones muy poco habituales”, frustrará beneficiosamente, supongo, todos los esfuerzos interpretativos basados en la idea de que el placer sólo es sexual. Volveré a esta noción de un cuerpo desexualizado y no fantaseado y, en particular, a lo que implica cuando se trata de pensar la conexión entre la forma en que obtenemos placer y el modo en que ejercemos el poder. Por el momento, quiero regresar a esos dos hombres felices y, sin pretender explicar o interpretar su felicidad, hacer al menos alguna conjetura sobre la forma en que pasaron la noche. Si tenemos en cuenta lo que Foucault dice del S/M, no es en absoluto improbable que unos momentos antes de que su observador pasara frente a ellos, salieran del muy añorado Slot, una casa de baños S/M de San Francisco, hoy cerrada, donde uno de los dos –y es posible que hayan intercambiado roles durante la noche– azotó, cogió con los puños, maltrató verbalmente y le chamuscó las tetillas al otro. Lejos de hacer esa conjetura para cuestionar la ilegibilidad de su ternura posterior a las torturas, quiero sugerir en cambio –como creo que pretendió hacerlo Foucault– que la intolerable promesa de “tipos de relaciones impensadas” que muchas personas ven en los estilos de vida gays no puede dissociarse de una organización auténticamente nueva de los placeres del cuerpo; y señalar que ese programa tal vez implique necesariamente algún experimento radical, y hasta peligroso, con modalidades de lo que solía llamarse hacer el amor.

Nadie estaba más alerta que Foucault a la conexión entre la manera en que organizamos nuestros placeres con otra persona y las formas más amplias de organización social. La tesis original de su *Historia de la sexualidad* es que en nuestras sociedades el poder no funciona primordialmente mediante la represión de las pulsiones sexuales espontáneas, sino por la producción de múltiples sexualidades, y que a través de la categorización, distribución y clasificación moral de éstas se puede aprobar, someter a tratamiento, marginar, segregar, disciplinar o normalizar a los individuos que las practican. La resistencia más eficaz a esta productividad disciplinaria, sugiere Foucault, no debería asumir la forma de una lucha contra la prohibición, sino más bien de una especie de contraproduktividad. No se trata de levantar las barreras a la ebullición de las pulsiones reprimidas, sino de jugar consciente y deliberadamente en las superficies de nuestros cuerpos con formas o intensidades de placer no abarcadas, por decirlo así, por las clasificaciones disciplinarias que hasta ahora nos han enseñado qué es el sexo.

Lo que me sorprende como más interesante de este argumento es una conexión que Foucault parece negar en la entrevista publicada en *Salmagundi*, cuando dice que no son los actos sexuales en sí mismos lo que más perturba a los no gays, sino el estilo de vida gay, esos “tipos de relaciones hasta ahora impensadas”. En esta frase hay un nítido desplazamiento táctico del énfasis. “No crean –les dice a los no gays– que van a salir del paso con una reducción freudiana de su homofobia a angustias personales; lo que realmente temen es la amenaza a sus privilegios en la huida gay de las relaciones que ustedes crearon para proteger ese poder.” Pero Foucault da a entender en todas partes que un nuevo estilo de vida, nuevos tipos de relaciones, son indisociables de nuevos actos sexuales o, en los términos de su elección, de una nueva economía del placer corporal. En la mis-

ma entrevista en que parece disociar los actos sexuales de los estilos de vida, señala que en la actualidad –como en la antigua Grecia– la mayoría de los homosexuales sienten que “ser la parte pasiva en una relación amorosa” es “en cierto modo degradante”, y prosigue diciendo que, “de alguna forma, el S/M verdaderamente nos ayudó a mitigar este problema”.⁵ Lo que sugiere es que el S/M –en parte debido a la frecuente reversibilidad de los roles y en parte como resultado de su aparente demostración del poder de los “de abajo” [*bottoms*], o presuntos esclavos– ha contribuido a dar autoridad a una posición tradicionalmente asociada con la sexualidad femenina.

Sin embargo, dar autoridad al compañero privado de derechos no es en absoluto lo mismo que eliminar las luchas por el poder en las negociaciones eróticas. Foucault creía, naturalmente, que estaríamos mejor si por fin pudiéramos despojarnos de nuestra compulsión de saber y decir la “verdad” del deseo, pero nunca afirmó que una nueva economía del cuerpo o relaciones impensadas no seguirían siendo, en formas tal vez impensadas, ejercicios de poder. En rigor de verdad, si se tiene en cuenta que en la *Historia de la sexualidad* se sostiene que el poder está en todas partes, que se “produce de un momento al otro, en todos los puntos, o más bien en todas las relaciones desde un punto al otro”,⁶ es extremadamente difícil imaginar cómo podríamos siquiera movernos en el mundo –independientemente de cómo hiciéramos el amor– sin embarcarnos en ciertos actos moderada o salvajemente coercitivos ni producir al mismo tiempo fricciones que bloquearan inevitablemente esos movimientos coercitivos. En realidad, el pensamiento de Foucault me resulta tanto más atractivo porque en sus visiones utópicas nunca incluye la promesa pastoral –tan de moda en aquellas surgidas en años recientes– de intimidades humanas preponderantemente solícitas y formativas. Desde luego, están esos dos hombres persistente-

mente felices y tiernos, pero si se tiene en cuenta la resuelta adhesión de Foucault al S/M, una cuestión que podríamos investigar es la relación, si la hay, entre una felicidad no agobiada por fantasmas ominosamente acechantes tras ella y, digamos, la brutalización consensual de los cuerpos. Aunque sería absurdo sostener que el sadomasoquismo es la vía real a una economía de placeres todavía no previstos, el S/M plantea, si bien crudamente, importantes cuestiones sobre la relación entre el placer y el ejercicio del poder, e invita (a pesar de sí mismo) a realizar un estudio psicoanalítico de la derrota, o al menos la modulación, de este último por el mismísimo placer inherente a su ejercicio.

Este potencial radical del S/M quedó oscurecido por afirmaciones políticas con respecto a las cuales, es interesante señalarlo, Foucault mantenía una prudente distancia. Con frecuencia se sostiene que el S/M expone los mecanismos del poder en la sociedad y a la vez facilita una liberación catártica de las tensiones inherentes a la distribución social de ese poder. “En el mundo sadomasoquista —escriben dos sociólogos favorables a él— desaparecen muchas de las lindezas convencionales que por lo común oscurecen motivos e intereses.”⁷ Adeptos entusiastas hacen eco a los temas conexos de la catarsis y la exposición. Geoff Mains, por ejemplo, dice que “los hombres cargados con las tensiones de las luchas sociales y económicas buscan un contraste y un alivio a través del abandono del poder”. “El cuero —al parecer la terapia ideal del presidente de un directorio— puede aliviar el estrés.”⁸ Es una emergencia terapéutica de lo que Robert Hopcke llama “el lado más oscuro de la experiencia de los hombres”.⁹ Lejos de impugnar el conocimiento psicológico convencional sobre la infelicidad y los desajustes individuales, el S/M brinda los beneficios de la terapia sin ningún costo económico, y por añadidura con un estremecimiento erótico: en pala-

bras de Mark Thompson, “sentimientos muy duraderos de inferioridad o baja autoestima, pesar y pérdida, rechazo y abandono familiares, salen a la superficie durante los rituales S/M”.¹⁰ Las asociaciones libres son un fastidio costoso; con el látigo, *jouir* resulta idéntico a *durcharbeiten*.

Políticamente, los sadomasoquistas le dicen a la sociedad: así es como realmente eres. Mains cita con aprobación a Ian Young: “La gente [adapta al S/M] tiene la oportunidad de ser más consciente de los elementos de dominación y sumisión existentes en todas las relaciones”.¹¹ Y Thompson afirma: “En nuestras audaces explicaciones de los roles y las violentas tensiones de la sociedad, los simpatizantes de la onda cuero reflejamos el juego letal que una cultura deshonesto juega consigo misma”.¹² Este reflejo se presenta invariablemente como un medio de impugnar lo que se refleja. “Si bien la dinámica del S/M puede fortalecer la categorización del sexo y los roles sexuales —escribe Young—, yo creo que es más probable que la refute.”¹³ Por su parte, Pat Califia, uno de los escritores más inteligentes en la materia, dice: “En un contexto S/M, los uniformes, los roles y el diálogo se transforman en una parodia de la autoridad, un desafío a ella, el reconocimiento de su secreta naturaleza sexual”.¹⁴ En cierto modo, el reconocimiento se identifica con un desafío político. Hacer desaparecer las “lindezas convencionales”, volverse “más consciente” de las desigualdades del poder en todas las relaciones, “explicar” las tensiones sociales violentas, “reconocer” la “secreta naturaleza sexual” de la autoridad: ¿sugiere algo de todo esto mucho más que una aceptación no hipócrita del poder tal como está ya estructurado?

Si hay algún potencial subversivo en la reversibilidad de los roles en el S/M, una reversibilidad que pone en cuestión la suposición de que el poder es “naturalmente” inherente a un sexo o una raza, sus simpatizantes tienen una actitud extremada-

mente respetuosa hacia la dicotomía dominación–sumisión en sí misma. A veces parecería que, si hay algo que se recusa de la sociedad, no son las redes del poder y la autoridad, sino el hecho de que los gays estén excluidos de ellas. Michael Bronski califica de “poderosa manifestación política [...] el surgimiento explosivo de la fantasía sexual privada a la luz pública”, pero resulta que el contenido de esa manifestación no significa otra cosa que aferrarse al poder: “Presentarse conscientemente como un ser (homo)sexual [y ‘esto es particularmente cierto en el escenario S/M del cuero’] es trabarse en lucha con el poder y tomarlo para uno mismo”.¹⁵ Si eso es lo que usted busca, no hay razón entonces para cuestionar las categorías que definen el poder. Lo más significativo es que, por lo menos en el S/M gay masculino, se adora la masculinidad convencional. Si bien el fenómeno oximorónico de la reina del cuero se considera a menudo como un ataque a las ideas “rectas” de una masculinidad extrema, en realidad expande la noción de machismo. El S/M, escribe Hopcke, es un “reclamo no adulterado de masculinidad” por parte de quienes han sido excluidos de ese valioso ideal: los hombres gays. En sí mismo, el ideal es evidente en la evocación chocantemente glamorosa que hace Hopcke de lo Masculino (con mayúsculas), que, una vez que lo afirmamos como nuestro, nos ayuda en cierta forma a aplicarle un golpe mortal a la cultura que lo inventó: “En el S/M y la vigorosa iniciación en la masculinidad arquetípica que representa, los hombres gays han encontrado un modo de reclamar su conexión primigenia con la crudeza y el poder de lo Masculino, y darle a una sociedad patriarcal y heterosexista una bofetada estimulante, invocando el poder masculino de la relación de los hombres con los hombres, a fin de romper los compartimientos de la inmadurez y el afeminamiento en que, como gays, nos han puesto”.¹⁶

Si la alternativa a este remedo del ideal de dominación de la cultura dominante no es la renuncia al poder mismo, el interrogante es si podemos imaginar relaciones de poder estructuradas de diferente forma. La reversibilidad de los roles en el S/M permite que todos y todas disfruten de su momento en la posición exaltada de la Masculinidad (y si cualquiera puede representar el papel "de abajo", nadie es dueño de la cima o posición dominante), pero éste puede ser un desafío relativamente moderado a las jerarquías sociales del poder. Todos tienen la oportunidad de pisotear las caras de los otros con sus botas, pero, ¿por qué no cuestionar ante todo el valor de ponerse botas con ese objeto? Sí, en el S/M los roles son reversibles; sí, en el S/M la esclavitud es consensual; sí, como lo expresa Califia, el S/M es "poder desconectado del privilegio".¹⁷ Pero esto no significa que ese privilegio se impugne; más bien, uno logra gozar de sus prerrogativas aunque no sea uno de los privilegiados. Una mujer consigue tratar a un hombre, o a otra mujer, con la misma autoridad brutal que otro hombre ejerció sobre ella; un negro puede saborear la humillación de su muñequita blanca y compartir así el placer de que disfrutaran los blancos en contextos sociales más aceptables. Por otra parte, las posiciones de poder socialmente sancionadas se ven fortalecidas por los cambios de posición encubiertos y siempre temporarios que ofrece una cultura subterránea. La transformación del ejecutivo brutal y todopoderoso de una corporación (de día) en el sirviente gimoteante y en bombacha de una dominatrix despiadada (de noche) no es nada más que una liberación de la tensión comparativamente vigorizante. La concesión a una necesidad secreta y potencialmente enervante de despojarse de las agotadoras responsabilidades del amo y gozar brevemente de la irresponsabilidad de la impotencia total, permite un comfortable regreso a una posición de dominio y opresión a la mañana siguiente, cuando todo ese "otro lado" ha

sido, al menos por un tiempo, barrido a latigazos del sistema del ejecutivo.

Los partidarios del S/M disfrazan estas verdades con un montón de palabrerío sobre lo afectuosa que es su comunidad. A diferencia de la detestable sociedad patriarcal, esta comunidad sólo inflige torturas a personas que dicen querer ser torturadas. Además, la víctima siempre tiene el control de la situación: puede interrumpir la escena a voluntad, cosa que no ocurre con las víctimas de las guerras santurronas de la sociedad. No hay duda de que esta diferencia es importante. La práctica del S/M depende de un respeto mutuo generalmente ausente en las relaciones entre los poderosos y los débiles, desaventajados o esclavizados de la sociedad. No obstante, el S/M es profundamente conservador en el sentido de que la forma en que imagina el placer se define casi por completo en términos de la cultura dominante, a la que cree asestarle “una bofetada estimulante”. Es cierto que quienes ejercen el poder en general no confiesan la excitación que les despierta ese ejercicio. Reconocerla puede desafiar la hipocresía de la autoridad, pero con seguridad no desafía a la autoridad misma. Al contrario: pone de relieve el fundamento incommovible sobre el que se construye el poder. Los adeptos del S/M no dejan de decirnos que su ejercicio es estremecedor, y puede serlo tanto para la víctima como para el victimario.

No es de sorprender que Foucault, en una entrevista titulada “Sade, sargento del sexo”, insistiera en que el eros estaba ausente del nazismo (o en el mejor de los casos sólo le era “incidental”).¹⁸ Sospecho que sabía que estaba muy presente, pero tenía buenas razones para insistir en su ausencia. Ponía mucho cuidado en distinguir la relación amo-esclavo en el S/M de las estructuras sociales opresivas de dominación. El S/M, decía, no es “una reproducción, dentro de la relación erótica, de la estruc-

tura del poder. Es una actuación de esas estructuras mediante un juego estratégico capaz de proporcionar placer sexual o placer corporal".¹⁹ Empero, ¿qué es el juego sin la estructura de poder que constituye sus estrategias? Lo que el S/M no reproduce es la intencionalidad que apoya las estructuras de la sociedad, por ejemplo, lo que Foucault llama "el asqueroso sueño pequeño burgués de una especie de corrección racial subyacente al sueño nazi".²⁰ Es muy cierto, pero la estructura polarizada del amo y el esclavo, de la dominación y la sumisión, es la misma en el nazismo y en el S/M, y es ella —y no el sueño de "pureza" racial o la dimensión estrictamente formal del juego— lo que proporciona placer. Al calificar de convención de placer las relaciones estratégicas de poder dentro del S/M, Foucault parece sugerir que en éste el placer es el resultado de la inserción de relaciones de amo y esclavo en el marco de un juego, y que no es inherente a esas relaciones (y por lo tanto podía estar ausente del nazismo). La dominación y la sumisión se convierten en fuentes de placer cuando se las estetiza y escoge como las convenciones que el juego necesita para concretarse. En rigor de verdad, el rescate político del S/M depende de esta secundariedad deseada que efectúa con respecto a las estructuras de poder. Si en sí mismas éstas se vieran como la principal fuente de placer, la ideología racial que motivó su adopción en el nazismo tendría que reconocerse como irrelevante para su atracción *erótica*, del mismo modo que su estetización en el S/M sería incapaz de dar cuenta de su posición como convención consistentemente privilegiada y de la excitación que ésta genera.

En suma, la prestidigitación teórica de Foucault no logra explicar por qué esta convención particular es tan adecuada para la búsqueda del placer; es como si su elección en el S/M también fuera un accidente. Lejos de dissociarse de una relación amo-esclavo fascista, el S/M confirma en realidad una identi-

dad entre ella y sus propias prácticas. Elimina a amos y esclavos de las superestructuras económicas y raciales, y confirma con ello el erotismo de la configuración que los une. Desde luego es cierto que, al margen de situaciones extremas como los escenarios de tortura montados por policías o terroristas, en el mundo moderno esa configuración es rara vez visible en la forma arcaica de relaciones cara a cara de mando y violación. En las sociedades civilizadas, el poder se ha vuelto sistémico y está mediado por la economía, el derecho, la moralidad. Pero esto difícilmente signifique que el S/M no es una repetición del poder que informa (da forma a) todas esas mediaciones. Es una especie de rayos X del cuerpo del poder, una prueba de laboratorio del potencial erótico en las estructuras sociales más opresivas. El S/M fortalece esas estructuras al sugerir que tienen un atractivo que es independiente de las ideologías políticas que lo explotan, con lo que sugiere además la inabordable de las formas extremas de opresión y su probable reaparición aun si se eliminaran las condiciones políticas que las alimentan.

Éste podría ser el inicio de una nueva e importante crítica política, que al repensar y remodelar las instituciones sociales tomara en cuenta la inabordable. Pero su celebración del amo y el esclavo hace al S/M cómplice (en términos generales, involuntario) de la perpetuación de los regímenes que promueven las oportunidades eróticas de dominación y esclavitud, aun cuando, en un giro final, debería señalarse que su demostración tal vez útil de la necesidad de dichas oportunidades se vería debilitada si el S/M se distanciara de la demostración. Al cantar las alabanzas de la esclavitud y la tortura, el S/M nos advierte autosacrificialmente sobre el profundo atractivo de éstas —autosacrificialmente porque él mismo no podría sobrevivir a una reconsideración antifascista de las estructuras de poder—.

De una manera coherente con su dinámica más profunda, acopla su agresiva postura social con una lógica dura que apunta a su propia inmolación.

El S/M alega en profundidad –y a pesar de sí mismo– en favor de la continuidad entre las estructuras políticas de opresión y la economía erótica del cuerpo. Sus adeptos y practicantes que, como Foucault, rechazarían una política fundada en la fuerza bruta, proponen implícitamente una especie de desrealización de las estructuras autoritarias. Es como si, reconociendo el poderoso atractivo de esas estructuras y su armonía con los placeres más intensos del cuerpo, nos sugirieran reemplazar la historia por una imitación teatralizada de la historia. Si en un sentido esta teatralización no cambia nada ni imagina nada nuevo, en otro lo cambia todo: en el S/M podemos salir de los roles en el momento en que lo deseemos. Como comparte la obsesión de la cultura dominante por el poder, simplemente le pide a esa cultura que considere su ejercicio en contextos en que los roles no sean fijos y nadie sufra un daño real o permanente. Vale decir, propone jugar con el poder. El inconveniente de esto es que si la servidumbre, la disciplina y el dolor son fuentes tan extraordinarias de placer, muy pocas personas estarán dispuestas a limitar su goce a fiestas de fin de semana. Curiosamente, Foucault consideraba al S/M un aliado en la “desfantasmización” de los placeres corporales, y por lo tanto un colaborador en ese *art de vivre* que identificaba con el exterminio de la psicología. Pero el sadomasoquismo no es otra cosa que psicología. Con sus disfraces, sus roles, sus rituales, su diálogo teatralizado, el S/M es el logos extravagantemente fantasmático de la psique. La propuesta en cierto modo conmovedora –y, según me parece, totalmente quimérica– que hace es que eliminemos la fantasía de la historia. Nos ofrece generosamente sus salones de juego, con la encantadora ilusión de que una vez que salgamos de ellos

renunciaremos a los placeres que él mismo nos ayudó a reconocer como irresistibles.

Tal vez la mejor forma de aproximarnos a su lección más valiosa sea a través de lo que la mayoría de la gente considera su aspecto más repulsivo: la imposición de dolor. No debe sorprendernos demasiado que los textos de S/M sean a menudo evasivos al respecto. Las relaciones públicas motivan probablemente a los iniciados a minimizar la importancia de los aspectos más chocantes de su diversión erótica. (Idealmente, el argumento en favor del S/M tendría que ser convincente para quienes limitan sus retozos en la cama al sexo convencional —a duras penas una tarea fácil en una sociedad en que una imaginación sexual limitada pasa por un certificado de moral elevada—.) La siguiente es una lista que Juicy Lucy [Lucy la Jugosa] da sobre lo que el S/M es y no es, en un volumen de ensayos compilados por SAMOIS, un grupo S/M feminista lesbiano:

El S/M no es: malos tratos, violaciones, palizas, violencia, crueldad, abusos de poder, fuerza, coerción, no consensual, poco importante, una elección hecha a la ligera, un bloqueo del crecimiento, aburrido.

Ahora, una lista de las cosas que es: apasionado, erótico, expansivo, consensual, a veces temible, exorcismo, reclamo, gozoso, intenso, violador de límites, generador de confianza, afectuoso, un sexo increíblemente grandioso, a menudo hilarantemente divertido, creativo, espiritual, integrador, un desarrollo del poder interno como fortaleza.

Si el S/M tiene alguna especificidad, con seguridad incluye, por consensual que pueda ser todo esto, “palizas, violencia, crueldad, abusos de poder, fuerza”, mientras que por la lista feliz de Juicy Lucy uno nunca sabría que, como escribe unas páginas más adelante, entre sus juguetes se cuentan látigos, ligadu-

ras de cuero para muñecas y tobillos, esposas y "alguna que otra cadena".²¹ En otros textos, la insistencia en la alegría comunitaria masculina es tan grande que podría pensarse que en un volumen sobre la gente de la onda cuero se incluyó por error un artículo promocional del Rotary Club. Al hacer esta comparación, poco sospechaba que ya la había planteado, seriamente, un acérrimo adepto del S/M. ¿Por qué, escribe John Preston,

tendría que sorprendernos la aparición de clubes gays del cuero cuando en todos los aspectos prácticos están conformados, en términos raciales, de clase y económicos, por los mismos hombres que el Rotary y los Leones en el mundo "recto"? Si usted asistió alguna vez a una reunión de una organización del cuero y fue testigo de su inclinación nacionalista, su fervor patriótico y la apelación al ritual con la entonación de canciones en común, además de la pompa y circunstancia de su jerarquía, podrá advertir que la necesidad que se satisface es sorprendentemente similar a la de cualquier otra sociedad de beneficencia cívica masculina.²²

Cuando se aborda directamente el tema del dolor, en general se lo hace en términos bioquímicos o a través de descripciones místicas del "éxtasis cósmico" inducido por la tortura. Es interesante señalar que el discurso bioquímico funciona como una crítica indirecta de las categorías mismas del sadismo y el masoquismo, categorías que suponen una transgresión de la oposición placer-dolor que podrían parecer apoyar. Mains habla de la metamorfosis del dolor en placer como resultado de "la liberación de opiáceos en el cerebro, la médula espinal y posiblemente en el torrente sanguíneo", un proceso que parece generar, "como una dosis súbita de heroína [...], una respuesta extática y la capacidad de sostener, si no demandar, andanadas cada vez más grandes de experiencias dolorosas". Desde esta perspectiva, la presunta identidad del placer y del dolor en el masoquismo,

y por lo tanto tal vez hasta el mismo masoquismo, pierden su sentido. El dolor que disfrutaban los así llamados masoquistas es en realidad placer. Simplemente han encontrado los medios de transformar estímulos por lo común asociados con la producción de dolor en otros que desencadenan intensos procesos identificados como placenteros. Lejos de gozar con el dolor, los masoquistas elaboran técnicas para hacerlo a un lado; los elementos químicos liberados mediante el S/M, escribe Mains, "no sólo suprimen el dolor sino que también generan sensaciones de euforia".²³ De modo que la categoría psicológica del masoquismo es superflua. El masoquista, como cualquier otra persona, busca únicamente el placer.

Si hay algo que es necesario explicar en el masoquismo, no es una supuesta identidad del dolor y del placer, sino más bien una pasión tan intensa por este último que el dolor extremo se tolera momentáneamente (en vez de ser apreciado de por sí) como algo necesario para llevar al masoquista al umbral químico en que los estímulos dolorosos empiezan a producir sustancias internas placenteras. El masoquismo sería, entonces, una disciplina hedonista extrema. Si es necesario explicar psicológicamente a los masoquistas, no será por su búsqueda "antinatural" del dolor, sino más bien por su rechazo potencialmente disfuncional de éste. Puesto que el dolor puede ser una señal que nos indica que tenemos que huir de un estímulo amenazante para la integridad del cuerpo o del yo —para su coherencia como entidades firmemente delimitadas e individuantes—. El dolor es la protección del organismo contra la autodisolución.

Tal vez no haya una manera de definirlo satisfactoriamente al margen de su función de protección. El dualismo placer-dolor corresponde a un ritmo fundamental de los organismos individuales, que se dirigen al mundo y se apartan de él. Una definición sustantiva (más que funcional) del dolor siempre zozobra

en las variaciones subjetivas de lo que se percibe y comunica como doloroso o placentero. Su subordinación al poder en ciertos análisis S/M puede corresponder a una conciencia de la futilidad, y hasta del peligro, de hablar de él como un fin en sí mismo. Este presunto fin no sólo desaparece tanto en su variabilidad subjetiva como en la descripción bioquímica del bloqueo del dolor; la concentración exclusiva en este último también puede oscurecer nuestra comprensión del autodespedazamiento que tal vez sea la secreta razón de la universalización del placer por parte del S/M.

En este autodespedazamiento, el yo renuncia a su poder sobre el mundo. Así, si bien las imágenes de Fakir Musafar colgado de las ramas de un árbol con ganchos que atraviesan sus tetillas (una de estas fotografías se reproduce en *Leatherfolk*) pueden alentarnos a pensar en el S/M como una especie de absolutización del dolor totalmente idéntica a su supresión, tal vez no sea una completa falsedad de Juicy Lucy —que describe su látigo con cierto detalle—, la insistencia en que “el dolor es simplemente el resultado inevitable de roles de poder ignorados”.²⁴ A través de él, el S/M dramatiza (melodramatiza) el éxtasis potencial, tanto en una sensación hiperbólica del yo como en la renuncia a sus pretensiones sobre el mundo. El remedo mismo que el S/M hace de la reducción del poder, por parte de la cultura dominante, a relaciones polarizadas de dominación y sumisión, puede tener la inesperada —y políticamente saludable— consecuencia de poner en acto el atractivo de la renuncia. La función más radical del S/M no consiste sobre todo en exponer la centralidad hipócritamente negada que el poder eróticamente estimulante asume en la sociedad “normal”; está más bien en la chocante revelación de que, a favor de esa estimulación, es posible que los seres humanos estén dispuestos a renunciar al control sobre su medio ambiente.

Lo que sugiero, desde luego, es la primacía del masoquismo en el sadomasoquismo. Si el sadismo no afectado por impulsos masoquistas existiera, no revelaría nada más digno de interés que el placer del control y la dominación. El atractivo de la impotencia se concentraría enteramente del lado del masoquista, para quien el sádico sería poco más que una oportunidad de rendición. Tales rendiciones, naturalmente, sirven a quienes ejercen el poder en la sociedad: certifican la naturaleza a menudo voluntaria de la sumisión, la secreta colaboración de los oprimidos con los opresores. Pero el S/M también sostiene la permeabilidad de los límites que separan a unos y otros. En él, la reversibilidad de los roles hace algo más que desorganizar la asignación de posiciones fijas de poder e impotencia (así como los supuestos subyacentes sobre el vínculo natural entre la dominación y determinadas identidades raciales o de género). A partir de esa reversibilidad también podemos concluir que la tentación de renunciar al poder tal vez sea inherente a su mismísimo ejercicio, como si la excitación de una autoafirmación hiperbólica, de un dominio irrestricto del mundo y, más precisamente, la brutalización del otro, fueran inseparables de un impulso hacia la autodisolución.

Podría objetarse que hay muy pocas pruebas de una de esas renunciaciones al poder en el mundo real de la dominación y la sumisión, cuya estructura el S/M se enorgullece de poner al descubierto. La viabilidad de esa estructura polarizada depende de la resistencia exitosa, por parte del dominante, a la *jouissance* de la pérdida de sí mismo, una resistencia que depende a su vez de cierta desexualización de la posición sádica. Esto no significa sostener, con Foucault, que el eros estaba ausente del nazismo, aunque la eficiencia de maquinarias sociales homicidas como éste tal vez exija una denegación de su presencia. La complacencia con que los poderosos disfrutaban visiblemente de sus privilegios

18. Butler, *Gender Trouble...*, *op. cit.*, págs. 120-121.
19. "El género es una imposibilidad ontológica porque trata de realizar la división del Ser. Pero el Ser, como tal, no está dividido." Wittig, *The Straight Mind...*, *op. cit.*, pág. 81.
20. Butler, *Gender Trouble...*, *op. cit.*, pág. 114.
21. *Ibid.*, págs. 5, 109-110 y 132.
22. *Ibid.*, págs. 121-122, 137 y 124.
23. *Ibid.*, pág. 122.
24. J. Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, Nueva York, Routledge, 1993, pág. 94.
25. J. Butler, "Critically Queer", en *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 1.1 (1993), pág. 21.
26. Butler, *Bodies That Matter...*, *op. cit.*, pág. 125. En una provocativa reseña de *Paris Is Burning*, Bell Hooks criticó la "posición de supervisión imperial" adoptada por la cineasta Livingston. Véase "Is Paris Burning", *Z*, columna Sisters of the Yam (junio de 1991).
27. Butler, *Bodies That Matter...*, *op. cit.*, pág. 137.
28. Adrienne Rich, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence" en Ann Snitow, Christine Stansell y Sharon Thompson (comps.), *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, Nueva York, Monthly Review Press, 1983, págs. 191-193.
29. Una cita del libro de Jeffreys de 1985, *The Spinster and Her Enemies: Feminism and Sexuality, 1880-1930*, en Margaret Hunt, "Report of a Conference on Feminism, Sexuality and Power: The Elect Clash with the Perverse", en SAMOIS (comp.), *Coming to Power: Writings and Graphics on Lesbian S/M*, Boston, Alyson Publications, 1981, 1982, 1987, pág. 88. SAMOIS es una organización feminista lesbiana.
30. Amber Hollibaugh y Cherríe Moraga, "What We're Rollin' Around in Bed With: Sexual Silences in Feminism", en Snitow *et al.* (comps.), *Powers of Desire...*, *op. cit.*, pág. 396, y Gayle Rubin, "The Leather Menace: Comments on Politics and S/M", en SAMOIS (comp.), *Coming to Power...*, *op. cit.*, pág. 214.
31. David M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, Nueva York, Routledge, 1990, pág. 26.

32. J. Butler, "Imitation and Gender Insubordination", en D. Fuss (comp.), *Inside/Out...*, *op. cit.*, pág. 17.

33. Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, Berkeley, University of California Press, 1990, pág. 41.

34. Halperin, *One Hundred Years...*, *op. cit.*, pág. 49.

35. Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, *op. cit.*, págs. 40-41.

36. Véase el interesante diálogo sobre el tópico de los genes gays, "Evidence for Queer Genes: An Interview with Richard Pillard", entrevista y comentario de Edward Stein, en *GLQ*, 1.1. (1993), págs. 93-110. Pillard publicó junto con Michael Barley un estudio sobre la orientación sexual y los mellizos en el que llegan a la conclusión de que los genes gays son reales: "A Genetic Study of Male Sexual Orientations", en *Archives of General Psychiatry*, 48 (1991), págs. 1089-1096.

37. Tal vez a causa de esta evitación, Richard Mohr no sólo aduce que "ha llegado el momento de que los intelectuales gays dejen de temerle a la naturaleza, tanto el concepto como la cosa", sino que también habla favorablemente del "separatismo masculino", de un tipo de nuevo sacerdocio cuyo san Pedro podría ser Tom of Finland (el artista gay conocido por sus macizas y sólidamente dotadas figuras masculinas, que tienen lo que con frecuencia es un sexo fabulosamente improbable). "Las interacciones hipermasculinas ofrecen la posibilidad de servir como modelos de la igualdad", de ese "respeto mutuo del que dependen todos los demás valores de la democracia". El argumento de Mohr es un refrescante antídoto a algunas de las etéreas abstracciones a las que me he referido, pero para mí el atractivo de su desenfado disminuye considerablemente por la banal respetabilidad que asume cuando se acopla a la igualdad, la democracia y el sacerdocio. Mohr, *Gay Ideas: Outing and Other Controversies*, Boston, Beacon Press, 1992, págs. 7, 173 y 195.

38. Véase Kaja Silverman, *Male Subjectivity at the Margins*, Nueva York, Routledge, 1992. En cuanto a un original y valioso intento de elaborar una especificidad lesbiana fundada en la sexualidad lesbiana, véase Teresa de Lauretis, *The Practice of Love*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.

39. En su obra más reciente, y de manera muy interesante, Judith

Butler redefinió la citacionalidad en términos de "cruces" en las identificaciones fantasmáticas. "Las identificaciones que cruzan las fronteras de los géneros pueden reinstaurar de maneras variables los cuerpos sexuados." Butler, *Bodies That Matter...*, *op. cit.*, pág. 91.

40. Henry Louis Gates Jr., "Backlash?", en *New Yorker*, 49 (17 de mayo de 1993), págs. 42-44.

41. Véase Gloria Anzaldúa, *Borderlands: La Frontera*, San Francisco, Spinsters/Aunt Lute, 1987.

42. Bersani, "Is the Rectum a Grave?", *op. cit.*, pág. 206.

43. En general, se piensa que estas uniones desorganizan la clasificación sexual y salvan al deseo erótico de la oposición categórica neta entre heterosexualidad y homosexualidad. Véanse Pat Califia, "Gay Men, Lesbians, and Sex: Doing It Together", en *Advocate*, 7 de julio de 1983, págs. 24-27; Gorjet Harper, "Lesbians Who Sleep with Men", en *Outweek*, 11 de febrero de 1990, págs. 46-52.

44. Boone y Cadden (comps.), *Engendering Men...*, *op. cit.*, págs. 1-2.

45. Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, *op. cit.*, pág. 1.

46. Edelman, *Homographesis*, *op. cit.*, págs. xiv-xv.

47. Tony Kushner, *Angels in America: A Gay Fantasia on National Themes*, 1: *Millennium Approaches*, Nueva York, Theatre Communications Group, 1992, pág. 72.

48. Tania Modleski, *Feminism Without Women: Culture and Criticism in a "Postfeminist" Age*, Nueva York, Routledge, 1991, págs. 69-70. Véase también Alice Jardine y Paul Smith (comps.), *Men in Feminism*, Nueva York, Routledge, 1987.

49. Véase Warner (comp.), *Fear of a Queer Planet...*, *op. cit.* Ya hay una bibliografía impresionante sobre la teoría *queer*, aunque mucho de lo que pasa por *queer* podría haberse llamado con igual facilidad *gay*—esto es, si no hubiera habido un cambio en la moda léxica—. Varios de los ensayos de la importante antología de Warner tienen la ventaja de buscar con seriedad una especificidad convincente en el concepto de *queer*. Éste incluiría sin duda a los gays, pero sus teóricos rechazan la noción de una identidad *gay* universalmente válida. Las identidades varían históricamente; entre otras cosas, las definen provisoriamente

las particularidades étnicas y de clase. Para otros ensayos que se autoincluyen en la categoría *queer*, véase el número de *Differences* dedicado a "Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities", 3 (verano de 1991). En cuanto a discusiones sobre el término, véanse las entrevistas y los artículos en la sección especial de *Out/Look: National Lesbian and Gay Quarterly*, 11 (invierno de 1991). En ese número, Jeffrey Escoffier y Allan Bérubé escriben: "*Queer* pretende ser un término de confrontación, opuesto a los asimilacionistas gays y los opresores 'rectos', al mismo tiempo que incluyente de las personas marginadas por cualquiera que esté en el poder" (pág. 14). También son útiles los artículos de Lisa Duggan, "Making It Perfectly Queer", y Arlene Stein, "Sisters and Queers", en *Socialist Review*, 22.1 (1992). Para Duggan, esta nueva comunidad *queer* "sólo se unifica en una disidencia compartida con respecto a la organización dominante del sexo y el género" (pág. 20). La obra de Eve Kosofsky Sedgwick ejerció una considerable influencia en el desarrollo de la teoría *queer*. Véase su *Tendencias*, Durham, Duke University Press, 1993.

50. Seidman, "Identity and Politics...", *op. cit.*, pág. 136.

51. Warner, *Fear of a Queer Planet...*, *op. cit.*, pág. xiii.

52. Warner, "Thoreau's Bottom", *op. cit.*, pág. 78.

53. Cindy Patton, "Tremble, Hetero Swine!", en Warner (comp.), *Fear of a Queer Planet*, *op. cit.*, págs. 147-148.

54. Lauren Berlant y Elizabeth Freeman, "Queer Nationality", en *ibid.*, págs. 196, 212 y 221.

55. Warner, *ibid.*, págs. xxv y xxvii.

3

El papi gay

“Creo que lo que más les molesta en la condición gay a quienes no lo son es el estilo de vida, no los actos sexuales en sí mismos. [...] Lo que mucha gente no puede tolerar es la perspectiva de que los gays creen tipos de relaciones hasta ahora impensadas.”¹ La desexualización de la homofobia implícita en esta cita de una entrevista concedida por Michel Foucault a la revista norteamericana *Salmagundi* no fue en modo alguno un elemento fortuito del tono de una conversación aislada. En un reportaje aparecido en 1988 en la publicación gay francesa *Mec*, Foucault decía: “La gente puede tolerar ver a dos homosexuales que se van juntos, pero si al día siguiente éstos sonríen, se toman de las manos y se abrazan con ternura, eso no pueden perdonarlo. Lo intolerable no es que salgan en busca del placer, sino que se despierten contentos”.² Para alguien que sostuvo —como yo lo hice en “Is the Rectum a Grave?”— que la homofobia puede ser la expresión ruin de una fantasía más o menos oculta que imagina a hombres participando, principalmente a

través del sexo anal, en lo que se presume un fenómeno aterro-
rizador de sexualidad femenina, el argumento de Foucault tie-
ne, natural o perversamente, una fuerte atracción. La intoleran-
cia hacia la condición gay, lejos de ser la expresión desplazada
de las angustias que alimentan la misoginia, no sería nada más
—con lo cual Foucault, desde luego, quería decir nada menos—
que una angustia política a causa de los reordenamientos socia-
les subversivos y revolucionarios que tal vez estén intentando
los gays. En rigor de verdad, es posible que en este escenario no
haya fantasmas —en el sentido psicoanalítico del término— en
ninguno de los dos lados, y si los hay, tienen poca importancia
para comprender la amenaza de la condición gay. En la entrevista
publicada por *Mec*, Foucault prosigue sugiriendo que la sen-
sación de seguridad de nuestra cultura depende de que ésta sea
capaz de interpretar. Lo que yo puedo haber tomado como un
terror interpretativo al sexo homosexual no es otra cosa que una
pantalla, la excitante complacencia en fantasías alarmantes que
enmascara una angustia más profunda suscitada por la amenaza
a la forma esperada de relación entre la gente, lo que no difiere
demasiado de decir a la forma en que el poder se posiciona y
ejerce en nuestra sociedad.

Tal vez no haya nada que decir de esos gays que se toman de
las manos después de una noche de juegos eróticos. No lean *su*
ternura, nos advierte Foucault, como la exhausta secuela de una
chupada de verga que “en realidad” sería una devoración disfra-
zada del pecho de la madre, de una cogida en posición activa que
“en realidad” sería la reposición heterosexual de una mujer fáli-
ca perdida, o de una cogida en posición pasiva que “en realidad”
sería la reproducción obsesivamente controlada de la castración
de la madre por el padre en la escena primitiva. No, esos homo-
sexuales alegremente abrazados mientras van a desayunar a Cas-
tro o a algún lugar cerca de Christopher Street son rotunda, su-

perficial, radical, amenazadoramente felices. “No hay angustias —dice Foucault—, no hay fantasmas detrás de la felicidad”, y sin fantasmas que fantasear, el intérprete silenciado se convierte en el homófobo intolerante. En francés: “*Il n’y a pas d’angoisse, il n’y a pas de fantasme derrière le bonheur, aussi on ne tolère plus*”.³

Aunque casi todo lo que siempre pensé o escribí acerca de la sexualidad está reñido con esa lectura de la intolerancia homofóbica, he empezado a considerarla como muy atractiva, casi irresistible. Si digo “casi” es en parte porque, tras haber anhelado siempre ser uno de esos gays felices, no puedo evitar preguntarme cuáles fueron los placeres que llevaron a esa envidiable ausencia de todo resabio interpretativo en los hombres que Foucault vio efectivamente —con menos frecuencia en París, supongo, que en los alrededores de Castro Street— cuando, durante los gloriosos años pre sida de fines de la década de 1970, era profesor visitante en Berkeley. No dijo casi nada sobre esos placeres en las entrevistas que he mencionado, aunque en otros lugares sí habló con cierta extensión, además de entusiasmo, del sexo gay sadomasoquista. En una discusión publicada en 1984 en *Advocate*, elogió a los adeptos al sadomasoquismo [S/M] por “inventar nuevas posibilidades de placer con extrañas partes de su cuerpo”. Calificó al S/M como “una empresa creativa, una de cuyas principales características es lo que llamo la desexualización del placer”. En una queja que hace un nítido eco al llamamiento a “una diferente economía de cuerpos y placeres” que figura al final del primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, Foucault agregó: “La idea de que el placer corporal siempre debe provenir del sexual y la de que éste es la raíz de *todos* nuestros placeres posibles: me parece que en *eso* hay algo muy equivocado”.⁴

De modo que en el placer erótico hay mucho más que sexo (mediante lo cual considero que Foucault se refiere a la asocia-

ción convencional del placer con la estimulación genital) y, lo que tal vez sea más interesante, una vez que desexualizamos lo erótico, es posible que también demos un paso para salvarlo de la interpretación. Es como si los placeres desexualizados fueran placeres sin fantasía, casi como si no estuvieran complicados por el deseo; además, este desplazamiento desde los genitales hasta lo que a veces Foucault menciona un tanto enigmáticamente como “extrañas partes de nuestro cuerpo, en situaciones muy poco habituales”, frustrará beneficiosamente, supongo, todos los esfuerzos interpretativos basados en la idea de que el placer sólo es sexual. Volveré a esta noción de un cuerpo desexualizado y no fantaseado y, en particular, a lo que implica cuando se trata de pensar la conexión entre la forma en que obtenemos placer y el modo en que ejercemos el poder. Por el momento, quiero regresar a esos dos hombres felices y, sin pretender explicar o interpretar su felicidad, hacer al menos alguna conjetura sobre la forma en que pasaron la noche. Si tenemos en cuenta lo que Foucault dice del S/M, no es en absoluto improbable que unos momentos antes de que su observador pasara frente a ellos, salieran del muy añorado Slot, una casa de baños S/M de San Francisco, hoy cerrada, donde uno de los dos –y es posible que hayan intercambiado roles durante la noche– azotó, cogió con los puños, maltrató verbalmente y le chamuscó las tetillas al otro. Lejos de hacer esa conjetura para cuestionar la ilegibilidad de su ternura posterior a las torturas, quiero sugerir en cambio –como creo que pretendió hacerlo Foucault– que la intolerable promesa de “tipos de relaciones impensadas” que muchas personas ven en los estilos de vida gays no puede dissociarse de una organización auténticamente nueva de los placeres del cuerpo; y señalar que ese programa tal vez implique necesariamente algún experimento radical, y hasta peligroso, con modalidades de lo que solía llamarse hacer el amor.

Nadie estaba más alerta que Foucault a la conexión entre la manera en que organizamos nuestros placeres con otra persona y las formas más amplias de organización social. La tesis original de su *Historia de la sexualidad* es que en nuestras sociedades el poder no funciona primordialmente mediante la represión de las pulsiones sexuales espontáneas, sino por la producción de múltiples sexualidades, y que a través de la categorización, distribución y clasificación moral de éstas se puede aprobar, someter a tratamiento, marginar, segregar, disciplinar o normalizar a los individuos que las practican. La resistencia más eficaz a esta productividad disciplinaria, sugiere Foucault, no debería asumir la forma de una lucha contra la prohibición, sino más bien de una especie de contraproduktividad. No se trata de levantar las barreras a la ebullición de las pulsiones reprimidas, sino de jugar consciente y deliberadamente en las superficies de nuestros cuerpos con formas o intensidades de placer no abarcadas, por decirlo así, por las clasificaciones disciplinarias que hasta ahora nos han enseñado qué es el sexo.

Lo que me sorprende como más interesante de este argumento es una conexión que Foucault parece negar en la entrevista publicada en *Salmagundi*, cuando dice que no son los actos sexuales en sí mismos lo que más perturba a los no gays, sino el estilo de vida gay, esos “tipos de relaciones hasta ahora impensadas”. En esta frase hay un nítido desplazamiento táctico del énfasis. “No crean –les dice a los no gays– que van a salir del paso con una reducción freudiana de su homofobia a angustias personales; lo que realmente temen es la amenaza a sus privilegios en la huida gay de las relaciones que ustedes crearon para proteger ese poder.” Pero Foucault da a entender en todas partes que un nuevo estilo de vida, nuevos tipos de relaciones, son indisociables de nuevos actos sexuales o, en los términos de su elección, de una nueva economía del placer corporal. En la mis-

ma entrevista en que parece disociar los actos sexuales de los estilos de vida, señala que en la actualidad –como en la antigua Grecia– la mayoría de los homosexuales sienten que “ser la parte pasiva en una relación amorosa” es “en cierto modo degradante”, y prosigue diciendo que, “de alguna forma, el S/M verdaderamente nos ayudó a mitigar este problema”.⁵ Lo que sugiere es que el S/M –en parte debido a la frecuente reversibilidad de los roles y en parte como resultado de su aparente demostración del poder de los “de abajo” [*bottoms*], o presuntos esclavos– ha contribuido a dar autoridad a una posición tradicionalmente asociada con la sexualidad femenina.

Sin embargo, dar autoridad al compañero privado de derechos no es en absoluto lo mismo que eliminar las luchas por el poder en las negociaciones eróticas. Foucault creía, naturalmente, que estaríamos mejor si por fin pudiéramos despojarnos de nuestra compulsión de saber y decir la “verdad” del deseo, pero nunca afirmó que una nueva economía del cuerpo o relaciones impensadas no seguirían siendo, en formas tal vez impensadas, ejercicios de poder. En rigor de verdad, si se tiene en cuenta que en la *Historia de la sexualidad* se sostiene que el poder está en todas partes, que se “produce de un momento al otro, en todos los puntos, o más bien en todas las relaciones desde un punto al otro”,⁶ es extremadamente difícil imaginar cómo podríamos siquiera movernos en el mundo –independientemente de cómo hiciéramos el amor– sin embarcarnos en ciertos actos moderada o salvajemente coercitivos ni producir al mismo tiempo fricciones que bloquearan inevitablemente esos movimientos coercitivos. En realidad, el pensamiento de Foucault me resulta tanto más atractivo porque en sus visiones utópicas nunca incluye la promesa pastoral –tan de moda en aquellas surgidas en años recientes– de intimidades humanas preponderantemente solícitas y formativas. Desde luego, están esos dos hombres persistente-

mente felices y tiernos, pero si se tiene en cuenta la resuelta adhesión de Foucault al S/M, una cuestión que podríamos investigar es la relación, si la hay, entre una felicidad no agobiada por fantasmas ominosamente acechantes tras ella y, digamos, la brutalización consensual de los cuerpos. Aunque sería absurdo sostener que el sadomasoquismo es la vía real a una economía de placeres todavía no previstos, el S/M plantea, si bien crudamente, importantes cuestiones sobre la relación entre el placer y el ejercicio del poder, e invita (a pesar de sí mismo) a realizar un estudio psicoanalítico de la derrota, o al menos la modulación, de este último por el mismísimo placer inherente a su ejercicio.

Este potencial radical del S/M quedó oscurecido por afirmaciones políticas con respecto a las cuales, es interesante señalarlo, Foucault mantenía una prudente distancia. Con frecuencia se sostiene que el S/M expone los mecanismos del poder en la sociedad y a la vez facilita una liberación catártica de las tensiones inherentes a la distribución social de ese poder. “En el mundo sadomasoquista —escriben dos sociólogos favorables a él— desaparecen muchas de las lindezas convencionales que por lo común oscurecen motivos e intereses.”⁷ Adeptos entusiastas hacen eco a los temas conexos de la catarsis y la exposición. Geoff Mains, por ejemplo, dice que “los hombres cargados con las tensiones de las luchas sociales y económicas buscan un contraste y un alivio a través del abandono del poder”. “El cuero —al parecer la terapia ideal del presidente de un directorio— puede aliviar el estrés.”⁸ Es una emergencia terapéutica de lo que Robert Hopcke llama “el lado más oscuro de la experiencia de los hombres”.⁹ Lejos de impugnar el conocimiento psicológico convencional sobre la infelicidad y los desajustes individuales, el S/M brinda los beneficios de la terapia sin ningún costo económico, y por añadidura con un estremecimiento erótico: en pala-

bras de Mark Thompson, “sentimientos muy duraderos de inferioridad o baja autoestima, pesar y pérdida, rechazo y abandono familiares, salen a la superficie durante los rituales S/M”.¹⁰ Las asociaciones libres son un fastidio costoso; con el látigo, *jouir* resulta idéntico a *durcharbeiten*.

Políticamente, los sadomasoquistas le dicen a la sociedad: así es como realmente eres. Mains cita con aprobación a Ian Young: “La gente [adapta al S/M] tiene la oportunidad de ser más consciente de los elementos de dominación y sumisión existentes en todas las relaciones”.¹¹ Y Thompson afirma: “En nuestras audaces explicaciones de los roles y las violentas tensiones de la sociedad, los simpatizantes de la onda cuero reflejamos el juego letal que una cultura deshonesto juega consigo misma”.¹² Este reflejo se presenta invariablemente como un medio de impugnar lo que se refleja. “Si bien la dinámica del S/M puede fortalecer la categorización del sexo y los roles sexuales —escribe Young—, yo creo que es más probable que la refute.”¹³ Por su parte, Pat Califia, uno de los escritores más inteligentes en la materia, dice: “En un contexto S/M, los uniformes, los roles y el diálogo se transforman en una parodia de la autoridad, un desafío a ella, el reconocimiento de su secreta naturaleza sexual”.¹⁴ En cierto modo, el reconocimiento se identifica con un desafío político. Hacer desaparecer las “lindezas convencionales”, volverse “más consciente” de las desigualdades del poder en todas las relaciones, “explicar” las tensiones sociales violentas, “reconocer” la “secreta naturaleza sexual” de la autoridad: ¿sugiere algo de todo esto mucho más que una aceptación no hipócrita del poder tal como está ya estructurado?

Si hay algún potencial subversivo en la reversibilidad de los roles en el S/M, una reversibilidad que pone en cuestión la suposición de que el poder es “naturalmente” inherente a un sexo o una raza, sus simpatizantes tienen una actitud extremada-

mente respetuosa hacia la dicotomía dominación–sumisión en sí misma. A veces parecería que, si hay algo que se recusa de la sociedad, no son las redes del poder y la autoridad, sino el hecho de que los gays estén excluidos de ellas. Michael Bronski califica de “poderosa manifestación política [...] el surgimiento explosivo de la fantasía sexual privada a la luz pública”, pero resulta que el contenido de esa manifestación no significa otra cosa que aferrarse al poder: “Presentarse conscientemente como un ser (homo)sexual [y ‘esto es particularmente cierto en el escenario S/M del cuero’] es trabarse en lucha con el poder y tomarlo para uno mismo”.¹⁵ Si eso es lo que usted busca, no hay razón entonces para cuestionar las categorías que definen el poder. Lo más significativo es que, por lo menos en el S/M gay masculino, se adora la masculinidad convencional. Si bien el fenómeno oximorónico de la reina del cuero se considera a menudo como un ataque a las ideas “rectas” de una masculinidad extrema, en realidad expande la noción de machismo. El S/M, escribe Hopcke, es un “reclamo no adulterado de masculinidad” por parte de quienes han sido excluidos de ese valioso ideal: los hombres gays. En sí mismo, el ideal es evidente en la evocación chocantemente glamorosa que hace Hopcke de lo Masculino (con mayúsculas), que, una vez que lo afirmamos como nuestro, nos ayuda en cierta forma a aplicarle un golpe mortal a la cultura que lo inventó: “En el S/M y la vigorosa iniciación en la masculinidad arquetípica que representa, los hombres gays han encontrado un modo de reclamar su conexión primigenia con la crudeza y el poder de lo Masculino, y darle a una sociedad patriarcal y heterosexista una bofetada estimulante, invocando el poder masculino de la relación de los hombres con los hombres, a fin de romper los compartimientos de la inmadurez y el afeminamiento en que, como gays, nos han puesto”.¹⁶

Si la alternativa a este remedio del ideal de dominación de la cultura dominante no es la renuncia al poder mismo, el interrogante es si podemos imaginar relaciones de poder estructuradas de diferente forma. La reversibilidad de los roles en el S/M permite que todos y todas disfruten de su momento en la posición exaltada de la Masculinidad (y si cualquiera puede representar el papel "de abajo", nadie es dueño de la cima o posición dominante), pero éste puede ser un desafío relativamente moderado a las jerarquías sociales del poder. Todos tienen la oportunidad de pisotear las caras de los otros con sus botas, pero, ¿por qué no cuestionar ante todo el valor de ponerse botas con ese objeto? Sí, en el S/M los roles son reversibles; sí, en el S/M la esclavitud es consensual; sí, como lo expresa Califia, el S/M es "poder desconectado del privilegio".¹⁷ Pero esto no significa que ese privilegio se impugne; más bien, uno logra gozar de sus prerrogativas aunque no sea uno de los privilegiados. Una mujer consigue tratar a un hombre, o a otra mujer, con la misma autoridad brutal que otro hombre ejerció sobre ella; un negro puede saborear la humillación de su muñequita blanca y compartir así el placer de que disfrutaran los blancos en contextos sociales más aceptables. Por otra parte, las posiciones de poder socialmente sancionadas se ven fortalecidas por los cambios de posición encubiertos y siempre temporarios que ofrece una cultura subterránea. La transformación del ejecutivo brutal y todopoderoso de una corporación (de día) en el sirviente gimoteante y en bombacha de una dominatrix despiadada (de noche) no es nada más que una liberación de la tensión comparativamente vigorizante. La concesión a una necesidad secreta y potencialmente enervante de despojarse de las agotadoras responsabilidades del amo y gozar brevemente de la irresponsabilidad de la impotencia total, permite un comfortable regreso a una posición de dominio y opresión a la mañana siguiente, cuando todo ese "otro lado" ha

sido, al menos por un tiempo, barrido a latigazos del sistema del ejecutivo.

Los partidarios del S/M disfrazan estas verdades con un montón de palabrerío sobre lo afectuosa que es su comunidad. A diferencia de la detestable sociedad patriarcal, esta comunidad sólo inflige torturas a personas que dicen querer ser torturadas. Además, la víctima siempre tiene el control de la situación: puede interrumpir la escena a voluntad, cosa que no ocurre con las víctimas de las guerras santurronas de la sociedad. No hay duda de que esta diferencia es importante. La práctica del S/M depende de un respeto mutuo generalmente ausente en las relaciones entre los poderosos y los débiles, desaventajados o esclavizados de la sociedad. No obstante, el S/M es profundamente conservador en el sentido de que la forma en que imagina el placer se define casi por completo en términos de la cultura dominante, a la que cree asestarle “una bofetada estimulante”. Es cierto que quienes ejercen el poder en general no confiesan la excitación que les despierta ese ejercicio. Reconocerla puede desafiar la hipocresía de la autoridad, pero con seguridad no desafía a la autoridad misma. Al contrario: pone de relieve el fundamento incommovible sobre el que se construye el poder. Los adeptos del S/M no dejan de decirnos que su ejercicio es estremecedor, y puede serlo tanto para la víctima como para el victimario.

No es de sorprender que Foucault, en una entrevista titulada “Sade, sargento del sexo”, insistiera en que el eros estaba ausente del nazismo (o en el mejor de los casos sólo le era “incidental”).¹⁸ Sospecho que sabía que estaba muy presente, pero tenía buenas razones para insistir en su ausencia. Ponía mucho cuidado en distinguir la relación amo-esclavo en el S/M de las estructuras sociales opresivas de dominación. El S/M, decía, no es “una reproducción, dentro de la relación erótica, de la estruc-

tura del poder. Es una actuación de esas estructuras mediante un juego estratégico capaz de proporcionar placer sexual o placer corporal".¹⁹ Empero, ¿qué es el juego sin la estructura de poder que constituye sus estrategias? Lo que el S/M no reproduce es la intencionalidad que apoya las estructuras de la sociedad, por ejemplo, lo que Foucault llama "el asqueroso sueño pequeño burgués de una especie de corrección racial subyacente al sueño nazi".²⁰ Es muy cierto, pero la estructura polarizada del amo y el esclavo, de la dominación y la sumisión, es la misma en el nazismo y en el S/M, y es ella —y no el sueño de "pureza" racial o la dimensión estrictamente formal del juego— lo que proporciona placer. Al calificar de convención de placer las relaciones estratégicas de poder dentro del S/M, Foucault parece sugerir que en éste el placer es el resultado de la inserción de relaciones de amo y esclavo en el marco de un juego, y que no es inherente a esas relaciones (y por lo tanto podía estar ausente del nazismo). La dominación y la sumisión se convierten en fuentes de placer cuando se las estetiza y escoge como las convenciones que el juego necesita para concretarse. En rigor de verdad, el rescate político del S/M depende de esta secundariedad deseada que efectúa con respecto a las estructuras de poder. Si en sí mismas éstas se vieran como la principal fuente de placer, la ideología racial que motivó su adopción en el nazismo tendría que reconocerse como irrelevante para su atracción *erótica*, del mismo modo que su estetización en el S/M sería incapaz de dar cuenta de su posición como convención consistentemente privilegiada y de la excitación que ésta genera.

En suma, la prestidigitación teórica de Foucault no logra explicar por qué esta convención particular es tan adecuada para la búsqueda del placer; es como si su elección en el S/M también fuera un accidente. Lejos de dissociarse de una relación amo-esclavo fascista, el S/M confirma en realidad una identi-

dad entre ella y sus propias prácticas. Elimina a amos y esclavos de las superestructuras económicas y raciales, y confirma con ello el erotismo de la configuración que los une. Desde luego es cierto que, al margen de situaciones extremas como los escenarios de tortura montados por policías o terroristas, en el mundo moderno esa configuración es rara vez visible en la forma arcaica de relaciones cara a cara de mando y violación. En las sociedades civilizadas, el poder se ha vuelto sistémico y está mediado por la economía, el derecho, la moralidad. Pero esto difícilmente signifique que el S/M no es una repetición del poder que informa (da forma a) todas esas mediaciones. Es una especie de rayos X del cuerpo del poder, una prueba de laboratorio del potencial erótico en las estructuras sociales más opresivas. El S/M fortalece esas estructuras al sugerir que tienen un atractivo que es independiente de las ideologías políticas que lo explotan, con lo que sugiere además la inabordable de las formas extremas de opresión y su probable reaparición aun si se eliminaran las condiciones políticas que las alimentan.

Éste podría ser el inicio de una nueva e importante crítica política, que al repensar y remodelar las instituciones sociales tomara en cuenta la inabordable. Pero su celebración del amo y el esclavo hace al S/M cómplice (en términos generales, involuntario) de la perpetuación de los regímenes que promueven las oportunidades eróticas de dominación y esclavitud, aun cuando, en un giro final, debería señalarse que su demostración tal vez útil de la necesidad de dichas oportunidades se vería debilitada si el S/M se distanciara de la demostración. Al cantar las alabanzas de la esclavitud y la tortura, el S/M nos advierte autosacrificialmente sobre el profundo atractivo de éstas —autosacrificialmente porque él mismo no podría sobrevivir a una reconsideración antifascista de las estructuras de poder—.

De una manera coherente con su dinámica más profunda, aco- pla su agresiva postura social con una lógica dura que apunta a su propia inmolación.

El S/M alega en profundidad –y a pesar de sí mismo– en fa- vor de la continuidad entre las estructuras políticas de opresión y la economía erótica del cuerpo. Sus adeptos y practicantes que, como Foucault, rechazarían una política fundada en la fuerza bruta, proponen implícitamente una especie de desreali- zación de las estructuras autoritarias. Es como si, reconociendo el poderoso atractivo de esas estructuras y su armonía con los placeres más intensos del cuerpo, nos sugirieran reemplazar la historia por una imitación teatralizada de la historia. Si en un sentido esta teatralización no cambia nada ni imagina nada nue- vo, en otro lo cambia todo: en el S/M podemos salir de los roles en el momento en que lo deseemos. Como comparte la obsesión de la cultura dominante por el poder, simplemente le pide a esa cultura que considere su ejercicio en contextos en que los roles no sean fijos y nadie sufra un daño real o permanente. Vale de- cir, propone jugar con el poder. El inconveniente de esto es que si la servidumbre, la disciplina y el dolor son fuentes tan ex- traordinarias de placer, muy pocas personas estarán dispuestas a limitar su goce a fiestas de fin de semana. Curiosamente, Fou- cault consideraba al S/M un aliado en la “desfantasmización” de los placeres corporales, y por lo tanto un colaborador en ese *art de vivre* que identificaba con el exterminio de la psicología. Pe- ro el sadomasoquismo no es otra cosa que psicología. Con sus disfraces, sus roles, sus rituales, su diálogo teatralizado, el S/M es el logos extravagantemente fantasmático de la psique. La propuesta en cierto modo conmovedora –y, según me parece, totalmente quimérica– que hace es que eliminemos la fantasía de la historia. Nos ofrece generosamente sus salones de juego, con la encantadora ilusión de que una vez que salgamos de ellos

renunciaremos a los placeres que él mismo nos ayudó a reconocer como irresistibles.

Tal vez la mejor forma de aproximarnos a su lección más valiosa sea a través de lo que la mayoría de la gente considera su aspecto más repulsivo: la imposición de dolor. No debe sorprendernos demasiado que los textos de S/M sean a menudo evasivos al respecto. Las relaciones públicas motivan probablemente a los iniciados a minimizar la importancia de los aspectos más chocantes de su diversión erótica. (Idealmente, el argumento en favor del S/M tendría que ser convincente para quienes limitan sus retozos en la cama al sexo convencional —a duras penas una tarea fácil en una sociedad en que una imaginación sexual limitada pasa por un certificado de moral elevada—.) La siguiente es una lista que Juicy Lucy [Lucy la Jugosa] da sobre lo que el S/M es y no es, en un volumen de ensayos compilados por SAMOIS, un grupo S/M feminista lesbiano:

El S/M no es: malos tratos, violaciones, palizas, violencia, crueldad, abusos de poder, fuerza, coerción, no consensual, poco importante, una elección hecha a la ligera, un bloqueo del crecimiento, aburrido.

Ahora, una lista de las cosas que es: apasionado, erótico, expansivo, consensual, a veces temible, exorcismo, reclamo, gozoso, intenso, violador de límites, generador de confianza, afectuoso, un sexo increíblemente grandioso, a menudo hilarantemente divertido, creativo, espiritual, integrador, un desarrollo del poder interno como fortaleza.

Si el S/M tiene alguna especificidad, con seguridad incluye, por consensual que pueda ser todo esto, “palizas, violencia, crueldad, abusos de poder, fuerza”, mientras que por la lista feliz de Juicy Lucy uno nunca sabría que, como escribe unas páginas más adelante, entre sus juguetes se cuentan látigos, ligadu-

ras de cuero para muñecas y tobillos, esposas y "alguna que otra cadena".²¹ En otros textos, la insistencia en la alegría comunitaria masculina es tan grande que podría pensarse que en un volumen sobre la gente de la onda cuero se incluyó por error un artículo promocional del Rotary Club. Al hacer esta comparación, poco sospechaba que ya la había planteado, seriamente, un acérrimo adepto del S/M. ¿Por qué, escribe John Preston,

tendría que sorprendernos la aparición de clubes gays del cuero cuando en todos los aspectos prácticos están conformados, en términos raciales, de clase y económicos, por los mismos hombres que el Rotary y los Leones en el mundo "recto"? Si usted asistió alguna vez a una reunión de una organización del cuero y fue testigo de su inclinación nacionalista, su fervor patriótico y la apelación al ritual con la entonación de canciones en común, además de la pompa y circunstancia de su jerarquía, podrá advertir que la necesidad que se satisface es sorprendentemente similar a la de cualquier otra sociedad de beneficencia cívica masculina.²²

Cuando se aborda directamente el tema del dolor, en general se lo hace en términos bioquímicos o a través de descripciones místicas del "éxtasis cósmico" inducido por la tortura. Es interesante señalar que el discurso bioquímico funciona como una crítica indirecta de las categorías mismas del sadismo y el masoquismo, categorías que suponen una transgresión de la oposición placer-dolor que podrían parecer apoyar. Mains habla de la metamorfosis del dolor en placer como resultado de "la liberación de opiáceos en el cerebro, la médula espinal y posiblemente en el torrente sanguíneo", un proceso que parece generar, "como una dosis súbita de heroína [...], una respuesta extática y la capacidad de sostener, si no demandar, andanadas cada vez más grandes de experiencias dolorosas". Desde esta perspectiva, la presunta identidad del placer y del dolor en el masoquismo,

y por lo tanto tal vez hasta el mismo masoquismo, pierden su sentido. El dolor que disfrutaban los así llamados masoquistas es en realidad placer. Simplemente han encontrado los medios de transformar estímulos por lo común asociados con la producción de dolor en otros que desencadenan intensos procesos identificados como placenteros. Lejos de gozar con el dolor, los masoquistas elaboran técnicas para hacerlo a un lado; los elementos químicos liberados mediante el S/M, escribe Mains, "no sólo suprimen el dolor sino que también generan sensaciones de euforia".²³ De modo que la categoría psicológica del masoquismo es superflua. El masoquista, como cualquier otra persona, busca únicamente el placer.

Si hay algo que es necesario explicar en el masoquismo, no es una supuesta identidad del dolor y del placer, sino más bien una pasión tan intensa por este último que el dolor extremo se tolera momentáneamente (en vez de ser apreciado de por sí) como algo necesario para llevar al masoquista al umbral químico en que los estímulos dolorosos empiezan a producir sustancias internas placenteras. El masoquismo sería, entonces, una disciplina hedonista extrema. Si es necesario explicar psicológicamente a los masoquistas, no será por su búsqueda "antinatural" del dolor, sino más bien por su rechazo potencialmente disfuncional de éste. Puesto que el dolor puede ser una señal que nos indica que tenemos que huir de un estímulo amenazante para la integridad del cuerpo o del yo —para su coherencia como entidades firmemente delimitadas e individuantes—. El dolor es la protección del organismo contra la autodisolución.

Tal vez no haya una manera de definirlo satisfactoriamente al margen de su función de protección. El dualismo placer-dolor corresponde a un ritmo fundamental de los organismos individuales, que se dirigen al mundo y se apartan de él. Una definición sustantiva (más que funcional) del dolor siempre zozobra

en las variaciones subjetivas de lo que se percibe y comunica como doloroso o placentero. Su subordinación al poder en ciertos análisis S/M puede corresponder a una conciencia de la futilidad, y hasta del peligro, de hablar de él como un fin en sí mismo. Este presunto fin no sólo desaparece tanto en su variabilidad subjetiva como en la descripción bioquímica del bloqueo del dolor; la concentración exclusiva en este último también puede oscurecer nuestra comprensión del autodespedazamiento que tal vez sea la secreta razón de la universalización del placer por parte del S/M.

En este autodespedazamiento, el yo renuncia a su poder sobre el mundo. Así, si bien las imágenes de Fakir Musafar colgado de las ramas de un árbol con ganchos que atraviesan sus tetillas (una de estas fotografías se reproduce en *Leatherfolk*) pueden alentarnos a pensar en el S/M como una especie de absolutización del dolor totalmente idéntica a su supresión, tal vez no sea una completa falsedad de Juicy Lucy —que describe su látigo con cierto detalle—, la insistencia en que “el dolor es simplemente el resultado inevitable de roles de poder ignorados”.²⁴ A través de él, el S/M dramatiza (melodramatiza) el éxtasis potencial, tanto en una sensación hiperbólica del yo como en la renuncia a sus pretensiones sobre el mundo. El remedo mismo que el S/M hace de la reducción del poder, por parte de la cultura dominante, a relaciones polarizadas de dominación y sumisión, puede tener la inesperada —y políticamente saludable— consecuencia de poner en acto el atractivo de la renuncia. La función más radical del S/M no consiste sobre todo en exponer la centralidad hipócritamente negada que el poder eróticamente estimulante asume en la sociedad “normal”; está más bien en la chocante revelación de que, a favor de esa estimulación, es posible que los seres humanos estén dispuestos a renunciar al control sobre su medio ambiente.

Lo que sugiero, desde luego, es la primacía del masoquismo en el sadomasoquismo. Si el sadismo no afectado por impulsos masoquistas existiera, no revelaría nada más digno de interés que el placer del control y la dominación. El atractivo de la impotencia se concentraría enteramente del lado del masoquista, para quien el sádico sería poco más que una oportunidad de rendición. Tales rendiciones, naturalmente, sirven a quienes ejercen el poder en la sociedad: certifican la naturaleza a menudo voluntaria de la sumisión, la secreta colaboración de los oprimidos con los opresores. Pero el S/M también sostiene la permeabilidad de los límites que separan a unos y otros. En él, la reversibilidad de los roles hace algo más que desorganizar la asignación de posiciones fijas de poder e impotencia (así como los supuestos subyacentes sobre el vínculo natural entre la dominación y determinadas identidades raciales o de género). A partir de esa reversibilidad también podemos concluir que la tentación de renunciar al poder tal vez sea inherente a su mismísimo ejercicio, como si la excitación de una autoafirmación hiperbólica, de un dominio irrestricto del mundo y, más precisamente, la brutalización del otro, fueran inseparables de un impulso hacia la autodisolución.

Podría objetarse que hay muy pocas pruebas de una de esas renunciaciones al poder en el mundo real de la dominación y la sumisión, cuya estructura el S/M se enorgullece de poner al descubierto. La viabilidad de esa estructura polarizada depende de la resistencia exitosa, por parte del dominante, a la *jouissance* de la pérdida de sí mismo, una resistencia que depende a su vez de cierta desexualización de la posición sádica. Esto no significa sostener, con Foucault, que el eros estaba ausente del nazismo, aunque la eficiencia de maquinarias sociales homicidas como éste tal vez exija una denegación de su presencia. La complacencia con que los poderosos disfrutaban visiblemente de sus privilegios

sugiere el éxito relativo de esa denegación. Y sin embargo, dada la aparente autodestructividad de la civilización, podría sostenerse —como lo hizo Freud indirecta pero vigorosamente en *El malestar en la cultura*— que, en la escena de la historia, la promesa de la *jouissance* suicida es lo que sostiene las autoafirmaciones y autopromociones más agresivas. El S/M desnuda las defensas contra el goce de la autodisolución; en contextos históricos más generales, el instinto contrario de la autopreservación empuja ese goce a la clandestinidad, lo entierra, por así decirlo, en orgullosos alardes de dominio. Pero como lo vimos una y otra vez, con desalentadora frecuencia, los oprimidos, tras haberse liberado de sus opresores, se apresuran a imitarlos, como si la pulsión de destrucción —y, en última instancia, de autodestrucción— pudiera satisfacerse con la máxima eficacia en la posición de dominación.²⁵ El S/M hace explícitas las satisfacciones eróticas que sostienen las estructuras sociales de dominación y sumisión. Las sociedades definidas por éstas disfrazan y desvían a la vez esas satisfacciones, pero sus subterfugios superficialmente autopreservadores difícilmente puedan liberarlas de la égida de la pulsión de muerte. El S/M levanta una represión social cuando pone al desnudo la realidad tras los subterfugios, pero en su abierta adhesión a las estructuras mismas y su indisimulado apetito por el éxtasis que éstas prometen, es plenamente cómplice de una cultura de la muerte.

Si, como con seguridad lo sienten muchos lectores, Freud ha estado esperando entre bastidores desde el comienzo de esta discusión, ya es hora de ponerlo en el centro del escenario. De mi parte, si se considera mi inclinación crítica, este gesto puede ser bastante predecible. ¿Pero es verdaderamente posible para quien esté seriamente interesado en las concepciones de Foucault sobre la fantasía, la sexualidad y el poder no embarcarlo en una con-

frontación con el psicoanálisis? ¿Puede alguien creer que fórmulas tan perentorias como "*l'art de vivre c'est de tuer la psychologie*" tienen algún sentido salvo como una réplica agresiva a un interlocutor que Foucault rara vez reconoce o aborda directamente? Era tan agudamente consciente de que el psicoanálisis era otro episodio más en una historia de las redes disciplinarias que nunca consideró que pudiera brindar algunas respuestas a cuestiones que él mismo estimaba urgentes.

El primer gran intento teórico de dessexualizar el placer no fue la *Historia de la sexualidad* de Foucault, sino "Tres ensayos de teoría sexual" de Freud, unos setenta años antes. Es esta obra la que planteó por primera vez —enérgica aunque evasivamente— la posibilidad de disolver toda la noción de sexo en una reorganización de los placeres corporales. Para usar verbos que Foucault asocia con el S/M, "Tres ensayos de teoría sexual" ya desnaturaliza, falsifica y hasta desviriliza lo sexual. Los pasajes de la obra de Freud que lo llevaron a su conclusión de que "la cualidad de la erotogenicidad" debía atribuirse "a todas las partes del cuerpo y todos los órganos internos"²⁶ podrían tomarse como una glosa de la idea foucaultiana de que los adeptos del S/M "inventan nuevas posibilidades de placer con extrañas partes de su cuerpo" y, más en general, de la invocación de una diferente economía de los placeres. La diferencia, por supuesto, es que Freud sigue usando la palabra "sexual" para una desgenitalización de las intensidades eróticas. En rigor de verdad, la originalidad de su pensamiento tiene menos que ver con el pansexualismo que le reprocharon sus contemporáneos que con su apropiación de la noción de sexualidad para ciertos fenómenos que fue el primero en describir y que tenían poco que ver con lo que, hasta él, se había entendido como específicamente sexual.

Por así decirlo, Freud obligó a lo sexual a describir lo que yo llamaría un cierto ritmo de dominio y renuncia en la psique

humana. Creo que estaba profundamente interesado en estudiar cómo se mueven los seres humanos para dominar los espacios en que viven (para explicar y adueñarse de los objetos y de otros sujetos humanos) y al mismo tiempo renunciar al proyecto de dominio en favor del placer. En cualquier medio ambiente, la supervivencia exige cierto grado de intención invasiva respecto de él; el ejercicio del poder es un prerrequisito para la vida misma. Adviértase que esto no era original de Freud; la inflexión psicoanalítica particular en una filosofía del poder consistió en afirmar que el proyecto de dominio podía generar un placer —un estremecimiento— incompatible con las apropiaciones invasivas. Como pretendo sugerirlo en mis observaciones sobre el S/M, las filosofías políticas del poder deben tomar especialmente en cuenta este ritmo. La tematización psicoanalítica de la búsqueda y renuncia al dominio como sadismo y masoquismo da una especie de visibilidad ideal a este doble movimiento, que, sin embargo, el sadomasoquismo ejecuta reductiva y melodramáticamente. La *jouissance* masoquista difícilmente sea un correctivo político al uso sádico del poder, aunque el autodespedazamiento que creo inherente a ella, si bien es el resultado de la rendición ante el amo, también hace al sujeto inhallable como objeto de disciplina. El psicoanálisis nos desafía a imaginar *una desaparición no suicida del sujeto* o, en otros términos, a disociar el masoquismo de la pulsión de muerte. (Mis análisis de Gide y Proust en el capítulo 4 deberían verse como respuestas iniciales a ese desafío.) Expresado de otra manera, ¿puede una rendición masoquista funcionar como una resistencia eficaz —e incluso poderosa—, a los designios coercitivos?

Es interesante señalar que Foucault tiene una versión de este doble ritmo. Es decididamente no psicoanalítica: como el poder se mueve hacia y en contra de sus objetos, produce inevitablemente fricciones que obstaculizan sus movimientos. Tanto para

Freud como para él, aunque, desde luego, de maneras muy diferentes, el ejercicio del poder produce una resistencia que se le opone desde el interior de ese mismo ejercicio. La versión freudiana, me parece, suministra la mejor descripción de las subjetividades que concretan tanto el ejercicio como la resistencia. La meta agresiva engendra una agresividad autorrefleja (el masoquismo sería el *efecto* del sadismo). El sujeto procura repetir una excitación para la cual el objeto a apropiarse se ha vuelto irrelevante y cuya consecuencia de mayor importancia puede ser la disolución del yo apropiador. La apropiación se transforma en comunicación, una comunicación no dialógica en la que el sujeto es tan obscenamente "frotado" por el objeto al que prevé dominar que quedan borrados los límites mismos que separan a uno y otro, necesarios para la posesión.

Tal como lo planteé especulativamente en *The Freudian Body*, el origen de la excitación inherente a esta borradura puede estar en el proceso biológicamente disfuncional de maduración de los seres humanos. Abrumado por estímulos que exceden las estructuras del yo capaces de resistirse a ellos o ceñirlos, el infante tal vez sólo sobreviva a este desequilibrio al considerarlo excitante. De modo que el estremecimiento masoquista de ser invadidos por un mundo que todavía no aprendimos a dominar podría ser una disposición heredada, el resultado de una conquista evolutiva. Hacia esto, en todo caso, parece encaminarse Freud como definición de lo sexual: una aptitud para la derrota del poder por el placer, el potencial del sujeto humano para una *jouissance* en la que se deshace momentáneamente.

Tal como he empleado el término, *jouissance* se refiere a una "erotogenicidad" que, en "Tres ensayos de teoría sexual", Freud adjudica no sólo a toda la superficie del cuerpo y todos los órganos internos, sino también a cualquier actividad y estado mental o proceso afectivo (menciona la tensión intelectual, la lucha

libre, los viajes en tren) que produzcan cierto grado de intensidad en el organismo y al hacerlo perturben momentáneamente la organización psíquica. Tras los pasos de Jean Laplanche, que habla de lo sexual como un efecto de *ébranlement*, llamo a la *jouissance* "autodespedazamiento", en el sentido de que quiebra la coherencia del yo y disuelve sus límites. (La *jouissance* que transforma el sadismo en masoquismo también sería un efecto de apropiaciones sublimadas de lo real, tales como el arte y la filosofía.) Se ha considerado justificadamente al psicoanálisis un enemigo de la política antiidentitaria, pero también propone una concepción de lo sexual que podría ser un arma poderosa en la lucha contra las coacciones disciplinarias de la identidad. Por otra parte, como nos ayudarán a verlo los escritores analizados en el próximo capítulo, el autodespedazamiento es intrínseco a la homocidad en la homosexualidad. La homocidad es una identidad antiidentitaria.

Así, pues, podríamos pensar la sexualidad no sólo como la producción estratégica descrita por Foucault sino también como un buen término para describir los ejercicios corporales del poder. ¿Por qué deberíamos hacerlo? Recuérdese que para Foucault, como lo dice en la entrevista de *Mec*, gran parte del atractivo del sadomasoquismo es que, "con la ayuda de una cierta cantidad de instrumentos, signos y símbolos o drogas", erotiza todo el cuerpo, y desexualiza con ello el placer. Esto suena muy parecido al sadismo no sexual evocado por Freud en "Pulsiones y destinos de pulsión", un sadismo no estorbado en sus proyectos de dominio por la excitación sexual. Es cierto que Foucault califica de eróticos estos proyectos, y la distinción entre lo erótico y lo sexual parece ser que el primero es placer desvirilizado o polimorfo finalmente disociado de la "forma viril de placer compulsivo que es goce [*jouissance*] [...] entendido en el sentido eyaculatorio, el significado masculino de la palabra".²⁷ Pero al

rescatarnos de la tiranía del pene, del machismo sexual, estas prácticas también ponen entre paréntesis lo que puede ser —y aquí sólo puedo hablar de la sexualidad masculina— la experiencia más intensa de un hombre en relación con la vulnerabilidad de su cuerpo. Foucault escribió con tanta brillantez sobre el cuerpo como un objeto del ejercicio del poder que tal vez omitamos notar qué poco habló de él como un agente del poder. ¿Qué es controlar o modular el sadismo no sexual, que en cierto sentido sería la realización del muy natural y muy terrorífico sueño humano de un *dominio irrestricto* del espacio en que se mueven nuestros cuerpos? El cuerpo liberado de lo que Foucault llamaba con desprecio el machismo de la orgullosa eyaculación masculina es también el cuerpo del varón liberado de lo que puede ser su primera experiencia, a la vez moderadora y estremeceadora, de los límites del poder.

Me refiero a la práctica de la masturbación, que Foucault vio en el origen mismo de la ciencia de la sexualidad. Lo que llamaba la guerra contra el onanismo durante los dos últimos siglos fue crucial para constituir al ser humano como un sujeto de deseo sexual, una constitución que sería gloriosa o ingloriosamente coronada por el psicoanálisis. Freud también se interesa en la masturbación, pero de un modo muy diferente. Como parte de su demostración de cómo cada una de las zonas erógenas principales de la niñez “se apoya” en una función no sexual, señala que el agente de la masturbación es la principal herramienta del sujeto para manipular el medio ambiente: la mano. Implícita en esta relación está la sugerencia de que, para usar otro sentido de la palabra, más vulgar, la herramienta con que juega el varón pequeño le da la experiencia de un dominio seriamente limitado: en la masturbación, la mano produce una excitación indisoluble de cierta forma de renuncia y, en última instancia, de una pérdida de control. En la masturbación, el cuerpo del chico, y

más específicamente el pene, disciplina la mano que tendría que gobernarlo. Si es hora de cantar una vez más las alabanzas del pene, no sólo es porque el amor a la verga es una razón fundamental para explicar la disposición de un hombre gay a identificar sus deseos como homosexuales (una confirmación profundamente incorrecta y especialmente impopular entre muchas de nuestras aliadas feministas), sino también porque tal vez fue en los primeros juegos con ese muy humillado órgano donde aprendimos los *ritmos* del poder y nos iniciamos o tendríamos que habernos iniciado en la conexión biológica entre la sexualidad masculina y la renuncia o la pasividad, una conexión de cuya inexistencia los hombres lograron convencer con notable éxito a las mujeres.

¿Quién es usted cuando se masturba? Es concebible que el cuerpo de otra persona sea capaz de excitar el mío sin acoplarse a mi red de fantasías (lo cual ejemplificaría sin duda la irrelevancia de los posicionamientos predeterminados del deseo para la producción de placer), pero me parece inimaginable una sesión exitosa de lo que los disciplinarios conocen como abuso de sí mismo sin una fantasía. Sin embargo, nos hemos vuelto extremadamente sensibles al peligro de observar con demasiado detalle nuestras fantasías. ¿Qué posiciones, qué actividades, qué identificaciones nos excitan? ¿Qué objetos imaginados son de más ayuda a lo largo del proceso masturbatorio? ¿Qué preferimos que haga el otro —a nosotros, para nosotros, solo, con otra persona—? Estas preguntas, desde luego, no sólo serían compatibles con la incursión del confesor en el alma del penitente; de una forma más sofisticada, alimentan la curiosidad psicoanalítica por los movimientos identificatorios del deseo. El peligro es claro. No hay sino un paso de las identificaciones a la identidad, y el trazado de la movilidad de las primeras puede ocultar la urgencia de encontrar el denominador común que, por ejem-

plo, distinga definitivamente el deseo homosexual del heterosexual. Después de todo, es Freud —con su confuso cuadro de la genealogía de la inversión en las primeras páginas de “Tres ensayos de teoría sexual”, en particular en notas al pie agregadas en 1910, 1915 y 1920— quien puede ser considerado el primer pluralizador de la homosexualidad. Esto no lo hace necesariamente más digerible para los pensadores *queers* recelosos de todas las investigaciones psicoanalíticas; el hecho de que descartara el punto de vista reduccionista de la homosexualidad masculina que la considera el alma de una mujer encarcelada en el cuerpo de un hombre podría verse menos como un rechazo de la esencialización que como el reconocimiento de la ineptitud de esa definición en particular para abarcar todas las subesencias. Las tipologías múltiples no justifican adecuadamente la empresa tipológica en sí misma.

¿Pero qué libertad conquistamos al liberarnos de las tipologías, las genealogías y los esquemas del deseo? ¿Son además dichos esquemas necesariamente esencializadores? Históricamente, no hay motivo para considerar que las respuestas a estas preguntas caen por su propio peso. Si seguimos el hilo de los estudios de Foucault y David Halperin sobre la antigua Grecia, por ejemplo, vemos que para los griegos la sexualidad era tan expresiva de “la esencia individual del agente” como puede serlo para nosotros. Las tipologías sexuales antiguas, escribe Halperin, “en general deducían sus criterios para categorizar a las personas no del sexo sino del género: tendían a interpretar el deseo sexual como normativo o desviado según impulsara a los actores sociales a adaptarse o violar sus roles de género asignados por convención”. Esto significaba, específicamente, no sólo que la penetración fálica del cuerpo de otra persona expresaba un carácter sexual activo y viril, sino, más aún, que “se considera que la relación entre el compañero sexual ‘activo’ y el ‘pasivo’

es del mismo tipo que la existente en el superior social y el inferior social. Los roles sexuales 'activos' y 'pasivos' son por lo tanto necesariamente isomorfos con los status sociales superordinados y subordinados".²⁸

De acuerdo con este análisis, para determinar la identidad del agente era más importante la naturaleza de su deseo que el objeto de éste, pero el vínculo entre la sexualidad y la identidad estaba tan sólidamente establecido como en nuestro caso. En rigor de verdad, el énfasis en lo que un hombre hacía y no en la persona a quien elegía contribuyó a una reducción extraordinariamente brutal del individuo a su comportamiento sexual. El ciudadano varón realizaba la penetración, que era la manifestación sexual de algo que no veo razones para no llamar su esencia. No hay forma de eludir este juicio; ninguna apelación, digamos, a las ambivalencias del deseo para probar (dado que esa prueba era necesaria) que uno era más viril de lo que sugería su conducta pasiva. El modelo griego no sólo es puritano en cuanto a la virilidad, como lo admite Halperin; también es un ejemplo llamativo de la misoginia inherente a la homofobia, aun cuando no se opusiera a la homosexualidad *per se*. En cierto sentido, los griegos eran tan francos en su revulsión ante lo que entendían como sexualidad femenina, y tan transparentes en su idea sobre la relación entre el poder y la penetración fálica, que no necesitaban fingir —como sí lo hicieron los sexólogos del siglo XIX— que los hombres que se acostaban con otros hombres eran secretamente mujeres. Sólo la mitad lo era, y ese juicio tuvo enormes implicaciones sociales; el ciudadano varón adulto que permitía que lo penetraran, como las mujeres inferiores y los esclavos, caía políticamente en desgracia. La persistencia de este juicio a lo largo de los siglos y en diversas culturas está bien documentada. Foucault la advierte incluso en la vida gay contemporánea cuando, en la observación que antes cité, dice

que el S/M podría ayudar a erradicar un punto de vista vigente entre los hombres gays en el sentido de que el sexo pasivo es degradante. En síntesis, no es en absoluto seguro que la esencialización de una identidad homosexual ponga en vigor un sistema de identidades más rígido que el actualmente existente, un sistema que ni siquiera tiene que mostrar curiosidad por los movimientos más minúsculos de los deseos de un hombre para clasificarlo éticamente y posicionarlo políticamente.

Aun el tráfico más crudo de identidades nos deja más libres. Ser una mujer en el cuerpo de un hombre es sin duda una definición que aprisiona, pero al menos deja abierta la posibilidad de preguntarse, como lo hizo Freud, sobre las diversas posiciones deseantes que podría adoptar una mujer. Tal vez despertara en el cuerpo masculino el deseo de ser fálicamente penetrado, pero también podría conducirlo a amarse activamente a sí mismo a través de un muchacho (así como Leonardo, según Freud, procuraba revivir el amor de su madre por él en la niñez ape­gándose a hombres más jóvenes); o bien podría despertar en él un complejo escenario de oralidad en el que la mejor compañía para satisfacer su homosexualidad sería, por extraño que parezca, una lesbiana. La movilidad del deseo desbarata el proyecto de fijar la identidad por medio de una ciencia de los deseos. El mismo sistema de géneros, como lo dije en el capítulo 2, proporciona un fundamento para ir más allá de las coacciones y divisiones establecidas por él. Históricamente, la invención del homosexual como un tipo puede haber ayudado a quebrar el sexismo de las anteriores clasificaciones, basadas exclusivamente en los actos. El *intento* de esencializar la homosexualidad dio inicio a una investigación sobre la naturaleza de los deseos que nos impulsan, digamos, a procurar penetrar a otra persona o ser penetrados por ella, una investigación que en última instancia debe destruir toda correlación incuestionada entre la exteriori-

zación de esos deseos y las atribuciones de superioridad e inferioridad moral y política.

Siempre me fascinó –y por momentos me aterrorizó– la naturaleza despiadadamente excluyente del deseo sexual. Gran parte del interés que siento por Proust radica en el candor auto-lacerante con que nunca se cansa de exponer esa fascinación y ese terror en sí mismo. Esta exposición envuelve una doble humillación: es a la vez la confesión de un deseo rechazado y el relato de los ardides impresionantemente bajos con que el amante desairado procura ejercer su poder sobre los indiferentes a sus deseos. En el clima actual de autocongratulación moral, que opone nuestras personalidades *queers* que se preocupan por los otros y que proveen cuidados de tipo parental [*caring and nurturing*] a una malévola comunidad heterosexista, nada podría ser peor acogido que la sugerencia proustiana de que la lucha por el poder desatada por el deseo sexual tal vez no sea del todo una consecuencia de dispositivos sociales inequitativos, sino más bien un aspecto detestable de la resistencia ineludible que el mundo opone a nuestros proyectos invasivos igualmente ineludibles. Si se tiene en cuenta ese carácter detestable, y el terror en ambos bandos, podríamos empezar a trazar una teoría del amor no fundada en nuestras afirmaciones sobre cuán diferentes y mejores somos que quienes querrían suprimirnos (porque no somos ni tan diferentes ni mucho mejores), sino, en cambio, en las mismísimas contradicciones, imposibilidades y antagonismos que cualquier genealogía sería del deseo saca a la luz.

Quiero señalar una de las formas en que los sentimientos y conductas que tal vez desearíamos asociar con el amor pueden surgir como una resistencia, en el sentido foucaultiano, a la violencia y avidez de poder inherentes a todas las transacciones íntimas entre seres humanos. Lo haré considerando brevemente

una de las más mórbidas genealogías del deseo sexual de la literatura psicoanalítica: la descripción que hace Freud del origen de la angustia de castración en el caso del Hombre de los Lobos.

Sobre la base de un sueño que su paciente adulto recuerda haber tenido a los cuatro años, Freud reconstruye una escena real (de hecho, en gran parte de la historia clínica debatirá consigo mismo acerca de su naturaleza real o imaginaria) ocurrida cuando el niño sólo tenía un año y medio. Al despertarse de una siesta vespertina en el dormitorio de sus padres, había visto a éstos en medio de un *coitus a tergo*; en esta perspectiva trasera, eran claramente visibles tanto el pene de su padre como los genitales de su madre. La reactivación de la escena en el sueño del niño de cuatro años conduce a una represión de su anhelo de obtener una satisfacción sexual del padre, puesto que le muestra o le recuerda, sostiene Freud, que la condición necesaria de ese tipo de satisfacción es la castración —conclusión a la que, al parecer, el niño habría llegado a partir de su interpretación del hecho de que su padre penetrara a su madre carente de pene—.

Pero la parte más extraña de esta interpretación de una escena admitidamente dudosa (construida y no recordada) es lo poco que corresponde tanto a la propia construcción de Freud como a su relato de la versión dada por el paciente. Ante todo, el Hombre de los Lobos le dice a su analista que “la expresión de gozo que vio en el rostro de su madre no encajaba [con el supuesto de que él era testigo de un acto de violencia]; le encantaba reconocer que la experiencia era gratificante”. Más importante, en la evidencia presentada nada sugiere que el niño de cuatro años reviva como terrorífica la relación con su padre en el acto sexual. En realidad, tanto el chico de esa edad como el presuntamente traumatizado observador diminuto del coito parental exhiben sentimientos paternales notablemente tiernos hacia el pavoroso padre castrador de Freud. Cuando poco des-

pués del sueño traumático el pequeño Hombre de los Lobos desarrolla un interés compulsivo por la religión, le ofende el Dios que deja morir a su hijo porque parece amenazar la relación entre él y su propio padre: "El Dios cuya religión le metieron por la fuerza no era un verdadero sustituto del padre al que había amado y del que no quería que lo despojaran". La resistencia a un Dios cruel no es en modo alguno sólo un esfuerzo de auto-protección para salvarse del destino de Jesús. Al procurar diferenciar a su padre de ese cruel y punitivo Padre de la cristianidad, escribe Freud, el chico trataba "de defender a su padre contra el Dios", como si deseara generosamente salvarlo de la contaminación de un personaje maligno y evitar que se convirtiera en alguien que no sólo podría castigarlo, sino a quien ya no sería capaz de amar. El afecto del niño se fortaleció cuando, durante el período de sus conflictos religiosos, visitó a su padre enfermo en un sanatorio y "sintió mucha lástima por él". Freud no dice que esta "actitud de compasión" disminuyó el terror original a la castración, sino que "se derivaba de un detalle particular de la escena primitiva", esto es: la compasión por el padre era, desde el inicio mismo, parte de la escena recordada o construida en conjunto por Freud y el Hombre de los Lobos.²⁹

¿Cuál era ese detalle? El Hombre de los Lobos le cuenta que mientras miraba a sus padres hacer el amor, "había observado que el pene [de su padre] desaparecía, y que por esa razón había sentido compasión por él y regocijo ante la reaparición de lo que creía perdido". Entonces, en medio de todo esto, el niño de un año y medio defeca repentinamente, cosa que Freud interpreta diciendo que le da "una excusa para gritar" y llamar la atención. Empero, si consideramos lo que dice aquí y en otras partes sobre las heces como dones, también podríamos pensar que se trata del intento de la criatura de compensar a su padre por la pérdida. La escena primitiva origina no sólo la amenaza

del poder sino también su transferencia, su reciprocidad. La visión del padre como agente de la castración parece tanto más misteriosa cuando recordamos habernos enterado ya —y Freud nos lo recuerda explícitamente— de que “las amenazas o insinuaciones de castración surgidas en el camino [del pequeño Hombre de los Lobos] habían provenido de las mujeres”. Pero ninguna evidencia disuadirá a Freud de atribuir al padre el dudoso privilegio de ejercer su prerrogativa castradora. Si el niño no logra interpretar a su padre de ese modo, entonces simplemente hay que borrar la historia clínica y reemplazarla por la verdad filogenética: “A pesar de todo —afirma Freud en uno de los pasajes más notables de su obra—, su miedo a la castración provino en definitiva de su padre. En este aspecto, la herencia triunfó sobre la experiencia accidental; en la prehistoria del hombre era incuestionablemente el padre quien practicaba la castración como castigo, y quien más tarde la suavizó convirtiéndola en circuncisión”.³⁰ Para Freud —ese papi decididamente no gay—, nada obstaculizaría la confirmación teórica de las relaciones homicidas entre los hombres, un imperativo basado sin duda en la necesidad aún más profunda de mantener diferenciados los sexos y, al servicio de ella, advertir que la castración es la precondición de la feminidad.

Pero a la insistencia de Freud en la castración como la consecuencia (fantaseada) de la satisfacción sexual obtenida del padre se opone, como hemos visto, su propia descripción de las fantasías conectadas con esa satisfacción. El caso del Hombre de los Lobos es un modelo fascinante de confrontaciones friccionales: la escena primitiva real o construida que explica o corrige el terror generado por el sueño; el presunto temor a la castración que conduce a una represión del deseo por el padre; la vulnerabilidad de éste como la resistencia del *niño* a su violencia fantaseada (o, de manera alternativa, la violencia del padre como la

defensa del niño contra lo que lo asusta en la vulnerabilidad de aquél); la violencia interpretativa de Freud contra las pruebas que él mismo registra del papel secundario de la castración en la lectura (recordada o construida) que hace el niño de una escena (recordada o construida) de sexo parental. El estudio también está dominado por poderosos asaltos: las repetidas penetraciones del pene del padre; las agresiones interpretativas de la insistente teoría de la castración de Freud, curiosamente falta de apoyos. Pero así como esas acometidas penianas potencialmente nocivas satisfacen lo que podría llamarse la resistencia de la solicitud del niño, los "recuerdos" de la preocupación de éste por la pérdida de poder del padre hacen retroceder la resuelta presentación que Freud hace de él como castrador. En el caso del Hombre de los Lobos, un escenario terrorífico que muestra que en su relación padre e hijo se ven separados y polarizados constantemente por una amenaza de violencia que obliga a la represión del amor, se reescribe luego parcialmente como la descripción de un intercambio más benigno entre ambos, en el que el poder del hijo se improvisa como una respuesta a la vulnerabilidad inherente a la posición y el ejercicio mismo del poder.

Para nosotros, tal vez mejores lectores de la historia del Hombre de los Lobos que el propio Freud (quien, sin embargo, dice al pasar que este caso es la "expresión más extrema e íntima de homosexualidad"),³¹ el relato proporciona inadvertidamente una genealogía del amor gay. Podríamos imaginar que un hombre al que están cogiendo ofrece generosamente la vista de su propio pene como un don y hasta un reemplazo de lo que momentáneamente se ha "perdido" dentro de él, un ofrecimiento no hecho para calmar el miedo de su pareja a la castración sino más bien como la protección gratuita y por lo tanto aún más amorosa, que todos los seres humanos necesitan cuando se aventuran a fundirse con otros y ponen en peligro sus propios límites en fa-

vor de expansiones autodisolventes. Si bien no hay que leer ninguna fantasía detrás de los rostros dichosos de esos dos gays que observamos al comienzo del capítulo, tal vez estén, en apoyo de su unión amorosa, las figuras impalpables del niño afectuoso y el papi al que sacó con halagos de su aterradorante y aterrorizada identidad castradora, figuras que pueden haber ayudado a *aquellos*, pareja de Foucault, a pasar una noche de oblación peniana.

NOTAS

1. M. Foucault, entrevista realizada por James O'Higgins, en *Salmagundi*, 58-59 (otoño de 1982- invierno de 1983), págs. 10-24; reeditada como "Sexual Choice, Sexual Act: Foucault and Homosexuality", en Lawrence D. Kritzman (comp.), *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture, Interviews and Other Writings, 1977-1984*, Nueva York, Routledge, 1988, pág. 301.
2. M. Foucault, "Michel Foucault, le gai savoir", entrevista realizada por Jean Le Bitoux, en *Mec*, 5 (junio de 1988), pág. 35. Traducción mía.
3. *Ibid*, pág. 35.
4. M. Foucault, "Michel Foucault: Sex, Power, and the Politics of Identity", entrevista realizada por Bob Gallagher y Alexander Wilson, en *Advocate*, 400 (7 de agosto de 1984), pág. 27.
5. Foucault, "Sexual Choice, Sexual Act...", *op. cit.*, pág. 300.
6. Foucault, *The History of Sexuality*, *op. cit.*, pág. 93.
7. Thomas Weinberg y G. W. Levi Kamel, "Introduction", en Weinberg y Levi Kamel (comps.), *S and M: Studies in Sadoomasochism*, Buffalo, Prometheus Books, 1983, pág. 21.
8. Geoff Mains, *Urban Aboriginals: A Celebration of Leathersexuality*, San Francisco, Gay Sunshine Press, 1984, pág. 83.
9. Robert H. Hopcke, "S/M and the Psychology of Male Initiation: An Archetypal Perspective", en Mark Thompson (comp.), *Leatherfolk: Radical Sex, People, Politics and Practice*, Boston, Alyson Publications, 1991, pág. 74.

10. Thompson, *Leatherfolk...*, *op. cit.*, pág. xvii.
11. Mains, *Urban Aborigines...*, *op. cit.*, pág. 73.
12. Thompson, *Leatherfolk...*, *op. cit.*, pág. xii.
13. Mains, *Urban Aborigines...*, *op. cit.*, pág. 73.
14. P. Califia, "A Secret Side of Lesbian Sexuality", en Weinberg y Levi Kamel (comps.), *S and M...*, *op. cit.*, pág. 135.
15. Michael Bronski, "A Dream Is a Wish Your Heart Makes: Notes on the Materialization of Sexual Fantasy", en Thompson (comp.), *Leatherfolk...*, *op. cit.*, pág. 64.
16. Hopcke, "S/M...", *op. cit.*, pág. 71. Según Parveen Adams, sólo la sadomasoquista lesbiana evita este vínculo con el falo paterno y la ley edípica. El S/M lesbiano "no parece ser compulsivo, puede tanto ser genital como no serlo y es cosa de mujeres". Es una práctica de "movilidad", "consentimiento" y "satisfacción". Adams, "Of Female Bondage", en Teresa Brennan (comp.), *Between Feminism and Psychoanalysis*, Nueva York, Routledge, 1989, págs. 262-263.
17. Califia, "Secret Side...", *op. cit.*, pág. 135.
18. M. Foucault, "Sade, sergent du sexe", en *Cinématographe*, 16 (1975), pág. 5.
19. Foucault, "Michel Foucault: Sex, Power...", *op. cit.*, pág. 30.
20. Foucault, "Sade...", *op. cit.*, pág. 5.
21. Juicy Lucy, "If I Ask You to Tie Me Up, Will You Still Want to Love Me?", en SAMOIS (comp.), *Coming to Power...*, *op. cit.*, págs. 31 y 35. Otros han señalado esta desestimación de la tortura en discusiones favorables al S/M. Mandy Merck escribe que si bien en ellas "puede aludirse a algunas crueldades", "nunca se examina la subjetividad que las ejecuta", y Tania Modleski señala que el énfasis en la consensualidad "implicó descuidar algunas de las características más importantes —las determinantes, en realidad— del S/M —el hecho de que un individuo inflija dolor y humillación a otro—, características que exigen una explicación aun cuando todas las partes las *deseen*". Merck, *Perversion: Deviant Readings*, Nueva York, Routledge, 1993, pág. 256; Modleski, *Feminism Without Women...*, *op. cit.*, pág. 154.
22. John Preston, "What Happened?", en Thompson (comp.), *Leatherfolk...*, *op. cit.*, pág. 219.

23. Mains, *Urban Aborigines...*, *op. cit.*, pág. 59; Mains, "Molecular Anatomy of Leather", en Thompson (comp.), *Leatherfolk...*, *op. cit.*, pág. 41.

24. Juicy Lucy, "If I Ask You...", *op. cit.*, pág. 33.

25. La separación deleuziana del masoquismo y del sadismo sentimentaliza políticamente al primero como una resistencia al poder, con lo que elude la excitación de someterse a éste (ya lo ejerza un hombre o una mujer). Al eliminar al sujeto sádico del escenario masoquista, el análisis de Deleuze (en *Masochism: An Interpretation of Coldness and Cruelty*) nos ciega al atractivo más profundo del poder sádico (y por lo tanto a la imposibilidad de su erradicación): la promesa de renuncia masoquista contenida en él. En la versión que da Modleski del S/M lesbiano, que es cercana al modelo deleuziano, la mujer en posición de poder "cumple una función casi arquetípica al iniciar a la mujer en el orden simbólico, pero transfiriendo y transformando un sistema patriarcal de inequidades de género en un reino de diferencias presidido por mujeres". Reconoce que la "compleja dinámica" ejecutada por el S/M lesbiano simultáneamente impugna y preserva "los dispositivos de género existentes" (*Feminism Without Women...*, *op. cit.*, págs. 156-157). Una cuestión a considerar: ¿la ausencia de un hombre en una relación S/M cambia la función de adoración del poder tan radicalmente como lo sostienen Modleski y, por diferentes razones, Parveen Adams? Como el "gustito", la *jouissance*, del S/M dependen tanto del ejercicio como del abandono del poder, el género de los participantes me parece irrelevante para el fortalecimiento sadomasoquista de las estructuras de dominación y opresión prevaletes. El S/M lesbiano tal vez ponga en tela de juicio los dispositivos de género más frecuentes dentro de esas estructuras, pero el imperio de la Ley (ya la presida un hombre o una mujer) apenas podrá "escarnecerse" (como lo sostiene Deleuze) mientras se lo siga experimentando como estremecedor (es decir, mientras se practique el S/M y no se hayan explorado otras maneras menos opresivas de explotar el erotismo inherente al poder).

26. Sigmund Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality* (1905), en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, compiladas por James Strachey, 24 volúmenes, Londres, Ho-

garth Press, 1953-1974, t. 7, pág. 184 [traducción castellana: "Tres ensayos de teoría sexual", en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1987, t. VII].

27. Foucault, "Michel Foucault, le gai savoir", *op. cit.*, pág. 34. Traducción mía.

28. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality...*, *op. cit.*, págs. 32, 25 y 30.

29. S. Freud, "From the History of an Infantile Neurosis" ([1914] 1918), en *Standard Edition...*, *op. cit.*, t. 17, págs. 45, 66, 86 y 67 [traducción castellana: "Historia de una neurosis infantil", en *OC*, t. 2].

30. *Ibid.*, págs. 88 y 86.

31. *Ibid.*, pág. 101.

El gay fuera de la ley

¿Un homosexual debe ser un buen ciudadano? Sería difícil imaginar una pregunta menos afirmativa de la condición gay en un momento en que gays y lesbianas tratan tenazmente de persuadir a la sociedad “recta” de que pueden ser buenos padres, buenos soldados, buenos sacerdotes. Aunque no considero ninguna de estas opciones particularmente estimulantes, no hay duda de que debemos defender los derechos de la gente a adherir a cualquier causa digna o indigna que la inspire. Y no obstante, dado el furor por la respetabilidad tan visible hoy en la vida gay, pueden generarse algunas fricciones útiles –y como resultado algunas ideas útiles– si se cuestiona la compatibilidad de la homosexualidad con el servicio cívico. De modo que comenzaré mi análisis de *El inmoralista* de Gide planteando esa cuestión, así como el autor mismo lo hace en la primera página de su novela.

“¿De qué manera puede un hombre como Michel servir al Estado?”¹ Para el personaje que hace esta pregunta –uno de los

tres amigos a quienes Michel cuenta su historia—, sus términos pueden ser más ambiguos que las reformulaciones que acabo de proponer. ¿Qué quiere decir “un hombre como Michel”? ¿Qué clase de hombre, exactamente, es Michel? Quizá para contestar esa misma pregunta, éste ha convocado a Túnez a sus amigos de París. Su esposa, Marceline, acaba de morir a consecuencia de una tuberculosis, enfermedad de la que antes ella lo había ayudado a recuperarse. ¿En qué medida es él responsable de esa muerte? Ambos, en efecto, regresaron al clima más beneficioso para la recuperación de Michel, pero no hay duda de que su precipitado viaje hacia el sur —de París a Biskra, donde durante su propia enfermedad él había descubierto cuánto ansiaba vivir— apresuró la muerte de la mujer. ¿Volvieron a África en bien de Marceline? ¿Qué había estado buscando el propio Michel? Para el lector de *El inmoralista*, las respuestas a estas preguntas tal vez sean tan obvias que hagan innecesario plantearlas. Para el caso, Michel sabe con bastante lucidez cuáles son sus razones para regresar a Biskra. Fue allí donde conoció a los muchachos africanos cuya salud y belleza despertaron su deseo de hacer que su propio cuerpo fuera hermoso y saludable, y la “intolerable tristeza” al comprobar que en sólo dos años los “trabajos serviles” habían “retorcido” esos “cuerpos adorables” le hace comprender que “ésas fueron las verdaderas razones de mi regreso a Biskra” (págs. 160-161).

No sería del todo injusto decir que *El inmoralista* es la historia de un hombre cuyo descubrimiento de que es pederasta lo transforma de una rata de biblioteca prematuramente agostada en un apasionado amante de la vida. Una de las peculiaridades de la obra de Gide es que este descubrimiento también se presenta como un secreto. Los críticos, siguiendo las señales del autor, frecuentemente guardaron para sí todas las insinuaciones sobre la pederastia de Michel, aun cuando su gusto por los mu-

chachos es claro como el agua desde el momento en que, en las primeras páginas de la novela, percibe el cuerpo desnudo del joven árabe Bashir “debajo de su corta *gandurah* blanca y su albornoz remendado” y se inclina para tocar el “delicado hombro” del muchacho (págs. 22-23). ¿Puede este gusto ser un secreto para el propio Michel? Por menos plausible que parezca, recién comprende que sólo ha vuelto a Biskra por los jóvenes cuando los cambios en la apariencia de éstos lo ponen intolerablemente triste. Aún más extraño, cuando la hermana del pequeño Alí se burla de él por preferir al muchacho y no a ella y dice que “es él, más que cualquier otra cosa, quien lo retiene aquí”, Michel, en las últimas líneas de la novela, hace lo que, para el lector, sólo puede ser una confesión asombrosamente demorada, reticente y completamente superflua: “Acaso haya algo de cierto en lo que dice” (pág. 171).

El hecho es que sabe y no sabe. Si bien hay algunas cosas que conoce (como por qué arrastró a Marceline de regreso a Biskra), parece haber algo más fundamental de sí mismo que todavía no puede comprender. Como les dice a sus amigos, si los convocó a ese lugar apartado fue simplemente para verlos y hablar con ellos: “Necesito hablar —dice— porque estoy en un momento de mi vida en que ya no puedo ver mi camino” (pág. 7). Y, al final del relato, les ruega que lo saquen de Biskra: “No puedo irme por mi propia decisión”, pero “quiero empezar de nuevo” (pág. 170). La tentación es pensar que la confusión de Michel tiene que ver con algo más “interesante”, más “profundo” que su atracción por los jóvenes. Y como la mayoría de los críticos de Gide se sintieron incómodos por su homosexualidad y llegaron incluso a creer que oscurece lo más interesante y profundo de su obra, pocas veces pareció que valiera la pena resistirse a esa tentación.² Por mi parte, sin embargo, voy a señalar que el interés profundo de *El inmoralista* reside en la homose-

xualidad de Michel, y que si el transparente secreto de su amor por los muchachos genera tanta confusión inquieta, no es porque su conciencia culposa le impida aceptar la pederastia sino porque, al ser un pederasta, ya no sabe qué es.

En contraste con esta pederastia inequívoca pero indefinible, Gide propone —o puede hacernos creer que propone— una imagen más convencional de la homosexualidad. Con una mañosidad característica, nos invita a pensar que los amigos franceses de Michel son gays, aun cuando no diga nada explícito en respaldo de esa suposición. Los tres amigos viajaron a África del Norte debido a un pacto hecho años antes: “Cada vez que uno de nosotros pida ayuda, los otros tres deberán responder”. No sabemos nada de ellos excepto que tal vez viajen mucho (durante la última estadía de Michel en París, “Denis estaba en Grecia, Daniel en Rusia”), que en los viejos tiempos a menudo interrumpían sus “charlas sueltas” [*libres propos*] cuando él, “el puritano instruido”, entraba en la habitación, y que parecen notoriamente libres de toda referencia conyugal. De hecho, apenas aparecen, salvo como una acumulación en cierto modo sugestiva y ligeramente cómica de nombres de pila de varón en un par de momentos del relato. Está el narrador de las primeras páginas, que habla no sólo de Denis y Daniel sino también de Silas y Will (que “asombraron” a los otros tres con su relato de lo mucho que había cambiado Michel desde su último paso por París) y, en la recepción en el departamento parisino de Michel y Marceline, esta curiosa evocación de unos huéspedes masculinos aparentemente solteros e informalmente insolentes:

Antoine, Étienne y Godefroy, repantigados en los delicados sillones de mi esposa, discutían la última votación en la Cámara de Diputados. Hubert y Louis manipulaban y arrugaban al descuido algunos finos grabados de la colección de mi padre. En el salón de

fumar, Mathias, a fin de prestarle mayor atención a Léonard [¿se espera que nos preguntemos qué clase de atención es ésta?], había dejado su cigarro todavía humeante sobre una mesa de palo de rosa. Un vaso de curaçao se había derramado en la alfombra. Los embarrados zapatos de Albert, descaradamente tendido en un sofá, manchaban el tapizado (págs. 101-102).

No hay forma de saber si estos hombres constituyen una tertulia gay, y en todo caso la crítica literaria sensata desalentaría las especulaciones dado que, como criaturas textuales, no son, desde luego, nada más que la mención al pasar de sus nombres de pila. Sin embargo, estructuralmente tienen mucho más peso, y su potencial como contrapartidas simétricas de Michel nos alienta a especular sobre ellos más allá de lo que el texto parece autorizar. Si la homosexualidad de aquél es inequívoca pero indefinible, la de ellos sería dudosa (*¿son gays?*) pero perfectamente reconocible. Tenemos aquí hombres gays plenamente socializados, a quienes puede convocarse con prontitud para "servir al Estado". En sociedad, pueden ser superficialmente irreverentes (zapatos embarrados que ensucian un costoso tapizado, un cigarro que quema una mesa de palo de rosa), pero es difícil que su atrevimiento los haga menos asimilables o políticamente peligrosos. Incluso Ménalque, la figura wildeana a través de la cual tenemos una versión más elocuente del "inmoralismo" de Michel que la que éste es capaz de dar, vive muy cómodamente dentro de la sociedad cuyos valores rechaza. Según sus propias palabras, no tiene "sentido de la propiedad", por lo que su hogar parisino es un hotel en el que nada le pertenece, pero donde cuenta con criados personales que lo sirven y varias habitaciones amuebladas como un departamento. La sociedad parisina lo evita por haberse visto envuelto en un "pleito absurdo y vergonzoso, de repercusiones escandalosas",

pero también viaja al extranjero en una misión encomendada por el ministerio de las colonias. En esa ocasión, los diarios que poco antes lo vilipendiaban son incapaces de encontrar palabras adecuadas para elogiarlo por los “servicios prestados a la nación, a toda la humanidad” (pág. 103). La frase es significativa: pese a su aislamiento, Ménalque sirve al Estado. Su “inmoralismo” —al menos lo que vemos o escuchamos al respecto— es una idiosincrasia filosófica y probablemente sexual muy compatible con una vida lujosa en una nación a la que sirve con honor. La única figura *desnuda* de la novela es Michel, y si la homosexualidad está vinculada de algún modo a esa desnudez, con su anhelo de la “deliciosa compañía” de “la escoria de la sociedad” y la necesidad angustiosa de liberarse de su fortuna (pág. 155), entonces debemos observar con más detalle esta curiosa preferencia sexual, que parece exigir el repudio de la propiedad y una renuncia a la ciudadanía.

Una cosa es segura: se trata de una preferencia sexual sin sexo. Mucho antes de que Foucault desenmascarara el proceso clasificatorio que reificó el comportamiento corporal en esencias psíquicas, Gide tomó una de éstas y, como categoría, la tornó incoherente. Podría sostenerse que el “ser auténtico” que Michel busca, “el hombre al que todo lo que lo rodeaba —libros, maestros, familia y yo mismo— había tratado de suprimir desde un principio” (pág. 51), es un pederasta, pero en *El inmoralista* esto no tiene consecuencias sexuales. Todas sus conductas que pueden caracterizarse sin vacilar como sexuales (no hay muchas, es cierto) son heterosexuales. Una vez se acuesta con su esposa, otra con la amante de Moktir y, al parecer, también con la hermana prostituta de Alí, en las semanas posteriores a la muerte de Marceline. Los intereses pederastas de Michel comienzan con su enfermedad, y lo que lo arrastra hacia Bashir (el primero de los muchos jóvenes árabes que busca) es su salud: “La salud de

ese cuerpecito era hermosa" (pág. 24). Estos modestos inicios en la pederastia, lejos de llevarlo a relación alguna con los muchachos, en realidad lo incitan a una concentración sin precedentes en sí mismo. Alcanza sus cuerpos en el *suyo*; aquéllos se convierten en una especie de yo ideal sensualizado que con seducciones le devuelve la salud.

El punto culminante en este proceso de recuperación es el descubrimiento que Michel hace, en Ravello, de los placeres de tomar sol y nadar desnudo, placeres que le enseñan qué significa ser una *piel deseante*: "Sentía la dureza del suelo debajo de mí; la agitación de la hierba me rozaba el cuerpo. Aunque al abrigo del viento, temblaba ante cada soplo del aire. Pronto me envolvió un delicioso resplandor; todo mi ser afluyó a la piel" (pág. 56). *El immoralista* es ambiguo con respecto al ser auténtico que Michel afirma descubrir gracias a su recuperación. La manera convencional de pensarlo sería asociar esa autenticidad con una profundidad oculta, y en parte esto es lo que él hace. Se quitan todas las capas de "conocimiento adquirido" y allí, profundamente enterrado en una conciencia invadida y falsificada por la cultura, está el verdadero yo. Pero es significativo que cuando Michel habla de este desprendimiento de lo inauténtico, lo que se revela sea "la carne desnuda debajo, el ser auténtico allí oculto" (pág. 51). Lo que está oculto es la superficie; lo auténtico es lo superficial. Es como si el cuerpo se hubiera enterrado desde adentro: entre Michel y su cuerpo están todos los estratos de conocimiento adquirido que hicieron invisible lo visible. Ahora, su cuerpo, descubierto, puede *tocar* lo que quiera. Su ser auténtico—su carne desnuda—se extiende hacia el mundo y suprime el espacio entre él y el suelo, la hierba y el aire. En síntesis, Michel es el contacto entre sí mismo y el mundo; se ha convertido en nada más que un yo corporal y simultáneamente ha quebrado los límites de ese yo. Fuera de sí mismo, se ha perdido a sí

mismo. La expansión narcisista de una piel deseante es también la renuncia a la autonomía narcisista.

John Berger habló de los paisajes de Renoir con mujeres desnudas como “un Edén del sentido del tacto”. Dentro de las moteadas pieles “no hay nadie”; los árboles, las rocas, las colinas y el mar más allá de los cuerpos “prolongan y expanden el mismo paraíso”. Se han eliminado todos los conflictos y diferencias; “todo —desde las rocas de silicato hasta el pelo que cae sobre los hombros de una mujer— es homogéneo y, en consecuencia, no hay identidad, porque no hay dualidades”.³ Cada mujer está en todas partes y es esta misma omnipresencia la que limita su corporeidad maciza. Una visibilidad potencialmente universal reduce la visibilidad de un cuerpo individual, limitado. Estas correspondencias de forma, textura, color y volumen trazan diseños de mismidad en nuestras relaciones con el universo; nuestro ser corporal “toca” otras muchas superficies hacia las que es atraído, no necesariamente por el deseo sino —tal vez principalmente— por afinidades formales que diagraman nuestras expansiones, las familias particulares de formas a las que pertenecemos y sin las cuales seríamos meramente la desamparada conciencia obsesivamente evocada por Pascal en los *Pensées*. La alienación pascaliana es la separación de la conciencia con respecto al posicionamiento de su propio cuerpo dentro de un universo de formas familiares. La pederastia de Michel es la figuración intersubjetiva de esas expansiones. Es, por así decirlo, homosexualidad sin sexualidad, deseo que se satisface simplemente con la proximidad del otro, a lo sumo por el roce del otro (análogo al roce del suelo y la hierba sobre su cuerpo).

La homosexualidad gideana es extrañamente poco exigente, casi hasta el punto de ser indistinguible de un rechazo homofóbico del sexo gay. Gide consideraba que los “invertidos” —hombres mayores a los que les gusta ser penetrados por el ano— esta-

ban moral o intelectualmente deformados, y uno de los aspectos menos atractivos de su presunta defensa de la homosexualidad en *Coridón* es que el argumento excluye lo que la mayoría de nosotros identificaría como deseo homosexual. La homofobia de Gide es lamentable, pero la respuesta políticamente correcta que puede dársele —así como a la ofensiva misoginia de *Coridón*— es tal vez la menos interesante de las réplicas. Puesto que su rechazo, como homosexual, de gran parte del sexo gay representa, en la forma de un prejuicio presumiblemente motivado por principios morales, una visión de la intersubjetividad mucho más interesante y radical que éstos y hasta el comportamiento sexual que los escarnece. La penetración de un hombre por otro hombre no carece ciertamente de potencial subversivo: nada es más amenazante para los límites culturalmente impuestos entre hombres y mujeres que la participación de un varón en la *jouissance* de la sexualidad femenina real o fantasmática. Pero lo que quiero plantear es la afirmación, que reconozco singular, de que la melindrosa sexualidad de Gide es aún más amenazante para las ideologías culturales dominantes. No sólo juega peligrosamente con los términos de una relación sexual (activa y pasiva, dominante y sumisa), sino que elimina del “sexo” *la necesidad de cualquier tipo de relación*.

Es posible que nos inclinemos a leer esto como la omisión del reconocimiento del otro como persona, de la admisión de su otredad real. Michel se adueña de la presencia de los muchachos árabes para su propio lujo sensualista. Es fácil ver *El inmoralista* como otro ejemplo más del imperialismo sexual —tanto gay como “recto”— practicado por los viajeros europeos en los países africanos colonizados. Y no me refiero a que hubiera nada radical en el hecho de que estos viajeros no lograran pensar a los africanos a quienes les compraban sexo barato y, en su opinión, exótico, como personas con quienes pudieran establecer una re-

lación. Al contrario: la superficialidad de sus contactos reflejaba una convicción más o menos consciente sobre la inferioridad inherente de esos compañeros sexuales. Los nativos eran insignificantes, meros instrumentos disponibles para los placeres momentáneos de los viajeros. Los visitantes franceses de Túnez complementaban la colonización económica del país con una colonización sexual generalmente sin trabas. Gide, sin duda, no era inmune a los impulsos colonizadores (como él mismo lo reconoció), pese a lo cual esos mismos impulsos eran tal vez la precondition de un erotismo potencialmente revolucionario. Al abandonarse a las apariencias del colonialismo sexual, podía liberarse de la versión europea de las relaciones que respaldaba el colonialismo. La pederastia no relacional de Michel, lejos de ser una diversión turística, se apodera de toda su existencia, sin perder, no obstante, nada de su superficialidad sin compromisos. Michel no se interesa en los muchachos a quienes sacrifica a su esposa, y si bien esto indica indudablemente una profunda indiferencia hacia la otredad de los jóvenes, también significa que no les exige nada. Su erotismo no está contaminado por una psicología del deseo, con lo cual quiero decir que no lo acompaña una interrogación esencialmente condenada y generalmente angustiada sobre los deseos del otro. Esa interrogación está en el corazón del erotismo proustiano. Para Proust, el signo del amor sexual es la mentalización de la pulsión sexual, una desastrosa sublimación del deseo del cuerpo del otro en una demanda nunca respondida, dirigida a la conciencia de ese otro. La homosexualidad gideana de *El inmoralista* no conoce una demanda semejante, y su mismo vacío constituye un desafío a cualquier ideología sexual de la profundidad.

Si ese desafío representa una amenaza política, es a causa de las energías que libera, energías disponibles para proyectos sin

precedentes de organización humana. Desde luego, no existe ninguna psicología políticamente neutral. Gide nos invita a ir un paso más allá y considerar la psicología misma como políticamente distractiva. Nuestras complejas visiones de la intersubjetividad, alimentadas por una intrincada conciencia del deseo, tienen el efecto de canalizar nuestra imaginación de las relaciones humanas hacia el estrecho ámbito de lo privado. Privarnos de esa conciencia, que nos fascina, sería una gran pérdida. En realidad, renunciar a un hábito tan profundamente gratificante parece equivalente a renunciar a la conciencia misma. Y no obstante, en el "inmoralismo" de Michel está implícita la sospecha de que no puede haber una psicología radical del deseo, que la psicología misma —como descripción de lo que ocurre entre las personas— supone la perdurabilidad y la aceptabilidad de los espacios políticos en las que se traman nuestras complejas historias privadas. La intersubjetividad, tal como terminamos por valorarla en la cultura occidental, con todos sus dramas intensamente satisfactorios de angustia personal y demandas incumplidas, es un refrenamiento, una confiscación de nuestras energías. Y si el psicoanálisis, como lo he sostenido, socava sus propias pretensiones de control de la identidad personal, también inmoviliza al sujeto humano en su persuasiva demostración de un antagonismo irreductible y políticamente irreparable entre la realidad externa y las estructuras del deseo. La limitada eficacia del psicoanálisis cuando se lo usa como una herramienta de crítica ideológica puede explicarse no sólo por la audiencia modesta y políticamente insignificante a la que tiene acceso (los intelectuales académicos), sino también a causa de las implicaciones ineludiblemente conservadoras de cualquier disciplina que nos describa la inabordabilidad del deseo humano.

Sería inconmensurablemente triste perder la riqueza de nuestras percepciones proustianas, conformarse (si eso es siquie-

ra posible) con una intersubjetividad lavada de toda curiosidad fantasmática. Michel no pide de los objetos de su deseo nada más que compartir cierto espacio con ellos; su homosexualidad es una cuestión de posicionamiento más que de intimidad. Ni inquieto ni preocupado por la diferencia, en esos muchachos árabes bellamente sanos no busca otra cosa que tocar réplicas inexactas de sí mismo, extensiones de sí mismo. En *El inmoralista*, la pederastia, como los baños de sol desnudo, es la expansión narcisista de una piel deseante, y también actúa contra el narcisismo de un yo sólidamente cartografiado. Potencialmente en todas partes, en armonía con las múltiples correspondencias entre sí mismo y el mundo, el homosexual gideano es inidentificable y hasta inubicable. No hay aquí "psicología homosexual", ya que Gide imagina la homosexualidad como el deslizamiento hacia una mismidad impersonal, ontológicamente incompatible con los yos analizables. Tales autoexpansiones autotempobrecedoras obstaculizan la disciplina cultural de la identificación. La posibilidad de que el estado salve a Michel depende de que sus amigos puedan identificarlo, y esto es lo que su descripción de sí mismo —concebida, al parecer, para hacer justamente eso— hace imposible. Su secreto resulta ser que casi ha desaparecido en un "lugar" en el que no hay secretos. Sus amigos son misioneros psicológicos. No llegaron para llevarlo de vuelta a Francia sino para hacer exactamente lo que los vemos hacer: escuchar a Michel con la esperanza de devolverlo a sí mismo, *a un sí mismo*, la precondition para la inscripción y el servicio como ciudadano.

La pederastia de Michel, entonces, es una pederastia sin yo. Si su homosexualidad nos sorprende como elusiva, no hay duda de que se debe a que es una sustracción de su ser. Su preferencia sexual carece de contenido psíquico; no hay complejos, conflictos reprimidos o explicaciones evolutivas, sólo la promiscuidad

casta de un cuerpo que se extiende repetidas veces para encontrarse más allá de sí mismo. Por otra parte, con notable coherencia, Michel comprende que su desnudez psíquica también debe ser una desnudez material. Su pederastia le proporciona un motivo sensual para atacar todas las formas de propiedad —el yo que le pertenece y también todas sus posesiones—. En *El inmoralista*, este desposeimiento de sí mismo se concreta como una búsqueda voluntaria de la abyección, un abandono no sólo de las posesiones sino también de todos los atributos que constituyen el yo como una propiedad valiosa. “Había buscado y encontrado —dice Michel de su viaje de regreso a África— lo que me hace ser lo que soy: una especie de persistencia en lo peor” (pág. 162). “Las heces de la sociedad —les cuenta a sus amigos— eran para mí una compañía deliciosa” (pág. 155); en Kairouan duerme en medio de un grupo de árabes tendidos al aire libre sobre esteras, y vuelve a su hotel y a la agonizante Marceline “cubierto de sabandijas”. Esa escena podría leerse —si adoptáramos, digamos, el punto de vista de los amigos que lo escuchan— como un comentario irónico de los cuadros anteriores del Michel convaleciente sentado entre los saludables muchachos árabes en el parque y los jardines públicos de Biskra. La pureza termina en mugre; la sexualidad, aún no plenamente reconocida, se expresa y exaspera a la vez en una camaradería con cuerpos corruptos y enfermos. No sólo eso: la *diferencia* de Michel con respecto a los hombres colonizados cuyas vidas querría compartir no es en ningún lado más evidente que en su identificación turística con ellos. Se da cuenta de ello: “También aquí [en Siracusa, donde buscó la escoria de la sociedad] la brutalidad de la pasión asumió ante mis ojos un hipócrita aspecto de salud, de vigor. Era inútil recordarme que sus vidas miserables no podían tener para ellos el sabor que adquirirían para mí” (pág. 155). No obstante, “el peor instinto de cada hombre [me] parecía el más since-

ro", y, al hablar de sus vagabundeos por los bajos fondos de Italia y África del Norte, insiste: "No siento en mí nada más que nobleza" (págs. 157-158).

No hace falta resolver estos juicios contradictorios; en rigor de verdad, uno de los puntos fuertes de *El inmoralista* (y de toda la obra de Gide) es que hace más preguntas que las que pretende contestar. Pero como conclusión podríamos postular otro punto de vista sobre el radical hundimiento de Michel en los bajos fondos. En su condición física y materialmente despojada, podríamos verlo como una amenaza al Estado. La misión de sus amigos no es meramente psicológica (devolverlo a la psicología); tal vez no sólo tengan que salvarlo para el Estado sino también salvar al Estado del peligro que él representa. La moderada sensualidad de la convalecencia de Michel se politiza durante su viaje rumbo a África a través de Italia, con la agonizante Marceline. Su anhelo de "rodar bajo la mesa" con vagabundos y marineros borrachos agrava su "creciente horror al lujo, al confort" (págs. 155-156). No sólo hace que se acerque a su fastuoso hotel con un sentido alucinado respecto de las palabras "Ningún hombre pobre entra aquí", escritas encima de su puerta (pág. 156; un eco de la advertencia que Dante ve sobre el portal del infierno). Su voluntad puritanamente lasciva de llegar a los detalles más íntimos de unas vidas de miseria y libertinaje se acompaña con una especie de militancia al estilo de Cristo o utópica:

La pobreza humana es una esclavitud; para comer, un pobre acepta labores sin alegría, y yo creía que todo trabajo carente de gozo es mera servidumbre monótona. Solía pagar el descanso de uno tras otro, y les decía: "Deja de trabajar, no ves que odias lo que haces". Deseaba para cada hombre el ocio sin el cual nada nuevo puede florecer, ni el vicio ni el arte (pág. 157).

Ese ocio prefigura una nueva sociedad, "liberada de las obras de arte" (los árabes "viven su arte [...] no lo embalsaman en palabras"), una sociedad en la que el vicio podría reinventarse *como* arte. Es cierto, *El inmoralista* no tiene nada específico que decirnos sobre una sociedad de esas características. La renuncia al trabajo desde abajo no sería nada más que una invalidación del poder del trabajador si no la acompañara una reorganización de las mismas condiciones laborales. El itinerario de Michel, sin embargo, sugiere que si alguna vez llegara a existir una comunidad en la que ya no pareciera natural definir todas las relaciones como relaciones de propiedad (no sólo mi dinero o mi tierra, sino también mi país, mi esposa, mi amante), antes tendríamos que imaginar una nueva erótica. Sin ello, toda actividad revolucionaria recaerá, como la hemos visto hacerlo una y otra vez, en relaciones de posesión y dominación.

La pederastia de Michel es el modelo para las intimidades vaciadas de intimidad. Propone que nos movamos irresponsablemente entre otros cuerpos, en cierto modo indiferentes a ellos, que sólo exijamos que sean tan accesibles al contacto como lo somos nosotros y que, ya no posesión de otros, también renuncien a la posesión de sí mismos y acepten la pérdida de límites que les permitirá ser, con nosotros, puntos cambiantes de reposo en una comunicación universal y móvil del ser. Si es difícil conocer la homosexualidad en esta forma, es porque ya no define un yo. A la vez mucho menos y mucho más que una preferencia sexual, también puede, como lo señala perceptivamente Marceline, "eliminar a los débiles" (pág. 150). Pero el modo en que vivimos ya los elimina, y la conocida piedad que ella expresa sirve para perpetuar su opresión. Nada podría ser más diferente de la fortaleza del autodesposeimiento de Michel, de los riesgos que corre al amar al otro como al semejante, en homocidad. En ese amor (a falta de una palabra más precisa) arriesga

sus propios límites y el conocimiento de dónde termina él y comienza el otro. Ésta es una pederastia sin ley, no porque viole estatutos que legislan nuestro comportamiento sexual, sino porque rechaza la condición de persona, un status necesario para la ley a fin de disciplinarnos y, hay que agregarlo, protegernos. Si el inmoralismo de Michel desafía las intenciones disciplinarias, también renuncia a la protección. Y esto debería ayudarnos a ver qué es lo que está en juego en su tímida sexualidad. Viaja para difundir su superficial concepción de las relaciones humanas y predica, mediante su presencia anómala entre cuerpos extranjeros, una comunidad en que al otro, ya no respetado o violado como persona, se lo encontraría simplemente como otra oportunidad, a la vez insignificante y preciosa, de placeres narcisistas.

* * *

Proust sugiere que nada es más antinatural que el hecho de que los invertidos sexuales acaben juntos. Hablo de "antinatural" y "acabar" en toda su riqueza semántica. Formar grupos no sólo es algo que no hacen espontáneamente; no sólo sienten revulsión en su compañía recíproca. Más profundamente, una sociedad de invertidos también es contraria a la naturaleza misma de la inversión, a lo que constituye la identidad del invertido. De acuerdo con Proust, tras juntarse (tras acabar juntos), los invertidos están obligados a ver con asco el reflejo de sus yos antinaturales en la presencia especular de sus camaradas de la misma condición. Y no hay forma de escapar a ello en el placer sexual: para un invertido es antinatural desear a otro invertido, de modo que acabar juntos, tener orgasmos juntos, sólo puede reforzar el asco que sienten por acabar socialmente juntos. A decir verdad, si vemos a invertidos reunidos, siempre debemos

sospechar que se han buscado uno al otro con desesperación. Como los judíos, con los cuales Proust los compara varias veces al principio de *Sodome et Gomorrhe*, los invertidos, oprimidos y enviados al ostracismo por la sociedad a la que anhelan asimilarse desesperadamente, pueden encontrar por fin “un alivio [*une détente*] en la frecuentación de la sociedad de los de su especie, y hasta algún apoyo en su existencia”. O bien —una vez más, nos recuerda Proust, como los judíos agrupados en torno de Dreyfus—, en “días de [gran] desventura”, se congregarán alrededor de uno de los suyos, una víctima que brinda una rara oportunidad para la solidaridad entre los afectados por la “enfermedad incurable” de la inversión sexual.⁴

¿Qué podría ser más repugnante para nuestro orgullo por una comunidad *queer* solícita y protectora que esta brutal negación de los impulsos comunitarios? Los invertidos proustianos constituyen una “raza”, casi nunca una comunidad. Sin embargo, aunque no voy a presentar *Sodome et Gomorrhe* como un modelo de cohesión gay, mi argumento será que Proust, pese a su sombría (y malintencionada) evaluación de los grupos de esa condición, puede suscitar una reflexión escéptica entre los gays de hoy acerca de los valores que tal vez perpetuemos en nuestra arduamente conquistada comunidad. Para empezar, probablemente nadie refutaría el papel de los “días de gran desventura” en la forja de esa comunidad. La conciencia nacida en Stonewall —que nos ayudó a muchos a pasar de una comunidad limitada al afeminamiento histórico y los encuentros furtivos a la versión menos secreta y más políticamente consciente del agrupamiento gay— debió la conmoción de su origen a un espectáculo que hizo, por fin, ineludible e intolerablemente visible la opresión que durante mucho tiempo había sido el destino de los gays. Más recientemente, el espectáculo del sida suministró un inesperado punto de reunión, muy mal recibido pero a la vez comunitariamente for-

talecedor. No es lo más fácil de admitir, pero es probable que Proust tenga razón con respecto al papel de la gran desventura cuando fuerza a los gays (como a los judíos) a la solidaridad, y hace imposible, o por lo menos momentáneamente inaceptable, que pasen inadvertidos como parte de la población general (lo cual, desde luego, significa heterosexual). No es ésta una notable revelación, sin embargo. Proust merece nuestra atención por sugerir algo mucho más importante: la aversión de los invertidos hacia la sociedad de los invertidos puede ser el fundamento necesario para una nueva comunidad de la inversión. La autorrepugnancia implícita en su renuencia a contentarse con la compañía de, y el sexo con las personas de su misma condición podría llevar a una redefinición de la comunidad misma, una redefinición que debería considerablemente menos que hoy a las virtudes comunitarias elaboradas por quienes quieren que desaparezcamos.

Pero ante todo hay que interpretar exhaustivamente el asco. Éste se funda en la identidad homosexual misma, tal como la concibe Proust. Su concepción lo lleva a rechazar el término "homosexual", lo que lo alinea con los antiesencialistas más ardorosos de la actualidad. Pero ese alineamiento sólo puede ser temporario: si bien la investigación proustiana de la homosexualidad revela que la palabra nombra equívocamente el fenómeno que pretende describir, la corrección a cargo del mismo Proust estará bajo la influencia del esencialismo más rampante. Lo que se cuestiona no es la nominación, sino únicamente el nombre erróneo. "Homosexualidad" no puede describir la atracción de un varón por otro varón si, según la noción popular que Proust parece aceptar, esos hombres tienen un alma de mujer. Como otros lo señalaron, esto excluye el deseo por el mismo sexo que afirma explicar. La homosexualidad es meramente una ilusión; lo que parece un hombre que desea a otro hombre es en realidad una mujer que anhela el sexo con un varón.

Tras haber espiado la escena de la conquista entre Charlus y Jupien, el narrador se felicita por su anterior impresión sobre el afeminamiento del habitualmente hiperviril barón. “Ahora entendía [...] por qué [...] al verlo salir de lo de Mme de Villeparisis me las había ingeniado para llegar a la conclusión de que M. de Charlus parecía una mujer: ¡lo era!” (pág. 637). Esta heterosexualización de la homosexualidad es tan poderosa que amenaza invalidar la fórmula misma que ilustra: *anima mulieris in corpore virili inclusa*. La mujer aprisionada dentro del cuerpo del varón —como un espíritu separado del cuerpo que buscara la forma encarnada que se le negó injustamente— se volverá por momentos “horriblemente visible”; cuando, por ejemplo, jóvenes reinas incautas “se crispan [...] con un espasmo histérico, una risa chillona que les hace temblar rodillas y manos” (pág. 643) o, más vivaz e improbablemente, cuando al invertido, espiado en su cama a la mañana, lo traiciona su peinado:

tan femenino es su rizo; sin cepillar, cae con tanta naturalidad en largos bucles sobre la mejilla, que es de maravillarse la manera en que la joven, la niña, la Galatea apenas despierta a la vida en la masa inconsciente de este cuerpo masculino en el cual está prisionera, ha logrado con tanto ingenio, por sí misma, sin que nadie se lo enseñara, aprovechar las hendiduras más estrechas del muro de la prisión para encontrar lo necesario para su existencia (págs. 643-644).

Ver esa inscripción siempre es en Proust una extraordinaria revelación. La reacción del narrador ante su descubrimiento de los gustos sexuales de Charlus confirma bellamente el argumento de Foucault sobre la promoción fantástica de la sexualidad, en el período moderno, de un repertorio de actos psicológicamente neutrales a “la raíz de todas las acciones [del sujeto] [...] consustancial con” su identidad.⁵ Charlus el sodomita es la cla-

ve que descifra el código de todo su comportamiento: "La transformación de M. de Charlus en una nueva persona era tan completa que no sólo los contrastes de su rostro y su voz sino, en retrospectiva, los mismísimos altibajos de sus relaciones conmigo, todo lo que hasta entonces me había parecido incoherente, se volvía inteligible y evidente por sí mismo" (pág. 637). ¿Pero qué es lo que el narrador aprendió sobre Charlus al descubrir sus gustos sexuales, al descubrir que en realidad es una mujer? Si en Proust "hombre" y "mujer" son categorías fijas, también es cierto que son categorías casi vacías. Más específicamente, no las agobia una psicología ideológica de género. Un varón invertido es una mujer por una sola razón: "Allí donde cada uno de nosotros lleva, inscrita en esos ojos a través de los cuales contempla todas las cosas del universo, una forma humana grabada en la superficie de la pupila, para ellos no es la de una ninfa sino la de un efebo" (pág. 637). Todo lo que el invertido ve lleva el sello no de lo que él "es" sino de lo que le falta. Charlus "pertenecía a esa raza de seres [...] cuyo ideal es viril precisamente porque su temperamento es femenino" (pág. 637).

Como empecé a esbozarlo en mi análisis de Gide, una teoría de la homocidad en el deseo nos llevará a cuestionar la equiparación proustiana del deseo y la falta. Pero por el momento quiero hacer hincapié en lo que ocurre cuando la visión es ocupada por el deseo. No hay perspectiva de lo real que éste no toque; a la inversa, el mismo deseo sexual tal vez no sea otra cosa que la forma apetitiva de la conciencia dolorosa que el sujeto tiene de la diferencia. Sería algo así como un reflejo apropiador, un gesto concebido para traer al yo lo que éste reconoce como ajeno. Aquí, el deseo sexual es la *actividad* dentro de una economía del ser extraordinariamente reductiva. La figura masculina deseada por el invertido se difunde, como una enorme sombra definidora de formas, más allá del cuerpo masculino hasta llegar

a contener todo el universo dentro de sus contornos. El invertido no es nada más que su identidad como invertido, y el mundo no es nada más que una masiva ampliación de la imagen en los ojos de aquél.

La noción de identidad gay no puede ir más allá: cada movimiento del invertido la pone de manifiesto. El sujeto no logra encontrarse en el mundo (no logra encontrar lo mismo), no debido a una apertura a la diferencia, sino más bien porque sólo erotizándola puede esperar o fantasear su "posesión", y la transformación consecuente, tanto del yo como del mundo, en réplicas exactas uno del otro. En Proust, éste es el proyecto heterosexual *par excellence*. Está oscurecido por su frecuente ejecución en un contexto densamente homosexual, pero, como lo hemos visto, la homosexualidad no es otra cosa que heterosexualidad disfrazada o equívoca.

Así, pues, la homosexualidad proustiana está a la vez esencializada y heterosexualizada, y nada podría estar más lejos de la forma en que hoy nos gusta pensar en ser gay o *queer*. La heterosexualización de la inversión condena al invertido proustiano a una vida sin amor, en la que ni siquiera tiene el consuelo de un buen sexo. Los invertidos "se enamoran precisamente del tipo de hombre que no tiene nada de femenino, que no es invertido y no puede corresponderles su amor". Así, prosigue el narrador, el deseo de aquéllos "nunca se apaciguaría" si no compraran "hombres de verdad" y su imaginación no transformara en tales a otros invertidos (pág. 638). O bien, como Proust lo expresa en un cuaderno de 1908, el invertido convierte a una reina atractiva en una semirreina, "*vite croit demi-tante une tante qui lui plaît*".⁶ Un "hombre de verdad" será por supuesto aquel que tenga la forma de una "ninfa" grabada en la superficie de su pupila. La terrible desdicha del invertido es que *es* una ninfa, pero invisible al verdadero hombre heterosexual, oculta dentro de su

execrable cuerpo de varón. En cuanto al placer que después de todo los invertidos obtienen entre sí, depende de una mala apreciación útil. El invertido sabe que es una mujer, pero los otros invertidos que lo buscan, aunque comparten secretamente ese conocimiento, responden a lo que oculta su identidad, a su cuerpo masculino. De tal modo, aquél debe decir: "Nunca seré amado por hombres que deseen lo que verdaderamente soy, y sólo me desearán quienes comparten mi deseo, vale decir, quienes quieren lo que no soy". En este escenario, la felicidad es tal vez aún más improbable con quienes pertenecen a la misma "raza" que con quienes se encuentran del otro lado de la gran divisoria sexual: "Los invertidos como yo, que se reconocen en mí, tienen que considerar repelente mi condición de ninfa, y no obstante siempre existe la deliciosa posibilidad de que el hombre de verdad pueda atravesar la engañosa y repugnante superficie de mi cuerpo masculino y descubrir la graciosa ninfa prisionera en su interior".

No es de extrañarse que el narrador proustiano describa como un "funesto error" (*erreur funeste*) el proyecto de crear un movimiento para reconstruir Sodoma. A la vez asqueado con su propia identidad femenina y enamorado de quienes lo aman sólo a causa de ella, el sodomita haría cualquier cosa para evitar que lo tomaran por un habitante de esa ciudad, se casaría y tendría amantes en otras y sólo acudiría a Sodoma "en los días de necesidad suprema, cuando su ciudad estuviera vacía, en las estaciones en que el hambre echa al lobo de los bosques". Con eso basta en cuanto a una comunidad gay, que excluiría a los mismos hombres deseados por sus ciudadanos. Consuelo entre hermanas y solidaridad en los días de gran desventura: sólo puede llegarse hasta ahí. Las demandas imperiosas del deseo de hombres de verdad alejarán finalmente al invertido de la sociedad de sus semejantes, por lo que, una vez establecida, Sodoma

sería abandonada de inmediato, con el resultado —concluye Proust— de que “todo sería muy parecido a lo que ocurre hoy en Londres, Berlín, Roma, Petrogrado o París” (págs. 655–656).

Una vez puesto en funcionamiento, este esquema extremadamente rígido provoca interesantes trastornos. Antes que nada, deberíamos recordar que la oportunidad en que el narrador descubre a Charlus como una mujer es una escena de conquista en que el barón hace el papel de hombre. El identificado como mujer es Jupien, que “echaba atrás la cabeza, daba una sentadora inclinación al cuerpo, depositaba la mano con grotesco descaro en la cadera, sacaba el trasero, adoptaba posturas con coquetería”; el narrador, digno de Charlus en su horror a todos los signos de afeminamiento, considera todo esto “repulsivo” (pág. 626). Desde la perspectiva de una teoría proustiana de la inversión, no es sorprendente que el encuentro se estructure como una especie de remedo de una cita heterosexual entre un hombre y una mujer, o que Jupien se concentre en el exterior masculino del barón, ignorando a la mujer y transformando a la *tante* en *demi-tante*. ¿Pero a qué responde el barón? Jupien hace todo lo posible para hacer surgir a la mujer que guarda en su interior, pero si Charlus es en sí mismo una mujer no puede desear a Jupien “*la femelle*” a menos que el barón sea... una lesbiana. Y en ese caso, dada la resuelta heterosexualización de la homosexualidad por parte de Proust, tendríamos que decir que Charlus el invertido femenino es en realidad un hombre que desea a una mujer, porque sólo convirtiéndose en lesbiana podría llegar a ser el hombre capaz de desear a Jupien la mujer.⁷

El rigor mismo de estas categorías sexuales exige así un cruce incesante de un sexo al otro, y hace trizas los límites que por lo común mantienen cada categoría en su lugar. Puesto que en Charlus puede haber dos mujeres muy diferentes: la que tiene

un "ideal viril" y desea la figura masculina que él no es, y la que, al responder a un invertido afeminado como Jupien, revela al hombre que en realidad "ella" es en su búsqueda de una mujer. O bien puede suceder, sencillamente, que Charlus no sea del todo una mujer y que el hombre de verdad en él esté respondiendo al Jupien feminizado, como si sólo al asumir el así llamado papel viril, al ser un dominante con un varón sumiso y coquetón, pudiera expresar su heterosexualidad perturbada o reprimida. Por último, Jupien responde como si Charlus fuera en efecto un hombre. ¿Se engaña, como la mayoría de los invertidos según Proust, hasta creer que esta *tante* es una *demi-tante*, o lo excita el hombre de verdad ("recto") que adivina en el barón, o bien responde simplemente al cuerpo masculino con el que, después de todo, los invertidos varones se presentan ante el mundo, y detrás del cual está oculta la verdadera mujer invisible?

La danza proustiana de las esencias se vuelve aún más intrincada cuando los celos complican el deseo. Ya he mencionado cómo el objeto de éste puede suscitar cierta movilidad de la identidad sexual en el sujeto deseante. Ésta, desde luego, es sólo la mitad de la historia: no sólo deseamos a otros sino también sus deseos. Por definición, el invertido no será deseado por los hombres de verdad, que no son susceptibles de reconocer en él a la ninfa que filtra y erotiza la percepción que tienen de lo real. Esto genera en el invertido una gran infelicidad permanente, pero no lo hunde en la angustia epistemológica que experimenta cuando ama a otro invertido que también busca mujeres, en especial si éstas aman a otras mujeres. En vez de dar la bienvenida a la versatilidad de su amante (que no denominaré bisexualidad, dado que en Proust el deseo físico siempre es heterosexual) como un signo de que ha encontrado un hombre de verdad, al invertido celoso se le cierra ahora la puerta del deseo de aquél. En

las relaciones que tienen con las mujeres, estos invertidos especiales “cumplen, para la mujer que ama [mujeres], el papel de otra, y ella les ofrece al mismo tiempo más o menos lo que pueden encontrar en otros hombres”. Esto contribuye a generar una doble desventura. Por un lado, “el amigo celoso sufre porque siente que el hombre que ama está cautivado por la mujer que para él es casi un hombre”. Esto confirma la imposibilidad del amor feliz entre invertidos: una lesbiana es un hombre más auténtico para el amado que su amante celoso, al cual él sabe en realidad una mujer. Por otro lado, éste tampoco es una mujer o al menos —sugiere Proust— no sabe qué es una mujer, ya que nunca ha sido amado *como* tal. De tal modo, “siente que su amado casi se le escapa porque, para estas mujeres, es algo que el amante mismo no puede concebir, una especie de mujer” (págs. 645-646). (Ésta es la fuente de los terribles celos de Charlus por Morel, terribles porque aquél, incapaz de expresar su angustia, descubrirá que sus propios celos se le “escapan”.) ¿Qué podría ser peor? Aquí hay un hombre que en realidad es una mujer y que sufre una incurable ignorancia con respecto a qué es una mujer deseable. El amante del invertido celoso se le escapa tanto en lo que desea como en la manera en que es deseado.

La tendencia profundamente heterosexual de este análisis proustiano de la homosexualidad se tematiza de manera expresa en los celos del amante heterosexual por la homosexualidad *en el otro sexo*. La angustia por los deseos del otro alcanza su máxima elaboración en la exploración de las sospechas de Marcel sobre el lesbianismo de Albertine. Solía ser inteligente leer los perturbados amores de aquél como pasiones homosexuales apenas disfrazadas: Gilberte es en realidad Gilbert, Albertine es en realidad Albert (o Alfred Agostinelli, el chofer de Proust). Si lo que se sabía de la vida de Proust parecía justificar estos cambios de género, las conjeturas erraban por completo en lo que se re-

fiere a su experiencia de la homosexualidad, una experiencia que parece haberle exigido renacer como heterosexual para su novela. Cuando en las notables páginas finales de *Sodome et Gommorrhe* el narrador procura explicar el intolerable sufrimiento provocado por su descubrimiento de que Albertine conoce a Mlle. Vinteuil y su amante femenina, señala que podría reconquistarla si estuviera con otro hombre, mientras que "aquí el rival no era de mi misma clase, tenía armas diferentes; yo no podía competir en el mismo terreno, dar a Albertine el mismo placer ni concebir, en realidad, cuáles podían ser esos placeres" (págs. 1157-1158). Si es verdad que Albertine, en efecto, desea a mujeres, en un sentido comparte los deseos de Marcel; empero, ¿a qué se parece una mujer desde el interior del deseo de otra mujer? Y si la deseada es también una habitante de Gomorra, la imagen en la superficie de la pupila de Albertine se vuelve aún más difícil de conjurar. ¿Qué relación puede haber entre la mujer inscripta en la visión del Marcel "recto" y aquella a través de la cual Albertine percibe lo real? ¿Cómo detener la imagen de una fuente de placer en este entrecruzamiento hipotéticamente interminable de identidades sexuales, rígidamente definidas y pese a ello irreductibles a personas reconocibles?

No obstante, en realidad este misterio no está "allá afuera": el narrador sitúa la impenetrable otredad de Albertine dentro de sí mismo. Una vez que se convence del lesbianismo de ésta, el único modo exacto de describir su relación con él sería "colocar a Albertine, no a cierta distancia, sino dentro de mí" (pág. 1154). Así que la Albertine deseante, la única muchacha que podía darle a Marcel la llave de su ser mismo si lo dejaba escuchar "el sonido desconocido de su goce" ("*le son inconnu de sa jouissance*"), puede ser ya constitutiva del propio ser del narrador. En *La Prisonnière*, esta afirmación tomará la forma de una ley general: "Cuando no hay conocimiento, casi podría decirse que no

hay celos, salvo de uno mismo" (3, págs. 392-393). De modo que la interioridad internalizada de la otredad puede ser, para Marcel, la otredad experimentada de su propia interioridad.

Volvamos por última vez a la figura dibujada en la superficie de las pupilas de todos. Deberíamos recordar que, según Proust, esta figura no aparece sólo en los momentos de excitación sexual o interés amoroso, sino que está permanentemente "inscrita en esos ojos a través de los cuales contempla[mos] todas las cosas del universo". En otras palabras, una figura del deseo energiza todo nuestro interés en lo real. En *La interpretación de los sueños*, Freud escribe: "Aunque después de todo no es otra cosa que el sustituto de un deseo alucinatorio [...] nada sino un deseo puede poner en funcionamiento nuestro aparato mental".⁸ Desde esta perspectiva freudiana y proustiana, el deseo podría considerarse como una necesidad evolutiva, no sólo para la continuidad de la especie sino para toda vida individual. Al erotizar lo que no somos, el deseo nos evita el éxtasis de la autonomía monádica. Pero también contribuye a una permanente alienación de sí mismo. La plenitud narcisista es incompatible con el autoconocimiento; sólo podemos conocernos (sólo podemos conocer cualquier cosa) diferencialmente. Inferimos qué o quiénes somos a partir de lo que el deseo nos dice de lo que nos falta. En rigor de verdad, la identidad es la modalidad erótica de una falta. Como en la visión de Charlus está inscripto un efebo, en realidad él es una mujer. Las identificaciones que el psicoanálisis nos enseñó a considerar forjadoras de la identidad del sujeto se manifiestan a través de los deseos "propios" de ellas. La identidad es el negativo de nuestras fantasías deseantes.

Albertine siempre estuvo dentro de Marcel; pero éste toma conciencia de su presencia sólo cuando ella desaparece de su campo de visión como objeto deseado y sujeto deseante. ¿Cómo puede él saber quién es si ya no sabe a quién desea? El lesbia-

nismo de Albertine complica la simplicidad simétrica de la autoidentificación heterosexual. Si todo funcionara bien (cosa que a Proust no le interesa), la ninfa negativamente autoidentificatoria en la visión de Marcel sería reproducida en carne y hueso por una Albertine que llevaría en su visión erotizada al varón deseante en quien aquél podría reconocerse y amarse. En este esquema, la heterosexualidad no complicada es narcisismo a distancia. Entre dos invertidos, como hemos visto, las cosas se tornan más embrolladas: el invertido X puede desear al invertido Y, pero éste tal vez reconozca, con melancolía, el error en ese deseo: desde la mirada deseante de X se le devuelve, como su identidad, su propio cuerpo masculino y no su alma de mujer. Y para el hombre "recto" que desea a una mujer que desea y es deseada por otras mujeres, el proceso autoidentificatorio está completamente bloqueado. Aún más angustiante que el enigma de la identidad de Albertine es el insondable misterio de la de Marcel; el lesbianismo de aquélla lo priva de lo que, en ese momento de su vida, se ha convertido en su principal fuente de autorreferencia.

Anecdóticamente, el deseo proustiano es con frecuencia homosexual; ontológicamente, siempre es heterosexual. Los dramas sexuales de *À la Recherche du temps perdu* [En busca del tiempo perdido] metaforizan una relación fundamental entre el yo [I] y el no yo [non-I], una relación en la cual el sujeto está condenado a la sociabilidad como precondition de la autoidentificación. El sujeto está en el otro, que sigue siéndolo irreductiblemente aunque sea el/la mismo/a, inaccesiblemente allá afuera aun cuando habite el ser más recóndito del sujeto. Mediante el sospechado lesbianismo de Albertine, Proust representa esta identidad de la mismidad y la otredad en los deseos de Marcel; el lesbianismo es una relación de mismidad que éste sólo puede ver como una otredad incognoscible. Si en *La Recherche* la homosexualidad es

“necesaria”, no es a causa de la orientación sexual de su autor. En cambio, la homosexualidad, o más exactamente una homocidad interna, es poco más que el terreno de una relación heterosexual —o heteroizada— universal de todos los sujetos humanos con sus propios deseos. Así, Marcel Proust el homosexual tuvo que someterse a la tortura de ser heterosexual en bien de las “verdades” veneradas por el arte. En Proust, las tragedias del amor —y el sexo biológico de los actores es irrelevante— son heterosexuales, vale decir, tragedias de un deseo *inconcebible*.

No obstante, nos abren al mundo. Por otra parte, y de ningún modo incidentalmente, el deseo no es sólo un mecanismo de autorrecuperación; nuestro hambre de autoposición no se vería estimulado si lo real no estuviera eróticamente cargado, si el deseo no invistiera lo viviente en el mundo con incesantes promesas de placer. El modelo proustiano también da cabida a una curiosidad profundamente humana y autoenriquecedora (no meramente autoconfirmatoria) por la otredad. La necesidad acuciante de poseer los deseos del otro suscita lo que Kaja Silverman, adoptando un término de Max Scheler, analizó como una simpatía heteropática por él.⁹ Una vez convertida Albertine en una “criatura de la huida”, la única manera que tiene Marcel de conocerla es imitar las mudanzas de su deseo. Mientras que una tranquila relación heterosexual permite al sujeto ignorar la otredad del otro y recoger simplemente un reflejo de la individualidad deseada en la mirada deseante de aquél, las inflexiones homosexualizadoras de la heterosexualidad proustiana requieren un salto hacia la otredad, un esfuerzo en última instancia fallido pero pese a ello de autodiversificación para representar la fenomenalidad de los deseos del otro. Es cierto, sin embargo, que esa representación no se concibe o lleva a cabo festivamente; la motiva la intención de aprisionar, y las incursiones heteropáticas de Marcel en los deseos de las mujeres que ama tienen el de-

una mujer, el aspecto del barón también lo generaliza, lo hace casi desaparecer como individuo en una identidad de familia: "Ahora no más que un Guermantes, parecía ya tallado en piedra, él, Palamède XV, en la capilla de Combray" (pág. 625). No sólo eso: el pasaje se destaca por la comparación del encuentro entre Charlus y Jupien con una abeja que fecunda una rara orquídea en el patio de los Guermantes. Como lo puntualizó Sedgwick, la analogía botánica es llamativamente inexacta y abre "crecientes abismos conceptuales".¹⁰ Pero contribuye a crear un importante efecto contextual, el de despersonalizar y hasta deshumanizar a Charlus. Al narrador, éste y Jupien no sólo le recuerdan plantas; también ve en su encuentro el prelude del apareamiento de dos pájaros, todo lo cual lo lleva a defender como "naturales" las analogías mismas, dada la vasta comunidad de naturaleza de la que el ser humano es sólo una parte ("el mismo hombre, si lo examinamos unos momentos, parece por turnos un hombre, un hombre-pájaro, un hombre-peze, un hombre-insecto"; pág. 628). En la naturaleza, como en la historia social, las identidades se diseminan. Tanto en el tiempo como en el espacio, existimos en una vasta red de *casi mismidad*, caracterizada por relaciones de reproducción inexacta. La reproducción exacta —la identidad perfecta de los términos— es un intento humano de corrección de estas correspondencias, una fantasía de especularidad en lugar de la correspondencia. Reconocer la homocidad universal puede mitigar el terror de la diferencia, que por lo general da origen al sueño desesperado de eliminarla por completo. Una percepción masivamente heteroizada de lo universal hace urgente un proyecto narcisista por el que el otro quede reducido —radicalmente, sin excedente alguno de alteridad— a lo mismo.

¿Podría ser esto pertinente para el amor entre los sexos? En primer lugar, una buena medida de homocidad en la heterose-

xualidad podría hacer mucho por calmar los miedos que alimentan la misoginia. En el pasaje de Proust que hemos revisado, es la *homosexualidad* heterosexualizada la que casi se transfigura –salvada, podríamos decir, para una identidad gay– con la ampliación de los personajes más allá de una individualidad delimitada y plagada de erróneas atribuciones sexuales, y hacia otras generaciones, otras especies, incluso hacia lo inanimado. Estas ampliaciones o correspondencias nos invitan a despersonalizar la escena de la conquista entre estos dos hombres-mujeres, a eliminar de ella a los individuos psicológicamente reconocibles y reemplazarlos por miembros de la misma “raza”. Si tenemos razón al considerar que las referencias de Proust a los invertidos como una raza recuerdan el racismo sexual, también podría pensarse que el término (que nada nos obliga a mantener) vuelve a remitirnos a esas correspondencias recién mencionadas. Esto tiene mucho que ver con el ser compartido y nada en absoluto con el conocimiento de una persona.

Es este aditamento común el que dos hombres o dos mujeres admiten al cruzarse. Cuando un hombre y una mujer se levantan uno al otro, no hay nada que tengan que reconocer excepto los signos de un deseo mutuo; su heterosexualidad, en una sociedad preponderantemente heterosexual, se da por sentada; no los hace parte de una comunidad particular. Cuando un hombre reconoce el deseo de otro hombre, también aprende algo sobre la identidad del otro, no exactamente qué clase de persona es, sino a qué tipo de grupo pertenece. En síntesis, lo conoce y a la vez no lo conoce, lo que contribuye a un saber ambiguo que el narrador proustiano formula en términos negativos cuando escribe que la mirada incitante de Charlus, “acompañada por una palabra”, era “infinitamente distinta de las miradas que habitualmente dirigimos a una persona que [...] conocemos o no conocemos” (pág. 627). Ellos se conocen y al mismo tiempo no se

conocen uno al otro: ¿es este espectáculo de saber ambiguo lo que conduce al narrador, algunas líneas después de las palabras recién citadas, a calificar la escena como "marcada por una extrañeza, o si ustedes quieren por una naturalidad cuya belleza aumentó resueltamente"? En todo caso, con seguridad es ese saber y no saber el que facilita la extraordinaria democratización del sexo en los encuentros gays, que el narrador celebra, tal vez sin intención, en su conmovedora aunque sobrecargada evocación de la masonería universal de la inversión:

una masonería mucho más extendida, más eficaz y menos sospechada que la de las logias, porque se basa en una identidad de gustos, necesidades, hábitos, peligros, aprendizajes, conocimiento, tráfico, vocabulario, y en la que aun los miembros que no desean conocerse unos a otros se reconocen de inmediato a través de signos naturales o convencionales, involuntarios o deliberados, que indican al mendigo que hay uno de sus semejantes en el noble al que le cierra la puerta del carruaje, al padre en el pretendiente de su hija, al hombre que ha buscado curación, absolución o defensa en el médico, el sacerdote o el abogado a quienes acudió; todos ellos obligados a proteger su propio secreto compartiendo con los demás un secreto que el resto de la humanidad no sospecha y que implica que les parezcan verosímiles los más alocadamente improbables relatos de aventuras, puesto que en esta vida de ficción anacrónica el embajador es un amigo del alma del granuja, y el príncipe, con cierto aplomo insolente nacido de la educación aristocrática de que carece el burgués timorato, al abandonar la fiesta de la duquesa va a conferenciar en privado con el rufián; parte reprobada de la colectividad humana, pero importante, sospechada donde no existe, ostentada, insolente e inmune donde su existencia ni siquiera se imagina; con adeptos por doquier, entre la gente, en el ejército, en la iglesia, en la cárcel, en el trono (págs. 639-640).

Casi podríamos ver aquí una *Queer Nation* lista para la revolución, aun cuando estos improbables camaradas no compartan una fe o una ideología, sino únicamente un deseo. Pero, como lo sugiere Proust, esto puede significar que tuvieron que idear nuevos medios de acabar juntos, medios que quizá también exploren las posibilidades políticas en su particular modo de reunirse para el sexo. ¿Qué clase de cohesión social y expresión política podría desarrollarse a partir de la ignorancia sapiente que junta los cuerpos de dos extraños? Proust no da el paso que va de un encuentro de invertidos a una identidad gay políticamente viable, aunque, en un eco inesperado de Gide, esboza los contornos de una comunidad basada en un deseo indiferente a la santidad establecida de la persona. En verdad, la persona desaparece en su deseo, un deseo que busca más de lo mismo y disuelve parcialmente a los sujetos al extenderlos a una homocidad comunitaria.

Es posible, entonces, que la falta no sea inherente al deseo; en la homocidad, éste es deseo de repetir, expandir, intensificar lo mismo, un deseo que Freud, con una perplejidad valerosamente confesa, propone como la característica distintiva de lo sexual en "Tres ensayos de teoría sexual".¹¹ La meta del deseo fundado en la falta es colmarla mediante la incorporación de la diferencia. El desear en otros lo que nosotros ya somos es, al contrario, un narcisismo que se borra a sí mismo, constitutivo de una comunidad en el sentido de que tolera la diferencia psicológica debido a la indiferencia misma que siente por ella. *Este* sujeto narcisista busca un reflejo que se reproduzca a sí mismo y en el cual él no sea ni conocido ni desconocido; aquí, los yos individuales son puntos a lo largo de una red transversal de seres en la que la otredad se tolera como el margen no amenazante o el complemento de una mismidad seductora.

Cualquiera sea el valor que tengan estas especulaciones, po-

dría decirse que al hacerlas ya no leo a Proust. Y sin embargo, el ensayo que abre *Sodome et Gomorrhe* está asediado por la idea del agrupamiento gay. Tras haber hecho que Charlus y Jupien, en su encuentro, casi desaparezcan en sus extensiones naturales (en la genealogía, en el otro sexo, en otras especies), el narrador proustiano vuelve, en la ulterior reflexión general sobre la inversión sexual, a las razones por las cuales aun los invertidos más solitarios se ven finalmente arrastrados a grupos de semejantes. No hay dudas de que el narrador tiene poco que decir de estos grupos, y por añadidura es muy malicioso. En cierto sentido, esas comunidades, al estar basadas en una especie de saber y no saber despsicologizado, difícilmente puedan ser de mucho interés para este constructor de un monumento tan grandioso al análisis psicológico y personal. Así, pues, es mucho más notable que a pesar de la ausencia, en los grupos de invertidos, de todo lo que parece definir y dar valor a una comunidad cultural, Proust también se las ingenie para encaminarnos en la dirección de una comunidad en la que las relaciones ya no serían rehenes de las exigencias de conocimiento íntimo del otro.¹² En todo caso, aunque sintamos la tentación de desestimar la reflexión proustiana sobre la inversión como regresivamente dependiente de supuestos esencializadores, sería saludable reconocer que hasta ahora nuestras propias ideas sobre una comunidad *queer* radical no consistieron en mucho más que demandas para que se nos permita entrar en la comunidad dominante o, a lo sumo, intentos de reconceptualizarla de manera subversiva. Proust —y Genet dará un salto enorme en esa dirección— plantea por lo menos la posibilidad de romper ese lazo, de repudiar la deuda, y por lo tanto de comenzar a pensar qué es lo que podría haber de valiosamente humano en la comunidad humana.

* * *

La traición es una necesidad ética.

Es inevitable que esta difícil y repugnante verdad sea el gran obstáculo para cualquiera que se interese en Jean Genet. Los lectores simpatizarán con su biógrafo Edmund White, quien confiesa que nunca pudo comprender la “presunta admiración [de Genet] por la *traición* [...]”. Reconozco que un prisionero podría verse *forzado* a traicionar a sus amigos, ¿pero cómo puede uno estar orgulloso de tamaña flaqueza?¹³ Genet el ladrón, Genet el presidiario, Genet el homosexual ostentadamente rijo: todo esto es aceptable, casi respetable, comparado con su pequeña y sucia confesión de que entregó a la policía a su “más martirizado amigo” y, para hacer el acto más ignominioso y despojarlo de toda apariencia de gratuidad o desinterés, demandó un pago por su traición.¹⁴ Aquí no hay honor entre ladrones, nada de esa lealtad hacia los hermanos en el delito que da al Vautrin de Balzac un irresistible atractivo moral. (Vautrin podría darle lecciones sobre la respetable virtud de la lealtad a la sociedad respetable.) Es irrelevante que Genet nos cuente o no la verdad acerca de su traición; lo que importa es su rechazo de cualquier atractivo de ese tipo, su negativa a sostener que el mundo delictivo adhiere con más rigor a los ideales éticos que la sociedad “legal” en la que éstos se originaron.

Esta negativa constituye sólo una parte de la intención mucho más ambiciosa de imaginar una forma de rebelión que no tenga relación alguna con las leyes, categorías y valores que impugna e, idealmente, destruye. Antes hice alusión a un importante proyecto de la teoría *queer* reciente, especialmente tal como lo formuló Judith Butler: el de citar normas heterosexuales (y heterosexistas) de una manera que indique su debilidad implícita, una manera que exponga todos los ámbitos discursivos de la homofobia y al mismo tiempo remoldee ciertos valores e instituciones, por ejemplo la familia, como comunidades que se

preocupan auténticamente por los otros y les abren posibilidades, esta vez en todas partes.¹⁵ Genet tal vez pueda hacer su contribución al rigor crítico de este proyecto, aportándole una perspectiva perversamente ajena. En lo esencial, no le interesa ningún redespliegue ni resignificación de los términos dominantes que se pretendan dirigidos a la cultura dirigente. No sólo no se embarca en un remedo paródicamente excesivo de los estilos y valores de esa cultura; también debilitaría la originalidad de su obra afirmar, como lo hace Sartre, que su adhesión a la delincuencia se propone transformar una esencia estigmatizada e impuesta por otros en un destino libremente elegido (como si le robara a la comunidad que lo excluyó y dijera: "Sólo yo soy responsable del ser en que otros procuraron encarcelarme").¹⁶ Ensayemos una postura más difícil: el uso que Genet hace de los términos dominantes de su cultura (especialmente sus categorías éticas y sexuales) no pretende reelaborarlos o subvertirlos, sino explotar su potencial para borrar la propia relacionalidad cultural (es decir, las mismísimas precondiciones de los reposicionamientos subversivos y las repeticiones desafiantes).

Esta borradura, sin embargo, no puede efectuarse de inmediato. El proceso incluye ciertas inversiones o reformulaciones antitéticas de categorías dadas. Lo más notable es que la traición, en vez de generar culpa, se abraza como un logro moral; según escribe en *Pompas fúnebres*, fue el paso más difícil en la "ascesis particular" que lo condujo al mal (pág. 80). Pero aun aquí la inversión valorativa oscurece el término original de la inversión, que se pierde en lo que Genet insiste, en *Prisoner of Love*, es el éxtasis engendrado por la traición. El lugar de ésta en una reflexión ética desaparece en la inmediatez de una "exaltación erótica", y este desplazamiento categórico evita que la atracción que Genet siente por ella sea meramente una relación transgresora con la lealtad.¹⁷

Para él, la homosexualidad tiene que implicarse en la traición una vez que ésta está cargada de erotismo. Sería conveniente separarlas (considerar la homosexualidad sin la traición), pero con esta tranquilizante medida se perdería la original y perturbadora idea de Genet de que la homosexualidad es congénial a la traición y, además, que ésta le da su valor moral. En *Pompas fúnebres*, la obra en que estas conexiones se plantean con mayor vigor, Genet escribe que "el amor por una mujer o una muchacha no debe compararse con el amor de un hombre por un adolescente" (pág. 18). Si la traición es en cierto modo crucial para la especificidad erótica de la homosexualidad, y si la homosexualidad "incomparable" se define no sólo como masculina sino también, posiblemente, como una cierta relación de dominación y sumisión entre un hombre y un joven, entonces se corre el riesgo de desestimar el argumento moral en favor de la traición como una sofistería perversa. Podríamos decir que se infiere de una erótica extremadamente restrictiva, y la posibilidad misma de hacer esa inferencia sería suficiente para desacreditar la sexualidad en la que se funda.

Pero el valor de la traición es una configuración mítica en *Pompas fúnebres*, y como tal tiene la particularidad universal de todos los mitos. Se ha objetado que el mito psicoanalítico del Edipo también describe una situación muy limitada: no sólo las angustias fantasmáticas de varones pequeños (y no de niñas pequeñas) en determinada etapa de su desarrollo afectivo y sexual, sino también el campo fantasmático de la familia burguesa nuclear en un momento particular de la historia europea y tal vez, además, durante una crisis en una comunidad patriarcal estructurada de acuerdo con una veneración y un terror judíos de antigua data ante el Padre legislador. Pero estos argumentos no invalidan el mito, y la verdad del complejo de Edipo no tiene nada que ver con sus correspondencias empíricas o la cantidad

de familias que podrían reconocerse en el triángulo edípico. Se trata de un mito acerca de la triangularidad en sí misma, sobre la dependencia de toda sociabilidad del efecto desorganizador de un tercer agente en un par íntimamente unido. El padre edípico es nada más —y nada menos— que la voz que trastorna una plenitud copulativa. Se podría decir, desde luego, que la patriarquía corrompió este mito necesario al pedirnos que creyéramos que la voz transmite una prohibición terrorífica, cuando *habría sido posible* imaginarla como una seductora invitación a sustituir la pasión por la sociabilidad. Sin embargo, ésta sería una lectura superficial. Si bien la aplicabilidad del mito no se limita a las familias que reflejan fielmente su estructura patriarcal, ésta es, no obstante, un vehículo privilegiado para la metáforización dramática de la *necesidad* del sujeto de que lo saquen de la intimidad y lo convoquen a lo social, que lo salven de las uniones extáticas que amenazan la individuación. El padre que prohíbe, después de todo, no es exterior al escenario de unión con la madre. No invade desde afuera un apego sin ambivalencias; es un elemento constituyente de ese apego en cuanto salva al sujeto de los peligros del deseo. Permite la expresión de éste al garantizar que no será satisfecho. De una manera en cierto modo similar, las intimidades pederásticas masculinas no delimitan el campo de aplicación del mito genetiano de la traición homosexual, aunque tal vez sólo “el homosexual” puede hacer inteligible la necesidad ética de esa traición.

Pompas fúnebres está inspirada en la muerte de uno de los amantes de Genet, Jean Decarnin, un combatiente de veinte años de edad perteneciente a la resistencia comunista, muerto en 1944 en las barricadas de París “por la bala de un encantador joven colaboracionista” (pág. 17). La meta confesa de la novela es “cantar la gloria de Jean Decarnin”, pero, como Genet confía al principio, la obra puede tener ciertas “metas secundarias im-

previstas" (pág. 13). En efecto, pronto se impone un curioso objetivo: el de elogiar al colaboracionista asesino (Genet lo llama Riton) y, más en general, a los nazis que eran los enemigos de Jean (y de Francia). En otras palabras, Genet llora a Jean a través de un acto de traición. "Tengo el alma de Riton. Es natural que la piratería, el bandolerismo ultraloco de la aventura de Hitler, despierten odio en la gente decente pero una profunda admiración y simpatía en mí" (pág. 116).

Podemos tratar rápidamente las razones triviales de esta traición, razones que procuran justificarla y con ello privarla de gran parte de su fuerza. Ante todo, está la distancia entre el lenguaje oficial de la elegía y la particular intensidad del duelo de Genet por Jean. Cuanto más se aleje aquél de la solemnidad canónica dictada por la muerte, más convincentemente personal y sincero parecerá su dolor, tanto para él mismo como para nosotros. Frente al clisé piadoso del cartel clavado a un árbol en el lugar de la muerte de Jean ("Aquí cayó un joven patriota. Nobles parisinos, dejad una flor y guardad un momento de silencio"), las chifladas fantasías de Genet de que el alma del muchacho vive ahora en una caja de fósforos en su bolsillo, o en un cubo de basura amorosamente cubierto de flores que quedan salpicadas de mugre cuando el cubo explota, atestiguan la originalidad de su pesar, la feroz negativa a dejar partir a Jean que inspira fantasías caníbales como la del hambriento Genet, cuchillo y tenedor en mano, que imagina ávidamente el sabor de la piel y los órganos del cadáver amado mientras se le hace agua la boca ante la perspectiva de remojar los pedazos más selectos en su propia grasa. La traición tiene una función especial en este rechazo desafiante de los códigos del duelo. En vez de permitir que el código lo reemplace y sea un testigo impersonal de su pesar, Genet se probará a sí mismo esa pena a través del dolor que siente por haber traicionado a Jean. Según sus propias pala-

bras, si sólo al perder a éste puede comprender cuán apegado estaba a él, entonces el sufrimiento debería cultivarse como la prueba más confiable del amor. Tratar traicioneramente al difunto Jean es una tortura, de modo que Genet debe haberlo amado. La fórmula servirá en el futuro para conocerse a sí mismo: "Me gustaría ser un bastardo redomado y matar a quienes amo —adolescentes bien parecidos—, para conocer a través del dolor supremo mi más profundo amor por ellos" (no figura en la edición en inglés; pág. 68 en la Collection Imaginaire [CI]).

Esta lógica, que es un alarde de Genet como escritor, es *kitsch* ético. Como acto original de duelo, la traición no es nada más que un esfuerzo por ser literariamente original, y como tal la idea menos cautivante de *Pompas fúnebres*. Mucho más interesante es la manera en que se inscribe dentro del mismo amor homosexual. Lo que parece representar para Genet el punto más alto del erotismo es el acto de los escarceos anales [*rimming*]. En esta fantasía, es Hitler con un joven francés (hermano de Jean):

El trasero de Paulo era apenas peludo. Sus pelos eran rubios y enrulados. Le clavé la lengua y excavé lo más que pude. La fetidez me embriagaba. Para deleite de la lengua, mi bigote capturaba algo de la inmundicia que sudor y mierda formaban entre los rizos rubios de Paulo. Fisgoneé con la trompa, me quedé pegado en la inmundicia, hasta mordí; quería hacer pedazos los músculos del orificio y abrirme camino hacia adentro, como la rata de la famosa tortura, como las ratas que en las cloacas de París devoraron a mis mejores soldados (pág. 139).

La apropiación caníbal de Jean después de su muerte resulta ser una continuación de la manera en que hacían el amor. Genet ya "se lo comía todo", y lo que devoraba, por así decirlo, era a Jean ya muerto. Es como si, en su pasión oral por el ano de su

amante, por los pedazos de materia fecal pegados al orificio, expresara una preferencia por lo que el cuerpo de aquél había rechazado, lo que ya no era de ninguna utilidad para Jean vivo. En los escarceos anales, el otro se reduce momentáneamente a una apertura para desechos y para las huellas de éstos. La fantasía de Genet va más lejos: no contento con comer meramente lo que Jean expulsa, imagina la transformación de todo el joven en sus propios desperdicios. El merodeo de la lengua inspira un sueño de penetración total, de entrar al amante a través del ano y seguir devorándolo en el mismo sitio de producción de los desperdicios. De tal modo, al comer a Jean desde adentro, Genet podía convertirse en el expulsor de sus desechos o, más exactamente, de Jean *como* desecho. (O tal vez Jean lo expulsara a *él* como desecho...)

La violencia de esta fantasía es ambigua: la excitación de Genet es homicida, pero en sí mismo el asesinato atiende un ideal de perfecta identidad entre los amantes. El ataque de Genet es, sin duda, la transformación traicionera de una forma de servicio sexual en un modo de servir todo el ser del amante. En términos psicoanalíticos, la furia de la analidad (sugerida por la imagen de la agresión de la rata) fortalece los impulsos asesinos de la oralidad. Pero el ataque amoroso de Genet también elimina las diferencias entre él y Jean; los escarceos en el ano son una operación simbiótica. Borran las diferencias entre Jean y él mismo no sólo mediante sus fantasías de hacer una comida con el cadáver de su amante, sino también a través de su proyecto de desaparecer en el cuerpo de éste, de ser "digerido" por Jean desde abajo. Así, la fantasía es que el mismo Jean responde al canibalismo oral de Genet con un canibalismo rectal que lo devora. Los dos se convierten en uno, y el ligero vértigo discursivo que experimentamos en las constantes referencias a "Jean" y "Genet" como dos se cura, al menos fantasmáticamente, cuando la

relación especular de Jean con Jean se perfecciona momentáneamente como una identidad entre ambos.

Sándor Ferenczi planteó la teoría de que, en el coito con una mujer, el hombre busca inconscientemente regresar a la seguridad de la existencia dentro del útero.¹⁸ La ascensión fantaseada de Genet por las entrañas de Jean a través de su ano es una inversión salvaje de esta vuelta a un lugar nutricional en el cuerpo de la madre. El "retorno" se pone ahora en escena como reproductividad estéril; del cuerpo de otro hombre, Genet sólo puede surgir, o resurgir, como desecho. De ese modo, los escarceos anales vuelven a presentar los orígenes de la vida como una muerte original, tanto para Genet en cuanto sujeto como para el amante-madre. Esta muerte se revive como agresión feroz y, en una repetición paródica del lactante extáticamente saciado que dormita en el pecho de su madre, como una muerte adorable dentro del "fresco emparrado" del recto de Jean, "hacia el que me arrastraba y donde entraba con todo mi cuerpo, para dormir allí sobre el musgo, a la sombra, para morir allí" (pág. 253).

Así, pues, el "encantador joven colaboracionista" que mató a Jean simplemente hace real la muerte en el corazón del amor de Genet por él. Para nuestro autor, esta densa red de traición y muerte —que incluye recuerdos ceremoniosamente embellecidos de escarceos anales, un desgarramiento homicida de las entrañas del amante, el descubrimiento de su amor por Jean recién cuando puede imaginarlo como un cadáver comestible, una ternura ilimitada por el traidor que en sustancia le sirvió al joven adorable e irresistiblemente exánime— documenta, por así decirlo, la idoneidad de la homosexualidad para la búsqueda ascética del mal encarada por él. Lejos de rechazar simplemente una insistencia homofóbica en la esterilidad del amor gay, Genet abraza alegremente lo que podría llamarse el emblema anatómico de

esa esterilidad. ¿Podría ser este fracaso en la producción de vida, la ausencia de un lugar reproductivo (y de una salida) en el cuerpo masculino, así como el “desperdicio” de semen en el tracto digestivo o el recto del compañero lo que hace que Genet califique de incomparable el amor entre dos hombres?

En *Pompas fúnebres*, estas conexiones están sobredeterminadas sin ser manifiestas. La *jouissance* de los escarceos anales se intensifica —también podríamos decir que se sublima— en una celebración de la muerte de Jean y una pasión por su asesino y sus enemigos. El placer de saborear los desechos del joven es el placer de saborearlo *como* desecho, y esto es amar a Jean muerto, lo cual es quererlo muerto y, finalmente, transformar la traición y el asesinato en virtudes. Estas equivalencias lógicamente injustificables tienen, no obstante, la “legitimidad” de un *crescendo* erótico, una racionalización irrazonable pero irrefutable de una *jouissance* muy específica. La deducción afectiva y ética hacia la que escala esta *jouissance* —la excitación amorosa en la traición a Jean y su entrega, muerto, a su asesino— mantiene, como dice Genet de la traición en *Prisoner of Love*, la “exaltación erótica” con que comenzó. En Genet, la traición criminal generaliza y socializa los escarceos anales sin que éstos pierdan nada de su energía erótica. Sus abstracciones morales no son sustitutos sintomáticos de una sexualidad reprimida. La sexualidad en que se fundan persiste no debajo sino a lo largo de la búsqueda ascética del mal. En realidad, la práctica de los escarceos anales podría pensarse como una recarga periódica de la ética genética del mal.

Ésta es, creo, la intolerable lógica moral de la erótica de Genet. Casi toda su obra celebra implacable y floridamente la homosexualidad, pese a lo cual él es el escritor gay menos “afirmativo” de esa condición que yo conozca. Su exigencia de que los

demás lo consideren odioso e indigno de la sociedad humana representa un agudo contraste con la dócil demanda de reconocimiento que formula nuestra propia comunidad gay. Me apresuro a decir que en sí mismo esto apenas justificaría el interés que tantos ponen en Genet, aun cuando haya algo saludablemente perverso, en especial hoy, en su negativa a alegar ningún tipo de valor moral en la homosexualidad. Pero hasta ahora he propuesto una lectura insuficientemente radical de su obra. Lo que le vimos hacer es renegociar los valores de términos dados: repite la acusación que le formula la sociedad como un homosexual fuera de la ley, buscando meticulosamente toda ramificación, toda implicación de esa acusación (así como su lengua barre afanosa y amorosamente los desechos que rodean el ano de su amante) y haciendo de una relación estéril, traicionera y hasta asesina con los otros la precondition de su placer sexual. Pero con esto aún queda socialmente posicionado. Brinda gustoso espectáculos transgresores a los demás, en los que hace de sí mismo un recargado ejecutante de las ideas más chocantes que los otros tienen de él. Éste es el Genet más conocido, congelado en posturas quisquillosamente obscenas y teatralizantes, el Genet que mientras escribe se pregunta si ha encontrado el gesto perfecto. Aquí, lo estético interrumpe con frecuencia lo erótico al transformar en monumentos algunos momentos de fantasía, y pone así fin al movimiento de intensificación antes mencionado. La preparación del gesto y las poses por las cuales sólo podemos suponer que Genet espera ser recordado contrarresta la movilidad y destructividad de su energía erótica. A través de estos cuadros aborda desafiadamente —y de manera no dialógica— las interpelaciones que le dirige la sociedad.

Más intrépidamente que cualquier otra de sus obras, *Pompas fúnebres* plantea la posibilidad de un escape de la misma transgresión espectacular, y al hacerlo también esboza una estética

antimonumental y antirredentora, reñida con su aparente búsqueda de la belleza gestual. En su movimiento más original, Genet imagina una especie de traición no relacional. Ésta es mucho más difícil de percibir porque surge de un viejo y conocido discurso ético. Los parámetros del mal parecen definirse claramente mediante las virtudes que éste escarnece sistemáticamente. La pretensión genetiana de haber alcanzado, a través de la ascesis de su autoimpuesta formación en el mal, alguna suerte de auténtica libertad, es desmentida por la aparente dependencia de aquél con respecto a las definiciones sociales del bien:

Al haber elegido mantenerme fuera de un mundo social y moral cuyo código de honor me parecía exigir rectitud, cortesía, en síntesis, los preceptos enseñados en la escuela, mediante la elevación al nivel de la virtud, para mi propio uso, de lo opuesto de las virtudes corrientes, creí poder alcanzar una soledad moral en la que nadie se me uniría (págs. 170-171).

¿Qué clase de libertad hay en un mal que da cada uno de sus pasos en respuesta a una virtud aceptada? Su amenaza disminuye considerablemente cuando todo su campo es determinado, y en cierta forma controlado, por los dispositivos éticos que transgrede. En éstos ya está contenido el mal; su destructividad podría pensarse incluso como una necesidad en favor del bien mismo. La visibilidad histórica del mal aclara el fundamento ético de lo social; impone, al menos, el fortalecimiento de la definición de esos fundamentos.

Pero Genet también apunta a otra cosa, algo que señala con la expresión engañosamente banal de que a través del mal se alcanza la soledad. Digo "engañosamente" porque Genet no quiere decir que la soledad es la consecuencia del mal; antes bien, abraza el delito *a fin de* estar solo. En rigor de verdad, encontrar

compañía en el mal, estar rodeado de gente que “se siente en la infamia como un pez en el agua”, le basta para retirarse hacia la virtud (pág. 171). Y sobre el traidor Riton escribe lo siguiente:

Me gusta su actitud de seguir agotando hasta la última fracción de segundo, por la destrucción, el asesinato —en síntesis, el mal, según ustedes—, y en busca de una exaltación cada vez más grande —que significa elevación—, el ser social o ganga de la que surgirá el diamante más esplendoroso; la soledad, o santidad, que es también decir el juego improbable, fulgurante, insoportable de su libertad (pág. 160).

De estos párrafos surge una nueva posibilidad: el mal (para seguir usando el término de Genet) no como un crimen contra el bien socialmente definido, sino como un rechazo de todo el teatro del bien, esto es, una especie de *dépassement* metatransgresor del campo de la posibilidad misma de transgresión.

Es aquí donde la homosexualidad revela ante Genet su más rico potencial para el mal. Para él, este potencial, como lo hemos visto en el caso de los escarceos anales, siempre está enraizado en una práctica sexual específica. Una vez más, el ano le proporcionará el paso privilegiado a sus más elevadas sublimaciones. En *Pompas fúnebres* el coito anal, aún más que los escarceos, se elabora de manera extravagante hasta sus implicaciones morales y políticas más radicales. Es cierto, desde luego, que ninguna de esas prácticas es exclusiva de los hombres gays; tampoco agotan las posibilidades de erotismo homosexual. Pero la frecuencia con que se practiquen es irrelevante; para Genet, enfatizan míticamente la esterilidad de una relación de la cual está excluido el cuerpo de la mujer, y —para anticipar mi siguiente argumento— la antirrelacionalidad inherente a toda homocidad.

Este descubrimiento puede ser el resultado de una preferen-

cia de posición. El *coitus a tergo*, desde luego, es una opción heterosexual; correlativamente, dos hombres o dos mujeres pueden hacer el amor cara a cara. Pero Genet parece preferir acercarse por detrás a la oportunidad sexual que *está* detrás, como si la configuración del frente del cuerpo de un hombre contra la espalda del otro respetara más estrechamente, por así decirlo, la forma en que el ano (diferenciado de la vagina) se ofrece a la penetración. Es en esta posición, como lo sugiere el extraordinario pasaje siguiente, donde Genet descubre el valor inestimable del sexo sin intercambios. Erik, un soldado alemán, coge al joven colaboracionista Riton en el techo de un edificio de departamentos abandonado donde ambos, junto con algunos otros soldados, se han ocultado durante la liberación de París:

Recostado contra el monumento de ladrillo, frente a un París que observaba y esperaba, Erik culeaba a Riton. Tenían los pantalones bajos hasta los tobillos y las hebillas de los cinturones tintineaban con cada movimiento. El grupo se sentía más fuerte al apoyarse contra la pared, al estar respaldado, protegido por ella. Si los dos hombres de pie se hubieran mirado uno al otro, la calidad del placer no habría sido la misma. Boca contra boca, pecho contra pecho, con las rodillas entrelazadas, se hubieran enredado en una embriaguez que los habría encerrado [*une ivresse qui ne sortait pas d'eux-mêmes*] en una especie de óvalo que excluía toda luz, pero en el mascarón de proa que formaban, los cuerpos miraban la oscuridad como se mira el futuro, el débil protegido por el fuerte, los cuatro ojos fijos hacia adelante. Proyectaban hasta el infinito el pavoroso rayo de su amor. [...] Erik y Riton no se amaban uno al otro, escapaban de sí mismos por encima del mundo, a plena vista del mundo, en un gesto de victoria (pág. 249).

Aquí, entonces, tenemos un placer sexual (una *volupté*) distinto de la intimidad sexual. Erik y Riton están “transportados”, un

transporte que, podríamos decir, es tanto cultural como sexual. El mascarón de proa, *la figure de proue*, formada por sus cuerpos, los proyecta fuera de sí mismos, al margen de toda absorción de uno en el otro, lo que significa decir fuera de la reverenciada tradición que idealizó la sexualidad a través de la imagen de la pareja en íntima unión. Ese coito a las apuradas en un techo de París asume así el valor de una ruptura o cambio catastrófico en la *episteme* de una cultura: el mandato de encontrarnos a nosotros mismos y cada uno al otro en lo sexual queda silenciado cuando, mientras el nazi y el traidor no se miran mutuamente sino en la misma dirección, la acometida del pene de Erik impulsa a éste y a Riton hacia la impersonal noche de París. Nuestra cultura nos indica que debemos pensar el sexo como la privacidad última, el conocimiento íntimo del otro sobre el cual se construye la célula familiar. Goza la embriaguez que nunca se hará pública, que también te mantendrá (aunque esto no se dice) segura y dócilmente fuera del ámbito público, que te hará permitir satisfecho que otros hagan la historia mientras tú perfeccionas el óvalo de una intimidad meramente copulativa o familiar. El sodomita, el enemigo público, el traidor, el asesino (a Erik y Riton les caben todos estos títulos) son idealmente ineptos para tales intimidaciones. Excluidos de todas las comunidades triunfantes (desde la familia heterosexual hasta los Aliados victoriosos en su entrada a París), se reducen o elevan a una especie de eyaculación generalizada o sin objeto, una cogida del mundo más que una cogida entre sí. Como saben que pronto van a morir, este acto tiene naturalmente algo del desesperado y brutal desafío del "*J'encule le monde*" de Genet (pág. 268 en CI), pero también contiene —cosa que nos resulta intrigante— la promesa de un nuevo tipo de fecundación. No acaban uno con el otro sino, por decirlo así, *hacia el mundo*, y al hacerlo tienen la extraña pero poderosa impresión de mirar hacia la noche como se mira el futuro.

Para Genet, este “gesto de victoria” lanzado hacia el mundo depende de una voluntad ilimitada de destrucción. Al hacer el amor, Erik y Riton no sólo se desechan recíprocamente (acaban sobre el mundo más que para el otro). La maquinaria de la fantasía de Genet hace que Riton mate a Erik después del sexo y luego, “a lo largo de toda la noche, toda la mañana del 20 de agosto, abandonado por sus amigos, sus padres, su amor, por Francia, por Alemania, por el mundo entero, disparó sin cesar hasta caer exhausto”, hasta ser muerto finalmente por un combatiente francés de la libertad (pág. 255). Riton nunca fue tan fiel a la causa nazi a la que sirvió tan traidoramente como en esta orgía final de violencia asesina y suicida.

Si en *Pompas fúnebres* hay un héroe ético de dimensiones históricas —y debemos reconocerlo como el centro repulsivo del libro de Genet—, es Adolf Hitler. Hitler fantaseado, sin duda, mitologizado sexualmente y hasta sexualmente ridiculizado, pero lo bastante cercano a su monstruosa fuente real para que no podamos decir con comodidad que las simpatías políticas son enteramente irrelevantes para los escenarios fantásticos de Genet. Pero es importante señalar que ni la política territorial ni ninguna ideología genocida específica cumplen un papel en la fascinación genetiana por el nazismo. Hitler “destruía para destruir, mataba para matar. El nazismo no buscaba otra cosa que erigirse orgullosamente en el mal, establecer el mal como un sistema y elevar a toda una nación, con uno mismo en su cumbre, a la soledad más austera” (no figura en la edición inglesa; pág. 217 en CI). El nazismo por el que Genet profesa admiración en su ceremonia de duelo traidor por Jean Decarnin es un mito de traición absoluta, la traición de todos los lazos humanos, el intento de asesinato de la humanidad misma.

No obstante, en *Pompas fúnebres* esta admiración es extremadamente leve, como si el mismo Genet reconociera hasta qué

punto es improbable. Con su tratamiento casualmente obsceno de Hitler como una vieja reina, la obra difícilmente podría tomarse como una publicidad del nazismo. Con sus frecuentes cambios de tono y posiciones subjetivas (por ejemplo, Genet habla de Hitler y Erik en tercera persona y luego en primera), *Pompas fúnebres* nos recuerda constantemente que, en la fantasía, identidades y convicciones no pueden atribuirse a personas particulares, y que el sujeto responsable de esa fantasía no puede situarse entre los personajes del drama. Lo cierto no es tanto que Genet adore y se burle alternativamente de Hitler, sino más bien que el *texto* es alternativamente Hitler adorado y Hitler burlado. Pero esta misma irresponsabilidad que, por más desagradable que sea, podría invocarse para exculpar a Genet al menos en parte por las opiniones presentadas en *Pompas fúnebres* (¿pero acaso las fantasías pueden tener opiniones?), es en realidad la traición consumada en la obra, y como tal plenamente consonante con el mito nazi que aborda con frivolidad. La frivolidad es la traición de Genet a la traición extrema del propio nazismo. Es un signo de su negativa a entrar en algún tipo de comunicación. Georges Bataille tomó correctamente esta negativa como central en su obra y, en mi opinión, lo condenó erróneamente por ello. Genet escribe sin querer comunicarse, y por lo tanto priva a su escritura de esa "lealtad última" sin la cual, para Bataille, ninguna obra literaria puede ser "soberana".¹⁹

Pero ésa es exactamente su fuerza revolucionaria. Tanto su aborrecible glorificación del nazismo como el hecho, en ciertos aspectos igualmente aborrecible, de que no la tome en serio, expresan su proyecto fundamental de *renunciar a participar en cualquier tipo de sociabilidad*. Como también lo advirtió Bataille, Genet es excepcionalmente frío. Pero la soledad que identifica con el mal es sin duda inalcanzable sin ese don de la frialdad. En su celebración de la pura destructividad, *Pompas fúnebres* procura

apartar el mal de su relación de oposición con el bien, de su dependencia de un modo transgresor de abordaje. La obra, en sus más profundas y originales resonancias, en realidad hace que la misma palabra "mal" sea obsoleta, y querría reemplazar la rica discursividad social del bien-y-el-mal por lo que podría llamarse el valor vacío de la soledad, un valor que la literatura, que siempre circula dentro de una red simbólica, sólo puede nombrar. La soledad es mala porque es traición, pero no una traición definida por alguna oposición a la lealtad. Es traición a esa oposición, una traición no opuesta a nada porque consiste meramente en un movimiento *fuera* de todo. La criminalidad nazi —la destrucción por la destrucción misma— es para Genet el emblema histórico más apropiado para su asesinato de los términos dados. Pero entablar una "comunicación" seria con el nazismo sería malinterpretar su importancia mítica como figura horrorosa de una voluntad que ya no debe definirse, en el bien o en el mal, como humana. El nazismo de *Pompas fúnebres* no es una causa; es la aparición apocalíptica en la historia de un impulso para borrar la historia. La destrucción pura no elige sus objetos; en la medida en que todos ellos son accesibles a las relaciones, no puede haber lealtad ni conexión con ninguno. (Así, dentro de las filas nazis, Riton mata a Erik.) En Genet, el mal —el corolario ético de la agresión peniana de Erik— es un impulso antirrelacional.

Aun nos resta abordar lo que, en la descripción de Genet, tal vez sean los términos más intrigantes de la apasionada desestimación recíproca de los dos hombres. Su posicionamiento en el sexo se lee a la vez como un gesto de victoria y una mirada hacia el futuro. No ven nada en el manto de la noche que cubre París, y pese a ello sus gestos de aniquilación y su propia caída en la nada son un posible recomienzo de la actividad relacional. ¿De

qué manera? La escena pronto evoca en Genet a Hitler lanzando sobre el territorio de sus enemigos millones de jóvenes alemanes: "Fue así como, desde su habitación en Berlín o Berchtesgaden, Hitler, firme en su postura, con el vientre contra sus espaldas y sus rodillas en las de ellos, despidió a sus adolescentes transfigurados sobre el mundo humillado" (págs. 249-250). Ellos son la simiente venenosa de su líder. De manera muy singular, Genet parece interpretar la renuncia a la intimidad implícita en la posición sexual de Erik y Riton como la precondition de una *identidad* entre el penetrador y el penetrado. Simultáneamente, apunta las dos figuras de su fantasía hacia la misma dirección y revela una mismidad fundamental entre ellas, como si fueran puntos de relevo en un único estallido de energía erótica volcada sobre el mundo. Aquí, la relacionalidad sólo se produce dentro de la mismidad. Esto se recalca en un pasaje anterior en el que Hitler-Genet se jacta:

Pese a ser un tipejo diminuto y ridículo, difundí por el mundo un poder extraído de la pura y clara belleza de atletas y maleantes. En el secreto de mi noche me endosé [*j'endossais*] —una adecuada manera de decirlo si se tiene presente el homenaje rendido a mi dorso [*à mon dos*]— en especial la belleza de Gérard y luego la de todos los mozalbetes del Reich: los marineros con cintas de niña, los tanquistas, los artilleros, los ases de la Luftwaffe, y la belleza de que se había adueñado mi amor fue retransmitida por mis manos, por mi pobre cara hinchada y ridícula, por mi ronca voz llena de seducción, a los ejércitos más adorables del mundo. Portadores de tamaña carga, que provenía de ellos y a ellos volvía, ebrios de sí mismos y de mí, ¿qué otra cosa podían hacer esos jovencitos que salir a morir? (pág. 133).

Los mismos hombres que montan a Hitler y se descargan en él son penetrados por su propia belleza, se emborrachan con su

propia *jouissance* por intermedio de un Führer que es indistinguible de ella. Esta intensificación solipsista de la energía sexual —la inducción del orgasmo del soldado por el suyo propio (retransmitido)— “completa” el asesinato nazi de la humanidad con una replicación suicida de sí mismo en el sujeto asesino. Y sin embargo este narcisismo absoluto también abre un camino hacia el mundo, un mundo vaciado de relaciones pero en el que hay que reinventar la relacionalidad si se quiere que el yo peligrosamente sobrecargado escape a las implosiones fatalmente orgásmicas de los soldados de Hitler. (El bloqueo exitoso de la energía dentro de una homocidad perfectamente realizada y definitiva es incompatible con la vida.)²⁰ El futuro que Riton y Erik parecen contemplar surge en cierto modo de la homocidad radical de su aventura homosexual, de su negativa o ineptitud para amar alguna *otra* cosa que a sí mismos, lo que podría traducirse políticamente como su fracaso para aceptar una relación con cualquier dispositivo social dado.

Éste no es un programa político. Así como la fascinación de Genet con lo que llama escandalosamente la belleza del nazismo no es en modo alguno un alegato en favor de las metas buscadas por la Alemania nazi, Erik y Riton se posicionan para una reinención de lo social sin ninguna indicación sobre cómo podría ésta proceder históricamente o qué rostro tendría. *Pompas fúnebres* no hace nada más —aunque yo creo que es mucho— que proponer las condiciones fantasmáticas de posibilidad de ese proceder. Insiste en la continuidad entre lo sexual y lo político, y si bien con esto glorifica superficialmente el nazismo como el sistema más afín a un culto del poder masculino justificado por poco más que la belleza varonil, también transforma la realidad histórica del movimiento nazi en la metáfora mítica de una destructividad revolucionaria que seguramente disolvería la sociabilidad rígidamente definida del mismo hitlerismo. De todos

modos, es difícil no considerar inquietante la adaptabilidad metafórica del régimen de Hitler para este proyecto. Esto nos recuerda con claridad de sobra que el radicalismo político de Genet es congruente con una indiferencia proclamada a la vida humana, así como una predisposición a traicionar todo lazo y toda confianza entre seres humanos. Éste es el mal en que se convierte el bien de Genet y, como si eso no fuera suficientemente pernicioso, se añade la homosexualidad como prototipo de las relaciones que rompen con la humanidad y elevan la infelicidad, el desecho y la mismidad al carácter de exigencias para la producción del placer.

Es posible que haya una sola razón para tolerar y hasta dar la bienvenida al rechazo de la relacionalidad (a la vez exasperado y payasesco) en *Pompas fúnebres*: sin él, la revuelta social está condenada a repetir las condiciones opresivas que la provocaron. Genet da a entender vigorosamente este argumento en su obra teatral inicial, *Las sirvientas*. En sus comentarios preliminares sobre la puesta en escena, desestima toda visión de su obra (que, según dice, debería representarse de manera no realista) como un alegato en favor de las criadas. "Supongo —añade— que hay un sindicato para el personal doméstico; eso no es cosa nuestra."²¹ Tal vez no, pero Solange, al desafiar a Madame haciendo representar a su hermana Claire el papel de ésta, se burla de las ilusiones de su patrona que cree estar "protegida por su barricada de flores, salvada por algún destino especial, por un sacrificio. Pero no contaba con una rebelión de las criadas. Aquí la tiene, Madame" [*"C'était compter sans la révolte des bonnes. La voici qui monte, Madame"*].²² Así, pues, en *Las sirvientas* hay una rebelión, más real que cualquier revuelta que pueda concebirse de manera realista. La condición de las domésticas es simplemente un problema social; lo que le interesa a Genet no es cómo la sociedad distribuye situaciones difíciles, sino más bien como asig-

na identidades. Es la asunción —o el intento de rechazo— de esas identidades lo que determina la rebelión efectiva.

En un sentido, Genet es un constructor social inveterado. No hay margen del ser al cual Claire y Solange puedan retirarse, ningún secreto lugar interior —que tal vez las reconciliaría con su condición de criadas— que su naturaleza social no pueda alcanzar o violar. En *Las sirvientas*, los roles sociales son esencias internas, y la pregunta pasa a ser: ¿cómo se libera uno de una esencia (o, como *pis aller* [para salir del paso], la cambia)? Es interesante que Genet la conteste por medio de un intrincado juego con las relaciones. La esencia es en efecto como un bloque congelado de ser, pero sólo tiene una existencia relacional. La servidumbre es la relación entre Madame y las dos criadas, así como entre éstas. Qué y cómo “es” una criada se explica enteramente dentro de la construcción cultural de esas relaciones, lo cual engloba no sólo ser sumisa ante Madame, sentir un temor reverente ante ella, idolatrar y envidiar su belleza y su riqueza, sino también agraviarse y querer su muerte. El dilema de las sirvientas es que no hay nada que puedan hacerle que no confirme su identidad de tales. Aun matarla —aunque no es una parte intrínseca del escenario social en que están inscriptas— sería transgredir su subjetividad de criadas de una manera determinada por ese escenario. La transgresión es parte de su identidad. Por otra parte, dista de ser un hecho cierto que matar a Madame las libere de su asco recíproco o de la imitación de su relación con ella. Antes de que Madame vuelva a casa, Claire se mofa de Solange diciéndole que, a diferencia de ésta (que no podría estrangular a su patrona durante el sueño), ella tendrá el valor de matarla con té envenenado, y agrega: “¡Ahora me toca a mí dominarte!” (pág. 61; pág. 59). El destino de ambas —como lo fue el de más de un movimiento revolucionario— tal vez sea repetir, una vez liberadas de Madame, la estructura misma

de opresión que las condujo al alzamiento. Éste permite que nuevos agentes ocupen los casilleros de amo y esclavo, pero no entraña necesariamente una nueva manera de imaginar cómo estructurar las relaciones humanas. Las estructuras de la opresión sobreviven a los agentes de la opresión.

Las sirvientas sí sugiere, sin embargo, una mutación en la estructura misma. Claire admite ante Solange que cuando su "ceremonia" habitual se acerca al clímax, ella siempre se cuida el pellejo, porque "a través de Madame, apuntabas a mí. Soy yo la que está en peligro" (pág. 55; pág. 48). Habida cuenta del odio a sí mismas (y la adulación a Madame) inscripto en su esencia, esto es bastante normal. Pero en los últimos momentos de la obra, esta violencia potencial se resignifica radicalmente y de una forma que las expulsa del campo de la resignificación. Justo antes de que Claire, en el rol de Madame, insista en que Solange le dé el té envenenado, esta última tiene un largo monólogo en el que se imagina matándola porque, unos minutos antes, no consiguió que su patrona tomara la infusión letal. Se excita ante la idea de asumir de un salto un nuevo papel ("Soy la estranguladora. ¡Mademoiselle Solange, la que estranguló a su hermana!"), con un nuevo título: "Ahora somos Mademoiselle Lemerrier, esa Lemerrier, la famosa criminal" (págs. 93-95; págs. 107-109). Pero esto la agota y, poniendo fin al juego, le dice a Claire que están acabadas, perdidas. Claire, sin embargo, ha estado escuchando y ahora insiste en que Solange la mate de verdad (ésta, que volvió a la "realidad", en un primer momento se resiste), pero con una diferencia: no como su hermana sino como Madame. Esto parecería retrotraerlas al escenario conocido que vimos al comienzo de la obra. Pero en ese momento estaban ensayando el asesinato de Madame. Desesperada, Solange, como acabamos de verlo, también se imagina que mata a Claire. En esta progresión dialéctica, el tercer y último paso trasciende, re-

concilia y borra a la vez los dos primeros: Madame será asesinada jugando, pero el juego de su muerte será el asesinato de Claire. El paso tres contiene los pasos uno y dos, y ninguno de ellos: sería erróneo decir que en realidad mataron a Madame, así como también lo sería sostener que Solange ha eliminado deliberadamente a su hermana. Le pasa la infusión envenenada a "Madame", y la víctima será Claire. Hay una muerte real que se desrealiza doblemente: Madame sobrevive (dado que la envenenada es Claire), pero también sobrevive Claire, ya que es ella quien le da el té a Claire-como-Madame.

Recién ahora estamos en condiciones de apreciar la profunda exactitud de un aspecto superficialmente innecesario de la ceremonia original: Solange se convierte en Claire cuando ésta asume el rol de Madame. Este paso fuera de sí misma le permite a Claire sobrevivir a su propia muerte. Antes de tomar el té que beberá como Madame, le recuerda dos veces a Solange que ahora ella, Claire, vivirá en ella, Solange: "Solange, me contendrás dentro de ti", y: "Será tu misión, y sólo tuya, mantenernos vivas a ambas. [...] En la cárcel nadie sabrá que estoy contigo, secretamente. A escondidas" (págs. 96-97).²³ Nadie lo sabrá. Solange será condenada por matar a su hermana, cuando tanto ella como Claire saben que "en realidad" mató a Madame. El clímax de la obra representa su conocimiento de que el único medio eficaz de liberarse de Madame es a través de la ceremonia. El problema fue en todo momento cómo asesinarla sin cumplir meramente el destino de criadas serviles y rebeldes. La respuesta, según descubren, es eliminarla como un término relacional, lo cual sólo puede hacerse si los demás interpretan equivocadamente la muerte de Claire. La sociedad, que las encerró en su condición de sirvientas, también las liberará al no advertir el lugar de Madame en el crimen. Tendría que destacar que no cambian simplemente de esencias, que es lo que Solange tiene

en mente cuando prevé que la denostarán como “la estranguladora” o cuando, al recordar su deseo de quemar la casa después de matar a Madame, alude a “¡incendiaria!” como un “espléndido título” (pág. 57; pág. 51). El mundo social de las esencias es reemplazado por un ámbito privado de identidades fracturadas y múltiples.

Como nadie va a saber que Solange alberga a Claire dentro de sí, ni que ésta la nombraba Claire al pedirle el té envenenado y personificaba a Madame al tomarlo, también podríamos decir: no importa, dado que en el mundo nada ha cambiado. Pero en este mundo nada *puede* cambiar o, mejor (y hay que admitir que ésta es una apuesta incierta), entre la opresión hoy y la libertad mañana quizás haya una ruptura radical con lo social mismo. ¿Podría haber algo más extraño? En esta obra, que —insiste Genet— no debe tomarse de manera realista y que, en su irrealidad, distingue entre la ceremonia de las criadas y sus vidas reales, lo que carga con el peso social y político más grande es lo irreal dentro de lo irreal. La revuelta de las sirvientas (¿y la de todos los oprimidos?) sólo será eficaz si ya no es posible relacionarse con su subjetividad como una subjetividad oprimida. Madame puede asistir al juicio de Solange, pero no obstante ha sido muerta como la diferencia con respecto a las criadas que constituía a éstas en tales. Una vez más, tal vez sea la homosexualidad de Genet lo que le permitió imaginar una caída curativa de la diferencia social en una homocidad radical, donde el sujeto podría volver a empezar, diferenciándose de sí mismo y reconstituyendo con ello la sociabilidad.

Nada podría ser más antagónico del arte monumental que este proyecto. *Pompas fúnebres*, sobre todo, es un combate entre dos estéticas. Por un lado, Genet propicia una noción del arte como el cultivo de la belleza gestual, y éste es el aspecto que se

reconoció con más facilidad en él. Se trata del arte como una exhibición desafiante de un yo perfeccionado en sus gestos, como una especie de abordaje antidialógico de su público. Genet parece esperar que este yo gestual sobreviva incluso al yo fenoménico que produjo originalmente el gesto. Como Erik, que “deseaba su propia realización”, Genet aspira a verse completo (*achevé*) aunque sea un solo día (pág. 119). Totalmente “realizado”, artefacto plenamente terminado, puede morir, seguro de la inmortalidad espectral de una hermosa pose separada tanto de su fuente como de su público.

Por otro lado, desconfía de la belleza. Ésta transforma una fórmula en “una cosa cerrada, una cosa en sí”; la ostentación o el resplandor de las “expresiones brillantes” suspende el pensamiento, y esas expresiones se convierten en una “prisión para la mente, que las embellece y se niega a escapar” (no figura en la edición inglesa; pág. 187 en CI). Esta prisión es también la del yo en soledad al final de la marcha del peregrino ascético hacia el mal, con la diferencia reducida ahora a una mismidad espaciada. (Los soldados que culean a Hitler, éste mismo y los soldados en el campo de batalla distribuyen espacialmente una única energía sexual; Claire *vs* Solange, pero a cierta distancia interna de la conciencia que Solange tiene de la mismidad de ambas.) ¿Cómo puede indicar el arte una salida de esa prisión?

Una vez más tenemos que aludir a los apreciados escarceos anales de Genet, que resultan ser tan sugerentes estética como éticamente. Sus fantasías asesinas mientras se dedica a ellos con Jean no sólo consuman la unión de ambos como desecho indiferenciado. Genet también resucita un mundo a medida que su lengua penetra en el ano de su amante:

Después me empeñé en hacer un trabajo tan bueno como un taladro. Como cuando un sol inmisericorde golpea en la nuca al

operario inclinado en la cantera sobre la máquina que lo hace vibrar en medio de esquirlas de mica y chispas de su taladro, y un vértigo repentino lo desdibuja todo y esboza las palmeras y fuentes habituales en un espejismo, así, un vértigo similar me sacudía con más fuerza la verga, la lengua, olvidada de cavar con más vigor, se me ablandaba, la cabeza se me hundía más profundamente entre los pelos húmedos y yo veía cómo el ojo de Gabès [el ano] se adornaba con flores, con hojas, cómo se convertía en un fresco emparrado hacia el que me arrastraba y donde entraba con todo mi cuerpo, para dormir allí sobre el musgo, a la sombra, para morir allí (pág. 253).

Aun si Genet desaparece (muere) durante una visión semejante, hay un mundo que nace. En su *jouissance*, el explorador anal tiene poderes demiúrgicos. La devoración de los desechos de su amante impregna oralmente a Genet. Tras haber comido a Jean muerto, lo expulsa como un mundo de nuevas imágenes. Hay aquí, sin lugar a dudas, una inversión de los términos dados: el ano produce vida, los desechos son fecundos, nuevos paisajes surgen de la muerte. Pero es posible que tales inversiones sólo puedan llevarse a cabo una vez devastado todo el campo de las potencialidades resignificantes. Eliminada la relacionalidad, los valores pueden recordarse póstumamente e invertirse sin el riesgo de contaminar la inversión con los viejos términos.²⁴

Ésta es la ingeniosa solución genetiana al problema de los inicios revolucionarios condenados a repetir los viejos órdenes: muere para que la repetición misma pueda convertirse en un acto iniciador. Esto sólo puede cumplirse si el morir se concibe y experimenta como una *jouissance*. La fecundidad de los escarceos anales depende de que sean inmediatamente productivos. La excitación alucinatoria inducida en Genet por los merodeos de su lengua da origen, a la vez, a los frondosos bosquecillos y emparrados de su escritura. Este tipo de sublimación no sólo hace a

un lado lo social como campo de sustituciones simbólicas de lo sexual; no es siquiera el resultado de esa "catexis de las tendencias del yo" por una energía sexual libremente fluctuante, al margen de deseos específicos, que Melanie Klein equiparó con "la capacidad de sublimar".²⁵ Aquí, en cambio, la sublimación es una actividad de la conciencia que acompaña una determinada actividad sexual, y que de hecho no persiste más que ella. Lo simbólico es un producto del cuerpo, y no puede considerarse en modo alguno un elemento poco significativo del carácter subversivo de Genet el hecho de que refute ejecutivamente la reaccionaria doctrina lacaniana que nos enseña a pensar el lenguaje como una castración, algo que nos amputa del potencial revolucionario del cuerpo.

Las visiones de Genet son, por supuesto, fragmentos textuales; no tienen ninguno de los gestos perfeccionados de la monumentalidad cerrada de la belleza. No sólo eso; son descartables. "El poeta —escribe en *Pompas fúnebres*— se interesa en el error dado que sólo éste enseña la verdad. [...] La poesía o el arte de usar los restos [*La poésie ou l'art d'utiliser les restes*]. Estos errores pueden servir a la belleza del futuro, o serlo" (no figura en la edición inglesa; pág. 190 en CI). En una sociedad en que la opresión es estructural, constitutiva de la misma sociabilidad, sólo lo que ella descarta —sus equivocaciones o sus parias— puede ser útil al futuro. En Genet, el error es el equivalente estético y social de la materia fecal; tiene toda la paradójica promesa de fertilidad y renovación que él asocia con los desechos. Pero como desecho de la mente, el error también disfruta de la enorme ventaja de ser descartable. Tal vez no lo necesitemos; tal vez no sirva. "Este libro —dice Genet de *Pompas fúnebres*— es sincero y es un chiste."²⁶ Así como la levedad radical antes mencionada contrarresta su seriedad acerca del nazismo (al igual que su traición a esa seriedad es consistente con la masiva traición a la

misma humanidad en el nazismo), también está dispuesto a ser infiel a su propia obra. El humor de *Pompas fúnebres* es el signo tonal de su negativa a establecer una cierta clase de comunicación —culturalmente consagrada— entre el autor y su obra. No será completamente serio en lo que se refiere a la literatura.

Que Genet nos autorice a considerar descartable *Pompas fúnebres* puede ser un alivio: hace que nos inquiete menos la fascinación del autor por la traición, el crimen y la muerte. Pero su misma desestimación parcial de su obra es culturalmente amenazante. Traiciona la ética de la seriedad que rige nuestra relación habitual con el arte, invitándonos a ver la literatura, por ejemplo, no como monumentos epistemológicos y morales sino, posiblemente, como deyecciones culturales. En esto, Genet se parece mucho a Beckett, quien, en su decisión de fracasar, debería tener afinidad con la estética escatológica de aquél. El culto del fracaso y el culto del desecho: Beckett y Genet pertenecen a una modernidad radical ansiosa por salvar el arte de las operaciones prioritarias de la cultura institucionalizada. Nos desafían a tomarlos seriamente, y no nos dejarán creer que han sido artistas exitosos o que nos contaron algunas verdades importantes. Pero sí permiten, en definitiva, que los veamos fracasar o llegar alto en materia de desechos lingüísticos, y con ello nos obligan, tal vez a pesar de sí mismos, a repensar qué queremos decir y qué esperamos de la comunicación y la comunidad.

NOTAS

1. André Gide, *The Immoralist*, traducción de Richard Howard, Nueva York, Vintage, 1970, pág. 3. Las ulteriores referencias a páginas de esta edición se dan en el texto [traducción castellana: *El inmoralista*, trad. por Julio Cortázar, Buenos Aires, Argos, 1958].

2. Una excepción importante es Michael Lucey, cuyo libro, *Gide's Bent: Writing, Sexuality, Politics*, Nueva York, Oxford University Press, de próxima aparición, debería hacer imposible este tipo de reticencias en los futuros análisis sobre Gide.

3. John Berger, *Keeping a Rendezvous*, Nueva York, Pantheon, 1991, pág. 167.

4. Marcel Proust, *Cities of the Plain* (título inglés de *Sodome et Gomorrhe*), en *Remembrance of Things Past*, 3 volúmenes, traducción de C. K. Scott Moncrieff y Terence Kilmartin, Nueva York, Vintage, 1982, vol. 2, págs. 638-639. Las ulteriores referencias a las páginas de Proust se dan en el texto; a menos que se indique lo contrario, son todas del volumen 2 [traducción castellana: *Sodoma y Gomorra*, en *En busca del tiempo perdido*, 7 volúmenes, Madrid, Alianza, 1966-1969].

5. Foucault, *The History of Sexuality*, *op. cit.*, pág. 43.

6. M. Proust, *Le Carnet de 1908*, compilación de Philip Kolb, París, Gallimard, 1976, pág. 63. Antoine Compagnon cita este pasaje en su comentario sobre *Sodome et Gomorrhe* en Proust, *À la Recherche du temps perdu*, vol. 3, París, Gallimard, 1988, pág. 1270. Compagnon señala correctamente que Proust concibe la inversión "no como la del objeto deseado, sino más bien la del sujeto deseante" (pág. 1217).

7. Supongo una simetría entre el lesbianismo y la homosexualidad masculina, una simetría que el texto tal vez parezca exigir lógicamente pero que, de hecho y como lo señala Eve Kosofsky Sedgwick, el narrador omite establecer. Véase, de aquélla, el capítulo sobre Proust en *Epistemology of the Closet*, *op. cit.*

8. S. Freud, *The Interpretation of Dreams*, en *Standard Edition...*, *op. cit.*, t. 5, pág. 567 [traducción castellana: *La interpretación de los sueños*, en OC, t. 1].

9. Silverman, *Male Subjectivity...*, *op. cit.*, en especial pág. 264 y siguientes.

10. Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, *op. cit.*, pág. 220.

11. Tal como lo indicó Diana Fuss, Freud identifica la homosexualidad con una falta (aunque para él esto también significa que no puede haber deseo homosexual): "Para Freud, el deseo homosexual es un oxímoron; como las mujeres, los homosexuales (masculinos y femeni-

nos) carecen de falta o de cierta relación madura con ella. Al postular temporariamente la homosexualidad como antecedente de la falta que inaugura el deseo, Freud, en sustancia, la separa de la sexualidad. Lo que define a un sujeto homo(sexual) no es la falta sino el exceso, la falta de falta". Fuss, "Freud's Fallen Women: Identification, Desire, and 'A Case of Homosexuality in a Woman'", en Warner (comp.), *Fear of a Queer Planet...*, *op. cit.*, págs. 55-56.

12. Según la formulación de Paul Morrison sobre la naturaleza panóptica de la psicologización de las relaciones: "El amor es la vigilancia heterosexual del deseo". Véase su "End Pleasure", en *GLQ*, 1.1 (1993), pág. 71.

13. Edmund White, introducción a Jean Genet, *Prisoner of Love*, traducción de Barbara Bray, Middletown, Wesleyan University Press, 1992, pág. xiii.

14. J. Genet, *Funeral Rites*, traducción de Bernard Frechtman, Nueva York, Grove Press, 1969, pág. 80 [traducción castellana: *Pompas fúnebres*, Buenos Aires, Corregidor, 1975]. Las ulteriores referencias a páginas de esta edición se dan en el texto. En la edición de 1953 de *Pompes funèbres* publicada por Gallimard como parte de las *Œuvres complètes*, se omiten varios pasajes de la versión original (también publicada ese mismo año como volumen separado en la Collection Imaginaire de Gallimard). La traducción de Frechtman sigue la versión de las *Œuvres complètes*. Traduje e indiqué los pocos pasajes que cito del texto original (CI) ausentes en su versión. Mis reflexiones sobre Genet se vieron estimuladas por las discusiones realizadas en un seminario de posgrado en Berkeley, en el otoño de 1993, y en particular por las contribuciones de Gitanjali Kapila y Leslie Minot.

15. J. Butler, "Critically Queer", *op. cit.*, en especial págs. 23 y 26.

16. Ésta es una de las tesis principales de Jean-Paul Sartre en *Genet: Actor and Martyr*, traducción de Bernard Frechtman, Nueva York, Braziller, 1963. Por ejemplo: "Como no puede escapar a la fatalidad, será su propia fatalidad; como hicieron que la vida le resultara imposible de vivir, vivirá esta imposibilidad como si la hubiera creado expresamente para sí mismo, una ordalía particular sólo a él reservada. Determina su destino; tratará de amarlo" (págs. 499-500).

17. Genet, *Prisoner of Love*, *op. cit.*, pág. 59.
18. Véase Sándor Ferenczi, *Thalassa*, traducción de Henry Alden Bunker, Londres, Maresfield Library, 1989.
19. Georges Bataille, *Literature and Evil*, traducción de Alastair Hamilton, Londres, Calder and Boyars, 1973, págs. 164 y 161 [traducción castellana: *La literatura y el mal*, Madrid, Taurus, 1977].
20. En "Remark on Rembrandt" (publicada por primera vez en *Tel Quel*, 1967), Genet afirma que nunca ha existido otra cosa que un solo hombre: cada hombre es todos los demás, y un solo hombre se divide infinitamente; todos los otros fragmentos parecen ajenos a cada uno de nosotros. En ese artículo sobre Rembrandt, esta absorción de la individualidad en una homocidad universal se considera antagónica del erotismo, mientras que en *Pompas fúnebres* la homocidad es la diseminación de la energía erótica.
21. J. Genet, *Les Bonnes*, París, Marc Barbezat-Arbalète, 1947, pág. 10. La traducción es mía [traducción castellana: *Las sirvientas*, Buenos Aires, Losada, 1975 (el volumen también incluye *El balcón y Severa vigilancia*)].
22. J. Genet, *The Maids and Deathwatch*, traducción de Bernard Frechtman, Nueva York, Grove/Weidenfeld, 1954, pág. 45; Genet, *Les Bonnes*, pág. 30. Las ulteriores referencias a páginas de *Las sirvientas* se dan en el texto (de la traducción y del original, en ese orden). La traducción de Frechtman se basa en la versión de 1954 de la obra, que es más explícita sexualmente y termina de manera más triunfalista que el texto de 1947 (hoy la versión consagrada en francés). Indicaré cualquier discrepancia entre ambas versiones en los pasajes que cite.
23. En francés: "Solange, tu me garderas en toi", y "Et surtout, quand tu seras condamnée, n'oublie pas que tu me portes en toi. Précieusement. Nous serons belles, libres et joyeuses" (págs. 110-111).
24. Así, Genet debe traicionar incluso a la revolución palestina en su "espejo memoria" de los dos años que pasó viviendo con soldados palestinos en Jordania y El Líbano, y que llamó *Un Captif amoureux* (en inglés, *Prisoner of Love*). Allí insiste en que su relato (contrariamente a lo que esperaban los palestinos) "nunca se propuso contar al lector cómo era realmente la revolución palestina" y al mismo tiempo

sostiene que esa misma revolución se produjo sólo para que la madre y el hijo palestinos en cuya casa él había pasado una sola noche pudieran "asediarlo" luego durante años. Tras romper tanto con el cristianismo como con el Islam y reducir la situación palestina a una mera réplica de su propia obsesión con la relación mutuamente protectora entre la madre y el hijo, resignifica la referencia cristiana de esa obsesión (Cristo y la Virgen), considerándola como el nuevo origen, al otro lado de una traición universal, de la entrada a la comunidad de un sujeto humano universal. Su amor por Hamza y su madre, la "señal fija" que lo guió, se remonta a antes de Cristo y aún "emite radiaciones". "¿Se había intensificado su poder —se pregunta— a lo largo de miles de años?" (*Prisoner of Love*, págs. 331, 308, 177 y 341).

25. Melanie Klein, "Early Analysis", en *Love, Guilt, and Reparation and Other Works, 1921-1945*, Nueva York, Dell, 1975, pág. 81 [traducción castellana: *Amor, odio y reparación: emociones básicas del hombre*, Buenos Aires, Hormé, 1990].

26. Frechtman traduce "*Le livre est sincère et c'est une blague*" (pág. 194) como "This book is true and it's bunk" ["Este libro es veraz y pura palabrería"] (pág. 164).

Índice de nombres

- Adams, Parveen 132 n16, 134 n25
Advocate, The 99
Agostinelli, Alfred 159
Altman, Dennis, *Homosexual* 47
Anzaldúa, Gloria 75
Arendt, Hannah 87-9
Aristóteles, *Política* 51
- Balzac, Honoré de 171
Barley, Michael 93 n36
Bataille, Georges 186
Beckett, Samuel 198
Berger, John 142
Berkeley (Universidad de California)
28, 99, 200 n14
Berlant, Lauren 86-8
Bersani, Leo: "Is the Rectum a Grave?" 18-9, 33, 66, 75-6, 97-8
The Freudian Body 119
Bérubé, Allan 95 n49
- Boswell, John 187 n6
Brodkey, Harold 27
Bronski, Michael 105
Butler, Judith: *Bodies That Matter*
63, 94 n39 "Critically Queer"
63, 200 n15 *Gender Trouble* 49-
51, 56-7, 58-65 "Imitation" 14-
5, 68-9
- Califia, Pat 104-6, 94 n43
Castro Street 98-9
Clinton, Bill 30
Comité de Actividades Antinorteamericanas del Senado 66
Compagnon, Antoine 199 n6
- Decarnin, Jean 174, 185
Deleuze, Gilles 82, 133 n25
Differences 194 n49
Dollimore, John 91 n11

- Douglas, Mary, *Pureza y peligro* 59
 Dreyfus, Alfred 151
 Duggan, Lisa 95 n49
- Edelman, Lee 49-50, 81
 Enmienda de Colorado 14-5, 70
 Epstein, Steven 46-7
 Escoffier, Jeffrey 95 n49
- Fakir Musafar 114
Fear of a Queer Planet (compilación de Warner) 23 n1, 84-5, 94 n49
 Ferenczi, Sándor 178
Festín diabólico [Rope] (película) 90 n8
 Fletcher, John 91 n9
 Foucault, Michel 15-6, 25, 48-9, 67-9, 130-1, 139-40; entrevistas 97-100, 107-8, 119; *Historia de la sexualidad* 47, 99, 100-2, 117; sobre los antiguos griegos 101-2, 122-4 y el sadomasoquismo 98-103, 107-10 y Freud 116-7, 119-21
 Frechtman, Bernard 200 n14 y 16; 201 n22; 202 n26
 Freeman, Elizabeth 86-8
 Freud, Sigmund 48, 50; caso del Hombre de los Lobos ("Historia de una neurosis infantil") 126-31; *El malestar en la cultura* 116; *La interpretación de los sueños* 161; "Pulsiones y destinos de pulsión" 120-1; "Tres ensayos sobre teoría sexual" 117-20, 122-3
 Fuss, Diana 199 n11
- Gates Jr., Henry Louis 75
- Genet, Jean, 7, 21, 118; *Las sirvientas (Les Bonnes)* 190-5, 179; *Pompas fúnebres (Pompes funèbres)* 171-90, 201 n24; *Prisoner of Love (Un Captif amoureux)* 172; "Remark on Rembrandt" 201 n20
 Gide, André 19, 118, 154, 169; *Corridón* 143-5; *El inmoralista* 136-50
- Halperin, David, *One Hundred Years of Homosexuality* 69-70, 122-5
 Harper, Gorjet 94 n43
 Hitler, Adolf (de Genet) 175-6, 184-9, 195-6
 Hollibaugh, Amber 68
 Hombre de los Lobos (caso de Freud) 126-31
 Hooks, Bell 92 n26
 Hopcke, Robert 103-6
 Hunt, Margaret 92 n29
- Informe Kinsey 40
Inside/Out (compilación de Fuss) 23 n1, 90 n8
- Jeffreys, Sheila 67
 Juicy Lucy 111, 114
- Kamel, G. W. Levi 102-3 (131 n7)
 Klein, Melanie 197
 Kopkind, Andrew 26-7
 Kramer, Larry 68
 Kushner, Tony, *Ángeles en América* 82
- Lacan, Jacques 32, 197

- Laplanche, Jean 120
Laura (película) 90 n8
 Lauretis, Teresa de 93 n38
Leatherfolk (compilación de Thompson) 114, 131 n9
 Leonardo da Vinci 124-6
 LeVay, Simon 70
 Lewes, Kenneth 53, 90 n9
 Livingston, Jennie 62
 Lucey, Michael 199 n2
 Lucy. Véase Juicy Lucy
- McIntosh, Mary 46
 Mains, Geoff 103, 112
Mec 97-8, 120
 Meinhold, Keith 30
 Merck, Mandy 132 n21
 Miller, D. A. 90 n8 "Anal Rope";
Bringing Out Roland Barthes 31,
 61
 Modleski, Tania, *Feminism Without
 Women* 82, 132 n21, 133 n25
 Mohr, Richard 92 n37
 Moraga, Cherríe 68
 Morrison, Paul 200 n12
- Nation* 27, 29
 National Research Council [Consejo
 Nacional de Investigaciones] (in-
 forme sobre el sida, 1993) 35-
 40
New Republic 27, 29
New Yorker 27, 29
New York Times 27, 29, 30, 35-6,
 40, 1
- Out/Look* 94 n49
- Paris is Burning* (película) 62-4
 Pascal, Blaise 142
 Patton, Cindy 87
 Pillard, Richard 93 n36
Powers of Desire (compilación de Sni-
 tow *et al.*) 68 (92 n28)
 Preston, John 111-3
 Proust, Marcel 19, 125-7, 144; *À la
 Recherche du temps perdu* (*En busca
 del tiempo perdido*) 162-4; Cua-
 derno (*Le Carnet de 1908*) 155-6;
La Prisonnière (*La prisionera*) 160-
 1; *Sodome et Gomorrhe* (*Sodoma y
 Gomorra*) 150-71
- Queer Nation* 27
- Reagan, Ronald 82
 Renoir, Pierre-Auguste 142
 Rich, Adrienne 67-8
 Robertson, Pat 29
Rope. Véase *Festín diabólico*
 Rubin, Gayle 68
- "Sade" (Foucault) 107
Salmagundi 97
 SAMOIS 111, 92 n29
 Sartre, Jean-Paul, *Genet* 171-3
 Scheler, Max 163
 Schwartz, David 28
 Sedgwick, Eve Kosofsky: *Epistemo-
 logy of the Closet* 59-60, 69, 80-2,
 199 n7; *Tendencias* 95 n49
 Seidman, Steven 17, 84, 86
 Shilts, Randy 68
 Silverman, Kaja 73, 76, 163
 Slot, The 100

- Social Impact of AIDS in the United States* (National Research Council, 1993) 35-40
- Sodoma (de Proust) 155-7
- Spanier, Bonnie 51
- Stein, Edward 49, 93 n36
- Stonewall Inn 34, 48
- Sullivan, Andrew 27
- Thomas, Clarence 80
- Thompson, Mark 103-4
- Thoreau, Henry David 85
- Tom of Finland 93 n37
- Vassar College 59
- Warner, Michael 14, 18-9, 51, 83-9
 "Thoreau's Bottom" 16, 84, 85
- Weinberg, Thomas 102-3 (131 n7)
- White, Edmund 171
- Wittig, Monique 66, 72; *The Straight Mind* 14, 51-8, 60
- Young, Ian 104

Impreso en julio de 1998 en Talleres Gráficos Leograf,
Rucci 408, V. Alsina, Argentina