

---

# EPISTEMOLOGÍA DEL ARMARIO

---

Eve Kosofsky Sedgwick



Ediciones de la Tempestad  
Barcelona

Todos los derechos reservados. Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier procedimiento y el almacenamiento o transmisión de sus contenidos en soporte magnético, sonoro, visual o de cualquier otro tipo sin permiso expreso del editor.

Traducción de Teresa Bladé Costa  
1ª Edición: Noviembre de 1998.

© Eve Kosofsky Sedgwick

© 1990 The Regents of the University of California.  
Published by arrangement with the University of  
California Press.

© Llibres de l'Índex, SL

Ilustración de portada: H. Fuseli, *Aquiles tratando de asir la sombra de Patroclo* (Zurich, Kunsthaus).

ISBN: 84-7948-034-3  
Depósito legal: B-47795-1998

Llibres de l'Índex, S.L.  
c/ Pujades, 6 local 2  
08018 Barcelona  
E-mail: [index@teclata.es](mailto:index@teclata.es)  
<http://www.teclata.es/index>

Impreso en Liberduplex S. A.  
c/ Constitució, 19  
08014 Barcelona

---

# Índice

Agradecimientos .....	7
Créditos .....	9
Introducción axiomática .....	11
I. Epistemología del armario .....	91
II. Algunos binarismos (I)	
<i>Billy Budd</i> : después del homosexual .....	123
III. Algunos binarismos (II)	
Wilde, Nietzsche y las relaciones sentimentales del cuerpo masculino .....	175
IV. La bestia del armario	
Henry James y la literatura del pánico homosexual .....	241
V. Proust y el espectáculo del armario .....	281

---

## Agradecimientos

En la preparación de este libro he contado con la amistad, las preguntas, las ideas y las aportaciones teóricas de muchas personas, entre ellas Henry Ablove, Madeline Casey, Cynthia Chase, Robert Dawidoff, Maud Ellmann, Joseph Gordon, Timothy Gould, Neil Hertz, Marsha Hill, Jonathan Kamholtz, Sally Kamholtz, David Kosofsky, Leon Kosofsky, Rita Kosofsky, Doris Sommer, Deborah Swedberg, Nancy Waring, Barry Weller, Carolyn Williams, Joshua Wilner y Patricia Yaeger. Andrew Parker volcó en el trabajo una gran abundancia de apoyo, provocación y saber; junto con Mary Russo hicieron posible la magia dickinsoniana de que el Connecticut River Valley pareciera el centro del universo. La primera incitación a escribir este libro vino en 1984 a partir de la lectura de un ensayo de D. A. Miller, "Secret Subjects, Open Secrets" ("Temas secretos, secretos abiertos"), cuyo autor fue el primer destinatario y lector de la mayoría de los capítulos del libro. La conversación y el trabajo de Cindy Patton han representado para mí un cierto ideal, implícito en el libro, de transítividad: a través de discursos, instituciones, géneros y sexualidades, y entre activismo y teoría. Michèle Aina Barale, Paula Bennett, Joseph Allen Boone, Philip Brett, Jack Cameron, Jonathan Dollimore, Lee Edelman, Kent Gerard, Jonathan Goldberg, George Haggerty, Janet Halley, Wayne Koestenbaum, Joseph Litvak, Donald Mager, Jeffrey Nunokawa, Elizabeth Potter, Bruce Russell y Robert Schwartzwald compartieron conmigo la investigación, la crítica, las ideas y la sensación de un propósito en común. Hal Sedgwick me alegró la vida. Estudiantes como Rafael Campo, Nelson Fernández, Gary Fisher, Hali Hammer, Sean Holland, Leslie Katz y Eric Peterson fueron generosos en afecto, crítica, información, ideas y talento. Michael Moon apareció posteriormente en escena y transformó substancialmente este trabajo, cumpliendo a la perfección con nuestro cometido.

El mejor obsequio de todos ellos ha sido el valor que me han dado, no sólo en el sentido de provisión narcisista, aunque sea insustituible, sino en el sentido original del término: me dieron valor. En el medio académico, bastante protegido (aunque teóricamente izquierdista), donde los investigadores tienen hoy, cuando hay suerte, el privilegio de hacer un trabajo intelectual continuado, en general hay una manifiesta ausencia de valor a disposición de aquéllos que lo desearían. He podido recurrir una y otra vez a un poderoso manantial de valor como es el de los estudiosos homosexuales que durante estos aterradores años han elegido ser francos acerca de una sexualidad específica, a menudo en la lucha por la propia supervivencia así como por la dignidad, el placer y las ideas. Aprendí de Michael Lynch que incluso el valor de carácter más espectacular no es, después de todo, un espectáculo, un anfiteatro de vistas fijas, sino una suerte de mercado flotante y permeable de préstamos, endeudamientos desmesurados e intercambio.

\* \* \*

El dinero —es decir, tiempo de incalculable valor— para la escritura de gran parte de *Epistemología del armario* ha sido aportado por la John Simon Guggenheim Memorial Foundation. El puesto de profesora universitaria creado por la “Mrs. William Beckman Lectureship” en la Universidad de California, Berkeley, me proporcionó el tiempo para trabajar en dos capítulos, y de hecho cada capítulo del libro refleja la gran cantidad de estímulos que aportaron las clases y los alumnos. La MLA (Asociación de Lengua Moderna [de Estados Unidos]) concedió al capítulo “La bestia en el armario” el premio Crompton-Noll de crítica gay y lésbica, y el Amherst College así como la Duke University ofrecieron un importante apoyo material.

---

## Créditos

Varias partes del libro han sido publicadas con anterioridad. Las versiones de los capítulos I y V aparecieron en "Epistemology of the Closet (I and II)", *Raritan* 7, n° 4 (primavera 1988) y 8, n° 1 (verano de 1988). Una versión del capítulo IV apareció, bajo el mismo título, en *Sex, Politics, and Science in the Nineteenth-Century Novel*, ed. Ruth Bernard Yeazell, *Selected Papers from the English Institute, 1983-4* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986). Una versión del axioma 6 del capítulo introductorio apareció bajo el título de "Pedagogy in the Context of an Antihomophobic Project", *South Atlantic Quarterly* 89, n° 1 (invierno 1990). Quiero expresar mi agradecimiento por contar con el permiso para reimprimir estos apartados.

---

## Introducción axiomática

*Epistemología del armario* propone que muchos de los nudos principales del pensamiento y el saber de la cultura occidental del siglo veinte están estructurados —de hecho, fracturados— por una crisis crónica, hoy endémica, de definición de la homo/heterosexualidad, sobre todo masculina y que data de finales del siglo pasado. El libro sostendrá que la comprensión de casi todos los aspectos de la cultura occidental moderna no sólo es incompleta, sino que está perjudicada en lo esencial en la medida en que no incorpora un análisis crítico de la definición moderna de la homo/heterosexualidad; y partirá del supuesto que el terreno más apropiado para iniciar este análisis crítico es la perspectiva relativamente dispersa de la teoría moderna gay y antihomofóbica.

El transcurso del tiempo, las ideas y la lucha política necesaria desde el cambio de siglo sólo han extendido e intensificado la larga crisis de la definición sexual moderna, haciendo dramáticas, a menudo de forma intensa, la incoherencia interna y las contradicciones de cada una de las formas del “sentido común” discursivo e institucional sobre este tema, heredadas de los artífices de nuestra cultura actual. Las contradicciones de las que voy a tratar aquí no son, en primer lugar, las que se dan entre personas e ideologías prohomosexuales y antihomosexuales, aunque la principal motivación del libro sea en realidad la afirmación homosexual, sino que las contradicciones que parecen más activas son las inherentes a todas las interpretaciones importantes del siglo veinte sobre la definición de la homo/heterosexualidad, tanto heterosexistas como antihomofóbicas. En el primer capítulo se esbozan las líneas generales y parte de la historia de estas interpretaciones. En suma, hay dos grandes contradicciones. La primera es la contradicción que hay entre la definición de la homo/heterosexualidad como un tema que es importante fundamentalmente para una minoría sexual poco numerosa, identificable y relativamente definida (a la que me refiero con

el nombre de visión minorizadora) y como un tema de importancia constante y determinante en la vida de las personas de todo el espectro de sexualidades (a la que me refiero con el nombre de visión universalizadora). La segunda contradicción es la que hay entre considerar la elección del objeto del mismo sexo como una cuestión liminar o transitiva entre géneros y, por otra parte, como el reflejo de un impulso de separatismo —aunque no necesariamente político— dentro de cada género. El objetivo de este libro no es decidir entre los dos polos de cada una de estas contradicciones porque, si su razonamiento es correcto, hoy no existe ninguna base epistemológica para poder hacerlo. En su lugar, trato de exponer los argumentos preliminares más convincentes que sea posible para formular una hipótesis sobre la importancia fundamental que tiene este conjunto de aspectos definitorios, nominalmente marginales y conceptualmente inextricables, para el conjunto de conocimientos e interpretaciones de la cultura occidental del siglo veinte.

La palabra “homosexual” se introdujo en el discurso euroamericano durante el último tercio del siglo diecinueve y su popularidad incluso precedió a la del término “heterosexual”.<sup>1</sup> Parece evidente que los comportamientos sexuales, e incluso para algunos las identidades conscientes, que denota el nuevo término “homosexual” y sus variantes contemporáneas ya tenían una larga y rica historia, aunque también la tenían una amplia gama de otras conductas sexuales y grupos de comportamiento. Lo nuevo de las postrimerías del siglo pasado fue la delimitación de un esquema mundial por el cual, del mismo modo que a todas las personas se les había asignado forzosamente un género masculino o femenino, también se consideraba necesario asignar una sexualidad homo o heterosexual, una identidad binarizada llena de implicaciones, por confusas que fueran, incluso para los aspectos ostensiblemente menos sexuales de la existencia personal. Esta novedad no dejó ningún espacio de la cultura a salvo de las fuertes incoherencias definicionales de la homo/heterosexualidad.

En las últimas décadas del siglo diecinueve proliferaron y cristalizaron con una rapidez excepcional una serie de nuevos discursos taxonómicos institucionalizados (en la medicina, el derecho, la literatura y la psicología) relativos a la definición de la homo/heterosexualidad. No obstante, eran décadas en



las que muchos de los demás nudos críticos de la cultura también estaban siendo reestructurados de forma decisiva, aunque de forma menos repentina y novedosa. Tanto las relaciones de poder entre ambos géneros como las relaciones del nacionalismo con el imperialismo, por ejemplo, se encontraban en una situación de crisis claramente manifiesta. Por este motivo —y porque la estructuración de los vínculos entre las personas del mismo sexo, en toda situación histórica marcada por la desigualdad y la lucha entre géneros, no puede dejar de ser un espacio de regulación intensa que afecta a prácticamente todas las cuestiones de poder y de género—<sup>2</sup> nunca se pueden dibujar las líneas que circunscriben dentro de un cierto ámbito propio de la sexualidad, sea cual sea, las consecuencias de un cambio en el discurso sexual. Además, de acuerdo con el análisis de Foucault, cuyos resultados yo adoptaré como axiomáticos, la cultura occidental moderna ha situado lo que denomina la sexualidad en una relación cada vez más privilegiada con nuestras construcciones más preciadas de identidad individual, verdad y conocimiento, y cada vez es más cierto que el lenguaje de la sexualidad no sólo coincide con otros lenguajes y relaciones ligados al conocimiento, sino que los transforma.

Por consiguiente, una característica de las lecturas de este libro será ocuparse de los aspectos transformativos de los textos, y de lo que a menudo se denomina de manera insulsa como las “relaciones con el lector”, como espacios de creación, violencia y ruptura de definiciones en relación con lectores concretos y circunstancias institucionales concretas. Una suposición que subyace en el libro es que las relaciones del armario —las relaciones de lo conocido y lo desconocido, lo explícito y lo implícito en torno a la definición de la homo/heterosexualidad— pueden ser especialmente reveladoras acerca de los actos discursivos de modo más general. En el transcurso de este trabajo ha parecido como si la densidad de su significado social otorgara a todo acto discursivo relativo a estas cuestiones (y los contornos de estas cuestiones son realmente extensos) la exagerada propulsión de las aletas en una piscina: la fuerza de los diversos efectos retóricos ha sido excepcionalmente difícil de calibrar.

No obstante, en las inmediaciones del armario, incluso se llega a cuestionar lo que cuenta como acto discursivo. Como

dice Foucault: "No cabe hacer una división binaria entre lo que se dice y lo que se calla; habría que intentar determinar las diferentes maneras de callar [...] No hay un silencio sino silencios varios y son parte integrante de estrategias que subtienden y atraviesan los discursos".<sup>3</sup> El hecho de permanecer en el armario es en sí mismo un comportamiento que se ha iniciado como tal por el acto discursivo del silencio, no un silencio concreto, sino un silencio que va adquiriendo su particularidad, a trancas y barrancas, en relación con el discurso que lo envuelve y lo constituye de forma diferencial. Los actos discursivos que puede comprender, a su vez, la salida del armario son tan extrañamente específicos como los anteriores y puede que no tengan nada que ver con la obtención de nueva información. Pienso en un hombre y en una mujer que, como amigos íntimos que eran, durante años se explicaron con franqueza las dificultades sentimentales de sus respectivas vidas eróticas, estando el eroticismo de él exclusivamente centrado en los hombres. Pero fue sólo tras una conversación particular de un día, después de toda una década de relación, que a ambos les pareció que la mujer tenía permiso para poder referirse al hombre, en su conversación, como un hombre gay. Cuando hablaron de ello mucho después ambos estuvieron de acuerdo en que habían sentido entonces que ese solo momento había constituido un acto bien definido de destape homosexual, incluso en el contexto de muchos años previos de relación basada en la condición gay del hombre. ¿Cuál fue el motivo que alegaron para explicar esta diferencia? No una versión de "soy gay", que sólo podría haber sido una afirmación trivial entre ellos. Lo que constituyó el acto de destape para este hombre, en esta situación, fue el propio hecho de utilizar la expresión de *coming out*\* o destape para referirse a sí mismo al mencionar, como si no tuviera ninguna importancia, que tuvo que descubrirse como homosexual a otra persona. (De forma parecida, una camiseta que el colectivo ACT UP vende en Nueva York con el texto "He salido del armario, luego exis-

---

\*N.T.: El verbo *come out* o su substantivación como *coming out* es una abreviación de la expresión inglesa *come out of the closet* (salir del armario), que se utiliza para referirse al acto de destaparse o declararse abiertamente gay.

to" tiene la intención de desempeñar la función no de mera constatación de que quien lo lleva se ha destapado, sino la función transformativa de destaparse en primer lugar). Como analizaré en el primer capítulo, el hecho de que el silencio sea tan intencionado y transformativo como el discurso, en las relaciones en torno del armario, depende de que la ignorancia sea tan poderosa y múltiple como el conocimiento.

El conocimiento, después de todo, no es por sí mismo poder, aunque es el campo magnético del poder. La ignorancia y la opacidad actúan en connivencia o compiten con el saber en la activación de corrientes de energía, de deseo, de productos, de significados y de personas. Si el Sr. Miterrand sabía inglés pero el Sr. Reagan no sabía francés, como en realidad sucedía, era el cortés Sr. Miterrand quien debía negociar en una lengua adquirida y el ignorante Sr. Reagan quien podía extenderse en su lengua nativa. En este modelo de habla interactiva por el cual, como explica Sally McConnell-Ginet, "el sentido [...] estándar puede verse como lo que es reconocible únicamente sobre la base del mutuo conocimiento de las prácticas establecidas de interpretación por parte de los interlocutores", es el interlocutor que tiene o hace ver que tiene una comprensión menos informada en líneas generales de las prácticas interpretativas quien definirá los términos del intercambio. Así, puesto que "los hombres, con recursos extralingüísticos superiores y posiciones discursivas privilegiadas, a menudo es menos probable que traten perspectivas diferentes a las suyas en la comunicación", sus actitudes, pues, "tienen más posibilidades de dejar una impronta duradera en el stock semántico común que las de las mujeres".<sup>4</sup>

Estos efectos de la ignorancia pueden ser utilizados, autorizados y regulados a gran escala para asombrosas imposiciones, quizá sobre todo en torno a la sexualidad, que es la actividad humana de la cultura moderna occidental con una mayor carga significativa. La asimetría epistemológica de las leyes sobre la violación, por ejemplo, favorece a la vez a los hombres y la ignorancia, puesto que no importa nada lo que percibe o quiere la mujer violada con tal que el hombre violador pueda alegar no haberse dado cuenta de ello (ignorancia sobre la cual la sexualidad masculina recibe una esmerada educación).<sup>5</sup> Y la maquinaria de violación organizada por este privilegio epistemológico de la ignorancia a su vez mantiene

bajo una disciplina desproporcionada las ambiciones de las mujeres por tener más control sobre las condiciones de su propia circulación.<sup>6</sup> O, de nuevo, en una ingeniosa orquestación de ignorancia pacientemente instructiva, el Departamento norteamericano de Justicia dictaminó en junio de 1986 que un empresario podía despedir libremente a personas que tuvieran el sida con tal de que pudiera alegar ignorancia con respecto del hecho médico de que no había ningún riesgo de salud conocido en el lugar de trabajo a causa de la enfermedad.<sup>7</sup> De nuevo, es obvio en el contexto político que el efecto que se persigue es la declaración manifiesta de una organizada declaración de guerra a muerte a los hombres gays por parte del sector privado.<sup>8</sup>

Aunque el simple y persistente hecho o pretensión de ignorancia (el sentido primordial de la palabra *stonewall*, que da nombre a los disturbios de 1969 en protesta por el acoso policial a los clientes de un bar gay) a veces pueda ser suficiente para imponer el poder discursivo, un drama mucho más complejo de ignorancia y conocimiento suele ser el catalizador más común de la lucha política. Este drama fue aprobado legalmente cuando, sólo unos días después de la decisión del Departamento de Justicia sobre el sector privado, la Corte Suprema de Estados Unidos también abrió la "temporada de caza" en el sector público legitimando las leyes estatales contra la sodomía en el caso *Bowers v. Hardwick*.<sup>9</sup> En una virulenta resolución cuyo lenguaje hizo desde el principio hasta el final una insolente exhibición de falta de lógica legal —a la que el juez Blackmun, en desacuerdo, llamó "la ceguera más deliberada"—,<sup>10</sup> una sola palabra, aparentemente fortuita y usada en la opinión mayoritaria del juez White, se convirtió para muchos gays o lectores antihomofóbicos en un foco a cuyo alrededor pareció pulular con especial densidad la fuerza de exaltación de los ánimos de la decisión.<sup>11</sup> En opinión de White,

alegar que el derecho a tomar parte en la sodomía está "profundamente arraigado en la historia y la tradición de esta nación" o "implícito en el concepto de libertad ordenada" es, a lo sumo, chistoso.<sup>12</sup>

Lo que en esta frase otorga a la palabra "chistoso" un poder ofensivo inusual, incluso en el contexto de un delito

legal más grave cuyo perjuicio será mucho más imborrable, seguramente es la forma económica en que aquí funciona como punto de inflexión para las resacas ciclónicas y epistemológicas que circundan al poder en general y a las cuestiones del deseo homosexual en particular.

Se puede considerar: (1) a primera vista nadie podría, obviamente, malinterpretar ni por un instante el intento de los defensores de los gays como chistosos. (2) A segunda vista, pues, es el propio tribunal quien se complace en ser chistoso. Explotando la evidente estupidez (3) de la afirmación (no sólo la demostración despectiva de que la gente poderosa no tiene porqué ser perspicaz o correcta, sino aún más, la demostración despectiva —que se palpa en todas las opiniones mayoritarias, pero sólo en esta palabra desborda satisfacción por los cuatro costado— de cómo la propia cerrilidad arma a los poderosos contra sus enemigos), el chiste del tribunal (tras la intimidación implícita en el término “a los sumo”, parodia de la ignorancia y la jocosidad) es (4) la payasa pretensión de ser capaz cuando le plazca de “interpretar” —a saber, proyectarlo que piensan los defensores de los gays. No sólo se trata de una parodia (5), sino (6) que tal pretensión está más próxima a una especie de técnica agresiva y de interferencia en contra de (7) la fantasía veraz/paranoica de que son los gays quienes pueden interpretar o proyectar sus propios deseos en las mentes de las personas heterosexuales.

Indiscutiblemente, hay una satisfacción en hacer hincapié sobre hasta qué punto el poder que tienen nuestros enemigos sobre nosotros se debe, no a su control o conocimiento, sino precisamente a su ignorancia. El efecto que produce es real, pero también conlleva peligros. El mayor de estos peligros es la desdeñosa, aterradora o lastimosa cosificación de la “ignorancia”, que va ligada a las premisas de la Ilustración por las que otorgar el calificativo de “ignorancia” a una fuerza particular parece situarla inapelablemente en un espacio demonizado conforme a un esquema ético que jamás ha sido muy explícito. (Su estructura también se halla peligrosamente cerca del privilegio más palpablemente sentimental de la ignorancia como una inocencia originaria y pasiva). Las perspectivas desde las cuales puede parecer que la lucha política es una lucha contra la ignorancia son estimulantes y quizá reveladoras, pero espacios peligrosos sobre los que hacer hin-

capié. Los escritos de, entre otros, Foucault, Derrida, Thomas Kuhn y Thomas Szasz han ofrecido a los lectores contemporáneos una práctica extraordinaria para poner en entredicho tanto la falta de compromiso ético y político como la simplicidad ética y política de la categoría de "conocimiento", de modo que un escritor que apele de forma demasiado directa al potencial redentor del simple aumento de vataje cognitivo en cualquier cuestión de poder hoy parece ingenuo. Asimismo, los problemas que de ello se derivan todavía se atienen a la categoría de "ignorancia", pero también lo hacen otros más: hay métodos psicológicos de vergüenza, negación y proyección en torno a la "ignorancia" que la convierten en una categoría especialmente estimulante para el lector individual, incluso cuando se le otorga una fuerza retórica a la que los escritores difícilmente podrían renunciar y que, al mismo tiempo, sería insensato que adoptaran.

Antes que sacrificar la noción de "ignorancia", pues, en este punto tendría más interés intentar pluralizarla y especificarla, mientras nos acostumbramos a tratar con el "conocimiento". Es decir, querría ser capaz de utilizar en el pensamiento político-sexual la concepción destructiva de que algunas percepciones generan, están revestidas y, al mismo tiempo, están estructuradas por ciertas opacidades. Si la ignorancia no es, como es evidente, la única caverna maniquea y aborígen de oscuridad desde la cual las heroicidades de la cognición humana pueden de vez en cuando luchar contra hechos, percepciones, libertades y avances, quizá exista en su lugar una plétora de ignorancias, y quizá debamos empezar a hacernos preguntas sobre la función, la erótica y las economías de su producción y distribución humana. En la medida en que la ignorancia es la ignorancia de un conocimiento —un conocimiento que ni que decir tiene que puede considerarse tanto verdadero como falso bajo cualquier otro régimen de verdad—, estas ignorancias, lejos de formar parte de una oscuridad ancestral, están producidas por conocimientos específicos y circulan como parte de regímenes de verdad específicos. No deberíamos suponer que su revestimiento de conocimientos significa, sin embargo, que obedecen a leyes idénticas de idéntico modo o que siguen los mismos circuitos al mismo paso.<sup>13</sup>

Históricamente la composición de *Epistemología del armario* empieza con un rompecabezas. Es un hecho muy sorprendente que, de las muchas dimensiones por las que la actividad genital de una persona puede diferenciarse de la de otra (dimensiones que incluyen la preferencia por determinados actos, zonas o sensaciones, tipos físicos, frecuencia, actividades simbólicas, relaciones de edad o poder, especies, número de participantes, etc.), precisamente una, el género del objeto de deseo, que surgió a finales de siglo, haya permanecido como la dimensión que denota la omnipresente categoría actual de "orientación sexual". No se trata de una evolución que pudiera haberse previsto desde la perspectiva del fin de siglo, cuando un rico cocido de sadismo, masoquismo, pederastia y autoeroticismo masculinos, por no mencionar otros de sus componentes, parecían tener una relación tan indicativa como la homosexualidad con toda la problemática obsesivamente contemplada de la "perversión" sexual o, de forma más general, la "decadencia". Foucault, por ejemplo, menciona a la mujer histérica y al niño masturbador, junto con categorías sexológicas "entomologizadas" como zoófilos, zoerastas, auto-monosexualistas y ginecomastas (p. 57), que tipifican las nuevas taxonomías sexuales, la "especificación de los individuos" que facilitó la incorporación de las relaciones epistemológicas y de poder a la definición moderna de la sexualidad.<sup>14</sup> Aunque su observación sea cierta, sugiere otra pregunta a la que no responde: por qué la categoría de "masturbador", por tomar un ejemplo, ya debería de haber perdido por completo su potencial diacrítico para especificar un tipo concreto de persona, una identidad, al mismo tiempo que no deja de ser verdad —y cada vez lo es más— que, para una tendencia crucial del discurso occidental, en palabras de Foucault, "el homosexual es ahora una especie"<sup>15</sup> (p. 57). En consecuencia, aparece el heterosexual y, en medio de tanta "especificación", la especie humana está cada vez más dividida. *Epistemología del armario* no tiene ninguna explicación para esta condensación súbita y radical de las categorías sexuales, y, en vez de especular sobre sus causas, el libro explora sus implicaciones y consecuencias, imprevisiblemente variadas y profundas.

El libro sostendrá que al mismo tiempo que se producía este proceso de especificación sexual o formación de especies, también persistieron y se desarrollaron concepciones menos

estables y menos vinculadas a la identidad en relación a la elección sexual, a menudo entre las mismas personas o entretejidas en los mismos sistemas de pensamiento. De nuevo, el libro no indicará (ni creo que exista actualmente) ningún punto de vista intelectual por el cual las afirmaciones rivales de las concepciones minorizadoras y universalizadoras puedan ser juzgadas de forma contundente en cuanto a su "verdad"; en su lugar, trataré de los efectos transformativos del contradictorio campo discursivo creado por su intersección. Y, evidentemente, es importante recalcar el hecho de que estos efectos sobre la definición de la homo/heterosexualidad tendrían lugar en un marco, no de amplia imparcialidad sentimental o analítica, sino de gran presión homofóbica para infravalorar una de las dos formas de elección, nominalmente simétricas.

Como varias de las formulaciones anteriores indicarían, en este libro hay una línea de argumentación fundamental que es destructiva en un sentido bastante específico. Los pasos analíticos que se realizan quieren demostrar que las categorías que en una cultura se presentan como oposiciones binarias y simétricas —heterosexual/homosexual en este caso— de hecho subsisten en una relación tácita más inestable y dinámica según la cual, en primer lugar, el término B no es simétrico sino que está subordinado al término A; pero, en segundo lugar, la valoración ontológica del término A depende para su significado de la inclusión y exclusión simultánea del término B; por consiguiente, y en tercer lugar, la cuestión de la prioridad entre la categoría supuestamente central y la supuestamente marginal de cada diada es irremediablemente inestable, puesto que el término B está constituido como interno a la vez que externo al término A. Harold Beaver, por ejemplo, en un influyente ensayo de 1981 esbozó las directrices de esta estrategia destructiva:

El objetivo debe ser invertir la oposición retórica de lo que es "transparente" o "natural" y lo que es "derivativo" o "artificial" mediante la demostración de que las cualidades atribuidas a la "homosexualidad" (como término dependiente) son de hecho una condición de la "heterosexualidad"; que la "heterosexualidad", lejos de poseer un estatus privilegiado, debe tratarse como un término dependiente.<sup>16</sup>



No obstante, el entender estas relaciones conceptuales como irremediabilmente inestables no significa entenderlas como ineficaces o inocuas. Es al menos prematuro lo que Roland Barthes vaticina cuando dice que "una vez se desdibuje el paradigma, empezará la utopía: el sentido y el sexo se convertirán en objetos de libre juego, en cuyo centro las formas (polisemánticas) y las prácticas (sensuales), liberadas de la prisión binaria, lograrán un estado de expansión infinita".<sup>17</sup> Por el contrario, una concepción desconstruictiva de estos binarismos hace posible identificarlos como espacios que están densa y peculiarmente cargados de potenciales duraderos para ser fuertemente manipulados —precisamente a través de los mecanismos de definición contradictoria o, de modo más sucinto, la doble sujeción. Aunque necesario, el análisis desconstruictivo de estos nudos de definiciones no es en absoluto suficiente para invalidarlos, sino todo lo contrario. Yo señalaría que continuamente ha existido un marco conceptual para entender su irresoluble inestabilidad, que constantemente ha prestado autoridad discursiva tanto a las fuerzas antigays como a las fuerzas culturales gays de este siglo. Beaver hace una predicción optimista al decir que "mediante la descualificación de la autonomía de lo que se ha considerado espontáneamente inmanente, todo el sistema sexual es fundamentalmente dispersado y desenmascarado".<sup>18</sup> Pero hay motivos para creer que el opresivo sistema sexual de los últimos cien años, en todo caso, ha nacido y ha crecido en un brezal de notorias y constantes dispersiones y desenmascaramientos.

Además, estos ataques desconstruictivos sólo pueden ocurrir en el contexto de toda una red cultural de definiciones normativas, que son igualmente inestables pero que responden, a menudo a ritmos diferentes, a diferentes grupos de contigüidades. Los términos dominantes de un momento histórico concreto serán los que estén entrelazados del modo más inextricable a la vez que diferencial con los filamentos de otros importantes nexos definicionales. Al sostener que la definición de la homo/heterosexualidad ha sido un término maestro que ha presidido el siglo pasado y que tiene la misma importancia fundamental para toda la identidad y organización social del mundo occidental (y no solamente para la iden-

tividad y cultura homosexual), al igual que los ejes tradicionalmente más visibles de género, clase y raza, argumentaré que la crisis moderna y hoy crónica de la definición de la homo/heterosexualidad ha afectado a nuestra cultura, especialmente a través de su imborrable determinación de categorías tales como secreto / revelación, conocimiento / ignorancia, privado / público, masculino / femenino, mayoría / minoría, inocencia / iniciación, natural / artificial, nuevo / viejo, disciplina / terrorismo, canónico / no canónico, plenitud / decadencia, urbano / provinciano, nacional / extranjero, salud / enfermedad, igual / diferente, activo / pasivo, dentro / fuera, cognición / paranoia, arte / kitsch, utopía / apocalipsis, sinceridad / sentimentalismo y voluntariedad / adicción.<sup>19</sup> Y en vez de abrazar una fe idealista en la eficacia necesaria e inmanentemente corrosiva de las contradicciones inherentes a estos binarismos, señalaré que las luchas por el poder discursivo se pueden concretar en competiciones por la influencia material o retórica necesaria para establecer los términos operativos de una definición tan incoherente y aprovecharse de algún modo de los mismos.

Quizá debería decir algo acerca de la hipótesis de que algunos de los binarismos que estructuran el sentido en una cultura pueden estar “marcados de forma imborrable” por la conexión con esta problemática concreta —de forma imborrable incluso cuando no es visible. Formular hipótesis es más fácil que probarlas, pero la verdad es que no puedo imaginar el protocolo por el que estas hipótesis puedan ser probadas; deben ser profundizadas, ampliadas y utilizadas —no es tarea de un solo libro— más que probadas o refutadas por unos cuantos ejemplos. La recopilación de ejemplos de cada binarismo que en principio parecieran al “sentido común” que no están marcados por aspectos relativos a la definición de la homo/heterosexualidad, aunque podría ser una heurística estimulante e inagotable, creo que no es una buena forma de probar una hipótesis de este tipo. Después de todo, la clase de aptitudes que seguramente se requieren para producir las interpretaciones más reveladoras apenas han sido una parte valorada del “sentido común” de esta cultura epistemológicamente agrietada. Si un proceso concienzudo de interpretación acumulativa y *descontextualización y recontextualización* no hace que estas homologías sean resonantes y productivas,

entonces no habrán pasado la única prueba que directamente pueden suspender, la única que deben superar.

La estructura del libro ha estado notablemente influida por esta intuición, es decir, por la sensación de que los interrogantes culturales que espera hacer imperativos serán trivializados o vaciados en esta primera sección hasta el punto de que sus procedimientos parezcan tener algo de apriorístico. He querido que el libro sea atractivo (así como imprescindible), pero de ningún modo algorítmico. Una de las características del libro es no saber hasta qué punto sus percepciones y propuestas son generalizables, no poder decir de antemano cuándo la especificidad semántica de estas cuestiones se entrega (¿o estructura?) a la sintaxis de un proyecto crítico "más amplio" o más abstracto. En concreto, el libro tiene como objetivo resistir tanto como sea posible la pretendida y debilitante suposición de que el fraude de la crisis moderna de la definición de la homo/heterosexualidad suele, en el discurso público, machacarse más fatalmente en campo propio.

Quizá para contrarrestar esto, ahora parece que el libro no sólo tenga, sino que constituya una introducción prolongada. Está organizado, no como una narración cronológica, sino como una serie de ensayos estrechamente vinculados por su propósito común y sus temas recurrentes. La introducción, que sitúa el trabajo en el contexto más amplio de la teoría gay/lésbica y antihomofóbica, y el primer capítulo, que resume sus términos básicos, son las únicas partes que no comprenden lecturas detalladas. El segundo capítulo (sobre *Billy Budd*) y el tercer capítulo (sobre Wilde y Nietzsche), que fueron originalmente concebidos como una sola unidad, ofrecen un tipo diferente de introducción: un ensayo, a través de la especificidad de los textos y sus autores, sobre la mayor parte de la llamativa lista de nexos culturales binarizados sobre los cuales el libro hace, en otras partes, afirmaciones más generalizadas. El cuarto capítulo, a través de una lectura de "La bestia en la jungla", de Henry James, trata con detalle el tema en otras partes recurrente del pánico homosexual de los hombres. Y el quinto capítulo, sobre Proust, se centra más claramente en la preocupación del libro por las relaciones discursivas a propósito del armario.

En consonancia con mi énfasis en las relaciones transformativas de la definición doble y conflictiva, la prescripción

teórica para una política práctica, implícita en estas lecturas, propone un movimiento multilateral cuyos impulsos idealistas y materialistas, cuyas estrategias minorizadoras y universalizadoras, y cuyos análisis de separatismo e integración de géneros, avancen paralelamente sin potenciar la competitividad por una racionalización ideológica. De hecho, así es como se han estructurado los movimientos gays de este siglo o, al menos, cómo han sido percibidos o evaluados con frecuencia. La amplitud y plenitud de la estructura política de la lucha por la afirmación gay dan una gran resonancia a la voz de cada uno de sus miembros. El coste en rigor ideológico, aunque elevado, es sencillamente inevitable; no se trata de un panorama conceptual en el cual el rigor ideológico a través de todos los niveles y de todos los miembros sea posible ni siempre deseable.

Algo parecido sucede en el ámbito intelectual. Una y otra vez he sentido al escribir el libro que, a pesar de que mis propias identificaciones, intuiciones, circunstancias, limitaciones y capacidades pueden haber tendido a favorecer el constructivismo frente al esencialismo, la universalización frente a la minorización y la transitividad de género frente al separatismo de género en las concepciones relativas a la elección sexual, sin embargo la posibilidad de un espacio para este trabajo y la profundidad del panorama intelectual al que éste pueda contribuir se deben principalmente a la riqueza del pensamiento y la lucha gay de carácter esencialista, minorizador y separatista. También debo señalar la limitación del libro en cuanto a lo que puede sonar, en el clima actual de apasionantes e intersticiales exploraciones entre literatura, historia social y "estudios culturales", como interpretaciones literarias no reconstruidas de textos esencialmente canónicos. Debo esperar que, a medida que las suposiciones de lo que constituye un texto literario, una lectura literaria, una intervención interpretativa que valga la pena, se vuelvan cada vez más inestables bajo estas presiones, la perseverancia de cualquiera en esta práctica especializada (no me refiero a "especializada" en el sentido de técnica de los "expertos", sino con la connotación de la pródiga parcialidad valorativa de la perversión sexual) no pueda parecer tanto una defensa de retaguardia como algo nuevamente interrogable e interrogativo. Esto es incluso más cierto en cuanto a la especificación de la

definición sexual del hombre, y del hombre euroamericano, que constituye el tema del libro. Todo libro crítico hace opciones infinitas de enfoque y metodología, y es muy difícil que estas opciones sean interpretadas bajo otro prisma que no sea el del imperativo categórico. El hecho de que se hagan de un modo determinado parece a priori que se defiende que se deberían hacer en todas partes del mismo modo. Yo querría que, por muy terminantes que parezcan las afirmaciones de este libro, no se lea como una apología de esas afirmaciones, sino todo lo contrario. La valoración real del éxito de un análisis de este tipo residiría en su capacidad —en manos de un lector con diferentes necesidades, aptitudes o puntos de vista— para clarificar los diferentes tipos de resistencia que se le ofrecen desde diferentes espacios del mapa social, aun cuando esta tarea requiera revisiones o rupturas del análisis tal como se presenta inicialmente. El único imperativo que el libro pretende tratar como categórico es de carácter muy general, que es llevar a cabo un estudio antihomofóbico. Si el libro pudiera satisfacer sus ambiciones más expansivas, ofrecería algunos tipos específicos de interpretaciones e interrogantes, quizá nuevos, que sirvieran —de forma eficaz, fructífera y significativa desde el punto de vista heurístico— para que otros lectores trabajaran sobre textos literarios y sociales con, en el mejor de los casos, otros resultados. El significado, la legitimidad y, en muchos aspectos, incluso la posibilidad de buena fe de los posicionamientos que adopta el libro, dependen radicalmente de que otros lectores antihomofóbicos que puedan tener planteamientos muy diferentes produzcan la mayor variedad posible de trabajos incluso contradictorios.

Esto parece quizá especialmente relevante por lo que se refiere a la periodización histórica que implica la estructura de este libro y sus consecuencias. La formulación de una hipótesis que propone la utilidad de tomar los cien años que van desde la década de los ochenta del siglo diecinueve hasta la década de los ochenta del siglo actual como un período único en la historia de la definición de la homo/heterosexualidad corre necesariamente el riesgo de subordinar la importancia de otros puntos de referencia. Pienso, por ejemplo, en los acontecimientos conocidos de forma general con el nombre de Stonewall; es decir, los disturbios que tuvieron lugar en la ciudad de Nueva York, en junio de 1969, en protesta por

el acoso policial a los clientes de un bar gay y que marcan la inauguración del movimiento moderno de liberación gay. La tendencia algo idealista que incorpora un libro sobre definiciones hace demasiado fácil igualar, como desde una falsa vista aérea, el impacto incalculable —el impacto cognitivo inclusive— de los movimientos políticos por sí mismos. Incluso la expresión “el armario” como significante públicamente inteligible para las cuestiones epistemológicas relacionadas con las personas gays es sólo posible, evidentemente, por la influencia de la política gay postStonewall orientada en torno a la salida del armario. De forma más general, espero que quede perfectamente clara la importancia fundamental para el argumento de este libro de toda una gama de valoraciones y perspectivas políticas que son inconfundiblemente posteriores a los acontecimientos de Stonewall. Tan sólo en este contexto puede contemplarse de forma apropiada la hipótesis de una cierta periodización alternativa y global de los temas definicionales.

El libro que precedió a éste, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire* (“Entre hombres: la literatura inglesa y el deseo homosocial masculino”), intentó demostrar la inmanencia de los vínculos existentes entre los hombres y su estructuración prohibitiva para los vínculos entre hombre y mujer en la literatura inglesa del siglo diecinueve. La relación de este libro con su predecesor viene sencillamente definida por el período más tardío que abarca. Sin embargo, ello también ha implicado una negociación diferente entre los móviles feministas y antihomofóbicos que hay en los dos estudios. *Between Men* finaliza con un epílogo que señala “la enorme e insalvable división del espectro homosocial masculino” a finales del siglo diecinueve y a partir del cual “el análisis del deseo masculino homosocial como un todo da paso al análisis de la homosexualidad masculina y la homofobia tal como las conocemos”<sup>20</sup> (sobre este superficial “tal como las conocemos”, véase el axioma 5 de este capítulo). *Epistemología del armario*, que depende analíticamente de las conclusiones alcanzadas en *Between Men*, empieza justamente en este punto, y en este sentido puede decirse con mayor rigor que es fundamentalmente un libro antihomofóbico en cuanto a tema y perspectiva. Es decir, en términos que explicaré con mayor detalle en el axioma 2 de este capítulo, el

libro da mayor prioridad a la sexualidad que al género, al cual a veces se opone. *Between Men* se centraba en los efectos opresivos sobre las mujeres y los hombres de un sistema cultural en que el deseo intermasculino se hizo fundamentalmente inteligible mediante su desviación hacia relaciones triangulares que implicaban a una mujer. Los daños ocasionados por este sistema, lejos de haber desaparecido desde entonces, sólo han sido adaptados y sutilizados. Pero no cabe duda de que la fusión apremiantemente inmediata de las preocupaciones e interrogaciones feministas con las de los hombres gays que *Between Men* quiso efectuar ha parecido menos accesible, analíticamente, para la cultura del siglo veinte, puesto que se han articulado algunas versiones del deseo homosexual no mediadas a través del comportamiento heterosexual.

*Epistemología del armario* es un libro feminista, sobre todo en el sentido de que la autora de sus análisis es alguien cuyas ideas han estado influidas macro y microscópicamente por el feminismo durante un largo período de tiempo. Sin embargo, en las diversas intersecciones en las que un estudio inconfundiblemente feminista (esto es, centrado en el género) e inconfundiblemente antihomofóbico (esto es, centrado en la sexualidad) han parecido divergir, este libro ha tratado sistemáticamente de presionar en la última dirección. Mi elección se debe principalmente a la consideración de que en la actualidad el análisis feminista está considerablemente más desarrollado que el análisis gay masculino o antihomofóbico (teórica, política e institucionalmente). Hay más personas que se dedican al análisis feminista, se ha realizado durante más tiempo, es menos precario y arriesgado (con todo, aún bastante precario y arriesgado) y ya se dispone de un conjunto de *instrumentos mucho más amplio para que progrese*. Esto es cierto a pesar del extraordinario florecimiento reciente de los estudios gays y lésbicos, sin los cuales, como he indicado, este libro hubiera sido imposible; pero este florecimiento es joven y frágil, se halla gravemente amenazado, tanto desde dentro como desde fuera de las instituciones académicas, y todavía depende necesariamente de un fondo común limitado de paradigmas y lecturas. La viabilidad, a estas alturas sólidamente establecida, de un persuasivo proyecto feminista de interpretación de las disposiciones, opresiones y resistencias relativas al género en el modernismo y la modernidad euroamericana

desde finales del siglo pasado ha sido una condición que ha hecho posible este libro; pero también se ha tomado como una suerte de permiso o imperativo para seguir un camino muy diferente. Y, de hecho, cuando ha surgido otro tipo de intersección —la elección entre arriesgar una reintegración prematura y por tanto excluyente entre los términos de análisis feministas y gays (masculinos), por un lado, y mantener su relación abierta por un poco más de tiempo, postergando de nuevo el momento de pedirse cuentas mutuamente, por otro lado— he seguido el último camino. Quizá esta elección parezca un retraso a algunos lectores, pero espero que estén dispuestos a verla como un aplazamiento genuino en interés de dejar espacio a un análisis centrado en la homosexualidad masculina, con sus propias y valiosas aportaciones, más que como un rechazo. En último término, creo que gran parte de todo ello depende —para todas las mujeres, para las lesbianas, para los hombres gays y posiblemente para todos los hombres— de nuestra capacidad para llegar a concepciones de la sexualidad que respeten una cierta irreductibilidad a los términos y relaciones de género.

Por lo que respecta a la terminología empleada en el libro, creo que no hay ninguna norma satisfactoria para escoger entre los usos de “homosexual” y “gay”, a excepción del contexto postStonewall en el que “gay” debe ser preferible puesto que es la elección explícita de un gran número de personas a las cuales se refiere. Hasta hace poco parecía que el término “homosexual”, aunque corría el grave riesgo de anacronismo en cualquier aplicación anterior a las postrimerías del siglo diecinueve, todavía estaba en cierto modo menos circunscrito desde el punto de vista temporal que “gay”, quizá porque sonaba más oficial, por no decir diagnóstico. Sin embargo, esa aura de atemporalidad se ha desvanecido con rapidez, no tanto por la inadecuación manifiesta de la palabra con los mapas cognitivos y de comportamiento de los siglos anteriores a su acuñamiento, sino porque las fuentes de su autoridad durante el siglo posterior han parecido cada vez más tendenciosas y anticuadas. Así, parece que “homosexual” y “gay” son términos cada vez más aplicables a períodos históricos distintos y no coincidentes de un fenómeno para el cual no existe ninguna denominación global. Por consiguiente, he intentado utilizar cada uno de los términos de forma



apropiada en los contextos en que parecía importante la diferenciación histórica entre principios y finales de siglo. Pero para designar "el" fenómeno (concepto problemático) cuando abarca un período más largo de la historia, he usado uno u otro término indistintamente, más a menudo en contraste con el uso histórico inmediatamente relevante (p. ej., "gay" en el contexto de finales de siglo u "homosexual" en el contexto de la década de los ochenta querrían indicar una categoría lo suficientemente amplia para incluir por lo menos el otro período). No he seguido la convención, usada por algunos estudiosos, de diferenciación entre "gay" y "homosexual" sobre la base de si un texto o persona dada parece (respectivamente) afirmar su condición de gay o expresar una homofobia interiorizada; la facilidad para distinguir entre ambas cosas no es precisamente una premisa de este estudio. La otra restricción principal en cuanto al uso de estos términos en el libro es una preferencia contra el empleo del sustantivo "gayness" o el adjetivo "gay" como sustantivo. Creo que lo que subyace bajo esta preferencia es la sensación de que la asociación del deseo entre personas del mismo sexo con los sentidos tradicionales del adjetivo "gay" (alegre, brillante, vistoso, vivo, etc.) es todavía un poderoso acto de afirmación que quizá no deba tornarse ligeramente rutinario por las adaptaciones gramaticales.

Por otra parte, el género se ha convertido cada vez más en un problema terminológico, para el cual, de nuevo, no tengo una solución sistemática. "Homosexual" era un término relativamente neutral en cuanto a género y yo lo uso como tal, aunque siempre ha parecido tener como mínimo una cierta inclinación masculina (ya sea por el juego de palabras del latín (homo = hombre) latente en su macarronea etimológica o simplemente por la mayor atención prestada al hombre en el discurso que lo envuelve, como en tantos otros. "Gay" es un término más complicado ya que afirma referirse a ambos géneros, pero en el uso actual suele ir unido al término "lesbiana", como si no se refiriera a las mujeres —y cada vez más. Como indico en el axioma 3, esta complicación terminológica respondé muy bien a las ambigüedades y luchas reales que se dan en las políticas e identidades gays y lésbicas; así, por ejemplo, hay mujeres que aman a las mujeres que se consideran lesbianas pero no gays, y otras que se consideran mujeres gays pero no lesbianas. Como las premisas de este estudio

hacen imposible presuponer tanto la unidad como la diversidad de las cambiantes –y, de hecho, sincrónicamente diversas– identidades homosexuales de los hombres y las mujeres, y como su principal aunque no único foco es la identidad masculina, a veces utilizo “gay y lésbica”, pero más a menudo sencillamente “gay” en el sentido extrañamente preciso de un fenómeno de deseo hacia personas del mismo sexo indicativamente pero no exclusivamente masculino. Cuando quiero indicar un fenómeno más completo, relativo a ambos sexos por igual, me refiero a “hombres y mujeres gays” o “lesbianas y hombres gays”; cuando el uso es más exclusivo, me refiero a “hombres gays”.

Por último, siento mucho lo diferentes que pueden ser los criterios del escritor y del lector sobre cómo articular de la mejor forma posible un argumento que a ambos les parece un asunto apremiante. He tratado de ser lo más clara que he podido respecto a los pasos, los motivos y las suposiciones que hay en todo el libro; pero incluso dejando de lado la dificultad intrínseca del tema y de los textos, parece inevitable que el estilo de escritura no se ajuste al ideal de claridad de todos. El hecho de que –si el libro está en lo cierto– los intereses más significativos para la cultura estén precisamente imbricados en las volátiles, fracturadas y peligrosas relaciones de visibilidad y articulación en torno a la posibilidad homosexual hace que la perspectiva de que se malinterpreten sea especialmente tensa; al temor previsible y egoísta de no tener ningún impacto o que éste sea risible, se le suma el terror de que tenga un efecto destructivo.

*Permitidme que ofrezca un ejemplo. Hay razones para creer que las agresiones violentas contra las personas gays constituyen el delito más común y que más crece entre los delitos que se están volviendo legalmente conocidos en Estados Unidos como delitos relacionados con los prejuicios o con el odio. No cabe duda de que la amenaza extrajudicial de esta sanción violenta, degradante y a menudo mortal opera incluso con más fuerza que las sanciones más respetablemente institucionalizadas en contra de la elección, expresión y condición gay –y actúa en estrecha connivencia con las mismas. La proximidad endémica del vínculo entre el castigo extrajudicial y judicial de la homosexualidad es evidente, por ejemplo, en el argumento de los legisladores quienes, Estado*

tras Estado, han luchado por excluir la violencia antigay de la cobertura de las leyes que específicamente criminalizan los delitos relacionados con los prejuicios, alegando que el hecho de condenar la violencia individual contra las personas percibidas como gays menoscabaría la condena de la homosexualidad por parte del Estado. Hasta ahora estos argumentos han prosperado en la mayoría de Estados donde ha surgido la cuestión; de hecho, en algunos Estados (como Nueva York) donde no se ha suprimido la violencia antigay de la cobertura de los proyectos de ley relativos a los delitos por odio, al parecer algunas sólidas coaliciones raciales/étnicas se han escindido de tal manera en torno al tema que proyectos de ley que de lo contrario serían extremadamente populares han sido repetidamente rechazados. La forma que tiene el Estado de abordar la violencia antigay no estatal es, pues, un campo cada vez más conflictivo de términos que tienen un impacto fundamental, pero no exclusivo, sobre las personas gays.

En este contexto de elevada tensión, también es muy probable que el trato que se da a los agresores de las personas gays que acaban en los tribunales también implique la inmersión en un matorral de difíciles y reñidas definiciones. Una de las más espinosas guarda relación con el "pánico homosexual", una estrategia de defensa que se usa comúnmente para impedir la condena o para reducir las sentencias de los agresores de gays —un término que también da nombre a un instrumento analítico clave en este estudio. Judicialmente, la defensa del "pánico homosexual" de una persona (normalmente un hombre) acusada de violencia contra personas gays implica que disminuye su responsabilidad en el delito por una condición psicológica patológica, quizás provocada por una insinuación sexual no deseada del hombre a quien después atacó. Además de basarse en las suposiciones injustificadas de que todos los hombres gays pueden ser creíblemente acusados de hacer insinuaciones sexuales a extraños y, aún peor, que la violencia, a menudo hasta el punto del homicidio, sea una respuesta legítima a cualquier insinuación sexual, tanto si es grata como si no lo es, la defensa del "pánico homosexual" también se basa en la suposición falsamente individualizante y patologizante de que el odio hacia los homosexuales es un fenómeno tan personal y atípico en esta cultura como para ser clasificable como una enfermedad que disminuye la

responsabilidad en un delito. Lo que realmente parece demostrar la aceptación generalizada de esta defensa, por el contrario, es que el odio a los homosexuales es todavía más público, más típico y, por tanto, más difícil de contrarrestar que el odio hacia otros grupos desfavorecidos. El "pánico racial" o el "pánico de género", por ejemplo, no son aceptados como defensa para la violencia en contra de la gente de color o de las mujeres; en cuanto al "pánico heterosexual", David Wertheimer, director ejecutivo del programa contra la violencia gay y lesbica de la ciudad de Nueva York, observa: "si todas las mujeres heterosexuales que han sido objeto de una insinuación sexual por parte de un hombre tuvieran el derecho a asesinarlo, las calles de esta ciudad estarían llenas de cadáveres de hombres heterosexuales".<sup>21</sup> Un abogado de la organización National Gay Rights Advocates pone de manifiesto el contraste que hay con el trato legal que se da a otros delitos relacionados con los prejuicios: "No hay ninguna justificación objetiva o legal para el uso de esta defensa [el pánico homosexual]. Del mismo modo que nuestra sociedad no permite que un acusado utilice prejuicios basados en la raza o el género como excusa para sus actos violentos, la homofobia del acusado no es defensa alguna para un delito violento".<sup>22</sup>

Así, pues, gran parte de la popularidad de la defensa del "pánico homosexual" parece sencillamente provenir de su capacidad para permitir y "ubicar", mediante la patologización, la representación de un prejuicio socialmente aprobado contra una minoría estigmatizada, particularmente humillada entre otras muchas. Sin embargo, su especial verosimilitud también parece depender de la diferencia entre los delitos contra las personas gays y otros delitos por prejuicio contra las minorías: la diferencia de lo mucho menos clara, y quizá en último término imposible, que es la circunscripción limítrofe de una identidad gay minorizadora. Después de todo, el motivo por el que esta defensa toma el nombre de la clasificación psiquiátrica "pánico homosexual" (en el pasado bastante oscura y poco diagnosticada) es que se refiere a la supuesta incertidumbre del agresor sobre su propia identidad sexual. El que esto tenga que ser el escenario característico de la defensa de los agresores de gays (mientras que la incertidumbre sobre la propia raza, religión, etnia o género no se encuentra en otros casos de violencia relacionada con los prejuicios)

muestra de nuevo cómo la intersección de las concepciones minorizadoras y universalizadoras de la definición de la homo/heterosexualidad pueden tender a intensificar la victimización de las personas gays. En efecto, la defensa del pánico homosexual desempeña un doble acto de taxonomía minorizadora: afirma que hay una minoría bien diferenciada de personas gays y una segunda minoría, igualmente distinguible de la población en general, de “homosexuales latentes” cuya “inseguridad acerca de su propia masculinidad” es tan anómala como para permitir un pretexto basado en la disminución de la responsabilidad moral habitual. Al mismo tiempo, la eficacia del pretexto depende de su fuerza universalizadora, de si, como dice Wertheimer, puede “crear un clima en el que los miembros del jurado sean capaces de identificarse con el agresor, pensando: ‘Dios mío, quizá yo hubiera reaccionado del mismo modo’”.<sup>23</sup> La dependencia que tiene el pretexto del pánico homosexual del hecho de que esta crisis de definición masculina sea sistémica y endémica es posible solamente, y precisamente, por su negación del mismo hecho.

Cuando en mi trabajo anterior, *Between Men*, sin saber nada del uso judicial del “pánico homosexual” (entonces una defensa menos frecuente y divulgada), necesité dar nombre a “un residuo estructural de potencial terrorista, de chantajeabilidad y de masculinidad occidental a través de la influencia de la homofobia”, me encontré precisamente atraída hacia la misma expresión, tomada del mismo diagnóstico psiquiátrico, relativamente raro. Mediante un hurto lingüístico, confiando en que su violencia sería legible en todos los usos de la expresión, traté de convertir lo que había sido una categoría médica taxonómica y minorizadora en un principio estructural aplicable a la tarea definicional de todo un género y, por consiguiente, de toda una cultura. Lo utilicé para denominar “la forma más psicologizada y personal en que muchos hombres occidentales del siglo veinte experimentan su vulnerabilidad a la presión social del chantaje homofóbico” —específicamente, “tan sólo una acción de control complementario a las sanciones públicas institucionales descritas por Foucault y otras que definen y regulan el territorio amorfo de lo sexual”.<sup>24</sup>

El uso legal de la defensa del “pánico homosexual” para los agresores de personas gays depende de la capacidad médicamente mediada de la expresión para oscurecer la superpo-

sición entre patología individual y función sistémica. No obstante, lo que a mí me atrajo de la expresión, con vistas a mi trabajo fue todo lo contrario: creí que podría dramatizar, hacer visible e incluso escandaloso el propio espacio de superposición. Creo que el conjunto de percepciones condensadas en ese uso del “pánico homosexual masculino” probó ser un rasgo de utilidad para otros críticos, sobre todo para aquéllos que hacen teoría gay, y en *Epistemología del armario* he proseguido mis exploraciones en torno a la misma expresión, utilizada en el mismo sentido. Aunque también pienso con creciente consternación, en la atmósfera cada vez más homofóbica del discurso público desde 1985, que el trabajo realizado para acentuar y clarificar el poder explicativo de este complicado nexo quizá no pueda ser aislado de una forma fiable de los usos que debieran ser diametralmente opuestos. Por ejemplo, no haría falta que un lector deliberadamente homofóbico entendiera estas discusiones sobre la importancia fundamental y el poder del pánico homosexual masculino como un factor que contribuye a la credibilidad de la patologizante defensa legal del “pánico homosexual” de los agresores de personas gays. Todo lo que haría falta sería una negativa o un rechazo a entender la necesidad de que las discusiones estén insertadas en su contexto, es decir, el contexto de un análisis basado en el escepticismo sistémico sobre la neutralidad taxonómica positivista de la psiquiatría y la coherencia clasificatoria del derecho (p.ej., de la “responsabilidad individual”). Aunque en previsión de la posibilidad de este mal uso específico haya sido capaz, como espero, de tomar las medidas explicativas necesarias para evitarlo, todavía deben de haber demasiadas otras posibilidades imprevistas.

Evidentemente, el silencio sobre estas cuestiones desempeña la función coactiva del *statu quo* de modo más previsible e inexorable que cualquier intento de análisis. Además, las tensiones y los placeres que, incluso de forma ideal, hacen posible que un escritor confiera a un trabajo de este tipo sus mejores intenciones pueden ser muy diferentes de las que permitan que lo haga un lector dado.

\* \* \*

En lo que queda de introducción trataré de articular algunas de las bases metodológicas, conceptuales y axiomáticas del libro, por lo demás implícitas, y también explicaré mi punto de vista sobre su posición dentro de proyectos más generales de conceptualización de la sexualidad y el género.

Cualquiera que trabaje en el campo de los estudios gays y lésbicos, en una cultura en la que el deseo hacia personas del mismo sexo está todavía estructurado por su condición característica de público/privado, marginal y central a la vez —como el “secreto a voces”— descubre que la frontera entre tirar de verdades que resultan imbécilmente obvias, por una parte, y producir tópicos que retienen su poder para estimular y dividir, por otra parte, es extrañamente imprevisible. Al tratar con una estructura abierta-secreta, sólo podemos topar con las inmediaciones de lo transformativo si tenemos la osadía de arriesgar lo evidente. En esta introducción haré un rápido y metódico recorrido por algunas de las suposiciones y conclusiones, por lo demás sin articular, de un proyecto de análisis antihomofóbico a largo plazo.

*Axioma 1: Las personas son diferentes entre sí.*

Es asombroso los pocos instrumentos conceptuales dignos con los que contamos para tratar con este hecho evidente. Un pequeño número de ejes clasificatorios inconcebiblemente burdos han sido laboriosamente inscritos en el pensamiento crítico y político actual; el género, la raza, la clase, la nacionalidad y la orientación sexual son más o menos las distinciones de las que disponemos. Éstas, junto con las demostraciones afines de los mecanismos mediante los cuales se construyen y reproducen, son indispensables y puede que en realidad invaliden todas o algunas otras de las formas de diferencia y semejanza. Pero la hermana o el hermano, la mejor amiga, el compañero de clase, el padre o la madre, el hijo, la pareja, el “ex”: nuestras familias, parejas sentimentales y enemistades por igual, por no mencionar las extrañas relaciones de nuestros lugares de trabajo, recreo o activismo, prueban que incluso las personas que comparten todas o la mayoría de nuestras posiciones a lo largo de estos burdos ejes aún pueden ser bastante diferentes de nosotros y entre sí como para parecer prácticamente especies diferentes.

Supongo que todo el mundo se ha dado cuenta de ello, y probablemente todo el que sobrevive tiene recursos razonablemente ricos y poco sistemáticos de taxonomía inmediata para planificar las posibilidades, los peligros y los estímulos de su paisaje social humano. Probablemente sean las personas que hayan experimentado en mayor grado la opresión o la subordinación quienes tengan mayor necesidad de contar con estos recursos; y tomo las preciosas y devaluadas artes del cotilleo, inmemoriamente relacionadas en el pensamiento europeo con los criados, los hombres afeminados y gays y todas las mujeres, como un caso que guarda relación incluso no tanto con la transmisión de noticias necesarias como con el refinamiento de las aptitudes necesarias para formular, probar y usar hipótesis irracionales y provisionales sobre qué clase de personas se pueden encontrar en el mundo.<sup>25</sup> La literatura de Proust o James serían aquí ejemplares, proyectos precisamente de taxonomía inmediata, del hacer y deshacer y rehacer y redeshacer de cientos de viejas y nuevas imágenes categóricas con respecto a todas las clases de personas que se necesitan para formar un mundo.

No parto de la base de que todos los hombres gays o todas las mujeres estén muy cualificados para la labor de taxonomía inmediata que representa el cotilleo, pero tiene sentido suponer que nuestras necesidades específicas se ven especialmente perjudicadas por su devaluación. Para algunas personas la continua y manifiesta presión de la pérdida de seres queridos en los años del sida puede estar haciendo estas necesidades más claras: cuando se anticipa o intenta tratar con la ausencia de personas queridas, parece absurdamente empobrecedor entregarse a la trivialización teórica o a las necesidades descriptivas de tipo "sentimental" para hacer justicia al aroma penetrante y singular de una persona amiga. Lo más dramático es que, a pesar de todas las promesas en sentido contrario, cada una de las propuestas teóricas o políticamente interesantes del pensamiento de posguerra finalmente ha tenido el efecto de deslegitimar nuestro espacio para preguntar y pensar en profundidad sobre las múltiples e inestables formas en que las personas pueden parecerse o ser diferentes entre sí. Este proyecto no se convierte en superfluo por el hecho de demostrar lo mucho que las personas pueden diferenciarse también de ellas mismas. La desconstrucción, con-



cebida precisamente como una ciencia de la *différ(e/a)nce*, ha fetichizado tanto la idea de la diferencia, y de este modo evaporado sus posibles personificaciones, que sus partidarios más convencidos son las últimas personas a quienes uno acudiría ahora en busca de ayuda para reflexionar sobre las diferencias concretas. Probablemente lo mismo sea cierto con respecto a los teóricos del posmodernismo. La teoría psicoanalítica, aunque sólo fuese a través de la casi astrológicamente exuberante pluralidad de taxonomías superpuestas de zonas físicas, fases de desarrollo, mecanismos de representación y niveles de conciencia, parecía prometer la introducción de una cierta amplitud en las discusiones sobre lo diferentes que son las personas. Pero se ha acabado convirtiendo, en su trayectoria funcional a través de tantos límites institucionales, en la más sofisticada de las disciplinas metateóricas, refinada hasta elegantes entidades operativas como la madre, el padre, el preedípico, el edípico, el otro u Otro. Entretanto, en los confines institucionales menos teorizados del discurso intrapsicoanalítico, un restringido y severamente normativo programa ético de erradicación de la diferencia se ha cobijado durante mucho tiempo bajo narrativas del desarrollo y una metafórica de la salud y la patología.<sup>26</sup> De modo más familiar, los trabajos marxistas, feministas, poscolonialistas y otros trabajos críticos comprometidos han profundizado en las concepciones de unos pocos ejes cruciales de la diferencia, quizá ~~necesariamente a expensas de impulsos de agrupación~~ diferencial más efímeros o menos globales. De todos estos estudios se ha sacado tanto provecho por los diferentes modos en que hemos aprendido a deconstruir la categoría del individuo que ahora nos es fácil interpretar, por ejemplo, a Proust como el operador más experto en nuestras modernas tecnologías para desmantelar las taxonomías de la persona. Sin embargo, no contamos con ningún otro soporte teórico para abordar la emergencia y persistencia de las energías taxonómicas revitalizantes y mundanas de las que Proust también se sirve. Y, al parecer, estos desfalcos en nuestros indispensables discursos antihumanistas han cedido el campo potencialmente enérgico de la diversidad profunda y compleja a la "tolerancia" liberal humanista o celebración represivamente trivializante en el mejor de los casos, y a la represión reaccionaria en el peor de los casos.<sup>27</sup>

Ésta es una forma de decir, entre otras cosas, que hay una gran familia de cosas que sabemos y necesitamos saber acerca de nosotros mismos y los unos de los otros y con las cuales me parece que hasta ahora prácticamente no hemos creado ningún espacio teórico desde donde abordarlas. La resistencia variable de la literatura a la teoría puede marcar, junto con otras denotaciones, la tensión superficial de este depósito de energías sin racionalizar y de taxonomía inmediata; pero, aunque claramente representativas, estas energías no son de ningún modo especialmente literarias.

En el campo concreto de la sexualidad, por ejemplo, supongo que la mayoría de nosotros sabemos las cosas que pueden diferenciar incluso a las personas del mismo género, raza, nacionalidad, clase y "orientación sexual" —cada una de ellas, sin embargo, si se toma seriamente como pura diferencia, retiene un potencial ignorado para perturbar muchas de las formas de pensamiento existentes sobre la sexualidad.

- Incluso actos genitales idénticos significan cosas diferentes para diferentes personas.

- Para algunas personas el nimbo de la sexualidad apenas parece extenderse más allá de los límites de actos genitales diferenciados; para otras personas, los envuelve con holgura o vaga casi libre de ellos.

- La sexualidad constituye una parte importante de la identidad que algunas personas perciben de sí mismas y una parte poco importante de la identidad de otras personas.

- Algunas personas pasan mucho tiempo pensando en el sexo; otras, poco tiempo.

- A algunas personas les gusta tener una gran actividad sexual; a otras, poca o ninguna.

- Muchas personas tienen una implicación mental y emocional más rica con los actos sexuales que no realizan o incluso que no quieren realizar.

- Para algunas personas es importante que el sexo esté inserido en contextos resonantes de sentido, narración y

relación con otros aspectos de su vida; para otras personas, es importante que no lo esté; a otras, ni se les ocurre que pueda ser así.

- Para algunas personas la preferencia por un determinado objeto, acto, rol, zona o escenario sexual es tan antigua y perdurable que sólo puede experimentarse como innata; para otras, parece llegar tarde o experimentarse como algo aleatorio o discrecional.

- Para algunas personas la posibilidad de una mala experiencia sexual es lo bastante disuasiva como para que sus vidas estén fuertemente marcadas por tratar de evitarlo; para otras, no es así.

- Para algunas personas la sexualidad ofrece un espacio necesario de mayor descubrimiento e hiperestimulación cognitiva. Para otras, la sexualidad ofrece un espacio necesario de habituación rutinaria y paréntesis cognitivo.

- A algunas personas les gustan las escenas sexuales espontáneas, mientras que otras prefieren las que están muy preparadas de antemano; a otras, en cambio, las que parezcan espontáneas a pesar de ser absolutamente previsibles.

- La orientación sexual de algunas personas está intensamente marcada por los placeres y vivencias autoeróticos, a veces incluso más que por cualquier otro aspecto de la relación sexual aloerótica. A otras personas la posibilidad autoerótica les parece secundaria o frágil, si es que existe.

- Algunas personas homo, hetero y bisexuales experimentan su sexualidad como si estuviera profundamente insertada en una matriz de connotaciones y diferenciales de género; para otras de ellas, no es así.

La lista de diferencias individuales podría extenderse fácilmente. El hecho de que muchas de ellas puedan diferenciar distintos períodos de la vida de una misma persona al igual que la totalidad de la vida de una persona con respecto a la de otras, o que muchas de ellas constaten diferencias que

pueden circular de una persona a otra, creo que no disminuye su autoridad demarcativa, estableciendo diferencias en función de más de una variable y una escala. El impacto de una lista como ésta puede parecer que depende radicalmente de la confianza que se tenga en la autopercepción, el autococimiento o la autopresentación de los individuos, en un campo que, en todo caso, se resiste notablemente a las afirmaciones del sentido común y la introspección: ¿dónde se hallaría toda la asombrosa y metamórfica tradición romántica occidental (e incluyo el psicoanálisis) si nada menos que el deseo sexual de las personas se supusiera, ni que fuera por un momento, que les era transparente? De todos modos, estoy todavía más impresionada por el acto de impertinencia necesario para desechar una lista de diferencias de este tipo que por el acto de fe necesario para considerarla. El alienar de manera concluyente, sobre cualquier base teórica, la autoridad de cualquier persona para describir y nombrar su propio deseo sexual es una apropiación de terribles consecuencias; en este siglo en el que se ha hecho de la sexualidad la expresión de la esencia tanto de la identidad como del saber, puede que represente la máxima agresión personal posible. De igual modo, es un acto repleto de los efectos y las posibilidades institucionales más rutinarios y empobrecedores; es, evidentemente, un acto fundamental para la historia moderna de la opresión homofóbica.

Parece que el procedimiento más seguro sería dar tanto crédito como fuera posible a las autopresentaciones de diferencia sexual, sopesando el crédito de la persona en cuestión en caso de ser necesario, a favor de autorepresentaciones menos normativas y, por lo tanto, más arriesgadas y costosas. Si se siguiera este procedimiento, se protegerían vastas áreas no de mero agnosticismo, sino de un pluralismo potencial más activo en los muy controvertidos mapas de definición sexual. Si, por ejemplo, muchas personas que se identifican como gays experimentan el género del objeto de deseo sexual o alguna otra protoforma de identidad individual gay como el componente más inmutable e inmemorial de su ser individual, no puedo ver motivos para subordinar esta percepción o privilegiarla frente a la de otras personas que se identifican como gays y a quienes les parece que su experiencia de identidad o elección sexual ha llegado relativamente tarde o inclu-

so que es discrecional. En una cultura tan homofóbica como la nuestra, la arriesgada decisión que supone identificarse como gay tiene que contar al menos con esa suposición de buena fe y autoridad autodescriptiva. Mientras que ciertamente hay motivos retóricos y políticos por los que puede tener sentido elegir en un momento dado la articulación de explicaciones esencialistas o constructivistas (o minorizadoras o universalizadoras) sobre la identidad gay, hay, con igual certeza, razones retóricas y políticas para apoyar de forma continuada la legitimidad de ambas explicaciones; además de razones fundamentales de respeto. He creído que para trabajar de modo más incisivo en este estudio haría falta formular sus cuestiones de tal modo que se efectúe la menor deslegitimación posible de las diferencias sentidas y descritas, y que se imponga la menor carga posible de énfasis platónico en las definiciones. Mi estrategia principal ha sido analizar reiteradamente cómo funcionan ciertas clasificaciones, qué papel desempeñan y qué relaciones crean, más que lo que significan en esencia.

*Axioma 2: El estudio de la sexualidad no es coextensivo con el estudio del género; por consiguiente, la investigación antihomofóbica no es coextensiva con la investigación feminista. Pero no podemos saber de antemano de qué modo serán diferentes.*

Sexo, género y sexualidad: tres términos cuyas relaciones de uso y de análisis son casi irremediabilmente resbaladizas. La creación de un espacio entre algo llamado "sexo" y algo llamado "género" ha sido una de las empresas más influyentes y exitosas del pensamiento feminista. A efectos de esta empresa, el "sexo" ha significado un conjunto determinado de diferenciaciones irreducibles y biológicas entre los miembros de la especie *Homo sapiens* que tienen cromosomas XX y los que tienen XY. Estas diferenciaciones incluyen (o se suele pensar que incluyen) dimorfismos más o menos marcados de formación genital, crecimiento de pelo (en las poblaciones que tienen pelo en el cuerpo), distribución de la grasa, función hormonal y capacidad reproductiva. El "sexó" en este sentido —lo que yo delimitaré como "sexo cromosomático"— es visto como la materia prima relativamente mínima sobre la cual después se basa la construcción social del género. El género es, pues,

la producción y reproducción social mucho más elaborada completa y rígidamente dicotomizada, de las identidades y comportamientos masculinos y femeninos en un sistema cultural para el cual la dicotomía "hombre/mujer" funciona como el binarismo principal y quizá modélico que afecta a la estructura y al sentido de muchos otros binarismos cuya aparente conexión con el sexo cromosomático es a menudo exigua o inexistente. En comparación con el sexo cromosomático, que según estas definiciones suele ser inmutable, inmanente en el individuo y basado en la biología, se considera que el significado de género es mutable y variable culturalmente, altamente relacional (en el sentido de que cada uno de los géneros binarizados está principalmente definido por su relación con el otro) e inextricable de la historia de diferenciales de poder entre géneros. Este esquema feminista de lo que Gayle Rubin denomina "sistema sexo/género",<sup>29</sup> sistema por el cual el sexo cromosomático se convierte en género cultural y es tratado como tal, ha tendido a minimizar la atribución de los diversos comportamientos e identidades de las personas al sexo cromosomático y a maximizar su atribución a las construcciones sociales de género. El objetivo de esta estrategia ha sido ganar peso analítico y crítico en las disposiciones sociales desfavorables a la mujer que prevalecen en un tiempo y en una sociedad determinados, poniendo en entredicho su legitimación ideológica basada en narraciones de lo "natural" ligadas a la biología.

Sin embargo, el "sexo" es un término que se extiende indefinidamente más allá del sexo cromosomático. El hecho de que históricamente su uso a menudo se haya superpuesto con lo que ahora podría denominarse de forma más apropiada "género" es sólo un problema. ("Sólo puedo amar a alguien de mi propio sexo". ¿No debería decirse "género" en vez de "sexo" en una frase así? "M. vio que la persona a quien abordaba era del sexo contrario". Los géneros —en la medida en que hay dos y se definen por mutua contraposición— puede decirse que son opuestos; ¿pero de qué manera XX es opuesto a XY?) Además de los cromosomas, no obstante, la asociación del "sexo", a través precisamente del cuerpo físico, con la reproducción y con la actividad y sensibilidad genitales continua ofreciendo nuevos desafíos a la claridad conceptual o incluso a la posibilidad de diferenciación entre sexo y género.

Se puede argumentar de forma convincente que un aspecto fundamental (o el aspecto fundamental) en la diferenciación y en la lucha de géneros es la cuestión de quién debe controlar la capacidad reproductiva característica (biológicamente) de las mujeres. En efecto, la relación de proximidad entre varias de las más destacadas formas de opresión de género y "la realidad" de los cuerpos femeninos y su actividad reproductiva ha llevado a algunas feministas radicales a cuestionar, de forma más o menos explícita, la utilidad de insistir en la distinción entre sexo y género. Por ello, incluso los usos que comprenden el "sistema sexo/género" dentro de la teoría feminista pueden usar "sexo/género" sólo para dibujar un espacio problemático más que una distinción nítida. El propio uso flexible que se hará en este libro consistirá en denominar este espacio problemático del sistema sexo/género, es decir, todo el conjunto de distinciones físicas y culturales entre mujeres y hombres, de modo más simple bajo la rúbrica de "género". Con ello pretendo reducir la posibilidad de confusión entre "sexo" en el sentido de "espacio de diferencias entre hombres y mujeres" (lo que agruparé bajo el término de "género") y "sexo" en el sentido de sexualidad.

De momento, es prácticamente imposible situar en el mapa delimitado por la distinción feminista entre sexo y género todo el ámbito de lo que la cultura moderna denomina "sexualidad" y también "sexo" (la serie de actos, expectativas, narraciones, placeres, formaciones de identidad y conocimientos, en mujeres y hombres por igual, que suele agruparse principalmente en torno a ciertas sensaciones genitales aunque no las defina adecuadamente). En la medida en que tiene como centro o punto de partida ciertos lugares, actos y ritmos físicos relacionados (aunque sea de forma contingente) con la procreación o el potencial de la misma, la "sexualidad" en este sentido puede parecerse al "sexo cromosómico": biológicamente necesario para la supervivencia de la especie, con tendencia hacia lo individualmente inmanente, lo socialmente inmutable y lo predeterminado. Pero en la medida en que, como Freud argumentó y Foucault asumió, la naturaleza inconfundiblemente sexual de la sexualidad humana tiene que ver precisamente con su exceso o diferencia potencial con respecto de las escuetas coreografías de procreación, la "sexualidad" puede que sea justamente lo con-

trario de lo que originariamente hemos entendido como sexo (basado en los cromosomas). La sexualidad podría ocupar, en cambio, aún más que el "género", la posición polar de lo relacional, de lo social/simbólico, de lo estructurado, de lo variable, de lo representativo (véase el cuadro 1). Darse cuenta, de acuerdo con estos diferentes hallazgos, de que algo legítimamente llamado sexo o sexualidad se encuentra en todo el mapa experimental y conceptual no es tanto constatar un problema resoluble como una elección necesaria de paradigmas analíticos o un determinado desplazamiento de significado semántico; diría que según el punto de vista de una variedad considerable de cosmovisiones e intuiciones contemporáneas el sexo/sexualidad suele representar todo el espectro de posiciones existentes entre lo más íntimo y lo más social, lo más predeterminado y lo más aleatorio, lo más físicamente arraigado y lo más simbólicamente imbuido, lo más innato y lo más adquirido, los rasgos humanos más autónomos y los más relacionales.

Si todo esto es cierto por lo que respecta al nexo de definición existente entre sexo y sexualidad, ya se puede imaginar lo mucho menos simple que debe ser la relación conceptual entre sexualidad y género. Este estudio parte de la premisa de que siempre existe al menos la posibilidad de una distancia analítica entre género y sexualidad, aun cuando algunas manifestaciones o rasgos de algunas sexualidades se hallen entre las causas que inevitablemente sumen a las mujeres y a los hombres en las redes discursivas, institucionales y corporales de la definición de género, las relaciones de género y la desigualdad de género. Gayle Rubin también plantea esta cuestión:

Quiero desafiar la suposición de que el feminismo es o debería ser el espacio privilegiado de una teoría de la sexualidad. El feminismo es la teoría de la opresión de género [...] El género afecta al funcionamiento del sistema sexual, que ha tenido manifestaciones específicamente de género. Pero aunque el sexo y el género estén relacionados, no son lo mismo.<sup>29</sup>



---

Biológico	Cultural
Esencial	Construido
Individualmente inmanente	Relacional

---

*Análisis feminista constructivista*

sexo cromosomático	género
	desigualdad de género

*Análisis feminista radical*

sexo cromosomático	
relaciones reproductivas	relaciones reproductivas
desigualdad sexual	desigualdad sexual

*Análisis foucauldiano*

sexo cromosomático	reproducción	sexualidad
--------------------	--------------	------------

---

CUADRO 1. Algunas concepciones relativas al sexo,  
el género y la sexualidad

Este libro planteará la hipótesis, al igual que Rubin, de que el género y la sexualidad, inextricables entre sí porque cada una de ellos sólo puede expresarse en términos del otro, sin embargo no son lo mismo, y que en la cultura occidental del siglo veinte el género y la sexualidad representan dos ejes analíticos que pueden imaginarse fructíferamente como diferentes entre sí, del mismo modo que, por ejemplo, el género y la clase o la clase y la raza, es decir, mínimamente distintos, aunque de forma útil.

Bajo esta hipótesis, del mismo modo que se ha asumido que todos los temas de significación racial deben expresarse a través de la especificidad de una posición de clase —y todos los temas de clase, por ejemplo, a través de la especificidad de una posición de género—, todos los temas de género debería plasmarse necesariamente a través de la especificidad de una sexualidad particular y viceversa; no obstante, sería útil mantener ejes analíticos diferenciados.

Una objeción a esta analogía podría ser que el género está integrado conceptualmente en las determinaciones de sexualidad de un modo en que ninguno de ellos lo está, por ejemplo, en las determinaciones de clase o de raza. Es efectivamente cierto que sin un concepto de género sencillamente no podría existir ningún concepto de homo o heterosexuali-

dad; pero muchas otras dimensiones relativas a la elección sexual (auto o aloerotismo, dentro o entre generaciones, especies, etc.) no tienen esta conexión conceptual particular y explícita con el género. De hecho, algunas dimensiones de la sexualidad pueden estar ligadas, no al género, sino a diferencias o semejanzas de raza o de clase. El reduccionismo conceptual de la totalidad de la sexualidad a un cálculo matemático binarizado de homo o heterosexualidad, característico de nuestro siglo, es un factor importante pero completamente histórico. El utilizar este hecho consumado como un motivo para refundir analíticamente la sexualidad con el género oscurece la medida en que el hecho en sí mismo requiere una explicación. Del mismo modo, también corre nuevamente el riesgo de oscurecer aún más la extrema afinidad con la que todos estos ejes analíticos existentes, después de todo, se constituyen mutuamente: el dar por supuesta la afinidad particular entre sexualidad y género puede muy bien correr el riesgo de suponer demasiado acerca de la separabilidad conceptual de cada uno de ellos con respecto a las determinaciones, por ejemplo, de clase y de raza.

Del mismo modo, puede que una peligrosa inclinación hacia las suposiciones heterosociales o heterosexistas sea inevitablemente inherente al propio concepto de género. Esta inclinación está incorporada en cualquier perspectiva analítica basada en el género hasta el punto de que la definición y la identidad de género son necesariamente relacionales entre ambos géneros, es decir, hasta el punto de que en cualquier sistema de género la definición o identidad de la mujer se construye por analogía, complementariedad o contraste con respecto al hombre o viceversa. Aunque muchas formas de análisis basadas en el género comprendan explicaciones, a veces bastante fértiles, de los comportamientos y las relaciones existentes dentro de cada género, es inevitable que cualquier análisis de este tipo apele en último término a la frontera diacrítica entre ambos géneros. Esto confiere a las relaciones heterosociales y heterosexuales un privilegio conceptual de consecuencias incalculables. Sin lugar a dudas, los residuos, los indicadores, los rastros y los indicios que se refieren a esa frontera diacrítica entre géneros se encuentran por todas partes, también en la experiencia de cada género y en sus relaciones dentro del mismo; nunca se puede prescindir

del análisis basado en el género, incluso en el contexto más puramente interno de un solo género. Sin embargo, parece previsible que la penetración analítica de una explicación que sólo se base en el género se vuelva menos incisiva y directa a medida que aumente la distancia de su tema con respecto a la interacción social entre ambos géneros. Es poco realista esperar un análisis detallado y bien estructurado de las relaciones entre personas del mismo sexo a través de una óptica calibrada, en primer lugar, a través de los estigmas más burdos de la diferencia de género.<sup>30</sup> El desarrollo de un eje analítico alternativo —llámese sexualidad— puede muy bien ser una tarea especialmente apremiante para los estudios gays/lésbicos y antihomofóbicos.

Un corolario natural del axioma 2 sería, pues, la hipótesis de que la investigación gay/lésbica y antihomofóbica aún tiene mucho que aprender de las preguntas que los estudios feministas han aprendido a formular —aunque sólo con tal que no exijamos las mismas respuestas en ambas interlocuciones. Si comparamos la situación actual de las teorías feminista y gay, la novedad y el consiguiente subdesarrollo de la teoría gay en términos relativos se ponen claramente de manifiesto en dos aspectos. En primer lugar, a estas alturas estamos muy acostumbradas a preguntarnos como feministas lo que aún no estamos acostumbradas a preguntarnos como lectoras antihomofóbicas: cómo se entrelazan sistémicamente entre sí las diversas formas de opresión; y, sobre todo, cómo la persona que es descalificada mediante un conjunto de opresiones puede en virtud de la misma posición ser calificada a través de otras. Por ejemplo, la conducta comedida de las mujeres educadas de nuestra sociedad suele marcar tanto su deferencia hacia los hombres educados como sus expectativas de deferencia por parte de las mujeres y los hombres de clase inferior. De nuevo, el uso del nombre marital por parte de la mujer hace visible su subordinación como mujer a la vez que su privilegio como presunta heterosexual. O, nuevamente, la vulnerabilidad a la violación que caracteriza a las mujeres de todas las razas se ha convertido en este país en un poderoso instrumento de implantación racista por el cual la gente blanca, las mujeres inclusive, son privilegiadas a expensas de la gente de color de ambos géneros. Todavía parece ser una suposición común, por lo menos en la literatura y el activismo gays

masculinos,<sup>31</sup> que uno es oprimido u opresor, o que si uno resulta ser ambas cosas, no es probable que ambas facetas tengan mucho que ver entre sí; suposición que el trabajo feminista más riguroso ya ha superado desde hace tiempo.

En realidad, el darse cuenta, tras una largo y doloroso proceso de constatación, de que no todas las opresiones son congruentes, sino que están estructuradas de modo diferente y, por lo tanto, que se interrelacionan en complejas representaciones, fue el primer gran adelanto heurístico del pensamiento feminista socialista y de las mujeres de color.<sup>32</sup> De ello se deduce que la comparación de los diferentes ejes de opresión es una tarea crucial, no con el objetivo de hacer una clasificación de opresiones, sino porque es probable que cada opresión guarde una relación excepcionalmente indicativa con ciertos nudos característicos de la organización cultural. Como sostendré, la especial importancia de la opresión homofóbica en el siglo veinte ha resultado de su inextricabilidad con respecto a la cuestión del conocimiento y los procesos ligados al mismo en la cultura occidental moderna.

El segundo e incluso mayor avance heurístico del feminismo ha sido el reconocimiento de que las categorías de género y, por lo tanto, las opresiones de género pueden tener un poder de estructuración de los nudos del pensamiento y los ejes de discriminación cultural cuyo contenido no está explícitamente "generizado". Mediante una serie de avances estructurados por las concepciones y procedimientos deconstructivos esbozados anteriormente, hemos aprendido como lectoras feministas que las dicotomías que puede haber en un texto determinado (cultura / naturaleza, público / privado, mente / cuerpo, actividad / pasividad, etc.) son, bajo algunas presiones concretas de la cultura y la historia, lugares en los que es probable que se encuentren alegorías implícitas sobre las relaciones de los hombres con las mujeres. Aún más, el dejar de analizar estas construcciones nominalmente agenéricas en términos de género puede ser un paso gravemente tendencioso en las políticas interpretativas de género. Este avance heurístico del feminismo nos ha proporcionado instrumentos teóricos para analizar cuestiones de género en textos en los que incluso el género culturalmente "marcado" (la mujer) no está presente ni como autora ni como temática.

La dicotomía heterosexual/homosexual, tal como surgió en el discurso occidental del siglo pasado, parecería prestarse de forma peculiarmente conveniente a un conjunto de medidas analíticas adquiridas a partir de este momento desconstrutivo de la teoría feminista. De hecho, la dicotomía heterosexual/homosexual se ajusta al patrón desconstrutivo mucho mejor que la de hombre/mujer, y por lo tanto, de forma considerablemente diferente. En todo caso, la diferencia más drástica entre género y orientación sexual (el que a prácticamente todas las personas se les asigna públicamente y de forma inalterable uno u otro género, y desde que nacen) parece significar que es más bien la orientación sexual, con su mayor potencial para la reorganización, la ambigüedad y la dualidad representativa, la que ofrecería el objeto desconstrutivo más apropiado. Es mucho menos fácil de mantener, mucho más visiblemente incoherente, forzado y cuestionado en todos los aspectos de la cultura un esencialismo en cuanto al objeto sexual que cualquier esencialismo de género. No se trata de un argumento para privilegiar epistemológica u ontológicamente un eje de sexualidad frente a un eje de género, sino de un poderoso argumento a favor de la distinción potencial de ambos ejes entre sí.

Sin embargo, incluso bajo el imperativo de construir una explicación de la sexualidad irreducible al género, ya debería quedar claro que hay ciertas distorsiones que están necesariamente incorporadas en la relación de la teoría gay/lésbica y antihomofóbica con un proyecto más general para concebir una teoría general de la sexualidad; después de todo, ambas apenas pueden ser coextensivas. Y esto es cierto no porque la "teoría gay/lésbica y antihomofóbica" sea incapaz de incluir las relaciones heterosexuales además de las homosexuales (no más que la "teoría feminista" en relación a los hombres), sino porque, como hemos señalado, la sexualidad se extiende a lo largo de tantas dimensiones que no está en absoluto bien descrita en términos del género del objeto sexual. Algunas de estas dimensiones están habitualmente condensadas bajo la rúbrica del objeto sexual, de modo que cuando se movilizan las categorías relativas al objeto sexual intervienen ciertas discriminaciones (por ejemplo) de actos o (en otros casos) de localización erótica, aunque sea de forma muy implícita o incoherente. Una, por ejemplo, solía oír hablar mucho de una

fase de alto desarrollo denominada "genitalidad heterosexual", como si la elección del objeto sexual entre géneros diferentes automáticamente eliminara los deseos ligados a la boca, el ano, los senos, los pies, etc.; un cierto resalte erótico-anal de la homosexualidad masculina es, en todo caso, cada vez más fuerte bajo la mirada hostil de la fobia heterosexista al sida; y diversas influencias históricas han conducido a la desgenitalización y la difusión corporal de muchas concepciones populares –y de hecho lesbianas– de la sexualidad lesbiana. Sin embargo, otras dimensiones de la sexualidad distinguen el objeto sexual de forma muy diferente (p. ej., humano/animal, adulto/niño, singular/plural, autoerótico/aloerótico) o ni tan siquiera tratan del objeto sexual (p. ej., orgásmico/no orgásmico, no comercial/comercial, uso exclusivo de cuerpos/uso de objetos, en privado/en público, espontáneo/preparado).<sup>33</sup> Algunas de estas otras dimensiones de la sexualidad han tenido una alta importancia diacrítica en diferentes contextos históricos (p. ej., humano/animal, autoerótico/aloerótico); otras, como la de adulto/niño, hoy tienen una gran importancia pero sin estar completamente subsumidas bajo el binarismo hetero/homosexual. Todavía hay otras dimensiones, incluyendo muchas que no he mencionado o que no se me han ocurrido, que subsisten en esta cultura como diferencias no diacríticas y que parecen no importar más allá de sí mismas –si no fuera porque la hiperintensiva estructuración de la sexualidad que se da en nuestra cultura sitúa a varias de ellas, por ejemplo, en la frontera misma entre la legalidad y la ilegalidad. En todo caso, lo que quiero poner de relieve es que la condensación implícita de la "teoría sexual" en la "teoría gay/lésbica y antihomofóbica", que corresponde en líneas generales a nuestra interpretación ya indiscutible de la expresión "orientación sexual" para referirnos al "género del objeto sexual", está como mínimo peligrosamente distorsionada por la especificidad de su ubicación histórica.

*Axioma 3: No puede decidirse a priori hasta qué punto tiene sentido conceptualizar las identidades gay y lésbica conjuntamente o por separado.*

Aunque estaba claro desde el principio que el libro se centraría en la definición sexual del hombre, los instrumentos teóricos para trazar un límite circunferencial en torno a ese centro se han vuelto esquivos; han cambiado perceptiblemente incluso en el transcurso de elaboración de este texto. En especial, se hallan en una fase de cambio y porvenir desestabilizadores los marcos interpretativos que las escritoras, lectoras e interlocutoras lesbianas han utilizado para reflexionar sobre las cuestiones de homo y heterosexualidad relativas al hombre.

El marco interpretativo lésbico que predominaba al inicio de este trabajo era el feminista separatista, que surgió en los años setenta. De acuerdo con este marco teórico, en esencia no había argumentos válidos para encontrar puntos en común entre la experiencia y la identidad de los hombres gays y de las lesbianas; por el contrario, las mujeres que amaban a las mujeres y los hombres que amaban a los hombres debían de estar precisamente en los extremos opuestos del espectro relativo al género. Las suposiciones que había en juego eran en efecto radicales; aún más importante, como trataremos con más detalle en el próximo capítulo, era el revisionismo increíblemente eficaz, en términos femeninos, del deseo entre las personas del mismo sexo, que ocupaba el mismo centro de definición de cada género más que una posición transgénica o liminar entre ambos. Así, se consideraba más femeninas a las mujeres que amaban a las mujeres y posiblemente más masculinos a los hombres que amaban a los hombres que a las personas cuyo deseo cruzaba las fronteras de género. Desde esta perspectiva, el eje de la sexualidad no sólo era exactamente coextensivo con el eje del género, sino que expresaba su máxima esencia: "El feminismo es la teoría; el lesbianismo, la práctica". Por analogía, la homosexualidad masculina podía ser vista –y a menudo lo era– como la práctica para la cual la supremacía masculina era la teoría.<sup>34</sup> Evidentemente, este marco separatista de géneros conllevaba a la vez que impulsaba una lectura particular de la historia moderna del género. De acuerdo, por ejemplo, con la concepción de Adrienne

Rich de que muchos aspectos de los vínculos existentes entre las mujeres constituyen un "continuo lésbico", esta teoría, hallada en su forma más pura en el trabajo de Lilian Faderman, desenfanzaba las discontinuidades y alteraciones conceptuales entre las formas de vinculación afectiva entre las mujeres más y menos sexualizadas, más y menos prohibidas, y más y menos identificadas con el género.<sup>35</sup> En la medida en que el objeto sexual lésbico se consideraba como la personificación de una especificidad de la experiencia y resistencia femeninas, en la medida en que también imperaba una concepción simétricamente opuesta en relación al objeto sexual del hombre gay, y en la medida en que el feminismo necesariamente planteaba las experiencias e intereses masculinos y femeninos como diferentes y opuestos, todo ello implicaba que el análisis de la definición masculina de homo y heterosexualidad podía ofrecer poco o ningún interés o posibilidad para el trabajo teórico lésbico. De hecho, el poderoso ímpetu de un esquema ético feminista de géneros polarizados hizo posible que una lectura profundamente antihomofóbica del deseo lesbiano (como quintaesencia de la mujer) estimulara, en consecuencia, una lectura homofóbica del deseo gay masculino (como quintaesencia del hombre).

Sin embargo, desde finales de los años setenta han surgido diversos desafíos a esta concepción de confrontación entre los deseos e identidades lesbianas y gays, que han llevado a la nueva perspectiva de que es posible que las lesbianas y los hombres gays compartan aspectos importantes, aunque polémicos, de sus respectivas historias, culturas, identidades, políticas y destinos. Estos desafíos han surgido a consecuencia de las "guerras sexuales" dentro del feminismo en torno a la pornografía y el sadomasoquismo, que para muchas feministas partidarias del sexo parecían revelar una devastadora continuidad entre una cierta concepción feminista anteriormente privilegiada que pregonaba una identidad femenina resistente, por una parte, y las construcciones burguesas más represivas del siglo diecinueve sobre una esfera de pura feminidad, por otra parte. Estas nuevas concepciones también surgieron a consecuencia de la reivindicación y relegitimación de la valiente historia de imitación e identificación masculina de algunas lesbianas.<sup>36</sup> Junto a esta nueva visibilidad histórica de las lesbianas que se autodefinían como masculinas,



también se pusieron de manifiesto los diversos modos en que las identidades homosexuales masculina y femenina habían sido construidas a través de su mutua interrelación durante el siglo pasado —por parte de los diversos discursos homofóbicos de los expertos, pero también, y de modo igualmente activo, por gran parte de hombres gays y lesbianas.<sup>37</sup> La irrefrenable cultura popular interclasista en la que James Dean ha sido un símbolo tan numinoso para las lesbianas como la Garbo o la Dietrich para los hombres gays parece resistirse a una teorización puramente feminista.<sup>38</sup> En este contexto se han desarrollado las exhortaciones a un eje teórico de la sexualidad diferente al del género. Además, después de que el feminismo liberal contrario al sadomasoquismo y la pornografía evolucionara hacia el encasillamiento y estigmatización de algunas sexualidades y uniera sus energías con las de las sanciones conservadoras establecidas desde hacía más tiempo contra todas las formas de “desviación” sexual, sólo faltaba que con motivo del terrible accidente de la epidemia del VIH y los determinismos espantosamente genocidas del discurso del sida se reconstruyera una categoría de los pervertidos suficientemente amplia para dar cabida a los homosexuales de cualquier género. La homofobia nuevamente virulenta de los años ochenta, dirigida por igual contra mujeres y hombres, a pesar de que su pretexto médico lógicamente otorga un privilegio relativo de exención a las lesbianas,<sup>39</sup> recuerda que son más los amigos que los enemigos quienes perciben a las mujeres y a los hombres gays como grupos distintos. Del mismo modo, la perspectiva interna de los movimientos gays muestra que las mujeres y los hombres, aunque todavía de forma conflictiva y desigual, trabajan cada vez más juntos en las agendas mutuamente antihomofóbicas. La contribución actual de las lesbianas al activismo gay y contra el sida es importante, y no a pesar, sino gracias a la mediación de las lecciones de feminismo. Las perspectivas feministas en los campos de la medicina y la asistencia sanitaria, la desobediencia civil y las políticas de clase y de raza, así como de sexualidad, han posibilitado de forma fundamental las oleadas recientes de activismo en la lucha contra el SIDA. Lo que este activismo reporta a las lesbianas que participan en él puede que incluya una variedad más rica y plural de actitudes relativas al género y a la identificación sexual.

De este modo, ya no puede tener sentido, si alguna vez lo tuvo, el suponer sin más que un análisis de la definición de homo/heterosexualidad referida al hombre no tiene relevancia o interés lésbico. Al mismo tiempo, no hay algoritmos para anticipar qué relevancia puede tener o en qué medida puede extenderse su interés lésbico. A mí me parece inevitable que la tarea de definición de los límites circunferenciales de cualquier articulación teórica referida a los hombres gays en relación a la experiencia e identidad lesbianas sólo puede hacerse desde el punto de vista de un espacio teórico feminocéntrico *alternativo y no desde el núcleo de la propia teoría gay referida al hombre.*

De todos modos, por muy interesante que sea entender esos límites y sus importantes consecuencias, el proyecto de este libro no contempla su análisis. Esta limitación parece perjudicial sobre todo en la medida en que se haga eco y prolongue un eclipse ya extendido de forma vergonzosa: la medida en que la experiencia y la definición sexual —específicamente homosexual— de las mujeres tienden a ser subsumidas bajo las de los hombres durante el período principalmente analizado en este trabajo, las postrimerías del siglo diecinueve, y que de nuevo son susceptibles a ser subsumidas en este análisis. Si se pudiera delimitar el alcance de esta subsumición con precisión, sería menos destructiva, pero la “subsumición” no es una estructura fácil de precisar. El problema es evidente incluso en el ámbito de la nomenclatura y afecta, obviamente, a la de este libro por igual que a la de cualquier otro. Ya he hablado anteriormente sobre las opciones concretas de uso que aquí se hacen y, de acuerdo con las mismas, la “teoría gay” que vengo comparando con la teoría feminista no se refiere exclusivamente a la teoría gay masculina, pero a efectos de esta comparación incluye la teoría lesbiana sólo en la medida en que (a) no es únicamente coextensiva con la teoría feminista (p. ej., no subsume por completo la sexualidad bajo el género) y (b) no niega a priori la continuidad teórica entre la homosexualidad masculina y el lesbianismo. Pero de nuevo, el alcance, la construcción, el significado y, sobre todo, la historia de esta continuidad teórica —ni mencionar cabe sus consecuencias para la práctica política— deben abrirse a todo tipo de interrogantes. El hecho de que la teoría gay, bajo esta definición y a propósito de la experiencia lesbiana, aún puede

incluir enérgicamente el pensamiento feminista es algo que demuestran trabajos tan diferentes como los de Gayle Rubin, Audre Lorde, Katie King y Cherrie Moraga.

*Axioma 4: Los debates inmemoriales y aparentemente rituales sobre la naturaleza frente a la educación tienen lugar sobre un fondo muy inestable de suposiciones y fantasías tácitas acerca de ambas.*

Si hay un tema de referencia obligada para la introducción de cualquier libro de orientación gay escrito a finales de los ochenta, éste es la reflexión y el intento de adjudicación entre los puntos de vista sobre la homosexualidad constructivistas frente a los esencialistas. Este estudio es casi el primero en poner reparos a una tarea tal, aunque espero que su objeción sea lo suficientemente enérgica para que sea uno de los últimos que deba hacerlo. Mi objeción se debe a dos motivos. El primero, como he mencionado y discutiré más en detalle en capítulos posteriores, es que una intercesión de este tipo es imposible en la medida en que el estancamiento conceptual entre los dos puntos de vista a estas alturas ya ha sido incorporado en la propia estructura de todos los instrumentos teóricos que tenemos para acometer esta tarea. El segundo motivo ya está implícito en una elección terminológica que he venido haciendo, que es referirme a concepciones de la homosexualidad "minorizadoras" y "universalizadoras" más que esencialistas y constructivistas. Prefiero la terminología anterior porque parece reflejar y responder a la cuestión: "¿En las vidas de quiénes la definición de la homo/heterosexualidad es un tema continuamente vital y problemático?", antes que a cualquiera de las cuestiones que parecen haberse combinado en el debate constructivista/esencialista. Estas cuestiones son, por una parte, lo que se podría llamar la cuestión de filogenia ("¿En qué medida el significado y la experiencia de la actividad sexual y la identidad dependen para su mutua estructuración de otros aspectos histórica y culturalmente variables de una sociedad determinada?") y, por otra parte, lo que se podría llamar la cuestión de ontogenia ("¿Cuál es la causa de la homosexualidad [o de la heterosexualidad] en el individuo?"). Si presento específicamente la dicotomía minorizadoras/universalizadoras como una alter-

nativa (aunque no un equivalente) a la de esencialistas/constructivistas es porque creo que puede desempeñar la misma función analítica y de forma bastante más eficaz. Así, creo que puede aislar los terrenos en donde las cuestiones de ontogenia y filogenia coinciden de forma más significativa y también, como he indicado en el Axioma 1, que la dicotomía que propongo es más respetuosa con las diversas autodescripciones de muchas personas. Pero, además, deseo promover la obsolescencia de la dicotomía "esencialista/constructivista" porque tengo grandes reservas sobre la capacidad de incluso los pensadores más escrupulosamente pro gays para divorciar estos términos de los nexos de pensamiento esencialmente genocidas con respecto a las personas gays a través de los cuales se han desarrollado, sobre todo por lo que respecta al modo en que se relacionan con la cuestión ontogénica. Y, además, incluso cuando podamos pensar que conocemos el paisaje conceptual de su historia lo suficientemente bien para hacer el delicado y siempre arriesgado trabajo de liberarlos de su pasado histórico para atribuirles nuevos significados instrumentales, temo que la especial volatibilidad de las relaciones corporales y tecnológicas posmodernas puedan hacer tal intento especialmente susceptible al fracaso. Así pues, me parece que las propuestas de afirmación gay hacen bien en aspirar a minimizar su dependencia con respecto de cualquier explicación concreta sobre el origen de la preferencia e identidad sexual en las personas.

En concreto, mi temor es que actualmente no existe ningún marco teórico para preguntar sobre los orígenes o el desarrollo de la identidad gay que no esté ya estructurado por un proyecto o fantasía implícito, transindividual y occidental de erradicación de esa identidad. Parece sintomático que, bajo las graves presiones homofóbicas de los últimos años y en nombre del cristianismo, el sutil argumento constructivista de que el deseo sexual es, al menos para mucha gente, no una condición biológica integrada sino un hecho social profundamente arraigado en las formas culturales y lingüísticas de muchísimas décadas, se está degradando hasta el alegre edicto de que las personas son "libres en todo momento para elegir" (esto es, deben hacerlo inmediatamente) para adherirse a una identidad sexual concreta (pongamos por caso, al azar, la heterosexual). (Aquí vemos la intersección desastrosamente

inadvertida entre las narrativas filogenética y ontogénica). En la medida en que —y es significativamente considerable— el debate esencialista/constructivista toma sus formas y premisas a partir de toda una historia de debates sobre los binarismos naturaleza/educación o naturaleza/cultura, a los que se refiere reiteradamente, participa de una tradición que ve la cultura como algo maleable con respecto a la naturaleza; es decir, se supone que la cultura, a diferencia de la naturaleza, es lo que se puede cambiar, el ámbito en el que la “humanidad” tiene, además, el derecho o incluso la obligación de intervenir. Ésta ha sido ciertamente la base, por ejemplo, de la formulación feminista del sistema sexo/género descrito anteriormente, cuya implicación es que cuanto más pueda demostrarse que la desigualdad de género es inherente a la cultura humana más que a la naturaleza biológica, más susceptible será a la alteración y la reforma. Recuerdo el optimista entusiasmo con el que las estudiosas feministas solíamos acoger el hallazgo de que una u otra forma brutal de opresión no era biológica sino ¡“sólo” cultural! Me he preguntado a menudo cuál era la razón de nuestro optimismo sobre la maleabilidad de la cultura por parte de cualquier grupo o programa. Que yo sepa, por lo menos hasta el momento, nunca ha habido un punto de vista suficientemente poderoso desde el cual argumentar que estas manipulaciones, por muy triunfal que sea el imperativo ético que las sustente, no sean un derecho que pertenezca a todo aquél que tenga poder para llevarlas a cabo.

El número de personas o instituciones para quienes la existencia de las personas gays —ni hablar de la existencia de más personas gays— sea un precioso desiderátum, una condición de vida necesaria, es pequeño, incluso con respecto a los que puedan desear el trato digno de todas las personas gays que ya existen. Los consejos para cercioraros de que vuestros hijos salgan gays, por no mencionar vuestros estudiantes, vuestros feligreses, vuestros pacientes o vuestros subordinados militares, son menos omnipresentes de lo que podríais imaginar. Por el contrario, el ámbito de influencia de las instituciones cuya tarea programática es prevenir el desarrollo de personas gays es increíblemente importante. No hay ningún gran discurso institucionalizado que se resista con firmeza a esta tarea; en Estados Unidos, en todo caso, la mayoría de órganos del Estado, el ejército, la educación, el derecho, las

instituciones penales, la Iglesia, la medicina, la cultura de masas y la psiquiatría imponen esta tarea de prevención sin prácticamente cuestionarla y con pocas reservas incluso para recurrir a la violencia invasora. Por consiguiente, para las personas gays y sus simpatizantes, aunque el espacio de la maleabilidad cultural sea el único escenario concebible para la efectividad de nuestras ideas políticas, todos los pasos de este argumento constructivista sobre el binomio naturaleza / cultura son peligrosos: es muy difícil intervenir en la trayectoria aparentemente natural que empieza por identificar un lugar de maleabilidad cultural, continua inventando un mandato ético o terapéutico para la manipulación cultural y acaba con la higiénica fantasía occidental de un mundo sin más homosexuales.

Se trata de un conjunto de peligros frente a los cuales las concepciones esencialistas de la identidad sexual adquieren una cierta seriedad. La resistencia que parece ofrecer la conceptualización de un cuerpo homosexual inalterable frente al impulso de la ingeniería social aparentemente incorporada en todas las ciencias humanas del mundo occidental puede ser profundamente tranquilizadora. Además, se extiende con profundidad, y en cierto sentido de manera protectora, hacia un difícil espacio de lucha a vida o muerte que ha sido más o menos abandonado por la teoría gay constructivista, que es la experiencia e identidad de los niños gays o protogays. En nuestra cultura, la capacidad de apoyo y respetar a los niños gays puede que dependa de la capacidad para nombrarlos como tales, a pesar de que muchos adultos gays puede que nunca hayan sido niños gays y algunos niños gays no se hayan convertido en adultos gays. Parece verosímil que gran parte de la energía emocional que hay detrás del trabajo histórico esencialista tenga que ver no ya, en primer lugar, con reivindicar el lugar y el eros de los héroes homéricos, los pintores renacentistas y los monjes gays del medievo, sino con el proyecto mucho menos permisible e infinitamente más necesario de reconocer y validar la creatividad y el heroísmo del niño afeminado o de la niña masculina de los años cincuenta (o sesenta, setenta u ochenta), a quienes hasta el momento el trabajo constructivista no ha hecho justicia, precisamente por constituir una brecha en la fábrica discursiva de lo pre-determinado.

Al mismo tiempo, sin embargo, del mismo modo que empieza a parecer discutible la suposición de que las construcciones culturales son especialmente maleables, también se está volviendo cada vez más problemática la suposición de que el hecho de basar una identidad en la biología o la "naturaleza esencial" sea una forma sólida de protegerla de la interferencia social. En todo caso, el conjunto de suposiciones que sustentan los debates sobre la dicotomía naturaleza/educación pueden estar en vías de inversión directa. La conjetura de que un rasgo concreto se basa en la genética o en la biología, y no que es "sólo cultural", parece provocar cada vez más un estro de fantasía manipulativa en las instituciones tecnológicas de la cultura. Un relativo desaliento sobre la eficacia de las técnicas de ingeniería social, una gran obsesión sobre el control biológico: la psicosis bipolar cartesiana siempre subyacente en los debates sobre naturaleza/educación ha cambiado sus líneas directrices sin renunciar ni un ápice a su dominio sobre la vida colectiva. Y en este contexto tan inestable, el depender de un cuerpo homosexual especificado para ofrecer resistencia a cualquier impulso favorable a la erradicación de las personas gays es estremecedoramente vulnerable. El sida, aunque es utilizado día tras día para ofrecer al público consumidor de noticias la visión cristalizada de un mundo después del homosexual, nunca podría por sí mismo provocar un mundo tal. Lo que aviva estas fantasías de forma más peligrosa, por su mansedad, es la representación, a menudo en contextos manifiestamente o auténticamente de afirmación gay, de "explicaciones" para el comportamiento desviado que se basan en la biología y que se expresan de modo absoluto e invariable en términos de "exceso", "deficiencia" o "desequilibrio" —ya sea en las hormonas, en la materia genética o, como está actualmente de moda, en el medio endocrino fetal. Si hubiera visto alguna vez, en cualquier medio, a algún investigador o divulgador referirse, aunque sólo fuera por una vez, a cualquier circunstancia supuestamente causante de la condición gay en términos de balance hormonal adecuado o medio endocrino favorable para generar personas gays, las brisas de toda esta confianza tecnológica me dejarían menos fría. Pero en este momento el sueño medicalizado de prevención de cuerpos gays parece ser el envés menos visible y más considerable del sueño público, alimentado por el

sida, de su extirpación. En todo caso, en esta situación de inestable equilibrio entre las suposiciones relativas a la naturaleza y a la cultura, bajo los auspicios globales y relativamente aceptados del deseo de que no existan personas gays, no hay ningún hogar conceptual que no esté amenazado y que no sea amenazador para un concepto de los orígenes gays. Tenemos, pues, aún más motivos para mantener nuestra concepción plural, multicapilar, vigilante, respetuosa e infinitamentepreciada sobre los orígenes gays y su reproducción cultural y material.

*Axioma 5: La búsqueda histórica de un gran cambio de paradigma puede oscurecer las condiciones actuales de la identidad sexual.*

Desde que Michel Foucault, en 1976, en un polémico acto de bravuconada, presentó 1870 como la fecha de nacimiento de la homosexualidad moderna,<sup>40</sup> los trabajos más sofisticados e históricamente orientados de los estudios gays han venido ofreciendo fechas incluso más precisas y narraciones incluso más matizadas sobre el desarrollo de la homosexualidad “tal como hoy la conocemos”.<sup>41</sup> El gran valor de este movimiento académico ha sido deducir de este “tal como hoy la conocemos” dos suposiciones positivistas que van de la mano: (1) que debe de haber alguna esencia transhistórica de la “homosexualidad” *al'aitance de'l'conocimiento moderno y (2) que la historia de las concepciones sobre las relaciones entre personas del mismo sexo ha sido una historia de creciente comprensión o conocimiento directo y verdadero de esa esencia. Por el contrario, los últimos trabajos de carácter histórico han supuesto (1) que las diferencias entre la homosexualidad que “hoy conocemos” y las disposiciones previas en cuanto a las relaciones entre personas del mismo sexo deben de estar tan profunda e íntegramente arraigadas en otras diferencias culturales que no existe ninguna esencia continua y definidora por conocer de la “homosexualidad”; y (2) que la “sexualidad” moderna y, por consiguiente, la homosexualidad moderna están tan íntimamente intrincadas en contextos y estructuras históricamente diferentes que el hecho de considerar ahora como conocimiento este “conocimiento” no puede ser ni mucho menos*



una ventana abierta a un reino separado de sexualidad, sino que constituye por sí mismo esa sexualidad.

Estos avances prometen ser apasionantes y productivos en el sentido de que los estudios más importantes de historia o de antropología pueden estar desfamiliarizando y desnaturalizando radicalmente no sólo el pasado y lo lejano, sino el presente. Sin embargo, un aspecto que hace que este análisis sea todavía incompleto —que me parece que en realidad ha tendido sin advertirlo a refamiliarizar, renaturalizar y peligrosamente cosificar una entidad que podría ser más productiva si se sometiera a análisis— es la contraposición frente a la alteridad del pasado de una homosexualidad relativamente unificada que “hoy conocemos”. Parece que el tópico de “la homosexualidad tal como hoy la conocemos” o incluso “la homosexualidad tal como hoy la concebimos”, para incorporar más plenamente el hallazgo antipositivista del cambio introducido por Foucault, ha ofrecido un punto de apoyo retóricamente necesario para el trabajo de desnaturalización sobre el pasado que han realizado muchos historiadores. Pero una consecuencia indirecta y desafortunada de esta medida ha sido suscribir la idea de que “la homosexualidad tal como hoy la concebimos” consta implícitamente de un campo definitorio coherente, más que de un espacio de fuerzas superpuestas, contradictorias y en conflicto. Desgraciadamente, ello conlleva más de un problema de simplificación excesiva. En la medida en que las relaciones de poder que comprende la definición de la homo/heterosexualidad han sido estructuradas por el sobreentendimiento tácito de los campos de fuerza de doble sujeción de una definición conflictiva —como se expone en el cuarto capítulo con mayor profundidad—, en la medida en que la presuntuosa y mundana implicación de “sabemos lo que eso significa” resulta ser “la mentira específica que anima y perpetua el mecanismo de autoignorancia, violencia y manipulabilidad del hombre homofóbico [moderno]”, en esta medida estos trabajos históricos, a pesar de su inmensa preocupación, valor y potencial, todavía corren el peligro de reforzar un peligroso consenso de conocimiento sobre lo verdaderamente desconocido, más que estructuraciones con vestigios contradictorios de la experiencia contemporánea.

Como ejemplo de este efecto contradictorio, permitidme que yuxtaponga dos afirmaciones programáticas de lo que

parecían querer ser trabajos paralelos y congruentes entre sí. En el pasaje fundacional de Foucault al que me he referido anteriormente, de la categoría moderna de "homosexualidad" que data del año 1870 se dice que

Se la caracterizó [...] no tanto por un tipo de relaciones sexuales como por cierta cualidad de la sensibilidad sexual, determinada manera de invertir en sí mismo lo masculino y lo femenino. La homosexualidad apareció como una de las figuras de la sexualidad cuando fue rebajada de la práctica de la sodomía a una suerte de androginia interior, un hermafroditismo del alma. El sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie. (p. 57)

En la explicación de Foucault, la aparición unidireccional a fines del siglo diecinueve del "homosexual" como "una especie", de la homosexualidad como una identidad minoritaria, se considera que está ligada a una concepción de la homosexualidad también unidireccional, continua y emergente en términos de inversión y transitividad de género. De hecho, según Foucault, esta concepción parece servir de base y constituir el sentido común de la homosexualidad "que hoy conocemos". Por otra parte, un análisis más reciente de David M. Halperin, que mantiene explícitamente la influencia y el espíritu de Foucault pero basándose también en las investigaciones de George Chauncey y otros, construye una narración muy diferente; pero la construye, en cierto sentido, como si fuera la misma:

La homosexualidad y la heterosexualidad, tal como hoy las entendemos, son producciones modernas, occidentales y burguesas. No puede encontrarse nada que se les parezca en la antigüedad clásica [...] En Londres y París, en los siglos diecisiete y dieciocho, aparecen [...] lugares de reunión social para las personas del mismo sexo que tienen las mismas actitudes socialmente desviadas hacia el sexo y el género y que desean alternar y tener relaciones sexuales entre sí [...] Este fenómeno contribuye a la formación de la gran experiencia decimonónica de la "inversión sexual", de la inversión del rol sexual, en el sentido de que algunas formas de desviación sexual se interpretan como una desviación de género o, por lo menos, en combinación con ésta. La emergencia de una homosexualidad ajena a la inversión, es decir, la formación de una

orientación sexual independiente de los niveles relativos de masculinidad y feminidad, tiene lugar durante la última parte del siglo diecinueve y solamente encuentra su pleno desarrollo en el siglo veinte. Su expresión más elevada es el "hombre gay que parece y actúa como un heterosexual", un hombre diferente a otros hombres en ningún otro aspecto más que en el de su "sexualidad".<sup>43</sup>

Halperin habla de por qué y cómo ha sido llevado a diferir de Foucault al analizar la "inversión" como una fase que en efecto precedió a la "homosexualidad". Lo que no dice es que su interpretación de la "homosexualidad" tal "como hoy la entendemos" (su presunción del sentido común del lector, la conceptualización en tiempo presente de la homosexualidad, el punto a partir del cual todos los experimentos de diferenciación concebidos deben proceder) es prácticamente opuesta a la de Foucault. En opinión de Halperin, lo que presumiblemente define la homosexualidad moderna "como hoy la entendemos", bajo la forma del hombre gay que parece y actúa como un heterosexual, es la intransitividad de género; para Foucault, en cambio, bajo la forma del hombre feminizado o la mujer virilizada, es la transitividad de género.

Creo que lo que oscurece esta diferencia entre los dos historiadores es la congruencia estructural subyacente en las dos explicaciones, puesto que cada una de ellas es una narración unidireccional de suplantación. Ambas trazan un marco global sobre la completa modificación conceptual de los modelos anteriores relativos a las relaciones entre personas del mismo sexo. En cada historia un modelo es suplantado por otro que, a su vez, puede ser nuevamente suplantado; en ambos casos el modelo suplantado abandona posteriormente el marco de análisis. Para Halperin, el poder y el interés de una idea postinversión de "orientación sexual independiente de los niveles relativos de masculinidad y feminidad" parece indicar que esa idea debe considerarse necesariamente como una suplantación del modelo de inversión; parece, pues, suponer que todos los elementos del modelo de inversión que aún pueden encontrarse en las concepciones contemporáneas de la homosexualidad pueden ser vistos como meros residuos históricos cuyo proceso de desvanecimiento, por muy prolongado que sea, no merecen ninguna atención analítica. El punto de llegada de la

narración de Halperin difiere del de Foucault, pero no su procedimiento: del mismo modo que Halperin, tras descubrir un importante modelo de intervención, presupone que también debe de haber un modelo de sobrevenición, Foucault ya había previsto que la intervención de un discurso minorizador sobre la identidad sexual en el siglo diecinueve en un discurso previamente existente y universalizador sobre los actos sexuales "sodomíticos" debía de significar, a efectos prácticos, el eclipse de este último.

Esta suposición es significativa sólo si —como sostendré— los mayores efectos de la definición moderna de la homo/heterosexualidad tienden a provenir precisamente de la falta de explicitud o de la negación de las brechas que se abren entre las largamente coexistentes concepciones minorizadoras y universalizadoras, o de transividad o intransividad de género, con respecto a las relaciones entre personas del mismo sexo. Sin embargo, si este argumento es cierto, entonces el papel desempeñado por estas narraciones históricas presenta algunas implicaciones inquietantes. Por ejemplo, para alguien que como yo vive en un Estado donde ciertos actos que reciben el nombre de "sodomía" son delictivos al margen del género, de la "identidad" homo/heterosexual de las personas que los practican, la amenaza de la yuxtaposición en esa prohibición contra los *actos* de una serie de sanciones adicionales e injustificadas ligadas a la *identidad* sólo puede ser exacerbada por la insistencia de la teoría gay en que el discurso de los actos no puede representar más que un vestigio anacrónico. Este libro querrá mostrar cómo se estructuran las cuestiones relativas a la definición moderna de la homo/heterosexualidad, no por la suplantación de un modelo y el consecuente desvanecimiento de otro, sino por las relaciones que posibilita la coexistencia no racionalizada de diferentes modelos durante los períodos en que coexisten. Este objetivo no implica la construcción de narraciones históricas alternativas a las de Foucault y sus discípulos, sino una nueva labor de atención y énfasis dentro de esas valuosas narraciones, intentando quizá desnarrativizarlas de algún modo mediante el análisis del espacio transformativo de contradicción que trazan y pasan por alto de forma silenciosa. En estos capítulos, por lo tanto, no he procurado enfatizar la alteridad de concepciones desaparecidas o ahora supuestamente lejanas sobre las relaciones

entre personas del mismo sexo, sino que me he centrado en esas concepciones históricas imprevisiblemente plurales, variadas y contradictorias cuya fuerza residual —de hecho, renovada— parece hoy más palpable. Mi primer objetivo es desnaturalizar el presente antes que el pasado; es decir, hacer que “la homosexualidad tal como hoy la conocemos” sea menos destructivamente presumible.

*Axioma 6: La relación de los estudios gays con los debates sobre el canon literario es, y más vale que sea, tortuosa.*

Cuando empecé a trabajar en *Epistemología del armario*, mientras trataba de decidirme por un texto literario que ofreciera un primer ejemplo de la clase de argumento que quería presentar, me encontré dando vueltas alrededor de un texto de 1891, una narración que, a pesar de su relativa brevedad, ha resultado ser un punto de referencia duradero y poderoso de la intertextualidad masculina gay y que, de hecho, ha ofrecido un símbolo físico duradero y poderoso del deseo del hombre gay. La novela cuenta la historia de un joven inglés famoso por su extrema belleza, que parece delatar su origen aristocrático, un origen también marcado, sin embargo, por el misterio y una inoportuna alianza de clases. Aun cuando el hermoso joven da nombre al libro e imprime su imagen física en él, la narración es más propiamente la historia de un triángulo de hombres: un segundo hombre de más edad es torturado por un deseo hacia el joven para el que no puede encontrar ningún modo directo de expresión, y un tercer hombre, que simboliza la cortesía y la sociedad, y que ejerce la autoridad discursiva cuando el hermoso joven asesina al torturado enamorado y él mismo, a su vez, muere de forma ritual hacia el final de la novela.

No obstante, pensé que quizá este texto ofrecía una base insuficiente para una hipótesis cultural. ¿Debía escoger dos textos? Todavía no es corriente interpretar *El retrato de Dorian Gray* y *Billy Budd* a la luz el uno del otro, pero eso únicamente puede constatar el poder de los cánones literarios angloamericanos para aislar y deformar la interpretación de textos políticamente importantes. En cualquier canon gay masculino estas dos obras experimentales contemporáneas deben de ir aparejadas como textos que inauguran nuestra

época moderna, y las diferencias convencionales de estilo, ubicación literaria, origen nacional, carácter de clase, estructura y temática deben dejar de darse por supuestas y deben revisarse a la luz de su asombrosa congruencia erótica. El libro del hermoso cuerpo de un hombre inglés sobre un lienzo internacional; el libro de su inscripción y evocación a través de un trío de figuras masculinas —el joven adorable, el enamorado atormentado y el hábil maestro de las normas del discurso de todos ellos—; la historia en que el enamorado es asesinado por el joven y éste, a su vez, sacrificado; la magistral narración que, por último, formula, preserva, explota y desublima con destreza la imagen corporal del hombre: *El retrato de Dorian Gray* y *Billy Budd* son ambos ese libro.

El año 1891 es un buen momento para encontrar una muestra de los discursos inaugurales de la homo y heterosexualidad modernas —en la medicina y la psiquiatría, en el lenguaje y el derecho, en la crisis de la posición de la mujer, en la carrera del imperialismo. *Billy Budd* y *El retrato de Dorian Gray* se encuentran entre los textos que han sentado las condiciones para una identidad homosexual moderna. Y en la cultura euroamericana del siglo pasado ha sido un hecho notable que los textos fundacionales de la cultura gay moderna —*En busca del tiempo perdido* y *Muerte en Venecia*, por ejemplo, junto con *El retrato de Dorian Gray* y *Billy Budd*— a menudo hayan sido los mismos textos que activaron y divulgaron las imágenes y las categorías más poderosas para lo que ahora es visible como el canon maestro de la homofobia.

Ni *El retrato de Dorian Gray* ni *Billy Budd* son en lo más mínimo textos oscuros. Ambos están al alcance de todo el mundo en numerosas ediciones rústicas y, convenientemente breves y diferentemente canónicos dentro de narrativas nacionales distintas, son habitualmente impartidos en los programas académicos. Sin embargo, en cuanto a lo que se enseña así como a lo que se canoniza, se está tan cerca de disciplinar la interpretación permitida de cada uno de ellos que incluso la contemporaneidad de ambos textos (*El retrato de Dorian Gray* fue publicado como libro en el año en que *Billy Budd* fue escrito) puede asustar. El que todos los personajes principales de la arquetípica “alegoría del bien y del mal” americana sean ingleses; el que la arquetípica “alegoría del arte y la vida” inglesa de fin de siglo fuera un acontecimiento

suficientemente americano para aparecer en una revista para editores de Filadelfia nueve meses antes de que fuera un libro londinense muestra los vínculos internacionales de estos dos textos literarios; la disciplina canónica que borra estos vínculos internacionales todavía tiene más libertad de acción para borrar el intertexto y lo intersexuado. ¿Cómo podría operar la estrategia de un nuevo canon en este espacio?

Los debates contemporáneos sobre la cuestión del canon literario suelen estructurarse o bien alrededor de la posibilidad de cambio, reorganización y nueva función de los textos dentro de un canon maestro global de literatura —la estrategia que consiste en añadir, por ejemplo, a Mary Shelley en la Antología de Norton— o en torno de la visión, más defendible por ahora desde el punto de vista teórico, de un canon maestro explosivo cuya escisión produciría o al menos dejaría sitio para una pluralidad potencialmente infinita de minicánones especificados de acuerdo con su cobertura temática o estructural o con su autoría; por ejemplo, cánones canadienses francófonos o esquimales; agrupaciones de realismo mágico o de alegoría nacional; la tradición de *blues*; la narrativa obrera; cánones sobre lo sublime o la autoreflexión; cánones afrocaribeños; cánones de escritoras angloamericanas, etc.

No obstante, los efectos más productivos del canon que han tenido lugar en los estudios literarios recientes no han surgido ni del canon maestro ni de una pluralidad de cánones, sino de la interacción entre ambos modelos. En esta interacción la mayoría de los nuevos y plurales minicánones han fracasado en desplazar al canon maestro de su centralidad empírica en las prácticas institucionales como la edición y la enseñanza, aunque han hecho que algunos trabajos y autores específicos hayan podido ser incluidos en el mismo. Sin embargo, su efecto más importante ha sido poner en entredicho, si no la centralidad empírica, al menos el anonimato conceptual del canon maestro. El ejemplo más notable se ha producido en los estudios feministas de literatura, que, por una parte, confrontando el canon maestro con cánones alternativos de literatura femenina, y, por otra parte, interpretando con rebeldía el canon maestro, no solamente han reorganizado su índice de materias sino que, de forma más importante, le han dado un nombre. Aunque todavía es en algunos aspectos importantes el canon maestro, ahora ya no puede librarse

de autodenominarse también, con todas las sílabas, como un canon específico, un canon dominante, en este caso de dominio de los hombres sobre —y contra— las mujeres. Quizá las mujeres nunca más necesiten —esperemos que nadie— sentirse acogidas por la antología literaria de Norton, mayoritariamente compuesta de hombres blancos, con el insolente saludo implícito: “No soy nadie, ¿quién eres tú?”

Existe, pues, una historia esperanzadora de formación de un canon femenino que, operando en una suerte de movimiento de tenazas con un proceso feminista de nominación del canon dominante, ha sido en varios aspectos una buena estrategia, a juzgar por los resultados. Sin embargo, lo mucho que debe la esperanzadora claridad de esta historia a la dura tosquedad y visibilidad con la que mujeres y hombres son, en casi todas las sociedades, distinguidos entre sí de forma pública y terminante sólo emerge cuando se intenta aplicar el mismo modelo a esa forma de opresión estructurada de modo muy diferente aunque íntimamente relacionada con la anterior, que es la homofobia moderna. Como hemos visto, sólo recientemente —y estoy argumentando de forma muy incompleta y desordenada, aunque hasta cierto punto cruda y violenta— una combinación de fuerzas discursivas ha forjado, para mujeres y hombres, una posible identidad homosexual, aunque profundamente proscrita, en la cultura euroamericana. En la medida en que esta identidad se puede ubicar, existe claramente la posibilidad —actualmente aplicada en el campo de la crítica literaria— de recopilar cánones alternativos de literatura gay y lesbica como cánones minoritarios, como una literatura de opresión, de resistencia, de supervivencia y de producción heroica. No obstante, esta visión moderna de las lesbianas y los hombres gays como una población minoritaria claramente identificable es evidentemente anacrónica en relación con la literatura anterior; e incluso en relación con la literatura moderna parece tambalearse en algunos aspectos importantes del análisis implícito que ofrece de los mecanismos de homofobia y de deseo entre personas del mismo sexo. En este complicado contexto se vuelve especialmente reveladora la relación entre la literatura lesbica y gay como canon minoritario y el proceso por resaltar las tensiones y torsiones homosociales, homosexuales y homofóbicas del canon maestro ya existente.



Sin embargo, es reveladora únicamente para aquéllos de nosotros para quienes las relaciones que hay dentro de los cánones y entre ellos son relaciones activas de pensamiento. Desde los guardianes de un canon que ya está muerto nos llega una pregunta retórica; es decir, una pregunta planteada con la arrogante intención de mantener la ignorancia. ¿Existe, en palabras de Saul Bellow, un Tolstoi de los zulús? ¿Ha existido hasta ahora —preguntan sin esperar respuesta los defensores de un programa de estudios monocultural— un Sócrates de Oriente, un Proust afroamericano, un Shakespeare femenino? Por insultante o necia que sea la pregunta, en el contexto actual de debate no ha sido improductiva. El responderla de buena fe ha supuesto recurrir a estudios que atraviesan toda una variedad de frentes críticos: los textos canónicos o de historia mundial de las culturas que no son euroamericanas, para empezar, pero también las funciones no universales del alfabetismo y la literatura, la secularización y sacralización contingente y desigual del reino estético; las relaciones de lo público con lo privado en la clasificación de géneros, el culto al autor individual y la organización de la educación en el campo de las humanidades como una cara forma de obra maestra de teatro.

Además, la insolente y categórica pregunta es molesta por la multiplicidad de resonancias que tiene en los distintos trabajos de investigación: estimula o irrita o se manifiesta de forma distinta en el contexto de las culturas orales o escritas; de las culturas colonizadas o colonizadoras, o culturas que han tenido ambas experiencias; de los pueblos concentrados o diseminados; de las tradiciones parcialmente internas o mayormente externas con respecto a la cultura dominante de finales del siglo veinte.

Desde el punto de vista de esta presencia académica relativamente nueva e incipiente, el movimiento de estudios gays, ¿qué resonancias particulares se pueden alcanzar planteando la pregunta a nuestra manera —y esperando una respuesta? Veamos qué tal suena.

¿Ha existido alguna vez un Sócrates gay?

¿Ha existido alguna vez un Shakespeare gay?

¿Ha existido alguna vez un Proust gay?

¿Lleva vestido el Papa? Si estas preguntas asustan, no es menos como tautologías. Una respuesta breve, aunque muy incompleta, puede ser que no sólo ha existido un Sócrates, un Shakespeare y un Proust gays, sino que sus nombres son Sócrates, Shakespeare y Proust; y, además, son toda una legión —docenas o cientos de las figuras canónicamente más significativas de lo que los monoculturalistas se placen en considerar “nuestra” cultura.

No obstante, lo que hoy se ofrece en la mayor parte del ámbito intelectual y de los programas de estudios es una respuesta incluso más breve a preguntas de este tipo: no preguntéis; o, menos lacónicamente: no hace falta saberlo. Por consiguiente, la vasta preponderancia de estudiosos y docentes, incluso los más liberales, simplemente ni preguntan ni saben. Como mucho, si son comunicativos, descartan preguntas como éstas con los siguientes pretextos:

1. El lenguaje apasionado en la atracción entre personas del mismo sexo era muy común en cualquiera que sea el período del que se trate y, por lo tanto, no debían de tener ningún sentido. O

2. Las relaciones genitales entre personas del mismo sexo podían haber sido perfectamente comunes durante el período del que se trate, pero dado que no existía un lenguaje para referirse a ellas, no debían de tener ningún sentido. O

3. Las actitudes frente a la homosexualidad eran intolerantes por aquellos tiempos, a diferencia de ahora; así que probablemente la gente no hacía nada. O

4. Las prohibiciones contra la homosexualidad no existían entonces, a diferencia de ahora; así que si se hacía algo, no tenía ningún sentido. O

5. La palabra “homosexualidad” no fue acuñada hasta 1869; así que antes de entonces todo el mundo era heterosexual. (Evidentemente, la heterosexualidad siempre ha existido). O

6. Del autor del que se habla se dice o se rumorea que tuvo una relación con alguien del sexo contrario; por lo tanto, sus sentimientos hacia las personas de su mismo sexo no debían de tener ningún sentido. O (bajo un sistema quizás un tanto diferente de evidencia admisible)

7. No hay ninguna prueba irrefutable de homosexualidad tal como el esperma extraído del cuerpo de otro hombre o una

fotografía de la autora desnuda con otra mujer; en consecuencia, cabe suponer que el autor debía de haber sido ferviente y exclusivamente heterosexual. O (como último recurso)

8. El autor o sus relaciones importantes pueden muy bien haber sido homosexuales; pero sería provinciano permitir que este hecho tan insignificante afectara a nuestra comprensión de cualquier proyecto serio de vida, escritura o pensamiento.

... Estas respuestas reflejan, como ya hemos visto, algunas cuestiones reales de definición sexual e historicidad; pero sólo las reflejan y no dicen mucho de ellas. El parecido de familia entre este grupo de respuestas sumamente comunes procede de su proximidad a la gramática central de "no preguntéis"; "no hace falta saberlo". "No ocurrió"; "no tiene ninguna importancia"; "no significó nada"; "no tiene consecuencias interpretativas"; "dejad de preguntar a partir de aquí"; "dejad de preguntar a partir de este momento"; "sabemos de antemano cómo podría afectar la alusión a esta diferencia"; "da lo mismo"; "no significa nada". Los planes de censura más abiertamente represivos, como la oposición literalmente mortífera de William Bennett a la educación sobre el sida en las escuelas alegando que transmitiría tolerancia hacia las vidas de los homosexuales, se vuelven, a través de esta movilización del poderoso mecanismo del "secreto a voces", perfectamente congruentes con las suposiciones fluidas y desdeñosas de lo urbano y lo pseudourbano.

Y, aun así, el absoluto protagonismo canónico de la lista de autores sobre quienes se podría pensar en preguntar estas cuestiones (¿Cuál fue la estructura, la función y el entorno histórico relativo al amor entre personas del mismo sexo para Homero, Platón o Safo? ¿Y qué hay de Eurípides o Virgilio? Si Marlowe era gay, ¿qué hay de Spenser o Milton? ¿Shakespeare? ¿Byron? ¿Shelley? ¿Montaigne, Leopardi...? ¿Leonardo, Michelangelo...? ¿Whitman, Dickinson (¿Dickinson?), Tennyson, Wilde, Woolf, Hopkins, pero Brontë? ¿Wittgenstein, pero... Nietzsche? ¿Proust, Musil, Kafka, Cather, pero... Mann? ¿James, pero... Lawrence? ¿Eliot? ¿pero... Joyce?) La propia importancia de esta lista y su elasticidad aparentemente casi infinita sugiere que nadie puede saber de antemano dónde se deben trazar los límites de una investigación específicamente gay o hasta dónde puede hacer

falta o ser capaz de conducir una teorización gay de incluso la alta cultura hegemónica de la tradición euroamericana. La reciente aparición de incipientes pero ambiciosos programas y cursos de estudios gays y lésbicos, con la inclusión de universidades como las de la Ivy League\*, quizá hagan que sea posible por primera vez preguntar estas difíciles cuestiones desde el mismo corazón de las poderosas instituciones culturales a las que pertenecen, así como desde los puestos institucionales marginales y precarios desde los cuales durante mucho tiempo ha emanado el trabajo más valeroso en este campo.

Además, como vengo indicando, las energías intensamente contradictorias y volátiles que todos los periódicos nos demuestran diariamente que circulan incluso en este momento, en nuestra sociedad, en torno a las cuestiones relativas a la definición de la homo/heterosexualidad muestran una y otra vez lo absurda que es la pretensión urbana de tener una historia clara y simple que contar sobre las características y los significados de qué son y quiénes son homosexuales y heterosexuales. El ser gay o el ser potencialmente clasificable como gay en este sistema —es decir, el ser sexuado y generizado— es caer bajo los auspicios radicalmente superpuestos de un discurso universalizador de actos o relaciones y, al mismo tiempo, de un discurso minorizador de tipos de personas. Debido a la doble sujeción implícita en el espacio en el que coinciden los modelos universalizador y minorizador, los intereses que hay en juego en los asuntos relativos al control de las definiciones son sumamente altos.

Evidentemente, este análisis indica que es indispensable una pedagogía que pueda abordar el canon tradicional euroamericano ni como algo muy desacreditado ni como algo muy estable. Un canon que se vea genuinamente unificado por el mantenimiento de una tensión particular de la definición de la homo/heterosexualidad apenas puede ser desmantelado; pero tampoco puede ser siempre tratado como el depósito de verdades “tradicionales” y tranquilizadoras que puedan ser motivo de consolidación o congratulación. En la medida en

---

\*N.T: Las ocho universidades más prestigiosas de Estados Unidos: Brown, Columbia, Cornell, Dartmouth College, Harvard, Princeton, Pennsylvania y Yale.

que se considere que los problemas relativos a la definición de la homo/heterosexualidad, en una cultura intensamente homofóbica, son precisamente inherentes a los nexos fundamentales de esa cultura, este canon siempre debe ser tratado de tendencioso. Se hace evidente que las consideraciones relativas al canon, aunque vitales en sí mismas, no pueden ocupar el sitio de las cuestiones relativas a las relaciones pedagógicas dentro del canon y a propósito del mismo. La propia canonicidad, pues, parece el relleno necesario de olvido piadoso que permite la transmisión de una generación a otra de textos que tienen el potencial de dismantelar los impactados cimientos sobre los que descansa una cultura determinada.

Ya anticipo que para un interlocutor como William Bennett un punto de vista como éste seguramente evoca la siniestra sublimación propia de aquéllos de nosotros educados en los oscuros días del campus de finales de los sesenta. Debo confesar que esta especificación demográfica es exactamente cierta en mi caso. De hecho, puedo ser más precisa acerca del lugar en el que yo seguramente adquirí esta perspectiva de la alta volatilidad de los textos canónicos. En el infame Cornell de los infames últimos años de los sesenta tuve el privilegio de tener profesores que depositaron sus pasiones más mordaces tanto en los textos como en los estudiantes. Como un montón de estudiantes universitarios intelectualmente ambiciosos, gravité en la órbita de Allan Bloom; mis amigos y yo imitábamos, de forma muy afectuosa y más que superficial, su implicación personal en todos los trabajos de interpretación y su "p-p-p-pasión" —su acento en la consonante oclusiva, en parte involuntario y en parte teatral, completamente fascinante, para nosotros dramatizaba el potencial explosivo que él prestaba a todo nexo interpretativo. Fue de Bloom, tanto como de teóricos más explícitamente literarios y desconstruccionistas o de otros más de izquierdas, que yo y algunos otros de la generación de finales de los sesenta aprendimos las urgencias y los placeres de leer a contracorriente de lo que parecía evidente en los textos influyentes. Las denominadas políticas prácticas conservadoras que incluso entonces tan a menudo parecían reducir las vitales interpretaciones de Bloom a unos pocos estereotipos y prescripciones burdamente peligrosos no fueron suficientes, al menos durante un tiempo, para eclipsar la lección de que los verdaderos pecados contra

el espíritu santo serían leer sin correr riesgos, escribir o hablar sin descubrirse uno mismo por esotéricamente que fuera, interpretar sin someterse al perverso peligro de activar todas las fuerzas contradictorias de cualquier texto canónico sólo semidomesticado.

Ahora, leyendo *El cierre de la mente moderna*, los espléndidos atractivos pedagógicos de este gran divulgador —esto es, de este gran profesor— me vienen de nuevo a la memoria. Junto con la emotiva gratitud por darnos la posibilidad de hacer trabajos de lectura extravagantes pero fundamentales, en retrospectiva también reconozco más explícitamente las directrices de lo que para mí han sido las reconstrucciones canónicas antihomofóbicas. Para Bloom, así como para un proyecto específico de estudios gays dentro del canon tradicional, la historia del pensamiento occidental está en gran parte constituida y motivada por una inestimable historia de relaciones pedagógicas o pederastas entre hombres. En un capítulo cumbre persuasivamente titulado “Nuestra ignorancia”, por ejemplo, Bloom condensa la cultura occidental en la narrativa que va del *Fedro* a *Muerte en Venecia*. La crisis de la cultura moderna de Aschenbach, el protagonista de la novela de Thomas Mann, es vista como el entumecimiento de las lecturas realizadas dentro de su canon intrínsecamente explosivo. Como explica Bloom:

A medida que Aschenbach se va sintiendo cada vez más obsesionado por el muchacho de la playa, acuden a su mente citas del *Fedro* [...] el *Fedro* era una de las cosas que seguramente había leído de joven Aschenbach mientras estudiaba griego. Pero se suponía que su contenido, discursos sobre el amor de un hombre hacia un muchacho, no debía afectarle. El diálogo, como tantas cosas que había en la educación alemana, no era más que otro retazo de “cultura”, de información histórica, que no había pasado a formar parte de un todo coherente y vital. Esto es sintomático del entumecimiento de la propia actividad cultural de Aschenbach.<sup>43</sup>

Bloom teme por la petrificación de estas pasiones dentro de la tradición. No obstante, el otro peligro que según Bloom amenaza la vitalidad cultural no es el hecho de que se pueda acabar con estos deseos, sino que puedan ser expresados. Para Bloom —y en esto creo que ofrece una descripción inge-

niosamente fiel y sincera de la cultura hegemónica occidental— la estimulación y la glamorización de las energías del deseo intermasculino (*¿y quién podría negar que realiza un trabajo envidiable en la glamorización de las mismas?*) suponen un proyecto incesante que, para preservar esta tradición contradictoria, debe coexistir con un proyecto igualmente incesante de negación, postergación u omisión de su satisfacción. Con una hidráulica mecanicista más reduccionista que la que él reprueba en Freud, Bloom culpa a los movimientos de liberación sexual de los sesenta —a todos ellos, pero evidentemente, en este contexto filosófico, el movimiento gay debe cargar con la mayor parte de culpa— por desperdiciar las reservas de energía catéxica que supuestamente, debido a la represión, se mantienen en un estado exaltado de predisposición a ser invertidas en empresas culturales. Así, a la vez que la “diversidad de expresión erótica” de Platón (p. 247) ha sido desperdiciada en puro sexo, ahora supuestamente lícito, “el león que rugía al otro lado de la puerta del armario” se ha convertido en “un gatito domesticado” (p. 102). Desde el apenado punto de vista de Bloom, “la pasión sexual no es ya peligrosa en nosotros” (p. 102); “las diversas liberaciones dilapidaron esas maravillosas energías y tensiones, dejando las almas de los estudiantes exhaustas y flácidas” (p. 51).

Bloom, pues, protege sin disculparse por ello la santidad del armario, ese curioso espacio interno a la vez que marginal con respecto a la cultura, es decir, fundamentalmente representativo de las pasiones y contradicciones que lo motivan, incluso estando marginado por sus ortodoxias. El movimiento moderno minorizador y normalizante a favor de la igualdad de derechos para las personas de identidades sexuales diversas representa, según Bloom, un serio declive del privilegio cultural más precario de un pasado en el que “había un lugar respetable para la marginalidad, que era la bohemia. Pero tenía que justificar sus prácticas heterodoxas con sus logros artísticos e intelectuales” (p. 244). El frágil y precioso pacto simbólico por el cual un grupo pequeño y vagamente identificado representaba las verdades ocultas y quizá peligrosas de una cultura a la vez que dependía de su exigua tolerancia es, según esta explicación, exactamente igual que la posición de Sócrates y, por extensión, del filósofo/maestro ideal, de alguien que descubre las verdades peligrosas del cuerpo de la

cultura a una audiencia joven y pasajera cuya propia sed por estas iniciaciones sea probablemente, a lo sumo, nada más que una fase por la que atraviesan. Bloom escribe de manera conmovedora,

[Él] Se halla, por lo tanto, necesariamente en la más fundamental tensión con todos excepto con los de su propia clase. Se relaciona con todos los demás irónicamente, esto es, con simpatía y juguetona distancia. Es imposible cambiar el carácter de su relación con ellos porque la desproporción entre él y ellos está firmemente enraizada en la Naturaleza. Así, pues, carece de expectativas de un progreso esencial. Tolerancia, no derecho, es lo más que puede esperar, y la conciencia de la fragilidad básica de su situación y de la de la filosofía hace que se mantenga vigilante. (p. 293)

En la vida de los griegos, Sócrates, como depositario individual del deseo entre personas del mismo sexo en la tradición homoerótica de la alta cultura homofóbica occidental, depende para su supervivencia de las falsas percepciones de que su prestigio procede de su poder para desmistificar. Además, el pacto entre el filósofo y la juventud se mantiene no sólo por el amor, sino por el vínculo quizá necesariamente elitista constituido por el mutuo desprecio. Sócrates cree que puede permitirse despreciarlos por no tomarle por lo que es ("Critón, el padre de familia, piensa en Sócrates como en un buen padre de familia. Laques, el soldado, piensa en Sócrates como en un buen soldado" [p. 293]). Mientras tanto, se permiten ser condescendientes ante el espectáculo de lo que ambos se complacen en considerar como una cierta diferencia final e irreducible de ellos mismos. No es de extrañar, pues, que estos estrechos lazos de autocomplacencia cargada de deseo de uno a expensas del otro sean difíciles de desatar.

Lo que Bloom presenta es elocuente como un análisis —si en realidad tiene intención de serlo— del prestigio, el magnetismo, la vulnerabilidad, la autoalienación, la captación y, quizá en última instancia, el potencial para una cierta rebeldía inherente a la cultura canónica del armario. Sin embargo, eso no es todo, ni mucho menos. Una de las cosas que pueden decirse sobre el movimiento gay postStonewall, por ejemplo, es que, en la medida en que presentó a las mujeres y a los hombres gays como una minoría identificable con derechos



comparables a los de cualquier otra minoría, sirvió para llamar la atención sobre el hecho de que al menos algunas personas se encontraban en posición de pedir que el pacto simbólico entre el armario y la cultura fuera renegociado o derogado. Evidentemente, este paso ha sido indispensable para conseguir resultados que han sido cruciales. Es descorazonadamente prematuro que Bloom se preocupe, al menos con respecto a la prohibición homofóbica, de que los tiempos actuales sean de tal forma que todo valga, de que "la pasión sexual no sea ya peligrosa en nosotros". Nuestra cultura todavía es lo bastante peligrosa para que las mujeres y los hombres que descubren o temen ser homosexuales, o que son vistos por los otros como tales, estén física y mentalmente aterrorizados por las instituciones del derecho, la religión, la psicoterapia, la cultura de masas, la medicina, el ejército, el comercio, la burocracia y la violencia bruta. El progreso político en éstos y otros temas semejantes de vida o muerte ha dependido precisamente de la fuerza de un modelo minoritario de activismo gay; la analogía persuasiva y normalizante entre las necesidades de los estudiantes gays/lésbicos y, por ejemplo, las de los estudiantes negros o judíos, y el desarrollo de las técnicas políticas correspondientes, han permitido el progreso en estos campos. Y esta faceta de progreso necesario no puede movilizarse desde dentro de ningún armario, sino que precisa de los muchos y muy arriesgados actos de afirmación y de identificación explícita de muchas personas como miembros de la minoría afectada.

Es igual por lo que respecta al canon. Las inestimables formas de crítica y desmantelamiento dentro de la tradición oficial, la identificación de lo que es un canon masculino hegemónico, homoerótico/homofóbico, de dominio cultural y de coacción a través de la doble sujeción erótica, sólo puede formar parte de la estrategia de un proyecto antihomofóbico, que debe funcionar a modo del movimiento de tenazas que ya he descrito con la nueva creación de cánones gays minoritarios a partir del material actualmente no canónico. Evidentemente, este proyecto es necesario para apoyar las opciones, talentos, sensibilidades, vidas y análisis lésbicos con el mismo nivel de importancia cultural que el que tienen algunos hombres gays: puesto que todas las mujeres están al margen de los cánones culturales dominantes, con mayor razón lo están las mujeres

gays, y a un precio terrible para la vitalidad y riqueza de la cultura. Los hombres que escriben abiertamente como gays también a menudo han sido excluidos del consenso del canon tradicional y ahora pueden intervenir con más fuerza dentro de un canon específicamente gay/lésbico. También hace falta que el trabajo de investigación gay/lésbico se haga en el seno de todos los demás cánones minoritarios. De antemano no podemos saber acerca del renacimiento de Harlem más de lo que podamos saber acerca del renacimiento de Nueva Inglaterra o del renacimiento inglés o italiano, donde se deben establecer los límites de un estudio revelador una vez empecemos a preguntar —como ahora empieza a preguntarse sobre cada uno de estos renacimientos— dónde y cómo se manifestaban el poder de los deseos, las personas, los discursos, las prohibiciones y las energías gays. Sin embargo, ya conocemos lo bastante para saber con certeza que fueron cruciales en todos estos renacimientos. (No cabe duda de que ésta será la manera de llegar a reconocer un renacimiento en cuanto lo presenciemos).

*Axioma 7: Es probable que los caminos de la loidentificación sean extraños y recalcitrantes; pero también lo son los caminos de la autoidentificación.*

En la introducción de *Between Men* me sentí obligada a ofrecer una breve explicación de cómo veía el posicionamiento político y teórico de “una mujer feminista que escribe (en parte) sobre la homosexualidad masculina”;<sup>44</sup> mi explicación era, esencialmente, que se trataba de una combinación sobre la que no se había teorizado y que ya era hora de que alguien se ocupara de ello. Es evidente que los temas de homosexualidad masculina tienen incluso más protagonismo en este volumen, y los años que han pasado desde entonces me han enseñado más acerca de lo importante, ni que decir tiene obligado, que es una explicación de este tipo, y lo igualmente difícil que es. Aquí no me refiero al “derecho” que tiene todo el mundo a pensar o escribir sobre temas en los que crea que puede realizar una valiosa contribución; en la medida en que los derechos puedan ser calculados, supongo que la mejor forma de calcular este derecho es la contribución que hace un trabajo y quién se beneficia de ello. Aparte de la dificultad que

supone manejar un lenguaje de derechos, creo que las formulaciones abstractas siempre parecen conllevar un refuerzo oculto del imperativo categórico que puede oscurecer peligrosamente el modo en que realmente funcionan los compromisos e identificaciones políticas. Si soy realista, lo que me trae a este trabajo no es precisamente que sea una mujer o una feminista, sino que soy, concretamente, *esta* mujer feminista. Para escribir un libro hacen falta energías profundamente arraigadas, duraderas y a menudo algo opacas; de hecho, también pueden hacer falta para leerlo, así como para todo compromiso político que pueda valer algo para alguien.

¿Cuál sería, pues, una buena respuesta a las preguntas implícitas sobre la fuerte identificación de grupo de alguien a través de las coordenadas políticamente relevantes, ya sean de género, de clase, de raza, de sexualidad o de nación? Nunca podría haber una versión de "todos deberían de ser capaces de establecer esta identificación". Quizá todos deberían, pero no lo hacen, y casi nadie hace más que un pequeño número de identificaciones muy restringidamente encauzadas. (Una ideología académica actualmente verosímil, por ejemplo, es que todas las personas que se hallan en una posición de privilegio de clase deberían identificar a los grupos a través de las coordenadas de clase; pero ¿quién no ha advertido que la mayoría de los escasos estudiosos estadounidenses con menos de cincuenta años que han sido capaces de hacer esto de forma fructífera, y a largo plazo, también "da la casualidad de que han sido" niños de pañales rojos?). Si la prescripción ética es en algo explicativa –y tengo mis dudas– es cualquier cosa menos una explicación completa. A menudo me parece, por el contrario, que lo que estas preguntas implícitas realmente necesitan es una narración directa y personal. Cuando he experimentado con este tipo de narrativa, en relación con este proyecto, he tenido diversos objetivos en mente.<sup>45</sup> Quería desarmar el imperativo categórico que parece hacer tanto por promover la hipocresía y la mistificación de los motivos en el mundo académico políticamente correcto. Quería intentar abrir canales de visibilidad que pudieran compensar de algún modo la terrible unidireccionalidad de la espectacularización cultural de los hombres gays, a la cual parece casi imposible no contribuir en cualquier trabajo relacionado con éstos. También quería *ofrecer (aunque en mis propios términos) todos los instru-*

mentos posibles para que los lectores que los necesitaran pudieran empezar a deshacer ciertas disposiciones deterministas que inevitablemente estructuran estos argumentos. Por último, he construido esta narración porque deseaba y necesitaba hacerlo, porque su construcción me ha interesado enormemente, y lo que he aprendido durante este proceso a menudo me ha sorprendido.

Una de las notas que anexé a una de estas explicaciones, en mi libro anterior, señalaba una razón más: "Parte de la motivación que hay detrás de mi trabajo sobre este tema", escribí, *"ha sido la fantasía de que los lectores u oyentes serían estimulados de formas muy diversas —a través de la ira, la identificación, el placer, la envidia, el 'permiso', la exclusión— a escribir versiones particulares 'como' ésta (sea cual sea el significado de esto) y a compartirlas"*.<sup>46</sup> Mi impresión, en efecto, es que algunos lectores de ese ensayo lo han hecho. Una implicación de esa ilusionada nota era que no tan sólo las identificaciones a través de los ejes definitorios pueden evocar, apoyar o incluso necesitar una explicación narrativa compleja y específica; sino que ocurre lo mismo con la identificación de cualquier persona con su "propio" género, clase, raza, sexualidad y nación. Pienso, por ejemplo, en una clase de posgrado sobre literatura gay y lesbica que impartí unos pocos años atrás. La mitad de los estudiantes eran hombres y la otra mitad mujeres. A lo largo del semestre todas las mujeres, incluyéndome a mí, sumamente incómodas con la dinámica de la clase y muy conscientes de los problemas que representaba articular las perspectivas lesbianas con las de los hombres gays, atribuimos nuestra incomodidad a cierta oblicuidad en las relaciones entre nosotras y los hombres dentro de la clase. Pero al final del semestre parecía claro que estábamos paralizadas por alguna discordancia mucho más íntima. Parecía que en el grupo de mujeres, todas ellas feministas y aparentemente con bastantes puntos en común, se había instalado de forma angustiada y contagiosa una sensación de diferencia individualmente interna. A través de un proceso que comenzó —pero sólo comenzó— con la percepción de algunas diferencias entre nuestras definiciones sexuales personales, mayormente no explícitas y a menudo un tanto informes, pareció que cada mujer de la clase poseía o, mejor, sentía que estaba poseída por la capacidad para hacer que una o más de

las demás mujeres dudáramos terrible y radicalmente de la autoridad de nuestra propia definición como mujeres, como feministas y como sujetos posicionales de una sexualidad particular.

Creo que es probable que la mayoría de personas, sobre todo las que estén involucradas en cualquier forma de política relacionada con cuestiones de identidad —raciales, por ejemplo, al igual que de sexualidad y de género— hayan observado o formado parte de muchos circuitos de negación íntima, así como de muchos circuitos de lo contrario. La utilidad o la capacidad destructiva, política o pedagógica, de estas dinámicas discordantes no es ni mucho menos algo que esté predestinado, aunque quizá se suele tener aversión a experimentarlas. Estas dinámicas de negación y consolidación no son una consecuencia de las políticas de identidad, sino que las constituyen. Después de todo, el *identificarse como* siempre debe incluir múltiples procesos de identificación con. También implica identificación en contra de; pero incluso si no lo hiciera, las relaciones implícitas en la identificación con están por sí mismas, como señala el psicoanálisis, suficientemente llenas de emociones de incorporación, disminución, inflación, amenaza, pérdida, reparación y negación. En una política como el feminismo, además, la eficacia de su autoridad moral ha parecido depender de su capacidad para incluir concienciosa y genuinamente a mujeres alienadas entre sí en prácticamente todos los demás aspectos de la vida. Habida cuenta de esto, existen fuertes motivos políticos para oscurecer toda posibilidad de diferenciación entre la *identificación como* (una mujer) y la *identificación con* (mujeres en situaciones muy diferentes —para las feministas burguesas esto quiere decir las menos privilegiadas). Al menos para las feministas relativamente privilegiadas de mi generación, ha sido un artículo de fe —y un artículo profundamente educativo— que el concebirse como mujer debe significar intentar concebirse, una y otra vez, en una suerte de encarnación de situaciones y personificaciones cada vez más claramente vulnerables. En mi opinión, esta presión hacia la mistificación —la constante refundición, como un acto monolítico, de la *identificación con/como*— ha tenido unos costes elevados para el feminismo, aunque sus recompensas también han sido considerables. (Creo que su eficacia política para ensanchar las bases del

feminismo todavía es un gran tema de debate). La *identificación con/como* tiene una resonancia particular para las mujeres que se encuentran opresivamente encajonadas entre las viejas ideologías del “desinterés” femenino tradicional y una nueva ideología de compromiso feminista que parece empezar por el interés propio, pero que está únicamente legitimada por oscurecer intencionadamente la mayoría de sus límites.

Para mejor o peor, las políticas gays dominantes y centradas en el hombre no han solido estructurarse con tanta solidez como las del feminismo debido a esta presión ética. Aun así, como detallaré en el tercer capítulo, hay todo un conjunto de razones diferentes por las que la problemática de *identificación con/como* parece tener una resonancia especial en los temas relativos a la definición del hombre homo/heterosexual. *Between Men* trató de demostrar que las construcciones homofóbicas modernas de la heterosexualidad masculina dependen conceptualmente de la distinción entre la identificación de los hombres (con los hombres) y su deseo (hacia las mujeres), cuya artificialidad está latente cuando no patente. El énfasis (relativamente nuevo) en lo “homo”, en la dimensión de igualdad, integrada en las concepciones modernas de las relaciones de deseo sexual dentro de un género determinado, ha tenido un poder constante y activo para poner al descubierto esa artificialidad, para mostrar lo cerca que puede estar el desplazamiento o incluso la fusión entre identificación y deseo. Así, toda una región social de lo vicario\* adquiere fuertes connotaciones en relación con la definición de la homo/heterosexualidad. El tercer capítulo sostendrá que en este siglo los procesos de atribución e identificación homosexual han tenido una importancia fundamental para muchos grupos de relaciones estigmatizadas, aunque extremadamente poderosas, que implican cadenas proyectivas de inversión vicaria: sentimentalismo, kitsch, camp, complicidad, lascivia, malicia y morbosidad.

---

\*N.T: En inglés “vicario” (*vicarious*), del latín *vicarius*, tiene una acepción de la que carece el castellano, pero que se puede inferir de su sentido primordial (adjetivo que se aplica a la persona que hace las veces de otra substituyéndola en su papel o función). En inglés, por extensión, se usa para referirse a la participación empática en la experiencia de otra persona. Es

De este modo, podría haberse incrustado un rico y conflictivo protagonismo de lo vicario en la definición gay. No hago esta observación con la intención de ofrecer una excusa para los diferentes catexis, abiertamente vicarios, que motivan este estudio; no la necesita ni quizás la pueda tener. Pero esto, a su vez, puede indicar cómo las oblicuidades particulares de mi aproximación al tema pueden influir en mis hallazgos. Puedo decir de forma general que las inversiones vicarias más visibles para mí han estado relacionadas con mis experiencias como mujer, como mujer gorda, como adulta no procreativa, como alguien que es, bajo varios regímenes discursivos diferentes, una pervertida sexual y, bajo otros, una judía. Para ofrecer un ejemplo: he reflexionado sobre mi capacidad para continuar generando ideas acerca del "armario" en comparación con una relativa incapacidad, hasta el momento, para tener nuevas ideas sobre las diferencias sustantivas que han aportado los imperativos postStonewall para romper o vaciar ese espacio. (Evidentemente, a pesar de todos los estímulos ofrecidos por el enorme valor de las ideas políticas de la liberación gay en las vidas que me rodean y en la mía propia). ¿Acaso haya influido el hecho de que mi propia relación, como mujer, con el discurso gay masculino y los hombres gays se corresponda más con la autodefinition gay anterior a los acontecimientos de Stonewall de, pongamos por caso, los años cincuenta? (en cuyos nombres, tan exóticamente burdos y degradantes, hay algo que desafía el reconocimiento; dejando, en el espacio impregnado de estigma del reconocimiento rechazado, a veces también un estimulante éter de lo innominado, del experimento vivido).

Proust: "El libro cuyos jeroglíficos no hemos trazado nosotros mismos es el único libro que de verdad nos pertenece". Siento lo mismo acerca del modo en que el libro me pertenece y espero que sea así en cuanto al modo diferente en que pertenece a algunos de sus lectores.

## Notas

1. Para un análisis detallado de este tema, véase Jonathan Katz, *Gay/Lesbian Almanac: A New Documentary* (Nueva York: Harper & Row, 1983), pp. 147-50; para un análisis más general, David M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality* (Nueva York: Routledge, 1989), p. 155 n.1 y pp. 158-159 n. 17.

2. Este argumento pertenece a mi libro anterior, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire* (Nueva York: Columbia University Press, 1985).

3. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, volumen 1, trad. Ulises Guinzázu (Madrid: siglo veintiuno editores, octava edición, 1995), p. 37.

4. Sally McConnell-Ginet, "The Sexual (Re)Production of Meaning: A Discourse-Based Theory", manuscrito, pp. 387-388, citado en *A Feminist Dictionary*, de Cheri Kramarae y Paula A. Treichler (Boston, Pandora Press, 1985), p. 264.

5. Catherine A. MacKinnon desarrolla este punto con más detalle en "Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory", *Signs* 7, nº 3 (primavera 1982): 515-544.

6. Susan Brownmiller presentó este argumento de la forma más contundente e influyente en *Against Our Will: Men, Women, and Rape* (Nueva York: Simon & Schuster, 1975).

7. Robert Pear, "Rights Laws Offer Only Limited Help on AIDS, U.S. Rules", *New York Times*, 23 de junio, 1986. Que la normativa se hizo con el propósito de provocar y legitimar el daño y el insulto se desprende con claridad del lenguaje citado en el artículo de Pear: "Una persona", dice por ejemplo, "no puede considerarse discapacitada [y por tanto sujeta a protección federal] simplemente porque otros rehúyen su compañía. De lo contrario, una gran cantidad de rasgos personales, desde el mal humor hasta la falta de higiene personal, constituirían discapacidades".

8. No es que se intentara que los hombres gays fueran las únicas víctimas de esta norma. Incluso en el discurso más serio sobre el sida que se ha hecho en Estados Unidos, hasta ahora ha existido el problema, al cual este ensayo no pretende ofrecer ninguna solución, de hacer justicia a la relativa —y cada vez mayor— heterogeneidad de las personas afectadas por el sida a la vez que a la especificidad homosexual masculina que ha centrado hasta hace muy poco el discurso sobre el sida en todos los ámbitos. Evidentemente, en su epidemiología mundial el sida no tiene una relación específica con los hombres gays ni tampoco es probable que aquí la tenga por mucho tiempo. El reconocimiento de este hecho se reflejó en un cambio discursivo, sorprendentemente súbito, de todos los medios de comunicación en el invierno y a principios de la primavera de 1987. Si bien el foco de atención obsesivamente



homofóbico de fobia al SIDA hasta ese momento convertía en chivos expiatorios a los hombres gays, sometiendo sus prácticas sexuales y estilos de vida a una visibilidad flagrante y eficazmente punitiva, sin embargo funcionó de modo opuesto para suprimir la visibilidad de la mayoría de las otras víctimas de la enfermedad. De momento estas víctimas ya se encuentran entre los grupos más vulnerables —consumidores de drogas intravenosas, trabajadores del sexo, esposas y novias de gays encubiertos— sobre quienes la invisibilidad, o la inclusión pública bajo la incongruente etiqueta de los hombres gays, no puede tener un efecto de protección. (Por ejemplo, ha sido notable que la cobertura mediática de las prostitutas que tienen el sida no ha mostrado ningún interés por la salud de las propias mujeres, sino únicamente por su potencial para infectar a los hombres. Igualmente, la campaña para proporcionar agujas gratuitas a las personas drogodependientes no recibió hasta principios de 1987 ni el exiguo apoyo estatal otorgado a la educación para un sexo sin riesgos, dirigida a los hombres gays). Los prejuicios de la homofobia, por un lado, y del clasismo, el racismo y el sexismo, por el otro; de la visibilidad regulatoria intensiva, por un lado, y de la supresión discursiva, por el otro: estos binomios no sólo son incomparables (¿y por qué compararlos mutuamente y no con las posibilidades más liberadoras que excluyen?), sino muy difíciles de intercalar entre sí conceptualmente. Quizás el efecto sea de mayor perplejidad cuando los prejuicios se condensan en una sola persona, p. ej., un hombre gay que no sea de raza blanca.

9. Hay una condensación gráfica de este acontecimiento en la primera página del *Times*: Debajo de la noticia a tres columnas de la resolución, hay una fotografía de la entrada de varias naves de la Armada al puerto de Nueva York con motivo de “la celebración de la Libertad” en la que se muestra a dos marineros con el semblante preocupado, pero extremadamente atractivos y vestidos de un blanco seductor, “pidiendo indicaciones a un agente de la policía” (*New York Times*, 1 julio, 1986).

10. “The Supreme Court Opinion. Michael J. Bowers, Attorney General of Georgia, Petition v. Michael Hardwick y John and Mary Doe, Respondents”, texto aparecido en el *New York Native*, nº 169 (14 julio, 1986): 15.

11. Por ejemplo, se menciona la palabra, de forma aislada, en la sexta oración del artículo principal del *Times* en que se anuncia la decisión (1 de julio, 1986). El editorial del periódico en el que se condena la decisión (2 de julio, 1986) habla de la vulgaridad de esta palabra antes de explicar la parte substantiva de la resolución. El *New York Native* y los líderes gays a los que citaba también se recrearon mucho con la palabra durante el período inmediatamente posterior a la resolución (p. ej., nº 169 [14 julio, 1986]: 8, 11).

12. *New York Native*, nº 169 (14 julio, 1986): 13.

13. Para un ensayo más detallado sobre estos aspectos, véase mi “Privilege og Unknowing”, *Genders* nº 1 (primavera 1988): 102-124, que es

una interpretación de *La Religiosa*, de Diderot, de la cual están tomados los seis párrafos anteriores.

14. Foucault, *Historia de la sexualidad*, pp. 105, 43.

15. Foucault, *Historia de la sexualidad*, p. 43.

16. Harold Beaver, "Homosexual Signs", *Critical Inquiry* 8 (otoño 1981): 115.

17. *Roland Barthes by Roland Barthes*, trad. Richard Howard (Nueva York: Hill and Wang, 1977), p. 133.

18. Beaver, "Homosexual Signs", pp. 115-116.

19. Debería precisar que mi presentación de todos estos nudos definitivos en forma de binarismos no tiene nada que ver con una fe mística en el número dos, sino con la necesidad de esquematizar sistemáticamente vectores sociales tan extremadamente diferentes. Lamentablemente, el tipo de falsificación que necesariamente se ha efectuado en cada binarismo debido a esta reducción no puede ser en sí misma coherente; pero el alcance del tipo de hipótesis que quiero plantear parece requerir un reduccionismo drástico, al menos en sus formulaciones iniciales.

20. Sedgwick, *Between Men*, pp. 201, 202.

21. Peter Freiberg, "Blaming the Victim: New Life for the 'Gay Panic' Defense", *The Advocate*, 24 de mayo, 1988, p. 12. Para un análisis más minucioso de la defensa del pánico homosexual, véase "Burdens on Gay Litigants and Bias in the Court System: Homosexual Panic, Child Custody, and Anonymous Parties", *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review* 19 (1984): 498-515.

22. Cita de Joyce Norcini, en "NGRA Discredits 'Homosexual Panic' Defense", *New York Native*, n° 322 (19 junio, 1989): 12.

23. Freiberg, "Blaming the Victim", p. 11.

24. Sedgwick, *Between Men*, p. 89.

25. Para un análisis más detallado, véase Patricia Meyer Spacks, *Gossip* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1985).

26. Para un buen análisis sobre este tema, véase Henry Abelove, "Freud, Male Homosexuality, and the Americans", *Dissent* 33 (invierno 1986): 59-69.

27. Gayle Rubin analiza un problema relacionado con este tema, el de la negación de un espacio que reconozca la "variación sexual benigna" en su "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality",

*Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, ed. Carole S. Vance (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984), p. 283.

28. Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna R. Reiter (Nueva York: Monthly Review Press, 1975), pp. 157-210.

29. Rubin, "Thinking Sex", pp. 307-308.

30. Para valiosos análisis relacionados con este tema, véase Katie King, "The Situation of Lesbianism as Feminism's Magical Sign: Contests for Meaning and the US Women's Movement, 1968-1972", *Communication 9* (1986): 65-91. Número especial, "Feminist Critiques of Popular Culture", ed. Paula A. Treichler y Ellen Wartella, 9: 65-91; y Teresa de Lauretis, "Sexual Indifference and Lesbian Representation", *Theatre Journal* 40 (mayo 1988): 155-177.

31. Los trabajos gays referidos al hombre que usan modelos más complejos para investigar la intersección de diferentes opresiones comprenden: Gay Left Collective, eds., *Homosexuality: Power and Politics* (Londres: Allison & Busby, 1980); Paul Hoch, *White Hero Black Beast: Racism, Sexism, and the Mask of Masculinity* (Londres: Pluto, 1979); Guy Hocquenghem, *Homosexual Desire*, trad. Daniella Dangoor (Londres: Allison & Busby, 1978); Mario Milei, *Homosexuality and Liberation: Elements of a Gay Critique*, trad. David Fernbach (Londres: Gay Men's Press, 1980); D. A. Miller, *The Novel and the Police* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988); Michael Moon, "The Gentle Boy from the Dangerous Classes": Pederasty, Domesticity, and Capitalism in Horatio Alger", *Representations*, n° 19 (verano 1987): 87-110; Michael Moon, *Disseminating Whitman* (Cambridge: Harvard University Press, 1990); y Jeffrey Weeks, *Sexuality and its Discontents: Meanings, Myths and Modern Sexualities* (Londres: Longman, 1980).

32. Las influyentes investigaciones del feminismo socialista incluyen: Michèle Barrett, *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis* (Londres: Verso, 1980); Zillah Eisenstein, ed., *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* (Nueva York: Monthly Review Press, 1979); y Juliet Mitchell, *Women's Estate* (Nueva York: Vintage, 1973). Sobre las intersecciones de lo racial con las opresiones sexuales y de género, véase, por ejemplo, Elly Bulkin, Barbara Smith y Minnie Bruce Pratt, *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism* (Nueva York: Long Haul Press, 1984); Bell Hooks [Gloria Watkins], *Feminist Theory: From Margin to Center* (Boston: South End Press, 1984); Katie King, "Audre Lorde's Lacquered Layerings: The Lesbian Bar as a Site of Literary Production", *Cultural Studies* 2, n° 3 (1988): 321-342; Audre Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches* (Trumansburg, N.Y.: The Crossing Press, 1984); Cherríe Moraga, *Loving in the War Years: Lo que nunca pasó por sus labios* (Boston: South End Press, 1983); Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa, eds., *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*

(Watertown: Persephone, 1981; reimp. ed., Nueva York: Kitchen Table: Women of Color Press, 1984); y Barbara Smith, ed., *Home Girls: A Black Feminist Anthology* (Nueva York: Kitchen Table: Women of Color Press, 1983). Se pueden encontrar valiosos análisis generales sobre las formas en que varias de estas intersecciones se relacionan con las mujeres y en especial con las lesbianas en Ann Snitow, Christine Stansell y Sharon Thompson, eds., *The Powers of Desire: The Politics of Sexuality* (Nueva York: Monthly Review/New Feminist Library, 1983); Vance, *Pleasure and Danger*; y de Lauretis, "Sexual Indifference".

33. Esta relación en parte se debe a Rubin, "Thinking Sex", esp. pp. 281-282.

34. Véase, entre otros trabajos, Marilyn Frye, *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory* (Trumansburg, N.Y.: The Crossing Press, 1983), y Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, trad. Catherine Porter con Carolyn Burke (Ithaca: Cornell University Press, 1985), pp. 170-191.

35. Adrienne Rich, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", *Women, Sex, and Sexuality*, eds. Catharine R. Stimpson y Ethel Spector Person (Chicago: University of Chicago Press, 1980), pp. 62-91; Lilian Faderman, *Surpassing the Love of Men* (Nueva York: William Morrow, 1982).

36. Véase, por ejemplo, Esther Newton, "The Mythic Mannish Lesbian: Radclyffe Hall and the New Woman", *The Lesbian Issue: Essays from SIGNS*, eds. Estelle B. Freedman, Barbara C. Gelpi, Susan L. Johnson y Kathleen M. Weston (Chicago: University of Chicago Press, 1985), pp. 7-25; Joan Nestle, "Butch-Fem Relationships", pp. 21-24, y Amber Hollibaugh y Cherríe Moraga, "What We're Rollin' Around in Bed With", pp. 58-62, ambos en *Heresies* 12, n.º 3 (1981); Sue-Ellen Case, "Towards a Butch-Femme Aesthetic", *Discourse: Journal for the Theoretical Studies in Media and Culture* 11, n.º 1 (otoño-invierno 1988-1989): 55-73; de Lauretis, "Sexual Indifference"; y mi "Across Gender, Across Sexuality: Willa Cather and Others", *SAQ* 88, n.º 1 (invierno 1989): 53-72.

37. En relación con este tema, véase, entre otros trabajos, Judy Grahn, *Another Mother Tongue: Gay Words, Gay Worlds* (Boston: Beacon Press, 1984).

38. Sobre James Dean, véase Sue Golding, "James Dean: The Almost-Perfect Lesbian Hermaphrodite", *On Our Backs* (invierno 1988): 18-19, 39-44.

39. Evidentemente, con esto no quiero sugerir que las lesbianas tengan menos probabilidades que las personas de cualquier otra sexualidad para contraer la infección del VIH cuando realizan actos sexuales de riesgo (bastante habituales) con personas que ya lo tienen (y hay muchas, incluyendo a las lesbianas). En este particular conflicto de paradigma entre un discurso

sobre la identidad sexual y un discurso sobre los actos sexuales, la primera *alternativa es excepcionalmente perjudicial. Nadie debería querer reforzar el mito de que la epidemiología del sida es cosa de una serie de "grupos de riesgo" diferenciados más que de actos concretos que pueden requerir formas concretas de profilaxis. Este mito es peligroso para los que se autoidentifican o son públicamente identificados como hombres gays y personas drogodependientes porque los convierte en chivos expiatorios, y peligroso para los demás porque los desincentiva a protegerse a sí mismos y a sus compañeros de cama o de aguja. Sin embargo, por una diversidad de motivos, la incidencia del sida entre las lesbianas ha sido menor que entre muchos otros grupos.*

40. Foucault, *Historia de la sexualidad*, p. 56-57.

41. Véase, por ejemplo, Alan Bray, *Homosexuality in Renaissance England* (Londres: Gay Men's Press, 1982); Katz, *Gay/Lesbian Almanac*; Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*; Jeffrey Weeks, *Sex, Politics, and Society: The Regulation of Sexuality since 1800* (Londres: Longman, 1981); y George Chauncey, Jr., "From Sexual Inversion to Homosexuality: Medicine and the Changing Conceptualization of Female Deviance", *Salmagundi* nº 58-59 (otoño 1982-invierno 1983): 114-145.

42. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, pp. 8-9.

43. Allan Bloom, *El cierre de la mente moderna* (Barcelona: Plaza & Janes, 1989), p. 246. Las próximas referencias a esta edición se citarán por los números de página.

44. *Between Men*, p. 19.

45. La narración más larga de este tipo aparece en "A Poem Is Being Written", *Representations*, nº 17 (invierno 1987): 110-143; las más fragmentarias o indirectas, en "Tide and Trust", *Critical Inquiry* 15, nº 4 (verano 1989): 745-757; en el cuarto capítulo de este libro y en "Privilege of Unknowing".

46. "A Poem Is Being Written", p. 137.

# I

---

## Epistemología del armario

La mentira, la mentira perfecta, sobre las personas que conocemos, las relaciones que hemos tenido con ellas, nuestro móvil en una determinada acción, formulado por nosotros de manera muy diferente; la mentira sobre lo que somos, sobre lo que amamos, sobre lo que sentimos respecto a la persona que nos ama [...]; esa mentira es una de las pocas cosas del mundo que puedan abrirnos perspectivas a algo nuevo, a algo desconocido, que pueden despertar en nosotros sentidos dormidos para la contemplación de un universo que jamás hubiéramos conocido.

*La prisionera*, Marcel Proust

La epistemología del armario no es un tema que haya perdido actualidad o un régimen de conocimiento suplantado. Aunque los acontecimientos de junio de 1969 y posteriores revitalizaron de forma crucial la sensación de fuerza, magnetismo y esperanza de destape gay de muchas personas, el reinado del secreto elocuente no dio ni mucho menos un giro de ciento ochenta grados con Stonewall; en algunos aspectos, fue todo lo contrario. Para las finas antenas de la atención pública, la frescura de cada nuevo drama de destape gay (sobre todo involuntario) parece, en todo caso, sorprender y deleitar más que pasar de moda por el ambiente cada vez más intenso de articulaciones públicas a propósito del amor que es famoso por no osar decir su nombre. Una estructura narrativa tan productiva y con tanta capacidad de adaptación no renunciará fácilmente a su control sobre importantes formas de significado social. Como señala D.A. Miller en un ensayo, el secreto puede funcionar como

la práctica subjetiva en la que se establecen las oposiciones de privado/público, dentro/fuera, sujeto/objeto y se mantiene inviolada la santidad de su primer término. Y el fenómeno del "secreto a voces", como se podría pensar, no provoca el desmoronamiento de estos binarismos y sus efectos ideológicos, sino que constata su fantasmagórico restablecimiento.<sup>1</sup>

Hasta en el ámbito individual es notable las pocas personas, incluso entre las más abiertamente gays, que no están deliberadamente en el armario con respecto a alguien que es personal, económica o institucionalmente importante para ellas. Además, la terrible elasticidad de la presunción heterosexista significa que, como Wendy en *Peter Pan*, las personas encuentran nuevos muros que se levantan a su alrededor incluso mientras dormitan. Cada encuentro con una nueva clase de estudiantes, y no digamos ya con un nuevo jefe, un trabajador social, un prestamista, un arrendador o un médico, levanta nuevos armarios, cuyas tirantes y características leyes ópticas y físicas imponen, al menos sobre las personas gays, nuevos análisis, nuevos cálculos, nuevas dosis y requerimientos de secretismo o destape. Incluso una persona gay que haya salido del armario trata diariamente con interlocutores sobre quienes no sabe si saben o no; asimismo, es igual de difícil adivinar frente a cualquier interlocutor dado si, en caso de saberlo, el conocimiento de ello le parecerá muy importante. Tampoco es incomprensible que alguien que quiera un puesto de trabajo, una custodia o unos derechos de visita, un seguro y una protección contra la violencia, contra la "terapia", contra el estereotipo distorsionante, contra el escrutinio ofensivo, contra ni más ni menos que el insulto, contra la interpretación forzosa de su resultado corporal, pueda elegir deliberadamente permanecer o volver a entrar en el armario en algunos o todos los segmentos de su vida. El armario gay no solamente es una característica de las vidas de las personas gays, sino que para muchas de ellas todavía es la característica fundamental de su vida social. Y hay pocas personas gays, por muy valientes y directas que sean habitualmente y por muy afortunadas en el apoyo de sus comunidades más inmediatas, en cuyas vidas el armario no sea todavía una presencia determinante.

El decir, como aquí diré, que la epistemología del armario ha dado una consistencia global a la cultura e identidad gays a lo largo de este siglo no significa negar que las posibilidades cruciales en torno del armario y fuera del mismo hayan estado sujetas a cambios de la mayor trascendencia para las personas gays. Es arriesgado destacar la continuidad y la centralidad del armario en una narración histórica que no tiene como punto de apoyo una visión salvadora —ya sea en el pasado o en el futuro— de su ruptura apocalíptica. Una reflexión que carezca de este enfoque utópico particular corre el riesgo de convertir en glamoroso el propio armario, aunque sólo sea por defecto; corre el riesgo de presentar sus exacciones, sus deformaciones, su poco poder y su puro dolor como inevitables o, de algún modo, valiosos. Si vale la pena correr estos riesgos, en parte es porque las tradiciones no utópicas de la escritura, el pensamiento y la cultura gays han continuado siendo una fuente inagotable y maravillosamente productiva para los últimos pensadores gays, en ausencia de una lectura racional o a menudo incluso comprensiva de sus ideas políticas. No obstante, la epistemología del armario también ha sido, a una escala mucho mayor y con una inflexión menos honorífica, una fuente inagotablemente productiva de la cultura e historia occidental moderna. Mientras que esto podría ser un motivo suficiente para considerar la epistemología del armario como un tema de estudio, no debería ser un motivo suficiente para centrar el escrutinio en los que viven en el armario (aunque sea de forma ambigua) y excluir a quienes en el ambiente de la cultura heterosexista imponen esta epistemología y a cuyas necesidades íntimas de representación sirve de un modo menos extorsionante.

De todos modos, a estas alturas apenas conozco un procedimiento alternativo que sea coherente, y puede ser que, por razones que ya discutiremos, esta coherencia no sea posible. Pero, como mínimo, dos de los objetivos metodológicos de este análisis serán ampliar la circunferencia del escrutinio y variar el ángulo de su discurso.

\* \* \*

En Montgomery County (estado de Maryland), en 1973, un maestro de geología de enseñanza secundaria llamado



Acanfora fue transferido a un puesto no docente a instancias del Consejo de Educación cuando se supo que era gay. Cuando Acanfora habló a los medios informativos de su situación, como al programa "60 Minutes" y a la televisión pública (PBS), se le negó un nuevo contrato. Acanfora recurrió a los tribunales en contra de esta decisión. El tribunal federal del distrito que primero oyó su caso apoyó la acción y los motivos del Consejo de Educación, sosteniendo que al acudir a los medios de comunicación Acanfora había llamado demasiado la atención sobre él y su sexualidad, hasta tal punto que podría ser perjudicial para el sistema educativo. El tribunal de apelación del distrito cuarto discrepó y consideró que las revelaciones públicas de Acanfora estaban protegidas por la primera enmienda de la Constitución, que se refiere a la libertad de expresión. A pesar de invalidar los argumentos del tribunal inferior, el tribunal de apelación ratificó su decisión de no permitir que Acanfora volviera a la enseñanza. De hecho, el tribunal le negó antes que nada el derecho a llevar su caso a los tribunales, alegando que no había hecho constar en su solicitud de trabajo que en la universidad había sido dirigente de una organización de estudiantes homófila —una constatación que, como la dirección de la escuela admitió en el tribunal, hubiera impedido su contratación. El motivo para mantener a Acanfora alejado de las aulas ya no era el hecho de que hubiera hablado demasiado de su homosexualidad, sino todo lo contrario, que no había hablado lo bastante. El Tribunal Supremo se negó a considerar una apelación.<sup>2</sup>

Es sorprendente que los dos fallos judiciales sobre el caso Acanfora pusieran de relieve que la homosexualidad del maestro "por sí misma" no habría ofrecido un motivo aceptable para negarle trabajo. Ambos tribunales se basaron para su decisión en una distinción implícita entre el hecho supuestamente protegido y aislado de la homosexualidad propiamente dicha de Acanfora, por una parte, y la forma sumamente vulnerable en que había manejado la información sobre ella, por otra. Sin embargo, tan vulnerable resulta este último ejercicio, y vulnerable a esta serie de prohibiciones contradictorias, que el espacio para poder sencillamente existir como persona gay que se dedica a la enseñanza está completamente acosado, desde ambos frentes, por los vectores de una revelación obligatoria y prohibida a la vez.

Una incoherencia afin, expresada en los resonantes términos de distinción entre lo público y lo privado, frustra el espacio legal contemporáneo de las personas gays. Cuando en 1985 el Tribunal Supremo de Estados Unidos se negó a considerar una apelación en el caso *Rowland v. Mad River Local School District*, permitió el despido de una orientadora profesional bisexual por descubrir su sexualidad a algunos de sus compañeros de trabajo. El tribunal juzgó que el acto de descubrirse sexualmente no está protegido bajo la primera enmienda, puesto que no constituye una expresión sobre un asunto "de interés público". Era, por supuesto, sólo dieciocho meses después de que el mismo Tribunal Supremo de Estados Unidos hubiera dictaminado, en respuesta al argumento de Michael Hardwick de que no era asunto de nadie lo que él hiciera, que sí lo era. En resumidas cuentas, si bien la homosexualidad, por torpemente juzgada que sea, no se debe considerar un asunto de interés público, tampoco, según la opinión vinculante del Tribunal Supremo, debe subsistir bajo el manto de lo privado.<sup>3</sup>

Lo más evidente en toda esta historia de formulaciones judiciales es que se codifica un espantoso sistema de doble sujeción que oprime sistemáticamente a las personas, las identidades y los actos gays, debilitando a través de las coacciones contradictorias del discurso los cimientos de su propia condición. No obstante, este reconocimiento político inmediato puede complementarse con una hipótesis histórica que va en otra dirección. Sostendré que gran parte de la energía dedicada a la atención y demarcación que ha girado en torno a las cuestiones homosexuales desde finales del siglo diecinueve, en Europa y en Estados Unidos, ha sido impulsada por la relación particularmente indicativa de la homosexualidad con estructuras más amplias sobre el secreto y la revelación, y sobre lo privado y lo público, que eran y son gravemente problemáticas para las estructuras sexuales, económicas y de género del conjunto de la cultura heterosexista; estructuras cuya incoherencia posibilista pero peligrosa se ha vuelto opresiva y perdurablemente condensada en determinadas figuras de la homosexualidad. "El armario" y el "salir del armario", ahora a un paso de ser expresiones multiusos para referirse al hecho de traspasar una y otra vez casi todos los ejes de

representación con connotaciones políticas, han sido las más serias y magnéticas de esas figuras.

El armario es la estructura que define la opresión gay en este siglo. La formulación legal, planteada por los abogados defensores de las libertades civiles, del caso *Bowers v. Hardwick* como una cuestión principalmente relativa al derecho constitucional a la intimidad, y el énfasis liberal, tras la decisión del tribunal, en la imagen del dormitorio invadido por la policía ("Dejando que los polis se metan de nuevo en el dormitorio de Michael Hardwick", tituló el *Native*,<sup>4</sup> como si la obtención de poder político consistiera en poner a los polis en el lugar al que pertenecen, la calle, y la sexualidad en el espacio impermeable que le corresponde) son, entre otras cosas, prologaciones y testimonios del poder de la imagen del armario. La permanencia de esta imagen es perpetuada incluso cuando se cuestiona su inteligibilidad en respuestas antihomofóbicas como la siguiente, producida con motivo del caso *Hardwick* y dirigida a lectores gays:

¿Qué podéis hacer, solos? La respuesta es evidente. No estáis solos y no os podéis permitir el tratar de estarlo. La puerta del armario —nunca una protección muy segura— es ahora incluso más peligrosa. Debéis salir, por vuestro propio bien y por el bien de todos nosotros.<sup>5</sup>

La imagen de la salud del armario suele interactuar con la imagen del armario, y su emplazamiento público aparentemente inequívoco se puede contraponer como una certeza epistemológica de salvación contra la ambigua privacidad que ofrece el armario: "Si todas las personas gays se descubrieran a sus familias", prosigue el mismo artículo, "cien millones de americanos podrían ponerse de nuestro lado. Los jefes y los amigos heterosexuales podrían significar cien millones más". Y todavía el rechazo de la escuela del distrito de Mad River a percibir el destape sexual de una mujer como un acto de expresión auténticamente público resuena en la fría respuesta que se da a muchos de estos actos: "Muy bien, pero ¿qué te hizo pensar que querría saberlo?"

Los pensadores gays de este siglo, como veremos, nunca han permanecido ciegos a las perjudiciales contradicciones de esta metáfora convenida de dentro y fuera del armario de la

privacidad. Pero sus orígenes en la cultura europea son, como los textos de Foucault han demostrado, tan ramificados —y su relación con topologías culturales “más amplias” de privacidad (p. ej., no relacionadas específicamente con las personas gays) es, como Foucault puso de relieve, tan decisiva, tan envolvente, tan representativa— que sencillamente nunca ha existido una verdadera posibilidad para establecer otra metáfora alternativa.

Recientemente escuché en la radio pública nacional que alguien se refería a los sesenta como la década en que la gente de color salió del armario. Por lo que a eso respecta, recientemente ofrecí una charla para la MLA (Asociación de Lengua Moderna [de Estados Unidos]) en la que quise explicar cómo es posible salir del armario como mujer gorda. El uso extendido y aparentemente ajeno a sus orígenes gays de la expresión “salir del armario” puede sugerir que el tropo del armario está tan próximo al corazón de algunas preocupaciones modernas que podría ser, o ha sido, vaciado de su especificidad histórica gay. Pero mi hipótesis es que justamente es todo lo contrario. Creo que todo un conjunto de espacios de lucha por los sentidos más significativos de la cultura occidental del siglo veinte se caracterizan de forma fundamental e indeleble por la especificidad histórica de la definición de lo homosexual/homosexual —notablemente pero no exclusivamente masculina— desde las postrimerías del siglo pasado aproximadamente.<sup>6</sup> Entre estos espacios se encuentran, como he indicado, los binomios secreto/revelación y privado/público. Junto con estos binomios de carga epistemológica, y a veces a través de los mismos, condensados en las figuras del “armario” y el “salir del armario”, la crisis específica de definición de la homo/heterosexualidad luego ha marcado de forma imborrable otras oposiciones binarias tan fundamentales para la organización cultural moderna como masculino/femenino, mayoría/minoría, inocencia/iniciación, natural/artificial, nuevo/viejo, progreso/decadencia, urbano/provinciano, salud/enfermedad, igual/diferente, cognición/paranoia, arte/kitsch, sinceridad/sentimentalismo y voluntariedad/adicción. La crisis de la definición de la homo/heterosexualidad ha calado tan hondo que el hecho de analizar cualquiera de estos índices en cualquier contexto, en ausencia de un análisis

antihomofóbico, quizá signifique perpetuar sin darse cuenta las coacciones implícitas en cada uno de ellos.

Para cualquier cuestión moderna sobre la sexualidad, la dicotomía conocimiento/ignorancia no es meramente otra más en la cadena metonímica de estos binarismos. El proceso —al principio restringidamente limitado a la cultura europea, pero bruscamente ampliado y acelerado después de finales del siglo dieciocho— por el cual el “conocimiento” y el “sexo” se vuelven conceptualmente inseparables (de modo que conocimiento significa en primer lugar conocimiento sexual; la ignorancia, ignorancia sexual; y cualquier tipo de presión epistemológica aparece como una fuerza cada vez más impregnada del impulso sexual) es descrito a grandes líneas en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* de Foucault. En cierto sentido, fue un proceso, prolongado casi hasta el retraso, de exfoliación de la génesis bíblica por el cual lo que ahora conocemos como sexualidad es un fruto —aparentemente el único fruto— que debe arrancarse del árbol de la ciencia. En la cultura occidental, la cognición, la sexualidad y la transgresión siempre han tendido a ser imantadas hacia una alineación rígida aunque no sin fisuras, y el período iniciado por el Romanticismo logró esta disposición mediante una confluencia notablemente amplia de lenguas e instituciones diferentes.

En algunos textos influyentes del inicio de este proceso, como *La Religiosa* de Diderot, el deseo que representa la sexualidad por sí misma, y por tanto el conocimiento sexual y el conocimiento por sí mismos, es un deseo hacia las personas del mismo sexo.<sup>7</sup> Sin embargo, esta posibilidad fue reprimida cada vez con mayor energía y, por consiguiente, con mayor visibilidad, a medida que la cultura decimonónica del individuo procedía a elaborar una versión del conocimiento/sexualidad cada vez más estructurada por su claro rechazo cognitivo a la sexualidad entre personas del mismo sexo. El efecto gradualmente cosificante de este rechazo<sup>8</sup> significó que para finales del siglo diecinueve, cuando ya era completamente corriente —tanto para la reina Victoria como para Freud— que el conocimiento significara conocimiento sexual y los secretos, secretos sexuales, se había desarrollado una sexualidad particular que estaba singularmente constituida como secreto: el objeto perfecto para la ansiedad epistemológica/sexual del

sujeto de finales de siglo, entonces insaciablemente exacerbada. De nuevo, se trataba de una larga cadena de identificaciones originalmente bíblicas de una sexualidad que tenía una posición cognitiva particular (en este caso, la rutinariamente reproducida y adaptada denominación de San Pablo de sodomía como el crimen cuyo nombre no se debe proferir y, por consiguiente, cuya accesibilidad al conocimiento es excepcionalmente omitida) y que culminó en la declaración pública de Lord Alfred Douglas, en 1894, "Soy el Amor que no osa decir su nombre".<sup>9</sup> En textos como *Billy Budd* y *El retrato de Dorian Gray*, y a través de su influencia, el tema del conocimiento y la ignorancia, de la inocencia y la iniciación, del secreto y la revelación, se tornaron completamente imbuidos de un objeto concreto de cognición: no ya de la sexualidad en general, sino más específicamente del tema homosexual. Y la condensación de todo un mundo de posibilidades en torno de la sexualidad entre personas del mismo sexo —incluyendo tanto los deseos gays como las fobias más virulentas en su contra—, la condensación de esta pluralidad al "tema homosexual", que ahora ya pasaba a formar el acusativo de los procesos modernos de conocimiento personal, fue una de las peores consecuencias de la crisis de definición sexual de finales de siglo.

Para explorar lo diferentes que son las cosas cuando el secreto se hace manifiesto como *este* secreto, permitidme empezar por entrelazar de forma anacrónica, a modo de ejemplo, una variedad de narraciones (literarias, biográficas, imaginarias) que se inician el 1 de julio de 1986, cuando se anunció la decisión del caso *Bowers v. Hardwick*. Este momento, intercalado entre un fin de semana de desfiles con motivo del Día del Orgullo Gay en todo el país, el anuncio del Departamento de Justicia de una nueva y vengativa política sobre el sida y un largo fin de semana por venir protagonizado por la hilaridad o histeria mediática centrada en la fetichización nacional de la abstracción Libertad en un enorme, hueco y ciego cuerpo femenino con una cabeza de púas; en medio de un ambiente de nuevas pérdidas, luto y temores personales para los hombres gays, sus familiares y amigos, fue un momento que dejó a muchas personas con la sensación de como si sus coches hubieran descarrilado para siempre de las vías de la montaña rusa.

En muchas discusiones que escuché o en las que participé inmediatamente después del fallo del Tribunal Supremo en el caso *Bowers v. Hardwick*, los hombres y mujeres gays y las personas antihomofóbicas especulaban —con mayor o menor empatía o malevolencia— sobre la sexualidad de las personas más implicadas en la decisión. No cesó de surgir, en tonos diferentes, la pregunta de cómo se podría haber sentido un gay encubierto que trabajara de ayudante, administrativo o magistrado del juzgado y que pudiera haber tenido algún grado, incluso muy alto, de intervención en la concepción, formulación, “refinamiento” o contribución logística de esta decisión judicial, de las opiniones mayoritarias ignominiosas y de las agresivas frases con que se formularon.

Toda esta serie de dolorosas especulaciones constituían un reflejo de la particularidad epistemológica de la identidad y la situación de las personas gays en nuestra cultura. Vibrantemente resonante como es la imagen del armario para muchas opresiones modernas, es un indicio de homofobia de un modo que no lo puede ser para otras opresiones. El racismo, por ejemplo, se basa en un estigma que siempre es visible, a excepción de algunos casos (que no son raros ni irrelevantes, pero que delimitan más que empañan las líneas generales del núcleo de la experiencia racial); ocurre lo mismo con las opresiones basadas en el género, la edad, el tamaño y las disminuciones físicas. Las opresiones étnicas, culturales o religiosas tales como el antisemitismo son más análogas a la homofobia por el hecho de que el individuo estigmatizado tiene, al menos teóricamente, cierta capacidad de decisión —aunque nunca se puede dar por sentado cuánta— respecto al conocimiento de otras personas sobre su pertenencia al grupo: uno podría “salir del armario como” judío o gitano, en una sociedad urbanizada y heterogénea, de forma mucho más comprensible de lo que se podría “salir del armario como”, por ejemplo, mujer, negro, viejo, minusválido o gordo. No obstante, la identidad judía o gitana y, por lo tanto, el secreto o armario judío o gitano, se diferenciarían de las versiones gays por su linealidad y responsabilidad claramente ancestrales, por las raíces (por tortuosas y ambivalentes que sean) de identificación cultural a través de la cultura originaria de, como mínimo, la familia.

Proust, de hecho, precisamente señala repetidas veces como una especie de caso límite de revelación el drama de la autoidentificación judía, plasmado en el Libro de Esther y en la refundición que Racine hace del mismo, citada a lo largo de los libros de "Sodoma y Gomorra" de *En busca del tiempo perdido*. La historia de Esther aparece como un modelo para una cierta imagen simplificada, aunque muy poderosa, de la salida del armario y su potencial de transformación. Al ocultar su judaísmo al rey Asuero, su marido, la reina Esther siente que está sencillamente ocultando su identidad: "El Rey, hasta el día de hoy, ignora quién soy"<sup>10</sup> (265). El engaño de Esther se hace necesario por la poderosa ideología que hace que Asuero califique a su pueblo de impuro ("*cette source impure*") y de abominación contra la naturaleza ("*Il nous croit en horreur à toute la nature*"). El odio sincero y relativamente abstracto que siente hacia los judíos este confuso pero omnipotente rey es constantemente alimentado por el grandioso cinismo de su consejero Amán, que sueña con todo un planeta ejemplarmente libre del elemento perverso.

Quiero que se diga un día en los siglos atemorizados:  
"En otro tiempo hubo judíos, hubo una raza insolente;  
derramados sobre la tierra, cubrían toda su superficie;  
uno solo se atrevió a atraerse la ira de Amán,  
inmediatamente desaparecieron todos de la tierra".

(p. 277)

El rey consiente en llevar a cabo el complot genocida de Amán, y Mardoqueo, primo, tutor y conciencia judía de Esther, le dice que ha llegado la hora de su revelación; la singular operación de suspense que rodea a Esther a partir de este momento podría ser reconocible para cualquier persona gay que haya avanzado lentamente hacia el momento de descubrirse a unos padres homofóbicos. "Y si he de morir, moriré", dice en la Biblia (Esther 4:16). Es evidente que la confesión de su identidad secreta tendrá un inmenso poder; es la premisa de la historia. Lo que queda por ver es si bajo esta presión explosiva, la animadversión "política" del rey contra los suyos derribará su amor "personal" por ella o viceversa: ¿la dará prácticamente por muerta o, por el contrario, pronto se le podrá encontrar en una librería de la vecindad, esperan-



do no ser reconocido por el dependiente que marca en la caja registradora su ejemplar de *Cómo amar a un judío?*

La historia bíblica y la obra de Racine —soportables de leer, en su equilibrio entre lo holocáustico y lo íntimo, sólo porque se sabe como acaba la historia—<sup>11</sup> son representaciones de un sueño o fantasía particular de autorevelación. La elocuencia de Esther, llegado el momento, es sólo resistida por cinco solemnes versos de su conmocionado marido; sobre todo en el instante en que Esther se identifica, tanto su soberano como Amán ven que los antisemitas están perdidos (“AMÁN, bajito: Ya tiemblo” [297]). La revelación de la identidad en el espacio del amor íntimo invalida sin esfuerzo toda una sistemática pública de lo natural y lo antinatural, lo puro y lo impuro. El descubrimiento peculiar que la historia hace en lo más profundo es que la pequeña capacidad individual de Esther para arriesgarse a perder el amor y la aprobación de su dueño tiene el poder de salvar no sólo su propio lugar en la vida, sino a su pueblo.

No sería difícil imaginar una versión de Esther ambientada en el Tribunal Supremo en los días inmediatamente anteriores a la decisión del caso *Bowers v. Hardwick*. En el papel principal de muchacha candorosa habría una hipotética administrativa gay encubierta; en el papel de Asuero, una hipotética juez que está a punto de conseguir una mayoría de cinco a favor de la ley del Estado de Georgia. La juez ha tomado cariño a la administrativa, curiosamente más cariño del que suele tomar por las administrativas, y... En nuestros compulsivos retornos a la cuestión de la sexualidad del personal del juzgado, un escenario de este estilo se hallaba próximo en muchos aspectos a mis pensamientos y a los de mis amigos. ¿Acaso no habría en las opiniones de ferviente discrepancia las huellas de otros actos de revelación ya consumados; podría ser que los que estuvieran en desacuerdo incluso representarían estos actos, jueces que se descubren a la Justicia? ¿Con los jirones de carne de qué arriesgados actos de revelación logrados y después invalidados —de amigos, de administrativos, de empleados, de hijos— se alineó la prosa imperiosa de las opiniones mayoritarias? Más dolorosos y frecuentes eran los pensamientos sobre todos los actos de revelación que no se habían llegado a producir, de las mujeres y hombres que no habían dicho en un idioma más moderno, como Esther,

Oso imploraros, por mi propia vida  
y por los tristes días de un pueblo desventurado  
al que habéis condenado a perecer conmigo.

(p. 297)

Lo que se perdió en ausencia de estas escenas no fue ni siquiera la oportunidad de evocar con elocuencia un quizá humillante patetismo como el de Esther, sino algo mucho más precioso: la evocación y articulación del tonto de Asuero en una demostración de la más majestuosa y poco elocuente vulgaridad de desconocimiento: "¿A perecer? ¿Vos? ¿Qué pueblo?". "¿Qué pueblo?" -vaya, por extraño que parezca, el mismo pueblo que él personalmente está a punto de erradicar. Pero sólo con la emisión de estas sílabas vacías, haciendo súbitamente audible el peso de la poderosa ignorancia de Asuero -no menos para él- en el mismo registro que el peso del conocimiento privado de Esther y Mardoqueo, puede llegar a ser posible algún tipo de flujo abierto de poder. Es aquí cuando Amán empieza a temblar.

De igual modo ocurre con la salida del armario, que puede provocar la revelación de un fuerte desconocimiento como desconocimiento, no como el vacío o la nada que puede pretender ser, sino como un espacio epistemológico de peso, y cargado de significado. La confesión de Esther permite que Asuero haga visibles estos dos espacios a la vez: "¿Vos?" "¿Qué pueblo?" Ha estado presumiendo cosas acerca de ella<sup>12</sup> ciegamente a la vez que se ha mostrado sencillamente ciego a la raza que se había comprometido a extinguir. ¿Qué? ¿Vos soís una de esos? ¿Huh? ¿Que soís qué? Este espantoso trueno, sin embargo, también puede sonar como el sonido de maná caído del cielo.

\* \* \*

No hay duda de que fijarse, como he hecho, en el escenario aquí bosquejado más que flirtea con el sentimentalismo, y ello es cierto por razones bastante explicables. En primer lugar, tenemos motivos sobrados para saber la limitada influencia que cualquier revelación individual puede ejercer sobre las opresiones a escala colectiva y representadas institucionalmente. El reconocer esta desproporción no significa

que las consecuencias de actos como la revelación gay puedan ser circunscritos dentro de límites predeterminados, como si se hallaran entre los reinos de lo "personal" y lo "político", ni tampoco que negemos lo desproporcionadamente poderosos y perturbadores que pueden llegar a ser; no obstante, hay que reconocer su enorme inconmensurabilidad. No cabe esperar un potencial de transformación en la exhibición teatral de una ignorancia ya institucionalizada.

Hay toda otra familia de razones por las cuales durante demasiado tiempo la persistencia de momentos de confesión al estilo de Esther han tergiversado las verdades de la opresión homofóbica; éstas se remontan a las importantes diferencias entre los judíos (aquí me refiero a los judíos de Racine) y la identidad y opresión gays. Después de todo, incluso en los libros de "Sodoma y Gomorra", de Proust, y sobre todo en *La Prisionera*, donde Esther es invocada reiteradamente, la obra no ofrece un modelo eficaz de revelación transformativa; por el contrario, *La Prisionera* es notablemente el libro en el que la citada heroína de Racine tiene la incapacidad más desastrosa tanto de descubrirse como de ser descubierta.

La administrativa gay del Tribunal Supremo anteriormente sugerida, que luchó con la posibilidad de una revelación personal que podría fortalecer apreciablemente a los compañeros y compañeras gays, pero que pondría radicalmente en peligro al menos el curso previsto de su vida, seguramente habría tenido la imaginación repleta de posibilidades además de las previstas por Esther en el momento de riesgo. Son estas posibilidades las que marcan las estructuras características de la epistemología del armario. La autoridad de la administrativa para describir su propia sexualidad podría muy bien ponerse en tela de juicio; la confesión podría muy bien sólo perturbar aún más la corriente ya removida del "secreto a voces"; la confesión podría muy bien representar una agresión contra alguien con quien la administrativa sintiera, después de todo, un verdadero vínculo; la juez no identificada como gay podría muy bien sentirse demasiado afectada en la percepción de sí misma o del vínculo con la administrativa para reaccionar de cualquier manera menos con mayor rigor; la administrativa podría muy bien, mediante la confesión, estarse metiendo peligrosamente en las inmedia-

ciones del armario minado de explosivos de una juez gay encubierta; la administrativa podría muy bien temer sentirse demasiado aislada o dudosa para ser capaz de sufrir las consecuencias de la confesión; la intersección de la revelación gay con las expectativas subyacentes de género podría muy bien resultar demasiado confusa o desorientadora, para una o la otra, para ofrecer una base inteligible para el cambio.

Vamos a explicar estos riesgos y limitaciones con más detalle en comparación con Esther.

1. Aunque ni la Biblia ni Racine indican en qué creencias o comportamientos religiosos, de haberlos, puede manifestarse la identidad judía de Esther; no se sugiere que esa identidad pueda ser un hecho debatible, poroso y mutable. "Esther, mi señor, tuvo un padre judío" (p. 297) —luego, Esther es judía. Desconcertado como está por esta noticia, Asuero no sugiere que Esther esté atravesando una fase, o que esté tan sólo enfadada con el rey, o que pueda cambiar si le quiere lo bastante como para seguir una terapia; ni tampoco estas erosivas posibilidades le pasan a Esther por la cabeza. En esta obra la identidad judía —sin importar en lo que consista en la vida real, en un contexto histórico determinado— tiene una solidez cuya rotundidad cimienta la historia de la ambigüedad de Esther y su subsiguiente revelación. En cambio, en los procesos de revelación gay, en el contexto del siglo veinte, las cuestiones de autoridad y evidencia pueden ser las primeras en ponerse en entredicho. "¿Cómo sabes realmente que eres gay? ¿Por qué precipitarse a sacar conclusiones? Después de todo, lo que cuentas sólo se basa en algunos sentimientos, no en actos reales [o alternativamente: en algunos actos, no necesariamente en sentimientos reales]; ¿no sería mejor que hablaras con un psicólogo?" Estas respuestas —y su incidencia en las personas a las que uno se ha descubierto pueden parecer un eco tardío de la incidencia que tienen en la persona que se descubre— demuestran lo problemático que es actualmente el propio concepto de identidad gay, así como lo mucho que es resistido y lo mucho que la autoridad sobre su definición se ha distanciado de la persona gay.

2. Esther espera que Asuero esté absolutamente sorprendido por su descubrimiento; y lo está. La confiada sensación de control que tiene Esther sobre el conocimiento de otras personas acerca de ella contrasta con la incerteza absoluta que

las personas gays encubiertas es probable que sientan acerca de quién controla la información sobre su identidad sexual. Esto guarda relación con un realismo sobre los secretos que es mayor en la vida de muchas personas que en las historias bíblicas; pero todavía tiene mucho más que ver con la complejidad del concepto de identidad gay, que hace que nadie pueda controlar los códigos múltiples y a menudo contradictorios por los cuales puede parecer que se transmite la información sobre la identidad y la actividad sexuales. En muchas relaciones, si no en la mayoría, el descubrirse es una cuestión de intuiciones o convicciones que cristalizan, pero que ya habían estado en el aire durante un tiempo, habiendo establecido sus propios circuitos de poder a base de desdén silencioso, de chantaje silencioso, de glamorización silenciosa y de complicidad silenciosa. Después de todo, la situación de quienes creen que saben algo sobre uno mismo que uno mismo puede que no sepa es de entusiasmo y poder, tanto si lo que piensan es que uno no sabe que en cierto modo es homosexual o simplemente que conocen el supuesto secreto de uno. El armario de cristal puede permitir el insulto (“¡Nunca hubiera dicho esas cosas si hubiera sabido que eras gay!” –ya, seguro...); también puede permitir relaciones mucho más afectuosas, pero (y) relaciones cuyo potencial para la explotación se integra en la óptica de lo asimétrico, lo especulado y lo que no es explícito.<sup>13</sup> Hay versiones risueñas y que parecen simplificar la revelación bajo estas circunstancias; así, una mujer decide con pesar contar a su madre que es lesbiana y su madre responde: “Sí, más o menos ya me lo imaginé cuando tú y Juana empezastéis a dormir juntas hace diez años”. Sin embargo, a menudo este hecho hace el armario y sus salidas no más sino menos sencillas, no más tranquilas, sino más volátiles o incluso violentas. Vivir dentro del armario y, por lo tanto, salir de él nunca son cuestiones puramente herméticas; por el contrario, las geografías personales y políticas a considerar aquí son las más imponderables y convulsivas del “secreto a voces”.

3. Esther teme que su revelación pueda destruirla o no ayudar a su pueblo, pero no le parece probable que perjudique a Asuero, y en efecto no le perjudica. En cambio, cuando las personas gays de una sociedad homofóbica se descubren, sobre todo a padres o cónyuges, es con la consciencia de un

daño potencialmente grave que es probable que circule en ambas direcciones. Incluso el propio secreto patógeno puede circular contagiosamente como secreto: una madre dice que la salida del armario de su hijo adulto la ha sumido, a su vez, en el armario de su comunidad conservadora. En la fantasía, aunque no sólo en la fantasía, frente al miedo de la persona gay a que (por ejemplo) los padres le maten o deseen su muerte en el momento de la revelación, hay una tendencia a rehuir la posibilidad, a menudo más intensamente imaginada, de matarlos a ellos. No hay ninguna garantía de que estar bajo la amenaza de una arma de doble filo sea una posición más ventajosa que la de que le pongan a uno de patitas en la calle, pero seguramente es más desestabilizadora.

4. La esencia inerte de Asuero no parece verse afectada por la identidad religiosa/étnica de Esther. Asuero no se ve a sí mismo ni su relación con Esther de forma distinta cuando sabe que ella es diferente de lo que había pensado. Por el contrario, el potencial dañino de doble filo de la escena de revelación gay en parte resulta del hecho de que la identidad erótica de la persona que recibe la revelación también tiene tendencia a verse implicada, y, por lo tanto, perturbada por ello. Esto ocurre, en primer lugar, porque en general la identidad erótica nunca se circunscribe simplemente a sí misma, nunca deja de ser relacional, nunca es percibida o conocida por alguien que esté fuera de una estructura de transmisión o contratransmisión; y en segundo lugar, porque las incoherencias y contradicciones de la identidad homosexual en la cultura del siglo veinte son sensibles a las incoherencias y contradicciones de la heterosexualidad forzosa y, por consiguiente, las evocan.

5. Nada indica que el propio Asuero pueda ser un judío disfrazado. En cambio, las personas gays saben por experiencia propia que la figura homofóbica tiene, por lo menos en potencia, una probabilidad desproporcionada de ser una persona gay encubierta. Algunos ejemplos e implicaciones a propósito de esto se tratan hacia el final del quinto capítulo. Aquí no acaba todo, pero dejemos solamente constancia de ello para demostrar de nuevo que la identidad gay es una posesión complicada y dispersa, si es que es una posesión; incluso el hecho de descubrirse no pone fin a la relación con el armario, incluyendo de manera turbulenta el armario del otro.

6. Esther sabe quién es su pueblo y tiene que responder por el mismo. A diferencia de las personas gays, que casi nunca se crían en familias gays, que están expuestas a la elevada homofobia ambiental de su cultura, cuando no la de sus padres, mucho antes de que ellos o los que cuidan de ellos sepan que se encuentran entre quienes de manera más apremiante necesitan definirse en contra de ella; quienes, con dificultad y siempre tardíamente, tienen que construir a base de retazos una comunidad, una herencia utilizable y una política de supervivencia o resistencia. A diferencia de ellos, Esther tiene intactos y a su alcance la identidad, la historia y los compromisos en los que se educó, personificados y legitimados en una figura visible de autoridad, su tutor Mardoqueo.

7. La confesión de Esther tiene lugar en el seno de un sistema coherente de subordinación de género, que contribuye a perpetuar. No hay nada más explícito en la Biblia acerca del matrimonio de Esther que su origen en una crisis del patriarcado y su importancia para preservar la disciplina femenina. Cuando la pagana Vasti, la predecesora de Esther como reina de Asuero, rechaza ser exhibida ante los amigos borrachos del rey, "los sabios" ven que

La reina no ha ofendido solamente al rey sino también a los príncipes y a los pueblos que viven en las provincias del rey Asuero. Porque el hecho de la reina se divulgará entre todas las mujeres y, por su culpa, despreciarán a sus maridos.

(Esther 1:13-17)

La judía Esther es presentada en esta escena como un ideal salvador de la sumisión femenina, dado que su único momento de riesgo con el rey destaca por su docilidad habitual. (Incluso hoy, las niñas judías están educadas en roles de género —afición a ser observadas, audacia en la defensa de "su pueblo", falta de solidaridad con las personas de su mismo sexo—, disfrazándose como la reina Esther en la fiesta del Purim. Tengo una fotografía de cuando tenía unos cinco años, descalza con el bonito vestido de "reina Esther" que me hizo mi abuela [blanco satén, lentejuelas doradas], haciendo una prudente reverencia con los ojos bajos y en dirección a [presumiblemente] mi padre, cuya presencia es tan sólo manifiesta como el disparador del flash que arroja mi sombra, alta y

negra, por encima del empequeñecido sofá de la pared que hay a mis espaldas). Además, se muestra con una claridad inusual que el patriarcado literal, que hace que el descubrirse a los padres sea la mejor analogía emocional del autodescubrimiento de Esther a su marido, funciona a través del tráfico masculino de mujeres: la verdadera misión de Esther como esposa es colocar a su tutor Mardoqueo en el lugar de Amán como hombre predilecto y consejero del rey. Y la inestabilidad y el peligro que por contraste se ciernen sobre la relación de Amán con el rey parecen deberse a la inadecuada amortiguación heterosexual de las intensidades no explícitas entre ellos. Si bien la historia de Esther refleja la firme opción judía de una política minoritaria basada en la reinscripción conservadora de los roles de género, las personas gays nunca han podido adoptar esta opción de forma inteligible en la cultura moderna (aunque se hayan producido repetidos intentos, sobre todo por parte de los hombres). Por el contrario, tanto dentro como fuera de los movimientos que luchan por los derechos de los homosexuales, las concepciones contradictorias sobre los lazos afectivos y el deseo entre personas del mismo sexo y sobre la identidad gay masculina y femenina han atravesado y reatravesado las líneas que definen la identidad de género con una frecuencia tan perturbadora que los propios conceptos de "minoría" y "género" han perdido buena parte de su fuerza clasificatoria (aunque no ciertamente de su fuerza transformativa).

Cada una de estas complicadas posibilidades procede, al menos en parte, de la pluralidad y la incoherencia acumulativa de las formas modernas de conceptualización del deseo entre las personas del mismo sexo y, por lo tanto, de la identidad gay; una incoherencia que también responde a la incoherencia con la que se conceptualizan el deseo y la identidad heterosexuales. Aquí adoptaremos, más que resumir, el largo y poblado proyecto teórico de interrogación e historización de la evidencia de la oposición pseudosimétrica entre homosexual/heterosexual como categorías de persona. Foucault, entre otros historiadores, sitúa alrededor del siglo diecinueve un cambio en el pensamiento europeo al pasar de considerar la sexualidad entre personas del mismo sexo como una cuestión de actos genitales prohibidos y aislados (actos, desde esta perspectiva, a los cuales podría estar sujeto cualquiera



que en general no tuviera sus apetitos bajo firme control) a considerarla como una función de definiciones estables de identidad (de modo que la estructura de la personalidad pueda marcar a uno como homosexual, a veces incluso en ausencia de cualquier actividad genital). Así, según Alan Bray, "Hablar de una persona [en el Renacimiento] en términos de si es o no es 'homosexual' es un anacronismo terriblemente engañoso",<sup>14</sup> mientras que el período que aproximadamente se extiende entre Wilde y Proust fue pródigamente fructífero en intentos por dar un nombre, explicar y definir este nuevo tipo de criatura, la persona homosexual —un proyecto tan urgente que en su furor por la distinción incluso generó una nueva categoría, la de persona heterosexual.<sup>15</sup>

Sin embargo, el cuestionar la evidencia natural de esta oposición entre gay y heterosexual como clases diferentes de persona, no significa dismantelarla, tal como vimos en la introducción. Quizá nadie desearía hacerlo; a numerosos grupos de mujeres y hombres que se hallan bajo este régimen de representación les parece que la categoría nominativa "homosexual", o sus sinónimos más recientes, tiene un poder real para organizar y describir la experiencia de su propia sexualidad e identidad, por lo menos lo bastante como para hacer que su autoaplicación (incluso cuando es sólo tácita) compense los enormes costes que conlleva. Aunque sólo sea por este motivo, esta clasificación infunde respeto. E incluso más en los grupos que en los individuos, la durabilidad de cualquier política o ideología que haya sido tan siquiera permisiva con respecto a la sexualidad entre personas del mismo sexo, en este siglo, ha parecido depender de la definición de las personas homosexuales como una población minoritaria e identificable, por artificial o encasillada que sea.<sup>16</sup> Aparte de los efectos posibilitadores que tiene desde el punto de vista cognitivo o político para las personas a quienes afirma describir, la categoría nominativa de "homosexual" no ha conseguido desintegrarse bajo la larga e insistente exposición a la presión destructiva —aunque, evidentemente, esto no se debe tanto a su importancia para aquéllos a quienes define como a su indispensabilidad para aquéllos que se definen en su contra.

Porque seguramente, si bien paradójicamente, es la insistencia paranoica con que las barreras definitorias entre "el homosexual" (minoría) y el "heterosexual" (mayoría) están

fortificadas en este siglo por las personas no homosexuales, y sobre todo por hombres en contra de hombres, la que más socava la capacidad para creer en "el homosexual" como una categoría de diferenciación de las personas indiscutible. Incluso la sabiduría popular homofóbica de los cincuenta de *Tea and Sympathy* ("Té y simpatía") detecta que el hombre que más electrifica estas barreras es aquél cuya propia corriente es, a lo sumo, intermitentemente continua. Fue en el período de la denominada "invención de 'el homosexual'" cuando Freud dio textura y credibilidad psicológicas a un marco teórico que compensaba y universalizaba este territorio, basándose en la supuesta movilidad proteica del deseo sexual y en la bisexualidad potencial de todos los seres humanos; un marco teórico que no implica ninguna presunción de que la inclinación sexual de alguien siempre tienda hacia personas de un solo género y que, además, ofrece una descripción copiosamente desnaturalizante de los motivos y mecanismos psicológicos de definición y aplicación de la proyección homofóbica paranoica de los hombres. Por otra parte, la explicación antiminorizadora de Freud únicamente logró tener influencia por el hecho de articularse a través de una narración desarrollista en la que las sanciones éticas heterosexistas y masculinistas encontraron fácil camuflaje. Si la nueva sabiduría común de que los homófobos públicos y vehementes son hombres que se sienten "inseguros acerca de su masculinidad" se completa con la ilusión inverosímil y necesaria de que podría haber una versión segura de la masculinidad (conocida, es de suponer, por la serenidad de su aplicación homofóbica) y una forma estable e inteligible de sentir para los hombres con respecto a otros hombres en el patriarcado capitalista moderno y heterosexual, ¿cómo apretar más las tuercas de una identidad masculina ya dispersa, siempre culpable, constantemente sujeta al chantaje y dispuesta a ser manipulada en cualquier tarea de violencia canalizada?<sup>17</sup>

Para los estudios que surgieron de los movimientos feministas y gays más recientes quedaba por aclarar por qué el proyecto paranoico de los hombres se había vuelto tan apremiante en el mantenimiento de la subordinación de género; y, con vistas a un golpe maestro increíblemente eficaz de redefinición feminista, quedaba por transformar la visión predominante del lesbianismo como una cuestión de virilización feme-

nina a una cuestión de identificación con las mujeres.<sup>18</sup> A pesar de que el movimiento de liberación gay predominantemente masculino de después de Stonewall haya tenido una presencia política más marcada que el lesbianismo radical y haya presentado nuevas y poderosas imágenes de personas y comunidades gays, al igual que una estimulante nueva familia de estructuras narrativas ligadas a la salida del armario, ha ofrecido pocos instrumentos analíticos nuevos para la definición de la homo/heterosexualidad previa al momento de destape individual; en realidad, esto no ha formado parte de su proyecto. De hecho, si no fuera por un interés reciente y fértil en historizar la propia definición de "gay", la oferta de instrumentos analíticos hoy a disposición de aquéllos que reflexionan sobre las cuestiones relativas a la definición de la homo/heterosexualidad está notablemente poco enriquecida con respecto a la de que disponía, por ejemplo, Proust. De la curiosa y entonces novedosa plétora de esquemas "explicativos" que estaban al alcance de Proust y sus contemporáneos, sobre todo a favor de los puntos de vista minoritarios, algunos han sido substituidos u olvidados, o la historia los ha convertido en demasiado difíciles de digerir para mencionarlos explícitamente. (Muchos de los referentes supuestamente perdidos sobreviven, si no en la terminología de la sexología, en la sabiduría popular y en el "sentido común". Una tampoco se sorprende cuando éstos resurgen bajo nuevos nombres en la página de Ciencia del *Times*; los hombres-mujeres de Sodoma se inscriben como "los chicos mariquitas" de la Yale University Press.)<sup>19</sup> Pero hay pocas novedades. Las personas occidentales de este siglo con un buen nivel cultural parecen compartir una concepción similar sobre la definición de homosexualidad, al margen de que ellas mismas sean gays o heterosexuales, homofóbicas o antihomofóbicas. Esta concepción probablemente se parezca a la que tuvo Proust, que en realidad es la mía y probablemente la vuestra; esto es, gira en torno a una incoherencia radical e irreducible. Esta concepción sostiene la perspectiva minorizadora de que hay una población identificable de personas que "verdaderamente son" gays y, al mismo tiempo, sostiene las ideas universalizadoras de que el deseo sexual es un disolvente imprevisiblemente poderoso de las identidades estables; que las personas y los objetos sexuales aparentemente heterosexuales están fuerte-

mente marcados por las influencias y los deseos hacia personas del mismo sexo, y viceversa para las aparentemente homosexuales; y que, cuando menos, la identidad heterosexual masculina y la cultura masculinista moderna puede que para su preservación necesiten la cristalización expiatoria de un deseo masculino hacia personas del mismo sexo que esté extendido y que sea, sobre todo, interno.<sup>20</sup>

Escritores y pensadores de muchas clases han aspirado a adjudicar entre las visiones minorizadoras y universalizadoras de la definición sexual y a resolver esta incoherencia conceptual. Con el éxito que sea, en sus propios términos, han llevado a cabo esta misión y ninguno de ellos ha logrado que se incline en uno u otro sentido el dominio absoluto de este acomplamiento de visiones contradictorias en el discurso moderno. La valoración más positiva del transformativo y lábil juego del deseo, la valoración más positiva de la identidad y la comunidad gay; ninguna de ellas, ni sus opuestas, a menudo depreciaciones con mucha más fuerza, parecen tener donde agarrarse bajo la situación de poder absoluto del paradigma contradictorio existente. Y esta incoherencia ha prevalecido al menos durante tres cuartos de siglo, adoptando a veces —pero no siempre— la forma de confrontación o no confrontación entre política y teoría. Un ejemplo perfecto de esta fuerte incoherencia fue la anómala situación legal en Estados Unidos de las personas y de los actos gays tras una resolución relativamente reciente. En el caso *Bowers v. Hardwick* el Tribunal Supremo dejó que cada Estado fuera considerablemente libre de prohibir los actos que quisiera definir como “sodomía”, por quienquiera que fueran realizados, sin ningún temor a vulnerar los derechos, y sobre todo los derechos a la intimidad, protegidos por la Constitución. Sin embargo, tan sólo poco después un jurado del Tribunal de Apelación del distrito noveno dictaminó (en *Sergeant Perry J. Watkins v. United States Army*) que las personas homosexuales, como una clase específica de personas, tienen derecho a las protecciones constitucionales previstas en la cláusula sobre la igualdad de protección.<sup>21</sup> Ser gay en este sistema es caer bajo la tutela de un discurso universalizador de actos y un discurso minorizador de personas, radicalmente superpuestos. En este momento, al menos dentro del discurso del derecho, el primero de estos discursos prohíbe lo que el último protege; pero en

las construcciones concurrentes que se dan en la sanidad pública en relación con el sida, por ejemplo, no está nada claro que el discurso minorizador sobre las personas (“grupos de riesgo”) no sea incluso más opresivo que el discurso universalizador sobre los actos (“sexo más seguro”). En todo caso, en el sistema de doble sujeción implícito en el espacio de confluencia de los dos discursos todas las cuestiones relativas al control definicional están cargadas de consecuencias.

La consolidación extenuante pero aparentemente estática entre las perspectivas minorizadora y universalizadora sobre la definición de la homo/heterosexualidad tampoco es el único gran marco conceptual bajo el que se representan los destinos homosexuales y heterosexistas modernos. La perspectiva universalizadora, tan importante como la minorizadora y en estrecha relación con ella, se ocupa de definir la relación de las personas y deseos homosexuales con el género. (Bajo este registro conceptual el feminismo radical dio el importante paso de reformular el lesbianismo en términos de identificación con la mujer). Por lo menos desde finales del siglo pasado han predominado de forma perdurable dos tropos de género contradictorios a través de los cuales se ha podido conceptualizar el deseo entre personas del mismo sexo. Por una parte existía y persiste, codificado de diversas maneras (en el folklore y la ciencia homofóbicos en torno de esos “chicos marisquitas” y sus hermanas marimachos, pero también en las entrañas de gran parte de la cultura gay y lésbica existente), el tropo de la inversión, *anima muliebris in corpore virili inclusa* (“el alma de una mujer atrapada en el cuerpo de un hombre”), y viceversa. Como han dejado claro escritores como Christopher Craft, uno de los impulsos esenciales de este tropo es la preservación de una heterosexualidad esencial en el propio deseo a través de una interpretación concreta de la homosexualidad de las personas: el deseo, bajo esta perspectiva, subsiste por definición en la corriente que corre entre un ser masculino y un ser femenino, al margen del sexo de los cuerpos de los seres en que pueda manifestarse.<sup>22</sup> Proust no fue el primero en demostrar –ni el Shakespeare de las comedias– que mientras estas atribuciones de heterogénero “inter-no” y “verdadero” permanezcan inamovibles, de forma aleatoria, y mientras las díadas de personas sean todo lo que esté en cuestión, la ampliación del criterio para incluir cualquier cir-

cuito mayor de deseo deberá reducir necesariamente el tropo de la inversión o liminaridad a una coreografía de farsa sin respiro. Pero no por ello el tropo de la inversión ha dejado de ser una parte integrante del discurso moderno sobre el deseo entre las personas del mismo sexo; en efecto, bajo el estandarte de la androginia o, más gráficamente, el lema "a la mierda con el género", la vertiginosa inestabilidad de este modelo se ha convertido en sí misma en un valioso símbolo.

Cargado como puede estar de valor, la persistencia del tropo de la inversión se ha vinculado, sin embargo, con la de su equivalente contrario, el tropo del separatismo de género. Bajo esta última perspectiva, lejos de formar parte de la esencia del deseo el traspasar los límites de género, lo más natural del mundo es que las personas del mismo género, las personas agrupadas bajo la marca diacrítica más determinante de la organización social, las personas cuyas necesidades y conocimientos económicos, institucionales, emocionales y físicos puedan tener mucho en común, también se junten sobre la base del deseo sexual. Como indica la substitución de la expresión "mujer identificada con las mujeres" por la de "lesbiana", y como indica el concepto de "continuo" del deseo homosocial masculino o femenino, este tropo tiende a reintegrar identificación y deseo, mientras que los modelos de inversión, por el contrario, dependen de su distinción. Los modelos separatistas de género situarían, pues, a la mujer que ama a la mujer y al hombre que ama al hombre en el centro de la definición "natural" de su propio género, de nuevo en contraste con los modelos de inversión, que sitúan a las personas gays —ya sea biológica o culturalmente— en el umbral de ambos géneros (véase el cuadro 2).

	Separatista:	Integradora:
Definición <i>sexual</i> homo/hetero:	<i>Minorizante</i> , p. ej., identidad gay, "esencialista", modelos de tercer sexo, modelos de derechos civiles	<i>Universalizante</i> , p. ej., potencial bisexual, "constructivismo social", modelos de "sodomía", "continuo lésbico"
Definición de <i>género</i> :	<i>Separatismo de género</i> , p. ej., continuo homosocial, separatismo lésbico, modelos de iniciación masculina en edad adulta	<i>Inversión / liminaridad / transitividad</i> , p. ej., androginia, cruce de sexos, modelos de solidaridad gay/lésbica

CUADRO 2. Modelos de definición gay/heterosexual en términos de confluencia entre sexualidad y género

La inmanencia de cada uno de estos modelos a lo largo de la historia de la definición gay moderna es evidente desde la temprana escisión, en el movimiento alemán por los derechos de los homosexuales, entre Magnus Hirschfeld, fundador (en 1897) del Comité Científico-Humanitario y partidario del "tercer sexo" que postuló, parafraseando a Don Mager, "una ecuación exacta [...] entre los comportamientos de cruce de sexos y el deseo homosexual"; y Benedict Friedländer, cofundador (en 1902) de la Comunidad de los Especiales, quien concluyó por el contrario "que la homosexualidad era el estadio evolutivo superior y más perfecto de la diferenciación de géneros".<sup>23</sup> Como explica James Steakley de acuerdo con este último argumento, "el verdadero *typus inversus*, distinto al homosexual afeminado, fue visto como el fundador de la sociedad patriarcal y calificado de superior al heterosexual en términos de capacidad para el liderazgo y el heroísmo".<sup>24</sup>

Al igual que el dinámico *impasse* entre las perspectivas minorizadoras y universalizadoras sobre la definición homosexual, la situación de parálisis entre los tropos transitivo y separatista sobre el género homosexual tiene su propia y complicada historia, que es especialmente crucial para entender todo tipo de asimetría, opresión y resistencia moderna en cuestión de género. Algo que surge con claridad de este complejo y contradictorio mapa de definiciones es que los posibles

motivos que se pueden encontrar a favor de la alianza y la identificación con el otro género entre grupos diversos también son plurales. Por tomar únicamente el tema de la definición de género: bajo el concepto clave del separatismo de género, las lesbianas han buscado identificaciones y alianzas entre las mujeres en general, con la inclusión de las mujeres heterosexuales (como en el modelo de "continuo lésbico" de Adrienne Rich); y los hombres gays, como en el modelo de masculinidad de Friedländer —o modelos más recientes de "liberación masculina"— puede que los busquen entre los hombres en general, incluyendo a los hombres heterosexuales. "La audacia erótica y social de las mujeres es nuestro enemigo", escribió Friedländer en su ensayo "Siete tesis sobre la homosexualidad" (1908).<sup>25</sup> Bajo el concepto de la inversión o liminaridad de género, por el contrario, los hombres gays han buscado identificarse con las mujeres heterosexuales (sobre la base de que también son "femeninas" o también desean a los hombres) o con las lesbianas (sobre la base de que ocupan una posición similarmente liminar); mientras que las lesbianas, de forma análoga, han buscado identificarse con los hombres gays o con los hombres heterosexuales, aunque esta última identificación se ha debilitado desde la segunda ola de feminismo. (Evidentemente, los resultados políticos de todas estas trayectorias de identificación potencial han estado radicalmente determinados, a menudo de forma violenta, por fuerzas históricas diferenciales, sobre todo la homofobia y el sexismo). Se puede observar, sin embargo, que esta esquematización sobre "únicamente el tema de la definición de género" también incide en el tema de la definición de la homo/heterosexualidad, y de un modo imprevisiblemente quiásmico. Los modelos separatistas como el de Rich o el de Friedländer parecen tender hacia concepciones universalizadoras del potencial homo/heterosexual. Por otra parte, en la medida en que los modelos integrativos de inversión o liminaridad, como el modelo de Hirschfeld del "tercer sexo", apuntan a una alianza o identificación entre lesbianas y hombres gays, tienden hacia modelos minorizadores y separatistas de identidad y hacia políticas específicamente gays. Steakley establece una serie de comparaciones útiles entre el Comité Científico-Humanitario de Hirschfeld y la Comunidad de los Especiales de Friedländer: "Dentro del movimiento de emancipación



homosexual había una profunda faccionalización entre el Comité y la Comunidad [...] El Comité era una organización de hombres y mujeres, mientras que la Comunidad era exclusivamente masculina [...] El Comité llamaba a los homosexuales el tercer sexo en un intento por ganar los derechos básicos otorgados a los otros dos; la Comunidad desdeñaba esto como una miserable súplica de misericordia y promovía la idea de la bisexualidad superviril".<sup>26</sup> Sin embargo, estas intersecciones son muy contingentes; la concepción universalizadora de la definición sexual de Freud, por ejemplo, parece ir ligada al modelo integrativo y de inversión de la definición de género. Y, de forma más general, las rutas que ofrece este mapa engañosamente simétrico están fracturadas en una situación histórica particular por las profundas asimetrías de la opresión de género y la opresión heterosexista.

En resumen, al igual que las consecuencias de la situación de punto muerto entre las concepciones minorizadoras y universalizadoras, los efectos de la parálisis existente en la definición de género deben verse ante todo en la creación de un campo de incoherencia discursiva inextricable y muy estructurada en un nudo crucial de la organización social, un nudo en este caso en el que ambos géneros están discriminados. No soy nada optimista por lo que se refiere a la disponibilidad de un punto de vista teórico por el que cualquiera de las dos cuestiones pueda ser adjudicada de forma comprensible, ni hablar de forma eficaz, dado que el mismo sistema de contradicciones ha presidido todo el pensamiento sobre el tema y toda su violenta y significativa historia moderna, que ha pasado a formar parte de nuestro propio pensamiento. En su lugar, el proyecto más prometedor parecería ser el análisis de la propia administración incoherente de este sistema, del inextricable corsé de incongruencias bajo cuyo desconcertante período, durante más de un siglo, se han desarrollado tanto las tramas más generativas como las más mortíferas de nuestra cultura.

## Notas

1. D.A. Miller, "Secret Subjects, Open Secrets", *The Novel and the Police*, p. 207.

2. Sobre este caso, véase Michael W. La Morte, "Legal Rights and Responsibilities of Homosexuals in Public Education", *Journal of Law and Education* 4, nº 23 (julio 1975): 449-467, esp. 450-453; y Jeanne La Borde Scholz, "Comment: Out of the Closet, Out of a Job: Due Process in Teacher Disqualification", *Hastings Law Quarterly* 6 (invierno 1979): 663-717, esp. 682-684.

3. Nan Hunter, director del programa para los derechos de las lesbianas y los gays de ACLU, analizó el caso Rowland en "Homophobia and Academic Freedom", una charla en la Convención Nacional de la Asociación de Lengua Moderna de 1986. Hay un interesante análisis sobre las limitaciones, a efectos de los derechos de los gays, tanto del derecho a la intimidad como de la garantía de libertad de expresión que establece la primera enmienda de la Constitución, ya se consideren por separado o conjuntamente, en "Notes: The Constitutional Status of Sexual Orientation: Homosexuality as a Suspect Classification", *Harvard Law Review* 98 (abril 1985): 1285-1307, esp. 1288-1297. Para un análisis sobre temas legales afines que es sorprendentemente pertinente y útil para el razonamiento que sostiene *Epistemología del armario*, véase Janet E. Halley, "The Politics of the Closet: Towards Equal Protection for Gay, Lesbian, and Bisexual Identity", *UCLA Law Review* 36 (1989): 915-976.

4. *New York Native*, nº 169 (14 de julio, 1986): 11.

5. Philip Bockman, "A Fine Day", *New York Native*, nº 175 (25 de agosto, 1986): 13.

6. Un recordatorio de que "el armario" retiene su especificidad semántica gay (al menos el potencial crónico) es el revuelo mediático que se produjo en junio de 1989 cuando un memorándum del Comité Nacional Republicano en el que se pedía al líder de la mayoría parlamentaria Thomas Foley que "saliera del armario liberal" y se comparaba su expediente de votos con el de un congresista abiertamente gay, Barney Frank, se percibió de forma general (y se condenó) que insinuaba que el propio Foley era gay. La falta de juicio del comité sobre si podía desmentir la insinuación es un índice interesante de lo impredeciblemente llena o vacía de especificidad gay que puede considerarse esta locución.

7. Véase mi ensayo "Privilege of Unknowing".

8. Véase *Between Men*.

9. Lord Alfred Douglas, "Two Loves", *The Chameleon* 1 (1894): 23

10. Jean Racine, *Théâtre Complet II*, (París: Garnier-Flammarion, 1965). Las referencias que se hagan en adelante se citarán por el número de página.

11. Vale la pena recordar que la historia bíblica acaba con una matanza masiva: mientras que el rey de Racine revoca sus órdenes (1197), el rey bíblico invierte las suyas (Esther 8:5), autorizando la matanza judía de "setenta y cinco mil" (9:16) de sus enemigos, incluyendo niños y mujeres (8:11).

12. En palabras de Voltaire, "un roi insensé qui a passé six mois avec sa femme sans savoir, sans s'informer même qui elle est" (en *Esther*, de Racine).

13. Véase "Privilege of Unknowing", esp. p. 120.

14. Bray, *Homosexuality*, p. 16.

15. Véase Katz, *Gay/Lesbian Almanac*, pp. 147-150, y los otros trabajos citados en la nota 1 de la Introducción.

16. Cabe la posibilidad de que el feminismo liberal/radical contemporáneo pudiera ser una excepción a esta norma general.

17. Para un análisis más completo de este tema, véase el cuarto capítulo.

18. Véase, por ejemplo, Radicalesbians, "The Woman Identified Woman", reimpresso en *Radical Feminism*, eds. Anne Koedt, Ellen Levine y Anita Rapone (Nueva York: Quadrangle, 1973), pp. 240-245; y Rich, "Compulsory Heterosexuality".

19. Me refiero a la publicidad dada a *The "Sissy Boy Syndrome" and the Development of Homosexuality*, de Richard Green, en su edición de 1987. Los artículos sumamente estereotipados y homofóbicos que aparecieron con este motivo parecían estar legitimados por el propio libro, que parecía, a su vez, estar legitimado por el prestigio de la Yale University Press.

20. Cualquiera que imagine que esta percepción se limita a los antihomófobos debería escuchar, por ejemplo, el ritual de humillación y expiación que practican los entrenadores universitarios de fútbol americano cuando se dirigen a sus equipos con términos del estilo de "mariquitas" (o peores). "Cage aux folles: Sensation and Gender in Wilkie Collins's *The Woman in White*", de D.A. Miller (*The Novel and the Police*, pp. 146-191, especialmente pp. 186-190) argumenta con especial convicción (¿no debería haber sido siempre evidente?) que toda esta familia de percepciones es, en todo caso, no tanto una característica de la crítica cultural como de la imposición cultural.

21. No obstante, cuando el Tribunal de Apelación del distrito noveno apoyó la reincorporación de Watkins al ejército, en su resolución de 1989, se basó en razones de carácter más restringido.

22. Christopher Craft, "Kiss Me with Those Red Lips': Gender and Inversion in Bram Stoker's *Dracula*", *Representations*, nº 8 (otoño 1984): 107-134, esp. 114.

23. Don Mager, "Gay Theories of Gender Role Deviance", *SubStance* 46 (1985): 32-48; cita de pp. 35-36. Aquí sus fuentes son John Lauritsen y David Thorstad, *The Early Homosexual Rights Movement* (Nueva York: Times Change Press, 1974) y James D. Steakley, *The Homosexual Emancipation Movement in Germany* (Nueva York: Arno Press, 1975).

24. Steakley, *The Homosexual Emancipation Movement in Germany*, p. 54.

25. Steakley, *The Homosexual Emancipation Movement in Germany*, p. 68.

26. Steakley, *The Homosexual Emancipation Movement in Germany*, pp. 60-61.

## II

---

### Algunos binarismos (I)

#### Billy Budd: *Después del homosexual*

Quisiera que este capítulo y el siguiente cumplieran con tres cometidos principales. En primer lugar, entre los dos aspiran a ofrecer un conjunto de términos y asociaciones para presentar los binarismos en torno a los cuales otros temas del libro, del siglo, están organizados. En segundo lugar, ofrecerán algo parecido a una interpretación de dos textos: una lectura fundamentalmente continua de *Billy Budd* en este capítulo y un conjunto de lecturas flexionadas y temáticamente orientadas a partir de Nietzsche en torno y a propósito de *El retrato de Dorian Gray* en el siguiente capítulo. Por último, los dos capítulos intentan dar una cierta textura, aunque forzosamente anacrónica, a un momento histórico particular que culmina en 1891 y a partir de cuyo proceso podría decirse que data una identidad homosexual y una problemática moderna de la orientación sexual.

En el último capítulo indiqué que la situación actual de punto muerto dentro de la teoría gay entre las concepciones "constructivistas" y "esencialistas" de la homosexualidad es el eslabón más reciente de una cadena más perdurable de puntos muertos conceptuales entre lo que yo vengo llamando de forma más general como explicaciones universalizadoras y minorizadoras de la relación entre los deseos o personas homosexuales y el campo más amplio de todos los deseos o personas. Asimismo, he sostenido que no es la veracidad o prevalencia de una u otra perspectiva teórica de esta situación perdurable de punto muerto sino su misma persistencia la que ha constituido el único rasgo realmente importante de las concepciones más relevantes de la sexualidad del siglo veinte, ya sean hetero u homo, así como un rasgo también determinante de todas las relaciones sociales canalizadas, en

este sexualizado siglo, a través de concepciones de la sexualidad. Ahora esta situación de parálisis ya está demasiado integrada en nuestros propios recursos para interrogar a la sexualidad para que tengamos alguna esperanza realista de resolverla en el futuro. Lo que podemos hacer es entender mejor la estructuración, los mecanismos y las inmensas consecuencias del incoherente sistema de administración de la sexualidad bajo el que vivimos en la actualidad.

La argumentación, como expliqué en la introducción, es destructiva en un sentido bastante específico y, por consiguiente, mi análisis de cada uno de los binarismos que estructuran este incoherente sistema —cómo funcionan dentro de un texto cultural específico— seguirá un proceso afín al que he descrito en el capítulo introductorio. Avanzará a través de una descripción destructiva de la inestabilidad del binarismo en sí mismo, normalmente expresada en términos de interioridad y exterioridad simultánea de un término marginado en relación al normativo, hasta un análisis de la incoherencia de la definición resultante: su potencial y aplicación funcionales, sus efectos de poder, las posibilidades de movilización dentro de un contexto discursivo concreto y, finalmente, la forma particular de entrelazarse con los aspectos cruciales de la definición de la homo/heterosexualidad.

La crisis de la definición sexual, cuyos términos tanto minorizadores como universalizadores ya estaban cristalizando con gran rapidez hacia 1891, proporciona la estructura de *Billy Budd*. En este texto hay un homosexual —una persona homosexual que es presentada en su naturaleza esencial como diferente a los hombres normales que hay a su alrededor—, que es John Claggart. Al mismo tiempo, todos los impulsos de todas las personas de este libro de los que pudiera decirse que son deseos podrían calificarse de deseo homosexual, puesto que están exclusivamente dirigidos por hombres hacia otros hombres. Los nudos íntimos de interrepresentación entre este ejemplar de una nueva especie, el hombre homosexual, y su así radicalmente reorganizado marco de relaciones eróticas masculinas parece hacer inevitable que traslademos a *Billy Budd* todas nuestras íntimas y paralizadoras cuestiones acerca de las verdades esenciales de la "homosexualidad". (Cuando Benjamin Britten y E. M. Forster se pusieron de acuerdo para colaborar en una ópera, por ejemplo, a cada uno de ellos se le

ocurrió de forma independiente la epifanía de hacer *Billy Budd*; y, evidentemente, el libro se ha convertido en una obra fundamental de referencia para las lecturas gays de la cultura americana y para los críticos gays).<sup>1</sup> Pero mientras que esa demanda de lectura puede forjar una relación magnética con el libro, la relación está forzosamente estructurada —en absoluto quiero decir disipada— por el hecho de que la novela ya está organizada en torno a la misma demanda de esencia, potencialmente paralizadora. Las preguntas más aperturistas que se le pueden formular, pues, acaso sean diferentes: por ejemplo, cómo funciona el control absoluto de las definiciones y para quién; dónde se pueden hallar los puntos de volatibilidad o poder y, de nuevo, para quién.

Si *Billy Budd* no nos va a decir si la esencia del deseo homosexual masculino es arrastrar a culturas enteras o constituir una minoría bien definida de personas, tampoco va a responder a la cuestión crucial de una política potencialmente utópica que, de nuevo, prácticamente nos obliga a preguntar: ¿es el deseo de los hombres hacia otros hombres el gran preservador de las jerarquías masculinistas de la cultura occidental o, por el contrario, una de sus mayores amenazas? *Billy Budd* parece plantear la cuestión frontalmente. El cuerpo masculino, hermoso a los ojos del hombre: ¿es esta figura del “pacífico que pelea”,<sup>2</sup> preciosa para el capitán de un barco, el “blanco” [p. 219] de amor de todos los hombres cuyo magnetismo (“¿es gustó como a lós tábanos là miel” [p. 215]) puede convertir el castillo de proa, que había sido un “ratonera de peleas” (p. 215), en “la familia feliz” (p. 216) de la solidaridad comercial o bélica? O, por el contrario, ¿el hecho de ser el blanco del deseo masculino lo convierte en la imagen perfecta y catalizadora de la revolución —de esa amenaza o esperanza de insurrección armada que una temprana versión del libro\* dice que expresa “una crisis de la cristiandad no sobrepasada

---

\*N.T.: La reconstrucción del manuscrito original de *Billy Budd*, que Melville dejó incompleto a su muerte en 1891, ha pasado por diferentes avatares históricos. Las ediciones más importantes hasta el momento han sido las de Raymond Weaver (1924), F.B. Freeman (1948) y, finalmente, Harrison Hayford y Merton M. Sealts, Jr. (1962). Esta última es la que hoy se considera definitiva y autorizada, pero la autora de *Epistemología del armario* se refiere en algunas ocasiones a las ediciones anteriores.

[...] por ninguna otra era de la que se tenga constancia” y bajo el apremio de cuya incensante evocación avanza la narrativa?<sup>3</sup> *Billy Budd* es inequívoco acerca del respeto que siente su héroe hacia la jerarquía; pero a pesar de esta inclinación, deja para los últimos momentos de la novela la demostración de si en última instancia su efecto sobre el personal del buque de guerra *Bellipotent* será desencadenar la violenta sublevación o fortalecer más ineludiblemente las jerarquías de la disciplina y la defensa nacional, tal como corresponde al desenlace real en el que el buque se libra del motín aparentemente por los pelos.

Si bien, como indicaremos, las significativas represiones sobre el motín lo hacen análogo al exceso de deseo entre los hombres de la tripulación, sin embargo su supresión final también se dice que depende de un excedente arbitrario de adhesión masculina, puesto que es posible por “la inalterable lealtad de la infantería de marina, y por una continuación voluntaria de lealtad entre sectores importantes de las tripulaciones” (p. 225). Por extraño que parezca, la relación entre el estado de salud del sistema disciplinario intermasculino cuando está “sano” y su virulencia insubordinada cuando está “enfermo” carece de explicación. “Hasta cierto punto, el Motín de Nore se puede considerar análogo a la irrupción transtornadora de fiebre contagiosa en un cuerpo constitucionalmente sano, y que la rechaza enseguida” (p. 225). Pero este aspecto está muy presente a lo largo del texto; así, unas pocas páginas después: “El descontento precedió a los Dos Motines, y, más o menos, y de forma soterrada, los sobrevivió. Por ello no era irrazonable temer algún regreso de las dificultades, de modo esporádico o general” (p. 228). El único milagro casi no aleatorio por el cual, al final de *Billy Budd*, el mando del *Bellipotent* impide el motín, nos debería prevenir de nuevo: se trata de un libro peligroso para formular preguntas acerca de la naturaleza esencial del deseo intermasculino. Se trata de una obra sobre la ubicación y reubicación del más desnudo de los umbrales que sigue movilizando deseos que podrían tirar hacia cualquier lado. Una manera mejor, pues, de formular la pregunta podría ser: ¿cuáles son las operaciones necesarias para utilizar el deseo entre hombres como el aglutinante antes que el disolvente de un orden disciplinario jerárquico masculino?



Pero primero es preciso que reconstruyamos el modo en que hemos abordado el reconocimiento del homosexual en el texto.

*Conocimiento / Ignorancia; Natural / Antinatural*

En los famosos pasajes de *Billy Budd* en los que el narrador afirma que intenta iluminar para el supuesto "ser normal" (p. 244) que es el lector el misterio peculiarmente difícil de "la naturaleza oculta del maestro de armas" (Claggart), misterio que, después de todo, dice el narrador, constituye "el tema de este relato, que gira en torno a la naturaleza..." (246). La respuesta a este enigma no parece implicar la substitución de alternativas semánticamente más satisfactorias al epíteto "oculto", sino una sucesión de términos que lo intensifican. Frase tras frase es presentada de tal manera que, como Barbara Johnson señala en su elegante ensayo "Melville's Fist", "lo que sabemos del maestro de armas es que no podemos saber nada".<sup>4</sup> Los adjetivos que se le aplican en el capítulo XI del libro incluyen los términos "misterioso", "excepcional", "peculiar", de nuevo "excepcional", "oscuro", "fenomenal", "notable", de nuevo "fenomenal", de nuevo "excepcional", "secreto". "Oscuras palabras son éstas, dirán algunos" (p. 246). ¡Ya lo creo! Estos indicadores, vacíos de significado y epistemológicamente estimulantes, toman su colorido semántico de una cadena paralela e igualmente abstracta de designaciones éticas reprobatorias —"el reverso exacto de un santo", "depravación", "depravación", "depravación", "desenfreno de la atrocidad", "la manía de una naturaleza perversa"— y de la proximidad aducida, en una primera versión quizá desechada del siguiente capítulo, de tres profesiones diagnósticas específicas, que son el derecho, la medicina y la religión. De éstas se dice, no obstante, que han sido reducidas a una "confusa disensión" por el "fenómeno" al que ahora solamente se puede hacer referencia, aunque quizá satisfactoriamente, con el término "ello".<sup>5</sup> Y, por cierto, "ello" guarda cierta relación con los ojos celestes, las mejillas curtidas, las articulaciones flexibles y los rubios rizados danzarines (p. 247-248) de un muchacho como *Billy Budd* —a saber, "ello" es propenso, bajo la doble forma de envidia (antipatía, deseo), a entrar en ebullición ante su visión.

Incluso el lenguaje mediante el cual la indescriptible peculiaridad de Claggart está especificada como parte de su esencia ontológica es más ambiguo de lo que los lectores están acostumbrados a advertir. El narrador describe a este espécimen humano con una definición atribuida a Platón: "Depravación natural: depravación conforme a naturaleza" (p. 245). No obstante, la narración no se detiene a remarcar que la "definición" platónica es peor que tautológica, ya que indica dos significados diametralmente opuestos. La "depravación conforme a naturaleza", del mismo modo que la "depravación natural", pueden denotar lo que es depravado cuando se compara con el patrón externo de la naturaleza, es decir, una depravación antinatural. Sin embargo, cualquiera de las dos mismas expresiones también puede denotar algo cuya propia naturaleza es ser depravado, es decir, cuya depravación es natural.<sup>6</sup> Por consiguiente, todo lo que aquí logra la definición es trasladar las sanciones éticas reprobatorias ya acumuladas a un nuevo campo semántico, el de la naturaleza y el *contra naturam*, un campo ya imbricado durante siglos con protoformas de las luchas en torno a la definición homosexual.<sup>7</sup>

¿Qué pasaba —pregunta Melville— con el maestro de armas? Si es que hay alguna respuesta absoluta a esta pregunta, entonces hay dos respuestas. Resumiendo serían, en primer lugar, que Claggart es depravado porque es, por sus deseos, un perverso, para cuya clase de perversión en 1891 existían nombres en varios sistemas taxonómicos, aunque ni mucho menos todavía el de "homosexual", al menos en inglés; o, en segundo lugar, que Claggart es depravado no por el objeto de su deseo, aquí visto como natural o inocuo, sino porque sólo siente terror y aversión (llámesele "fobia") hacia sus propios deseos. La relación entre estas dos posibles respuestas —que Claggart es depravado porque es homosexual o bien depravado porque es homofóbico— es, evidentemente, un problema singular. Baste con decir aquí que cualquiera de las dos respuestas podría servir para calificarlo —y ciertamente ninguna lo descalificaría— con una designación como la de "homosexual".

Posiblemente, sin embargo, no pueda existir una respuesta absoluta o sustantiva a la pregunta; incluso cuando se hace referencia a la pericia (frustrada) de ciertas profesiones taxo-

nómicas, la narrativa hace todo lo posible para prestarse a la interpretación purgante que ejemplarmente realiza "Melville's Fist", según la cual Claggart representa una esencia epistemológica pura, una forma y una teoría del conocimiento desteñida por lo que él en realidad conoce o constituye. Claggart, según esta lectura, "es, pues, una personificación de la ambigüedad y la ambivalencia, de la distancia entre significativo y significado, de la separación entre el ser y sus actos [...] Es propiamente un lector irónico que, asumiendo la condición de arbitrario e irracional, invierte los signos de valor de las apariencias".<sup>9</sup>

El hecho de que Claggart exhiba, como hace de forma prominente, la etiqueta alegórica de un cierto extremo epistemológico puro no es suficiente, sin embargo, para trasladar al doctor, al abogado, al clérigo, una vez emplazados, desde su consulta a la puerta de entrada del texto. ¿No será acaso que se asocia la presión epistemológica abstracta que Claggart encarna con las especificaciones diagnósticas —y por tanto degradantes— de estas instituciones periciales?<sup>9</sup> El impacto retórico que aquí se produce entre una abstracción del conocimiento vaciada de contenido y un empirismo taxonómico teóricamente vacío produce finalmente una intersección por medio de la cual los conductos del "conocimiento en sí" (estructuralmente generalizados) llegan a adoptar su forma a partir de la cosa conocida o de la persona conocedora (temáticamente especificada). La forma adoptada —la forma de conocimiento que representa al mismo tiempo "conocimiento en sí" y una patología diagnosticable de cognición o la cognición de una patología diagnosticable— tiene que ser descrita, de acuerdo con la doble presentación de la depravación particular de Claggart, con una condensación como "conocimiento homosexual-homofóbico" o, expresado de forma más sucinta, paranoia.

*Urbano / Provinciano; Inocencia / Iniciación;  
Hombre / Muchacho*

He descrito esta intersección de la epistemología con la temática como un "impacto retórico". El adjetivo es apropiado porque esta intersección sólo puede efectuarse a través de una relación específica con el lector que viene impuesta por el texto y el narrador. El acuerdo no explícito por el cual los lectores de la novela se sumergen voluntariamente en mundos que les despojan, aunque sea temporalmente, de los mapas cognitivos trabajosamente adquiridos de sus vidas cotidianas (p. ej., lo espantoso de ir a una fiesta sin conocer a nadie) a condición de una invisibilidad que promete una exención cognitiva y un privilegio eventual, crea, sobre todo al principio de los libros, un espacio de gran ansiedad y dependencia. En este espacio, la identificación del lector con los modos de clasificación que el narrador le atribuye puede ser casi vindicativamente apremiante. Cualquier exhortación, por ejemplo, al "conocimiento del mundo" o más allá del mismo depende para su enorme fuerza novelística del ansioso excedente de esta temprana hiperidentificación con el ojo organizador de la novela. "Mundano" o "urbano" es por excelencia una de esas categorías que, pareciendo una cualidad personal superficialmente descriptiva, en realidad describe o crea una cadena de ángulos perceptivos: lo que en realidad se atestigua es el privilegio cognitivo de la persona descrita sobre un mundo percibido como si fuera ajeno, y por parte de un hablante que a través de este testimonio reivindica, a su vez, un ángulo incluso más completo de distanciamiento cognitivo y privilegio tanto sobre la naturaleza "urbana" como sobre el "mundo". La posición del lector en esta cadena de privilegios está repleta de esperanzas y de vulnerabilidad. La ostentosa suposición del narrador de que el lector goza prácticamente de sus mismos derechos —más que lo que en verdad el lector necesariamente experimenta, que es desorientación— establece relaciones de adulación, amenaza y complicidad entre el lector y el narrador que, a su vez, pueden reestructurar la percepción de la configuración originalmente asociada con lo "mundano".

Cualquier tipo de confortación al lector debe pasar por su cultivada e infundada precocidad para manejar, a través de los términos del libro y quizá más allá de los mismos, no sola-

mente la esencia de la mundanería sino, junto con ésta, las relaciones de mundanería, el sentido de los diferenciales o umbrales cuya manipulación constituye un “verdadero” conocimiento del mundo. Así, por ejemplo, al principio de *Las bostonianas* el sureño Basil Ransom, de quien se dice que tiene una “apariencia provinciana”,<sup>10</sup> resulta ser muy “beocio”, no por su incapacidad para encasillar a la soltera bostoniana Olive Chancellor, sino por no compartir su satisfacción en lo que se nos describen como los burdos instrumentos —la categoría “morboza”— de que dispone para hacerlo (p. 15). Ella tiene instrumentos mucho mejores para clasificarlo, pero a su vez está más desacreditada por su provincianismo al manejar de modo tan sentencioso el propio término de “provinciano” (p. 41). Entretanto, el propio James, que es al fin y al cabo el responsable de presentar este drama erótico en el marco del “provincianismo” desde la elección del título del libro, a diferencia de Olive, consigue protegerse durante mucho tiempo del contagio del manejo de esta atribución, de este modo exacerbando y prometiendo calmar en el lector la ansiedad de su propia posición en este drama proyectivo.

Al igual que *Las Bostonianas*, aunque a través de un camino más definitivo y menos contingente, *Billy Budd* implanta, mediante el drama de la desorientación y el poder provisional del lector, una ecuación entre el dominio cognitivo del mundo en general y el dominio de los términos del deseo homoerótico en particular.

Peró para que un ser normal comprenda completamente a Claggart, esas sugerencias son insuficientes. Para pasar de un temperamento normal al suyo, hay que cruzar “el espacio mortal intermedio”. Y esto se hace mejor indirectamente.

Hace mucho un honrado estudioso, de más edad que yo, refiriéndose a alguien que como él ya no existe ahora —un hombre tan intachablemente respetable, que contra él nunca se decía nada abiertamente, aunque entre algunos pocos se susurraba algo—, me dijo:

—Sí, X... es un hueso duro de roer. Ya se sabe que no soy miembro de ninguna religión organizada, mucho menos de ninguna filosofía sistematizada. Bueno, por todo eso, creo que intentar meterme dentro de X..., entrar en su laberinto y volver a salir, sin pista alguna derivada de alguna otra fuente diferente a la

que se conoce como "conocimiento del mundo", eso sería casi imposible al menos para mí.

[...] En aquella época mi inexperiencia era tal que no veía bien a dónde iba a parar todo esto. Quizá lo veo ahora. (pp. 244-245)

La posición del lector en todo esto no es algo fácil: ¿dónde, después de todo, puede desear estar el lector? El terrorismo manejado por los misterios del narrador hace que el rol de la incomprensión "normal" sea obligatorio y despreciable a la vez. El estrecho marco de una pedagogía homosocial masculina dentro de la cual la sola cuestión de X... puede ser más que susurrada (aunque todavía no tanto como preguntada), pero frente a la cual la cuestión de X... debe ser tanto más claramente distinguida, se especifica como una posibilidad pasada al mismo tiempo que el narrador la brinda socarronamente al lector. Lo peor, sin embargo, es que el conocimiento de X... y el "conocimiento del mundo" resultan ser no sólo insuficientes, sino más peligrosos que el puro desconocimiento: conocer a X... no es, después de todo, dar un solo golpe maestro para roer el hueso, sino que, con una violencia súbitamente convertida en vulnerabilidad, es "meterse dentro de X..., entrar en su laberinto", precisando el rescate de emergencia de una cierta forma de cognición todavía más indescriptible para evitar la inversión más nefasta de las violentas relaciones de poder del conocimiento.

El lector, pues, está inventado como un sujeto en relación con el "mundo" de la novela por un acto de interpelación que es eficaz hasta el punto de que es contradictorio, puesto que se apela al lector sobre la base de una supuesta autoridad cognitiva compartida cuyo fundamento es vaciado por el mismo acto de apelación. El lector está tanto amenazado con la violencia como incitado a ella, al mismo tiempo que al conocimiento. Esta estructura retórica se repite en un momento fundamental del argumento de *Billy Budd*. El repentino golpe con el que Billy asesina a Claggart durante su mutuo enfrentamiento, bajo la mirada de Vere, está precedido por dos imperativos interpelatorios que Vere dirige a Billy. El primero de ellos ordena a Billy: "¡Habla, hombre! [...] ¡Habla, defiéndete!" El segundo, acompañado simultáneamente del contacto físico de Vere, es "No hay prisa, muchacho. Tómate tu tiempo.

Tómate tu tiempo" (p. 268-269). Es posible que Billy pudiera haber logrado hacerse entender como "hombre" o como "muchacho"; pero la orden que se le da para postergar como un muchacho, sencillamente yuxtapuesta con la orden para acelerar como un hombre, "tocando sin duda el corazón de Billy hasta lo más profundo" también lo incita a la violencia: "Un instante después, rápido como la llama de un cañón disparado de noche, su brazo derecho se disparó, y Claggart cayó a la cubierta" (p. 269). Claramente, es en este momento del asesinato de Claggart cuando Billy es empujado de una vez por todas a cruzar el umbral de iniciación y a caer en las redes del deseo fóbico de Claggart. La desaparición de los indicios homosexuales del texto, por razones que debemos tratar más adelante, no son el final sino una iniciación también para el texto en la circulación narrativa del deseo masculino.

En la amenazadora escenificación de *Billy Budd*, pues, el conocimiento del mundo, ligado a la capacidad para reconocer el deseo hacia las personas del mismo sexo, mientras que es obligatorio para los habitantes y lectores del mundo, también es una forma de vulnerabilidad a la vez que de dominio. La persona que deseara por la razón que fuese "entrar en el laberinto [de Claggart] y salir de él de nuevo" debe tener alguna forma de conocimiento superior, más profundo y diferentemente estructurado. Ya hemos indicado, en una formulación que precisará un análisis más detallado, que la forma de conocimiento que gira alrededor de Claggart debiera denominarse paranoia. Si esto es así, ¿qué clase de conocimiento puede, en este mundo, distinguirse de la paranoia y cómo?

### *Cognición / Paranoia; Secreto / Revelación*

Es justificable señalar que la forma de conocimiento —marcada por su propia combinación convulsiva de deseo hacia personas del mismo sexo y homofobia— por la cual Claggart es típicamente conocido por los otros es la misma por la cual él conoce a los otros, lo que refleja la interespecularidad identificatoria y la fatal simetría del conocimiento paranoico. Conocer y ser conocido forman parte del mismo proceso. "Es habitual una prudencia nada común en la depravación más sutil, pues tiene que esconderlo todo. Y en el caso de que sólo se sospeche de una injuria, su reserva le impide ilumi-

narla o disipar el engaño; y, no sin ganas, se emprende la acción sobre una sospecha como sobre la certeza" (p. 249). El doblamiento de las aptitudes protectoras con las aptitudes proyectivas se constata en el propio oficio del trabajo del maestro de armas, que

puede parecer algo equívoco al hombre de tierra firme. Originalmente, y sin duda, la función de este suboficial era la de instruir a los hombres en el uso de las armas [...] Pero ya hace mucho [...] esa función ha cesado, el maestro de armas de un gran buque de guerra se ha convertido en una especie de jefe de policía, encargado entre otros asuntos del deber de mantener el orden entre las populosas cubiertas inferiores. (p. 233)

La mutua acusación proyectiva de dos hombres que son el espejo el uno del otro, unidos por un vínculo que hace el deseo indistinguible de la depredación, es la expresión característica del conocimiento paranoico. "Con uno basta para conocer a otro" es su principio epistemológico, porque no es capaz, en palabras de Melville, de hacerse a la idea de un sentimiento no correspondido (p. 250). Y sus procedimientos disciplinarios están todos afinados en la nota de la trampa policial o incitación a la comisión de una falta. La política del agente provocador crea las condiciones de vida y la consciencia de Claggart; como veremos, si hay un conocimiento que "trasciende" la paranoia, también estará reflejado en una política que pretende tanto utilizar como "ubicar" la paralizadora violencia especular de la trampa policial, personificada por Claggart.

Tanto la eficacia de la trampa como método para mantener el orden como la vulnerabilidad de esta técnica policial hasta reveses extremos depende de la estructuración de la vigilancia del deseo como un "secreto a voces" en una cultura y en un momento dados. La forma concreta de este secreto en el *Bellipotent* es el potencial de amotinamiento entre sus hombres. Sin ser una alternativa a la trama del deseo y prohibición entre hombres que hay en *Billy Budd*, la trama del amotinamiento es la forma que adopta en la escala (inseparable) de la colectividad. Las tempranas evocaciones al motín en la novela sugieren que la dificultad para saber de él es igual que la dificultad para conocer secretos escandalosos como el de la



sexualidad proscrita; ambos se expresan en términos eufemísticos como "algo malo". Al igual que el "espacio mortal intermedio" (p. 244), los términos en los que el amotinamiento puede ser descrito deben limitarse a referencias que evoquen el conocimiento reconocible en los que ya lo poseen, sin despertarlo en los que no lo poseen:

Tal episodio en la grandiosa historia naval de la isla, sus historiadores navales lo abrevian, naturalmente; uno de ellos, William James, confiesa cándidamente que preferiría pasarlo por alto si "la imparcialidad no prohibiese los escrúpulos". Y, sin embargo, su mención es menos una narración que una referencia, sin que apenas tenga que entrar en absoluto en detalles. Y éstos no se encuentran fácilmente en las bibliotecas. [...] Tales acontecimientos no se pueden ignorar, pero hay un modo delicado de tratarlos históricamente. Si un individuo bien educado se abstiene de exhibir algo que marcha mal o calamitoso de su familia, una nación, en las mismas circunstancias, puede ser igualmente discreta sin reproches. (p. 224)

O, de nuevo,

Si es posible, la regla tácita en un barco de guerra es no dejar que los marineros supongan siquiera que sus oficiales prevén algo malo por parte de ellos. Y cuanto más se teme cualquier especie de conflicto, más se guardan para sí los oficiales sus temores. (p. 288)

En concreto, en la explicación y las órdenes del capitán Vere en torno a la necesidad de disciplinar a Billy Budd, "la palabra motín no apareció" (p. 287).

El potencial de amotinamiento en el navío británico se alimentó, evidentemente, de la servidumbre involuntaria de muchos de los hombres a bordo; y la cuestión del reclutamiento obligatorio, que se puede decir de todas las circunstancias por las que estos hombres llegan a estar bajo la autoridad a la que están sometidos, representa el mandato del "secreto a voces" —en el único estilo narrativo en que puede expresarse. Un asunto "notorio" sobre el cual hubo "poco o ningún secreto", aunque "tales irregularidades admitidas, que, por razones obvias, el Gobierno difícilmente pensaría entonces en manifestar [...] en consecuencia [...] han caído

poco menos que en el olvido"; "quizá no sería fácil en nuestros días demostrar o refutar directamente esta afirmación" (p. 235). "El hecho de que nadie pudiera demostrar esta información no suponía nada contra su curso secreto" (p. 234). No hay ningún modo apropiado de abordar esta información y cada modo de abordarla adquiere un exceso de poderosos significados. Claggart se refiere a ello, de forma perifrástica, como el hecho de que algunos hombres "habían entrado al servicio de Su Majestad de otra forma diferente al alistamiento":

En este punto, el capitán Vere con cierta impaciencia le interrumpió:

-Sea directo, hombre, diga los reclutados a la fuerza.

Claggart hizo un gesto de sumisión. (p. 262)

Pero inmediatamente después Claggart concluye, con la obligada franqueza,

-Dios no permita, señor, que el Bellipotent sufra la experiencia del...

-¡No se preocupe por eso! -interrumpió entonces perentoriamente el superior, con el rostro alterado por la ira [...] En aquellas circunstancias se indignó ante la pretendida alusión. Cuando los propios oficiales de carrera tenían mucho cuidado en todas las ocasiones de cómo se referían a los acontecimientos recientes en la flota, el que un suboficial aludiera innecesariamente a ellos en presencia de su capitán, le molestó como una pretensión inmodesta. Además, para su vivo sentimiento de respeto de sí mismo, incluso parecía en aquellas circunstancias algo así como un intento de alarmarle. (pp. 262-263)

Con la simetría característica de la estructura paranoica del "secreto a voces", también la mancha moral asociada a los métodos de reclutamiento de la marina se adhiere a sus objetos de una forma al menos tan perjudicial como a sus agentes. "Los más promiscuos tipos faltos de moralidad", "tandas tomadas directamente de las cárceles", "cualquier individuo discutible" (p. 235) (bajo la mirada de la paranoia el único hombre más "discutible" que el que está en prisión es el que está fuera de ella) -estas descripciones señalan lo que moralmente se supone de cualquier hombre que haya tenido cualquier tipo de relación con los sistemas disciplinarios de Su

Majestad. De hecho, las frases que acabamos de citar no están extraídas, aunque pudieran estarlo, de un contexto descriptivo sobre los más indefensos de los hombres reclutados, sino de uno de los pasajes en los que se describe al maestro de armas; así pues, destaca de forma especial la irresolubilidad simétrica de la propia posición de Claggart entre su condición de agente estigmatizado y de objeto estigmatizado de la coacción militar. Naturalmente, los recursos con que cuenta el maestro de armas para entender a los hombres sobre quienes debe imponer la disciplina reproducen de forma tan fiel el imperativo disciplinario que no pueden transmitirle más que reflejos del pánico de su propia posición. La propia precisión con la que comprende su posición le hace fatalmente crédulo de cualquier insinuación de amenaza a la disciplina o a él mismo: "El maestro de armas nunca sospechó sobre la veracidad de estos informes [falsos] [...], pues sabía bien qué impopular puede llegar a ser en secreto un maestro de armas, al menos un maestro de armas de aquellos días, celoso de su función" (p. 249).

El intento que hace el brigada de popa (un "instrumento silencioso" [p. 249] del maestro de armas) para tender una trampa a Billy sólo acentúa la estructura de reflejo especular de esta forma de imposición, así como el doble sentido, imposible de erradicar en este libro, entre la cuestión del motín y la cuestión homosexual. El lugar en que se halla su tentador es demasiado oscuro para permitir que Billy vea los rasgos del agente provocador; de haber sido así, quizá se habría sobresaltado por el paródico parecido de ese equívoco joven con él mismo: "su cara redonda y pecosa y sus ojos vidriosos de un azul pálido, velados por pestañas casi blancas [...] un joven de aspecto bastante cordial, y según todas las apariencias algo aturdido de cascos. Bastante rechoncho, además, para ser un marinero" (p. 254). Este tentador marítimo (ya sea como resultado de la envidia o la pura "precocidad de retorcimiento" [p. 259]) trata de hacer caer a Billy en la trampa mediante su propia pseudorevelación personal acerca del hecho de haberse unido a un grupo de supuestos compañeros: "¿te alistaron, no? Bueno, a mí también —y se detuvo, como para observar el efecto [...] No somos los únicos alistados a la fuerza, Billy. Hay todo un grupo como nosotros." (p. 252). La humillación todavía mayor de una exhibición de

monedas ("mira, son tuyos, Billy, si sólo.... [p. 252]) hace que Billy ponga fin a la brusca proposición de un modo clásicamente fóbico ("en su asqueado retroceso ante un arranque, que, aunque no comprendía bien, sabía instintivamente que debía implicar algún mal de alguna especie" [p. 253]), haciendo uso de sus pobres recursos de ignorancia, taxonomía rudimentaria y violencia física: "¡Ma... ma... maldita sea, no sé qué pre... pretendes, ni qué quieres decir, pero será mejor que te va... vayas a tu sitio! [...] ¡Si no te ma... marchas, te ti... tiro por la borda!"

Una personalidad más ingenua y menos paranoica que la de Billy —se nos informa reiteradamente— sería imposible de imaginar. ¿Quién podría ser más inmune al contagio paranoico que una persona sin conocimiento alguno? Aun así, incluso la firme resistencia que plantea la estupidez de Billy, bajo la presión adecuada de los acontecimientos, puede hacerse que responda como un espejo a las exigencias del deseo paranoico. Por ejemplo, según el perspicaz resumen del asesinato que hace Robert K. Martin

*El deseo de Claggart hacia Billy no es solamente un deseo por hacerle daño, sino también un deseo por provocarlo, de modo que él (Claggart) pueda ser violado por Billy. Su falsa acusación logra su propósito, haciendo que finalmente Billy levante el brazo [...] Cuando Billy golpea a Claggart, en cierta manera satisface el deseo de Claggart: Claggart muere al instante, al fin poseído por lo que ha tratado de poseer."*

### *Disciplina/Terrorismo*

Es fácil olvidar que la presión bajo la cual Billy y Claggart, en la escena del asesinato de Claggart, finalmente se enfrentan como si estuvieran simétricamente uno frente al otro no se debe simplemente a la presión de la posición y el deseo de Claggart, sino más bien a la utilización que hace Vere de la posición y el deseo de Claggart. Lo que quiero argumentar es que la fuerza y la dirección del conocimiento paranoico —del impulso homofóbico/homosexual en torno al deseo intermasculino en el siglo pasado— son manipulables, aunque no de forma fiable, por ciertos procedimientos aparentemente no paranoicos de reformulación y redefinición

que afectan a los binarismos que estamos tratando, y que ejemplifica el capitán Vere.

Una distinción útil que aducir, aunque como oposición no resulte más absoluta que las otras que ya tenemos en juego, es la que podría hacerse entre dos estructuras de imposición. Además de la estructura ineficiente y organizada de forma paranoica que ya hemos tratado, simétrica y "a dos bandas", basada en la incitación a la trampa y el agente provocador, *Billy Budd* sugiere que es posible distinguir otra, tanto más eficiente cuanto que espectacular de la violencia ejemplar, que es la elevación del cuerpo masculino para su exhibición. "La guerra sólo mira lo que tiene delante, el aspecto. Y la Ley de Amotinamiento, hija de la guerra, sale a su madre" (p. 282), Vere reflexiona, tramitando con rapidez la sentencia de muerte de Billy a través del consejo de guerra que ha organizado según sus propios criterios. Los cuerpos de hombres ejecutados ya presiden la prehistoria del libro en una versión anterior, donde se muestra que la disciplina después del Gran Motín fue "sólo ratificada cuando sus cabecillas fueron colgados para ofrecer un espectáculo admonitorio al personal de la flota". El cuerpo expiatorio de Lord Nelson, tanto en vida como en la muerte, ha sido un espectáculo admonitorio de gran magnetismo. "Innecesaria" y "temeraria", la "ostentosa exhibición personal de Nelson en la batalla" (p. 226) representa, del mismo modo que el consumo ostentoso, una forma de disciplina a través de la personificación que está explícitamente diferenciada de la disciplina terrorista:

se temía algún peligro por el estado de ánimo de los hombres, y se pensaba que un oficial como Nelson era la persona indicada, no para aterrorizar a la tripulación subyugándola vilmente, sino para ganarla por la fuerza de su mera presencia y personalidad heroica, volviéndola a una fidelidad, si no tan entusiasta como la suya propia, al menos tan auténtica. (p. 228)

En Trafalgar, "bajo el presentimiento de la más magnífica de las victorias, coronada por su propia muerte gloriosa, una especie de motivación sacerdotal le llevó a vestirse con los enojados trofeos de sus propias hazañas brillantes" —un golpe de teatro que confiere a su propio nombre el efecto esti-

mulante y disciplinador de “una trompeta para la sangre” (p. 227) para una póstuma eternidad de marineros.

Y, evidentemente, a un nivel más rutinario pero apenas menos cruel, está la electrizante

impresión que le había producido [a Billy] el primer castigo formal en la escalerilla que había presenciado hasta entonces [...] Cuando Billy vio la espalda desnuda del culpable bajo el azote, como una parrilla de marcas rojas y peor, cuando observó la horrible expresión de la cara del marinero liberado, cuando, con la camisa de lana que le había echado por encima el verdugo, se precipitó del lugar para perderse en la multitud, Billy quedó horrorizado. Decidió que nunca por negligencia se haría responsable de tal castigo, ni haría ni omitiría nada que pudiese merecer ni siquiera reprimenda verbal. (p. 238)

Entre los tres finales de *Billy Budd*, el de la edición definitiva detalla la póstuma “publicación” del joven marinero, tras ser colgado por el cuello, precisamente con este propósito de ejemplaridad, multiplicando a través de “una publicación semanal autorizada” (p. 300) —en realidad del mismo modo que la propia novela cuando es reimpressa y leída— la noticia altamente transformativa, por no decir deseosa: “El criminal pagó el castigo de su crimen. La prontitud del castigo ha resultado saludable. Ahora no se sabe de nada irregular” (p. 301).

La asociación del capitán Vere, por una parte, con la categoría cognitiva de la disciplina, y, por otra parte, con la imagen física del único cuerpo humano elevado en el horizonte de vista común, viene marcada por la historia incluso en su apodo astral, “Starry Vere”, que se nos dice que procede de unos versos de la poesía “Casa Appleton”,

Tan admirable y tan ilustre cosa  
es criarse en el cielo de un hogar  
bajo la disciplina rigurosa  
de Fairfax y de Vere el estelar. (p. 230)

De nuevo, el narrador atribuye la inflexibilidad de la conversación de Vere a su constitutiva “rectitud, a veces de tal alcance, como la de un ave migratoria, que, en su vuelo, jamás

presta atención cuando cruza una frontera" (p. 233). La disciplina de Vere está, pues, asociada con la elevación física de dos maneras. En primer lugar, su forma predilecta de disciplina depende, como hemos visto, de poner algún cuerpo masculino que no sea el suyo en una "aguda eminencia" expiatoria de visibilidad punitiva, una eminencia que (de forma intencionada) forma la cumbre organizativa de lo que así se convierte en un triángulo o pirámide de relaciones masculinas, una "masa inclinada de caras vueltas hacia arriba" (p. 294), haciendo que los hombres a quienes se dirige el espectáculo salgan reforzados en tanto que grupo de subordinación supuestamente estabilizado debido al testimonio compartido de ello. Sin embargo, en otra versión del triángulo disciplinario de Vere, su propio ojo observador, no el cuerpo de algún otro hombre convertido en ejemplo y sobre el cual se eleva la mirada, forma el vértice de la figura disciplinaria.

El ejemplo definidor de esta última imagen es la forma que Vere escoge para abordar las insinuaciones que le hace Claggart sobre *Billy Budd*: no descansará hasta conseguir que esté listo el escenario en donde él se disponga "a examinar los rostros [...] frente a frente" (p. 268) de los dos hombres que pronto van a estar encerrados en un nudo fatal de mutua simetría paranoica. La simetría geométrica de su confrontación parece ser esencial para que Vere logre la elevada distancia a la que aspira. Al mismo tiempo, lo que completa la reciprocidad y acaba de provocar la fatalidad del nudo paranoico de Claggart y Billy Budd es el deseo de Vere por erigirse en juez desde esta distancia disciplinaria, una vez definida por su diferencia con respecto a la mutua confrontación de semblantes simétricos.<sup>12</sup> A una escala más burda, si Vere se hubiera contentado con oír las declaraciones de los dos hombres por separado o con concederles una vista oficial —para confrontar a cada uno de ellos con su propio semblante o con el semblante colectivo de un consejo de guerra, antes que confrontarlos mutuamente bajo su mirada "imparcial"—, ninguno de los dos hombres hubiera sido asesinado.

Así pues, la disciplina de Vere exige e impone la simetría paranoica frente a la cual se define, sin prescindir del sistema basado en la trampa policial, cuyas sórdidas técnicas ofrecen, a la vez, la carne de cañón para la máquina de justicia celestial.<sup>13</sup> Es la justicia "sensata" de Vere la que implica a Billy en

el cara a cara del cual —con la incitación de las generosas palabras contradictorias de Vere y la chispa de su gentil tacto dactilar— ni Claggart ni Billy saldrán vivos.

Además, en la escena del juicio y promulgación de la sentencia, Vere logra obtener la sentencia de muerte que desea para Billy mediante una táctica parecida. Fomenta una irrespectuosidad paranoica entre oficiales y tripulación, provocando en sus oficiales una fantasía fuertemente proyectiva de cómo la tripulación puede ser capaz, a través de sus propias fantasías proyectivas, de leer e interpretar las mentes de los oficiales. En caso de clemencia, pregunta,

“¿y cómo lo tomarían? Aunque se les pudiera explicar, cosa que prohíbe nuestra posición oficial, ellos, durante mucho tiempo moldeados por disciplina arbitraria, no tienen esa especie de reacción inteligente que podría capacitarles para comprender y discriminar. [...] Creerían que nos echamos atrás, que les tenemos miedo, miedo de practicar un rigor legal singularmente requerido en esta coyuntura, para que no provoque nuevos disturbios. ¡Qué vergüenza para nosotros tal conjetura por su parte, y qué mortal para la disciplina!” (pp. 282-283)

El pánico al motín que despierta en estos oficiales alguien que “les aventajaba en inteligencia no menos que en graduación naval” (p. 283) se nos dice que es el motivo principal que les lleva a hacer caso omiso de sus fuertes escrúpulos en cuanto a las normas éticas y procesales y a dictar la sentencia de muerte que Vere solicita.

### *Mayoría / Minoría; Imparcialidad / Parcialidad*

El triángulo disciplinario cuyo vértice es el ojo juzgador o el ojo coronado por el objeto ejemplar de disciplina constituyen tan sólo formaciones pseudoalternativas, hasta el punto de que el mismo agente, el capitán Vere, es el responsable de la circulación de los personajes de una a otra posición. ¡Qué firme parece su mano sobre este caleidoscopio y qué constante su deseo! Maneja sus ansias y el gobierno del timón con una economía magistral. Los deseos del capitán Vere son deseos del ojo:



El Bello Marinero como figura señalada entre la tripulación, por supuesto había atraído suficientemente la atención del capitán desde el principio. Aunque en general poco expresivo hacia sus oficiales, había felicitado al teniente Ratcliffe por su buena suerte al tropezar con tan hermosa muestra del *genus homo*, que, desnudo, podría haber posado para una estatua de Adán antes de la caída. [...] La conducta del gaviero, además, por lo que había notado el capitán, había confirmado el primer augurio feliz, mientras que las cualidades del nuevo recluta como "hombre de mar" parecían ser tales que había pensado recomendarle al oficial ejecutivo para el ascenso a un puesto que le pusiese con más frecuencia bajo su propia observación, a saber, la jefatura de la brigada de mesana, reemplazando en ella, en la guardia de estribor, a un hombre no tan joven, que, en parte por esa razón, consideraba menos apto para el puesto. (pp. 264-265)

La asignación del papel genérico de "Bello Marinero" al gaviero de ojos celestes ha sugerido desde el principio de la historia su consumibilidad ocular como una figura lanzada a lo alto del campo de visión, "Aldebarán entre las luces menores de su constelación" (p. 211), "soberbia figura, lanzada a lo alto, como por los cuernos de Taurus contra el cielo tormentoso" (p. 213). Cuando Claggart, inadvertido, vislumbra a "Billy, con su cinturón, contorneándose por el puente superior de baterías", su repertorio de respuestas es limitado e ineficaz: "con los ojos [de Claggart] extrañamente cargados de incipientes lágrimas febriles" (p. 257), desencadenando de nuevo el amargo ciclo de "pálida ira, envidia y desesperación" (edición anterior). El capitán Vere, por su parte, no desea poseer a Billy sino contemplarle, porque mientras que Claggart "hubiera podido querer a Billy, de no ser por el hado y el destino" (p. 258), para Vere, el joven a quien su fantasía instintiva quiere (desnudar y) convertir en estatua debe permanecer como un mero espécimen "*genus homo*" de la "calidad adecuada" (p. 264-265). En contraste con el conjunto de redes depredadoras de Claggart, el ojo de Vere ve en Billy un claro estímulo a sus aptitudes ejecutivas, el catalizador de un proyecto de reorganización de la tripulación que eleve el magnífico torso a "un puesto que le pusiese con más frecuencia bajo su propia observación". Si el sistema de Vere para dar sustento a su vista conlleva frustraciones, éstas sólo se deben a la con-

tingencia y mutabilidad de una carne concreta y personificada: a diferencia del mármol o la abstracción platónica *genus homo*, los muchachos de carne y hueso crecen y se vuelven “no tan jóvenes”, y “en parte por esa razón” se convierten en inadecuados para la prominente “guardia”.

Es imposible dejar de admirar la habilidad con la que el capitán Vere logra obviar sus frustraciones y asegurar el cumplimiento de su deseo. Billy exhibido, Billy en lo alto en “un puesto [...] bajo su propia observación”, Billy platonizado, Billy la “perla colgante” (p. 302), Billy que no se hará mayor. En la última tercera parte de la novela, la marcha forzada e increíblemente rápida de Billy a la horca de la verga del mayor y su apoteosis, todo pura obra del capitán Vere, representa la respuesta perfecta a una ansia muy concreta.

Quizá sea el momento de detenernos y preguntar de forma explícita qué significa haber encontrado en Claggart al homosexual de este texto y en Vere la imagen del normal. Del mismo modo que la justicia disciplinaria celestial de “Starry” Vere depende del control policial paranoico que se define mediante la trascendencia, las motivaciones supuestamente imparciales de Vere hacia Billy Budd también están fundadas en una parcialidad parecida a la de Claggart, frente a la cual, sin embargo, se contraponen imperiosamente. La “parcialidad” de Claggart y la “imparcialidad” de Vere quizá más que ser entidades opuestas —X frente a no-X, deseo frente a no-deseo— aquí se proponen como entidades interrelacionadas que forman un todo: el deseo impotente y coartado de Claggart royéndole las entrañas, el deseo potente y sistémico de Vere extendiéndose por todas las arterias e irregularidades del reglamento naval. El término más válido para el deseo de Claggart puede ser “privado”; para el de Vere, “público”; ¿pero qué significan estas designaciones?

### *Público/Privado*

La inmensa productividad del eje público/privado en el pensamiento feminista no ha procedido de la confirmación de la homología sobre la que se había hipotetizado en un principio de hombre:mujer=público:privado, sino de la riqueza de sus deformaciones desconstructivas. En todas las disciplinas del saber, desde la arquitectura hasta el psicoanálisis, desde

el ámbito laboral y el Estado del bienestar hasta las ontologías del lenguaje y el yo, el tema público/privado ha dado lugar a una serie de análisis feministas pioneros que demuestran la tendenciosidad del tema y una estructura analítica de oposición simétrica en cualquier relación que implique acción, poder o, de hecho, narrativa. Una versión feminista de esta homología estática es, por ejemplo, la máxima de Catherine MacKinnon: "La privacidad es todo lo que a las mujeres en tanto que mujeres nunca se les ha permitido tener; al mismo tiempo, lo privado es todo lo que se ha identificado con las mujeres y se ha definido en términos de la capacidad del hombre para tener".<sup>14</sup>

En relación a este tema, una de las intuiciones más importantes de Melville fue lo parecido que podía ser el espacio de un barco al del escenario teatral de Shakespeare. Cada uno de estos espacios (poblados exclusivamente de hombres) hizo gráfica la verdad de que los otros estilos arquitectónicos vernáculos del siglo diecinueve, en todo caso, conspiraron para ocultar que la diferencia entre "público" y "privado" nunca podía representarse de forma estable o inteligible como una diferencia entre dos tipos concretos de espacio físico. En su lugar, tanto a bordo como en el escenario, el espacio para esos actos, cuya eficacia transformativa dependía de que fueran definidos como privados o públicos, había de ser diseñado y clasificado cada vez de modo diferente. Un modelo para esta definición puede ser el arte retórico del actor, cuya relajación de tono en los músculos focales del ojo, por ejemplo, puede organizar un súbito espacio de soliloquio por el cual cualquier otro cuerpo que haya en el escenario se convierta en invisible y sordo a la vez.

Muchos de los magníficos efectos de *Moby Dick* dependen de la dramática apropiación shakespeariana por parte de la conciencia narrativa del poder para definir un tipo particular de cubierta alta o de bajo cubierta, por un período concreto de tiempo, como un espacio privado o un espacio público. En *Billy Budd*, por otra parte, la superposición más irregular de enunciaciones significa que la lucha continua por el derecho a definir el espacio a bordo como público o privado es un tema visible de la narración. De hecho, se demuestra que el espacio más desnudo de la escena (en este sentido retórico) puede constituir tanto el argumento del drama como su campo

semántico; así de delicada es la valoración del significado social organizado en torno al incoherente indicador de público/privado.<sup>15</sup>

Los forcejeos para obtener atención y conocimiento, las luchas para construir la puesta en escena cada vez de nuevo, deben negociarse antes de que pueda pronunciarse la primera palabra de cualquier conversación a bordo. Por ejemplo, el encuentro entre Claggart y Vere que acaba por provocar el maratón de asesinato y juicio de la novela requiere, tan siquiera para zarpar, tres párrafos enteros de la más intensa coreografía espacio-epistemológica:

El maestro de armas, subiendo de sus cavernosos dominios, hizo su aparición, gorra en mano, junto al palo mayor, aguardando respetuosamente la atención del capitán Vere, que entonces paseaba solitario por la zona de barlovento de la cubierta. [...] El lugar donde estaba Claggart era el sitio asignado a los hombres de menor graduación que pretendían una entrevista más particular con el oficial de cubierta, o el propio capitán. Pero, por parte de éste, no era frecuente que un marino o un suboficial de aquellos días buscara una audiencia; sólo una causa excepcional, según la costumbre establecida, lo habría justificado.

Al poco rato, justo cuando el capitán, absorto en sus reflexiones, estaba a punto de volverse hacia popa en su paseo, se dio cuenta de la presencia de Claggart con la gorra quitada, con expectación respetuosa. [...]

En cuanto el capitán observó quién era el que estaba aguardando respetuosamente su atención, le invadió una expresión peculiar, no diferente a la que irrimiblemente cruza por el rostro de alguien que, sin saberlo, encuentra a una persona que, aun siéndole conocida efectivamente, no lo es hace bastante tiempo como para conocerle en profundidad, pero en cuyo aspecto hay algo, no obstante, que provoca desde el principio un vago disgusto de repelencia. Pero, deteniéndose y asumiendo mucho de sus habituales maneras oficiales, salvo que en la entonación de la primera palabra acechaba una especie de impaciencia, dijo:

—¿Bien? ¿Qué pasa, maestro de armas? (p. 261)

Una vez negociadas las degradantes condiciones interlocutorias para que Claggart pueda tener el derecho provisional de vulnerar la (muy poblada) "soledad" de Vere, tampoco la

definición del espacio se estabiliza considerablemente. La audiencia que Vere concede a Claggart tiene, a su vez, una audiencia o el inicio más perturbador de ésta:

Pues aunque los pocos oficiales artilleros que había allí entonces se habían retirado a sotavento, observando debidamente la etiqueta naval, en el momento en que el capitán Vere había empezado su paseo por la banda de sotavento; y, aunque durante el coloquio con Claggart no se atrevieron a disminuir la distancia; y aunque a lo largo de la entrevista la voz del capitán Vere no fue elevada, y la de Claggart argentina y baja; y el viento entre las jarcias y el chasquido de las olas contribuyeron más a ponerles fuera del alcance de su voz; sin embargo, la prolongación de la entrevista ya había atraído la observación de algunos gavieros, arriba, y de otros marineros en el combés, o más a proa. (pp. 266-267)

La costosa construcción de la privacidad para el trabajo oficial a partir del promiscuo espacio público de las personas no requiere solamente un gran esfuerzo de Vere para hacer valer su autoridad, sino dosis continuamente renovadas de la misma. Y, mientras tanto, el propio hecho de que incluso en esta pequeña polis jerárquica y rigidamente organizada sea un espacio privado el que el trabajo oficial necesite ocupar en este momento, mientras que se considera que el espacio público es el que corresponde al individuo, indica el campo definicional irremediablemente contradictorio en que deben tener lugar estas luchas por el sentido.

Por consiguiente, cuando Vere decide que la continuidad de este encuentro "requirió un cambio de escena, un traslado a un lugar menos expuesto a la observación" (p. 266), responde a una variedad de complejos imperativos mediante la manipulación de una serie de delicados binarismos. Además de reaccionar a la incomodidad de tener que mantener mediante el empleo de la fuerza de voluntad un espacio interlocutorio impermeable dentro de un espacio físico que está repleto de gente, Vere también responde a la doble sujeción constituida por la condición de "secreto a voces" del motín a bordo del barco:

Al principio, en efecto, estuvo naturalmente por requerir la prueba de sus afirmaciones, que Claggart decía que estaba a

mano. Pero tal procedimiento resultaría en que se difundiese el asunto inmediatamente, lo cual, en la actual situación, pensaba, podría afectar de modo nada deseable a la tripulación del barco. Si Claggart era un testigo falso, eso cerraba el asunto. Y, por tanto, antes de poner a prueba la acusación, empezaría por examinar prácticamente al acusador, y creía que eso se podía hacer de modo silencioso, sin llamar la atención. (p. 266)

Junto con la dirección escénica del espacio físico del encuentro desde el aire libre hasta puertas adentro a través del cargado umbral (“-Ve a buscarle [a Budd]. Está libre de servicio. Arréglate para decirle sin que nadie te oiga que se le requiere a popa. Ingéniate las para que no hable con nadie. Manténle de charla contigo. Y hasta que no hayas llegado bien aquí a popa, hasta entonces no le digas que el sitio donde le llaman es mi cabina. Ya me entiendes. Vete. -Maestro de armas, preséntate en los puentes de abajo, y cuando crea que es el momento de que venga Albert con ese hombre, prepárense discretamente a seguir al marinero” (p. 267)) y el espacio informativo que cruza el umbral de lo manifiesto al secreto, Vere todavía ha activado otro umbral público/privado: el que hay entre los actos realizados bajo la responsabilidad personal y los actos realizados en nombre del Estado, entre lo oficial y lo extraoficial.

En cualquiera que sea el punto de la historia en que Vere quizá haya decidido tácitamente la suerte que tiene en mente para Billy Budd, es justo después de la muerte de Claggart bajo estas tensas y ambiguas circunstancias cuando pronuncia por primera vez en alto su declaración de intenciones: “¡el ángel debe ser ahorcado!” (p. 271). Para llevar a cabo este objetivo Vere no puede ni mucho menos depender de la vía restringida del procedimiento oficial estricto, puesto que, de acuerdo con el mismo, como el médico reflexiona, “lo que había que hacer, pensó, era confinar a Billy Budd, y del modo que dicta la costumbre, y posponer toda acción ulterior en un caso tan extraordinario hasta el momento en que se unieran al escuadrón, y luego referirlo al almirante” (p. 271-272). Para Vere, sin embargo, el “deber militar” (p. 274), que hace referencia a la conjunción global de su pánico al motín<sup>16</sup> y su deseo visual, representa una ley superior a las simples disposiciones tácticas del uso oficial; y lo que el “deber militar” dicta es

un *tour de force* retórico por el cual la línea entre lo oficial y lo extraoficial puede saltarse de acá para allá en una coreografía increíblemente sostenida de lo liminar, confirmando la autoridad del severo juicio colectivo y el bien común a lo que son, después de todo, las ansias sensoriales extraordinariamente específicas de un solo hombre.

Así, "reservándose [...] el derecho a establecer una supervisión de éste, o de interponerse, si era preciso, de modo formal o informal", Vere convoca un consejo de guerra "sumarísimo, eligiendo él a las personas que lo componían" (p. 274). Esta elección responde a su deseo de encontrar hombres "del todo fiable[s] en un dilema moral que implicara algo trágico" (p. 275); es decir, hombres que puedan ser persuadidos desde el principio, como una cuestión de definición, que ésta es una historia trágica que inevitablemente debe acabar con la muerte, y con una muerte de cierta altitud y gravedad ejemplares. En la construcción de esa muerte como algo inevitable, por increíble que parezca, el capitán Vere tiene que hacer no sólo de policía, sino de juez, de testimonio, de defensa y de fiscal del distrito; no obstante, siempre ejerce estos roles diferentes desde el mismo y significativo lugar de la cabina:

Billy Budd fue acusado, apareciendo, por fuerza, el capitán Vere como único testigo en el caso, y en cuanto tal, prescindiendo temporalmente de su cargo, aunque manteniéndolo singularmente en una cuestión aparentemente trivial, a saber, que declaró desde la banda de barlovento del barco, habiendo hecho, con ese objetivo, que el tribunal se sentara a sotavento. (p. 275)

Si el capitán Vere, como testigo de la acusación, resulta que responde al testimonio del acusado con la afirmación *impropia* de un testigo ("Te creo, muchacho"), apenas sorprenderá que Billy solamente se pueda dirigir a él como "señor" (p. 276). La confianza inquebrantable que Billy deposita en él, de la que también depende la fluidez de los procedimientos oficiales, proviene, no obstante, de que lo ve bajo el punto de vista completamente extraoficial de "su mejor auxiliar y amigo" (p. 277). En tanto que testimonio, "auxiliar" (p. 280), oficial al mando, mejor amigo del acusado, fiscal, juez final, consolador, narrador, ser sobrenatural y, al final,

como el principal verdugo y plañidero, Vere se las arregla, mediante el incesante cruzar de estas líneas de oposición y de rango, no para oscurecer estas demarcaciones, sino para realzarlas y, de este modo, realzar el prestigio de su propia maestría en anularlas.

### *Sinceridad/Sentimentalismo*

Ann Douglas finaliza su jeremiada contra "la feminización de la cultura americana" con una celebración culminante de *Billy Budd*, eligiendo este texto en particular porque para ella representa la oposición exacta de la categoría de lo sentimental. El *Billy Budd* de Ann Douglas es el *Billy Budd* del capitán Vere, que no es tan sólo su héroe "justo", sino Dios. Y en la versión de Douglas, el capitán Vere comparte con el propio relato una "lejanía" que sólo realiza la "justicia esencial" de ambos; la virtud de una gran sensatez en Vere es la virtud de una gran sensatez en el libro.<sup>17</sup>

Lo que más caracteriza la ejemplar falta de sentimentalismo de la novela y del capitán Vere, según Douglas, es la absoluta escrupulosidad con la que ambos respetan las fronteras entre lo público y lo privado. "Cada cosa tiene su debido sitio", escribe Douglas con aprobación. "Melville respeta la intimidad de sus personajes". Vere, de forma análoga, actuando "en el plano impersonal, incluso alegórico", es absuelto de tener cualquier motivación "personal" para sacrificar a Billy. Y su talla divina, afirma la autora, está garantizada por la absoluta impermeabilidad que prevalece entre su vida pública y su vida privada. "Su actuación al condenar a Budd es análoga a la de la deidad calvinista al sacrificar a Cristo. Vere sufre en privado por el hecho de haber llevado a cabo un gesto totalmente público". Así, él y su historia se convierten, en el argumento de Douglas, en la antítesis perfecta de un largo proceso de degradación sentimental de la cultura americana a lo largo de un siglo por el que lo público y lo privado se han acabado confundiendo de forma fatídica.

La interpretación que hace Douglas del capitán Vere tiene fuerza en cuanto que refleja claramente un efecto que Vere y su texto generan poderosamente. Se le puede denominar el efecto de privacidad: la ilusión de que el lector de *Billy Budd* ha presenciado una lucha entre las esferas de lo privado y de



lo público, diferenciadas con un rigor bastante poco común. Vere es el personaje que parece más identificado con la austeridad de esta segregación conceptual y su máximo responsable, y como lectores normalmente aplaudimos o condenamos a Vere en función de si aprobamos o no una segregación tan escrupulosa o una negación tan absoluta de la esfera privada a favor de la pública, tal como aparecen demarcadas.<sup>18</sup>

No obstante, en la decisión entre la aprobación o la desaprobarción, parece que ya nos hemos dejado reclutar al servicio de Su Majestad. Al aceptar que lo que presenciamos es una elección entre lo público y lo privado, nos hallamos en la misma posición que los oficiales del consejo de guerra organizado por el capitán Vere o de los marineros que conforman la audiencia del castigo en la cubierta del barco. O, más bien, revalidamos la posición terriblemente difícil de todos ellos, y a menudo en términos mucho menos escépticos que los suyos. En estos términos, sea cual sea nuestra "elección", de todos modos se debe colgar al ángel.

Espero haber dicho lo suficiente sobre la incoherencia de la dualidad público/privado que hay a bordo del *Bellipotent* y sobre la sinuosidad de la relación del capitán Vere con la misma para indicar que la creación de este fuerte efecto de privacidad, mediante el texto y el personaje, es un logro novelesco sensacional. ¿Dónde está el truco? ¿Cómo, por ejemplo, los lectores llegamos a convencernos de que sabemos que "Vere sufre en privado" por su gesto "público"?

Básicamente, recibimos la misma información que la que reciben los oficiales y la tripulación, motivo por el cual la convicción de que sabemos que "Vere sufre en privado" es lo que identifica a muchos lectores, del modo más desafortunado, con esos hombres despojados de poder. Sabemos que "Vere sufre en privado" porque Vere sufre en privado en público. Sabemos, además, que Vere sufre en secreto y en silencio por la locuacidad y visibilidad operísticas con que desempeña el papel estelar del capitán "Angustias". Más que buscar un espacio privado para lo que pueda ser su sufrimiento privado (como si hubiera espacio privado a bordo del *Bellipotent* —como si hubiera espacio privado en cualquier lado), Vere, en cambio, intenta reorganizar su inmediata y poblada comunidad mediante una teatralidad a través de la que él mismo pueda personificar, con su discurso y con su propio físico, el

espacio de lucha entre las definiciones de lo público y lo privado. Mediante este acto de audacia, la autoridad judicial de Vere se confirma de manera concluyente mediante la dramatización, para una audiencia sometida, de su propio cuerpo como el lugar de sufrimiento de la división de ambas categorías. El "sentimentalismo" puede servir para nombrar una parte, la parte expulsada de esta división que Vere encarna —y, al mismo tiempo, para dar nombre a la estrategia global que se despliega a su alrededor.

En cierta medida ya hemos hablado de las palabras de Vere, ¿pero qué hay de su cuerpo? Esta teatralidad es, al fin y al cabo, la estrategia que finalmente aporta congruencia a los dos modos característicos de la disciplina visual de Vere: la posición encumbrada de un cuerpo masculino en sufrimiento como objeto visual y la posición encumbrada del propio Vere como ser observador y juzgador. Cuando el semblante o el cuerpo de "Starry" Vere se hace visible en *Billy Budd* como un espacio físico de conflicto, este acontecimiento es tanto más espectacular cuanto que Vere ha sido habitualmente una presencia incorpórea. A diferencia de Billy, cuya simplicidad y vulnerabilidad epistemológicas son atestigüadas por el abierto exhibicionismo con que la historia evoca su físico, o Claggart, cuyo cuerpo es escuadriñado sin cesar por el paranoico fuego cruzado de la mirada hacia fuera desde dentro y hacia dentro desde fuera,<sup>19</sup> la presentación de Vere en la escena narrativa ha ido acompañada, en el lugar normalmente reservado a la descripción física, de una lista de privilegiadas privaciones. "El más reservado de los hombres", "aquel caballero, nada conspicuo por su estatura, sin llevar insignias ostentosas" presenta una "discreción de conducta [que] puede haber procedido de una cierta modestia auténtica de virilidad, que a veces acompaña a una naturaleza resuelta" (p. 229-230); así pues, el ojo del lector no es invitado a deleitarse. Mientras que los ojos intensamente azules de Billy quieren ser contemplados y los ojos violeta oscuro de Claggart emiten una luz roja (p. 258) o se difuminan en un púrpura fangoso (p. 268) con la doble direccionalidad de una mirada "fascinadora como la de una serpiente" (¿pero quién es la serpiente?), los ojos grises de Vere, el único detalle específico de su corporeidad, sólo sirven a reclamos externos —"ojos grises impacientes y desconfiados, intentan-

do sondear hasta el fondo los tranquilos ojos violeta de Claggart" (p. 266) o deseando mantener bajo observación directa los ojos celestes de Billy.

De este modo, quizá no es sorprendente que Vere tenga que ocultar sus ojos para convertirse más abiertamente en un objeto de la mirada; pero incluso entonces tan sólo se torna visible como el espacio dramatizado de la división interna. Después de que él y Billy hayan examinado la forma inerte del cuerpo muerto de Claggart, por ejemplo ("Era como manejar una serpiente muerta"):

Volviendo a ponerse derecho, el capitán Vere, cubriéndose la cara con una mano, quedó aparentemente tan impasible como el objeto a sus pies. ¿Estaba absorto pensando en todo el alcance del hecho y qué era mejor hacer no sólo ahora enseñuida, sino también después? Lentamente descubrió la cara, y el efecto fue como si la luna, saliendo de un eclipse, reapareciese con otro aspecto muy diferente al que tenía cuando se ocultó. El padre que había en él, manifestándose hacia Billy hasta entonces en esa escena, se había sustituido por el disciplinario militar. (p. 269)

De nuevo, para marcar un momento decisivo en el juicio (el momento en que Billy se marcha de la cabina y Vere pasa de "testimonio" a fiscal acusador), Vere se manifiesta visible dando la espalda. Los oficiales

intercambiaron miradas de indecisión turbada, pero sintiendo que tenían que decidirse, y sin más dilación. En cuanto al capitán Vere, siguió por el momento—sin darse cuenta dándoles la espalda, aparentemente en una de sus ausencias—mirando, por una porta a barlovento, el monótono vacío del mar en el crepúsculo. Pero como el tribunal continuaba en silencio, roto sólo algunos momentos por breves consultas, en tono grave y bajo, esto sirvió para levantarle el ánimo y darle energías. Volviéndose, atravesó la cabina de un extremo al otro; y volvió a subir a barlovento trepando hasta la cubierta inclinada con el balanceo de la nave, sin saberlo, simbolizando así con su acción, un ánimo resuelto a superar las dificultades, incluso en contra de instintos primitivos tan fuertes como el viento y el mar. (p. 279)

Aquí el capitán se materializa una vez más como erección y como un ser en combate consigo mismo. Así ocurre también, de modo aún más evidente, en el momento de la horca, cuando "llegó el momento de la consumación" (p. 293) de Billy:

El capitán Vere, bien por estoico autodomínio, o por una especie de parálisis momentánea, producida por el choque emotivo, quedó rígido y erguido, como un mosquete en el estante del armero. (p. 294)

En la descripción del dolor "privado" de Vere como algo que, teniendo lugar en "público", funciona a modo de teatro, de ninguna manera quiero dar a entender que no sea sincero. Esta acusación implicaría que en algún lugar entre bastidores de la representación pública del dolor privado subsistiría un espacio muy diferente y auténtico de privacidad, cuyo drama interior podría ser muy distinto; por ejemplo, la propia cabina de Vere, una cámara a la cual se le podría imaginar retirándose de esta representación pública de dolor, al fin solo, para abrazarse a sí mismo con gran deleite bajo las sábanas, enloquecido por la inmutable gloria visual del chico que "al ascender, recibió todo el rosa del alba" (p. 294). ¿Quién puede asegurar que tal cosa no pudo ocurrir? Aunque sí pudo ocurrir, ni eso bastaría para "privatizar" la habitación donde, después de todo, sólo unas horas antes se había reunido un tribunal con poder para dictar una sentencia de muerte. Incluso prescindiendo de este hecho, ¿puede decirse que una habitación es privada en la medida en que es permeable a las discreciones de un cierto joven Albert, "el ordenanza del capitán, una especie de ayuda de cámara marino en cuya discreción y fidelidad tenía mucha confianza su amo" (p. 267)? Una "privacidad" poblada de sirvientes personales es, como nos puede recordar *Benito Cereno*, un espacio todavía más exquisitamente repleto de los significantes y, por lo tanto, de los significados de las relaciones "públicas" de poder. Asimismo, puede argumentarse de modo parecido en el sentido contrario: ¿por qué suponer que una sexualidad genital sería, en Vere, la marca de lo privado antes que de lo público? La suposición contraria puede que sea más verosímil, puesto que aunque Vere se retire, parece estar a la vista, ya sea de él mismo o de otro. Como veremos, el texto también insiste en ubicar las intensidades

genitales masculinas no en el goce solitario o en pareja, o en la disipación de erecciones, sino en la economía menos confusa de su circulación visible.<sup>20</sup>

Las representaciones de Vere ante los grupos de oficiales o de marinos no son, sin embargo, la única forma que se da en *Billy Budd* al drama expiatorio de la privacidad pública; el pretexto de la mera identificación con una coreografía de testimonios agrupados en el escenario tiende a ser alejado de los lectores, dejándonos más expuestos a nuestras propias avideces. El texto construye, después de todo, dos momentos que podrían calificarse de verdadera privacidad: uno que culmina con un beso, y otro con un abrazo, entre hombres. El abrazo ocurre en lo que dos veces se acierta en aludir como una "entrevista privada" (p. 286, 289), en la que Vere comunica a Billy la sentencia de muerte. Es decir, ocurre o quizá no ocurre, ya que la entrevista tiene lugar no sólo en el armario de una pequeña cabina, sino en el armario de una gramática subjuntiva, cuyo efecto de preterición destaca la importancia sagrada/tabú del abrazo, revistiéndolo con la categoría ontológica y epistemológica de máxima liminaridad:

Aparte de la comunicación de la sentencia, jamás se supo qué tuvo lugar en esa entrevista. [...] Habría estado en consonancia con el espíritu del capitán Vere si en esta ocasión no hubiera ocultado nada al condenado [...] Por parte de Billy, es probable que tal confesión fuera recibida con espíritu similar al que la sugería. [...] En cuanto a la sentencia misma, tampoco podía haber dejado de notar que [...] aún más pudo haber. El capitán Vere, al final, pudo haber dejado estallar la pasión que a veces se oculta bajo un exterior estoico e indiferente. Era lo bastante viejo para haber sido el padre de Billy.<sup>21</sup> El austero devoto del deber militar, dejándose volver a derretir en lo que permanece prístino en nuestra humanidad formalizada, quizá abrazaría al fin a Billy contra su corazón. (p. 285)

Esta estrategia es denominada —increíblemente— privacidad; es a lo que Ann Douglas se refiere cuando afirma que Melville respeta la privacidad de sus personajes.

Pero no cabe decir aquí a qué sacramento, pocas veces o nunca revelado al mundo vulgar, se atienen los del más noble orden de la gran Naturaleza, al hallarse en circunstancias

semejantes a las que aquí se han intentado exponer. Hay entonces un secreto, inviolable para el superviviente; y olvido sagrado, secuela de toda magnanimidad divina, que acaba por cubrirlo todo providencialmente. (pp. 285-286)

Incluso esta entrevista “privada” no deja de causar impresión, a través del cuerpo hiperexpresivamente firme del capitán Vere, sobre la compañía del barco: “El primero en encontrar al capitán Vere al salir del compartimento fue el teniente de más antigüedad. La cara que observó, expresando en aquel momento la angustia de los fuertes, fue una revelación desconcertante para ese oficial, aunque tenía ya cincuenta años” (p. 286). De todos modos, su audiencia principal es el público narrativo —aunque también debería ser evidente lo sutilmente que el público es manipulado bajo la creciente presión del lustre y la insistencia narrativas. Estoy casi lista para calificar el efecto de sencillamente lascivo, es decir, sencillamente sentimental, entendiendo que la lascivia y el sentimentalismo son en este uso la antítesis de la sencillez y todo lo contrario de lo que es fácil de entender o analizar.

No obstante, suponed por un momento que estamos dispuestos a aceptar la definición implícita en el trabajo de Ann Douglas, según la cual el sentimentalismo es la mezcla de las esferas pública y privada, sobre todo —dejadme añadir— a través de cualquier retórica que pretenda diferenciarlas de forma conclusiva. Según esta definición, el capitán Vere es, como espero haber demostrado, un consumado *sujeto* “sentimentalizante”, es decir, un manipulador activo de las artimañas del sentimentalismo para la satisfacción de necesidades que no pueden definirse con firmeza ni como públicas ni como privadas. ¿Pero qué podemos decir de la meticulosidad con que la narración también presenta al capitán Vere como un *objeto* “sentimentalizado” en el momento de su abrazo con Billy Budd?

### *Salud / Enfermedad*

La expresión retórica de “entrevista privada” nos puede recordar de forma extraña un acto anterior de cosificación de Claggart por parte de la narración.

Aparte de la comunicación de la sentencia, jamás se supo qué tuvo lugar en esa entrevista. Pero conociendo los caracteres de los dos que estuvieron brevemente encerrados en aquel lugar, cada cual participando radicalmente de cualidades raras de nuestra naturaleza —tan raras, en efecto, como para ser casi increíbles a mentes corrientes, por muy cultivadas que estuvieran—, se pueden aventurar algunas conjeturas. (p. 285)

El doble mensaje por el cual aquí se constituye al lector, su despreciable “mente corriente” constatada por el mismo gesto con que es burlado o halagado al crearle la alucinación de que se le muestra una escena de abrazo entre dos hombres que en realidad se le oculta, es obviamente menos violento y menos abiertamente siniestro que la interpelación anterior a su condición de “ser normal” como parte de la creación del homosexual que personifica Claggart. El aura de sacralización de las designaciones éticas circundantes puede ser justo lo contrario del odio atribuido a Claggart, pero la mezcla de la hiperestimulación epistemológica (“casi increíbles”) con la inanición ontológica hace que este pasaje se parezca estructuralmente al anterior.

Cabía esperar que en este punto la construcción del abrazo “paternal” de Vere difiriera claramente de la construcción de la homosexualidad de Claggart, puesto que la presentación de éste comenzó enmarcándolo, de forma degradante aunque fragmentaria, a la vista de “abogados”, “especialistas médicos”, “expertos profesionales” (en una edición anterior), es decir, peritos cuyo revestimiento de autoridad taxonómica les hace apropiados para cualquier ritual público relacionado con la custodia. Y, de hecho, mientras Claggart está vivo, la relación de Vere con cualquier tipo de mirada diagnóstica es, sencillamente, que la posee. De todos modos, a pesar de la peligrosa artillería pesada de lo “excepcional”, “peculiar” y “fenomenal”, en contraposición a “lo normal”, mediante la que los deseos de Claggart hacia las personas de su mismo sexo son puestos en cuarentena y minorizados frente a los deseos hacia las personas del mismo sexo de los hombres que hay a su alrededor, y a pesar de que el narrador arroje contra Claggart las nuevas formas de pericia taxonómica, es un hecho extraño que, inmediatamente después del asesinato de Claggart, los discursos específicamente médicos de *Billy*

*Budd* sean en realidad los que llamen más la atención del lector sobre la congruencia del personaje de Claggart con el de Vere. De este modo, se ofrece una perspectiva temática menos complaciente en la novela sobre las formas de conocimiento por las cuales se pueden distinguir los conceptos de minoría y mayoría, enfermedad y salud, y locura y cordura. El poder diagnóstico de los ojos de Vere quizá no le hace lo bastante distinto de la mirada "fascinadora" de Claggart, que puede hacer gala del "paso medido y el aire tranquilo y recogido de un médico de asilo, que se acerca en la sala a algún paciente que empieza a mostrar señales de paroxismo cercano" (p. 268).<sup>22</sup> Al fin y al cabo, uno de los pasajes diagnósticos más determinantes sobre Claggart presenta su diagnosis de "excepción" sobre la base de un *impasse* epistemológico latente:

Pero lo que en casos sobresalientes caracteriza a una naturaleza tan excepcional es esto: aunque el ánimo equilibrado y la conducta discreta del hombre parecerían indicar una mente especialmente sujeta a las leyes de la razón, sin embargo, en el fondo de su corazón, parece revolverse en total exención respecto a esa ley, teniendo aparentemente poco que ver con la razón, si no es para emplearla como instrumento ambiguo para lograr lo irracional. Es decir: para el cumplimiento de un objetivo que, en el desenfreno de la atrocidad, parecería participar de lo insano, hará un juicio frío, sagaz y cuerdo. Estos hombres son auténticos locos, y de lo más peligrosos, pues su locura no es continua, sino ocasional, producida por algún objeto especial; es secreta, que es tanto como decir que es reservada, de modo que, además, cuando es más activa, las mentes corrientes no la distinguen de la cordura, y por la razón antes sugerida: que cualesquiera que sean sus objetivos —y el objetivo nunca se declara—, el método y el procedimiento exterior son siempre perfectamente racionales. (pp. 245-246)

La descripción muy posterior de Vere —en el párrafo en que muere en una batalla— como "el espíritu que, a pesar de su austeridad filosófica, se había entregado quizá a la más secreta de las pasiones, la ambición" (p. 300), hace poco más que activar el problema latente, confirmando la imposibilidad de eximir nunca a nadie de esta diagnosis de locura de forma concluyente. El ejemplo de la "ambición" demuestra que la



confianza de la diagnosis en la distinción entre razón y pasión o cabeza y corazón es solamente una vulnerabilidad menos fatídica que su confianza en la distinción del método con respecto del objetivo. La hipótesis más evidente sobre dónde encontrar en Vere un motivo de locura —para el desorden “secreto” diáfano y manifiesto a través de un “juicio frío, sagaz y cuerdo”— es en su ansia por poner a Billy Budd en una situación particular; pero, como aquí sugiere el análisis del narrador, la imposibilidad de distinguir “esto” de la “ambición” profesional de Vere marca precisamente el problema epistemológico sobre la locura y la cordura.

De forma desarmante, la cuestión de la cordura de Vere empieza a mencionarse bastante abiertamente casi tan pronto como Claggart muere. La incoherencia y obstinación de Vere hacen que el experto médico del barco se vea obligado a especular: “¿Estaba desquiciado?” (p. 272), y la propia narración deja visiblemente en el aire el juicio sobre la pregunta. Y, de forma predecible, la cuestión de la imparcialidad judicial de Vere sólo puede plantearse en términos de su condición posiblemente parcializada o minorizada de hombre potencialmente diagnosticable como loco.

Cuando el médico se pregunta “¿Estaba desquiciado?” y concluye que “suponiendo que lo estuviera, no se podía demostrar”, el efecto de reconocer la incoherencia de un campo epistemológico le empujará a dejar que su problema derive en otro. ¿Debería obedecer a este posible loco? ¿Puedo ser obligado a ello? Estas preguntas parecen ofrecer un conjunto de alternativas más claras cuando se expresan en el lenguaje de la fuerza de Estado, cuya apelación a la obediencia, si no a la autoridad moral, es vista más fácilmente como natural:

¿Qué puede entonces hacer el médico? No se puede concebir situación más apurada que la de un oficial subordinado a las órdenes de un capitán del que sospecha que está [...] no del todo en dominio de sus facultades mentales. Discutirle su orden sería una insolencia. Resistirle sería sedición. Obedeciendo al capitán Vere, comunicó a los tenientes y al capitán de marina lo que había ocurrido, sin decir nada sobre el estado del capitán. (p. 272)

Así, el discurso médico parece tener una posición extrañamente bifurcada en *Billy Budd*. Es el único discurso impor-

tante cuyos términos Vere no logra dominar mediante su táctica característica de pseudotrascendencia —o, para expresar la misma percepción de otro modo, el “instrumento altamente cualificado” de la taxonomía médica permite, al morir Claggart, que se abra la única brecha irreconciliable de perspectiva entre la conciencia de Vere y la de la narración como tal. En este sentido, parece un discurso especialmente privilegiado, el único instrumento del texto lo bastante poderoso para substraerse al control de incluso el más audaz manipulador. Al mismo tiempo, la negligencia servil de la autoridad diagnóstica del médico frente a la autoridad legal del capitán indica que en cualquier situación, por una medida diferente de poder, la flexibilidad del discurso médico debe sujetarse a corto plazo a las claras disyuntivas de la definición y la disciplina estatales (al igual que a las vulgares contingencias de los honorarios, dice el narrador con desdén [p. 272]). No obstante, el punto muy característico de Melville de que la “medicina militar” y, posteriormente, la “religión militar” se parecen a la “música militar” y a la “inteligencia militar” en que son efectos retóricos irreducibles de términos contradictorios, no es la última palabra, en la medida en que este efecto retórico se ha convertido en el espacio no sólo de *impasse*, sino del inmenso poder productivo de la doble sujeción, estratégicamente ubicada y manipulada.

A Vere, a la historia y al pequeño mundo del *Bellipotent* les ocurren, pues, dos cosas a la vez tras la muerte de Claggart. En primer lugar, Vere es empujado cada vez más hacia una estrategia de personificación dramatúrgica. La utilización que necesita hacer de las categorías “público” y “privado”, y el énfasis y visibilidad cada vez mayores que pone en ello, evocan en él un brío y una temeridad casi nixonianos en la explotación y transgresión de sus límites. Sin embargo, el hecho de que el medio del que se sirva sea la organización de un ritual teatral en torno al sufrimiento liminar no sólo del cuerpo de Billy sino del suyo propio, le expone a una vulnerabilidad completamente nueva para él: no es una vulnerabilidad al sufrimiento o a la división interna, de la cual ya hemos hablado, sino a las exigencias de la personificación en sí. Como objeto de vista —para sus oficiales y su tripulación, pero sobre todo para la narración— el Vere nixonizado acaba sometándose a las humillaciones de la taxonomía, la circulación y el consumo ocular, de un

modo que, después de todo, no puede controlar por sí solo. Al igual que Nixon, es en los momentos en que su estrategia de personificación funciona con más fuerza cuando es taxonómicamente más vulnerable: la capacidad y la locura o la disciplina y el deseo parecen peligrosamente cercanos entre sí cuando se manifiestan a través del cuerpo dramatizado.

Los términos de taxonomía, circulación y consumo de Vere han sido establecidos por la preexistencia de un homosexual en el texto. Aun así, hasta la muerte del homosexual esos términos habían parecido lo suficientemente estabilizados por su adhesión a esa figura concienzudamente minorizada y explotable y a las inducidas simetrías entre él y el también cosificado Billy. Sin embargo, en cuanto Billy mata a Claggart, el circuito de cosificación se abre para envolver también a Vere. Quizá esto se vea con mayor claridad en la economía de erecciones que ya he mencionado. En *Billy Budd* los hombres, más que tener erecciones, suelen convertirse en ellas o convertirse unos a otros en ellas. Antes de su muerte, se trata de Claggart, cuyo gesto característico es “ofendiéndose e irguiéndose como en virtuosa afirmación de sí mismo” (p. 265). Asimismo, Billy, en su relación de reflexión especular con Claggart, impuesta por el discreto Vere, puede convertirse, sin poder hacer nada por evitarlo, en una “afanosa cabeza y todo su cuerpo, esforzándose por adelantarse” (p. 268) —en esta escena se indica la ambigüedad de activa y pasiva por la asociación del cuerpo de Billy, convertido en un falo, con la “imposibilidad” (p. 269) y con el objeto de un doble asalto sexual, “empalado y amordazado” (p. 268). Cuando al recibir el golpe de Billy, Claggart cae definitivamente “desde una posición vertical” (p. 269)<sup>23</sup> y Vere y Billy se agachan para asegurarse de que el hombre está efectivamente muerto, es el cuerpo hasta ahora desapercibido de Vere el que al levantarse es nuevamente descrito como “volviendo a ponerse derecho”; y es exactamente en este momento cuando, “cubriéndose la cara con una mano” (p. 269), Vere adopta el complejo proyecto de una personificación que, haciendo que su deseo se vuelva fálico, por la misma razón hará que se vuelva finalmente vulnerable.

De nuevo, son Vere y Billy, en una sucesión de efectos “fenomenales” en la escena del ahorcamiento de Billy, quienes parecen cada uno ocupar el lugar de los genitales del otro a

través de los ojos, las bocas y las orejas de la multitud de testimonios. El primer "efecto fenomenal, acrecentado por la rara belleza personal del joven marinero" es que la exclamación "sin obstáculo" "¡Dios bendiga al capitán Vere!" circula de forma electrizante entre la multitud ("sin querer, como quien dice, como si realmente la chusma del barco fuera sólo vehículo de alguna corriente eléctrica vocal" [p. 293]) hasta llegar al capitán, a quien conmociona de tal modo que lo sume en una visible rigidez. A su vez, la "parálisis momentánea" de la postura "rígida y erguida" de Vere viene a parecer —en la conversación sobre la muerte de Billy entre el médico y el contador— el complemento a la ausencia "fenomenal" de un "espasmo mecánico en el sistema muscular" de Billy (p. 294), esto es, a la inexplicable ausencia de erección u orgasmo en el momento de su muerte. Al mismo tiempo, sin embargo —a saber, en otro de los pliegues diacrónicos que envuelven la misma escena de clímax —, la ascensión y suspensión de Billy en la horca convierten todo su cuerpo en una erección por derecho propio —la erección de Vere—, en la que la "figura atada" (p. 294) de Billy es la carne rosada y la eyaculación nacarada, "la perla colgante de la verga" (p. 302). Lo prematuro de este final (Billy apenas puede tener más de diecinueve años) parece el reverso de los insensibles rigorismos de Vere. Pero una división precisa de las atribuciones sexuales entre los dos hombres, el priapismo de Vere, por ejemplo, frente al eretismo de Billy, no dejaría traslucir lo mucho que los dos hombres actúan y representan el uno para el otro; es decir, lo mucho que la escenificación que hace Vere del sacrificio culminante lo convierte en recíproco y sexual, precisamente en la medida en que es público.

Sin embargo, el desgaste de espíritu y de autoridad en el que Vere incurre debido a esta magistral representación antropomórfica de disciplina y deseo se hace visible en un hecho asombroso: los pocos minutos que siguen a la muerte de Billy son el único momento en que la posibilidad de rebelión por parte de la tripulación del *Bellipotent* se manifiesta como algo más que la fantasía defensiva de los hombres encargados de mantener el orden. De forma degradante y visible, al menos para el lector, Vere se apresura —con silbidos, alterando la frecuencia habitual del toque del tambor para el cambio de guardia, ocupando a sus hombres en asuntos fáciles crea-

dos para la ocasión— a prevenir la proximidad de la ahora desantropomorfizada “ola inicial de un torrente” (p. 296) de rebelión potencial de los marineros. La disciplina personificada es enérgica pero vulnerable; este hecho se ha evidenciado en el cuerpo de Claggart y, una vez desaparecido, acaso ahora sea visible en el de Vere.

La sensación de una peligrosa erosión de la autoridad y centralidad de Vere, a través de su personificación teatral, parece también confirmarse, si no por el hecho de su muerte en el próximo capítulo, por el brusco anticlímax que se produce en la historia. Una vez lograda la apoteosis de Billy, Vere, mortalmente herido en combate, sale del relato a través del menos sensacionalista de los “bordes irregulares” (p. 299) de su plural desenlace. La cuestión de si su deseo ha sido satisfecho es tan poco estimulante en este momento de tristeza y decadencia que la preterición narrativa casi la deja sin respuesta. Bajo la influencia del opio, en su lecho de muerte

se le oyó murmurar palabras inexplicables para su asistente:  
—¡Billy Budd, Billy Budd!

Que éstas no eran acentos de remordimiento, parecía claro por lo que dijo el asistente al oficial de infantería de marina, que, como el más reacio a condenar de los miembros del juicio de guerra sumarísimo, sabía de sobra, aunque se reservó este conocimiento para sí mismo, quién era Billy Budd. (p. 300)

¿De qué eran los acentos sino de remordimiento? ¿Qué es lo que, a este respecto, observó el asistente en el hombre agónico para que estuviera tan seguro del impulso que había tras esas palabras? Pero la posibilidad de que el gesto final de Vere hacia Billy sea el mismo “movimiento espasmódico” (p. 295) ausente en el cuerpo moribundo de Billy, aquí no interesa a la narración, que no se detiene a indagar y sigue adelante en su circuito inexorable.

### *Plenitud / Decadencia; Utopía / Apocalipsis*

De forma reiterada, cuando se lee la obra bajo el punto de vista de la interacción entre concepciones minorizadoras y universalizadoras de la definición de la homo/heterosexualidad, el eje narrativo de *Billy Budd* reside en el momento de la muerte de Claggart, el hombre a través de quien se hace visi-

ble una definición minorizadora. ¿Qué podemos pensar sobre un hecho tan cruel? *Billy Budd* es un documento que data del preciso momento en que aparece una identidad homosexual moderna; pero ya inscrito en esa identidad emergente parece ser, no sólo la fatalidad individual que se transformará en los habituales suicidios y accidentes de coche del armario de celuloide del siglo veinte,<sup>24</sup> sino algo más horroroso: la trayectoria fantasiosa hacia una vida después del homosexual.

Sigue deslizándose el silencioso meteorito, y deja  
Un surco luminoso, como tus pensamientos en mí.<sup>25</sup>

La contraposición espacial de los personajes que planteamos en la primera parte de nuestro análisis no debería oscurecer el hecho narrativo: las glamorosas y fosforescentes relaciones románticas entre Vere y el condenado Billy constituyen el surco luminoso de la desaparición del homosexual. A partir de la imagen estática de la disciplina de Vere fuimos en busca de la temporalidad y el cambio en el propio Vere, en sus ambiciones, sus estrategias, su presentación, su destino —frente a un cielo ya despojado de su constelación minoritaria, Vere, al igual que Billy, tiene la mira puesta hacia esa mayoría más amplia, los muertos, a los que Claggart ya se había sumado.

Por lo menos desde la historia bíblica de Sodoma y Gomorra, los escenarios de deseo entre personas del mismo sexo en la cultura occidental parecerían haber tenido una relación privilegiada, aunque de ningún modo exclusiva, con escenarios de genocidio y omnicidio. Que la sodomía, el nombre con el cual los actos homosexuales son conocidos todavía hoy en la legislación de la mitad de los Estados norteamericanos y en el Tribunal Supremo de todos ellos, lleve el nombre de un espacio de exterminación masiva ya constituye el indicio apropiado de una doble historia. En primer lugar, existe una historia de supresión mortal, legal o subjudicial, de actos y personas gays, a través de quemas, persecuciones, castraciones físicas y químicas, campos de concentración y apaleamientos —el impresionante número de víctimas mortales que Louis Crompton registra bajo el nombre de genocidio gay y cuyo supuesto motivo eugenésico adquiere únicamente mayor colorido con la emergencia en el siglo diecinueve de

una identidad minoritaria distintiva y naturalizada. En segundo lugar, existe el inveterado tópico de asociar los actos o personas gays con muertes mucho más numerosas que las de su propio alcance: si bien no está claro que todos los habitantes de la olvidada Sodoma fueran sodomitas, evidentemente no todos los romanos del bajo Imperio pudieron haberlo sido, a pesar de la conexión que hace Gibbon entre el eclipse de pueblos enteros con las costumbres de unos pocos. Además, siguiendo a Gibbon y la biblia, con un ímpetu tomado de Darwin, uno de los pocos campos de acuerdo entre las ideologías modernas del marxismo, el nazismo y el capitalismo liberal es que hay una afinidad particularmente estrecha, aunque nunca definida con precisión, entre el deseo entre personas del mismo sexo y una cierta condición histórica de agnía, denominada "decadencia", a la cual están sujetos no individuos o minorías, sino civilizaciones enteras. Los derramamientos de sangre a una escala mayor frente a cualquier presencia minoritaria gay en la cultura es el "remedio", de haberlo, a la enfermedad mortal de la decadencia.

Si una trayectoria fantasiosa, utópica en sus propios términos, hacia el genocidio gay ha sido endémica en la cultura occidental desde sus orígenes, también puede haber sido cierto que la trayectoria hacia el genocidio gay nunca haya sido claramente distinguible de una trayectoria más general y apocalíptica hacia algo cercano al omnicidio. La parálisis del siglo pasado entre las concepciones minorizadoras y universalizadoras de la definición de la homo/heterosexualidad solamente puede haber intensificado este vínculo fatal en el imaginario heterosexista. Tanto en nuestra cultura como en *Billy Budd*, la trayectoria narrativa fóbica hacia la fantasía de un tiempo después del homosexual es finalmente inseparable de la de un tiempo después del ser humano; después del homosexual, tras la estela incesante desde que "hubo" homosexuales por primera vez, todas las relaciones humanas son atraídas hacia su luminoso surco representativo.

Es evidente que los fragmentos de visiones de un tiempo después del homosexual están hoy en vertiginosa circulación en nuestra cultura. Una de las muchas formas peligrosas en que el discurso sobre el sida parece ratificar y amplificar las mitologías homofóbicas ya preinscritas es en su presentación pseudoevolucionista de la homosexualidad masculina como

un estadio condenado a la extinción (léase, una fase por la que atraviesa la especie) a la enorme escala de poblaciones enteras.<sup>26</sup> Las características distintivas de la malevolencia abiertamente genocida que hay tras esta fantasía aparecen sólo ocasionalmente en los medios respetables, aunque se pueden entrever incluso ahí tras la máscara inexpresiva de nuestro experimento nacional en la medicina *laissez-faire*. Un olorcillo más intenso de esa maldad, aunque todavía desodorizado, proviene de la famosa declaración de Pat Robertson: "El sida es el método de Dios para arrancar la maleza de su jardín". El azucarado lustre que confiere esta declaración a su visión de devastación y la despiadada lascivia con que omite su propia intervención activa esconde una contradicción más fundamental: que, para justificar el complaciente regocijo ante el espectáculo de lo que se imagina como un genocidio, se invoca un proceso protodarwiniano de selección natural —en el contexto de un fundamentalismo cristiano que no sólo es antievolucionista, sino que está temerariamente orientado hacia el apocalipsis universal. Un fenómeno parecido, también demasiado terrible para señalar como pura ironía, es lo acompasadamente que la fobia de nuestra cultura por la sangre seropositiva avanza al mismo paso que su furia por mantener esa peligrosa sangre en amplia y continua circulación, como se pone de manifiesto en los proyectos de universalización de las pruebas y en la fantasía de William Buckley —ya imposible de erradicar— de tatuar a las personas seropositivas. Pero de modo más inmediato y generalizado, se pone de manifiesto en los baños de sangre literales que parecen relacionar el sida con el resurgimiento de las violentas agresiones contra las personas gays, que, a diferencia de la violencia de las armas, por lo demás omnipresente en esta cultura, son típicamente realizadas con dos por cuatros, bates de béisbol y puños, de la forma menos imaginativa que se pueda concebir de contacto con el fluido corporal.

Quizá valga la pena precisar que la utilización del pensamiento evolucionista en la ola actual de fantasía utópica genocida es, entre otras cosas, un sinsentido. A menos que uno crea, en primer lugar, que, en toda la historia y en todas las culturas, la elección de un objeto sexual del mismo sexo es una cosa con una causa y, en segundo lugar, que su sola causa es la transmisión directa a través de una vía genética no rece-



siva —que sería, por decirlo de forma delicada, contraintuitivo—, no hay ninguna justificación para imaginar que las poblaciones gays, incluso de hombres, en las generaciones posteriores al sida tengan que disminuir en lo más mínimo. Exactamente “en la medida” en que el sida sea una enfermedad gay, será una tragedia limitada a nuestra generación; los estragos demográficos a largo plazo de la enfermedad recaerán, por el contrario, sobre los grupos —muchos de ellos seriamente en peligro— que se reproducen por transmisión heterosexual directa.

Así pues, a diferencia del genocidio dirigido en contra de los judíos, los americanos nativos, los africanos u otros grupos, el genocidio gay, la erradicación definitiva de las poblaciones gays, por muy poderosa y continua que sea como proyecto o fantasía de la cultura occidental moderna, sólo es posible con la erradicación de toda la especie humana; aunque tampoco debe subestimarse el impulso de la especie hacia su propia destrucción. Tampoco lo debe ser la profundidad con la que ese impulso omnicida está conectado con la problemática moderna de la homosexualidad: la doble sujeción de la definición entre el homosexual como un grupo de riesgo bien diferenciado y el homosexual como un potencial de representación dentro de lo universal.<sup>27</sup> A medida que la comunidad gay y la solidaridad y visibilidad de los gays como población minoritaria se consolidan y templan bajo la especulación de este terror y sufrimiento, ¿cómo puede dejar de ser tanto más necesario que las vías de reconocimiento, deseo y pensamiento entre los potenciales minorizadores y universalizadores se abran una y otra vez?

## Notas

1. Ejemplos: F.O. Matthiessen, *American Renaissance: Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman* (Londres: Oxford University Press, 1941), pp. 500-514; Robert K. Martin, *Hero, Captain, and Stranger: Male Friendship, Social Critique, and Literary Form in the Sea Novels of Herman Melville* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1986), pp. 107-124; Joseph Allen Boone, *Tradition Counter Tradition: Love and the Form of Fiction* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), pp. 259-266.

2. Herman Melville, *Bartleby, el escribiente; Benito Cereno; Billy Budd*, ed. y trad. de Julia Lavid (Madrid: Ediciones Cátedra, 1998), p. 216. Las próximas citas de esta edición se anotarán por el número de página del texto.

3. Observad que aquí no distingo el pacífico mercante *Derechos* del buque de guerra *Bellipotent*. El mercante marino y la nave militar son dos caras diferentes del mismo sistema de gobierno nacional; *Billy Budd* es deseado por ambas comunidades y aproximadamente por los mismos potenciales que hay en él. Las jerarquías del *Derechos*, y sus formas de implantación, son mucho menos exacerbadas que las del *Bellipotent*, pero ambas son jerárquicas, y la simbiosis entre los dos sistemas hace difícil cualquier intento por desligarlos simbólicamente.

Merece la pena añadir que si, como este capítulo sostendrá, la última tercera parte de *Billy Budd* es una fantasía occidental sintomática de una vida después del homosexual, las partes que corresponden al *Derechos* representan, por consiguiente, la fantasía de una vida antes del homosexual, es decir, antes de la especificación de una identidad homosexual diferenciada. En la medida en que es una fantasía de antes, también está estructurada, pues, por una idea completa y contradictoria del homosexual.

4. Barbara Johnson, "Melville's Fist: The Execution of *Billy Budd*", *Studies in Romanticism* 18 (invierno 1979): 567-599; cita de la p. 582.

5. "Orgullo", "envidia" y "desesperación", nombres que podrían ser sustantivos, son finalmente presentados a modo de explicación, pero también como si fueran sinónimos entre sí y como parte de un escenario bíblico/miltoniano ("serpiente", "maldad natural") en el que su especificidad psicológica apenas se ve reflejada en las categorías éticas vacías y bipolares de los dos capítulos anteriores. En la medida en que los tres nombres se significan mutuamente, no se refieren más que a la categoría de "maldad" —como categoría cuyos elementos constitutivos quedan así por especificar.

6. La biblioteca de los editores americanos hace la siguiente observación: "Hayford y Sealts identifican [la traducción que Melville cita] con la edición de Bohn de los trabajos de Platón [...], donde "la lista de definiciones" incluye la "depravación natural", definida como "una maldad por naturaleza, y un pecar en lo que es conforme a la naturaleza". En resumen, las mismas contradicciones aunque más explícitas.

7. Véase, por ejemplo, John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), pp. 303-332.

8. Johnson, "Melville's Fist", p. 573.

9. Sin embargo, en una metonimia duradera por su aparente contingencia y eficiente por la contradicción lógica entre diagnóstico, por una parte, y el imperativo epistemológico que separa el ser y sus actos, por otra parte.

10. Henry James, *Las bostonianas*, trad. Sergio Pitol (Barcelona: Seix Barral, 1971), p. 9. Las próximas citas de esta edición se anotarán por los números de página del texto.

11. Martin, *Hero, Captain, and Stranger*, p. 112.

12. Incluso tras la muerte de Claggart, el fino sentido del espacio de Vere persiste en mantener a los dos hombres enfrentados: su consejo de guerra tiene lugar en una sala flanqueada por dos "compartimentos", en uno de los cuales yace el cuerpo de Claggart, "enfrente de aquélla donde estaba encurado el gaviero" (p. 271).

13. En realidad, hay algún indicio de que la urbanidad trascendente y "sensata" de Vere puede ser posible por su relación paranoica -"fuerte sospecha turbada por extrañas dudas" (p. 266)- con la relación de Claggart con la tripulación. El mismo hombre que se vuelve desconfiado por la sugerencia proyectiva de Claggart de que las "margaritas" de Billy puede que oculten "una trampa" (p. 264) teme al propio Claggart, a su vez, como parte de un conjunto de peligros ocultos cuyo propio reconocimiento podría implicarlo de forma fatal en las operaciones de éstos:

Cierto es que, versado desde hacía tiempo en todo lo referente a la complicada vida de los puentes de baterías, que, como cualquier otra forma de vida, tiene sus minas secretas y sus lados dudosos, lados popularmente desconocidos, el capitán Vere no consintió agitarse indebidamente por el temor general del informe de su subordinado.

Además, si, en vista de los acontecimientos recientes, se debería emprender acción inmediata al primer signo palpable de una insubordinación repetida, con todo, pensó que no sería juicioso conservar la idea de que seguía vivo el descontento por una precipitación indebida, al dar crédito a un informador. (p. 263)

14. Catherine A. MacKinnon, "Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence", *Signs* 8, nº 4 (verano 1983): 656-657.

15. Y esto no dice nada de los otros sistemas de representación, nunca interdistinguibles por completo, cuya densidad y falta de inteligibilidad dotan al espacio del barco de redes de potencial para el significado igual de

finas: sobre todo, lo antropomórfico, tan inalienable del cuerpo del barco como inadecuado.

16. "Comprendiendo que a menos que se emprendiera la acción con rapidez, el acto del gaviero, en cuanto se conociera en los puentes de baterías, tendería a despertar los rescoldos medio apagados del Nore en la tripulación, la sensación de urgencia por el caso se superpuso en el capitán Vere a cualquier otra consideración". (p. 274)

17. Todas las citas son de Ann Douglas, *The Feminization of American Culture* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1977; ed. reimpresión, Nueva York: Avon/Discus, 1978), pp. 391-395.

18. Incluso Robert K. Martin, cuyo esclarecedor análisis de *Billy Budd* en el contexto de toda la obra de Melville coincide en muchos aspectos con las consideraciones que yo hago aquí, tiende a sintetizar a Vere en términos de conflicto entre el "hombre" y el "cargó" ("un hombre razonable al servicio de un cargo poco razonable"): "Nos enfrentamos a una historia que aborda un dilema político permanente: ¿puede la persona competente servir al Estado?" (*Hero, Captain, and Stranger*, p. 113).

19. Por ejemplo, "Le sirvió a Claggart en su oficio que sus ojos pudieran lanzar miradas protectoras. Su frente era de la especie fenomenológicamente asociada a un intelecto más que medio; rizos de azabache de seda se agrupaban sobre él, una palidez teñida de una leve sombra de ambar similar al tono de los mármoles de antaño. Este cutis, [...] aunque no exactamente desagradable, parecía sin embargo sugerir algo defectuoso o anómalo en su constitución y en su sangre." (p. 234)

20. Puede que parezca que esta continua digresión sobre el deseo masculino público y privado nos haya apartado del tema del que ahora tratamos, lo sentimental. Al fin y al cabo, ¿no es cierto que los lectores proVere y antiVere de *Billy Budd* coinciden en que el heroísmo de Vere, o bien su crimen, reside en su expulsión del reglamento del *Bellipotent* de toda energía relacionada precisamente con lo sentimental (junto con la esfera privada)? ¿Y, a este respecto, no es cierto que reconocemos lo sentimental —nos guste o no— por su asociación substitutiva con las mujeres? Vere establece esta conexión:

"Pero que los corazones sensibles no traicionen a las cabezas que deberían estar serenas. En tierra, en un juicio criminal, ¿se permitirá un juez recto apartarse del tribunal para ser seducido por alguna tierna pariente del acusado que trate de conmovérselo con su lacrimosa apelación? Bien, el corazón de que hablamos, a veces lo femenino en el hombre, es como esa mujer lastimera, y por duro que resulte, hay que dejarla fuera. [...] —Pero algo en su aspecto parece apremiar que no es sólo el corazón lo que se conmueve en ustedes, sino también la conciencia, la conciencia personal. Pero díganme si es cierto o no que, en la posición que ocupamos, la conciencia personal no ha de ceder a la imperial, formulada en el código bajo el cual exclusivamente actuamos de manera oficial?" (p. 281)

De hecho, Vere establece esta conexión con una nitidez que puede resultar sospechosa, aunque sus amigos, como Ann Douglas, indudablemente la interpretan de forma literal e incluso sus enemigos entre los críticos la han tratado de forma tan reverencial como si fuera el ológrafo de la confesión firmada de un asesino. Joseph Allen Boone, por ejemplo, afirma: "Como indica su discurso increíblemente explícito del sumario del juicio de Billy, su dureza y rechazo a la clemencia están directamente ligados al temor de lo 'femenino en el hombre'. [...] No solamente se dice al jurado que deje fuera a 'esa mujer lastimera' en ellos mismos, sino que implícitamente se les manda 'dejar fuera' a Billy, que viene a representar lo 'femenino en el hombre', la posibilidad y el significativo andrógino de la diferencia, que debe ser expulsada si se quiere mantener la supremacía jerárquica del hombre en el mundo, del cual el *Bellipotent* es un microcosmos" (*Tradition Counter Tradition*, p. 263). O Robert K. Martin: "*Billy Budd* [...] tiene una profunda conciencia de la necesidad de la autoridad del hombre para suprimir a la mujer, del mismo modo que la autoridad masculina suprime lo femenino. La ejecución de Billy por parte de Vere supone su intento final para deshacerse de todo lo que pueda ser blando, delicado y femenino; como el rechazo de Ahab al amor de Starbuck, es un acto final que le lleva directamente a su destrucción, al mismo tiempo que crea para el lector una fuerte conciencia de hasta qué punto estos hombres han estado cerca de admitir una androginia esencial por atreverse a abrazar a otro hombre" (*Hero, Captain, and Stranger*, p. 124). En la medida en que esto es una interpretación, apenas puedo discrepar de ella; me preocupa, sin embargo, la medida en que no una interpretación sino una reproducción casi textual de la retórica de Vere sirva a su propósito mediante la continua distracción de la atención de los hechos y efectos transformativos de sus operaciones retóricas y, de forma concomitante, de las del lector. La condena de Billy por parte de Vere es apenas la antítesis sino, más bien, el motivo de su abrazo y, sin lugar a dudas, de su supuesta intensidad para el lector. Mientras tanto, la propia figura de Vere es erotizada y glamorizada para el lector por el propio proceso de su "lucha" y "sacrificio", mediante formas que más que erradicar el ideal de una androginia utópica, puede que la revistan de mayor eficacia para su circulación simbólica.

21. Observad que esta es la única frase que no comparte la ambigua gramática del pasaje; quizá no sea necesario: ¿qué frase podría ser en sí misma más típicamente ambigua (como prohibición, como invitación) que "Soy lo bastante viejo para ser tu padre"?

22. La distinción entre ellos que indica la narración es, obviamente, que mientras que los ojos de Vere son auténticamente diagnósticos ("algo excepcional en las cualidades morales del capitán Vere le hacía, en un encuentro serio con un semejante, ser una verdadera piedra de toque de la naturaleza esencial de ese hombre" [p. 266]), la mirada de Claggart es demasiado productiva o reproductiva para tener un valor diagnóstico, siendo el médico de asilo sospechoso de proyectar sus propias pasiones de forma "fascinadora" en el paciente, a quien en realidad ha provocado los paroxismos pronosticados. (Comparad la "mirada de curiosidad por el efecto de su táctica" [p. 266] con que Claggart contempla a Vere —"curiosidad", el adjetivo de doble filo que

caracteriza las urgencias epistemológicas immanentes tanto en las cosas vistas como en las personas que las ven. Como ya hemos visto, sin embargo, Vere es incluso más experto que Claggart en provocar paroxismos a Billy Budd.

23. A quien se referirán a partir de entonces como "el caído" (269, 270).

24. Véase Vito Russo, *The Celluloid Closet: Homosexuality in the Movies*, edición revisada (Nueva York: Harper & Row, 1987), esp. la devastadora "Necrology", pp. 347-349.

25. Alfred, Lord Tennyson, "The Princess", sec. 7, *Tennyson, Poetical Works*, ed. Geoffrey Cumberledge (Londres: Oxford University Press, 1941), p. 197.

26. Estas reflexiones fueron estimuladas a raíz de la oportunidad, por la cual estoy agradecida, para leer el ensayo no publicado de Jeffrey Nunokawa, "In Memoriam and the Extinction of the Homosexual".

27. Richard Mohr, "Policy, Ritual, Purity: Gays and Mandatory AIDS Testing", *Law, Medicine, and Health Care* (de próxima aparición), establece una conexión, en este aspecto, con una hipótesis más firme sobre la direccionalidad de la causalidad:

La coacción social del sida se ha convertido en un cuerpo acelerado bajo la atracción gravitatoria de nuestras ansiedades en torno a la destrucción nuclear. La posibilidad de hacer algo significativo para mitigar las perspectivas de la muerte conjunta de todo lo que es susceptible de morir está efectivamente fuera del alcance de cualquier individuo corriente o, de hecho, de cualquier grupo político actualmente existente. Así, los individuos transfieren el foco de sus ansiedades del omnicidio nuclear al sida, por el cual se sienten igualmente amenazados, pero respecto al cual creen que pueden hacer alguna cosa —al menos a través del gobierno. La coacción del sida cumple la doble función de fuente de valores sagrados y de válvula para las ansiedades universales sobre la destrucción universal.

### III

---

## Algunos binarismos (II)

### *Wilde, Nietzsche, y las relaciones sentimentales del cuerpo masculino*

Para los lectores devotos del cuerpo masculino, el año 1891 marca un hito en la historia. El primer capítulo de *Billy Budd* empieza, como hemos señalado, con una descripción del Bello Marinero —“Soberbia figura, lanzada a lo alto, como por los cuernos de Taurus contra el cielo tormentoso” (p. 213). Del mismo modo, el primer capítulo de *El retrato de Dorian Gray* comienza: “En el centro de la habitación, sujeto sobre un recto caballete, estaba el retrato en tamaño natural de un joven de extraordinaria belleza”.<sup>1</sup> Al igual que muchas fotografías de Atget, estas dos presentaciones iniciales de belleza masculina sitúan la imagen humana en lo alto del campo de visión, como una aparición singular cuyo poder para reorganizar la visibilidad de figuras más convencionales es fascinante y enigmático.

Para los lectores que odian el cuerpo masculino, el año 1891 también es un año importante. Al final de *El retrato de Dorian Gray* un hombre muerto, viejo y “repugnante”, tendido sobre el suelo, es el barniz de moralidad sobre la otra cosa que los criados encuentran en el desván de Dorian Gray: “colgado en la pared, un espléndido retrato de su amo, tal como le habían visto últimamente, en toda la maravilla de su exquisita juventud y de su belleza” (p. 221). El final de *Billy Budd* está semejantemente presidido por un colgante desfigurado: Billy atado a la horca de la verga del mayor “ascendió; y, al ascender, recibió todo el rosa del alba” (p. 294). El exquisito retrato, el magnético cadáver balanceándose en el aire: icónicos como son de una cierta visibilidad sexual, su gran emi-

nencia también indica que la línea entre cualquier belleza masculina articulada como tal y cualquier víscera caliente colgada en la carnicería es despiadadamente fina en la administración moderna del sexo, enormemente marcada por este par de textos.

En este capítulo emprendo la tarea de considerar algunas otras relaciones modernas presididas por este cuerpo masculino en los textos de formación de finales del siglo diecinueve. Mediante una aplicación más general del mismo procedimiento destructivo consistente en aislar nudos concretos de una red de binarismos interconectados, aquí paso de tratar un texto de 1891, *Billy Budd*, a tratar un conjunto de textos que datan de los ochenta y principios de los noventa del siglo pasado, que incluyen la novela contemporánea *El retrato de Dorian Gray*. Este capítulo procede de otras dos maneras fundamentales: desde las relaciones sentimentales/antisentimentales en torno a la exhibición de la figura masculina hasta la crisis modernista de la identidad individual y la representación en sí misma, por una parte; y hasta las intersecciones de la definición sexual con problemáticas relativamente nuevas del kitsch, el camp y la definición nacionalista e imperialista, por otra parte.

Las dos figuras más o menos coetáneas de las que trataré en tanto que máximos exponentes de este proceso son Wilde y Nietzsche, quizá un extraño aparejamiento entre el más evidente y el sospechoso más impensado. Wilde es el evidente porque parece la personificación simultánea de (1) una nueva identidad y destino homosexuales de finales de siglo, (2) un antisentimentalismo modernista y (3) un sentimentalismo tardo-victoriano. Curiosamente, la referencia a Nietzsche por lo general se ha convertido en algo secundario en la crítica de Wilde, aunque indudablemente esto no ha ocurrido a la inversa, lo que ha servido, esencialmente, para legitimar la importancia de Wilde como filósofo de la modernidad —ante sus implicaciones biográficas, filosóficamente embarazosas y narrativamente tan persuasivas, con el más mutilador y más influyente de los mecanismos modernos de definición sexual masculina. No obstante, huelga decir que a mí el proyecto inverso me interesa por igual, es decir, analizar a Nietzsche a través de la perspectiva de Wilde. Sin embargo, esto, del mismo modo que parece prometer acceso a las verdades de la



cultura del siglo veinte, también conlleva el peligro de una falsa sensación de familiaridad, habida cuenta de lo que la figura de Nietzsche que hemos recibido tiene en común con ciertos tópicos generalmente aceptados de la homosexualidad y del sentimentalismo o kitsch; a saber, que los tres son famosos por dar lugar a "preguntas" —insinuaciones— sin resolver, pero enormemente populares y apasionantes, sobre los pilares del fascismo de este siglo. Por consiguiente, habrá que ir con cuidado para evitar el impulso expiatorio que parece estar incorporado en la estructura de la atribución sentimental y homosexual de la cultura del siglo veinte.

Este proyecto implica, entre otras cosas, un desplazamiento en el tiempo y en el espacio entre la Alemania de la década de los ochenta (pues me centraré en algunos de los últimos textos de Nietzsche) y la Inglaterra de la década de los noventa del siglo diecinueve. Asimismo, expresa la distancia entre una nueva identidad nacional alemana abiertamente problemática y una identidad nacional inglesa "inmemorial" y muy naturalizada, aunque, como veremos, bajo una fuerte tensión conceptual por este mismo motivo. La unificación alemana bajo el liderazgo de Prusia, que culmina con la proclamación del Segundo Reich en 1871, introdujo la criminalización de los delitos homosexuales para todo el Reich —un proceso que coincidió, como indica James Steakley, con "las estimaciones crecientes del número de homosexuales" en Alemania, desde un 0,002 por ciento de la población en 1864 a un 1,4 por ciento en 1869 y un 2,2 por ciento en 1903. "Estas estimaciones", dice Steakley, "parecen increíblemente bajas a la luz de los estudios modernos, pero, no obstante, documentan el final de la invisibilidad homosexual". El mismo período englobó la primera formación —en Alemania— de movimientos organizados de emancipación homosexual.<sup>2</sup>

Parece patente que muchas de las emociones más intensas tanto de la vida como de la obra de Nietzsche estaban dirigidas hacia otros hombres y hacia el cuerpo masculino; es al menos razonable, aunque no necesario para lo que voy a argumentar, que esto fuera así en la mayoría de los casos. Habida cuenta de ello, y en especial de todos los estudios recientes sobre la posición de la mujer en la obra de Nietzsche, es asombroso lo difícil que parece haber sido centrarse en la posición, a menudo mucho más catéctica, de los hombres en la misma.

Hay razones para ello, incluso más allá de la mojigatería, la homofobia y la cerrilidad heterosexista que parecen imperar en el mundo académico: Nietzsche ofrece una obra de abierta seducción, al estilo de Whitman, y de gran belleza sobre la unión entre hombres; pero lo hace con la ausencia obstinada, quizá incluso estudiada, de cualquier generalización, alabanza, análisis y cosificación explícitas de estos vínculos que permita pensar que se refieren específicamente a personas del mismo sexo. Por consiguiente, Nietzsche ha sido importante para toda una tradición anarquista referida al erotismo masculino, que abarca desde Adolf Brand y Benedict Friedländer hasta Gilles Deleuze y Félix Guattari, y que se resiste por una cuestión de principios a cualquier modelo minorizador de identidad homosexual. (Friedländer, por ejemplo, se burlaba de aquéllos con una orientación exclusivamente hetero u homosexual con el término *Kümmerringe* [seres atrofiados o débiles]).<sup>3</sup> Pero el hecho más difícil de abordar es que la obra de Nietzsche está llena y excesivamente repleta de lo que estaba justo en el proceso de convertirse —para personas como Wilde, para sus enemigos y para las instituciones que los regulaban y definían— en los significantes más mordaces y controvertidos precisamente de una identidad homosexual masculina minorizada y taxonómica. Al mismo tiempo, también está llena y excesivamente repleta de los significantes que habían marcado durante largo tiempo las prohibiciones, nominalmente desbancadas pero en la práctica todavía vigentes, contra los actos sodomitas.

Un índice de expresiones relativo a Nietzsche podría fácilmente confundirse con una concordancia de *Sodoma y Gomorra*, de Proust, donde aparecerían conceptos como “inversión”, “instintos contrarios”, *contra naturam*, lo afeminado, lo “duro”, lo morboso, lo hiperviril, lo “decadente”, lo asexual, el “tipo intermedio” —y no digamos lo “gay”. La obra de Nietzsche nunca hace coextensivos estos significantes, diferentemente valorados y a menudo contradictorios, con cualquier absoluto de deseo intermasculino; en muchos casos parecen no tener nada que ver con éste. Esto se debe —insisto— a que nunca plantea el deseo entre las personas del mismo sexo o la sexualidad como tema. En su lugar, estos significantes —viejos indicadores, entre otras cosas, de actos y relaciones entre personas del mismo sexo; indicadores incipientes, entre

otras cosas, de identidades que aman a personas del mismo sexo— trascienden en la obra de Nietzsche los casos o evocaciones concretos; pero lo hacen de un modo tan reiterado e insinuante que contribuyen, precisamente en su contradictoriedad, a tejer una estructura definicional fatídicamente afectada que ya iniciaba su andadura.

A continuación, tan sólo un ejemplo de la nueva problemática emergente de la homosexualidad masculina a través de la cual el deseo de Nietzsche arroja su punzante lanzadera. La cuestión de cómo el deseo entre las personas del mismo sexo podía interpretarse en términos de género fue motivo de una amarga batalla casi desde el principio de la taxonomía homosexual masculina. Ya por 1902 el nuevo movimiento alemán a favor de los derechos de las personas gays, el primero en el mundo, se iba a escindir en torno a la cuestión de si un hombre que deseaba a los hombres debía de considerarse feminizado (como en la cultura protomoderna inglesa y el incipiente modelo de inversión) o, por el contrario, virilizado (como en el modelo pederasta o de iniciación griego) por la elección de su objeto. La energía que Nietzsche invierte en detectar y vilipendiar el afeminamiento masculino, y en términos que han sido estereotípicos en el uso antisodomítico durante al menos un siglo, indica que para él este tema es crucial. Cualquier lector de Nietzsche que haya heredado la asociación ahora ya endémica de afeminamiento con esta opción de deseo, como es el caso de la mayoría de lectores euroamericanos, encontrará su reserva de energías homofóbicas renovada y estimulada a través de su lectura. Pero lejos de hacer el deseo entre las personas del mismo sexo explícitamente coextensivo con este afeminamiento, Nietzsche asocia caso tras caso de deseo homoerótico, aunque nunca es nombrado como tal, con la preciada virilidad de los iniciados dionisiacos o de las antiguas clases guerreras. Así, su retórica infunde nuevas puntas de poder a algunas de las líneas de prohibición más convencionales, aun preservando otro espacio de cuidadosa desdefinición en el que ciertos objetos de esta prohibición pueden ser invitados a refugiarse de forma arbitraria.

Un ejemplo incluso más elegante es la insistencia con la que basa la defensa de la sexualidad en su relación con “la misma vía hacia la vida, la procreación”.<sup>4</sup> “¿Dónde hay ino-

cencia? Allí donde hay voluntad de engendrar".<sup>4</sup> Nietzsche deplora la antisexualidad como una resistencia a la procreación, "resentimiento contra la vida", que "ha arrojado basura sobre el comienzo, sobre el presupuesto de nuestra vida" (*Crepúsculo*, p. 135). Por el énfasis conceptual que pone en esta defensa de la sexualidad y la malevolencia que reserva para los actos e impulsos no procreativos, de haberlos, podríamos imaginar, de acuerdo con los discursos que engloban desde lo bíblico hasta lo médico en el siglo diecinueve, que nos hallamos próximos a la esencia de una prohibición casi transhistórica de la homosexualidad, de este modo convertida en un fenómeno casi transhistórico. Pero, curiosamente, lo que Nietzsche formuló de modo más persistente dentro del halo de este imperativo de procreación, con las reservas secretas de la elasticidad que siempre caracterizó su relación con la metáfora biológica, fueron escenas impregnadas de hombres, incluyéndose a sí mismo ["Este número preciso de dieciocho meses podría hacernos pensar (al menos a los budistas) que, en el fondo, soy un elefante hembra"]<sup>6</sup> o de abstracciones que podrían imaginarse como hombres.<sup>7</sup> No obstante, el espacio abierto por este paso hacia una temática erótica sobre la madurez, la fructificación, el caos, el desbordamiento extático y la penetración entre hombres, se pagó muy cara en el sentido de ser terriblemente vulnerable a cualquier aumento de presión conceptual procedente de las furiosas impulsiones que alimentaron las propias celebraciones de Nietzsche: la virulencia, solamente un par de décadas después, de un D.H. Lawrence contra un campo de deseo que por entonces estaba precisamente circunscrito como coextensivo con "el homosexual", incluso con las mismas contradicciones de esta definición, tomó a rajatabla las energías retóricas de Nietzsche para anatematizar el deseo que era propio de Nietzsche, ni que decir tiene de Lawrence.

### *Griego / Cristiano*

Para Nietzsche, así como para Wilde, la interacción conceptual e histórica entre las culturas clásica y cristiana devino una área revestida de significados acerca del cuerpo masculino. Tanto en la cultura alemana como en la inglesa, el redescubrimiento de la antigua Grecia por parte del romanti-

cismo abrió —tanto como recreó— para el siglo diecinueve un espacio imaginativo, prestigioso e históricamente poco conocido en que las relaciones con los cuerpos humanos y entre ellos podían ser un nuevo tema de especulación utópica. Sinécticamente representado por estatuas de jóvenes desnudos, el culto victoriano de Grecia situó de forma delicada, inintencionada y no exclusiva la carne y los músculos de los hombres griegos como ejemplos indicativos de “el” cuerpo, de un cuerpo cuyas superficies, rasgos y facultades podían ser sujeto u objeto de disfrute no fóbico. La tradición cristiana, por el contrario, había solido condensar “la carne” (en la medida en que representaba o incorporaba el placer) en el cuerpo de la mujer, envolviendo su atractivo en un aura de máxima ansiedad y prohibición. Así pues, en el pensamiento y la retórica sobre los griegos fueron combinadas o combinables dos diferencias significativas con respecto del cristianismo: una disolución del obstáculo que prohibía el goce del cuerpo y su nueva generización, indicativamente masculina.

Dorian Gray, que la primera vez que aparece en *El retrato de Dorian Gray* está posando como modelo de un artista, parece ofrecer esta visión liberadora —al menos evoca formulaciones de su ideología— en sus dos admiradores. El artista Basil Hallward dice de él: “Inconscientemente define para mí las líneas de una escuela nueva, de una escuela que uniese toda la pasión del espíritu romántico con toda la perfección del espíritu griego. La armonía del cuerpo y del alma. ¡Lo que es esto! Nosotros, en nuestra demencia, hemos separado esas dos cosas e inventado un realismo que es vulgar, una idealidad vacía” (p. 16). Y Lord Henry Wotton se dirige al inmovilizado modelo con una invocación pateriana:

“El fin de la vida es el propio desenvolvimiento, realizar la propia naturaleza perfectamente, esto es lo que debemos hacer. Lo malo es que las gentes están asustadas de sí mismas hoy día. [...] Y, sin embargo [...] creo que si un hombre quisiera vivir su vida plena y completamente, si quisiese dar una forma a todo sentimiento suyo, una realidad a todo sueño propio, el mundo ganaría tal empuje de nueva alegría, que olvidáramos todas las enfermedades medievales para volvernos hacia el ideal griego, a algo más bello y más rico que ese ideal quizá. Pero el más valiente de nosotros está asustado de sí mismo. La mutilación del salvaje tiene su trágica superviven-

cia en la propia negación que corrompe nuestras vidas. Nos vemos castigados por nuestras negaciones.” (pp. 22-23)

Sin embargo, el contexto de cada una de estas formulaciones inmediatamente deja claro que las divisiones conceptuales y las barreras éticas instituidas por el cristianismo o atribuidas al mismo son más fáciles de condenar que de deshacer, o quizás incluso de querer deshacer. El manifiesto del pintor a favor de la capacidad de Dorian para reinstituir una moderna “armonía del cuerpo y del alma”, por ejemplo, forma parte de su sonsacada confesión —y confesión es la palabra apropiada— a Lord Henry en relación con “esa extraña idolatría artística, naturalmente, de la cual nunca le he hablado [a Dorian]. Él no sabe nada. La ignorará siempre. Pero el mundo pudiera adivinarla; y no quiero desnudar mi alma ante frívolas miradas curiosas” (p. 16). El dibujar y dramatizar un espacio de *lo secreto* también forma parte del proyecto del manifiesto de Lord Henry, un discurso cuyo objetivo transformativo es, después de todo, no tanto la persuasión como la seducción. Al igual que Basil, Lord Henry construye el secreto en términos que dependen de prohibiciones (no mencionables) atribuidas específicamente al bello cuerpo masculino; y, como el de Basil, el manifiesto de Lord Henry por la unidad helénica del cuerpo y el alma obtiene su seductora fuerza retórica de una culminación que depende de su irremediable divorcio a través de la vergüenza y la prohibición.

Nos vemos castigados por nuestras negaciones [...] El único medio de desembarazarse de una tentación es ceder a ella. Si la resistimos, nuestras almas crecerán enfermizas, deseando las cosas que se han prohibido a sí mismas, y, además, sentirán deseo por lo que unas leyes monstruosas han hecho monstruoso e ilegal [...] Usted, mister Gray, usted mismo, con su juventud rosa y su adolescencia blanquirrosa, habrá tenido pasiones que le hayan atemorizado, pensamientos que le hayan llenado de terror, días de ensueño y noches de ensueño cuyo simple recuerdo pudiera teñir de vergüenza sus mejillas...”

—¡Deténgase usted! —balbució Dorian Gray. ¡Deténgase! Me deja usted aturdido. No sé qué decir. Tengo una respuesta, pero no puedo encontrarla.” (p. 23)

La cristalización del deseo como "tentación", del cuerpo joven como la invasión siempre iniciatoria del rosa sobre el blanquirrosa, descubre el juego de la plenitud por adelantado. Cada una de estas enunciaciones muestra que el "ideal helénico", en la medida en que su poder reintegrativo se supone que implica una cicatrización de las rupturas culturales que intervienen en el pánico homosexual masculino, necesariamente contiene este pánico de modo tan profundo en el centro de sus oportunidades, esquemas, exigencias y evocaciones, que lo convierte no solamente en inseparable de la prohibición homofóbica, sino incluso en impulsor de las compartimentaciones cognitiva y ética de la misma. Parece, pues, una consecuencia inevitable que estas enunciaciones, a su vez, se conviertan en propulsores ejemplares del deseo homosexual.

En *The Victorians and Ancient Greece*, Richard Jenkyns señala que precisamente el inicio o necesidad visible de este declive fóbico fue interpretado en el seno de los griegos y la cultura griega como el atractivo de su plenitud, un atractivo definido por la narrativa escatológica que parecía desafiar o postergar.<sup>9</sup> Y ello también parece una buena caracterización del clasicismo de Nietzsche, con su insistencia en hacer retroceder la fecha de la caída en la decadente prohibición moral definida como cristiana, que, por muy deplorada, constituye la condición que permite la fuerza retórica.

Por ejemplo, considerad, a la luz teñida de rubor del manifiesto de Lord Henry, la doble escena de seducción representada en estas frases del prólogo de *Más allá del bien y del mal*:

En todo caso, hablar del espíritu y del bien como lo hizo Platón significaría poner la verdad cabeza abajo y negar el perspectivismo, el cual es condición fundamental de toda vida; más aún, en cuanto médicos nos es lícito preguntar: "¿de dónde procede esa enfermedad que aparece en la más bella planta de la Antigüedad, en Platón?, ¿es que la corrompió el malvado Sócrates?, ¿habría sido Sócrates, por tanto, el corruptor de la juventud?, ¿y habría merecido su cicuta?" —Pero la lucha contra Platón o, para decirlo de una manera más inteligible para el "pueblo", la lucha contra la opresión cristiano-eclesiástica durante siglos —pues el cristianismo es platonismo para el "pueblo"— ha creado en Europa una magnífica tensión del espíritu, cual no la había habido antes en la

tierra: con un arco tan tenso nosotros podemos tomar ahora como blanco las metas más lejanas. (*Más allá*, pp. 18-19)

Con su acostumbrado flirteo socrático, Nietzsche plantea la caída protocristiana en la metafísica como un incidente, entre los antiguos, de acoso sexual en las "aulas". Sin embargo, la seducción a la que aspira su propio lenguaje, y que parece reflejar el de Sócrates al mismo tiempo que lo repudia por su trivialización "mundana", es a la seducción del lector. Sus tácticas son las mismas que las del narrador de *Billy Budd*, mezclando, bajo la presión de un estilo y un argumento muy difíciles, la amenaza del desdén por los que no comprenden o simplemente comprenden ("el pueblo") con un bálsamo más que melvilleano de adulación, hilaridad y futuro prometedor para los que se puedan dejar llevar por sus indescriptibles usos proyectiles. Nietzsche hace casi explícito —lo que ningún personaje de *El retrato de Dorian Gray* hace más que demostrar— que el potencial filosófico y erótico de esta situación discursiva pedagógico-pederástica moderna no procede de una inmaculada mina de fuerza "helénica" que pueda ser directamente explotada, sino más bien del terrible magnetismo ejercido por esta fantasía a través (esto es, a causa) de la barrera cristiana de clasificación prohibitiva que no hay que deshacer. Parece que el pánico homosexual moderno no representa un obstáculo temporalmente aprisionador para la filosofía y la cultura, sino la energía latente que las puede lanzar mucho más allá del lugar que actualmente ocupan en el conocimiento.<sup>9</sup>

La suposición que he venido haciendo hasta ahora, es decir, que el principal impacto del cristianismo sobre el deseo de los hombres por el cuerpo masculino —y el principal estímulo que ofrece a ese deseo— es prohibitivo, es una influyente suposición que trasciende a Wilde y Nietzsche. Es también una suposición que incluso (o sobre todo) aquéllos que la sostienen o la utilizan, incluyendo tanto a Wilde (quien nunca estuvo lejos del umbral de Roma) como a Nietzsche (quien, al final, se identificó a sí mismo como "El Crucificado"), saben que no es verdad. El cristianismo puede estar casi omnipresente en la cultura moderna europea como una figura de prohibición fóbica, pero en realidad fomenta una extraña figura en cuanto a eso. El catolicismo, en concreto, es famoso por



dar a innumerables gays y niños protogays la posibilidad de ser adultos solteros y hombres con vestidos, de teatro apasionado, de proyección introspectiva, de vidas repletas de lo que, de forma ideal, se podría denominar la función del fetiche. Incluso para muchos cuya propia identidad gay pueda al fin no incluir ninguna de estas características o pueda ser definida en contra de las mismas, es probable que el contacto con éstas tenga un impacto más que prohibitivo o distinto. Y, por encima de todo, se hallan las imágenes de Jesús, que, en efecto, ocupan un lugar único en la cultura moderna como imágenes del cuerpo masculino desnudo o desnudable, a menudo in extremis y/o en éxtasis, que debe ser contemplado y adorado de forma preceptiva. El escándalo de una figura de este tipo dentro de una economía homofóbica de la mirada masculina no parece disminuir: los esfuerzos por hacer incorpóreo este cuerpo mediante, por ejemplo, la atenuación, europeización o feminización tan sólo lo implican de modo más comprometido entre las diversas imágenes modernas del homosexual.

Los términos nominales del contraste griego/cristiano, del mismo modo que entre permiso y prohibición o unidad y dicotomía, cuestionables como pueden ser en sí mismos (como hemos visto), tienen incluso menos donde agarrarse en este aspecto del cristianismo por el cual, no obstante, están inevitablemente influidos. Tanto en Nietzsche como en Wilde —y, en parte a través de ellos, a través de la cultura del siglo diecinueve—, esta imagen es uno de los puntos donde radica la extrema dificultad e importante problemática del sentimentalismo. Permittedme que me detenga un momento para explorar por qué es tan difícil analizarla y tan reveladora para el siglo veinte, en el camino de vuelta a un análisis sobre la posición capital del sentimentalismo en las luchas conceptuales de la homo/heterosexualidad en Wilde y Nietzsche.

### *Sentimental / Antisentimental*

Una noche en la que me hallaba en Ithaca, a mediados de los setenta, por casualidad sintonicé una emisora de música country justo cuando sonaba una canción que nunca había oído anteriormente. Una voz de hombre increíblemente bonita, que medio reconocí como la de Willie Nelson, cantaba:

Y él pasea conmigo, y él habla conmigo,  
Y me dice que le pertenezco.  
Y la alegría que compartimos, mientras permanecemos ahí,  
Nadie más la ha conocido.

Él habla; y el sonido de su voz  
Es tan dulce que los pájaros dejan de cantar.  
Y la melodía que me ofreció  
Resuena en mi corazón.

Y él pasea conmigo, y él habla conmigo,  
Y me dice que le pertenezco.  
Y la alegría que compartimos, mientras permanecemos ahí,  
Nadie más la ha conocido.

Seguiría con él en el jardín  
Aunque cayera la noche a mi alrededor,  
Pero me invita a ir por la voz del dolor,  
Su voz me llama...

Me dejó anonanada. Ya había escuchado muchas canciones de Willie Nelson sobre Waylon Jennings y siempre las interpreté como canciones de amor, pero nada me había preparado para una canción en que el amor y la sensualidad entre dos hombres pudiera expresarse con una franqueza tan diáfana en medio de la porquería que emite la radio AM o quizá en ninguna parte.

Una década después, tomé nota de un artículo de J. M. Cameron en el *New York Review* sobre el kitsch religioso, donde decía que "nos enfrenta a un serio problema teológico y representa, mucho más allá de los límites formales de la teología, algo que está fuera de lugar en nuestra cultura":<sup>10</sup>

El kitsch debe incluir algo más que las vírgenes de cabello dorado, las estatuas afeminadas de Jesús, las cursis imágenes del infante Jesús [...] También debe incluir la música y las palabras de la liturgia, así como los himnos [...] [Un] ejemplo es:

Vengo solo al jardín  
Mientras el rocío se posa aún sobre las rosas.  
Y la voz que oigo,  
Desciende sobre mi oído,

Se revela el Hijo de Dios.  
Y pasea conmigo y habla conmigo,  
Y me dice que le pertenezco.  
Y las alegrías que compartimos, mientras permanecemos ahí,  
Nadie más las ha conocido.<sup>11</sup>

Cameron considera importante no sólo

describir [...] esto como sentimental [...], sino [...] tratarlo como lo que seguramente es, una terrible degradación de la religión no sólo como transmisora de lo falso y lo indigno, sino como una especie de gelatina religiosa con un sabor asqueroso, una vulgarización de las fuentes del sentimiento religioso. Es como si la imagen de Jesús estuviera atrapada en un espejo agrietado, descolorido y deformante de una casa de diversión.<sup>12</sup>

Permitidme comentar dos posibles causas de la ostentosa indignación de Cameron, una de contenido, relativa al tema del sentimentalismo, y la otra gramatical, relativa a sus relaciones. En cuanto al tema, me tengo que preguntar si una cierta preeminencia erótica del cuerpo masculino, lo que hizo que la canción me resultara tan fascinante, podría estar acaso ligada a la estigmatización de estos versos como sentimentales y kitsch. Ya he mencionado la difícil clase de atracción que las proliferantes imágenes de Jesús, a lo que Cameron se refiere como las "estatuas afeminadas", crean en la economía homofóbica de la mirada masculina. Este escándalo puede que explique el malestar que el himno provoca en J.M. Cameron, pero nos deja con interrogantes acerca de las especificidades de lo sentimental y, sobre todo, de su género: si lo sentimental, como se nos ha enseñado, coincide temáticamente con lo femenino, con el espacio de las mujeres, entonces ¿por qué la sobresaliencia del físico masculino debería guardar una relación indicativa con ello?

Si en efecto, como quiero plantear, la corporeidad de la figura masculina es un indicativo característico y temático de las poderosas y devaluadas categorías del kitsch y lo sentimental en este siglo, entonces sólo es el uso ambiguo de la primera persona ("Y me dice que le pertenezco") —la primera persona que podría ser vuestra abuela, pero también Willie Nelson o incluso un distinguido profesor de religión de la

Universidad de Toronto— lo que da este mal sabor al desliz de género de este bocado de “gelatina” religiosa en la ensuciada y agredida garganta del Sr. J.M. Cameron. La ambigüedad genérica de la primera persona, o la primera persona imposible —como la primera persona de alguien que está muerto o a punto de morir—, son indicativos sentimentales comunes y, al menos para mí, especialmente poderosos: mi carne de gallina, en todo caso, siempre está lista a erizarse ante frases como “Ella anda por estas colinas con un velo largo y negro, / Visita mi tumba cuando gimen los vientos de la noche”, y mis vías urinarias siempre están preparadas para “Rocky, antes nunca tuve que morir” o las cartas al consultorio sentimental “Dear Abby” que pretenden ser de jóvenes de diecisiete años que eran demasiado jóvenes para morir en ese accidente de coche a la salida del colegio. Posiblemente, el pasaje emblemático de esta primera persona de tono y género inquietantes, entre ingenua y falsa, y de la que se pueden encontrar otras versiones en cualquier revista literaria de instituto, es la balada que pone fin a *Billy Budd*:

No hay silbato para esas drizas. Pero ¿no es todo falaz?

Hay una nube en mis ojos; estoy soñando quizá.

¿Un hacha para mi cable? ¿Todo a la deriva va?

El tambor toca con fuerza, ¿y Billy no lo sabrá?

Me ha prometido Donald que junto a la tabla estará;  
Antes de hundirme tendré mano amiga que estrechar.

Pero entonces habré muerto, si lo vamos a pensar.

Recuerdo a Taff el galés cuando se hundió en el mar.

Y su mejilla era rosa como la rosa al brotar.

Pero a mí, a una hamaca me atarán y me lanzarán  
a la profundidad.

Brazas y brazas abajo, casi dormido voy a soñar.

Notó que entra sigiloso. Centinela, ¿dónde estás?

Aflójame las cadenas en las muñecas, empújame suavemente,

Tengo sueño y las algas encenagadas se entrelazan

a mi alrededor. (p. 303)

En todo caso, estas activaciones deliberadas de las ambigüedades siempre latentes en la persona gramatical como tal indican la variedad de significados del sentimentalismo que la identifican, no como un contenido temático o particular, sino como una estructura de relación que suele implicar las

relaciones del autor o del público del espectáculo y, muy a menudo, cuando el propio epíteto "sentimental" es llevado a la escena, una estructura de relación desacreditada o devaluada —lo sentimental relacionado con la insinceridad, la manipulación, la vicariedad\*, la morbosidad, la astucia, el kitsch y la malicia.

En primer lugar, abordaremos la cuestión del contenido temático. En la crítica feminista reciente, sobre todo la que se ocupa de la ficción de las autoras americanas del siglo diecinueve, ha tenido lugar una deliberada rehabilitación de la categoría de "lo sentimental", en la medida en que "lo sentimental" se considera como un nombre en clave para referirse de forma despectiva al cuerpo femenino y a las preocupaciones domésticas y "reproductivas" de la mujer en torno del nacimiento, la socialización, la enfermedad y la muerte.<sup>13</sup> La crítica feminista sostiene que la devaluación de "lo sentimental" concuerda con la devaluación de muchos aspectos característicos de la experiencia y la cultura de las mujeres. Bajo esta perspectiva, "lo sentimental", al igual que las vidas mismas de muchas mujeres, está típicamente ubicado en la esfera privada o doméstica; solamente tiene una conexión tácita o indirecta con la realidad económica de la producción industrial del mercado; está, en cambio, más visiblemente ligado a las preocupaciones "reproductivas" del nacimiento, la socialización, la enfermedad y la muerte; y está intensamente ocupado con la labor y expresión relacional y afectiva. Puesto que uno de los objetivos influyentes del pensamiento feminista popular más reciente ha sido cambiar por completo la valoración negativa que la alta cultura y la ideología de mercado atribuyen a estas experiencias, prioridades y aptitudes, de ello se ha derivado el intento por invertir la carga negativa atribuida a "lo sentimental".

Asimismo, se podría considerar que se ha producido una rehabilitación en cierto modo parecida de "lo sentimental" por parte del movimiento gay masculino —que, de hecho, se ha producido durante casi un siglo bajo diferentes nombres, incluyendo el de "camp". Evidentemente, esta rehabilitación de lo sentimental por parte de los hombres gays ha tenido lugar por motivos muy diferentes a los del feminismo, puesto que parten de experiencias diferentes. El niño de Ohio que reconoce en la canción *Somewhere Over the Rainbow* (de la

película *El mago de Oz*) el himno nacional de un país nativo, el suyo propio, y cuyo nombre nunca ha oído pronunciar, construye un idilio familiar sobre nuevas bases; y para el adulto en el que se convierte, el sentido del valor que atribuye a la esfera "privada" o a las aptitudes relacionales y expresivas es probable que guarde relación con una historia específica de lo secreto, la amenaza y el escape, al igual que con la domesticidad. La asociación específica de la sexualidad de los hombres gays con la muerte trágica temprana es reciente, pero la estructura de su articulación está densamente basada en siglos de intertextualidad homoerótica y homofóbica.<sup>14</sup> Los pilares sobre los que se asienta el sentimentalismo de los hombres gays y la apropiación sentimental por parte de la cultura en general de la homosexualidad masculina como espectáculo han estado presentes durante mucho tiempo.

He venido sosteniendo que las construcciones modernas de la identidad gay masculina en el mundo occidental no suelen ser por encima de todo "esencialmente gays", sino que también están estrechamente ligadas de forma reactiva y expresiva, aunque nunca oblicua, con las incoherencias implícitas de la heterosexualidad masculina moderna. Siguiendo esta idea, pues, habría mucho que decir sobre la producción y utilización, sobre todo en la sociedad norteamericana contemporánea, de un nivel extraordinariamente alto de autocompasión por parte de los hombres que no son gays.<sup>15</sup> Sus efectos en nuestra política nacional, así como en la ideología e intervención internacionales, han sido omnipresentes. En las manifestaciones actuales más íntimas, la autocompasión de los hombres heterosexuales a menudo se refiere (aunque parece excederse) a los efectos culturales del feminismo, y está asociada con los actos de violencia —o al menos se usa para justificarlos—, sobre todo contra las mujeres. Por ejemplo, la increíble proporción de violencia masculina contra esposas separadas, exesposas y exnovias, mujeres que están justo en vías de crear un espacio personal por su cuenta, parece aprobada y liderada, tanto como reflejada, por la avalancha de libros y películas en que esta violencia parece la expresión no de la personalidad machista, sino del hombre sensible —razón por la que las mujeres se ponen nerviosas cuando los hombres heterosexuales afirman que gracias al feminismo han recibido "permiso para llorar". Aunque com-

pulsivamente ilustrada para el consumo público (véase, sobre este tema, la sección "About Men" del *New York Times*, pássim, o las páginas de deportes de cualquier periódico, las novelas occidentales, la música country de autoría masculina, las historias del padre moribundo y su hijo en *The New Yorker* o cualquier otra forma de género escrito que vaya dirigido a los hombres), esta vasta ola nacional de autocompasión masculina nunca se menciona o se trata como un hecho cultural y político; el machismo y la competitividad, o la supuesta caballerosidad, ocupan su lugar como temas de mención y análisis. Suspendido entre la vergüenza y la desvergüenza, este régimen de autocompasión del hombre heterosexual tiene la fuerza proyectiva de un secreto a voces. Apenas sorprendería que los hombres gays, como todas las mujeres, fueran uno de los objetivos principales de sus proyecciones expiatorias —atribuciones maliciosamente sentimentales de un sentimentalismo malicioso.

Se nos lleva a creer que las lágrimas sagradas del hombre heterosexual son un extraño y precioso licor con unas propiedades solamente comparables a las *lacrimae Christi*, cuya secreción es una especialidad del kitsch religioso. ¿Qué atractivo, en comparación con este crisma de lo gratuito, puede haber en las lágrimas excesivamente previsibles de las mujeres, de los hombres gays y de las personas con algo por lo que llorar? Nietzsche dice con desdén: "¡Qué importa, en cambio, la compasión de los que sufren!", aunque explica que "un hombre que puede sostener una causa, cumplir una decisión, guardar fidelidad a un pensamiento, retener a una mujer, castigar y abatir a un temerario [...] en suma, un hombre que por naturaleza es señor, —cuando un hombre así tiene compasión, ¡bien!, ¡esa compasión tiene valor!" (*Más allá*, pp. 250-251). Tanto la cultura de masas como la alta cultura de nuestro siglo ratifican esta opinión, recreándose en esta compasión del hombre por sí mismo.

Si estas imágenes modernas adquieren parte de su perdurable poder a partir de la asociación que se hacía a mediados del siglo pasado del sentimentalismo con las mujeres, lo que su persistencia y proliferación dramatiza es algo nuevo: un cambio que tiene lugar durante el período que va desde la década de los ochenta del siglo diecinueve hasta la I Guerra Mundial, por el cual el ejemplo perfecto de lo sentimental

deja de ser la mujer para convertirse en el cuerpo de un hombre que, como el capitán Vere, dramatiza físicamente y personifica la lucha de la identidad masculina con las emociones o estigmas físicos estereotipados como femeninos para una audiencia que desea y a la vez se identifica de forma catártica con él. Nietzsche afirma: "En los hombres duros la intimidad es una cuestión de pudor —y algo precioso (*Más allá*, p. 109). Este cuerpo masculino no es identificado en sí mismo como el lugar o el tema del sentimentalismo, del modo en que el hogar, el cuerpo femenino y la labor reproductiva de la mujer lo habían sido a mediados del siglo diecinueve, sino que las relaciones de representación y percepción que circulan a su alrededor, incluyendo el antisentimentalismo, puede decirse que representan el sentimentalismo como un tropo.

¿Cómo, pues, a través del tema del sentimentalismo podemos formular a Nietzsche preguntas que Wilde y su lectura pueden enseñarnos a preguntar? Gore Vidal empieza un ensayo sobre Wilde con la frase siguiente: "¿Debe uno tener un corazón de piedra para leer la *Balada de la cárcel de Reading* sin reírse?"<sup>16</sup> Este comienzo apunta sencillamente en demasiadas direcciones. Entre éste y el mismo comentario realizado por el propio Wilde, un siglo antes, sobre la muerte de Little Nell, es posible establecer una relación. Una explicación es el argumento histórico-temático que se acabada de esbozar: mientras que en el siglo diecinueve eran las imágenes de las mujeres en relación con el sufrimiento doméstico y la muerte las que ocupaban el lugar más poderoso, sintomático y, quizá, desmenuzable o volátil del imaginario sentimental de la cultura de la clase media, en el siglo siguiente —el siglo inaugurado por Wilde, entre otros— lo han sido las imágenes de la tensa autoconstitución de los hombres. Así, la cuidadosa composición de la *Balada de la cárcel de Reading*, donde Wilde enmarca su propia imagen entre la de un hombre que ha asesinado a una mujer y el Crucificado, activa todos los mecanismos imaginables por los que la mayoría de los lectores saben cómo entrar en el circuito de lo sentimental:

¡Ay, es una cosa terrible padecer el crimen de otro! Porque la espada del Mal hundíase en nosotros, derecha al corazón, hasta su empuñadura envenenada; y como plomo derretido



fueron las lágrimas que derramamos por una sangre que no habíamos vertido.

Y así como se ven las cosas más aterradoras en el cristal de un sueño, vimos la aceitosa cuerda de cáñamo colgada de la viga negruzca, y oímos la oración que el collar del verdugo estranguló en un gran grito.

Y todo el dolor que le sacudió hasta hacerle lanzar aquel grito espantoso, y su remordimiento desgarrador y sus sudores de sangre nadie los conoció tan bien como yo: porque el que vive más de una vida debe morir también más de una muerte.<sup>17</sup>

Pensad en los parecidos y cautivadores versos de Cowper—

Perecimos, cada uno solo,  
Pero yó bajo un mar más agitado  
Y anegado en abismos más profundos que él<sup>18</sup>

—y los indicadores sentimentales afines (la vicariedad, la extraña y cambiante primera persona de después de la muerte, la autocompasión heroica). Sin embargo, el autor de *Balada de la cárcel de Reading* también es el creador de personajes como mister Bunbury, de hombres cuya inclinación a vivir más de una vida e incluso a morir más muertes, por no hablar de más de un bautismo, parece, por el contrario, conferirles una refinada despreocupación por cuestiones de identidad tales como el nombre del padre —que sus hijos, que lo han olvidado, deben buscar en las listas del Ejército. “Lady Bracknell, me molesta mucho parecer curioso; pero ¿querría usted tener la bondad de comunicarme quién soy yo?” (*La importancia de ser formal*, en *Obras Completas*, p. 764). Al mismo tiempo, la precisa matriz gramatical de incluso el ingenio más anárquico de Wilde todavía tiende hacia la primera persona masculina del singular en la autodefinition descriptiva. “Nadie es perfecto. Yo mismo soy especialmente propenso al juego de las damas”. “Puedo resistirlo todo menos la tentación”. “No tengo nada que declarar excepto mi genio”. El proyecto de construcción de la figura masculina no se convierte en menos importante por el hecho de presentarse como un absurdo; en realidad se podría decir que es la franqueza con la que Wilde a menudo es capaz de centrar

este proyecto masculino en el campo de la visión lo que le permite intervenir de un modo tan incisivo sobre el mismo.

El poder para provocar aprensión de textos como *De Profundis* y *Balada de la cárcel de Reading* —y no intento sugerir que sean menos poderosos por poner a menudo los pelos de punta— podría decirse que coincide con la elección temática realizada en cada uno de ellos: la presentación y exhibición del cuerpo masculino está situada en el contexto específico del cuerpo exhibido de Jesús. Una de las formas en que se puede interpretar *El retrato de Dorian Gray* revelaría lo mismo, ya que el descenso de la novela desde el sublime juego libre a la fuerza sentimental va acompañado de la presentación y ejecución del bello cuerpo masculino como un índice visual de expiación vicaria.

Que la circunferencia de peligro sentimental en la obra de Wilde hubiera de tener como centro la imagen de un hombre crucificado no hubiera sorprendido a Nietzsche. Después de todo, Nietzsche orientó su narrativa sobre la destrucción histórica mundial de la especie en torno al eje del mismo cuerpo masculino exhibido; sus meditaciones propiamente no guardaban relación con el significado inherente de la crucifixión o las cualidades del hombre crucificado, sino con las relaciones aparentemente irreversibles de la compasión, el deseo, la vicariedad y la mendacidad instituidas en la respuesta colectiva a esa imagen.

Evidentemente, la capacidad de Nietzsche para describir las relaciones en torno a la cruz desde una nueva perspectiva se apoya en un truco típicamente homérico: vendándose los ojos en contra de una fijación visual sobre la elevada figura y sordo a la penetración auditiva de su distante atractivo, Nietzsche (como el fóbico a la gelatina, J.M. Cameron) se entrega, en sus análisis del cristianismo, a los otros tres sentidos —gusto, tacto, olfato, los que menos se adaptan a la distancia y que el francés designa con el verbo *sentir*—, y, sobre todo, al olfato. “He sido el primero en percibir —en *oler*— la mentira como tal. Mi genio se encuentra en mi nariz... (*Ecce*, p. 160). Poseyendo “ese instinto de limpieza mío que posee una susceptibilidad verdaderamente preocupante para percibir fisiológicamente —para *oler*— la cercanía o—¿cómo diría yo?— lo más íntimo, las ‘entrañas’ de toda alma” (*Ecce*, pp. 54-55), Nietzsche es sensible a “la falta completa de limpieza psi-

cológica en el sacerdote" (*Anti*, p. 90), es capaz de "oler qué sucia pandilla se encumbró [con el cristianismo] de ese modo" (*Anti*, p. 105). Lo que le es más insufrible de este espectáculo de sufrimiento es la proximidad a la que lleva a los hombres que responden al mismo: "Y es que la compasión apesta a chusma inmediatamente" (*Ecce*, p. 48). Y en este fenómeno halla el origen de casi todas las características del mundo en el que habita. "Quien para husmear tiene no sólo su nariz, sino también sus ojos y sus oídos, ventea en casi todos los lugares a que hoy se acerca algo como un aire de manicomio, como un aire de hospital [...] muy pequeño, muy escondido, muy honesto, muy dulzón. Aquí [...] el aire apesta a cosas secretas e inconfesables".<sup>19</sup>

Nietzsche, pues, es el psicólogo que restituyó el olfato al sentimentalismo, y lo hizo con el mismo gesto con que volvió a situar lo appestoso y lo rancio en el rencor. El juicio psicológico de Nietzsche más perdurablemente productivo fue el que situó el odioso y mendaz mecanismo misteriosamente denominado *resentimiento* —se podría decir reolfateo tanto como "resentimiento", o regustación, repalpación— en el centro de su explicación sobre las virtudes corrientes (después de Jesucristo), como el amor, la buena voluntad, la justicia, el compañerismo, el igualitarismo, la modestia y la compasión. Para Nietzsche el "resentimiento" era la esencia del cristianismo y, por lo tanto, de toda la psicología moderna ("nunca hubo más que una psicología, la del sacerdote");<sup>20</sup> y el don de sus orificios nasales revela de forma reiterada estos impulsos aparentemente simples y transparentes como laminados complejos e inestables de autoengrandecimiento y deleite combinados con el autodesprecio y la abnegación, fermentados en una especie de compuesto fertilizante bajo la presión del tiempo, de la contradicción interna y del trabajo destructivo como el suyo propio. El prefijo "re" de *resentimiento* marca un espacio de degeneración y vicariedad: la falta de singularidad de estos laminados en tanto que redoblamiento de los motivos personales y su falta de originalidad como reflejos de los impulsos de otros. Así, la inexacta designación sentimental, a raíz de la crucifixión, de la sensualidad y voluntad de poder de su observador como *compasión* se convierte en el modelo para todo tipo de emociones y vínculos afectivos, de los que Nietzsche era el analista privilegiado:

Este problema del *valor* de la compasión y de la moral de la compasión (—yo soy un adversario del vergonzoso reblandecimiento moderno de los sentimientos—) parece ser en un primer momento tan sólo un asunto aislado, un signo de interrogación solitario; mas a quien se detenga en esto una vez y *aprenda* a hacer preguntas aquí, le sucederá lo que me sucedió a mí: —se le abre una perspectiva nueva e inmensa, se apodera de él, como un vértigo, una nueva posibilidad, surgen toda suerte de desconfianzas, de suspicacias, de miedos, vacila la fe en la moral, en toda moral. (*Genealogía*, p. 23)

El sentimentalismo, en la medida en que coincide con el “resentimiento” en una estructura que nosotros no seríamos los primeros en llamar resentimiento, representa el sentimiento moderno en el pensamiento de Nietzsche: el sentimiento moderno como vicariedad y distorsión, pero también como una sensación de insultante proximidad.

*Directo/Vicario; Arte/Kitsch*

Sería difícil sobreestimar la importancia de la vicariedad al definir lo sentimental. La extraña trayectoria del “sentimentalismo”, desde finales del siglo dieciocho, cuando era un término elogioso de eminencia ética y estética, hasta el siglo veinte, cuando puede utilizarse para connotar, además de debilidad patética, un principio de maldad —y desde sus orígenes cuando circulaba libremente entre ambos géneros, pasando por la versión victoriana feminocéntrica, hasta la del siglo veinte con su compleja y singular relación con el cuerpo masculino—, es una trayectoria que muestra pocas coherencias que se puedan articular fácilmente y que, además, no son, como hemos visto, coherencias de contenido; más bien, parecen ser coherencias inherentes a la naturaleza de la proyección de un espectador sobre un contenido. El sacralizante contagio de lágrimas fue la muy recreada escena primordial de lo sentimental en el siglo dieciocho. Si sus primeros oficiantes encontraban relativamente fácil (sólo relativamente) dar por supuestos el altruismo y la beneficencia del proceso por el cual un espectador “simpatizaba” con los sufrimientos de la persona observada, sin embargo, todos los proyectos psicológicos y filosóficos del mismo período ofrecían

nuevos instrumentos para cuestionar o incluso desacreditar esa inclinación afectiva, que cada vez parecía menos simple.<sup>21</sup> De modo más evidente, la posición de esta empatía sentimental parecía ofrecer cobertura a las diferencias de riqueza material (el llanto de los burgueses ante el espectáculo de la pobreza) o de permisividad sexual (el desmayo de los hombres ante el espectáculo de la virtud femenina en estado de sitio). El sobreentendimiento y la consiguiente ausencia de responsabilidad en la identificación entre el sufridor y el espectador sentimental, en todo caso, parece ser el eje que sustenta los aspectos más honorables y más reprobatorios de lo "sentimental". Para un espectador, el hecho de distorsionar la calidad o el lugar de su implícita participación en una escena —distorsionar, por ejemplo, el deseo como compasión, el *Schadenfreude* como empatía, la envidia como desaprobación— significaría representar ejemplos definidores del peor sentido del epíteto; los ejemplos definidores, cada vez más, del propio epíteto. La lascivia, la morbosidad, lo deseoso, el esnobismo,<sup>22</sup> la astucia y la malicia denotan subcategorías de lo sentimental, en la medida en que cada una de ellas implica una razón encubierta para la identificación a través del espectáculo. Como Nietzsche dice de Renan (con quien tiene mucho en común): "¡yo no conozco nada que me cause más náusea que una de esas poltronas 'objetivas', que uno de esos perfumados gozadores de la historia, medio cura, medio sátiros [...] esos 'espectadores' me enfurecen contra el 'espectáculo' más aún que éste" (*Genealogía*, p. 180).

De esto se sigue que la descripción de escenas, o incluso de textos, en términos intrínsecamente "sentimentales" (o lascivos, morbosos, etc.) es extremadamente problemática, y no menos porque estas descripciones suelen llevar una autoridad inapelable: el epíteto "sentimental" está siempre impreso en tinta indeleble. "Sentimental" y su considerable cantidad de subcategorías: ¿acaso no funcionan menos como coordenadas estáticas de análisis para estudiar los textos que como proyectiles cuya demora depende absolutamente del ángulo e ímpetu de su emisión? En el capítulo anterior hablamos de la "mundanería" como una atribución cuya fuerza dependía, no de su firme atribución a una persona o texto en concreto, sino de su habilidad para trazar una cadena de ángulos atributivos de creciente privilegio y sobreent-

tendimiento; una persona "mundana", por ejemplo, es aquella con un privilegio cognitivo sobre el mundo, pero que es atestiguado por una persona que reclama implícitamente una perspectiva incluso más abierta de privilegio cognitivo desde la cual puede construirse el ángulo "mundano", aunque el silencioso ofrecimiento de un ángulo más abierto al lector o auditor todavía puede constituir, como dijimos, la base para poderosas interpelaciones. "Lo sentimental" y sus reprobatorias subcategorías operan de un modo semejante. En sí mismas descripciones de relaciones de vicariedad, la trayectoria atributiva de cada uno de estos adjetivos es nuevamente vicaria. Por ejemplo, es bien sabido que en Proust los personajes esnobs son fáciles de reconocer porque son los únicos que pueden reconocer el esnobismo en otros; por lo tanto, los únicos que realmente lo desaprueban. El esnobismo, como señala René Girard, solamente puede ser tratado y atribuido por los esnobs, quienes siempre tienen razón por lo que a éste se refiere, excepto en sus negaciones cuando se trata de ellos.<sup>23</sup> Lo mismo ocurre con el fenómeno de "lo sentimental" en general y de otras de sus manifestaciones como la lascivia y la morbosidad. *Honi soit qui mal y pense* (Malhaya el que mal piense) es a la vez el lema y el principio estructural de la atribución de sentimentalismo. ¿Qué cadena de atribución se extiende, bajo el pretexto de ser interrumpido, cuando Nietzsche exclama: "¡Oh, sensibles hipócritas, lascivos! A vosotros os falta la inocencia en el deseo: ¡y por eso ahora calumniáis el desear!" (*Zaratustra*, p. 182) ¿Qué relaciones tácitas de complicidad lasciva se combinan bajo la atribución de lascivia en el análisis de Nietzsche sobre el *Código de Manú*:

En seguida se lo adivina: esa obra tiene detrás de sí, *dentro* de sí [...] (da algo a morder incluso al psicólogo más exigente [...]) Todas las cosas sobre las que el cristianismo derrama su vulgaridad insondable, como, por ejemplo, la procreación, la mujer, el matrimonio, son tratadas aquí en serio, con respeto, con amor y confianza. ¿Cómo se puede realmente poner en manos de niños y de mujeres un libro que contiene aquella frase infame: "a causa de la fornicación tenga cada uno su propia mujer, y cada uno su propio hombre: es mejor casarse que abrasarse?" ¿Y es *licito* ser cristiano mientras la génesis del hombre esté cristianizada, es decir, *ensuciada* con el con-

cepto de la *immaculata conceptio* [inmaculada concepción]?... Yo no conozco libro alguno en el que a la mujer se le digan tantas cosas delicadas y afectuosas como se le dicen en el Código de Manú; esos vejetes y santos antiguos tienen una manera acaso nunca superada de ser atentos con las mujeres. "La boca de una mujer" —se dice una vez—, el pecho de una muchacha, la oración de un niño, el humo del sacrificio son siempre puros". Otro pasaje: "no hay nada más puro que la luz del sol, la sombra de una vaca, el aire, el agua, el fuego y la respiración de una muchacha". Un último pasaje —acaso también una santa mentira—: "todas las aberturas del cuerpo situadas por encima del ombligo son puras, todas las situadas por debajo son impuras. Sólo en la muchacha es puro el cuerpo entero". (*Anticristo*, p. 97)

La crítica que hace Vidal a Wilde cuando dice: "¿Debe uno tener el corazón de piedra para leer la *Balada de la cárcel de Reading* sin reírse?", parece depender de la misma estructura. Acaso lo gracioso es que el Wilde que se aprovechó en otro tiempo de la enorme carga retórica que podía obtener de arrojar la calumnia de sentimentalismo sobre Dickens, quizá más tarde en su vida, cuando la horrorosa maquinaria punitiva del Estado hubo cumplido con la misión de destrucción de la verdad y alegría de su sensibilidad, desarrolló una tendencia al mismo defecto. No obstante, quizá lo importante es que no se puede hacer ninguna diferenciación entre el sentimentalismo y su denuncia. Pero entonces se trata de una gracia que sólo puede estar en el propio Gore Vidal, cuya hipervigilancia para los errores de blandeza de otros sólo puede indicar que él, a su vez, debe de estar, como ellos dicen, inseguro de sí mismo. Puede que tan sólo los mismos que tienen tendencia a estos impulsos vicariantes sean los que estén preparados para detectarlos en la obra o personalidad de otros; pero también son ellos quienes por diversas razones suelen sentirse perturbados en presencia de los mismos.

Cuando digo "ellos" me refiero por definición a "nosotros". Para prescindir de la estructuración más abismal de este argumento mediante una infinidad de lecturas insinuantes sobre "otros" escritores, permitidme que intente romper con la tradición de negación personal y yo misma haga una rápida aunque sincera declaración de culpabilidad por poseer en alto grado los atributos de, por lo menos, sentimentalismo,

lascivia y morbosidad. (Bajo la infinitesimalmente pequeña posibilidad de que esta confesión se pueda acoger con algún tipo de escepticismo, puedo ofrecer como prueba de responsabilidad —o, se podría decir, pericial— el patetismo inyectado en la parafrase de *Esther*, en el primer capítulo, que me encantó componer pero que es tanto horripilante como, quizá, retóricamente eficaz a través de una cierta oblicuidad en mi propia estela de identificaciones. Como dijo mordazmente una amistad a quien no le gustaron esos párrafos, no es que se trate de mi en el momento de atreverme a salir del armario, sino que es muy evidente que refleja mis fantasías de salvación.)

Claramente, esta concepción del "sentimentalismo" hace problemático el proyecto de rehabilitación de lo sentimental, ya sea por parte del feminismo o del movimiento de hombres gays. El problema no es solamente que el abanico de nombres desacreditadores de los que se dispone para estas formas de atención y expresión sea demasiado sutil, perspicaz, descriptivamente útil y retóricamente poderoso para ser sencillamente desechado, aunque eso sea bastante cierto. Un problema peor es que, puesto que en esta estructura el antisentimentalismo se convierte en el propio motor y expresión de las relaciones sentimentales modernas, el tomar parte en el discurso del sentimentalismo, en cualquier momento o con cualquier propósito, va a estar inevitablemente atrapado en un impulso de atribución esencialmente expiatorio.

El tratar de construir versiones de este argumento ha ofrecido, asimismo, una evidencia sorprendentemente clara de la fuerza de este impulso. Habida cuenta del deseo de plantear la pregunta que yo aquí planteo, es demasiado fácil visualizar el camino que se resista menos a un argumento de este tipo. La fuerza balística de la atribución de "sentimentalismo" es hoy tan intensa que me ha parecido increíblemente difícil pensar en cualquier proyecto analítico o de revaluación relacionado con ésta que no culmine sus interpretaciones rehabilitadoras con algún desenmascaramiento todavía más crítico del sentimentalismo "verdadero", y mucho más peligroso, de un autor que no esté previamente asociado con el término. Esto sería coherente con una cierta trayectoria, difícil de evitar, de universalización de concepciones sobre la homo/heterosexualidad —la obra de Irigaray sobre el



“hom(m)osexual” es el texto clásico de esta trayectoria, aunque el pensamiento feminista no tenga el monopolio de ello—según la cual los regímenes autoritarios o la cultura masculinista homofóbica puede ser condenada por ser incluso más homosexual que la cultura gay masculina.<sup>24</sup> Y cada una de estas trayectorias argumentales conduce directamente a terribles tópicos sobre el fascismo. En el caso de Nietzsche y Wilde, el camino de argumentación más fácil —casi irresistiblemente fácil— hubiera sido usar a Wilde, manifiestamente gay, como figura para la necesidad y verdad de una “buena” versión del sentimentalismo, para luego probar que, Nietzsche, ostensiblemente heterosexual y antisentimental, era “verdaderamente” homosexual y “verdaderamente” sentimental, quizá incluso más que Wilde por no reconocerlo, y de modos que podría demostrarse que tienen implicaciones para su obra y pensamiento.

¿Por qué debería ser tan difícil pensar sobre estos temas sin seguir una línea argumentativa que deba llevar al desmascaramiento de un supuesto precursor fascista como el “verdadero” homosexual o, sobre todo, como el “verdadero” sentimental? He intentado evitar esto por cuatro razones. En primer lugar, Nietzsche, como Whitman, es un escritor evidentemente astuto y escurridizo en cuya autoignorancia nunca se haría bien en apostar. En segundo lugar, una trayectoria argumentativa de este tipo presupone que se tiene reservada en algún lugar una definición firme e inteligible de lo que es “verdaderamente homosexual” y lo que es “verdaderamente sentimental”, mientras que nuestro argumento histórico es exactamente lo contrario, es decir, que estas definiciones no son ni históricamente estables en este período ni internamente coherentes. En tercer lugar, es obvio que este argumento necesariamente depende para su fuerza retórica, por no decir analítica, de las extremas devaluaciones culturales de ambas categorías en la época moderna, de lo homosexual y de lo sentimental —una dependencia que debería provocar malestar, por mucho que los propios textos de Nietzsche puedan haber contribuido a esas fatídicas devaluaciones. Y, por último, creo que las preguntas más fructíferas que podemos formular en relación a estos temas de definición no deben ser: “¿cuál es el verdadero significado o la misión exacta de estas etiquetas?”, sino: “¿cuáles son las relaciones que se esta-

blecen a causa de su implantación?" En ese caso, cualquier distancia analítica que podamos tener estaría viciada hasta el punto de que nuestro argumento se propondría culminar con este acto de etiquetación.

Las categorías "kitsch" y "camp" quizá den algunas pistas sobre cómo la formación moderna de las identidades gays ha intervenido en la nueva forma de imaginar las poderosas relaciones con el público. Kitsch es una clasificación que redobla el poder agresivo del epíteto "sentimental", pretendiendo eximir al que dice el epíteto del contagio del objeto kitsch, por una parte, y planteando la existencia de un verdadero consumidor kitsch o, en la influyente expresión de Hermann Broch, un "hombre kitsch",<sup>25</sup> por otra parte. El hombre kitsch nunca es la persona que emplea la palabra "kitsch"; se imagina que la capacidad de los hombres kitsch para ser manipulados por el objeto kitsch y el creador kitsch es perfecta y completamente acrítica. El hombre kitsch es visto o como el doble exacto del igualmente poco culto productor del kitsch o como el inocentón que no es capaz de resistirse a su cínica manipulación; es decir, el productor kitsch que se imagina está bien en el abyecto bajo nivel de conciencia del hombre kitsch o bien en el ilimitado alto nivel de conciencia, potencialmente abusivo, del hombre que puede reconocer el kitsch cuando lo ve. En el controvertido mundo del kitsch y el reconocimiento de lo kitsch no hay ningún nivel mediador de conciencia; así, pues, es necesariamente cierto que la estructura del contagio por la cual "con uno basta para conocer a otro", y por la cual todo objeto sobre el que pueda preguntarse inmediatamente "¿es kitsch?" se vuelve kitsch, es, bajo el sistema de atribución kitsch, un gran escándalo que puede provocar la autoexención o el cinismo, pero nada mucho más interesante.

Lo camp, por otra parte, parece implicar una perspectiva de lo gay más amplia. Como indica Robert Dawidoff, creo que puede ser cierto que el gesto característico de lo camp sea en realidad algo increíblemente simple: el momento en que un consumidor de cultura se hace la descabellada conjetura: ¿y si quien ha hecho esto también es gay?"<sup>26</sup> A diferencia de la atribución kitsch, pues, el reconocimiento camp no pregunta: "¿qué tipo de degradada criatura podría ser el público adecuado para este espectáculo?" En su lugar, dice y sí: ¿y si el

público adecuado para esto fuera precisamente yo? ¿Y si, por ejemplo, las resistentes, oblicuas y tangenciales proyecciones de atención y atracción que yo puedo aportar a este espectáculo son, de hecho, increíblemente receptivas a las resistentes, oblicuas y tangenciales proyecciones de la persona o algunas de las personas que lo crearon? ¿Y si, además, otros a quienes no conozco o reconozco lo pueden ver desde el mismo ángulo "perverso"? A diferencia de la *atribución kitsch*, la sensibilidad del *reconocimiento camp* siempre entiende que opera en términos de relaciones con el lector y de fantasía proyectiva (aunque con frecuencia verdadera) sobre los espacios y las prácticas de producción cultural. Generoso porque admite, a diferencia del kitsch, que sus percepciones también son necesariamente creaciones,<sup>27</sup> no es de extrañar que lo camp pueda lograr efectos de gran delicadeza y poder en una cultura tan atributiva de lo sentimental como la nuestra.

Así pues, ni la rehabilitación ni la crítica implacable es algo que se pueda hacer sistemáticamente con estos significados representativos de lo "sentimental", lo "antisentimental" o incluso lo "resentimental", puesto que representan figuras retóricas —es decir, relacionales—, figuras de ocultación, oblicuidad, vicariedad y redesignación, y, de este modo, sus frutos éticos tan sólo pueden tratarse en los múltiples contextos de su escritura y lectura. Pese a que podría decirse que cada uno de ellos es una forma de mala fe, también pueden verse como figuras de deseo y creatividad irrefrenables, aunque sólo sea por el puro gusto, nunca admitido, de hallar un modo de formular y reproducir el dolor o el placer de otro. "Bueno", Nietzsche observa de modo bastante enigmático, "no es ya bueno cuando el vecino toma esa palabra en su boca" (*Más allá*, p. 67).

### *Igual / Diferente; Homo / Hetero*

No obstante, si el sentimentalismo, el antisentimentalismo y el resentimentalismo son figuras de deseo vicario, ¿cómo se puede saber de quién es el deseo que se figura y por quién puede ser así figurado? Aún más: si formulamos la hipótesis de que una deformación fundamental del resentimentalismo de la era cristiana es la deformación que incesantemente tiene lugar entre los conceptos de "igual" y "diferente", ¿no

nos arriesgamos a generalizar demasiado nuestro tema? Por supuesto que lo hacemos; no hay nada en el pensamiento occidental que no pueda ser clasificable y desconstruible bajo "igual" y "diferente". Suponed que nos trasladamos a la época griega y formulamos la misma hipótesis sobre el resentimentalismo como la mutua tergiversación entre homo y hetero: ¿no es cierto que entonces ya hemos especificado en exceso nuestro tema? Sin embargo, éste es el campo de superposición de los binarismos de doble sujeción en que estamos efectivamente inmersos, no por la vicariedad escandalosa y sentimental de la psicología cristiana ni por el deseo de muchos hombres hacia otros hombres, sino por la yuxtaposición de ambas cosas en los conceptos de homo y heterosexualidad en las postrimerías del siglo diecinueve.

A partir de Foucault se ha solido distinguir un concepto moderno de "homosexualidad" —que traza una *identidad* continua— frente al concepto supuestamente premoderno (aunque persistente) de "sodomía", que describía *actos* diferenciados. Los estudios más recientes, sin embargo, han demostrado que incluso en el seno de los discursos minorizadores y taxonómicos sobre la identidad instituidos a finales del siglo pasado había una gran divergencia entre términos que Foucault había tratado como prácticamente intercambiables: la homosexualidad y la inversión sexual. Como argumenta George Chauncey, "la inversión sexual, el término más habitualmente empleado en el siglo diecinueve, no denotaba el mismo fenómeno conceptual que la homosexualidad. La 'inversión sexual' se refería a una inversión en un amplio abanico de comportamientos de género desviados" —el fenómeno de la "masculinidad" de la mujer o la "feminidad" del hombre, condensados en formulaciones como la famosa autodescripción de Karl Heinrich Ulrich: *anima muliebris virili corpore inclusa*, (una alma de mujer atrapada en el cuerpo de un hombre)— "mientras que la 'homosexualidad' se refería al aspecto más restringido de elección del objeto sexual".<sup>28</sup> Según David Halperin, "Que esa elección del objeto sexual pudiera ser totalmente independiente de tales características 'secundarias' de masculinidad o feminidad no parece haberse pasado por la cabeza a nadie hasta que Havelock Ellis hizo una campaña para aislar la elección del objeto sexual del juego de

roles y Freud [...] hizo una clara distinción entre el 'objeto' sexual y el 'objetivo' sexual" en el caso de la libido.<sup>29</sup>

Halperin describe algunas de las consecuencias de este cambio:

El aislamiento conceptual de la sexualidad per se con respecto a cuestiones de masculinidad y feminidad hizo posible una nueva taxonomía de comportamientos y psicologías sexuales basadas enteramente en el sexo anatómico de las personas participantes en un acto sexual (del mismo sexo *versus* de sexo diferente); de ese modo eliminó una serie de distinciones que tradicionalmente habían operado en los discursos anteriores relacionados con los contactos sexuales entre personas del mismo sexo y que habían diferenciado radicalmente las parejas sexuales activas de las pasivas, los roles sexuales normales de los anormales (o convencionales de los no convencionales), los estilos masculinos de los femeninos y la pederastia del lesbianismo: todos estos comportamientos iban a ser ahora clasificados del mismo modo y situados bajo el mismo epígrafe. La identidad sexual fue así polarizada en torno a una oposición central rígidamente definida por la combinación binaria de igualdad y diferencia de los sexos de las parejas sexuales; en lo sucesivo las personas iban a pertenecer a una u otra de estas dos categorías exclusivas [...] Fundada sobre fenómenos de comportamiento positivos, comprobables y objetivos —quién tenía relaciones sexuales con quién—, la nueva taxonomía sexual podía reivindicar una validez descriptiva y transhistórica. Y, por lo tanto, traspasó el "umbral de cientificidad" y fue consagrada como concepto de trabajo en las ciencias sociales y físicas.<sup>30</sup>

Es asombroso darse cuenta de que el aspecto de la "homosexualidad" que ahora parece en muchos sentidos más inmutablemente fijado —la igualdad definidora entre los miembros de la pareja— sea de tan reciente cristalización.<sup>31</sup> Se podría añadir que este proceso todavía es incompleto,<sup>32</sup> ya que el potencial de desfamiliarización implícito en esta percepción histórica sólo empieza a ser aparente.

En el concepto emergente del homosexual lo *homo* parece tener el potencial de efectuar una desdiferenciación definitiva, creando una vía permanente de deslizamiento potencial, entre dos conjuntos de relaciones que antes se habían considerado relativamente distintas: identificación y deseo.<sup>33</sup> Es

con la homosexualidad *homo* —y no con la inversión, la pederastía, la sodomía o, evidentemente, la sexualidad entre personas de distinto género— que nacen un lenguaje y un discurso eróticos que permiten la posibilidad continuada de simbolizar deslizamientos entre identificación y deseo. De forma concomitante, lo *homo* da lugar a nuevas posibilidades de camuflaje y ocultación, o a la exteriorización muy selectiva o deliberada, de la proscrita o resistida relación erótica y la confesión a través de cadenas de vicariedad —mediante los mecanismos que se agrupan en torno al nombre estigmatizante de “sentimentalismo”.

Permitidme que aclare lo que digo y lo que no digo aquí. No creo que sea mucho más probable que las relaciones entre personas del mismo se basen más en la semejanza que las relaciones entre personas de diferente sexo. Es decir, no creo que la identificación y el deseo estén necesariamente más íntimamente ligados en las relaciones entre personas del mismo sexo que en las de diferente sexo, o en las personas gays que en las personas que no lo son; sino que, en mi opinión, de hecho están íntimamente ligados en muchas o en la mayoría de relaciones y personas. Sin duda, no creo que deba suponerse que cualquier hombre tiene más en común con cualquier otro hombre de lo que pueda tener en común con cualquier mujer. Sin embargo, éstas son las suposiciones subyacentes en la invención de la definición de “homosexualidad”.<sup>34</sup>

¿Cómo el amor de un hombre por *otros* hombres se convierte en un amor por *lo mismo*? El proceso es muy gráfico en *El retrato de Dorian Gray*, puesto que el argumento de la novela facilita la conversión en los dos sentidos entre “el deseo de los hombres hacia los hombres” y algo que se parece mucho a lo que la tradición pronto llamará “narcisismo”. La novela adopta una trama inconfundible de deseo intermasculino, la competición entre Basil Hallward y Lord Henry Wotton por el amor de Dorian Gray, y la condensa en el misterioso vínculo de semejanza y expiación figural entre Dorian Gray y su propio retrato. La supresión de las primeras *diferencias* entre Dorian y sus admiradores —diferencias de edad e iniciación, en primer lugar— en favor de la problemática de la *semejanza* de Dorian con la imagen pintada de un hombre que es y no es él mismo tiene diversas consecuencias. Para empezar, el tropo

de semejanza, en mi opinión, aquí no se constituye frente al modelo de "inversión", en el que Wilde casi nunca pareció particularmente interesado y cuya retórica está prácticamente ausente de *El retrato de Dorian Gray*. Más bien, esta trama de la novela parece replicar el eclipse discursivo existente en este período sobre la suposición pederasta, basada en la antigüedad clásica, de que los lazos afectivos intermasculinos de cualquier duración deben estructurarse en torno a alguna diferencia diacrítica —por ejemplo, viejo/joven o activo/pasivo—, cuyo poder cultural binarizante podría ser al menos comparable con el del género. Introduciendo, junto con el estigma del narcisismo, la visión utópica moderna de un vínculo estrictamente igualitario garantizado por la exclusión de cualquier diferencia importante, el nuevo cálculo de homo/hetero, personificado en la trama del retrato, debe su elegante aire utilitarista a la clasificación lingüísticamente inapelable de cualquiera que comparta el género de uno mismo como "el mismo" y cualquiera que no lo comparta como el Otro.

Ello sirvió, no obstante, a otro propósito. Para Wilde, en 1891 un hombre joven con mucho que perder que intentaba plasmar su talento y sus deseos en un terreno homosocial contradictorio donde demasiado no era suficiente pero cualquier cosa siempre podía ser demasiado, la substitución del binomio homo/hetero por el yo/otro debía también de haber sido atractivo para el camuflaje protector y expresivo a la vez que ofrecía al contenido inconfundiblemente gay. No todo el mundo tiene un amante de su mismo sexo, pero todo el mundo, al fin y al cabo, tiene un yo de su mismo sexo.<sup>35</sup> (Este camuflaje, por cierto, continua siendo efectivo en las instituciones que actúan en connivencia con él. Así, en una clase que impartí en el Amherst College, por lo menos la mitad de los estudiantes manifestaron haber estudiado *El retrato de Dorian Gray* anteriormente, pero ninguno de ellos nunca había analizado el libro en términos de contenido homosexual; en cambio, todos ellos sabían que podía explicarse en términos de dualidad —"La división del yo"— o, de lo contrario, de mimesis —"Vida y Arte".)

Como veremos, para Wilde, la progresión del *homo* al *mismo* resultó, al menos en síntesis, en una reflexión y anti-figuralidad del "yo", una antirepresentatividad e iconofobia

nuevamente articuladas y modernistas que luchan en los embrollos antisentimentales de *El retrato de Dorian Gray* y que se vienen abajo en las movilizaciones sentimentales de la *Balada de la cárcel de Reading*.<sup>36</sup> La utilización que hace Nietzsche de las nacientes adaptaciones del nuevo concepto son, por extraño que parezca, más simples; aunque se le tendría que describir como el hombre que intentó volver a poner al hetero en el *Ecce Homo*. Freud, en su discusión con el Dr. Schreber, ofrece la siguiente lista de las posibles transformaciones erotogramaticales que pueden generarse en contradicción con la frase, indecible bajo un régimen homofóbico de expresión, "Yo (un hombre) *le amo*". En primer lugar, "No le amo - le odio"; segundo, "No le amo, *la amo*"; tercero, "Yo no le amo; *ella le ama*"; y, por último, "No le amo; no amo a nadie".<sup>37</sup> Ninguna de estas versiones es precisamente ajena a Nietzsche; en efecto, se podría imaginar una biografía de Nietzsche cuyo índice de contenidos sencillamente alternara de forma rotativa las cuatro frases en continua repetición. Pero su gramática más característica para esta frase prohibida es diferente; es una gramática que subyace de forma tan íntima en el trabajo de Freud que no se le ocurre hacerla explícita, y que es mucho más arriesgada en la emergente lectura "homo" de lo que significa para el hombre desear al hombre: "No le *amo*, yo soy él".

No deseo -pongamos como ejemplo- a Wagner; yo soy Wagner. En el afectuoso panegírico de *Wagner en Bayreuth*, "sólo hablo de mí; se puede poner sin reserva alguna mi nombre [...] en aquellos lugares del texto donde figura el de Wagner" (*Ecce*, p. 100). (O: "Si hubiera firmado mi *Zaratustra* con un nombre distinto al mío -con el de Richard Wagner, por ejemplo-, no habría sido suficiente la perspicacia de dos mil años para averiguar que el autor de *Humano, demasiado humano* es también el visionario que escribió el *Zaratustra*. [*Ecce*, p. 70].) No era "uno de mis amigos, el distinguido doctor Paul Rée [...] [sobre quien] lancé los rayos de la gloria"; sencillamente era el modo en que "évitó, con mi astacia instintiva, el pronombre 'yo'" (*Ecce*, p. 118). No deseo a Zaratustra, aunque "celebramos/ La fiesta de las fiestas:/ ¡El amigo Zaratustra ha llegado, el huésped de los huéspedes!/ Ahora el mundo ríe, el telón gris se ha rasgado,/ El momento de las bodas entre luz y tinieblas ha venido.." (*Más allá*, p.



260) —más bien, en los momentos de tensión definicional, soy Zaratustra. No deseo a Dioniso, pese a todo el magnífico eroticismo que rodea

aquel gran oculto, el dios-tentador [...] cuya voz sabe descender hasta el inframundo de toda alma, que no dice una palabra, no lanza una mirada en la que no haya un propósito [...] el genio del corazón [...] que adivina el tesoro oculto y olvidado, la gota de bondad y de dulce espiritualidad escondida bajo el cielo grueso y opaco y es una varita mágica para todo grano de oro [...] el genio del corazón, de cuyo contacto todo el mundo sale [...] más nuevo que antes, removido, oreado y sonsacado por un viento tibio, tal vez más inseguro, más delicado, más frágil, más quebradizo, pero lleno de esperanzas que aún no tienen nombre, lleno de nueva contravoluntad y nuevo refluir... [...] *Dioniso*, ese gran dios ambiguo y tentador (*Más allá*, pp. 252-253)

—no, en el último análisis, soy Dioniso. (Por ejemplo, las frases dedicatorias que empiezan la sección “Dioniso” de *La voluntad de poderío* —“Dediquemos este libro al hombre ‘bien logrado’, porque hace bien a mi corazón y está tallado como en recia madera, en madera preciosa y perfumada, en el cual hasta mi nariz encuentra placer”— aparecen casi textualmente en la sección “Por qué soy tan sabio” del *Ecce Homo*, con la anotación, “todo lo que acabo de decir se me puede aplicar a mí mismo”).<sup>38</sup> De hecho, “Lo que es desagradable y ofende mi modestia es que en el fondo soy todos los nombres de la historia”.<sup>39</sup> Y, al igual que con el Dr. Schreber, simultáneamente aparece toda una elaborada sintaxis de oposiciones a estas afirmaciones: Nietzsche como el *contra* Wagner (“nosotros los antípodas”);<sup>40</sup> “Dioniso frente al Crucificado” (las últimas palabras del *Ecce Homo*); Nietzsche, en quizá el giro más fundamental, como el Anticristo.

### Abstracción / Figuración

El señalar la estructura paranoica de estas inversiones masculinas no significa, en el marco que espero haber creado, patologizarlas o marginarlas, sino reorientar su reconocida centralidad. “La demencia es algo raro en los individuos, (pero en los grupos, los partidos, los pueblos, las épocas constituye

la regla (*Más allá*, p. 108). En la medida en que Nietzsche está aquí envuelto en una heroicidad proyectiva de la personificación ya característica de los proyectos posrománticos, ofrece un ejemplo para la visión gótica del siglo diecinueve como la era de Frankenstein, una era filosófica y tropológica—marcada por el juego dicotómico desenfrenado en torno al solipsismo y la intersubjetividad de una estructura masculina paranoica—que siempre acaba con la escena de dos hombres que se persiguen mutuamente por un paisaje vaciado de cualquier vida o interés alternativos hasta un clímax que suele condensar lo amoroso con lo criminal en una representación de violación masculina.<sup>41</sup> Lo anómalo de Nietzsche en este contexto no es ni mucho menos la influencia que tiene esta trama sobre él, sino la voluptuosa dulzura que a veces le confiere excepcionalmente:

Con tu flecha de fuego  
has desecho el hielo de mi alma  
para que ahora ésta, estrepitosa,  
corra hacia el mar de su esperanza suma:  
cada vez más clara y saludable,  
libre a pesar de un deber tan amoroso;  
¡es así como mi alma canta tus prodigios,  
hermosísimo enero!<sup>42</sup>

*El retrato de Dorian Gray*, abiertamente gótico en la medida en que la obra pasa, como hemos visto, de un argumento mundano de complejas rivalidades intersubjetivas a uno hermético de la dualidad a secas, bebe de modo muy profundo y mucho más convencional de esta corriente del siglo diecinueve por la cual las energías del deseo intermasculino, entonces complejamente prohibido pero todavía definido de forma bastante embrionaria, podían ser a la vez puestas en circulación, canalizadas, extendidas y obstruidas. El cuarto capítulo, que trata de la creación y manipulación histórica del pánico homosexual de los hombres per se, abordará estos mecanismos con más profundidad. Lo que hace que *El retrato de Dorian Gray* sea un libro tan particularmente moderno(ista), no obstante, no es la medida en que participa del pretexto homofóbico asociado con la paranoia “No le amo; yo soy él”. El modernismo de *El retrato de Dorian Gray* desa-

rolla un pretexto diferente, aunque íntimamente relacionado con éste: el pretexto de la abstracción.

A finales de siglo, como sabemos, a través de un proceso que se volvió más visible en los juicios contra Oscar Wilde pero que es anterior y que se prolongó por mucho más tiempo, el discurso relacionado con la homosexualidad masculina se volvió por primera vez extremadamente público y altamente ramificado a través de las instituciones médicas, psiquiátricas, penales, literarias y otras instituciones sociales. Con un nuevo discurso público sobre la homosexualidad masculina que era, al mismo tiempo, cada vez más discriminatorio, punitivo y trivializante o marginador, la nueva retórica recuperativa tenía una forma curiosamente oblicua. La describiría como la intersección obstruida entre una retórica minoritaria del "secreto a voces" o el armario de cristal y una retórica pública del "secreto vacío".

El término "secreto a voces" aquí designa un secreto muy concreto, un secreto homosexual. Como explico en el primer capítulo, lo uso como una forma condensada de descripción del fenómeno del "armario de cristal", los remolinos del conocimiento-poder totalizador que giran con gran violencia alrededor de toda identidad gay masculina, menos de la que se reconoce más abiertamente. La chapa azul lavanda que compré hace poco en la librería Oscar Wilde Memorial Bookstore, que lacónicamente dice: "Sé que sabes", representa una versión divertida y seductora del armario de cristal. La gótica película de Hitchcock *La soga* (1948) es un buen ejemplo de la versión criminal. Empieza con dos hombres, claramente amantes, que estrangulan a un tercer hombre en un oscurecido ático de lujo; luego, descorriendo las cortinas de la claraboya con un alivio orgásmico —"Es una lástima que no lo pudiéramos hacer con las cortinas abiertas, a plena luz del sol. Bueno, no podemos tenerlo todo, ¿no es cierto? Lo hicimos de día"—, ponen el cadáver de su amigo en una caja grande que sitúan en medio de la sala de estar y que utilizan como la mesa de comer y el centro de una fiesta, entre cuyos invitados se encuentran la prometida, el padre, la tía, el mejor amigo y un extutor del hombre asesinado. Huelga decir que los dos amantes se las arreglan para asegurarse de que la existencia de Un Secreto, y la ubicación de ese secreto en la

gran caja que hay en medio de la sala, no sea Un Secreto por mucho tiempo.

La retórica pública del "secreto vacío", el conjunto de apreciaciones e intuiciones que parecen expresar de forma característica el "modernismo" (al menos, el alto modernismo masculino), dibuja un espacio limitado por la vacuidad, una autoreferencia que se remite al solipsismo paranoico del siglo diecinueve pese a diferir del mismo, y por la ruptura entre contenido o temática, por un lado, y estructura, por el otro, que se subraya a favor de la estructura y a expensas de la temática. En el próximo capítulo sostendré que esta retórica de modernismo masculino sirve al propósito de universalizar, naturalizar y así vaciar substantivamente —desproveyendo de contenido— los elementos de una retórica homosexual masculina específica e histórica. Pero del mismo modo que la retórica gay masculina está ya marcada y estructurada, y en realidad necesitada e impulsada, por las formas históricas de homofobia —por ejemplo, las contingencias y geografías del armario altamente permeable—, también es verdad que el modernismo homofóbico masculino lleva las estructurantes marcas fósiles de la especificidad del deseo que vive para negar y que, de hecho, extiende y reproduce.

*El retrato de Dorian Gray* ocupa un lugar especialmente sintomático en este proceso. Publicado cuatro años antes de la "exhibición" de Wilde como sodomita, en un cierto modo una perfecta síntesis retórica del "secreto a voces", el armario de cristal, configurado por la conjunción de un exceso de negación y un exceso de vistosa demostración. También representa perfectamente el armario de cristal porque está en muchos aspectos fuera del control intencionado de su autor. Leyendo la obra desde la posición aventajada del siglo veinte, en que el nombre de Oscar Wilde prácticamente equivale a "homosexual", merece la pena volver a poner énfasis en lo mucho que los elementos de incluso esta novela pueden interpretarse doblemente o de modo ambiguo, bien como si tuvieran un sentido "modernista" temáticamente vacío o bien un sentido "homosexual" temáticamente pleno. Y desde el punto de vista "modernista" o vacío, este sentido pleno —cualquier sentido pleno, pero, en una relación ejemplarmente representativa con ello, *este* sentido pleno muy concreto—, *esta* insistencia en

el contenido narrativo, que significa la insistencia en este contenido narrativo, llega a parecer kitsch.

Basil Hallward capta perfectamente el pánico inmovilizador que subyace en esta imperfecta transformación del "secreto a voces" en secreto vacío. Había sido capaz, con una decente comodidad, de tratar artísticamente su encaprichamiento de Dorian mientras lo había articulado anacrónicamente, bajo el prisma clasicista —incluso sabiendo que "hay un peligro en tales adoraciones" (p. 115)— pero

Entonces acontenció un nuevo cambio. Le había dibujado a usted como Paris, con delicada armadura; de Adonis, con capa de cazador y una bruñida jabalina. [...] Y todo esto había sido lo que puede ser el arte: inconsciencia, ideal lejanía. Un día, día fatal en el que pienso algunas veces, decidí pintar un maravilloso retrato de usted, tal como es usted ahora, no con la indumentaria de los tiempos desaparecidos, sino con su propio traje y en su propia época. ¿Fue el realismo de la técnica, o la simple idea de la propia personalidad de usted, presentándose así directamente, sin nieblas ni velos? No puedo decirlo. Pero sé que mientras trabajaba en ello, cada pincelada y cada capa de color parecíame que revelaban mi secreto. Me dominó el temor de que los demás pudiesen conocer mi idolatría. Sentí, Dorian, que había expresado demasiado, que había puesto demasiado de mí mismo en eso. [...] Bien, unos días después de salir de mi estudio, en cuanto me vi libre de la intolerable fascinación de su presencia, parecióme que había sido necedad creer haber visto otra cosa en ello, aparte de la extraordinaria belleza de usted y de lo que podía yo pintar. Y aun ahora no puedo dejar de sentir el error que hay en pensar que la pasión experimentada en la creación pueda realmente mostrarse nunca en la obra creada. El arte es siempre más abstracto de lo que imaginamos. La forma y el color nos hablan de forma y de color, y esto es todo. (p. 116)

O, como Basil lo ha expresado anteriormente, interrumpiendo su propia confesión de amor y deseo por Dorian: "Nunca está más presente en mi obra que cuando no veo ninguna imagen de él. Es una sugestión de nueva especie, como le he dicho. Le hallo en las curvas de ciertas líneas, en lo adorable y en lo sutil de ciertos colores" (p. 16).

Pasajes como éstos, al igual que algunos de los importantes proyectos antinarrativos que parecen determinar las pri-

meras partes de *El retrato de Dorian Gray*, indican la prefijación manifiesta de una estética modernista para la que el sentimentalismo es menos inherente al objeto figurado que a la vulgaridad lasciva asociada con la figuración en sí misma. Según este punto de vista, el posmodernismo —la enérgica revancha entre el campeón de entonces, la abstracción modernista, y el rival destronado, la figuración— tendría necesariamente en el kitsch y el sentimentalismo sus principales espacios de competición. Pero en la medida en que se puede argumentar que el impulso modernista hacia la abstracción, en primer lugar, debe precisamente una parte incalculable de su energía al pánico definicional homo/heterosexual de los hombres de finales del siglo pasado —y ciertamente se pone de manifiesto en la historia literaria que va desde Wilde a Hopkins, James, Proust, Conrad, Eliot, Pound, Joyce, Hemingway, Faulkner, Stevens—, en esta medida la “figuración” que tuvo que ser expulsada de la abstracción autoreflexiva modernista no sólo era la figuración de cualquier cuerpo, la figuración o figuralidad en sí misma, sino la que se representaba en un cuerpo muy concreto, el cuerpo del hombre deseado. Así como el kitsch o el sentimentalismo llegaron a significar la representación en sí misma, lo que representó la “representación en sí misma” llegó notablemente a ser, al mismo tiempo, un objeto y sujeto de deseo erótico muy concreto.

#### *Invención / Reconocimiento; Plenitud / Decadencia*

Un modernismo antifigurativo per se nunca parece haber formado parte del programa de Nietzsche. Sin embargo, parece que tras la revulsión contra su amor por Wagner, la ópera funcionó para Nietzsche más como la figuración lo hizo para Wilde; es decir, significó un impulso fascinante y casi irresistible apenas trascendido, pero frente al cual podía organizarse, de forma fructífera y reveladora, una erosionante polémica. Temática y retóricamente, además, el modo en que Nietzsche trata la ópera es parecido al modo en que Wilde trata la mimesis. Así, al escribir en 1886 sobre su principal obra wagneriana de quince años atrás, *El nacimiento de la tragedia*, dice:

Dicho una vez más, hoy es para mí un libro imposible –lo encuentro mal escrito, torpe, penoso, frenético de imágenes y confuso a causa de ellas, sentimental, acá y allá azucarado hasta lo femenino, desigual en el *tempo* [ritmo], sin voluntad de limpieza lógica [...] como un libro para iniciados, como una “música” para aquéllos que han sido bautizados en la música, que desde el comienzo de las cosas están ligados por experiencias artísticas comunes y raras, como signo de reconocimiento para quienes sean *in artibus* [en cuestiones artísticas] parientes de sangre [...] pero que, como su influjo demostró y demuestra, tiene que ser también bastante experto en buscar sus compañeros de entusiasmo y en atraerlos hacia nuevos senderos ocultos y hacia nuevas pistas de baile. Aquí hablaba en todo caso, –esto se admitió con tanta curiosidad como repulsa– una voz *extraña*, el discípulo de un “dios desconocido” todavía [...] Había aquí un espíritu que sentía necesidades nuevas, carentes aún de nombre. (Ensayo de autocrítica, *El nacimiento de la tragedia*)<sup>43</sup>

Nietzsche llama a las relaciones “frenéticas de imágenes” en torno a Wagner “sentimentales” en el sentido específico de que supusieron el “confundirme con la gente” (*Ecce*, p. 115); en cuanto a “los wagnerianos” de forma más general, “he ‘vivido’ tres generaciones de ellos; desde el ya fallecido Breudel, que confundía a Wagner con Hegel, hasta los idealistas de las *Hojas de Bayreuth*, que confundían a Wagner con ellos mismos” (*Ecce*, p. 113). El impulso promiscuamente vicario que provoca Wagner, mientras conlleva toda la “suciedad” atribuida a su cristianismo originario, no obstante también desempeña otra función que Nietzsche encuentra más difícil de repudiar: una función creadora de comunidad mediante el mecanismo del reconocimiento mutuo posibilitado por esta confusión entre “iniciados”, deseo e identificación. El énfasis en lo “secreto”, “curioso”, “extraño”, “desconocido” e “innominado” –términos que de modo extravagante condensan el “secreto a voces” en el secreto vacío– desafía tales reconocimientos.

Una de las funciones más propias de Wilde a las que la ópera sirve en Nietzsche es la consolidación de una retórica de la decadencia. Wagner era aquí el complemento perfecto de las gramáticas eróticas de Nietzsche: a pesar de ser declarable como heterosexual activo, si no hiperactivo, Wagner, al

igual que Nietzsche, cristalizó una solución hipersaturada de lo que eran y estaban a punto de devenir los significantes homosexuales. Instituida bajo los notorios auspicios de Luis II de Baviera, la ópera wagneriana representó un norte cultural para aquéllos a los que Max Nordau, en *Degeneration*, llama "los anormales". El incansable taxonomista Krafft-Ebing cita a un paciente homosexual que es "un entusiasta partidario de Richard Wagner, por quien he observado una predilección en la mayoría de nosotros [los que padecemos 'sentimientos sexuales contrarios']; me parece que esta música concuerda mucho con nuestra naturaleza".<sup>44</sup> Así, cuando Nietzsche hace referencia a la "sexualidad increíblemente patológica de Wagner" (*Voluntad*), puede de modo característico explotar y refrescar las energías de tropos emergentes para la homosexualidad sin tomar nunca como tema una homosexualidad cosificada. Desde la perspectiva de finales del siglo veinte, prácticamente sólo hay una de entre toda la colección de sexualidades decimonónicas que representa lo patológico (del mismo modo que la expresión "orientación sexual" ahora hace referencia de forma casi exclusiva al género del objeto sexual); la interpretación de Nietzsche a través de estas lentes filtradas de modo tendencioso ciertamente representa una violación de su sentido, pero una violación en la que él está profundamente implicado.

La temática y la argumentación de la decadencia en Nietzsche están próximas a las del resentimentalismo: aflojamiento del laminado integumento, como en la "conciencia reblandecida, compleja y muy mimada" del cristianismo (*Más allá*, p. 73), una evidente grieta, lentitud o fermentación en donde debería imperar la firmeza, como la obertura a *Los maestros cantores*, que tiene "la reblandecida y amarillenta piel de los frutos que han madurado demasiado tarde" (*Más allá*, p. 191). Aunque la valoración negativa atribuida al resentimiento—"resentimiento" bajo su propio nombre— es uno de los juicios éticos más coherentes de Nietzsche, es evidente que su agudeza como psicólogo del resentimentalismo exige que él también esté sujeto a sus procesos. Para cualquiera instruido en Nietzsche, es fácil demostrar la infusión de resentimiento a sus ideas más poderosas, habida cuenta de la ausencia de cualquier explicación alternativa del sentimiento humano comparablemente psicologizada y de la implicación en la propia ter-



minología del resentimiento de que la supuesta actividad del sentimiento y la supuesta pasividad de la percepción son indistinguibles entre sí, estando la degradación de *re-* ya implícita en todos los aspectos del *sentimiento*. Pero Nietzsche precisa acerca de la decadencia lo que deja que se deduzca del resentimiento —lo mucho que su reconocimiento, ya sea motivo de celebración o de reprobación, está implicado, entre otras cosas, en la inacabable lógica de la atribución homosexual por la cual “con uno basta para conocer a otro”:

Para poder hacer justicia a esta obra [*El caso Wagner*] es preciso que el destino de la música nos cause el dolor de una herida abierta. —*¿De qué* sufro cuando me duele el destino de la música? De que [...] sea una música de la decadencia, de que haya dejado de ser la flauta de Dioniso. [...] Sin embargo, aun suponiendo que se sienta la causa de la música como una causa *propia*, como la historia de nuestro *propio* sufrimiento, se habrá de reconocer que este libro está repleto de consideraciones y que es extraordinariamente condescendiente [...] Yo he amado a Wagner [...] En último término, el sentido y la orientación de mi obra es un ataque a un sutil “desconocido”, que difícilmente podrá ser identificado por alguien. (*Ecce*, p. 149)

Su aptitud para percibir la decadencia proviene directamente de su afinidad con la misma; en consecuencia, la habilidad de otros para sospecharla en él se encuentra en la de ellos.

Tengo un olfato finísimo, superior al de cualquier otro hombre, para captar cuándo se dan realmente la elevación y la decadencia; en este tema soy el maestro por excelencia. Conozco ambas cosas, soy las dos cosas.

Mi padre murió a los treinta y seis años: era delicado, amable y enfermizo [...] Un médico que me estuvo tratando mucho tiempo una presunta enfermedad mental, acabó diciéndome que mi sistema nervioso estaba totalmente sano, y que el único psicópata era él. [...] Recuperar la salud representa en mí una serie demasiado larga de años, y, al mismo tiempo, lamentablemente; una recaída, un hundimiento, la periodicidad de una cierta forma de decadencia. ¿Tengo que decir, después de esto, que soy un experto en todo lo relativo a la decadencia? Yo la he examinado punto por punto. (*Ecce*, pp. 41-43)

Más extraña es esta circunstancia, a saber: que pronto se tiene otro gusto, un segundo gusto. De semejante abismo, aun del abismo de la gran sospecha, se vuelve resucitado, con nueva piel, más irritable y más malo, con un gusto más fino para el goce, con un paladar más delicado para todas las cosas buenas [...] más pueril y, al mismo tiempo, cien veces más refinado que nunca. (*Contra*, 209)

La franqueza relativamente relajada con la que se reconoce esta estructura epistemológica quiere decir que a menudo Nietzsche trata la decadencia sin movilizar la violenta y acusatoria maquinaria de la negación proyectiva, a diferencia del resentimiento, al cual por lo demás parece corresponder de forma muy estrecha.

Nosotros los europeos de pasado mañana, nosotros primicias del siglo XX, —con toda nuestra peligrosa curiosidad, con nuestra complejidad y nuestro arte del disfraz, con nuestra reblandecida y, por así decirlo, endulzada crueldad de espíritus y de sentidos, —nosotros, si es que debiéramos tener virtudes, tendremos presumiblemente sólo aquellas que hayan aprendido a armonizarse de manera óptima con nuestras inclinaciones más secretas e íntimas, con nuestras necesidades más ardientes: ¡bien, busquémoslas de una vez en nuestros laberintos! (*Más allá*, 161)

Quizá, en efecto, la meditación erótica más exquisita del siglo diecinueve esté desplegada en esta fermentación subcutánea de lo decadente, un “sinnúmero de delicados temores que hacen que nos estremezcamos hasta los dedos de los pies” (*Ecce*, p. 130), que irradia en torno al punto de una penetración cuyo objeto es y no es a la vez uno mismo. ¿Dónde, por ejemplo, se puede trazar la línea divisoria entre el yo y el otro en el encuentro de Nietzsche con su libro *Aurora*?

Incluso hoy, cuando ojeo por casualidad dicho libro, casi todas sus frases se convierten para mí en un hilo, con ayuda del cual vuelvo a sacar de las profundidades algo incomparable: sólo recordándolas, siento que se se estremece toda mi piel. (*Ecce*, p. 119)

Como Nietzsche dice de su propio ideal: "Al hombre dionisiaco le resulta imposible no comprender una sugestión cualquiera, él no pasa por alto ningún signo de afecto [...] Se introduce en toda piel (*Crepúsculo*, p. 92).

*Voluntariedad / Adicción; Cosmopolita / Nacional*

El importante libro de Richard Gilman, *Decadence*, indica que gran parte de la poderosa ilusión de sentido que se aferra a la idea de "decadencia" —idea de una absoluta inanición conceptual, según su demostración— parece guardar relación con algo más temático, una útil y aterradora flexibilidad en relación con el perfil visualizado del organismo individual. "Como adjetivo", Gilman escribe, por ejemplo,

["decadente"] funciona ahora como una capa, una piel pulida y esmaltada aplicada a lo que es "malsano" pero no completamente pecaminoso; como nombre existe como una substancia perturbadora de contornos cambiantes e indeterminados, parecida al gel animado y amenazador de una película de terror de ciencia ficción.<sup>45</sup>

Aunque el libro de Gilman no tiene interés en proseguir esta investigación, muestra que la "decadencia" es una palabra de laboratorio crucialmente sintomática para cualquier exploración de las consecuencias de la inmanencia irreducible de lo antropomórfico dentro de la teoría. Sin duda, esto sería cierto en el caso de Nietzsche. Y aunque, como hemos visto, el tropismo de Nietzsche hacia una temática del órgano de la piel —su estado, su integridad, sus ocultamientos, su resquebrajamiento, la superficie que ofrece o deja de ofrecer para las relaciones vicarias— no supone necesariamente una postura paranoica de exclusión defensiva, el potencial casi inherente a esta metáfora para dicha postura también se ramificará, de forma inevitable, en la trayectoria política de estas metáforas.

Algunos de los epígrafes más importantes bajo los que la atribución de decadencia fatalmente implicaba otros nexos de definición bajo presión, tanto en el pensamiento de Nietzsche como en la cultura del momento, incluyen las relaciones de lo natural con lo artificial, de la salud con la enfer-

medad, de la voluntariedad con la adicción, de lo judío con lo antisemita, de la nacionalidad con el cosmopolitismo. La asociación habitual que hace Nietzsche del sentimentalismo de Wagner con las drogas y la adicción —por ejemplo, del “arte narcótico” de Wagner (*Ecce*, p. 115) con el “*haschich*” (*Ecce*, p. 72)— procede de la reclasificación decimonónica de los comportamientos relacionados con la ingestión de opiáceos, que anteriormente habían sido considerados malos hábitos en el peor de los casos, bajo los nuevos auspicios medicalizantes de las adicciones y la consiguiente nueva entidad social de las subculturas de las drogas —acontecimientos que fueron paralelos y que estuvieron imbricados con las nuevas definiciones de la homo/heterosexualidad.<sup>46</sup> De este modo, Nietzsche habla de la “total aberración del instinto” que puede atraer a los jóvenes alemanes al arte de Wagner, “Ir en contra de la naturaleza hace forzosamente que se adquiriera una segunda naturaleza” (*Ecce*, p. 115). En *El retrato de Dorian Gray*, al igual que, por ejemplo, en *Dr. Jekyll y Mr. Hyde*, la drogadicción es un camuflaje y una expresión a la vez para la dinámica de deseo entre personas del mismo sexo y su prohibición: ambos libros empiezan pareciendo historias de tensión eróticas entre hombres y finalizan como cuentos aleccionares sobre toxicómanos solitarios. Las dos nuevas taxonomías del adicto y del homosexual condensan muchos de los mismos temas de la cultura decimonónica: la vieja oposición antisodomita entre algo llamado naturaleza y lo que es contranatural se funden con una traicionera y aparente perfección en una nueva oposición entre sustancias que son naturales (p. ej., la comida) y artificiales (p. ej., las drogas); y, por consiguiente, en el modo característico de problematizar casi todas las cuestiones de voluntad en el siglo veinte, dividiendo los propios deseos entre los naturales, denominados “necesidades”, y los artificiales, denominados “adicciones”. Parece como si la clasificación cosificante de ciertas sustancias concretas y palpables como antinaturales por su relación con el deseo “natural” (artificialmente estimulante) deba poner en cuestión la naturalidad de todo deseo (Wilde: “Cualquier cosa se convierte en un placer cuando se hace demasiado a menudo”),<sup>47</sup> de modo que la hipostatización de la voluntad que hace Nietzsche, por ejemplo, necesariamente formaría parte del mismo proceso histórico que el aislamien-

to de la adicción en el siglo diecinueve.<sup>48</sup> Inexorablemente, de esta red de clasificaciones que se superponen —un pretendido sistema taxonómico que de hecho no hace más que grabar un punto de énfasis históricamente específico en la cuestión no resuelta de la voluntariedad— casi ninguna práctica individual de nuestra cultura permanece hoy exenta. El desarrollo reciente de ideas relacionadas con la comida es un buen ejemplo: el concepto de adicción a la comida llevó necesariamente al de adicción a la dieta y, a su vez, al de adicción al ejercicio. Así, cada afirmación de voluntad hizo que la propia voluntariedad pareciera problemática en un nuevo campo, con la consecuencia de que esa afirmación de voluntad en sí misma llegó a parecer adictiva. (De hecho, recientemente ha habido una avalancha de artículos periodísticos que afirman que los programas contra las adicciones del estilo de Alcohólicos Anónimos y otros inspirados en éstos son adictivos). Parte de la literatura actual de autoayuda es a estas alturas explícita en decir que toda forma de comportamiento, deseo, relación y consumo de nuestra cultura puede describirse rigurosamente como adictiva. No obstante, un planteamiento de este tipo no parece llevar a dichos analistas a la percepción de que la “adicción” identifica una contraestructura siempre interna a la hipostatización ética de la “voluntariedad”; en cambio, les lleva de un modo incluso más ciego a aislar un nuevo espacio de lo puramente voluntario.

La “decadencia” de la drogadoicción, en estos textos del siglo diecinueve, coincide con dos tipos de definición del cuerpo, ambas teñidas de la problemática de la homo/heterosexualidad. La primera de éstas es el cuerpo económico nacional; la segunda, el cuerpo médico. Desde las guerras del opio de mediados del siglo pasado hasta los pormenores actuales en las relaciones de Estados Unidos con Turquía, Colombia, Panamá, Perú y la “contra” nicaragüense, el drama de las “drogas extranjeras” y de los nuevos imperialismos y nacionalismos han sido bastante inextricables. La integridad de las (nuevas y disputadas) fronteras nacionales, las cosificaciones de la voluntad y la vitalidad nacionales, fueron fácilmente organizadas en torno a estas narrativas de introyección. Además, ya desde los tiempos de Mandeville, el opio —sustancia altamente condensada, portátil, cara e intensamente comercializada, vista como poseedora de una excep-

cional habilidad para entrometerse en la trayectoria de la demanda y cada vez más alejada de la homeostasis de la necesidad biológica— estaba en situación de servir de representación a las incipientes intuiciones sobre el fetichismo de las mercancías. El orientalismo mercantil de *El retrato de Dorian Gray*, por ejemplo, irradia al exterior desde “una pasta verde de cera brillante y de un olor fuerte y persistente”, que representa un último recurso para Dorian —desde su depósito, una “cajita de laca negra y espolvoreada de oro viejo, labrada primorosamente, de bordes modelados con onduladas curvas y con cordones de seda, de los que colgaban borlas de hilos metálicos y perlas de cristal” o desde el “escritorio florentino de ébano, incrustado de marfil y lapislázuli”, en cuyo cajoncito triangular los dedos de se mueven “instintivamente” para extraer la caja (p. 181). Como la ópera wagneriana, *El retrato de Dorian Gray* desempeñó durante este período la función transformativa de hacer posible una comunidad europea de mutuo reconocimiento y autoconstitución gay, en parte mediante la popularización de un consumismo que ya obtuvo un modelo económico del tráfico de drogas.

Tomemos un ejemplo de la pródiga y extravagante guía de estilo de vida, decoración interior y tejidos que ofrece el capítulo once de la obra. Todo un conjunto de condensaciones epistemológicas en torno al deseo, la identificación y la mutualidad entusiasta y prácticamente paranoica atribuida al reconocimiento gay están ahí presentes en la evocación casi compulsiva, incluso más que en otras partes de la novela, de adjetivos como “curioso” o “extraño” y “sutil”, epítetos paterianos que trazan en *El retrato de Dorian Gray* el camino homosexual/homofóbico de intensificación epistemológica y debilitación ontológica simultánea. A diferencia de las etiquetas semejantes que en *Billy Budd* se atribuyen casi inalienablemente a Claggart, estos adjetivos vagan libremente a lo largo del texto: “algún raro sueño” (p. 8); “esa extraña idolatría artística” (p. 16); “palpitante con extrañas conmociones” (p. 24); “sutil magia” (p. 24); “su fina sonrisa” (p. 24); “encanto singular” (p. 26); “un fluido sutil o un extraño perfume” (p. 39); “una casualidad tan curiosa” (p. 39); “las mujeres, por curiosidad” (p. 50); “loca curiosidad” (p. 51); “curiosa influencia” (p. 55); “curiosa aventura romántica” (p. 57); “sutil sentimiento de placer” (p. 58); “venenos tan sutiles” (p. 60); “curio-

sa y violenta lógica de la pasión" (p. 60); "algún curioso instinto racial" (p. 69); "unos curiosos tapices Renacimiento" (p. 91); "placeres sutiles y secretos" (106); "el extraño secreto de su vida" (p. 122); "esos pecados extraños y no descritos a los que el misterio presta su sutileza y su encanto (p. 123); "metáforas tan monstruosas y tan sutiles de color como orquídeas" (p. 126); "sutiles combinaciones sinfónicas de flores exóticas" (p. 130); "esa curiosa indiferencia que no es incompatible con un verdadero temperamento vehemente" (p. 133); "una sutil fascinación" (p. 133); "un curioso placer" (p. 133); "una extraña delicia" (p. 135) y demás, de forma aparentemente interminable. Además de ser términos casi violentamente provocativos y no informativos, *curious* [traducido como curioso, extraño, raro, etc.] comparte con *subtle* (sutil) una irresolución o duplicación epistemológica inherente. Ambos adjetivos pueden describir, como dice el *Oxford English Dictionary*, "un objeto de interés"; entre los significados del *OED* para esta acepción de *curious* se encuentran: "hecho con cuidado o arte, delicado, rebuscado, elaborado, excesivamente minucioso, abstruso, sutil, exquisito, que excita la curiosidad... *queer*\* (el sentido objetivo actualmente corriente)." Al mismo tiempo, sin embargo, cada adjetivo describe, y casi en los mismos términos, la naturaleza de la percepción del sujeto que dirige su atención hacia un objeto tal: *para curious* "como una cualidad subjetiva de las personas", el *OED* incluye, por ejemplo: "cuidadoso, atento, ansioso, cauto, inquisitivo, entrometido, sutil". De este modo, la cosa conocida es un reflejo del impulso por conocerla y ambos son sólo descriptibles en términos de la intensidad excesiva y "laboriosa" de este conocimiento-situación.

En el laboriosamente fetichista capítulo once del libro, los epítetos reflejan, por una parte, el embelesamiento ávidamente inventivo del curioso o sutil ojo o cerebro perceptor; y, por otra parte, la más que correspondida complejidad de los curiosos o sutiles objetos percibidos —artículos importados o saqueados, en estos casos representativos, cuya asombrosa densidad

---

\*N.T.: El término "*queer*", además de raro, extraño y otros sinónimos del mismo campo semántico, significa explícitamente maricón.

de joyas y "laborioso" trabajo, como los bordados, dan fe de las manifiestas atrocidades que a veces describen y, sobre todo, de las exacciones "monstruosas", "extrañas" y "terribles" (en palabras de Wilde) de los botines de minerales preciosos, del tedioso trabajo y del puro derroche de la vista (sobre todo en las mujeres) impuestos en Oriente por los países europeos. "Sin embargo, al cabo de algún tiempo le aburrieron, y fue a su palco de la Ópera, solo o con lord Henry, a oír, extasiado de placer, el *Tannhäuser*" (p. 135).

Aun así, sería reduccionista confinar la cuestión nacional personificada en la sexualidad de *El retrato de Dorian Gray* a un ejercicio de orientalismo. De hecho, la propia evidencia del orientalismo de afirmación a la vez que declusión gay de Wilde hace difícil volver atrás y ver los contornos del cuerpo sexual y el cuerpo nacional esbozados por su occidentalismo. Con el orientalismo tan a mano como rúbrica para la relación con el Otro, es difícil (Wilde parece querer hacerlo difícil) resistirse a ver el cuerpo inglés deseado como simplemente un Mismo nacional. Aunque la mismidad de este Mismo —o, dicho de otro modo, la naturaleza *homo* de esta sexualidad— no está menos abierta a la crítica que la automismidad de las fronteras nacionales. Después de todo, la cuestión de lo nacional en la propia vida de Wilde solamente implicaba de forma secundaria, aunque profunda, la cuestión del imperio extranjero en relación con la *patria* europea. Por el contrario, como hombre irlandés que era, e hijo, amigo íntimo y protegido de un célebre poeta nacionalista irlandés, Wilde únicamente puede haber tenido como elemento fundamental de su propio sentido del yo una sensibilidad sumamente exacerbada hacia las membranas sucesivamente porosas, quebradizas, elásticas, tirantes, inclusivas, exclusivas, criminales, cuestionables y cuestionadas de la definición nacional, expresadas por los dúctiles y escurridizos términos de Inglaterra, Gran Bretaña e Irlanda. En efecto, la conciencia de la diferencia nacional fundacional y/o incipiente inherente a la definición nacional debía de haber formado parte de lo que Wilde literalmente encarnaba en la relación expresiva, especular y sintomática que él declaradamente ocupó en su época. Como un mago que adora al "ser esbelto y sonrosado" —la figura individual o genérica de "la criatura esbelta y angelical de cabellos dorados", que representó al mismo tiempo una sexualidad, una



sensibilidad, una clase y un estereotipo nacional restringidamente inglés—, Wilde, cuyo físico era muy distinto y (en ese contexto) infinitamente menos apetecible, deseable y catalogable, demostró su acostumbrado y asombroso coraje (“su acostumbrado y asombroso coraje”, en inglés, *caradura*) al poner reiteradamente en primer plano su propio cuerpo como un índice de estos significados eróticos y políticos. La alienante herencia física de Wilde —una ilimitada gordura por parte de su nacionalista madre irlandesa y una morenez deshonrosa por parte de su céltico padre— subrayaba con cada gesto de autoprotagonismo de su persona e imagen la fragilidad, improbabilidad y rareza —al mismo tiempo, el poder de transformación y re-percepción— de la nueva forma “homo” de imaginar el deseo intermasculino. Por la misma presión, dramatizaba la burda falta de equivalencia de un cuerpo nacional inglés con el de un irlandés como razones nacionales desde las que proyectar una concepción estable de las relaciones nacionales/imperiales.

Para Nietzsche, más explícitamente antinacionalista que Wilde, virulentemente antialemán y hacia finales de los ochenta virulentemente anti-antisemítico (que es casi decir que no era antisemítico), la conjunción del tema de la droga con lo nacional también evoca una peligrosa retórica de doble filo. Así, escribe en retrospectiva:

Si queremos liberarnos de una pasión intolerable, no tenemos más remedio que tomar *haschich*. Pues bien, yo tenía necesidad de Wagner. Wagner es el antídoto por excelencia contra todo lo alemán. [...] En un sujeto como Wagner, hacerse más sano es *retroceder*. [...] A quien no ha estado nunca lo suficientemente enfermo para disfrutar de esta “voluptuosidad infernal”, el mundo le parece pobre [...] Creo que sé mejor que nadie las gigantescas hazañas que Wagner es capaz de llevar a cabo, los cincuenta mundos de extraños éxtasis a los que sólo puede llegar volando quien tiene unas alas como las suyas.

Como yo soy lo bastante fuerte para sacar ventaja hasta de lo más problemático y peligroso, fortaleciéndome con ello más aún, considero que Wagner es el gran bienhechor de mi vida. (*Ecce*, p. 72).<sup>49</sup>

Un gesto característico de Nietzsche es evocar el fantasma de una adicción, pero al mismo tiempo hacer una afirmación

de voluntad trascendente o instrumental que puede ser parafraseada como "pero por lo que a mí respecta, puedo tomarlo o dejarlo". Atribuye la habilidad para utilizar un estímulo potencialmente adictivo sin dejarse vencer por él a una fuerza loable. Así, por ejemplo, "La gran pasión usa, consume convicciones, no se somete a ellas, —se sabe soberana" (*Anticristo*, p. 93). Zaratustra dice que el sexo es "sólo para el marchito es un veneno dulzón, para los de voluntad leonina, en cambio, es el gran estimulante cordial, y el vino de los vinos respetuosamente tratado" (*Zaratustra*, p. 264). La forma ambigua en que Nietzsche describe la relación del judaísmo con la decadencia tiene la misma estructura que la forma cómo describe su propia relación con lo potencialmente adictivo:

Calculadas las cosas psicológicamente, el pueblo judío aparece como un pueblo dotado de la más tenaz de las vitalidades, como un pueblo que, situado en condiciones imposibles, toma voluntariamente partido, desde la más honda listeza de la auto-conservación, por todos los instintos de *décadence*, —no como dominado por ellos, sino porque en ellos adivinó un poder con el cual es posible imponerse *contra* "el mundo". Los judíos son lo contrario de todos los *décadents*: han tenido que *representar* el papel de éstos hasta producir la ilusión de que lo eran [...] Para la especie de hombre, una especie *sacerdotal*, que en el judaísmo y en el cristianismo ansía el poder, la *décadence* no es más que un medio. (*Anticristo*, pp. 50-51)

Y cualquier peligro planteado por los judíos del siglo diecinueve a la Europa del siglo diecinueve ocurre porque "Lo que hoy en Europa se denomina 'nación', y que en realidad es más una *res facta* [cosa hecha] que *nata* [cosa innata] (más aún, a veces se asemeja, hasta confundirse con ella, a una *res ficta et picta* [cosa fingida y pintada]—), es, en todo caso, algo que está en devenir, una cosa joven, fácil de desplazar, no es todavía una raza, y mucho menos algo *aere perennius* [más perenne que el bronce], como lo es la raza judía" (*Más allá*, p. 206).

Como siempre en Nietzsche, su implacable resistencia a dar una figuración estable a incluso la posibilidad de una identidad homosexual minorizadora hace que se dude en interpretar en estos pasajes lo que se podría esperar, por ejemplo, en Proust. Pero esta figuración tampoco es muy estable en

Proust. Para el escritor francés, cuyas historias de dreyfusismo y de reconocimiento gay son los principios organizadores del uno para el otro del mismo modo que lo son para los volúmenes a través de los cuales se ramifican, la numinosa identificación de la homosexualidad masculina con un cosmopolitismo dinástico premoderno y prenatal, a través de la figura de Charlus y de los judíos, no está más que perseguida por el espectro de una suerte de sionismo gay o pangermanismo, una política de normalización del modelo nominalmente étnico que llevaría a la identidad homosexual bajo el influjo de lo que Nietzsche llamó "esa neurosis nacional que padece Europa (*Ecce*, p. 152). Ambos autores, en todo caso, parecen utilizar una erótica de la decadencia para desnaturalizar el cuerpo de lo nacional; pero, como ya puede indicar la postura diagnóstica pseudopsiquiátrica de Nietzsche en esta memorable formulación, el punto de vista desde el que opera esa desnaturalización puede presentar en sí mismo nuevos problemas.

### *Salud / Enfermedad*

El aspecto más fatídico de la concepción que tiene Nietzsche acerca de la decadencia es su dependencia filosófica de un modelo médico del cuerpo humano. Como hemos visto, para él la temática de la decadencia no supone por sí misma ninguna valoración ética necesariamente fóbica —y esto es cierto incluso cuando esa temática es traspasada una y otra vez por lo que habían sido y lo que estaban deviniendo los principales significantes de las identidades y los actos amorosos entre hombres. En realidad, la obra de Nietzsche es rica en lo que vienen a ser —y en algunos casos de forma explícita— confesiones de identificación con los significados de la decadencia y de deseo por los mismos. No obstante, tales confesiones apenas aflojan el nudo terriblemente poderoso de la atribución acusatoria de decadencia, en la medida en que se confiere la autoridad sobre ese proceso, como históricamente requería la lógica antropomorfizante de la metáfora, a una expansiva y combativa ciencia especializada de la salud y la higiene.

Se puede argumentar, después de todo, que Nietzsche sólo hizo una apuesta cultural desastrosamente errónea: la apuesta de que el progreso que arduamente realizó en man-

tener las bases explícitas de su pensamiento alejadas del eje magnético del bien/mal podía estar garantizado de forma más duradera por el eje salud/enfermedad o vitalidad/morbo-sidad, aparentemente alternativo y científicamente garanti-zado. ("Considero que quien no esté de acuerdo conmigo en esto es un *apestado*" [Ecce, p. 121]). El potencial genocida de esta idea parece haber sido únicamente retroactivado a tra-vés de un desarrollo cultural que, por muy previsible que hubiera parecido a otros, le cegó por completo. Éste es el juego del escondite infatigablemente siniestro que los impul-sos éticos han desempeñado en este siglo tras la máscara de las ciencias humanas y de la vida. Este juego ha dependido, a su vez, de la flexibilidad invisible por la cual, en los avan-ces hacia el pensamiento eugenésico de alrededor y después de finales de siglo, las cosificaciones como "los fuertes", "los débiles", "la nación", "la civilización", algunas clases especifi-cas, "la raza" e incluso "la vida" misma han adoptado los vivi-ficantes rasgos antropomórficos del cuerpo masculino indivi-dual y han sido objeto de la pericia médica. Por ejemplo:

Abstenerse mutuamente de la ofensa, de la violencia, de la explotación: equiparar la propia voluntad a la del otro: en un cierto sentido grosero esto puede llegar a ser una buena cos-tumbre entre los individuos, cuando están dadas las condicio-nes para ello (a saber, la semejanza efectiva entre sus canti-dades de fuerza y entre sus criterios de valor, y la homoge-neidad de los mismos dentro de un solo cuerpo). Mas tan pronto como se quisiera extender ese principio e incluso con-siderarlo, en lo posible, como *principio fundamental de la sociedad*, tal principio se mostraría en seguida como lo que es: como voluntad de *negación* de la vida, como principio de diso-lución y de decadencia. Aquí resulta necesario pensar a fondo y con radicalidad y defenderse contra toda debilidad senti-mental: la vida misma es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación, —¿mas para qué emplear siem-pre esas palabras precisamente, a las cuales se les ha impre-so desde antiguo una intención calumniosa? También aquel cuerpo dentro del cual, como hemos supuesto antes, trátanse los individuos como iguales —esto sucede en toda aristocracia sana— debe realizar, al enfrentarse a otros cuerpos, todo eso de lo cual se abstienen entre sí los individuos que están den-

tro de él, en el caso de que sea un cuerpo vivo y no uno moribundo: tendrá que ser la encarnada voluntad de poder, querrá crecer, extenderse, atraer a sí, obtener preponderancia, —no partiendo de una moralidad o inmoralidad cualquiera, sino porque vive, y porque la vida es cabalmente voluntad de poder. En ningún otro punto, sin embargo, se resiste más que aquí a ser enseñada la consciencia común de los europeos: hoy se fantasea en todas partes, incluso bajo disfraces científicos, con estados venideros de la sociedad en los cuales “el carácter explotador” desaparecerá: —a mis oídos esto suena como si alguien prometiese inventar una vida que se abstuviese de todas las funciones orgánicas. La “explotación” no forma parte de una sociedad corrompida o imperfecta y primitiva: forma parte de la *esencia* de lo vivo, como función orgánica fundamental, es una consecuencia de la auténtica voluntad de poder, la cual es cabalmente la voluntad propia de la vida. (Más allá, pp. 221-222)

Desde el cuerpo del “individuo” hasta el cuerpo de la “aristocracia sana” y “la voluntad propia de la vida”, estas invocaciones no son metonimias incuestionables, sino pseudoequivalencias antropomórficas cuyo escurridizo cientifismo oculta la propia violencia que pretende celebrar.

De este modo, cuando Nietzsche, en uno de sus libros tardíos, llega a ofrecer una descripción del propio cuerpo de Cristo, los términos que elige son eficazmente congruentes con sus propias autodescripciones decadentes, al mismo tiempo que están eficazmente distanciados mediante la figuración y narrativa implícitas en las encarnaciones más peligrosamente elásticas del modelo médico.

¡Hacer de Jesús un héroe! —¡Y qué malentendido es sobre todo la palabra “genio”! [...] Dicho con el rigor del fisiólogo, aquí estaría en su lugar más bien, una palabra completamente distinta: la palabra idiota. Nosotros conocemos un estado de excitabilidad enfermiza del *sentido* del tacto, el cual retrocede entonces temblando ante cualquier contacto, ante cualquier aprehensión de un objeto sólido. Traspóngase semejante *habitus* [hábito] fisiológico a su lógica última —como odio instintivo a toda realidad [...].

Yo la denomino una sublime prolongación del hedonismo sobre una base completamente mórbida. (*Anticristo*, pp. 58-59)

La palabra "idiota" aquí apunta al vacío atractivo masculino de flujo y excedente eróticos: "Habría que lamentar que en la cercanía de ese interesantísimo *décadent* no haya vivido un Dostoievski, quiero decir, alguien que supiera sentir precisamente el atractivo conmovedor de semejante mezcla de sublimidad, enfermedad e infantilismo" (*Anticristo*, p. 60). No hay nada en Nietzsche que permita leer esto como un mero comentario despectivo; de hecho, no hay nada que prohíba interpretarlo como un comentario sobre el propio Nietzsche. No obstante, la palabra "idiota" también apunta, por el mismo gesto, hacia las ciencias taxonómicas, y en último término eugenésicas, de lo "mórbido" —las ciencias que se mueven imperceptiblemente de acá para allá desde el dibujo de los contornos y la descripción del pronóstico del cuerpo individual hasta la imposición de una ética de higiene colectiva, sobre una escala infinitamente elástica, en respuesta a una quimera de degeneración demográfica y un enjambre fatalmente tácito de fantasías filogenéticas. Esta palabra apunta al espacio genocida de deslizamiento, en una sola página de *Más allá del bien y del mal*, en el hombre individual, el "empeoramiento de la raza europea", y "la [voluntad] de convertir al hombre en un aborto sublime" (*Más allá*, pp. 89-90).

Así pues, es posible que gran parte del legado que hoy sitúa el "sentimentalismo" y su Otro, incluso más esquivo y nunca más imposible, en el centro definidor de muchos juicios, tanto políticos como estéticos —incidiendo hoy en todos los temas relativos a la identidad nacional, el populismo poscolonial, el fundamentalismo religioso, la alta cultura frente a la cultura de masas, las relaciones interraciales, los niños, otras especies, la tierra, así como más evidentemente entre los géneros y sexualidades y en el seno de los mismos—, puede ser que la estructuración de tanto trabajo y concienciación cultural en torno a este criterio imposible represente una especie de residuo o remanente de las relaciones eróticas con el cuerpo masculino, relaciones excluidas pero absorbidas en las antropomorfizaciones médicas tácitamente moralizadas que han ejercido tanto poder en nuestro siglo.

Que el antisentimentalismo nunca pueda ser un Otro adecuado para "lo sentimental" sino solamente un impulsor de sus escisiones y figuraciones contagiosas quiere decir que las

fuentes de coraje o consuelo para nuestro homofóbicamente reactivado siglo permanecerán peculiarmente vulnerables a la imposibilidad de la primera persona masculina, el inesperado paso de lo sublime a lo prosaico de lo antropomórfico.

## Notas

1. Oscar Wilde, *El retrato de Dorian Gray*, trad. Julio Gómez de la Serna (Barcelona: Planeta, 1997), p. 7. Las próximas citas se incorporan entre paréntesis en el texto.

2. Steakley, *The Homosexual Emancipation Movement in Germany*, pp. 14, 33.

3. Sobre Brand y Friedländer, véase Steakley, *The Homosexual Emancipation Movement in Germany*, pp. 43-69; sobre *Kümmerlinge*, pp. 46-47.

4. Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza Editorial, 1989), p. 135. Las próximas citas de esta edición se anotarán como *Crepúsculo*.

5. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza Editorial, 1993), p. 182. Las próximas citas de esta edición se anotarán como *Zaratustra*.

6. Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, trad. Francisco Javier Carretero Moreno (Madrid: Yericó, Colección poesía y prosa popular, 1989), p. 126. Las próximas citas de esta edición se anotarán como *Ecce*.

7. Un ejemplo que puede ser indicativo de muchos (Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual [Madrid: Alianza Editorial, 1992], sec. 248; las próximas citas de esta edición se anotarán como *Más allá*):

Hay dos especies de genios: uno que ante todo fecunda y quiere fecundar a otros, y otro al que le gusta dejarse fecundar y dar a luz. Y de igual modo, hay entre los pueblos geniales unos a los que les ha correspondido el problema femenino del embarazo y la secreta tarea de plasmar, de madurar, de consumir —los griegos, por ejemplo, fueron un pueblo de esa especie, asimismo los franceses—; y otros que tienen que fecundar y que se convierten en causa de nuevos órdenes de vida, —como los judíos, los romanos, ¿y, hecha la pregunta con toda modestia, los alemanes? —pueblos atormentados y embelesados por fiebres desconocidas, pueblos irresistiblemente arrastrados fuera de sí mismos, enamorados y ávidos de razas extrañas (de las que se “dejan fecundar”) y, en esto, ansiosos de dominio.

El preguntar quién es el “yo” y quién es el “otro” en estos dramas sobre el embarazo es tan vano como en otros pasajes de Nietzsche. La relación con *Zaratustra* puede tomarse como emblemática:

— Que yo esté preparado y maduro alguna vez en el gran mediodía: preparado y maduro como bronce ardiente, como nube grávida de rayos y como ubre hinchada de leche:—



preparado para mí mismo y para mi voluntad más oculta: como un arco ansioso de su flecha, como una flecha ansiosa de su estrella:-

como una estrella preparada y madura en su mediodía, ardiente, perforada, bienaventurada gracias a las aniquiladoras flechas solares:-

-como el sol mismo, y como una inexorable voluntad solar, ¡dispuesto a aniquilar en la victoria! --

(*Zarathustra*, 296).

8. Richard Jenkyns, *The Victorians and Ancient Greece* (Cambridge : Harvard University Press, 1980), p. ej., pp. 220-221.

9. Para evidenciar la mezcla de eroticismo y prohibición que caracteriza este tenso arco, cito del "Epodo" (*Más allá*, pp. 258-259) —una epitalamio en el jardín con Zarathustra. La unión prospectiva del orador con Zarathustra le ha hecho objeto de un innominable horror para sus demás amigos :

¡En un perverso cazador me he convertido ! —¡Ved cuán tirante se tensa mi arco! El más fuerte de todos fue quien logró tal tirantez—; ¡Pero ay ahora! Peligrosa es la flecha como ninguna otra, —¡fuera de aquí! ¡Por vuestro bien!... [...] Lo que en otro tiempo nos ligó, el lazo de una misma esperanza, —¿Quién continúa leyendo los signos que un día el amor grabó, los pálidos signos? Yo te comparo al pergamino, que la mano tiene miedo de agarrar, —como él ennegrecido, tostado. (pp. 258-259)

Y, suponiendo que el "ritmo dilatado" se refiera a la misma sensación de tensión del arco:

La idea de revelación que responde a la realidad de los hechos, es la que concibe a ésta como la *visión o la audición repentina, segura e indeciblemente* precisa de algo que nos trastorna y conmueve en lo más íntimo. Lo oímos, sin pretenderlo; lo tomamos, sin preguntar quién nos lo da; el pensamiento refulge como un rayo, necesariamente, sin ningún tipo de vacilación. Yo no he tenido nunca que elegir. Se trata de un éxtasis cuya desmesurada tensión de desata a veces en un torrente de lágrimas; un éxtasis en el que, sin querer, unas veces se precipita el paso y otras se vuelve lento; un estar fuera de nosotros mismos completamente, que nos deja la conciencia evidente de un sinnúmero de delicados temores que hacen que nos estremezcamos hasta los dedos de los pies [...] un sentido instintivo del ritmo, que abarca todo un mundo de formas: la amplitud, la necesidad de un ritmo *dilatado* constituyen prácticamente la medida de la potencia de la inspiración y una especie de contrapeso a su presión y a su tensión. Todo sucede de una forma totalmente involuntaria, y, en consecuencia, como si nos viéramos envueltos en un torbellino de sensaciones de libertad, de soberanía, de poder, de divinidad... [...] Realmente, da la sensación —por decirlo con palabras de Zarathustra— de que las propias cosas se acercan a nosotros y que se ofrecen para convertirse en símbolo. ("Aquí todas las cosas acuden cariñosas a oírte hablar, colmándote de halagos, porque quieren cabalgar sobre tu espalda [...]). (*Ecce*, pp. 102-103)

10. J.M. Cameron, réplica a una carta en respuesta a la reseña citada en la nota siguiente, *New York Review of Books* 33 (29 mayo, 1986): 56-57.

11. J.M. Cameron, "The Historical Jesus" (reseña de *Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture*, Jaroslav Pelikan), *New York Review of Books* 33 (13 de febrero, 1986): 21.

12. Cameron, "The Historical Jesus", p. 22.

13. Por ejemplo, Jane P. Tompkins, *Sensational Designs: The Cultural Work of American Fiction, 1790-1860* (Nueva York: Oxford University Press, 1985).

14. Se puede hallar, por ejemplo, en Aquiles y Patroclo, en los pastores de Virgilio, en David y Jonatás, en la iconografía de San Sebastián, en la poesía elegíaca de Milton, Tennyson, Whitman y Housman, así como en la necrología de *Celluloid Closet*, de Vito Russo.

15. Fue Neil Hertz, sobre todo en algunas discusiones sobre las respuestas a su ensayo "Medusa's Head: Male Hysteria under Political Pressure" (ahora incluido en *The End of the Line: Essays on Psychoanalysis and the Sublime* [Nueva York: Columbia University Press, 1985]), quien me alertó de la importancia de este fenómeno.

16. Gore Vidal, "A Good Man and a Perfect Play" (reseña de Richard Ellmann, *Oscar Wilde*), suplemento literario del *Times* (2-8 octubre, 1987): 1063.

17. *Obras Completas, Oscar Wilde* (Buenos Aires: Joaquín Gil, 1944); *Balada de la cárcel de Reading*, trad. Julio Gómez de la Serna, pp. 437 y 440 (tomo II). Las próximas citas de esta edición se anotarán como *Obras Completas*.

18. William Cowper, "The Castaway", versos 64-66, *Complete Poetical Works of William Cowper*, de H.S. Milford (Oxford: Humphrey Milford, 1913), p. 652.

19. "Esas gentes mal constituidas: ¡qué noble elocuencia brota de sus labios! ¡Cuánta azucarada, viciosa, humilde entrega flkota en sus ojos!", Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza Editorial, reimpresión de 1990), pp. 142-143. Las próximas citas se anotarán como *Genealogía*.

20. Parfraseado en *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Gilles Deleuze y Félix Guattari, trad. Robert Hurley, Mark Seem y Heien R. Lane (Nueva York: Viking, 1977), p. 110.

21. Sobre esto, véase David Marshall, *The Surprising Effects of Sympathy: Marivaux, Diderot, Rousseau, and Mary Shelley* (Chicago:

University of Chicago Press, 1989); y Jay Caplan, *Framed Narratives: Diderot's Genealogy of the Beholder* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986).

22. Evidentemente, no me refiero al esnobismo en el sentido de una mera preferencia por la altitud social, sino en el sentido más pleno explicado por Girard, cuyo principio fundacional es la frase de Groucho Marx: "No pertenecería a ningún club del que yo fuera miembro": es la expulsión tácita de la posición del yo lo que hace que las relaciones esnobs sean un modelo útil para entender las relaciones sentimentales. Véase René Girard, *Deceit, Desire, and the Novel: Self and Other in Literary Structure*, trad. Yvonne Freccero (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1965), esp. pp. 53-82, 216-28.

23. Girard, *Deceit, Desire, and the Novel*, pp. 72-73.

24. Craig Owens examina este argumento en "Outlaws: Gay Men in Feminism", *Men in Feminism*, eds. Alice Jardine y Paul Smith (Nueva York: Methuen, 1987), pp. 219-32.

25. Hermann Broch, *Einer Bemerkungen zum Problem des Kitsches, in Dichten und Erkennen*, vol. 1 (Zurich: Rhein-Verlag, 1955), p. 295; popularizado por Gillo Dorfles, entre otros, en *Kitsch: The World of Bad Taste* (Nueva York: Universe Books, 1969).

26. Comunicación personal, 1986. Evidentemente, las discusiones sobre el camp han proliferado desde que Susan Sontag escribió "Notes on 'Camp'", *Against Interpretation and Other Essays* (Nueva York: Farrar, Straus & Giroux, 1966). Una de las discusiones que guarda más relación con el énfasis de este libro en el "secreto a voces" es el libro de Philip Core, *Camp: The Lie That Tells the Truth* (Nueva York: Delilah Books, 1984).

27. "CAMP depende del contexto... CAMP está en lo ojos del que mira, sobre todo si éste es camp". Core, "CAMP RULES", *Camp*, p. 7.

28. Chauncey, "From Sexual Inversion to Homosexuality", p. 124.

29. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, p. 16

30. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, p. 16

31. En efecto, aunque las dos raíces etimológicas del acuñamiento de "homo-sexualidad" quizá originalmente se refirieran a relaciones (de un tipo no especificado) entre personas del mismo sexo, creo que la palabra es hoy casi universalmente interpretada en referencia a las relaciones sexuales entre personas que son, debido a su sexo, más categórica y globalmente clasificadas como iguales.

32. Por ejemplo, muchas culturas mediterráneas y latinoamericanas hacen una clara distinción entre los roles sexuales de inserción y de recepción a la hora de valorar la masculinidad/feminidad de los hombres que participan en una relación sexual; el concepto de identidad homosexual per se no suele tener sentido en estos contextos culturales, o suele tener sentido para los que se autoidentifican *jotos o pasivos pero no machos o activos*. Y éstas se hallan, junto con las anglo europeas y otras, entre las culturas que también forman parte de Estados Unidos. Véase, por ejemplo, "Silences: 'Hispanics', AIDS, and Sexual Practices", Ana María Alonso y María Teresa Koreck, *Differences* 1 (invierno 1989): 101-124.

33. Sobre este tema, véase el capítulo 1 de *Between Men*.

34. Al mismo tiempo, el hecho de que la "homosexualidad", siendo planteada sobre la semejanza definicional, a diferencia de sus términos predecesores, fuera el primer elemento moderno de definición sexual que sencillamente tomara como nimia la distinción entre relaciones de identificación y de deseo, significó el cuestionamiento radical de las relaciones entre géneros distintos a la vez que de la propia definición de género. Por primera vez desde al menos el Renacimiento, existía el potencial para un discurso en que el deseo de un hombre por una mujer no podía garantizar su diferencia con respecto a ella —hasta podía indicar más bien su parecido con ella. El que esta posibilidad fuera una clara contradicción de las definiciones de género homo/hetero, de la que no obstante también era la clara consecuencia, creó un nudo conceptual que la teoría psicoanalítica, desde Freud hasta la actualidad, se ha propuesto deshacer, siendo éste un objetivo continuamente frustrado pero continuamente productivo.

35. En todo caso, si, bajo esta nueva posibilidad definicional ya no puede suponerse que lo que soy y lo que deseo son cosas distintas, entonces cada uno de estos términos puede estar expuesto a las operaciones de deslizamiento. Hemos visto cómo Wilde y Nietzsche camuflan lo que parecen ser los objetos masculinos de deseo masculino como, "en última instancia", puros reflejos de un "yo" dividido. Pero esto puede funcionar en el otro sentido: la construcción "homo-" también crea un lenguaje en el que un hombre que desea puede querer adoptar algunos de los adorables atributos del hombre deseado. En Nietzsche, por ejemplo, la distancia inimaginable entre el filósofo valetudinario que desea y los "maestros de la tierra" a quienes desea se disuelve con tanta resolución por la fuerza de su retórica que es asombroso que se nos recuerde que "Homero no habría creado a Aquiles ni Goethe habría creado a Fausto, si el primero hubiera sido Aquiles, y el segundo, Fausto" (*Genealogía*, p. 118). Y, como veremos, Wilde presenta un perfil doble semejante.

36. Para Nietzsche, cuyos impulsos literarios no son en este sentido modernistas, la figura masculina deseada nunca deja de ser visible como una figura masculina, excepto en los casos en que el sentido de la vista está intencionadamente suprimido, como hemos indicado.

37. "Psycho-analytic Notes upon an Autobiographical Account of a Case of Paranoia (Dementia Paranoides)", *Three Case Histories*, ed. Philip Rieff (Nueva York: Macmillan/Collier, 1963), pp. 165-168.

38. *La voluntad de poderío*, trad. Aníbal Froufe (Madrid: EDAF, 1981), p. 526.

39. De su carta a Jacob Burckhardt, fechada el 6 de enero de 1889; *The Portable Nietzsche*, ed. y trad. Walter Kaufmann (Nueva York: Viking Penguin, 1976), p. 686.

40. *Nietzsche Contra Wagner*, en *Obras completas de F. Nietzsche*, tomo X (Madrid: ed. M. Aguilar, 1932), p. 209. Las próximas referencias se citan como *Contra*. "¿Qué respeto puedo tener por los alemanes cuando hasta mis amigos son incapaces de diferenciarme de un embustero como Richard Wagner?" (párrafos eliminados de *Ecce*, en *Basic Writings of Nietzsche*, trad. Walter Kaufmann [Nueva York: Modern Library, 1968], p. 798).

41. Sobre este tema, véase *Between Men*, capítulos 5, 6, 9 y 10.

42. La traducción es de Francisco Javier Carretero Moreno (*Ecce*, 123). El poema aparece como epigrafe al Libro cuarto de *La gaya ciencia*.

43. "Ensayo de autocrítica", introducción de 1886 a una reedición de *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza Editorial, 1973).

44. Nordau, *Degeneration*, trad. de la segunda ed. de la obra alemana, sexta ed. (Nueva York: D. Appleton, 1895), p. 452; Krafft-Ebing, citado por Nordau, p. 452n, de *Neue Forschungen auf dem Gebiet der Psychopathia sexualis*, Richard von Krafft-Ebing (Stuttgart: F. Enke, 1891), p. 128.

45. Richard Gilman, *Decadence: The Strange Life of an Epithet* (Nueva York: Farrar, Straus & Giroux, 1979), p. 175.

46. Sobre este tema, véase Virginia Berridge y Griffith Edwards, *Opium and the People: Opiate Use in Nineteenth-Century England* (New Haven: Yale University Press, 1987), p. ej., pp. 229-269.

47. *El retrato de Dorian Gray*, p. 211.

48. Esta discusión de la voluntad y la adicción, y lo que sigue sobre el opio como un indicativo de las relaciones imperialistas, se basa en el análisis del capítulo 10 de *Between Men*, "Up the Postern Stair: *Edwin Drood* and the *Homophobia of Empire*", pp. 180-200.

49. O de los ingleses: "Para olfatos más sutiles ese mismo cristianismo inglés despidió incluso un effluvio genuinamente inglés de *spleen* [desgana] y de desenfreno alcohólico, contra los cuales se le usa, por buenas razones,

como medicina, –es decir, se usa un veneno más fino contra otro más grosero: un envenenamiento más fino representa ya de hecho, entre pueblos torpes, un progreso (*Más allá*, p. 208).

## IV

---

### La bestia del armario

#### *James y la literatura del pánico homosexual*

##### *La historización del pánico homosexual masculino*

A la edad de veinticinco años, D. H. Lawrence estaba entusiasmado por la obra de James M. Barrie. Le parecía que le ayudaba a entenderse y a explicarse a sí mismo. "Lee *Sentimental Tommy* y *Tommy and Grizel*, de Barrie", escribió a Jessie Chambers. "Te ayudarán a entender lo que me pasa. Me encuentro justamente en el mismo dilema".<sup>1</sup>

No obstante, catorce años más tarde, Lawrence situó a Barrie entre el grupo de escritores a quienes consideraba objetos apropiados de su violencia de autor. "¿Qué es lo bueno de ser negado, mientras uno tenga una bota con tachuelas con que darles una patada [a ellos]? ¡*Abajo con los pobres de espíritu!* ¡Guerra! Pero la guerra más sutil e íntima. *Kompamos* la fachada de lo que sabemos que está podrido".<sup>2</sup>

No sólo en las guerras íntimas de un escritor marcó cambios el período comprendido entre los años 1910 y 1924, sino que el giro repentino de Lawrence hacia una negación brutal y virilizante de su temprana identificación con los personajes sexualmente irresolutos de Barrie refleja dos trayectorias muy diferentes. En primer lugar, por supuesto, cambios en el contexto histórico e intelectual en el que podía interpretarse la literatura británica; pero, en segundo lugar, una literalización, *entre* hombres, de lo que había sido descrito en las influyentes novelas de Barrie como precisamente "la guerra más sutil e íntima" *dentro* del hombre. La secuencia de la novela de Barrie también estaba interesada, de un modo en el que no lo estaba Lawrence, en los efectos mutiladores de esta guerra civil de los hombres contra las mujeres.

Los dos capítulos anteriores han intentado señalar, del modo más diverso, la forma generalizada en que los temas de la definición de la homo/heterosexualidad masculina podían o, propiamente, debían interpretarse a través de las ramificadas relaciones intersticiales que han constituido la cultura moderna euroamericana. En este capítulo (que representa genéticamente el primer estudio de esta obra), sostengo que el Barrie ante quien Lawrence reaccionó con tal volatibilidad y, finalmente, con tal virulencia escribía a partir de una tradición posromántica de ficción sobre el pánico homosexual masculino. Los escritores cuyo trabajo voy a citar aquí a modo de ejemplo incluyen, además de Barrie, a Thackeray, George Du Maurier y James: una extraña mezcla de grandes y pequeños nombres. Sin embargo, las vulgaridades y compromisos de esta tradición resultarán tan importantes como sus angulosidades más novedosas, puesto que una de las funciones de la tradición es crear un camino de menor resistencia (o, como último recurso, una patología de menor resistencia) a la expresión de material previamente embrionario.

Un problema adicional es que esta tradición fue más impulsora que genéricamente singular en las letras británicas y, así pues, es difícil discriminarla con confianza o circunscribirla dentro de la corriente más amplia de la literatura de ficción del siglo diecinueve y principios del veinte. Pero merece la pena examinar la tradición en parte por esta misma razón: las difíciles cuestiones de personificación genérica y temática resuenan de modo muy penetrante junto con otro conjunto de complejas cuestiones, precisamente las de definición y personificación sexual. Las supuestas oposiciones que estructuran de forma característica esta literatura —lo respetable “frente a” lo bohemio, lo cínico “frente a” lo sentimental, lo provinciano “frente a” lo cosmopolita, lo anestesiado “frente a” lo sexual— parecen ser, entre otras cosas, refundiciones y exploraciones de otra pseudo-oposición que para mediados del siglo diecinueve ya había formado un nudo agobiante en las tripas del hombre británico y, a través del mismo, en la vida de la mujer. El nombre de esta pseudo-oposición, cuando llegó a tener un nombre, fue, como hemos visto, homosexual “frente a” heterosexual.

La historiografía sexual reciente de, por ejemplo, Alan Bray, en *Homosexuality in Renaissance England*, indica que



aproximadamente hasta el período de la Restauración la homofobia en Inglaterra, aunque intensa, era mayoritariamente teologizada, anatemática en tono y estructura, y tenía poca penetración cognitiva como una forma para las personas de percibir y experimentar las actividades sexuales de sus vecinos y las suyas propias.<sup>3</sup> La homosexualidad “no se concebía en absoluto como parte del orden creado”, escribe Bray, sino como “parte de su disolución. Y como tal no era una sexualidad por derecho propio, sino que existía en tanto que potencial de confusión y desorden de una sexualidad indivisible”.<sup>4</sup> A pesar de que la sodomía era la expresión más característica de la antinaturalidad o del propio Anticristo, quizá por esa misma razón no era una explicación que se le ocurriera fácilmente a la gente para los sonidos procedentes de la cama vecina —o incluso para los placeres de la cama de uno mismo. Sin embargo, Bray demuestra que antes de las postrimerías del siglo dieciocho, con el comienzo de la cristalización de un rol homosexual masculino y una cultura homosexual masculina, era corriente una homofobia secular más vigilante y sumamente psicologizada.

Sostuve en *Between Men* que esta evolución fue importante no sólo para la regulación persecutoria de una naciente población minoritaria de hombres claramente homosexuales, sino también para la regulación de los lazos afectivos homosociales que estructuran toda la cultura —en todo caso, toda la cultura pública o heterosocia!.<sup>5</sup> Este argumento está de acuerdo con Lévi-Strauss en la definición de la cultura, como el matrimonio, en términos de una “completa relación de intercambio [...] no entre un hombre y una mujer, sino entre dos grupos de hombres, [en la cual] la mujer sólo figura como uno de los objetos del intercambio, no como uno de los miembros de la pareja”;<sup>6</sup> o con Heidi Hartmann en la definición del patriarcado como “relaciones intermasculinas que tienen una base material y que, aunque jerárquicas, establecen o crean una interdependencia y una solidaridad entre los hombres que les permiten dominar a las mujeres”.<sup>7</sup> En esta medida tiene sentido afirmar que un concepto nuevamente activo como el de una homofobia psicologizada secular que parecía ofrecer un nuevo espacio proscriptor o descriptivo al que agarrarse en todo el continuo de vínculos masculinos homosociales fuera un concepto capital y controvertido.

Bray describe las primeras persecuciones legales de la subcultura masculina gay en el período posterior a la Restauración, centrada en los lugares de reunión gays (denominados *molly houses*), como aleatorias y, en palabras suyas, con una estructura parecida a los "pogroms".<sup>8</sup> Cabe destacar el funcionamiento específicamente terrorista o ejemplar de esta estructura, puesto que ningún hombre homosexual podía saber de antemano si podía esperar ser objeto de la violencia legal ya que la aplicación de la ley tenía un efecto desproporcionadamente amplio. Sin embargo, al mismo tiempo se abrió la puerta a una estrategia más sutil, una suerte de movimiento de tenazas ideológico que extendería de diversas maneras el impacto de esta teatral operación. Como afirma *Between Men*, bajo esta estrategia (o, quizá mejor dicho, en este espacio de potencial estratégico),

los hombres homosexuales no sólo deben de ser incapaces de determinar si van a ser objeto de una violencia homofóbica "aleatoria", sino que ningún hombre debe de ser capaz de determinar que no es homosexual (que sus lazos afectivos no lo son). De este modo, un esfuerzo relativamente pequeño de coacción física o legal rige, en potencia, grandes extensiones de comportamiento y filiación...

El denominado "pánico homosexual" es la forma más íntima y psicologizada en que muchos [...] hombres occidentales experimentan su vulnerabilidad a la presión social del chantaje homofóbico.<sup>9</sup>

Así pues, al menos desde el siglo dieciocho en Inglaterra y América, el continuo de los vínculos homosociales de los hombres ha sido brutalmente estructurado por una homofobia secularizada y psicologizada que ha excluido a ciertos segmentos del continuo, definidos de forma cambiante y más o menos arbitraria, de participar en la prerrogativa global de la que gozan los hombres —en la compleja red de poder masculino sobre la producción, reproducción e intercambio de bienes, personas y significados. Sostengo que la naturaleza históricamente cambiante, y precisamente arbitraria y contradictoria, del modo en que la homosexualidad (junto con sus términos predecesores) ha sido definida en relación con el resto del espectro homosocial masculino ha sido un foco de poder extremadamente potente y controvertido sobre todo el campo de

lazos afectivos masculinos, y quizá especialmente sobre los que se definen a sí mismos no como homosexuales, sino en contra de la homosexualidad. Puesto que los caminos de la prerrogativa masculina, sobre todo en el siglo diecinueve, precisaban de ciertos lazos afectivos masculinos que no eran fácilmente distinguibles de los lazos más reprobados, un estado endémico e inerradicable de lo que vengo llamando pánico homosexual masculino se convirtió en la condición normal de la prerrogativa heterosexual masculina.

Quizá se deberían hacer más explícitas algunas de las consecuencias de este enfoque de las relaciones masculinas. Para empezar, como he indicado anteriormente, esta perspectiva no se basa en una diferenciación esencial entre hombres "básicamente homosexuales" y "básicamente heterosexuales", exceptuando al grupo históricamente reducido de hombres que son conscientes de su homosexualidad y la admiten, pues ya no son susceptibles al pánico homosexual tal como aquí lo defino. Si estas relaciones de carácter obligado entre los hombres —relaciones de amistad, tutelaje, identificación admirativa, subordinación burocrática y rivalidad heterosexual— comprenden formas de inversión que llevan a los hombres a las arenas movedizas arbitrariamente trazadas, contradictorias y plagadas de anatemas del deseo homosocial masculino, entonces parece que los hombres sólo acceden a la prerrogativa masculina del adulto a través de la amenaza permanente de que el pequeño espacio que se han hecho para sí mismos en este terreno siempre puede ser extinguido, de modo tan arbitrario como justificado.

El resultado del acceso de los hombres a esta doble sujeción es, en primer lugar, la aguda manipulabilidad de los hombres aculturados, mediante el temor a la propia "homosexualidad", y, en segundo lugar, una fuente de potencial para la violencia causada por la autoignorancia que este régimen implanta de forma constitutiva. El énfasis histórico en la implantación de normas homofóbicas en las fuerzas armadas de Inglaterra y Estados Unidos, por ejemplo, confirma este análisis. En estas instituciones, en donde se refuerza al máximo tanto la manipulabilidad de los hombres como su potencial para la violencia, la prescripción de la solidaridad masculina más íntima y la proscripción de la "homosexuali-

dad" (notablemente relacionada con la anterior) son mayores que en la sociedad civil —son, de hecho, casi absolutas.

Mi especificación del generalizado y endémico pánico homosexual masculino como un fenómeno postromántico, más que coetáneo de los comienzos de una cultura homosexual masculina claramente diferenciada y que surgió aproximadamente un siglo antes bajo la presión homofóbica, guarda relación con lo que yo interpreto como la centralidad del gótico paranoico<sup>10</sup> en tanto que género literario en el que la homofobia encontró su encarnación más apropiada y ramificada. La homofobia halló en el gótico paranoico un género propio, pero no porque proporcionara una plataforma para exponer una ideología homofóbica ya constituida —evidentemente, no hizo tal cosa—, sino por una participación más activa y polilógica de los discursos "privados" con los "públicos", como en el juego absolutamente dicotómico en torno al solipsismo y la intersubjetividad de una historia masculina paranoica como la de *Frankenstein*. La transmutabilidad de lo intrapsíquico con lo intersubjetivo en estos argumentos en los que la mente de un hombre puede ser leída por la del temido y deseado otro; la urgencia y violencia con que estos argumentos reconstituyeron familias numerosas, desordenadas y económicamente misceláneas como los Frankensteins en la imagen ideológicamente hipostatizada de la hermética familia edípica; y el especial florecimiento de la violencia con que el término femenino de estas familias triangulares era elidido, dejando, como en *Frankenstein*, un residuo de dos poderosas figuras masculinas atrapadas en un nudo epistemológicamente indisoluble de voluntad y deseo —a través de estos recursos, el gótico paranoico significó de forma importante, en el preciso momento de cristalización de la familia edípica moderna marcada por el capitalismo, la imposibilidad de separar de esa formación una estranguladora doble sujeción en la constitución homosocial masculina. Dicho de otro modo, la utilidad de la formulación de Freud, en el caso del doctor Schreber, de que la paranoia en los hombres resulta de la represión de su deseo homosexual,<sup>11</sup> no tiene nada que ver con la clasificación del gótico paranoico en términos de "tipos" "homosexuales" "latentes" o "manifiestos", sino con la preeminencia, bajo las condiciones históricas específicas y fundacionales del gótico temprano, del

intenso deseo homosocial masculino como el más obligado a la vez que el más prohibido de los lazos afectivos sociales.

Inscribir esta vulgar clasificación, supuestamente derivada de Freud, en lo que podría decirse que fue el momento de fundación de la cosmovisión y la constitución social que él codificó apenas sería esclarecedor. Aun así, el nuevo binomio "universal" de imperativo/prohibición que correspondía al deseo homosocial masculino, incluso habida cuenta de que su pretensión de universalidad ya excluía a la mitad de la población (las mujeres), requería, evidentemente, una mayor personificación y especificación de nuevas taxonomías de personalidad y carácter. Estas taxonomías mediarían entre las entidades supuestamente "personales" y aciasistas de las ficciones ideológicas y las vidas particulares económica y socialmente inscritas a las que influenciaban; y, al mismo tiempo, este pluralismo plétórico y aparentemente amplio de las taxonomías obstruiría, mediante la ilusión de la elección, la existencia de la doble sujeción que las estructuraba sin excepción.

La reciente historiografía gay masculina, influenciada por Foucault, ha sido especialmente positiva en deshacer e interpretar las partes de los sistemas de clasificación del siglo diecinueve que se apiñaban en torno a lo que las taxonomías actuales interpretan como "el homosexual". El "sodomita", el "invertido", el "homosexual" y el propio "heterosexual" son todos ellos objeto de una interpretación que se puede explicar histórica e institucionalmente. No obstante, en el análisis del pánico homosexual masculino —el traicionero tramo medio del continuo homosocial moderno, y el terreno de cuyos debilitantes rigores sólo el hombre que se identifica como homosexual está absolutamente exento— hace falta abrir un abanico de categorías diferentes y menos claramente sexualizadas. No obstante, de nuevo hay que reiterar que el objetivo de ello no es alcanzar un sistema más preciso o actualizado de categorías "diagnósticas", sino comprender mejor el amplio campo de fuerzas dentro del cual la masculinidad —y así, al menos para los hombres, la propia humanidad— podría (puede) interpretarse a sí misma en un momento dado.

Quisiera señalar aquí que con Thackeray y otros escritores de principios o mediados de la época victoriana se difundió la clasificación tipológica de "el soltero", un tipo que para algunos hombres estrechó el campo y, al mismo tiempo, dese-

xualizó de forma sorprendente la cuestión de la opción sexual masculina.<sup>12</sup> Posteriormente, en el mismo siglo, cuando un modelo médico y de las ciencias sociales del "hombre homosexual" hubo institucionalizado esta clasificación para unos pocos hombres, el tema más amplio y endémico del pánico homosexual masculino estuvo otra vez en situación de ser nuevamente desvinculado de la taxonomía tipológica para ser descrito narrativamente, de forma más apropiada, como un momento decisivo de elección en el laberinto del desarrollo del individuo genérico (hombre). Del mismo modo en que una vez lo fue el héroe gótico que no estaba casado, el soltero se volvió a convertir en el hombre representativo: James escribió en su *Cuaderno de notas* de 1881: "Yo la tomo [Londres] como artista y hombre soltero; como un apasionado de la observación, cuyo oficio es el estudio de la vida humana".<sup>13</sup> En la obra de escritores como Du Maurier, Barrie y James, entre otros, el pánico homosexual masculino se representaba como una anestesia sexual a veces angustiada que era perjudicial tanto para sus sujetos masculinos como para sus no-objetos femeninos. El propio gótico paranoico, una estructura genérica que parecía haber sido domesticada en el desarrollo de la taxonomía del soltero, regresó en algunas de estas obras como un elemento literario formalmente intruso e inapropiado pero notablemente persistente.<sup>14</sup>

### *Conoce a Mr. Batchelor*

"Batchelor, mi respetable Tiresias, ¿se ha cambiado usted por arte mágica en una señorita adorable?"

"¡Vamos, absurdo y jocoso profesor! —le dije.

*El viudo Lovel, Thackeray*

En la ficción victoriana es quizá la figura del soltero urbano, sobre todo tal como lo popularizó Thackeray, quien personifica el contraste tonal más deflacionario con los horrores escatológicos y las duplicaciones epistemológicas del gótico paranoico. Allí donde el héroe gótico había sido solipsístico, el héroe soltero es egoísta; allí donde el héroe gótico había rugido, el héroe soltero refunfuña; allí donde el héroe gótico había tenido tendencias suicidas, el héroe soltero es hipocondríaco.

El héroe gótico pasa de la euforia al abatimiento; el héroe soltero, de lo eupéptico a lo dispéptico.

Además, desde el punto de vista estructural, mientras que el héroe gótico había personificado las preocupaciones y tendencias de todo un género, el soltero es una figura claramente circunscrita, y a menudo marginada, en los libros en que habita. A veces, como Archie Clavering, el mayor Pendennis y Jos Sedley, es tan sólo un personaje secundario; pero incluso cuando putativamente es el personaje principal, como el héroe de Surtee, "Soapey" Sponge, casi siempre hace de dandi o de indicador cómico del argumento discursivo.<sup>16</sup> El héroe soltero solamente puede ser una parodia del heroísmo; *no tan sólo disminuido y paródico él mismo, simboliza la disminución y debilitación de ciertas posibilidades heroicas y totalizadoras de la personificación genérica.* La novela en que el ridículo Jos Sedley no es el héroe, es una novela sin héroe.

Creo que tiene sentido ver el desarrollo de este extraño personaje del soltero y su relación disolutiva con el género romántico como, entre otras cosas, un paso hacia la recuperación del pánico homosexual masculino en tanto que taxonomía tipológica de la doble sujeción endémica que se había representado en el gótico paranoico como argumento y estructura. Esta recuperación quizá es mejor descrita, en varios sentidos, como una domesticación. Con gran evidencia, en la creciente dicotomía burguesa del siglo diecinueve entre el espacio doméstico femenino y el espacio extrafamiliar, político y económico del hombre, el soltero es feminizado, al menos en parte, por su atención e interés hacia los asuntos domésticos. (Al mismo tiempo, no obstante, su familiaridad con los clubs y la bohemia también le otorga un pasaporte especial al mundo de los hombres). Asimismo, el potencial perturbador y autoignorante de violencia en el héroe gótico es substituido en el héroe soltero por la timidez física y, a menudo, por la importancia de la introspección y el autoconocimiento (al menos parcial). Por último, el soltero está bien enseñado por la ruptura de sus conexiones con un discurso de la sexualidad genital.

Los narradores en primera persona de gran parte de las últimas obras de ficción de Thackeray son buenos ejemplos del soltero urbano. Aunque el Pendennis de *The Newcomes* y Philip está supuestamente casado, sus opiniones, personali-

dad y gustos son asombrosamente similares a los del arquetípico soltero de Thackeray, el narrador de su novela *El viudo Lovel* (1859) —un hombre que se llama, de forma nada casual, Mr. Batchelor.\* (Evidentemente, la ambigüedad del propio estado marital de Thackeray —casado, pero con una mujer permanentemente recluida en un sanatorio y psicóticamente deprimida— facilitaba la identificación de Thackeray con los narradores, que parecen inspirarse en él mismo). Mr. Batchelor es soltero por cada una de las implicaciones de su ser, tal como James dice de Olive Chancellor en *Las Bostonianas*. Es compulsivamente charlatán acerca de las perspectivas maritales —las suyas propias (pasadas y presentes) entre otras—, pero siempre en un tono que apunta, de un modo u otro, a la absurdidad del pensamiento. Así, el modo hiperbólico en que trata un temprano desengaño romántico es utilizado tanto para ridiculizar como para minar la importancia que tiene para él ese incidente y, al mismo tiempo, mediante una injusta comparación, para desacreditar de antemano la seriedad de cualquier relación posterior:

Hay quien pasa dos veces las viruelas; yo no. En el caso mío, si mi corazón se ha destrozado, se ha destrozado; si una flor se marchita, marchita se queda. Si me viene en gana examinar a la luz del ridículo mis antiguos dolores, ¿por qué no he de hacerlo? ¿Para qué he de construir una tragedia sobre un tema vulgar, rancio y manoseado, como es el de la coquetería jugando con el amor de un hombre, riéndose de él y abandonándole? ¡Ah, una tragedia! Sí; ya el veneno..., la esquela en papel de luto..., puente de Waterloo..., un infortunado, y así sucesivamente. No; si a ella le place, que lo haga...; *si celeres quatit pennas*, lejos de mí todo recuerdo.<sup>16</sup>

El argumento de *El viudo Lovel* —bastante trivial— es como una extraña estación del tren que va desde el *Liber Amoris* hasta Proust. Mr. Batchelor, durante la época en que se hospedaba en pensiones, había mantenido una amistad ligeramente afectuosa con la hija de su casera, Isabelita, quien en ese momento ayudaba a mantener a su familia bai-

---

\* N.T. : En inglés, *bachelor* significa soltero.



lando en un teatro de variedades. Pocos años después, la coloca de gobernanta en casa de su amigo Lovel, el viudo. Varios hombres de las inmediaciones rivalizan por los sentimientos de Isabelita: el doctor de la localidad, el astuto mayordomo autodidacta y, con poco entusiasmo, el propio Batchelor. Cuando un sinvergüenza que se encuentra de visita ataca la reputación y la integridad física de Isabelita, Batchelor, que en ese momento se halla escuchando a escondidas, vacila de forma fatal en acudir en su ayuda, súbitamente lleno de dudas sobre la pureza sexual de la joven ("¡Qué horror, qué angustia! Aquel hombre la conocía de antiguo" [p. 165]) y sobre su propio entusiasmo por el matrimonio. Finalmente es el mayordomo quien la rescata y el propio Lovel quien se casa con ella.

Si bien las posibilidades románticas que supuestamente se hallan en el corazón de *El viudo Lovel* tienden a desmaterializarse casi antes de que se presenten, el trato que reciben otros placeres físicos es de una inmediatez que parece acrecentada en la misma proporción. De hecho, lo sustancial del placer físico está explícitamente ligado al estado de soltería.

Reposar en aquel comfortable lecho de célibe [...] Hallándome una vez en Shrublands oí una noche sonar por encima de mi cabeza los pasos de un hombre y el tenue gemido de un niño. Desperté malhumorado; mas di media vuelta y volví a coger el sueño. Luego me enteré de que los pasos eran de Biddlecombe, el abogado, morador del piso superior. A la mañana siguiente le vi bajar con el semblante amarillento y con un cerco lívido en los ojos. Su hijo, que estaba en plena dentición, hábale obligado a pasear durante toda la noche [...] Después de mascullar una rebanada de pan tostado marchaba en el ómnibus a la audiencia. Yo sorbía aún un segundo huevo; yo podía aún picar en dos o tres golosinas —el pastel de Estrasburgo es cosa a la que nunca he podido resistir, y de la que estoy convencido de que es uno de los manjares más sanos que existen—. Yo tenía humor todavía para contemplar en el espejo mi bondadosa faz, y mis agallas tenían el mismo tono de salmón asado. (pp. 85-87)

A diferencia de la función sacramental y comunitaria que tiene la comida en Dickens, en Thackeray incluso la buena comida tiende a significar la amargura de la dependencia o la

desigualdad.<sup>17</sup> El valor de intercambio de la comida y la bebida, lo cara o barata que es en relación con la posición social y las expectativas de los que las comparten, la ostentación o la tacañería con que se reparte o la mezquindad con que se gorrea, marcan un camino sospechoso e ingrato a lo largo de todos los libros de Thackeray, incluido este mismo. La fluida y cándida autocomplacencia del soltero de sonrosadas agallas a la hora del desayuno es, pues, tanto más sorprendente por el contraste. En el malicioso arte de Thackeray donde, como en James, la volatibilidad de la perspectiva habitualmente corroe tanto al objeto como al sujeto de percepción, hay momentos en que el héroe soltero, precisamente a través de su soltería y egoísmo, puede parecer la única partícula humana lo suficientemente atomizada para desplomarse sin hacerse daño.

A veces sin hacerse daño; nunca sin dañar. Precisamente uno de los principales placeres de leer esta parte de la obra de Thackeray es su felina agresión gratuita. De vez en cuando uno se encuentra con las garras desenvainadas del minino a un milímetro de los ojos. "Nada, queridos amigos, se escapa a vuestra penetración; si os hago un chiste, halláis al instante la intención, y vuestra sonrisa premia al socarrón que os divierte. Por eso comprendistéis en seguida..." (p. 26). Cuando un soltero consulta a otro soltero acerca de un tercer soltero, no quedan más que oídos y bigotes:

En mi excursión a Londres tuve ocasión de hablar con mi amigo el capitán Fitzb... dle, que es socio de una docena de clubs y que conoce a todo el mundo. "¿Sabe usted algo acerca de Clarence Baker?" "Ya lo creo —responde Fitz—, y si usted desea algún *resignement*, querido amigo, tengo el honor de hacerle saber que no trota por el *pavé* londinense otra oveja más negra [...] ¡Que si sé algo de Clarence Baker! Lo que de él sé, amigo mío, es suficiente para que se le ponga a usted el cabello blanco, a menos de que la Naturaleza —según creo posible— haya cumplido ya ese proceso, ya que sería en mí vana pretensión la de querer actuar sobre un tinte capilar". —Y el individuo que así me hablaba, inocente, mirándome a la cara, exhibía unos mostachos teñidos con el más desvergonzado y subido púrpura—. [...] Cuando ha estado de guarnición en una ciudad, no sólo se ha llevado los corazones de las

modistillas, sino sus guantes, sus perfumes y otras muchas chucherías. (pp. 128-129)

Si, como sugiero, los solteros de Thackeray crearon o reinscribieron en tanto que un tipo de personalidad un posible camino de respuesta al estrangulamiento del pánico homosexual, su estrategia básica es lo bastante fácil para ser analizada: una preferencia por el individualismo masculino atomizado frente a la familia nuclear (y una correspondiente demonización de las mujeres, sobre todo las madres); un rechazo visible y charlatán a cualquier cosa que pueda interpretarse como sexualidad genital hacia objetos masculinos o femeninos; un énfasis proporcional en los placeres de los otros sentidos; y una facilidad bien defendida para las relaciones sociales que sobrelleva con gran magnetismo su propensión a la parodia y al sadismo imprevisible.

Debo decir que esto no se me aparece como el retrato de un tipo humano exclusivamente victoriano. El rechazo a la elección sexual, en una sociedad en la que para los hombres la elección sexual es obligatoria a la vez que siempre contradictoria, a menudo parece todavía implicar, al menos para los hombres cultos, la invocación del precedente de este personaje decimonónico —quizá no Mr. Batchelor en concreto, pero, de forma genérica, el soltero egocéntrico y automarginado a la vez que él representa. No obstante, este personaje está altamente circunscrito como una figura de la metrópoli del siglo diecinueve, estrechamente vinculado con los ociosos personajes de Poe, Baudelaire, Wilde y Benjamin. Aunque lo que se especifica de forma más importante es su fundamental posición de clase entre la respetable burguesía y la bohemia —una bohemia que Thackeray, en las novelas de Pendennis, medio inventó para la literatura inglesa y tan sólo medio enseñó.

Literalmente, fue Thackeray quien introdujo la palabra y el concepto de bohemia, de origen parisino, en Inglaterra.<sup>18</sup> Como una especie de reserva de fuerza de trabajo y un espacio liminar semiporoso para la clasificación vocacional y el ascenso y declive social, al parecer se podía entrar en la bohemia desde cualquier nivel social; pero, al menos en estas versiones literarias, servía mejor a las necesidades culturales, de fantasía y de autodefinition positiva y negativa de una inquieta burguesía, que por entonces se hallaba en conflicto.

Excepto para los hombres homosexuales, la idea de "bohemia" no parece haber tenido un carácter específicamente gay antes de 1890. En estas novelas de solteros, la simple ausencia de una estructura familiar impositiva permitía ejercer su hechizo de una forma más generalizada; y la camaradería masculina más apasionada subsistía en una relación aparentemente débil con los usos eróticos de una comunidad femenina. No obstante, puede que sea más exacto ver la bohemia como el espacio temporal en que el sujeto literario, el joven burgués, tenía que abrirse camino a través de su "pánico homosexual" —visto aquí como un estadio de desarrollo— hacia el estado más represivo, autoignorante y aparentemente consolidado del páter familias burgués.<sup>19</sup>

Entre la prole de Thackeray en la exploración de solteros burgueses con una vida bohemia, los más autorreflexivos e importantes son Du Maurier, Barrie y James —por ejemplo, en *Los embajadores*. Las filiaciones de esta tradición son múltiples y heterogéneas. Por ejemplo, Du Maurier ofreció a James el argumento de *Trilby* años antes de que él mismo escribiera la novela.<sup>20</sup> Por otra parte, el pequeño Bilham de *Los Embajadores* parece estar estrechamente relacionado con el pequeño Billee, el héroe de *Trilby*, un estudiante de arte menudo y de apariencia femenina que reside en la orilla izquierda del Sena. El pequeño Billee comparte un estudio con dos artistas ingleses mayores que él, más corpulentos y viriles, a quienes ama profundamente.

No obstante, a medida que dejamos atrás a Thackeray para acercarnos al final de siglo, a la mayor visibilidad, a través de las líneas de clase, de un discurso medicalizado —y nuevos asaltos punitivos— sobre la homosexualidad masculina, la afeminación cómodamente frígida de los solteros de Thackeray da paso a algo que suena más ineludiblemente a pánico. Mr. Batchelor había jugado a enamorarse de las mujeres, pero no sentía ninguna urgencia por probar que en realidad podía hacerlo; pero para los héroes solteros de *Trilby* y *Tommy and Grizel*, incluso este terreno de asexualidad masculina ha sido sembrado de minas psíquicas.

La tónica más constante de esta literatura tardía es precisamente la anestesia sexual explícitamente tematizada de sus héroes. Además, en todas estas ficciones, se trata la angustiada y negada anestesia sexual del héroe como si fuera

un aspecto de un tipo de personalidad particular e idiosincrática a la vez que una expresión universal. De hecho, estos (anti)héroes ofrecen prototipos de las nuevas incoherencias emergentes entre las concepciones minorizadoras y universalizadoras de la definición sexual masculina. Por ejemplo, el pequeño Billee, el héroe de *Tribby*, atribuye su repentina incapacidad para desear a una mujer a “un grano” en la “zona craneal del” “cariño” —“pues eso es lo que me ocurre —un grano— tan sólo un pequeño coágulo de sangre en la raíz de un nervio, y no más grande que la punta de un alfiler!”<sup>21</sup> Sin embargo, en el mismo y largo monólogo atribuye su falta de deseo, no al grano, sino, en una proporción muy diferente, a su condición de hombre moderno postdarwinista, incapaz ya de creer en Dios. De modo parecido, el “sentimental” de Tommy, el héroe de la novela epónima de Barrie y también de *Tommy and Grizel*, es tratado como un hombre con un defecto moral y psicológico específico muy grave y como el prototipo del gran artista creativo a lo largo de todas estas novelas, increíblemente perspicaces.

### *Leyendo a James sin rodeos*

“La bestia de la selva” (1902), de Henry James, es una de las ficciones de solteros de este período que parece hacer una reivindicación implícita de la aplicabilidad “universal” a través de las simetrías heterosexuales, pero sujeta de la forma más emotiva al cambio de *gestalt* y de visibles sobresaliencias tan pronto como se cuestiona la supuesta norma heterosexual masculina. Al igual que *Tommy and Grizel*, la historia trata de un hombre y una mujer que mantienen una relación íntima desde hace décadas. En ambas historias, la mujer desea al hombre, pero éste no la desea; de hecho, el hombre sencillamente no logra desear nada en absoluto. Tommy desea con desesperación ser capaz de sentir deseo; de forma confusa finge desear a Grizel; y, con la mejor intención, hace que finalmente se vuelva loca. John Marcher, en la historia de James, no llega ni a saber que su vida carece de deseo ni que May Bartram le desea hasta después de que ella muera a causa de su obstinación.

A juzgar por las biografías de Barrie y James, ambos autores parecen haber efectuado opciones eróticas muy com-

plicadas y cambiantes en el género de sus objetos y, al menos durante largos períodos, se mantuvieron bastante distantes del *éclaircissement* o la expresión física, haciendo que sean figuras propicias para un análisis literario sobre el pánico homosexual masculino.<sup>22</sup> Barrie tuvo un matrimonio prácticamente no consumado, una pasión no consumada por una mujer casada (¡la hija de George Du Maurier!) y una pasión inclasificable de toda la vida por los hijos de ella. En cuanto a James, tuvo exactamente lo que ahora todos sabemos que no sabemos. Curiosamente, sin embargo, es más fácil interpretar la trama psicológica de *Tommy and Grizel* —los horribles estragos causados en una mujer por la compulsión de un hombre para fingir que la desea— como la críptica y trágica historia de la relación sentimental de James con Constance Fenimore Woolson que interpretarla directamente como cualquier incidente de la vida de Barrie. Es difícil leer la versión de Leon Edel sobre las intimidades continuas (o repetidas) e intensas, aunque peculiarmente solapadas,<sup>23</sup> de James con esta escritora americana, sorda e inteligente, que claramente le amaba, sin llegar a tener la impresión de que James sentía sobre todo que tenía con ella algo que demostrar desde el punto de vista sexual. Y es difícil leer acerca de lo que parece haber sido el suicidio de ella sin preguntarse si el coste de que James se probara a sí mismo como heterosexual —un coste, que se puede imaginar, si se tiene a Barrie en mente, compuesto de súbitos impulsos “generosos” y “complacientes” al mismo tiempo que de súbitas revulsiones— no fue a expensas de esta oculta compañera de tantos de sus viajes y lugares de residencia. Si esto es cierto, la magnitud de los estragos que la negación del pánico homosexual causaron en Woolson debieron de estar en consonancia con el monstruoso talento de James y su magnetismo moral.

Si algo como la interacción doblemente destructiva que aquí bosquejo ocurrió en verdad entre James y Constance Fenimore Woolson, entonces su estructura ha sido resueltamente reproducida por prácticamente todo el debate de la crítica sobre la obra de James. El error de James, en su vida, parece haber sido el haber pasado ciegamente de un sentido del bien, de la atracción física, del amor y la sexualidad a la autoimposición automática de una compulsión específicamente heterosexual. (Digo “autoimposición”, pero evidentemente

él no inventó la especificidad heterosexual de esta compulsión; sencillamente, en este momento de su vida, no pudo resistirla enérgicamente). La fácil suposición (de James, la sociedad y los críticos) de que la sexualidad y la heterosexualidad siempre son exactamente traducibles entre sí es, evidentemente, homofóbica. Asimismo, de forma importante, es profundamente heterofóbica: niega la posibilidad de diferencia en los deseos, en los objetos. Por supuesto, ya no sorprende la vacuidad represiva que la mayor parte de la crítica literaria demuestra sobre estos temas; pero en cuanto a James, en cuya vida el patrón de deseo homosexual fue lo suficientemente valeroso y fuerte para ser al fin imborrable en su biografía, cabría esperar que en la crítica de su obra las posibles diferencias de las diversas trayectorias eróticas no fueran tan desafortadamente subsumidas bajo un modelo forzosamente heterosexual —y, por lo tanto, nunca verdaderamente “hetero”. No obstante, con unas pocas excepciones sorprendentes, la crítica ha rechazado enérgicamente cualquier indagación sobre las asimetrías del deseo en cuanto a género.

Es posible que los críticos hayan estado motivados, en esta activa indiferencia, por un deseo de proteger a James de las malinterpretaciones homofóbicas en un clima sexual perennemente represivo. Es posible que teman que, debido a la estructura asimétrica del discurso heterosexista, cualquier análisis sobre los deseos homosexuales o el contenido literario le (¿o les?) marginará como un simple homosexual. Es posible que le quieran proteger de lo que imaginan de forma anacrónica como lecturas gays, basadas en una visión de finales del siglo veinte en la que el deseo de los hombres hacia otros hombres está más estabilizado y es culturalmente más compacto que el de James. Es posible que interpreten que el propio James, en su obra, rechaza o evapora decididamente este elemento de su eros, convirtiendo los deseos homosexuales experimentados, allí donde los tuvo, en deseos heterosexuales con tanto esmero y de forma tan lograda que la diferencia da lo mismo, que la transmutación no deja ningún vestigio. O es posible que, creyendo —como yo creo— que pese a que James a menudo, pero no siempre, tratara de conseguir este disimulo o transmutación, no obstante dejó un residuo fiable tanto de material que no intentó transmutar como de material que sólo podía ser transmutado de forma bastante violenta y descui-

dada, algunos críticos sean reacios a emprender un "ataque" contra la franqueza o unidad artística de James que pueda significar un paso más hacia ese argumento. Todos estos motivos de la crítica podrían ser comprensibles, pero su efecto final es el acostumbrado efecto represivo de elisión y subsumición del material supuestamente embarazoso. Al tratar con las múltiples valencias de la sexualidad, las opciones de los críticos no debieran limitarse a las vulgaridades de carácter disruptivo ni a los silencios de la imposición ortodoxa.

Incluso Leon Edel, que analiza en detalle la historia de James con Constance Fenimore Woolson y parte de la narrativa de su deseo erótico hacia los hombres, relaciona "La bestia de la selva" con la historia de Woolson,<sup>24</sup> pero no relaciona ninguno de estos relatos con la especificidad de la sexualidad de James —o ninguna otra. El resultado de esta imprecisión duramente tendenciosa en prácticamente toda la crítica de James significa, para la interpretación de "La bestia de la selva", al parecer en interés de mostrar este relato en tanto que universalmente aplicable (p. ej., sobre "el artista"), que se supone sin ningún lugar a dudas que la fuerza moral de la historia no es solamente que May Bartram deseara a John Marcher, sino que John Marcher debería haber deseado a May Bartram.

*Tommy and Grizel* posee una mayor lucidez sobre lo que es esencialmente el mismo aspecto. Esta novela muestra vívidamente que el "debería haber deseado" no sólo es disparatado en tanto que juicio moral, sino que es el mismo mecanismo que impone y perpetua la mutiladora farsa de la explotación heterosexual (la utilización compulsiva que hace James de Woolson, por ejemplo). La tragedia de Grizel no es que el hombre al que ella desea no la desee —que sería triste, pero, como el libro deja claro, soportable—, sino que él finge desearla e intermitentemente incluso se convence de que la desea, cuando no es así.

Asimismo, de forma impresionante, la claridad con que *Tommy and Grizel* transmite este proceso y sus nefastas consecuencias no parece depender de una idea determinada, ingenua o monolítica sobre lo que "realmente" significaría para un hombre desear a alguien. En cuanto a este tema, la novela parece permanecer agnóstica, dejando abierta la posibilidad de que haya alguna cualidad muy diferente, que es el



deseo masculino "verdadero" o, de forma alternativa, que solamente las infestaciones más o menos intermitentes del mismo síndrome mortífero son las que alimentan cualquier eros masculino. No obstante, Barrie afirma con rotundidad que la peor violencia de la heterosexualidad es la obligación que impone sobre los hombres para desear a las mujeres y los engaños que ello conlleva en el yo y el otro.

*Tommy and Grizel* es una novela extraordinaria e injustamente olvidada. Lo que ha hecho que pierda actualidad e impide que sea una gran novela, a pesar de la perspicacia con la que trata el deseo masculino, es el sensiblero oportunismo —casi es inevitable calificarlo de victoriano— con que imagina el deseo de las mujeres. De forma aceptable, las energías imaginativas y psicológicas de la novela se centran por completo en el héroe. De forma inaceptable —y aquí la propia estructura de la novela reproduce con exactitud los estragos de su héroe—, hay la pretensión moralizada de que la protagonista, una mujer madura, autónoma, imaginativa y con una psicología concreta, lejos de ser novelísticamente "deseada" en sí misma, esté en realidad creada, de forma transparente, en la exacta imagen negativa del héroe —creada para ser la criatura del mundo más apropiada para soportar el dolor más intenso y la destrucción más íntima por parte de él y sólo él. El acoplamiento es terriblemente perfecto. Grizel es la hija de una prostituta demente, de quien ha heredado —además de vitalidad, inteligencia e imaginación— una fuerte sensualidad y un terror al despertar de esa sensualidad (sumamente valorado por la novela). Fue perspicaz por parte de Barry el darse cuenta de que ésta era la mujer adecuada —si fuera posible una mujer así— para que, pareciendo fuerte y autónoma, fuera aniquilable de la forma más irresistible por el comportamiento alterno de Tommy, consistente en una fase de insinuación sexual seguida de una frigidez represiva, y su geología emocional de dulzura sumisa basada en una compulsión inflexible. Pero la lasciva precisión del acoplamiento femenino, a partir de un ser criado para el sacrificio sexual, sin ofrecer resistencia o dejar residuos, deslegitima la autoridad de la novela para juzgar el valor representativo de Tommy.

Interpretada en este contexto, "La bestia de la selva" parece, desde el punto de vista del deseo femenino, una obra potencialmente revolucionaria. Sea quien sea May Bartram y

cualesquiera que sea lo que quiere, al menos la historia tiene la clara virtud negativa, característica en James, de no pretender presentarla de forma acabada y completa. Se trata de un personaje con una gran presencia, pero —y— que está situado de forma parentética. La brillantez con que James manipula el punto de vista le permite disociarse de forma crucial del egoísmo de Marcher —de la sensación de que no hay ninguna posibilidad de otra subjetividad que no sea la de Marcher—, pero finalmente le permite substituir ese egoísmo por una *askesis*, una humildad particular del punto de vista como si se limitara al de Marcher. En cuanto a la historia de May Bartram, en cuanto a sus determinantes sentimentales y sus estructuras eróticas, el lector conoce muy poco; se nos permite *saber*, si prestamos atención, que hemos conocido muy poco. Del mismo modo que en Proust, la puerta siempre está abierta a que cualquier personaje secundario o grotesco resulte poseer en un momento dado un gran talento artístico del que, no obstante, la novela no se ocupa. Y, así, “La bestia de la selva” parece autorizar al lector para que imagine algunas necesidades, deseos y gratificaciones femeninas que no están exactamente estructuradas a imagen de las leyes de Marcher o de la narración.

Solamente la última escena de la novela —la última visita de Marcher a la tumba de May Bartram— oculta o niega la humildad, lo incompleto de la presentación de la subjetividad del personaje femenino por parte del relato. Esta es la escena en que la repentina comprensión de Marcher sobre los sentimientos de deseo de ella es respondida con una simétrica y “concluyente” solución retórica por prescripción narrativa/del autor: “La forma de escapar habría sido quererla; entonces, entonces habría vivido”.<sup>25</sup> El párrafo siguiente, el último de la historia, tiene el mismo ritmo culminante y autoritativo (incluso autoritario) para ofrecer respuestas bajo la forma de simétricas complementariedades. Porque en este momento único, decisivo y formalmente privilegiado de la historia —en esta resolución por encima del cuerpo inerte de May Bartram— James y Marcher se presentan reunificados: la revelación de Marcher es secundada por la autoridad retórica de James y el *askesis* epistemológico del autor es engullido, por una vez, más allá del reconocimiento, por las certezas compulsivas y egoproyectivas de Marcher. En ausencia de

May Bartram, los dos hombres, el autor/narrador y el héroe, se reencuentran al fin en el conocimiento masculino compartido y certero de lo que ella realmente quería y necesitaba. Y, por supuesto, lo que realmente quería y necesitaba muestra una asombrosa proximidad con lo que Marcher realmente quería y necesitaba (léase, debería haber querido y necesitado).

Tratad de imaginar "La bestia de la selva" sin la implantación de esta simetría. Tratad de imaginar (recordar) la historia con May Bartram en vida.<sup>26</sup> Tratad de imaginar una posible alteración, y el nombre de la alteración no siempre es "mujer". ¿Y si el propio Marcher tuviera otros deseos?

### *La ley de la selva*

*Nombres...* Assingham - Padwick - Lutch - Marfle - Bross - Crapp - Didcock - Wichells - Putchin - Brind - Coxeter - Coxster... Dickwinter... Jakes... Marcher -

*Cuaderno de notas, 1901, James*

Hasta ahora ha parecido que no hay razón, o poca razón, para que lo que he venido llamando "pánico homosexual masculino" no pudiera haber sido igualmente descrito con el nombre de "pánico heterosexual masculino" -o, sencillamente, "pánico sexual masculino". Aunque comencé con una narrativa estructural e historizante que ponía de relieve la importancia definidora prescriptiva y proscriptiva de los lazos afectivos entre hombres, incluyendo en potencia los vínculos genitales, los libros que he analizado no han parecido en su mayoría centrarse sentimental o temáticamente en estos lazos. De hecho, lo que mayoritariamente describen estos libros, de forma explícita, es el pánico masculino ante la heterosexualidad. Y ninguna suposición podría ser más homofóbica que la asociación automática de la elección sexual de un objeto del mismo sexo con el miedo a la heterosexualidad o al otro sexo. Es conveniente insistir, como he hecho, en que el pánico homosexual es forzosamente tan sólo un problema, aunque endémico, de los hombres que no se identifican como homosexuales. No obstante, la ausencia en estos libros de una temática homosexual personificada, por muy inevitable que sea, ha tenido un efecto disolutivo en la estructura y textura de un

argumento de este tipo. Parte, aunque sólo parte, del motivo de esta ausencia fue histórico: tan sólo a finales del siglo diecinueve se hizo completamente visible un rol homosexual interclasista y un discurso temático ideológicamente completo sobre la homosexualidad masculina en acontecimientos que fueron públicamente dramatizados —aunque no se limitaron a ello— en el proceso contra Wilde.

En “La bestia de la selva”, relato escrito en el umbral del nuevo siglo, la posibilidad de una temática homosexual personificada en un hombre tiene una presencia precisamente liminar. Está presente como una temática —muy concreta, historizada— de ausencia, y específicamente de la ausencia de discurso. Lo primero (en cierto modo, lo único) que sabemos de John Marcher es que tiene un “secreto” (p. 32), un destino, algo desconocido en su futuro. “Dijo”, May Bartram le recuerda, “que desde que era muy pequeño, como lo más profundo que llevaba dentro, había tenido la sensación de estar destinado a algo raro y extraño, posiblemente algo prodigioso y terrible, que habría de pasarle tarde o temprano” (p. 33). Yo sostendría que en la medida en que el secreto de Marcher tiene un contenido, ese contenido es homosexual.

Evidentemente, el punto hasta el que el secreto de Marcher pueda tener algo susceptible de llamarse un contenido no es solamente dudoso, sino enérgicamente negado en la escena final. “Había sido el hombre de su tiempo, el hombre, al que nada en el mundo tenía que haberle pasado” (p. 76). La negación de que el secreto tiene un contenido —la afirmación de que su contenido es precisamente una carencia— es un elegante gesto formal que es característico de James. Sin embargo, la aparente carencia de sentido al que apunta está lejos de estar realmente vacío; apenas es afirmado como una carencia cuando se llena hasta la plenitud con la más ortodoxa de las imposiciones éticas. Por extraño que parezca, el apuntar retóricamente al vacío del secreto, “la nada que es”, en realidad es el mismo gesto que la atribución de un contenido forzosamente heterosexual —el contenido concreto “la debería de haber deseado”:

... lo que se había dejado perder era *ella*. [...] El destino para el que estaba marcado lo había sufrido con creces, había apurado la copa hasta el final; había sido *el* hombre de su tiempo,

el hombre, al que nada en el mundo tenía que haberle pasado. Ése era el extraño golpe, ése era su castigo. [...] En un momento dado, la compañera de su vigilia lo había comprendido, y le había ofrecido la oportunidad de escapar a su destino. Pero nadie escapa a su destino, y el día en que ella le había dicho que el suyo ya había llegado, no había hecho más que quedarse mirando como un estúpido ante esa ocasión de escapar que le ofrecía. La forma de escapar habría sido quererla; entonces, entonces habría vivido. (pp. 76-77)

Así, el significado supuestamente “vacío” del indecible sino de Marcher es necesariamente y específicamente heterosexual; se refiere a la ausencia perfectamente específica de un deseo heterosexual prescrito. Si los críticos, deseosos de ayudar a James en la moralización de este final, persisten en la pretensión de ser capaces de trasladar libremente y sin ningún residuo ese deseo heterosexual (ausente) a una abstracción de todas las posibilidades de amor humano, creo que hay buenas razones para tratar de que se tomen las cosas con más calma. La visión totalizadora e insidiosamente simétrica de que la “nada” que es el indecible destino de Marcher es necesariamente un reflejo del “todo” que podía y debería haber sido se halla, de forma específica, en una relación oblicua con una historia semántica muy diferente para las afirmaciones de la negación erótica.

Intentemos, pues, una estrategia diferente para su recuperación. Un sentido “pleno” más franco para ese innominable destino acaso proceda de la larga cadena histórica de usos sustantivos de negaciones para anular y al mismo tiempo subrayar la posibilidad de la genitalidad masculina entre hombres. El nombre retórico para esta figura es la preterición. Indecible, innominable, *nefandam libidinem*, “ese pecado que no debería nombrarse ni cometerse”,<sup>27</sup> el “detestable y abominable pecado que entre cristianos no debe nombrarse”, “el amor que no osa decir su nombre”<sup>28</sup> —éstos eran los decibles términos no médicos con los que la tradición cristiana se refería a la posibilidad homosexual masculina. La marginalidad de la categoría semántica y ontológica de estos términos como nombres sustantivos reflejaba y determinaba la exigüidad —pero también el secretismo potencialmente habilitador— de esa “posibilidad”. Y los especificativos y cosificantes nuevos discursos públicos de la medicina y el derecho penal sobre el

rol homosexual masculino, en los años en torno a los juicios de Wilde, lejos de retirar o volver obsoletos estos nombres preteritivos, parece que los revistió de modo más firme e inequívoco de significado homosexual.<sup>29</sup>

El "secreto" de John Marcher, su condición "singular" (p. 40), "a la luz de esa cosa que sabía y que, con los años, llegó a no ser nunca mencionada entre ellos más que como la 'auténtica verdad' sobre él" (pp. 40-41), "el abismo" (p. 50), "su extraña idea" (p. 53), "la gran vaguedad" (p. 53), "el secreto de los dioses" (p. 53), "qué ignominia o qué monstruosidad" (p. 53), "cosas horribles [...] no podía nombrar" (p. 56): las formas en que la historia se refiere al destino secreto de Marcher tienen la misma estructura cuasi-nominativa y cuasi-obliteratoria.

Del mismo modo, hay algunos indicadores léxicos más "plenos", aunque todavía muy ambiguos, de sentido homosexual: "Por supuesto, el resto del mundo le consideraba un tipo raro, pero ella, y sólo ella, sabía de qué manera y, sobre todo, por qué era *raro*\*; y eso era precisamente lo que le permitía hacer los dobleces convenientes en el velo que servía para ocultarlo. Le quitaba su *alegría*\* —puesto que entre ellos tenía que pasar por alegría— lo mismo que hacía con todo lo demás. [...] [Ella] podía seguir su desgraciada anormalidad a través de zonas en las que a él le era muy difícil penetrar" (p. 41). Aun así, es sobre todo por la cosificante gramática de perífrasis y preterición —"tan catastrófico" (p. 35), "la cosa" (p. 35), "la catástrofe" (p. 35), "su caso" (p. 38), "la auténtica verdad" (p. 42), "su inevitable tópico" (p. 45), "todo lo que habían pensado, antes y después" (p. 46), "horrores" (p. 56), "más monstruoso que todas las monstruosidades de que hemos hablado" (p. 58), "una perdición y una vergüenza tan grandes como pueda imaginarse" (p. 58)— que se vuelve legible, en la medida de lo posible, un sentido homosexual. "No puedo verlo bien. No puedo darle un nombre. Lo único que sé es que estoy en peligro" (p. 47).

Sin embargo, estoy convencida de que parte de la fuerza de la historia es que el efecto cosificante de la perífrasis y la

\*N.T.: En el texto original estos términos son *queer* (véase la N.T. de la p. 223) y *gaiety* (derivado de gay).

preterición sobre este sentido particular es, en todo caso, más perjudicial que su efecto obliterador (aunque ambos sean inseparables). El haber logrado —lo que no debía darse por sentado— descifrar el código de muchos siglos por el cual la negación de articulabilidad siempre tuvo la posibilidad de significar dos cosas, bien la “nada” (heterosexual) o bien un “sentido homosexual”, también habría significado asumir el lugar de uno en un discurso en el que había un sentido homosexual, en el que todo el sentido homosexual significaba una sola cosa. Descifrar un código y disfrutar de la tranquilizadora alegría del saber significa tomar parte en la fórmula específica “sabemos lo que eso significa”. (Yo parto de la idea de que éste es el mecanismo que hace que incluso los críticos que piensan sobre los caminos de eroticismo masculino de los deseos personales de James parezcan estar tan tranquilos sobre su omisión en los análisis de la obra del escritor.<sup>30</sup> ¡Como si esta forma de deseo fuera de lo más calculable, de lo más simple de añadir, substraer o tener en cuenta al moverse entre la vida y el arte!) Pero si, como he indicado en la primera parte de este capítulo, el acceso de los hombres a la prerrogativa heterosexual, en la época moderna, siempre se ha basado en una negación cultivada y forzada del desconocimiento, la arbitrariedad y la contradicción de la definición de la homo/heterosexualidad, entonces la temerosa o triunfante fórmula interpretativa “sabemos lo que eso significa” parece adquirir una extraña centralidad. En primer lugar, es una mentira; pero, en segundo lugar, es la mentira particular que anima y perpetua el mecanismo de autoignorancia, violencia y manipulabilidad homofóbica de los hombres.

Por consiguiente, merece la pena tratar de discriminar la posible pluralidad de sentidos que hay tras las cosas indecibles de “La bestia de la selva”. Señalar que la propia narrativa sencillamente apunta, tal como hemos indicado hasta ahora, hacia una posibilidad de “sentido homosexual” es peor que no decir nada: es pretender decir una cosa. Pero incluso en la superficie de la historia, el secreto, “la cosa”, “la cosa que ella sabía”, es discriminada, sobre todo discriminada temporalmente. Hay al menos dos secretos: Marcher tiene la impresión de que él sabe, pero nunca se lo ha dicho a nadie a excepción de May Bartram, (secreto número uno) que se reserva

para un destino futuro muy particular y especialmente desgarrador, cuya naturaleza (secreto número dos) él mismo desconoce. Durante el espacio temporal de la historia se produce un cambio tanto en el equilibrio del dominio cognitivo sobre los significados de los secretos entre los dos personajes como en la ubicación temporal entre futuro y pasado del segundo secreto; además, es posible que el contenido verdadero de los secretos (en caso de tenerlo) se modifique con estos cambios temporales y cognitivos, si el tiempo y la intersubjetividad forman parte de la esencia de los secretos.

Permitidme, pues, que explique en detalle mi hipótesis sobre cómo pueden aparecer en esta historia una serie de significados "plenos" —es decir, teñidos de homosexualidad— para lo indecible, difiriendo tanto en función del tiempo como del personaje.

Para John Marcher —permitidnos formular esta hipótesis— el secreto futuro, "el secreto de su destino oculto", incluye de forma importante, aunque no se limite a ello necesariamente, la posibilidad de algo homosexual. La presencia o posibilidad de un sentido homosexual inherente al futuro e interno secreto tiene precisamente el efecto cosificante, totalizador y cegador que describimos anteriormente en relación con el fenómeno de lo indecible. Sea lo que fuere lo que (Marcher siente que) pueda descubrirse a lo largo de estas líneas, se trata, en vista de su pánico, de una cosa, y la peor, "la superstición de la bestia" (p. 69). Su predisposición a organizar todo el curso de su vida en torno a la preparación para ello —la defensa en contra de ello— rehace su vida monolíticamente a imagen de su monolito de inseparabilidad entre el deseo, la rendición, el descubrimiento, el escándalo, la vergüenza y la aniquilación homosexuales. Por último, "no le quedaba más que un deseo": que fuera "algo que guardase una proporción decente con la postura que había mantenido, durante toda su vida, en espera de lo que tenía que llegar" (p. 54).

Éste es el modo cómo el secreto externo, el secreto de tener un secreto, funciona en la vida de Marcher precisamente como el armario. No se trata de un armario en el que hay un hombre homosexual, puesto que Marcher no es un hombre homosexual, sino que es el armario, sencillamente, del secreto homosexual —el armario de imaginar un secreto homosexual. Aun así, no hay duda de que Marcher vive como



alguien que está en el armario. Su modo de enfocar la vida diaria y las relaciones sociales es el de una persona encerrada en el armario,

el secreto de la gran diferencia que había entre las cosas que hacía —desempeñar su pequeño cargo oficial, ocuparse de su modesto patrimonio, su biblioteca, el jardín de su casa de campo, sus amigos de Londres, cuyas invitaciones aceptaba y a las que correspondía— y la indiferencia que reinaba debajo de ellas y que hacía que su forma de comportarse, todo lo que pudiera llamarse su conducta, no era más que un prolongado disimulo. El resultado era que llevaba una máscara, con una sonrisa boba pintada en ella, y que por los agujeros aparecían unos ojos que no tenían nada que ver con las demás facciones. Eso era algo que la gente, aún después de muchos años, no había sido capaz de descubrir más que a medias. (p. 42)

Asimismo, sea cual fuere el contenido del secreto interno, su protección requiere una representación teatral de heterosexualidad que él se da cuenta que es tan sólo un escaparate. “Tú me ayudas”, le dice a May Bartram, “a pasar por un hombre como otro cualquiera” (p. 49). Y “lo que nos salva”, ella explica, “es que damos la impresión de ser algo completamente natural: un hombre y una mujer cuya amistad ha llegado a convertirse en algo tan cotidiano que ha acabado por ser imprescindible” (p. 43). Por extraño que parezca, no solamente parecen ser, sino que son tales hombre y mujer. El elemento de engaño al mundo, de escaparate, entra en su relación sólo por la obligación que él siente de revestirla con el sello legitimador de la genitalidad visible e institucionalizada: “Sobre una base normal, la forma que esas relaciones hubieran debido tomar era la forma del matrimonio. Pero lo endiablado de la cuestión era que la base misma en que se fundaban hacía imposible la idea del matrimonio. El convencimiento que tenía, su miedo, su obsesión, no eran cosas como para invitar a una mujer a compartirlas con él; y la importancia que eso pudiera tener era precisamente lo que le preocupaba” (p. 39).

Debido al aterrorizado anquilosamiento de su fantasía acerca del secreto interno o futuro, Marcher tiene, hasta la escena final de la historia, una relación y una conciencia esencialmente estáticas con respecto a ambos secretos. Incluso el

descubrimiento de que el secreto externo ya es compartido con alguien más y el ingreso de May Bartram en la comunidad que éste crea, "la luz incierta que eran sus confidencias e intimidades" (p. 37), no hace más que amueblar su armario: camuflarlo a los ojos de las personas ajenas y ablandar el almohadado interno para su propia comodidad. De hecho, el acceso de May Bartram consolida y fortifica de forma importante el armario de John Marcher.

Sin embargo, en mi hipótesis, la visión que tiene May Bartram de los secretos de Marcher es diferente a la de él y más fluida. Quisiera indicar que aunque sea cierto que ella lo desea, su relación con él se basa originariamente sobre la comprensión de que él está aprisionado por el pánico homosexual; y su interés por el armario de él no consiste en ayudarlo a fortificarlo, sino en ayudarlo a disolverlo.

En esta interpretación, May Bartram se da cuenta desde el principio, con razón, de que la posibilidad de que Marcher logre la capacidad genuina de atender a una mujer —sexualmente o de otro modo— depende, como una precondición absoluta, de la disipación de su enorme fascinación y terror por la posibilidad homosexual. Sólo mediante la salida del armario —ya sea como un hombre homosexual o como un hombre con una sexualidad menos exclusivamente definida que no obstante admita la posibilidad de sentir deseo por otros hombres— Marcher podría incluso empezar a percibir la atención de una mujer como algo más que una espantosa demanda o una complicidad devaluante. Esto ya es evidente al principio de la historia en las conjeturas con que Marcher se enfrenta por primera vez a la mención de May Bartram a algo (no puede recordar qué) que él le dijo algunos años antes: "Lo bueno era que veía que no se trataba de cualquier clase de conversación 'dulce'. La vanidad de las mujeres les hacía tener muy buena memoria, pero ella no estaba hablándole de ningún cumplido o equivocación. Podía haber temido que otra mujer, otra completamente distinta, le saliese incluso con el recuerdo de algún 'ofrecimiento' estúpido, pero ella no" (p. 31). No obstante, la alternativa, a sus ojos, es una clase diferente de "dulzura", la de una reclusión compartida por voluntad propia: "empezó a ver que le gustaba que lo supiese" (p. 32). "En cierto modo, todo ello era como un lujo nuevo para él; es decir, desde el momento en que ella lo sabía. Si no se lo toma-

ba a broma, era que lo veía con simpatía y con pena, y eso era lo que en todos esos años no había encontrado en ninguna otra persona. Comprendía que ahora no habría podido empezar a contárselo, pero que en cambio podía beneficiarse de haberlo hecho hacía tanto tiempo" (pp. 32-33). Así empieza la reclusión de May Bartram en el armario de John Marcher —una reclusión que la historia dice explícitamente que se basa en la incapacidad de él para percibirla o valorarla como persona más allá de su complicidad en la visión que él tiene de su difícil situación.

La visión convencional de la historia, que destaca el interés de May Bartram por liberar las posibilidades heterosexuales de Marcher, la vería como incapaz de lograr su objetivo hasta ser demasiado tarde —hasta la verdadera revelación, que sólo llega tras su muerte. Sin embargo, si lo que necesita ser liberado en primer lugar es el potencial de Marcher para el deseo homosexual, la trayectoria de la historia debe darse de forma mucho más sombría. Mi hipótesis es que lo que a May Bartram le habría gustado para Marcher, la narrativa que ella deseaba cultivar para él, era un progreso desde una desconcertada y embobada autoignorancia en torno a sus posibilidades homosexuales a un autoconocimiento de las mismas, lo que le hubiera permitido hallar y disfrutar de la sexualidad, sin importar de qué tipo fuera. En cambio, lo que ella ve en Marcher es el "progreso" que la cultura impone de forma más insistente: el progreso desde una desconcertada y embobada autoignorancia en torno a sus posibilidades homosexuales a una autoignorancia absoluta, racionalizada, oculta y aceptada. El momento de plena incorporación de la ignorancia erótica de Marcher respecto a sí mismo es el momento en que los imperativos de la cultura dejan de serle impuestos y, en su lugar, él se convierte en el impositor de la cultura.

La cuarta sección de la historia marca el momento en que May Bartram se da cuenta de que en vez de ayudar a destruir el armario de Marcher, le ha permitido reforzarlo de forma irremediable. Es en esta sección, y también en la próxima, cuando se hace explícito en la historia que el destino de Marcher, lo que le debería haber ocurrido y ocurrió, implica un cambio en él, que pasa de ser el objeto que sufre la ley a la personificación de esa ley.

Aunque la transición que describo es, en algunos aspectos, familiarmente edípica, la metáfora que hay tras su descripción parece ser peculiarmente nutriente. La cuestión que obsesiona a Marcher en estas secciones del libro es si lo que ha creído que era el secreto de su futuro no puede hallarse, después de todo, en el pasado; y la cuestión del pasar, de quién pasa por qué o qué pasa por quién, de qué residuo queda por pasar, es la forma en que él compulsivamente plantea su enigma. ¿Le está comiendo la bestia o él se está comiendo a la bestia? “Te ha tocado”, le dice May Bartram. “Ha hecho lo que tenía que hacer. Se ha apoderado de ti” (p. 64). “Que ha pasado. Que ha quedado atrás” (p. 65), le dice finalmente, a lo que él replica: “Para mí, *nada* ha terminado; nada va a terminar hasta que sea yo el que termine, lo que ruego al cielo sea lo antes posible. Supongamos, a pesar de todo, que me he comido ya el pastel, como tú aseguras, hasta la última miga..., ¿cómo es posible que esa cosa que no he sentido poco ni mucho sea la cosa que estaba destinado a sentir?”. Lo que May Bartram ve y Marcher no es capaz de ver es que el proceso de incorporación —de personificación— de la ley de la autoignorancia masculina es el que tiene menos que ver con el sentir.<sup>31</sup> Estar embobado y, con rebeldía, ser obligado a tragar con la ley es sentir; pero tenerla finalmente clavada a las propias costillas y que se convierta, por muy absurdamente que sea, en una parte del propio organismo, es perfeccionar una nueva anestesia y una suposición (o subsumción) de identificación con la misma. May Bartram responde a la pregunta de Marcher: “Das por descontado lo de tus ‘sentimientos’. Tenías que sufrir el destino que te estaba reservado. Eso no era necesariamente saberlo” (p. 66). El destino de Marcher es dejar de sufrir el destino y convertirse en el mismo. El sino de May Bartram, con el lento y sutil estremecimiento con que culmina su último ruego a Marcher, es tragar esta enorme y amarga bola con la que no puede identificarse, y morir de ello —de lo que es, para ella, conocimiento y no poder. “Era la auténtica voz de la ley; la propia ley habría sonado así en sus labios” (p. 64).

Finalizar una interpretación de May Bartram con su muerte, acabar con su eterno silencio en ese último armario, “su” tumba, que representa (para Marcher) su destino, sería hacer con su deseo femenino lo mismo que ya he argumenta-

do que Barrie, de manera imperdonable, hizo con el de Grizel. Esto es, nos deja con el peligro de figurarnos a May Bartram o, de modo más general, a la mujer heterosexual, como tan sólo el preciso y heroico complemento a las mortíferas imposiciones de la autoignorancia homofóbica/homosocial. "El zorro", escribió Emily Dickinson, "se adapta al sabueso".<sup>32</sup> Sería demasiado fácil describir a May Bartram como el zorro que de la forma más irreducible se adapta a este sabueso particular. Parece el tipo de mujer (¿acaso no todas las conocemos?) que no tan sólo tiene un olfato muy delicado, sino también una gran atracción por los hombres que se hallan en situaciones de crisis de pánico homosexual... Si bien, por lo que a esto se refiere, ¿no reconocerán la mayoría de mujeres que un excitante nimbo, una vorágine de eroticismo excesivamente refluente y peligroso, suele en cierto modo acompañar a los hombres en tales momentos, incluso a hombres por lo demás aburridos?

Si se quiere evitar lo que Barrie hace con Grizel, es decir, describir a May Bartram en términos que la reduzcan completamente al sacrificio que John Marcher hace a su Bestia, quizá haga falta investigar las peculiaridades de los senderos de su propio deseo. ¿Qué es lo que quiere, no para él, sino para ella, de su mutua relación? ¿Qué es lo que realmente obtiene? Para hablar de un modo menos equívoco a partir de mi propio eros y experiencia, cabe decir que el pánico homosexual masculino ofrece una relación particular con la verdad y la autoridad a la mujer que se halla en sus inmediaciones afectivas. El hecho de que la prerrogativa masculina heterosexual en la cultura (al menos en la cultura moderna angloamericana) dependa de una autoignorancia masculina perfeccionada, pero siempre fácilmente desmenuzable en cuanto a la significación de su deseo hacia otros hombres, quiere decir que las mujeres siempre pueden saber algo que es mucho más peligroso que sepa cualquier hombre no identificado como homosexual. La base de la relación entre May Bartram y John Marcher es desde el principio que ella tiene una ventaja cognitiva sobre él: ella recuerda dónde, cuándo y con quién se han conocido antes, y sobre todo su "secreto" de hace una década, mientras que él olvida habérselo contado. Este diferencial de conocimiento le permite una "ligera ironía", una "ventaja" (p. 28) —pero una ventaja que él puede al mismo

tiempo utilizar en provecho propio como "el tesoro escondido de su saber [de ella]", "ese pequeño tesoro" (p. 37). A medida que avanza su relación, la sensación de poder y de una marcada y libre ironía con respecto a May Bartram se vuelve cada vez más fuerte, incluso en proporción con el acelerado proceso de Marcher hacia la autoignorancia y la expropiación ciegamente egoísta de la labor emocional de ella. Tanto el esmero como la creatividad que ella deposita en él, el alcance imaginativo de su contribución para fomentar su potencial homosexual como un camino que le lleve a una mejor percepción de ella misma, son formas de fortaleza política de género, así como de amor. También son formas de estimular el poder verdadero, aunque insuficiente, y el placer.

En la última escena de "La bestia de la selva", John Marcher finalmente se convierte, de acuerdo con esta lectura, no en el hombre que se conoce a sí mismo y que es capaz de un amor heterosexual, sino en el hombre irremediamente autoignorante que personifica e impone la coacción heterosexual. Así pues, conforme a esta interpretación, se cumple la profecía de May Bartram cuando le dice a Marcher: "Ahora nunca lo sabrás" (p. 64).

Asimismo, de modo importante para la trama homosexual, la última escena también es la única de toda la historia que revela o pone a prueba la naturaleza afectiva de la percepción de otro hombre por parte de Marcher. "Esa cara [...] miró a la de Marcher [...] con una expresión que era como el corte de una cuchilla" (p. 74); esto constituye, en la última escena, el inicio de lo que Marcher considera en última instancia "lo más extraordinario de todo lo que le había ocurrido" (p. 75). Al principio de la confrontación de Marcher con esta figura masculina en el cementerio, las posibilidades eróticas de la conexión entre ambos hombres parecen estar totalmente abiertas. El hombre que "le había asaltado sin decir una palabra", y cuyo asalto hace que Marcher lo sienta "tan adentro, que hizo un gesto de dolor ante el ataque" (p. 74), llora profundamente ante "una tumba que parecía fresca" (p. 74); pero (¿quizá sólo para los recelos de Marcher, agudizados por el armario?) una leve posibilidad de romance al estilo de Whitman parece al principio impregnar el aire:

Se acercaba, y su paso era lento, de forma que —más que nada porque había una especie de hambre en su mirada—, por un instante, los dos hombres se encontraron frente a frente. Marcher comprendió en seguida que era uno de los que estaban profundamente apenados [...] no vio nada más que el profundo destrozo de las facciones que mostraba. Se las mostró, eso fue lo importante; se sintió movido, al pasar, por algún impulso que podía ser una señal de simpatía o, más bien, un reto a otra clase de dolor. Era posible que se hubiera dado cuenta antes de la presencia de nuestro amigo [...] lo que Marcher notó fue, en primer lugar, que la imagen que llevaba las señales de la pasión notaba también que había algo que profanaba el aire; y en segundo lugar que, conmovido, asustado, extrañado, él, a pesar de todo, un momento después estaba viéndola irse con envidia. (p. 75)

El camino recorrido por el deseo de Marcher en su breve y críptico encuentro fallido recrea una trayectoria clásica de la prerrogativa masculina. Marcher empieza con la posibilidad de deseo hacia este hombre, en respuesta a la "hambre" abierta del hombre ("que", después de todo, "todavía brillaba delante de Marcher como una antorcha humeante" [p. 76]). Desviando este deseo bajo el temor de profanación, lo substituye por la envidia mediante una identificación con el hombre en su deseo hacia otro objeto muerto, presumiblemente femenino. "El desconocido se fue, pero la fiera mirada de su pena se quedó allí, haciendo que Marcher se preguntara qué ofensa, qué dolor era el que expresaba, qué herida que no podía curarse. ¿Qué era lo que había tenido ese hombre que, al perderlo, le hacía sangrar así y, sin embargo, vivir?" (p. 75).

¿Qué era lo que había tenido ese hombre? La pérdida por la que un hombre sangra así y, sin embargo, continua viviendo no es acaso, supuestamente, la castración del falo figurado como la madre, la inevitabilidad de cuyo sacrificio conduce a los hijos a la condición de padres y al control (léase en los dos sentidos) de la ley. Lo que permanece increíblemente abierto en el final de "La bestia de la selva" es en qué medida es importante para este proceso el deseo del hombre hacia el hombre —y la negación de ese deseo. El imperativo de que ha de haber una figura masculina para ocupar este lugar es más evidente cuando, en un momento álgido anterior, May

Bartram ha presentado a Marcher su propia cara, en una revelación consciente que era mucho más claramente de deseo:

De repente, por su movimiento y actitud, había comprendido que tenía algo más que darle; lo veía brillar en su cara ajada, y resplandecer, casi con el lustre blanco de la plata, en su expresión. No había duda de que era ella quien tenía razón, porque lo que veía en su cara era la verdad, y lo extraño era que, sin saber por qué, aunque acabaran de estar hablando de ello como de algo espantoso, ella parecía presentarlo como una cosa sumamente agradable. El desconcierto que eso le produjo no hizo más que aumentar su gratitud por lo que iba a revelarle, y durante unos minutos continuaron en silencio, su cara brillando delante de él, sintiendo la opresión de su contacto, y mirándola con mucho cariño, pero muy impaciente. Sin embargo, todo acabó en que no llegó a escuchar las palabras que esperaba. (pp. 60-61)

Marcher no es fóbico a la impresión de la cara femenina, sino sencillamente insensible. Únicamente transformando su deseo por la cara masculina en una identificación envidiosa con la pérdida masculina, Marcher finalmente entabla relación con una mujer —y en este caso se trata de la relación a través de una mujer muerta (la del otro hombre) con otra mujer muerta, la suya propia; es decir, es la relación de la heterosexualidad forzosa.

Cuando se examinaba la petición de Lytton Strachey para ser objetor de conciencia, se le preguntó que haría si un alemán intentara violar a su hermana. Se dice que contestó: "Trataría de interponer mi propio cuerpo".<sup>33</sup> No es el jocoso autoconocimiento gay, sino la representación heterosexual autoignorante de precisamente esta fantasía la que pone fin a "La bestia de la selva". Para Marcher, hacer frente a la mirada de la bestia hubiera supuesto disolverla.<sup>34</sup> Hacer frente a la "especie de hambre en la mirada" del apenado hombre —investigar tan siquiera los intensos parpadeos de ese encuentro— hubiera significado disolver el armario, recrear sus hipostatizadas compulsiones como deseos. En cambio, al final del relato, Marcher vuelve la espalda a la bestia, recreando un doble escenario de compulsión homosexual y heterosexual. "Vio la Selva de su vida y vio a la Bestia agazapada;



luego, mientras miraba, sintió, como por un movimiento del aire, que se alzaba, enorme y horrenda, para saltar sobre él. Se le nubló la vista..., estaba cerca; y, en su alucinación, al volverse instintivamente para escapar de ella, cayó de bruces sobre la tumba" (p. 77).

## Notas

1. Lawrence a Jessie Chambers, agosto de 1910, *The Collected Letters of D. H. Lawrence*, ed. Harry T. Moore (Londres: W. H. Heinemann, 1962), 1:63.
2. Lawrence a Rolf Gardiner, 9 de agosto de 1924, *The Collected Letters*, 2: 801.
3. Bray, *Homosexuality*, capítulos 1-3. Observad el ejemplo especialmente llamativo de las pp. 68-69, 76-77.
4. Bray, *Homosexuality*, p. 25.
5. *Between Men*, pp. 83-96.
6. Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship* (Boston: Beacon Press, 1969), p. 115; también citado y analizado en Rubin, "The Traffic in Women", pp. 157-210.
7. Heidi Hartmann, "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union", *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, ed. Lydia Sargent (Boston: South End Press, 1981), p. 14.
8. Bray, *Homosexuality*, capítulo 4.
9. *Between Men*, pp. 88-89.
10. Cuando hablo de "gótico paranoico" me refiero a las novelas románticas en que un héroe masculino tiene una relación próxima y habitualmente mortífera con otra figura masculina, en cierto sentido su "doble", a quien parece serle mentalmente transparente. Algunos ejemplos de este gótico paranoico incluyen, además de *Frankenstein*, *The Italian* (Ann Radcliffe), *Caleb Williams* (William Godwin), *Confessions of a Justified Sinner* (James Hogg). Esta tradición se analiza con mayor detalle en mi *Between Men*, capítulos 5 y 6.
11. Freud, "Psycho-Analytic Notes upon an Autobiographical Account of a Case of Paranoia".
12. Sobre solteros, véase Fredric Jameson, *Wyndham Lewis: Fables of Aggression* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1979), cap. 2; también, citado en Jameson, Jean Borie, *Le Célibataire français* (Paris: Le Sagittaire, 1976); y Edward Said, *Beginnings* (Nueva York: Basic Books, 1975), pp. 137-152.
13. Henry James, *Cuadernos de Notas (1878-1911)*, trad. Marcelo Cohen, editado por F.O. Matthiessen y Kenneth B. Murdock (Barcelona: Ediciones Península, 1989), p. 35.

14. La literatura del soltero en que reaparece el gótico paranoico —o, de forma más general, lo sobrenatural— incluye, además de *Trilby* (Du Maurier) y numerosas historias de James como "The Jolly Corner", *The Lifted Veil* (George Eliot), *Dr. Jekyll y Mr. Hyde* (Robert Louis Stevenson) e historias de Kipling como "In the Same Boat".

15. En, respectivamente, *The Claverings* (Trollope), *Pendennis* y *La feria de las vanidades* (Thackeray); "Soapey" Sponge pertenece a *Mr. Sponge's Sporting Tour*, de R. S. Surtee.

16. W. M. Thackeray, *El viudo Lovel*, trad. Manuel Ortega y Gasset (Madrid: Colección Universal, 1920), pp. 54-55. Las siguientes citas de la novela pertenecen a esta edición y se anotan por el número de página.

17. Sobre este tema, véase Barbara Hardy, *The Exposure of Luxury: Radical Themes in Thackeray* (Londres: Owen, 1972), pp. 118-160.

18. Richard Miller, *Bohemia: The Protoculture Then and Now* (Chicago: Nelson-Hall, 1977), p. 58.

19. Para algunas especulaciones sobre cómo y cuándo esto se llegó a presentar como una narrativa específicamente de desarrollo, véase *Between Men*, pp. 176-179.

20. James, *Cuadernos de notas*.

21. George Du Maurier, *Trilby* (Nueva York: Harper & Bros., 1922), p. 271.

22. Hasta cierto punto se debería desconfiar de ella, no porque la atribución a estas figuras particulares de una experiencia de pánico homosexual masculino pueda ser errónea, sino porque es mucho más fácil estudiar a hombres que posiblemente son homosexuales en su orientación sexual "básica" (si tal cosa existe). En cambio, lo que yo sostengo no es que el pánico afecte al homosexual, sino a los elementos no identificados como homosexuales de las personalidades de estos hombres. Así, aunque Barrie y James son autores obvios para empezar un análisis del pánico homosexual masculino, el análisis que presento aquí debe ser inadecuado en la medida en que finalmente no funciona tan bien en los casos de Joyce, Faulkner, Lawrence, Yeats, etc.

23. Leon Edel, *Vida de Henry James*, trad. Antonio Bonanno (Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1987), deja claro que estos contactos —visitas coincidentes a algunas ciudades y viajes compartidos a otras (p. ej., 3: 94), "una cita especial" en Ginebra (3: 217), un período en el que de hecho vivieron en la misma casa (3: 215-217)— se llevaron a cabo con un constante secretismo extremo y de lo más inusitado. James también parece haber puesto mucho esmero en destruir todo vestigio de su correspondencia con Woolson. No obstante, Edel no puede imaginar la relación excepto como "una relación continuamente 'virtuosa'": "Que esa grata y *méticuleuse* muchacha

vieja pudiera haber fomentado fantasías de un vínculo más estrecho no parece habersele ocurrido a él en esa época. Había una especie de tregua de afecto entre ambos" (p. 385). Evidentemente, la hipótesis de Edel no hace nada por explicar el secretismo de éstos y otros encuentros.

24. Edel, *Vida de Henry James*, pp. 611-614.

25. Henry James, "La bestia de la selva", *Relatos* (Barcelona: Planeta, 1985), p. 77. Todas las citas de la obra pertenecen a esta edición y se anotan por el número de página.

26. De forma interesante, en el germen de 1895 de (lo que parece ser en esencia) "La bestia de la selva", en los *Cuadernos de notas* de James, p. 163, la mujer sobrevive al hombre. "Es la noción que la mujer tiene de aquello que podría <haber habido> en él lo que cobra intensidad. [...] Ella es su Identidad Perdida: él está vivo en ella y muerto en sí mismo — lo cual se asemeja un tanto a la pequeña fórmula que me pareció *entrevoir*. En el cuento, él, el hombre, también debe morir materialmente — morir en la carne como tiempo atrás había muerto en espíritu, en lo *verdadero*. Es entonces cuando su tesoro perdido resucita con más fuerza, ya no más *contrarié* por la existencia material, la existencia en el ser falso, errado."

27. Citado en Boswell, *Christianity*, p. 349 (de un documento legal con fecha del año 533) y p. 380 (de una carta de 1227 del Papa Honorio III).

28. Douglas, "Two Loves".

29. Para un sorprendente ejemplo anecdótico del mecanismo de esto, véase Beverley Nichols, *Father Figure* (Nueva York: Simon & Schuster, 1972), pp. 92-99.

30. Las excepciones que conozco incluyen el análisis de James por Georges-Michel Sarotte en *Like a Brother, Like a Lover: Male Homosexuality in the American Novel and Theater from Herman Melville to James Baldwin*, trad. Richard Miller (Nueva York: Doubleday/Anchor, 1978); Richard Hall, "Henry James: Interpreting an Obsessive Memory", *Journal of Homosexuality* 8, nº 3/4 (primavera-verano 1983): 83-97; Robert K. Martin, "The 'High Felicity' of Comradeship: A New Reading of Roderick Hudson", *American Literary Realism* 11 (primavera 1978): 100-108; y Michael Moon, "Sexuality and Visual Terrorism in *The Wings of the Dove*", *Criticism* 28 (otoño 1986): 427-443.

31. Un pasaje fascinante del libro de James, *Cuadernos de Notas*, p. 276, escrito en 1905 en California, muestra cómo en James un mayor autoconocimiento y una mayor aceptación y especificidad del deseo homosexual transforma esta retórica semiconsciente de la analidad, el adormecimiento y el silencio en una exhortación mucho más rica a la musa masculina de James, una invocación del puño como *écriture*:

Como sea, heme aquí sentado frente a mis deudas, tras largas semanas, con una acumulación interior de material cuya riqueza se hace sentir, y ante el cual sólo me queda invocar el familiar demonio de la paciencia, que por lo demás siempre acude, ¿no es verdad?, a mi llamada. A mi lado lo tengo, ambos de frente al verde Pacífico —está arrellanado muy junto a mí y siento en la mejilla su blando aliento que refresca, templada e inspira. Todo se modera: no se ha perdido nada; todo aguarda, y fertiliza, y renueva su dorada promesa, impulsándome a pensar, con los ojos cerrados por la fuerza de un profundo y agradecido anhelo, en los plenos días estivales de L<amb> H<ouse>, cuando, concluida mi larga aventura polvorienta, podré hundir la mano, el brazo, profundamente, hasta el hombro, en el pesado saco de las reminiscencias, de la sugestión, de la imaginación, del arte, y pescar hasta la última pequeña silueta y felicidad, cada minúsculo hecho o fantasía que sirvan a mis propósitos. Ahora todo esto permanece embalado, demasiado denso como para penetrarlo, más hondo que lo que me es dado sondear, y allí hay que dejarlo descansar de momento, en su fresca y sagrada oscuridad, hasta que llegue el día de abrirlo a la suave y quieta luz de L<amb> H<ouse> —bajo la cual lanzará fulgores y destellos y cobrará formas, como el oro y las joyas de una mina.

32. *Collected Poems of Emily Dickinson*, de. Thomas H. Johnson (Boston: Little, Brown, 1960), p. 406.

33. Lytton Strachey, citado en Michael Holroyd, *Lytton Strachey: A Critical Biography* (Londres: W. H. Heinemann, 1968), 2: 179.

34. Ruth Bernard Yeazell pone de manifiesto la rareza de que Marcher vuelva la espalda a la bestia, que supuestamente, en este último momento, representa su autoreconocimiento (*Language and Knowledge in the Late Novels of Henry James* (Chicago: University of Chicago Press, 1976),

---

## Proust y el espectáculo del armario

En cuanto a las imposibilidades sobre las que se asienta la definición moderna de la homo/heterosexualidad, las cuestiones que hemos intentado probar hasta ahora no han sido cómo esta incoherente administración puede ser racionalizada con empeño u organizada, no lo que significa o incluso cómo, sino qué efectos tiene y cómo se producen. *En busca del tiempo perdido* quiere ser un texto emblemático en esta investigación. Mientras que la figura de Wilde puede que haya sido la influencia individual más formativa en la definición e identidad homosexual angloeuropea de finales del siglo pasado (incluyendo la de Proust), *En busca del tiempo perdido* hoy continua siendo el centro más vital de las energías de la alta cultura literaria gay, así como de muchas manifestaciones de la alta cultura literaria moderna en general. Ofrece lo que parece haber sido la representación definitiva de las incoherencias que presiden la especificación moderna de la sexualidad gay (y, por tanto, no gay) y del género gay (y, por tanto, no gay); esto es, la representación definitiva en establecer las posiciones y perspectivas, no en impedir la representación futura, ya que parece, por el contrario, que el drama del armario de la obra está todavía vigente a través de sus continuas y cambiantes movilizaciones de apertura y cierre de la rabia, el entusiasmo, la resistencia, el placer, la necesidad, el proyección y la exclusión.

Dos tendencias recientes de la crítica de afirmación gay sobre las incoherencias de la homosexualidad en Proust, opuestas en tono y metodología, y en muchos sentidos opuestas en intención, parecen creer necesario compartimentalizar de forma semejante la manera en que Proust trata la especificación sexual, negando una faceta y fomentando la otra, con la que lo identifican. El libro de J. E. Rivers, *Proust and the*

*Art of Love* (1980), una obra sobre la centralidad del “tema” homosexual en Proust que está lleno de erudición interesante y de escritura espantosa, se propone fundamentalmente “enmendar” a Proust en cuanto a los temas gays –y sobre todo en sus “estereotipos negativos”– de acuerdo con los últimos estudios empíricos. La tendencia general de estos estudios, según Rivers, es abogar por la pura *normalidad* –esto es, en última instancia, por la falta de interés heurístico– de la orientación homosexual. El libro está escrito con una *monotonía* diseñada para desalentar la nueva producción de textos:

El hecho es que la homosexualidad es un complemento perenne de la sexualidad de los mamíferos, no una condición patológica ni una perversión biológica. Siempre ha existido, tanto entre los humanos como entre los animales.<sup>1</sup>

Los dos tipos de amor [homosexual y heterosexual] pueden, y a menudo lo hacen, implicar sentimientos comparables de ternura, problemas comparables de ajuste y un potencial comparable para el respeto y enriquecimiento mutuos. (p. 4)

Rivers cita experimentos de laboratorio que demuestran que en realidad los homosexuales no son más creativos que los heterosexuales (pp. 181-82); considera, en cuanto al tema del mutuo reconocimiento gay, que “debería ser evidente *para cualquiera que reflexione por un momento [...] que las personas con una orientación homosexual no se organizan o comunican entre sí con mayor regularidad o habilidad que otras clases de personas*” (p. 172);<sup>2</sup> y mientras que celebra un ideal de androginia, lo disocia de la homosexualidad y, de hecho, continuamente denuncia cualquier resonancia o catexis cultural entre homosexualidad e identificación de género. En su afán por corregir los “estereotipos negativos” de la homosexualidad en Proust y promover el conocimiento compensatorio, normalizante y positivo (positivista), Rivers reiteradamente distingue una parte del libro, la parte preliminar de *Sodoma y Gomorra*, la “Introducción a los Hombres-Mujeres de Sodoma” –la sección a la que a menudo se refiere como “La raza maldita”– y el trato que da Proust al barón de Charlus, que aparece de forma destacada como si personificara las “distorsiones, medias verdades, ideas anticuadas y constantes estallidos de [...] homofobia interiorizada”

de Proust (p. 205); mientras que el tratamiento posterior de la sexualmente ambigua Albertine es –al parecer porque no versa exactamente sobre la homosexualidad– objeto del elogio reiterado de Rivers.

En un ensayo reciente sobre Proust y Melanie Klein que es radicalmente antipositivista, y tan sordo al sonido proustiano como el libro de Rivers, Leo Bersani realiza el mismo acto de división de los últimos libros de *En busca del tiempo perdido* y la misma doble valoración de ellos. Bersani, al igual que Rivers, señala con desaprobación la “Introducción a los Hombres-Mujeres”, “la banal tematización de la homosexualidad”[...] una tematización sentimental y reduccionista a la vez”. Bersani critica el propio hecho de la cristalización explícita de “lo secundario y, en cierto sentido, la cuestión meramente anecdótica de la ‘preferencia sexual’”.<sup>3</sup> Al igual que Rivers, Bersani concluye que esta parte de la obra debería y puede ser “implícitamente ignorada” (p. 416), de nuevo debido a los efectos de una meditación posterior asociada con Albertine –una meditación sobre cómo el deseo puede preservar su motilidad originaria, sus “apetitivas metonimias” anti-simbólicas (p. 414).

Bersani relaciona esta interpretación de Proust con un argumento de la obra temprana de Melanie Klein, que de modo parecido sugiere la posibilidad de una tranquila movilidad del deseo en el bebé, un “placer primario” (p. 407) anterior y opuesto a la fantasmagórica, fetichista y simbólica violencia infantil del desmembramiento y la restitución en el cuerpo de la madre. Bersani otorga el más alto valor a esta posibilidad de “placer primario” frente a la agresión de la mutilación definicional. Sin embargo, este argumento hace incluso más sorprendente para Bersani que para Rivers el que ambos estudiosos deban ser empujados a dramas de desmembramiento y reparación subsiguiente del cuerpo textual de *En busca del tiempo perdido*:<sup>4</sup> “Los Hombres-Mujeres de Sodoma” como el pecho venenoso a ser extirpado, la sonrosada y metamórfica Albertine como el pecho nutriente que debe ser, a su vez, hinchado de valor interpretativo.

Parece que Rivers, en su banalización casi heroicamente resuelta del tema de la elección sexual, y Bersani, en su deseo por concebir para Proust “un modo de excitación que [...] realce [la] especificidad [de los objetos] y así consolide su resis-



tencia a la violencia del propósito simbólico" (p. 420), pueden estar motivados por una resistencia diferente a la interpretación de la identidad homosexual. Rivers resiste esa interpretación desde el punto de vista de una política minoritaria y normalizante de los derechos de los gays; Bersani, a partir de la visión de una infinita "diversidad extraordinaria del mundo" (p. 419) y potencialmente del deseo, demasiado disperso para que la "tematización sentimental y reduccionista" de la identidad homosexual le haga justicia. No puedo ver ninguna razón por la que discrepar con esta resistencia interpretativa en la formulación (o rechazo) minorizadora de Rivers y universalizadora de Bersani sobre el tema de la definición gay. Se podría decir que cierta forma de esta resistencia a la interpretación es la única respuesta carente de malicia al hecho histórico de una opresión extrema que, durante la mayor parte de un siglo, ha operado precisamente a través de la hiperestimulación de capilares unidireccionales de interpretación.<sup>5</sup> Al mismo tiempo, el gesto por el cual ambos autores rechazan de forma violenta la polaridad de un texto mientras que luchan por la apropiación de su contrario —este doble empuje de denuncia y reaproximación— es un modo notablemente efectivo de activar la vasta representación del texto. Imaginad un móvil de Calder a escala monumental, y lo que debe costar ponerlo en acción. Sin embargo, esta medida ya adopta su forma transformativa de la crisis de incoherencia en la definición homosexual de finales del siglo pasado.

Supongamos que estamos de acuerdo —como la mayoría de lectores, y yo entre ellos— en la percepción del capítulo de Proust sobre la "raza maldita", en su tematización directa de la identidad gay como sentimental y reduccionista. Pero supongamos que también seguimos el razonamiento de Rivers, quien cree, como Maurice Bardèche, que fue la concepción de Proust en 1909 del comienzo de "la raza maldita", en respuesta a un gran escándalo homosexual que tuvo lugar en Alemania, la que de forma súbita catalizó en un solo y vasto proyecto de ficción totalmente nuevo lo que había sido hasta entonces una colección de fragmentos e ideas heterogéneas y genéricamente inestables. Bardèche sostiene que hasta 1908 Proust tenía dos principales proyectos paralelos, una novela malograda y el ensayo sobre Sainte-Beuve:

Pero de pronto encontramos, en medio del Cuaderno de notas 6 y del Cuaderno de notas 7 [...] dos series de acontecimientos ajenos tanto a la novela de 1908 como al ensayo sobre Saint-Beuve: los diversos fragmentos cuya unión formará el capítulo titulado "La raza maldita" [...] y los primeros fragmentos dedicados al "pequeño núcleo" de los Verdurin. Por último, como una indicación decisiva, en medio del Cuaderno de notas 7, leemos acerca de la entrada del barón de Charlus, presentado aquí bajo el nombre de M. De Guercy, y en el mismo momento redescubrimos la anónima playa.

En la reseña de Rivers, "Bardèche sostiene que estos experimentos con la homosexualidad como tema literario dio 'una nueva orientación' a la obra de Proust'. Y concluye que fue aproximadamente en este período cuando Proust 'se dio cuenta de que podía producir un libro a partir de sus fragmentos'".<sup>6</sup>

Si, por una parte, "la raza maldita" es reduccionista y sentimental, y, aun así, constituye, por otra parte, un -posiblemente, *el-* nódulo catalizador de una obra más amplia a la que no se le suelen aplicar estos epítetos, entonces podemos examinar qué es lo que fundamentalmente decimos y hacemos mediante su uso. "Reduccionista" sugiere una relación de la parte con el todo en que la parte parece que pretenda ofrecer una representación adecuada del todo mediante la simple condensación *cuantitativa* (como una salsa reducida), pero cuya *inflexión negativa sobre el adjetivo parece hacer tendenciosa o cualitativamente* diferente. En tanto que descripción de la "Introducción a los Hombres-Mujeres" en relación con la totalidad de *En busca del tiempo perdido* responde notablemente a lo que he estado describiendo como la unión indisoluble e incongruente de las incoherencias conceptuales entre las visiones minorizadoras y universalizadoras de la definición de la homosexualidad en este siglo. Esto es, el capítulo que cosifica y cristaliza como un principio de personas "lo secundario y, en cierto sentido, la cuestión meramente anecdótica de la 'preferencia sexual'" a la fuerza deforma la representación (cualquier tematización es aquí una "tematización banal"), lo que en otras partes es más universalmente y, por lo tanto, diferentemente difundido como potencial narrativo. Pero la mordacidad, la penetración y el espíritu efectivo de esa difusión depende de forma inestable del potencial subyacente para la tematización banal; mientras que la propia

tematización banal muestra (tanto bajo la forma del capítulo de los “hombres-mujeres” como en el cuerpo de M. De Charlus) la pura ansiedad de su condensación reduccionista, del mismo modo que la transmite de forma incontrolable.

Después de todo, aunque se considera casi universalmente que “La raza maldita” destila un cierto paradigma de la inversión minorizadora y transitiva de género en su forma más pura, está incluso internamente plagada de versiones de las mismas contradicciones que lo envuelven. Por ejemplo, es sensible a la diferencia entre objetivo y objeto: “Unos [invertidos] [...] no se preocupan apenas del tipo material de placer que reciben, con tal de que puedan aplicarlo a un rostro masculino. Mientras que otros [...] asignan a su placer material localizaciones imperiosas” (S, p. 32). De nuevo, en la misma frase en que describe a los invertidos como seres revestidos —aunque por la persecución— de “los caracteres físicos y morales de una raza”, el narrador también ofrece algunos elementos de una visión constructivista historizante de la identidad homosexual. Los invertidos, dice, se complacen

en recordar que Sócrates era uno de ellos [...] sin pensar que no había anormales cuando la homosexualidad era la norma [...] que el delito lo crea el oprobio, porque no permite subsistir sino a los que eran refractarios a toda predicación, a todo ejemplo, a todo castigo, en virtud de una disposición innata tan especial que repugna más a los demás hombres [...] que algunos vicios [...] mejor comprendidos [...] por la generalidad de los hombres. (*Sodoma y Gomorra*, pp. 26-27).

Sin embargo, hacia el final del capítulo se hace explícito que lejos de ser “tan especiales”, estos “seres excepcionales” “son multitud” —“Si alguien puede contar el polvo de la tierra, podrá también contar esta posteridad” (S, pp. 42-43). Además, el narrador casi desafía al lector a descubrir que esta visión minorizadora también explica los motivos y sentimientos “insolentes” y autoprotectores con que el narrador (¿él mismo?) puede que ofrezca una versión *falsamente* minorizadora de los invertidos sexuales:

Parte reprobada de la colectividad humana, pero parte importante, presunta allí donde no está, ostentada, insolente, impune allí donde no es adivinada; con adeptos por doquier, en el

pueblo, en el ejército, en el templo, en el presidio, en el trono; viviendo, en fin, al menos una gran parte, en la intimidad afectuosa y peligrosa con los hombres de la otra raza, provocándolos, jugando con ellos a hablar de su vicio como si no fuera suyo, juego que resulta fácil por la ceguera o la falsedad de los otros. (*Sodoma y Gomorra*, p. 27)

Se puede inferir de este pasaje que nadie es finalmente imaginado como "de la otra raza", ¡excepto el lector al cual se dirige! Pero, evidentemente, su agresión "afectuosa y peligrosa" implica, asimismo, la insinuación en sus últimas cinco palabras de que incluso ese lector es probable que tenga sus propias e idénticas razones para actuar en connivencia con la segregación definicional de "la raza maldita".

Igualmente, en términos de género, este supuesto "pasaje clásico" de la doctrina original de la inversión sexual (*anima muliebris in corpore virili inclusa*), en realidad presenta un grupo mucho más complejo y controvertido de modelos metafóricos. Al nivel más rudimentario, la explicación de que Charlus desea a los hombres porque en el fondo es una mujer, una explicación que el capítulo y de hecho todo el libro presenta reiteradamente, está seriamente desautorizada incluso en el breve espacio entre la primera vez que el narrador se da cuenta de que Charlus le recuerda a una mujer (S, p. 12) y la epifanía posterior de que había parecido una mujer porque "¡lo era!" (S, p. 24). *Na obstante, lo que el narrador ha presenciado* en este intervalo no es en absoluto una conquista de este yo femenino por otro yo figurado como masculino. En su lugar, el flirteo intermedio entre Charlus y Jupien ha sido presentado de otras dos formas distintas. Es visto principalmente como la danza reflejada de dos personas semejantes "en perfecta simetría" (S, p. 13), socavando tácitamente la decisión del narrador de rechazar el término "homosexualidad" debido a su dependencia de un modelo de semejanza. Al mismo tiempo —de forma realmente asombrosa, y no menos porque la aporía pase desapercibida—, se imagina este encuentro como el cortejo a un Jupien supuestamente femenino por parte de un Charlus supuestamente masculino. "Parecían dos pájaros, macho y hembra, intentando el macho avanzar, no respondiendo ya la hembra —Jupien— con ninguna señal a este manejo, pero mirando a su nuevo amigo sin extrañeza" (S, pp. 14-15).

La figuración de género es incluso más desestabilizada por una metáfora botánica global en que la diferencia entre sexo y género y entre especies no dejan de representarse y obstruirse mutuamente. La composición de "La raza maldita" implica la visualización, en la ventana del patio de los Guermantes, de una extraña orquídea ("son damas") que solamente puede ser fertilizada mediante la intervención providencial de la abeja precisa. Como explica la duquesa: "Es una especie de plantas en que las damas y los caballeros no se encuentran al mismo nivel. [...] Hay ciertos insectos que se encargaban de efectuar la boda, como se hace con los soberanos, por poder, sin que el novio y la novia se hayan visto nunca. [...] ¡Pero eso exigiría una casualidad tan grande! Figúrese Vuestra Alteza, haría falta que hubiese ido justamente a ver a una persona de la misma especie y de otro sexo y que le dé la ocurrencia de venir a dejar tarjeta en casa. Hasta ahora no ha venido" (G, pp. 585-586). Y en la última frase de "La raza maldita" el narrador dice que "lo que sentía era que, por atender a la conjunción Jupien-Charlus, acaso había dejado de ver cómo el moscardón fecundaba la flor" (S, p. 43).

El punto continuamente destacado en la analogía entre la situación de Charlus y la de la orquídea es sencillamente el patetismo de lo poco probable que es la realización personal, de lo absurda, extremadamente especializada y difícil que es la necesidad de ambos. Este aspecto está explícitamente enmendado en el giro universalizador del final del capítulo ("yo exageraba mucho entonces [...] el carácter electivo de una conjunción tan seleccionada" [S, 42]). Además, está silenciosamente enmendado por todo el trecho restante de *En busca del tiempo perdido*, en el que se demuestra —aunque nunca se afirma— que la relación de amor que sostuvieron en esta ocasión Charlus y Jupien es la única excepción a todas las leyes proustianas del deseo, los celos, la triangulación y la inestabilidad epistemológica radical; sin ningún comentario o racionalización, el amor de Jupien por Charlus se demuestra inquebrantable durante décadas y se basa en el conocimiento plenamente certero de un prójimo que no es ni su opuesto ni su simulacro.

No obstante, incluso mientras se mantiene el patetismo de la rareza y fragilidad del apareamiento de las orquídeas, la

analogía abre enormes abismos conceptuales cuando se intenta —como hace el capítulo repetidas veces— comparar cualquier modelo de deseo entre personas del mismo sexo con la difícil situación de la orquídea virginal. Después de todo, la diferencia entre la situación de las orquídeas no próximas y la de toda pareja humana heterosexual normativa no es que los miembros de la pareja de orquídeas sean del mismo sexo, ni que uno de ellos o ambos tengan un cometido erróneo o una atribución sexual equivocada: una orquídea sigue siendo plena y exclusivamente masculina y la otra plena y exclusivamente femenina. Más bien, la peculiaridad de su situación es que, estando inmobilizadas, deben emplear a un tercero —de una especie diferente y de sexo no especificado— como intermediario. Ninguna descripción de Jupien o Charlus como bien la abeja o bien la otra orquídea hace nada por clarificar o profundizar un modelo de inversión sexual; y la introducción del narrador de la disgresión o hermafroditismo botánico (para consentir otra conjunción entre diferentes especies) hace la posible descodificación de la metáfora tanto más imposible. De hecho, tanto es así que esta superposición de imágenes de la “naturaleza”, cada una de ellas con su propio grupo de apelaciones contradictorias y moralizadoras-científicas a lo que es finalmente “natural”, puede que tenga principalmente el efecto de desnaturalizar la propia naturaleza como un recurso explicativo, dejándola, en cambio, como el nombre de un espacio o incluso un principio de flujo definicional arbitrario. Para ofrecer tan sólo un ejemplo nada atípico:

Las leyes del mundo vegetal están regidas a su vez por leyes cada vez más altas: Si para fecundar una flor se requiere generalmente la visita de un insecto, es decir, el transporte de una semilla de una flor a otra, es porque la autofecundación, la fecundación de la flor por ella misma, como los matrimonios repetidos en una misma familia, determinaría la degeneración y la esterilidad, mientras que el crecimiento operado por los insectos da a las generaciones siguientes de la misma especie un vigor que no tuvieron sus mayores. Pero este impulso puede resultar excesivo, puede desarrollarse la especie desmesuradamente; entonces, como una antitoxina deficiente de la enfermedad, como el tiroides detiene nuestra obesidad, como la derrota castiga nuestro orgullo, la fatiga el placer, y como el sueño nos descansa a su vez de la fatiga, así un

acto excepcional de autofecundación viene en el momento oportuno a apretar el tornillo, a echar el freno, a hacer que vuelva a la norma la flor que se había salido demasiado de ella. (*Sodoma y Gomorra*, p. 11)

Si la naturaleza opera al nivel de supervivencia del individuo, de la especie o de algún tipo de "norma" o "medida" global; si, por otra parte, el castigo por los defectos morales o, alternativamente, la atenuación de su castigo es el *telos* de la naturaleza; si "el crecimiento operado por los insectos" puede entenderse mejor como un cruce de fronteras individuales, de géneros o de formas de vida; por qué la naturaleza ha optado por eximir a M. de Charlus de su régimen de homeostasis tiroidea: éstas son algunas de las preguntas que la narrativa suscita a la vez que deja de lado.

Sin embargo, lo que el triángulo orquídea-abeja-orquídea indica, en tanto que analogía persistentemente destacada con el encuentro en el patio de los Guermantes, es la posible dependencia de ese eros, aparentemente de dos caras, con respecto a la enorme dedicación de una tercera figura móvil, oficiosa, vibrante y propensa a la identificación, que es y no es a la vez un transactor en la relación; en síntesis, la dependencia del narrador y/o el acrobático e indeterminado espía que representa para nosotros; y quizá también una dependencia de nosotros en cuanto que estamos invitados a inspeccionar y a ocupar su posición vicaria al mismo tiempo. Como vimos en el tercer capítulo, esta preeminencia de las relaciones voyeurísticas de lo tácitamente vicario puede muy bien formar parte del reclamo sobre nuestra atención, así como de la otra categoría condenatoria que Bersani aduce sobre este capítulo de Proust: la categoría "sentimental".

Acerca del fenómeno del "sentimentalismo", al igual que más específicamente de las subcategorías relacionadas con el conocimiento vicario tales como la lascivia, la morbosidad, la complicidad y el esnobismo, se pueden decir dos cosas. En primer lugar, y de forma crucial: "con uno basta para conocer a otro". Pero la aparente simetría de este latigillo epistemológico, en la que el "uno que es conocido" y el "uno que basta" parecen intercambiables, oculta la extrema asimetría del posicionamiento retórico implícito en la eficacia proyectil de estas atribuciones. La balística de "lo sentimental" requiere la

congelación de la imagen de una personificación seleccionada como objetivo del sentimentalismo, su presentación como *espectáculo* para un mayor sentimentalismo, cuya privilegiada incorporeidad e invisibilidad son preservadas y reposibilitadas por este acto de escenificación altamente diferencial. Así, en segundo lugar, se debe decir que el sentimentalismo como *espectáculo* está estructurado de forma muy diferente al sentimentalismo como *punto de vista* o habitación, que esta diferencia es retórica y que tiene poderosas connotaciones para la representación textual.

“Con uno basta para conocer a otro”: ¿es necesario que haga explícito que en Proust el primer recurso de esta estructura es la epistemología del armario? “Pues”, Proust anuncia en la “Introducción a los Hombres-Mujeres”,

los dos ángeles que fueron puestos a las puertas de Sodoma para saber si sus habitantes, dice el Génesis, habían hecho verdaderamente todo aquello cuyo clamor llegara hasta el Altísimo fueron, y hay que felicitarse de ello, muy mal elegidos por el Señor, que debió confiar tal misión a un sodomita. Al cual, las excusas —«Padre de seis hijos, tengo dos queridas», etc.— no le hubieran hecho bajar benévolamente la espada flamígera y atenuar las sanciones. [...] Esos descendientes de los sodomitas [...] se han establecido en todo el globo terráqueo, han tenido acceso a todas las profesiones y entran en tal proporción en los clubs más cerrados que, cuando un sodomita no es admitido en ellos, la mayor parte de las bolas negras son de sodomitas, pero de sodomitas que se cuidan muy bien de incriminar la sodomía, porque han heredado la mentira que permitió a sus antepasados salir de la ciudad maldita. (*Sodoma y Gomorra*, pp. 42-43)

Evidentemente, este importante pasaje representa exactamente el proceso que describe: tanto la biografía de Proust como, de forma más importante, el pasaje en sí mismo nos dicen que la mundanería autoritativa que únicamente puede subrayar estas arrolladoras atribuciones sólo está al alcance de un observador que sea un “descendiente de los sodomitas” y que al mismo tiempo haya “heredado la mentira” de la negación y proyección homofóbicas. No obstante, de esto se deduce, como corolario, que la capacidad para articular el mundo como un todo, como un universo que incluya (aunque pueda



trascender) "lo mundano", puede muy bien orientarse en torno del eje especular tensamente atributivo entre dos armarios: el armario observado, el *espectáculo del armario*; y, en segundo lugar, su artífice y consumidor oculto, el armario habitado, el *punto de vista del armario*.

Si esto es cierto —o, como mínimo, cierto del "mundo" de Proust— entonces tiene mucho sentido el hecho de que fuera precisamente la invención, a efectos de la historia, del barón de Charlus en la matriz sentimental de "la raza maldita" en 1909 lo que habría tenido el poder para constituir por primera vez como orador de una narración más que fragmentaria y sentimental al así incorpóreo interlocutor, cuyo nombre es poco probable que sea Marcel. "La raza maldita" puede que sea el vecindario menos apetecible de *En busca del tiempo perdido*, pero su espíritu guardián, M. de Charlus es, sin embargo, el producto más cautivadoramente consumible de la novela. Y la presentación infinitamente abundante de M. de Charlus —como espectáculo; en concreto, como espectáculo del armario— hace posible que el mundo de la novela cobre forma y cambie por completo su férrea distancia con respecto al armario de la narración y de su narrador, estructurado de forma diferente.

Para tranquilizaros os diré que la presentación hasta ahora auténticamente banal del Proust narrador como un homosexual encubierto no será el eje de estructuración de la lectura venidera. De todos modos, todavía no veo cómo esta banalidad puede excluirse del texto o incluso presentarse como opcional a éste. La novela parece tanto prohibir como arrancar de sus lectores este destape interpretativo contra el narrador, la presentación de su armario como un espectáculo. La cuestión menos trivial parecería ser cómo el lector, a su vez, se constituye en esta relación: cómo, en medio de las construcciones incoherentes de la sexualidad, el género, la privacidad y la minorización, puede construirse en el lector y a través del mismo una poética y una política peligrosamente habilitadoras de la exención.

\* \* \*

La irresistibilidad del barón de Charlus: tema tan inagotable y tan difícil de abordar, como lo es, Proust comenta, el

de la profanación de la madre —el cual, debemos añadir, es cualquier cosa menos irrelevante. Charlus es el pródigo regalo que no deja de abrirse para el asombro y placer del lector. Al menos, ésta es la experiencia del lector, que es invitado a no concentrarse demasiado en la mecánica de esta milagrosa ofrenda. Al igual que los “fieles” del trenecillo, los lectores de ciertos largos tramos de *En busca del tiempo perdido* pueden tener la impresión de que

Si monsieur de Charlus no venía, los fieles se sentían casi decepcionados por viajar solamente entre personas como todo el mundo y no con un personaje pintarrajeado, panzudo y herético, como una caja de procedencia exótica y sospechosa que emana un furioso olor de frutas que, sólo a la idea de probarlas, levantan el estómago. (*Sodoma y Gomorra*, p. 501)

A pesar de estar encaprichados de Charlus —aparentemente a pesar de su homosexualidad, pero en realidad, “sin darse cuenta”, debido a ella (S, p. 501)— el círculo Verdurin genera una incesante espuma de ingenio homofóbico sobre él, proferido más allá del alcance de su apreciación, pero sutilmente reproducido para la nuestra. La cauta u osada tracería de los complicados perímetros del “secreto” de Charlus presta a su presencia una vitalidad continuamente renovada, tanto para los fieles como para sus lectores. Todo el magnetismo de los elementos de inestabilidad de la epistemología del armario del siglo veinte irradia desde y hacia el barón, aunque nunca se pueda decir que le pertenezca.

Para empezar, está alienado de la autoridad para describir su propia sexualidad. Esto aparece del modo más sintomático en el tropismo por el cual las presentaciones que hace el narrador de Charlus persisten en alargar la mano hacia el especialista médico y hacia una identificación con el mismo.

Un clínico no necesita ni siquiera que el paciente en observación se levante la camisa ni escuchar la respiración: le basta la voz. ¡Cuántas veces, después, me impresionó en un salón la entonación o la risa de un hombre [...] pero cuya voz [...] bastaba para decir a mi oído, ejercitado como el diapasón de un afinador: «¡es un Charlus!» (*Sodoma y Gomorra*, p. 80)

Cuando el Charlus anteriormente hiperviril se vuelve, con el paso del tiempo, más afeminado, el narrador diagnostica:

ahora casi lanzaba involuntariamente los gritos que voluntariamente lanzan los invertidos cuando se interpelan llamándose "querida" —más auténticos en él precisamente por involuntariosæ; como si esas afectadas carantoñas, durante tanto tiempo combatidas por monsieur de Charlus, no fueran en realidad sino una genial y fiel imitación de las maneras que los Charlus, cualesquiera que las suyas fueran, acaban por adoptar cuando llegan a cierta fase de su mal, como un parálítico general o un atáxico acaban fatalmente por presentar determinados síntomas. En realidad —y esto era lo que revelaba aquel amaneramiento puramente interior—, entre el severo Charlus todo vestido de negro, con el pelo en cepillo, que yo había conocido, y los jóvenes pintados, llenos de alhajas, no había más que la diferencia puramente exterior que hay entre una persona agitada que habla de prisa y se mueve sin parar y un neurópata que habla despacio y conserva una calma perpetua, pero padece la misma neurastenia a los ojos de un clínico que sabe que uno y otro están devorados por las mismas angustias y adolecen de las mismas taras. (*La Prisionera*, pp. 226-227)

El narrador apenas dice que la medicina es el sistema discursivo bajo el cual M. de Charlus puede ser más adecuadamente considerado. Los médicos entran en estas páginas de forma tan sólo metafórica, pero aun así aparecen en la puerta, una y otra vez, con toda la regularidad de las visitas a domicilio de antaño.<sup>9</sup> Su función aquí no es la de hacerse cargo de la jurisdicción sobre Charlus y sus compañeros; pero el hecho de que desde las postrimerías del siglo diecinueve la labor de taxonomía, etiología, diagnosis y "certificación" del fenómeno de la inversión sexual se llevara a cabo del modo más creíble a través de la medicina significa que incluso la presencia en el vestíbulo del especialista ratifica una alarmante e irreversible expropiación. Puesto que una vez que se sabe que existe un sistema por el cual la autoridad del que ha sido clasificado como invertido para decir qué hay de voluntario y de impuesto en él, de auténtico y de imitativo, y de consciente y de inconsciente, no solamente puede abstraerse de él mismo sino también ponerse en una acorazado receptáculo epistemológico, el resultado es que no únicamente el

especialista médico sino cualquiera que observe e identifique al invertido está seguro de saber más acerca de él de lo que sabe acerca de sí mismo. La propia existencia de un sistema de expertos, a quienquiera que pertenezca, garantiza a cualquiera que no sea su objeto designado un diferencial especular de poderoso y excitante conocimiento que parece momentáneamente aislado de la rigidez de "con uno basta para conocer a otro".

Así pues, si el hecho de que Charlus esté en el armario quiere decir que posee un conocimiento secreto, significa todavía más que lo poseen las demás personas de su entorno, cuya incesante lectura de la protección por parte de Charlus de su secreto les ofrece una trama aún más emocionante para ocultarle el secreto.<sup>9</sup> Sin duda, la insistencia de este drama es un signo de lo predatoria y debilitante que es la vida imaginativa consciente del círculo de los Verdurin. De todos modos, el narrador la pone en circulación como su propia vida imaginativa y, por lo tanto, también como la nuestra. "¡Oh!", rumorea sin regocijo el escultor Ski en el trenecillo, "Si el barón se pone a guiñarle el ojo al revisor, tardaremos en llegar: el tren va a ir reculando" (S, p. 501); pero es en la propia voz del narrador que la "orgullosa postura, su afán de agradar, el cohete de su conversación [de Charlus]" (S, p. 297) se nos ofrecen de un modo espesamente embadurnado sobre la base corpórea ritualmente insubordinada de "un trasero casi simbólico" (S, p. 297), de espaldas a él mismo y así expuesto a la mirada interpretativa de todos menos la suya.

Evidentemente, es apenas insólito en Proust —de hecho, es la norma habitual— que en general los personajes adopten una vitalidad e impulso hasta el punto de dejarlos perplejos acerca de sus motivaciones involuntarias, falsas o inconscientes. Charlus no es una excepción a esa ley, sino su resplandeciente personificación expiatoria, la zarza ardiente, la mismísima encarnación física de ese mundo. La presión del "casi" en el "casi simbólico", la resistencia a la inclusión definitiva de Charlus bajo algún sistema interpretativo lo bastante inteligible, indica que la escandalosa materialidad de este hombre gordo es demasiado crucialmente productiva en los nexos de incoherencia del texto para permitir que sea completamente sublimada. Estas incoherencias incluyen las inestables dicotomías que hemos examinado en cuanto los

controvertidos espacios que han estado más imborrablemente marcados por la crisis de la definición de la homo/heterosexualidad a finales del siglo diecinueve. Las dicotomías más evidentes son la de secreto/revelación y privado/público; asimismo, la de masculino/femenino es para Charlus una problemática definicional y descriptiva demasiado omnipresente para requerir o admitir un resumen.<sup>10</sup> La transferencia, efectuada por la mirada taxonómica, de la autoridad para designar lo que es natural/artificial, saludable/decadente y nuevo/viejo (o joven/viejo), es evidente en la frase de la que ya he citado una frase:

Ahora, con un traje claro de viaje que le hacía parecer más grueso, andando y contoneándose, balanceando un vientre que ya sobresalía y un trasero casi simbólico, la crueldad de la plena luz del día descomponía en sus labios, en pintura, en polvos de arroz fijados por la crema en la punta de la nariz, en el negro del bigote teñido cuyo color de ébano contrastaba con el pelo grisáceo, todo lo que, bajo la luz, hubiera parecido la animación de la tez en una persona joven todavía. (*Sodoma y Gomorra*, p. 297)

La decadencia del semblante (en la materialidad swiftiana de su descomposición en pedazos), que parece ser lo mismo que la autorevelación de cada uno de estos pedazos como artificio, se muestra a través de una relación quiásmica entre el objeto y la circunstancia de su observación (ya que lo que parece natural a la luz artificial parece artificial a la luz natural) por la cual el observador es perceptivamente eximido de las fisuras figurativas expresadas en la descripción.

No únicamente Charlus no está solo en su perplejidad acerca de todos estos aspectos, sino que aparece en un texto en el que cada uno de éstos está problematizado de forma capital. Sea lo que fuere lo que se quiera decir sobre la cultura moderna occidental en su conjunto, Proust es apenas el mejor ejemplo si se quiere demostrar —aunque sólo sea para la desconstrucción inmediata— el privilegio normativo de, por ejemplo, lo masculino sobre lo femenino, la mayoría sobre la minoría, la inocencia sobre la iniciación, lo natural sobre el artificio, el crecimiento sobre la decadencia, la salud sobre la enfermedad, la cognición sobre la paranoia o la voluntad sobre la falta de voluntad. Pero, de nuevo, parece ser el pro-

pio ambiente de desestabilización lo que hace tan fundamental y tan precioso (para el proceso interpretativo) el continuo regocijo frontal con que la visión del armario de cristal de Charlus se presenta ante el ojo hambriento. Cada valoración ética, cada tarea analítica, tiene su propia trayectoria volátil, y no menos en sus interimplicaciones con la figura de Charlus. Pero las relaciones de quién observa a quién —esto es, quién describe y consume a quién—, garantizadas por el secreto imposible de guardar de Charlus, le permiten deslumbrar una y otra vez desde su invariable y casi inmóvil eminencia representativa.

Tomemos el conocido momento de “La raza maldita” en el que el narrador, desde su lugar de ocultación, es testigo de un súbito intercambio secreto de miradas entre Charlus y Jupien en el patio.

Iba a esconderme mejor para que no pudiera verme; pero no me dio tiempo, ni fue necesario. ¡Qué vil! Frente a frente, en aquel patio donde seguramente no se habían encontrado nunca [...] el barón, que de pronto abrió mucho los ojos medio cerrados, miraba con atención suma al antiguo chalequero en el umbral de su tienda, mientras éste, súbitamente clavado en el sitio ante monsieur de Charlus, como si hubiera echado raíces, contemplaba maravillado la barriga del envejecido barón. Pero lo más curioso fue que, al cambiar la actitud de monsieur de Charlus, la de Jupien se puso inmediatamente a tono con ella, como obedeciendo a las leyes de un arte secreto. El barón, que intentaba ahora disimular la impresión sentida, pero que, a pesar de su afectada indiferencia, parecía alejarse de mala gana, iba, venía, miraba al vacío de la manera que él creía más favorable a la belleza de sus pupilas, tomaba un aire fatuo, desdeñoso, ridículo. Y Jupien, abandonando por su parte el aire humilde y bueno que yo le había conocido siempre, levantaba la cabeza —en perfecta simetría con el barón—, adoptaba un porte digno, apoyaba, con grotesca impertinencia el puño en la cadera, sacaba el trasero, tomaba posturas con la coquetería que hubiera podido tener la orquídea ante el moscardón providencialmente aparecido. Yo no sabía que pudiera tener un aire tan antipático. [...]

Por lo demás, esta escena no era positivamente cómica, había en ella algo extraño, o, si se quiere, una naturalidad cuya belleza iba en aumento. (*Sodoma y Gomorra*, pp. 12-13)

“Lo más curioso”, “aire ridículo”, “grotesca impertinencia”, “tan antipático”, “no positivamente cómica”. Los casi epidérmicos céfiros de receptividad y estimulación de este pasaje son mecidos por el aire bajo la confianza —es decir, la aparente arbitrariedad, rayando en la contradicción— con que estos adjetivos son asignados, todos ellos aludiendo a una supuesta relación con la audiencia (“curioso”, “ridículo”, “grotesco”, “antipático”, “cómic”, todos dirigidos a alguien más), que el narrador-espía, a su vez, como quien no quiere la cosa, está mordazmente preparado a consentir, aprovechar o reemplazar. En la medida en que la capacidad de cualquier niño para sobrevivir en el mundo puede determinarse a través de su titubeante dominio de una sucesión de adjetivos predicativos (algunos hitos importantes pueden incluir la capacidad para formular las frases “debo de estar cansado”, “X es violento”, “Y se está muriendo”, “Z debe de ser estúpido”, “A y B se están peleando”, “C es hermoso”, “D está borracho”, “E está embarazada”), de forma que la asignación de adjetivos y la creación de comunidades adjetivales fiables se vuelven anhelosos de símbolos de lo mundano, la descripción de la escena homosexual por parte del narrador de Proust debe de desorientar tanto como reafirmar al lector, desorientar casi a medida que éste ya encuentra la escena familiar. La supresión de las coherencias por las que el lector normalmente se abriría camino también parece una suerte de reafirmación de la habilidad descriptiva del narrador.<sup>11</sup>

Pero el lector comparte el poder descriptivo y arbitrario del narrador únicamente a costa de consentir y compartir su propio ocultamiento, sus inexplicadas e imprevisibles rachas de deseo y desprecio hacia la tensa e interrogativa escenificación de la escena de reconocimiento gay. Es desde el refugio de ese armario adjetival desde donde los tres nombres abstractos (“había en ella algo *extraño*, o, si se quiere, una *naturalidad* cuya *belleza* iba en aumento”) pueden después emerger con su definitividad casi operística. La atribución de naturalidad, que es según todas las apariencias el cometido de este capítulo más “homosexual” de Proust (enmarcado por la cuestión de la orquídea) y la marcada intensificación, con estos nombres, de la prepotencia atributiva del narrador revela al mismo tiempo un afecto y un desprecio por los términos en que la cuestión del deseo homosexual puede ser, desde lejos, tanto

como planteada. Después de todo, permitir que lo extraño sea igual a la naturalidad no es tan sólo equiparar términos opuestos, sino destruir una cadena de aparejamientos y sus diferentes implicaciones históricas gays: natural/antinatural, natural/artificial, habitual/desfamiliarizado, común/raro, nativo/extranjero. La alteración de las diversas sistemáticas por las cuales se suponía que el deseo homosexual sería analizado y evaluado en este capítulo tiene, sin embargo, menos que ningún poder para interrumpir la efusión de esta aria, que continuará exactamente en el mismo tono durante otras dos páginas.<sup>32</sup> Nos quedaríamos cortos si dijéramos que la coherencia de las categorías analíticas está subordinada a la continuidad de su enunciación; más bien, la posición autoritaria de la propia enunciación es precisamente arrastrada por el imperio con que las categorías se ven anuladas. "Cuya belleza iba en aumento": lo que, al fin y al cabo, no para de crecer en estas frases y lo que, por lo tanto, uno se ve forzado a consumir (y consume) como belleza no es la naturaleza de Charlus o Jupien o de su encuentro, sino el entusiasmo y seguridad crecientes, sostenidos e inagotablemente enternecedores de la prerrogativa descriptiva del narrador a sus expensas. De hecho, puede mostrarse fácilmente que todas las categorías analíticas o éticas que a lo largo de la obra se aplican a la homosexualidad de M. de Charlus son subvertidas o directamente contradecidas en otras partes. Sin embargo, lo que estas proliferantes categorías y sobre todo sus indisolubles contradicciones preservan de forma constante es la instauración del espectáculo del armario homosexual como la garantía reinante de la comunidad retórica, de la autoridad —la autoridad de otra persona— sobre el terreno discursivo mundialmente construido que se extiende mucho más allá de la cuestión aparente de lo homosexual.

\* \* \*

La eficacia de M. de Charlus para el conjunto de la novela depende tanto de la presentación que hace Proust del espectáculo del armario como la verdad del homosexual, y ello se logra con tal aparente plenitud, que el hallar un espacio en este mundo de Charlus en el que los demás deseos homosexuales del libro puedan hacerse visibles se convierte en uno



de los problemas más difíciles de la interpretación de Proust. En especial, el intentar tirar del eros que hay alrededor del narrador y de Albertine se convierte en una tarea ardua. Existe una explicación simple para esta dificultad: es precisamente su relación con la visibilidad lo que hace que los dos espacios eróticos sean tan terminantemente incomparables. En apariencia, el armario de Charlus es espectacularizado de tal modo que la erótica en torno a Albertine (que equivale a decir en torno al narrador) puede continuar resistiendo la visualización; es desde el incipiente espacio que incluirá a Albertine, y para garantizar su privilegiada exención de la vista, desde donde el narrador escenifica la presentación de Charlus; es alrededor del eje perceptual entre un armario observado y un armario habitado en donde se constituye el discurso del mundo.

Ésta es la forma simple de formular la dificultad, y creo que la crucial; pero si fuera tan simple la dificultad sería fácil de superar analíticamente. Sin embargo, la diferencia de visibilidad se logra a través de todas esas grandes e inextricables incoherencias en la definición de la homo/heterosexualidad y del género, establecidas durante la crisis del discurso sexual alrededor de las postrimerías del siglo diecinueve.

Para empezar, mientras que el espectáculo de M. de Charlus es el de un armario con un homosexual oculto —de un modo fascinantemente ineficiente— en su supuesto interior, por otra parte, es notoriamente difícil localizar un homosexual en algún lugar de la fluctuosa privacidad que rodea a Albertine. Con toda su pluralidad de direcciones interpretativas, es imposible leer los volúmenes de Albertine sin hallar el deseo entre personas del mismo sexo “en algún sitio”; al mismo tiempo, esa especificidad del deseo en el argumento de Albertine rechaza de forma notable la sujeción a un solo tipo de personaje, a un personaje o incluso a un solo nivel ontológico del texto. Puesto que hay un narrador masculino que está obsesionado por entender a una Albertine femenina que, a su vez, tiene, ha tenido o puede haber tenido relaciones sexuales con numerosas mujeres, cabría esperar que el narrador movilizara, a fin de “explicarla” y “comprenderla”, todas las ideas recibidas sobre el exótico tema de la inversión en general, y Gomorra en particular, laboriosamente reunidas por él en “la raza maldita”. Pero eso no ocurre casi nunca.

La terrible dilatación de la presión interpretativa sobre Albertine se ejerce abrumadoramente sobre ella, no bajo la categoría del "invertido", sino bajo la categoría del "objeto amado" o, como si fuera un sinónimo, de la "mujer". Y, evidentemente, mientras que "el invertido" es definido en Proust como esa persona sobre quien todo el resto del mundo tiene, potencialmente, un privilegio epistemológico absoluto, "el objeto amado" y la "mujer" son definidos, por el contrario, por el completo eclipse del poder para conocerlos del que dispone la persona que más lo necesita, el amante. Charlus, el "invertido", es apenas presentado como un objeto de amor en el sentido proustiano —aunque, como hemos observado, es *amado* por Jupien, cuya comprensión anómalamente perfecta de su amado puede que en realidad deba algo a la propia hiperlegibilidad de Charlus como el invertido. Morel, que es el objeto de Charlus en el sentido proustiano, no es presentado como un invertido (y, por consiguiente, puede ser genuinamente inescrutable). Únicamente para la princesa de Guermantes Charlus es un objeto clásico, alguien ante quien ella, por ejemplo, puede ser ciega en los aspectos importantes. Pero no es a su homosexualidad a lo que ella es ciega; no obstante, de forma excepcional, ella no trata la relación de Charlus con su sexualidad como un espectáculo degradante, lo que la hace extremadamente vulnerable a él. (Observad, sin embargo, que "extremadamente vulnerable" solamente significa, en Proust, "estar enamorado"; su vulnerabilidad no es excepcional menos en la elección del objeto).

De este modo, mientras que el Charlus que ama a los hombres es descrito como un ser que representa al "invertido" como especie, la Albertine que ama a las mujeres apenas aparece clasificada bajo un encabezamiento taxonómico concreto por esta razón; es como si las dos fases sucesivas de la definición de homosexualidad, la premedicalización de los actos entre personas del mismo sexo y la posmedicalización de los tipos homosexuales, coexistieran en Albertine y Charlus en una situación anacrónica de mutua ceguera. O, de forma alternativa, Albertine puede parecer a los ojos de algunos lectores que personifica la realización utópica de una visión universalizadora de la definición de la homo/heterosexualidad, incluso cuando el incomparable Charlus (esto es, incompara-

ble a Albertine) personifica “desutópicamente” la visión minorizadora.

Pero quizá no sean Albertine o sus amigas a quienes se debería mirar en primer lugar para la figura del homosexual. Como señala J. E. Rivers, el aluvión de reinterpretaciones aparecidas después de 1949 fundamentadas en la suposición de que Albertine “era en realidad” un hombre —basadas, por ejemplo, como Proust había indicado a Gide y a otros, en el retrato de su chófer, Alfred Agostinelli, o en algún otro hombre— por muy vulgares, confusas y homofóbicas, por muy ilegítimas como crítica literaria o inadmisibles en sus premisas sobre literatura y amor, no obstante respondían con tanta fuerza a una variedad de inequívocas provocaciones del texto que la posibilidad de interpretar a Albertine “como” un hombre, en un sentido radicalmente negociable, hoy está como mínimo insertada en las opciones interpretativas del texto de forma inalienable.<sup>13</sup> Sin embargo, en la medida en que Albertine es un hombre, la cuestión que queda sin responder no es tanto por qué “él” no es sometido a la rúbrica taxonómica del “invertido”, sino por qué el narrador masculino que lo codicia no lo es. Pero con esta posibilidad de “trasposición” también emergen muchas otras contradicciones. Por ejemplo, si Albertine y el narrador son del mismo género, ¿deberían las supuestas amantes de Albertine, que el narrador obsesivamente se figura como imaginativamente inaccesibles, manteniendo el género femenino en cuanto a su objeto de amor, ser traspuestas en orientación a los deseos heterosexuales? O, manteniendo la orientación transgresora hacia las personas del mismo sexo, ¿deberían cambiar el género de su objeto de amor y ser traspuestas a los deseos homosexuales masculinos? O, en un contexto homosexual, ¿sería la orientación heterosexual, después de todo, más transgresora? ¿O qué?

De este modo, tanto la variedad de contradicciones en torno a la definición de la homo/heterosexualidad como su intersección con la variedad de contradicciones en torno a la definición del género se movilizan —hasta el punto que dejan de ser interrogadas— en la trama de Albertine, y de forma desproporcionada con respecto a la presentación de Charlus. Además, la cuestión del género en sí está aquí apresada en una contradicción. No hay nada sobre lo que se insista más en la descripción de Charlus que en el hecho de que su deseo

hacia los hombres es necesariamente el resultado de la inversión sexual, de la cautividad y la ocultación de un yo femenino verdadero dentro de su engañoso, incluso defensivo, aspecto masculino. Como hemos visto, este modelo requiere la asignación de un "verdadero" género interior a cada persona y el emparejamiento de personas en parejas heterogénicas de acuerdo con estos "verdaderos" géneros. Hemos mostrado cómo la insistencia de la narración en esta lectura de la "inversión" del deseo homosexual anula incluso notables ejemplos de vertiginosa confusión y aparente contravención en las secciones que, orientadas en torno a Charlus, pretenden ser presentaciones concluyentes de la homosexualidad como fenómeno. Es tanto más extraño, pues, que en los volúmenes de *Albertine*, en las hinchadas meditaciones sobre lo que esta mujer puede haber sentido o expresado con otras mujeres (o, en una lectura traspuesta, sobre lo que este hombre puede haber sentido o expresado con el narrador masculino o con otros hombres), esa cadena de inferencias o de pistas potenciales sea prácticamente omitida. ¿Se debe esto, en cierto sentido ontológico, a que "*Albertine*" "*es*" "en el fondo" un hombre que raras veces se nos presenta con un lenguaje que trate de explicar su sexualidad mediante la proposición de que ella es, en el fondo, un hombre? Pero tampoco se mencionan estas explicaciones transexuales acerca del narrador, ni tampoco a menudo acerca de Andrée, Esther, Léa, las lavanderas o dependientas con quien *Albertine* tiene o se cree que tiene relaciones. Dondequiera que deba buscarse esta sexualidad entre personas del mismo sexo en las relaciones en torno de *Albertine*, las atribuciones de un heterogénero "interno" y "verdadero" no constituyen una parte importante de este proceso de percepción. O quizá, mejor dicho, la vaguedad o supresión generalizada de estas relaciones como *objetos de percepción* también requiere el eclipse del tropo de la "inversión", cuyo mantenimiento siempre había sido una cuestión cuidadosa y costosamente planteada. En su lugar, aunque incompatible con ello, parece darse un énfasis separatista de género en las relaciones femeninas de *Albertine* con las mujeres, que no son transitivas a través del género ni liminares entre géneros, o virilizantes, sino que forman parte de la esencia de la mujer —estando céntrica y definitivamente situadas en la feminidad. De hecho, se puede decir que todo lo que las dos

versiones del deseo homosexual parecen tener en común es una especie de inclinación asimétrica hacia lo femenino: Charlus es feminizado por su deseo homosexual, pero del mismo modo, en la medida en que el género es un término activo en la sexualidad de ella, Albertine es más a menudo feminizada por el suyo.<sup>14</sup>

Si la homosexualidad adscrita a la figura de Charlus y la homosexualidad dispersa en torno de Albertine no pueden converger a través de ninguna interpretación coherente de la orientación sexual ni del género, existe la posibilidad de que la práctica de los propios actos sexuales pueda ofrecer una forma de describirlas con cierta congruencia entre sí. Después de todo, fue a través de los *actos* —actos no definidos por la estructura de la personalidad ni necesariamente por el género de las personas que los realizaban— que la categoría “sodomía” fue definida en la Europa premoderna, y todavía lo es en la premoderna Georgia. No obstante, incluso bajo el epígrafe de los actos sexuales, Charlus y Albertine parecen persistir en permanecer mutuamente incomparables; aunque quizá solamente bajo este epígrafe pueda llegar a comprenderse una *narrativa del cambio* inteligible. Ya hemos hablado del “trazero casi simbólico” que luce Charlus. Ski, que fantasea con que las preocupaciones de Charlus harán que el tren corra hacia atrás, y Jupien, que intenta (con éxito) cortejarle con “unas palabras nada elegantes, como ‘¿tienes una bofetada!’” (S, p. 19), parecen estar de acuerdo con el narrador en atribuir con seguridad a Charlus una sexualidad anal receptiva que rima a la perfección con la “verdad” de su feminidad íntima y con el tratamiento posterior de su sexualidad, vista como una degeneración hacia un masoquismo que había sido, según esta presentación, su esencia oculta desde el principio.

Para Albertine, como es habitual, el mismo cuadrículado conceptual no bastará para ofrecer un mapa. Si se quiere asociar alguna localización erótica particular con ella, tiene que ser la oral: “Y los helados”, afirma,

cada vez que los tomo, sean templos, iglesias, obeliscos, rocas, es como mirar una geografía pintoresca y después convertir los monumentos de frambuesa o de vainilla en frescor en mi garganta. [...] Hacen también obeliscos de frambuesa que se alzarán de tramo en tramo en el desierto ardiente de mi ser y cuyo granito rosa se fundirá en el fondo de mi garganta, apa-

gando su sed mejor que lo hiciera un oasis æy aquí estalló la risa profunda, bien de satisfacción de hablar tan bien, bien por burla de ella misma por expresarse en imágenes tan seguidas, bien, ¡ay!, por voluptuosidad física de sentir en ella algo tan bueno, tan fresco, que le causaba el equivalente de un goce. (*La prisionera*, p. 138)

También se la asocia con comestibles consumidos por el narrador, con

esa época tórrida del año en que la sensualidad liberada se va más fácilmente a los órganos del gusto, buscando sobre todo el fresco. Más que del beso de una muchacha, tiene sed de una naranjada, de un baño, hasta de contemplar esa luna mondada y jugosa que le quitaría la sed al cielo (*Sodoma y Gomorra*, p. 60).

Pero incluso como esta breve cita sugiere, si bien una ampliación granulada de la sexualidad de Albertine puede empezar con un panorama de las amígdalas, esta localización erótica tiene más el efecto de vaciar—vaciar mediante su exageración— la propia posibilidad de localización erótica. Sin duda, la clara dicotomía de “activo” y “pasivo” (dejando de lado su asociación respectiva con lo masculino y lo femenino), aparentemente atribuida a la sexualidad anal de Charlus, es obviada en esta cueva muscular donde los placeres de chupar, comer, pronunciar y reír laten juntos libremente; pero el énfasis en el “frescor”, por ejemplo, presenta aún más como un órgano de esta sexualidad toda la envoltura cutánea del cuerpo, interna y externa, que parece prolongada por el integumento elástico de la visión, extendiéndose para oprimir contra su fino paladar la mondada y jugosa luna.

Volví a ver a Albertina sentándose a la pianola, toda rosa bajo su cabello negro; sentía su lengua bajo mis labios que ella intentaba abrir, su lengua, su lengua maternal, incomedible, nutricia y santa, cuya llama y cuyo rocío secretos hacían que, incluso cuando Albertina no hacía sino deslizarla por la superficie de mi cuello, de mi vientre, esas caricias superficiales, pero en cierto modo hechas por el interior de su carne, exteriorizado como una estofa que mostrara el forro, adquirieran, aun en los contactos más externos, como la misteriosa dulzura de una penetración. (*La fugitiva*, pp. 93-94)

No es de extrañar que Albertine y el narrador muestren cierta confusión acerca de si deberían considerarse amantes "en el pleno sentido de la palabra" (P): aunque, al menos para el narrador, es orgásmica, esta sexualidad de la que el francés es tan sólo la metonimia no es casi lo bastante exclusiva para figurar como sexualidad en el mismo registro que el griego coartado y "panzudo"<sup>15</sup> de Charlus.

Al mismo tiempo, es en este campo de los actos sexuales (por así decirlo) donde es más fácil construir una narración repleta de valores y utópica a propósito de la comparación entre Charlus y Albertine. No tan sólo puede verse la sexualidad de Albertine como la representación de la infinidad, la indeterminación, la contingencia, el juego y demás, en contraste con la de Charlus, sino que incluso hay una narrativa evolutiva a la que pueden adscribirse estas atribuciones: empieza a parecer como si los historiadores de la sexualidad debieran aprender a pensar en algo parecido a la popularización histórica mundial del sexo oral en algún momento de las postrimerías del siglo diecinueve.<sup>16</sup> Esto indicaría, a su vez, que la ecuación relativamente fija por la que el sexo anal habría sido el principal acto públicamente significativo de la relación sexual intermasculina fue complementado alrededor de finales de siglo con una mayor visibilidad significativa del sexo oral entre los hombres. (El juicio de Wilde, en el que se dio publicidad a las insinuaciones relativas a los actos de sexo anal, que en ese caso resultaron no caracterizar en absoluto la sexualidad de Wilde, ofrecería un hito adecuado en esta transformación.)<sup>17</sup> La relativa dificultad con que el sexo oral, en contraposición al anal, puede ser esquematizado en los términos bipolares de activo/pasivo o, analógicamente, de masculino/femenino, parecería también coherente con el proceso por el cual el tropo de la inversión de género estaba dando paso al tropo "homo" de la igualdad de género. Y, desde este punto de vista, podría considerarse que la sexualidad retrógrada del barón de Charlus tiene una relación emblemática y desacreditada con su política reaccionaria del mismo modo que la tiene con su degradada feminidad; en consecuencia, se podría considerar que Albertine personifica una sexualidad moderna menos mutiladora y jerárquica, del

mismo modo que representa a la "Nueva Mujer",<sup>18</sup> que goza de mayor poder y libertad.

Esta lectura utópica de Albertine es atractiva, no sólo porque parece ofrecer una base relativamente coherente para un ideario político con visión de futuro, sino porque parece apuntar a una banda de frecuencia conceptual (el campo de hercios entre "coartado" y "expansivo", entre "reaccionario" y "moderno") en la que las longitudes de onda aparentemente incomparables de Charlus y Albertine podrían ser, como lo eran, recibidas en la misma radio. Bajo esta perspectiva, sin embargo, se debe admitir que hay momentos en los que las frecuencias se desvían o hay interferencias. A pesar de que, por ejemplo, Albertine está evidentemente dotada para el uso de su lengua nativa, hay indicios perturbadores de que, en el fondo, el francés también es griego para ella. En un momento álgido de las tensiones y simulaciones entre ella y el narrador, él se ofrece a organizar una gran cena en su honor: "¡Muchas gracias!", ella responde, "con un gesto de repugnancia":

"Prefiero que me dejes una vez libre para ir *me faire casser...*"  
Y enrojeció súbitamente, con aire de terror, tapándose la boca con la mano como si pudiera volver a tragarse las palabras que acababa de decir y que yo no había entendido en absoluto. (*La prisionera*, p. 366)

En obsesivos párrafos posteriores el narrador se imagina lo que se truncó de la frase de Albertine: la expresión había sido *me faire casser le pot*, glosado por Kilmartin como "una obscena expresión de argot que quiere decir tener una relación anal (pasiva)". Lo importante no es únicamente que la sexualidad de Albertine incluya un componente anal; no existe ninguna razón obvia por la que este componente no pudiera figurar bajo el proteico y polimórfico signo del obelisco de frambuesa, como otro centro nervioso densamente poblado en el expansivo guante, externo e interno, de una receptividad epidérmica todavía mejor simbolizada como oral. Pero ni Albertine ni el narrador encuentran esta subsumción verosímil o estable bajo lo contingente y lo metonímico. La desesperación de Albertine por comerse sus palabras —"colorada de vergüenza", como repite el narrador, "tragándose lo que había



querido decir, desesperada" (P, p. 369)— no refleja el placer de alimentarse de comestibles, sino la necesidad de deshacer la evidencia de otro tipo de accidente. Aquí es la boca la que está reclutada al servicio de lo anal —y lo anal no como otro lugar más de deseo, sino como una ruptura definidora en la continuidad del deseo, bajo cuya excitación y demanda cualquier sensualidad más proteica o difusa se vuelve a convertir en una arquitectura de vainilla helada.

"Demanda": el modo en que el narrador, en sus reflexiones sobre ello, no interpreta (explícitamente) el comentario de Albertine como la petición de un acto sexual específico, algo que en realidad podrían hacer juntos. En cambio, le causa tan sólo "¡horror!", "desesperación", "rabia", "lágrimas" (P, pp. 369-370); su nivel de farsa paranoica y rechazo anticipado es catapultado a una cúspide crítica, realmente terminal, por la aparente lejanía de Albertine con respecto a la críptica eyaculación, lo que resulta bastante incomprensible. De forma increíble, el narrador se las arregla para interpretar el deseo expresado de ser sodomizada como un signo de su lesbianismo esencial y, por lo tanto, de su inaccesibilidad para él:

¡Doble horror!, pues ni la última de las furcias, y que accede a esto, o lo desea, emplea con el hombre que se presta a ello esa horrible expresión. Se sentiría demasiado envilecida. Sólo con una mujer, si le gustan las mujeres, dice eso para disculparse ~~de~~ que después se va a entregar a un hombre. Albertina no había mentido cuando me dijo que estaba medio soñando. Distráida, impulsiva, sin pensar que estaba conmigo, se encogió de hombros y comenzó a hablar como lo hubiera hecho con una de esas mujeres, acaso con una de mis muchachas en flor.  
(*La prisionera*, pp. 369)

Lo que estos exagerados desalientos parecen indicar es que el narrador puede que realmente perciba el deseo de Albertine como algo espantoso, no porque no esté dirigido a él, sino precisamente porque lo está, presentándose ante él como una demanda que teme no poder ofrecer.<sup>19</sup> Sin embargo, como tan a menudo en la trama de la obra relacionada con Albertine, la intersección de un eje de deseo sexual con un eje de definición de género tiene sobre todo el efecto de garantizar, bajo la incoherencia del espacio conceptual así articulado, la infinita disponibilidad de refugios ocultos para encu-

brir el sentido, la intención y el punto de vista. Si no se puede decir, siguiendo a los lectores utópicos, que dentro o alrededor de Albertine existan posibilidades eróticas que marquen una *diferencia* potencialmente regenerativa con respecto a la trama espectacularizada de Charlus, tampoco —en esta temerosa y vaga imprecisión de desear demasiado, desear demasiado poco, desear siempre la cosa equivocada del tipo siempre equivocado de persona— puede reconocerse que sea visible una *semejanza* inteligible con Charlus. El trapo enyesado del género arrastrado por la pizarra de la sexualidad; el trapo enyesado de la sexualidad, por la pizarra del género: ambos crean principalmente un espacio turbio desde el que se puede oír una voz oculta que insiste, en palabras de un manifiesto contemporáneo sobre el pánico homosexual masculino:<sup>20</sup> “No es eso lo que yo quería decir en absoluto. No es eso, de ningún modo”.

\* \* \*

Me pregunto si otros críticos literarios que traten de escribir sobre Proust tienen la impresión de que si bien la tarea es más irresistible que otras, también es, no más difícil cuantitativamente, sino casi prohibitivamente distinta desde el punto de vista cualitativo, siendo el problema, no que *En busca del tiempo perdido* sea tan difícil y buena, sino que en ella “todo es verdad”. Yo aquí sólo puedo hablar de mi propia vida como lectora, pero con Proust y mi procesador de textos enfrente de mí lo que más siento son deseos talmudistas de reproducir o abrir el texto y reírme tontamente. ¿Quién no ha soñado que la obra permaneciera sin traducir, sencillamente para poder (al menos si se supiera francés) emprender esta labor y justificar así el pasarse toda la vida productiva a flote de ese feliz e hilarante ambiente de veracidad?

Pero el efecto de veracidad de Proust no se limita a un espacio étereo de la intimidad. Por el contrario, completamente competitivo en el género de la literatura práctica, con personificaciones modernas que ofrecen consejos menos buenos sobre decoración, vestuario masculino o entretenimientos de “poder”, Proust pone humildemente su agudeza sociológica al servicio del lector en nuestros proyectos más deshonorosos y

menos habitualmente reconocidos. Yo leí a Proust por primera vez durante el corto período de años en el que se me ocurrió tener ambiciones que no estaban exclusivamente orientadas hacia la eternidad: quería publicar de forma visible, conocer a gente, sacar algo adelante y obtener compensaciones por ello.<sup>21</sup> Por extraño que parezca, fue la lectura de Proust lo que me hizo ambicionar estas aventuras y creer que las podía hallar. La interminable meditación sobre la vanidad de los deseos humanos fue, para al menos un lector, un estimulante fracaso: en todo caso, fue la sensación de transparencia y previsibilidad de las ambiciones mundanas lo que me dio el valor y la habilidad para tener mis propias ambiciones mundanas. Creo que, al igual que la mayoría de las mujeres jóvenes, nunca me sentí mínimamente identificada con Julien Sorel o con la historia del hombre francés del siglo diecinueve que anhelaba conquistar la capital —hasta después de los años de lectura de Proust; después, tanto la disciplente ambición del héroe como su concomitante adopción acrítica de un texto maestro se convirtieron en rasgos inteligibles y atractivos. Ahora puedo prescribir “Proust” a los amigos que se encuentran en crisis eróticas, profesionales o, para el caso, personales con la misma anodina confianza con la que preparo una cucharadita de azúcar (debe tragarse rápidamente) para los que tienen hipo.

Pero es más difícil decir en qué consiste este efecto de veracidad de Proust. Todas las paradojas de una verosimilitud concebida de una forma más tradicional se encuentran aquí especialmente activas: a nivel molecular hay relativamente pocas propuestas individuales dentro del libro o a raíz del mismo que tenga sentido considerar verdaderas; e incluso a nivel molar, las propuestas, “valores” o “actitudes” (el pesimismo erótico o político, por ejemplo) que pudieran extraerse de Proust a mí no me parecen necesariamente verdaderos, a alguien a quien, sin embargo, Proust parece tan “veraz”. Claramente, se puede decir que la coherencia y credibilidad de la obra, su verosimilitud en los sentidos habituales, dependen de una estructuración interna de materiales y códigos que sólo en tanto que relación o estructura pueden ser interdigitados o contrastados con la estructuras relacionales de una “realidad” que circunda e intercala y que, de este modo, constituye recíprocamente. No obstante, el efecto

de veracidad que estoy describiendo va más allá de las cuestiones de coherencia y credibilidad de la obra, ya que guarda relación con el uso del trabajo literario, es decir, la expropiabilidad por parte de sus lectores (para que suene censurador) y su potencial para darles poder (para que suene, en un vocabulario diferente, aprobatorio).

Pues, sin lugar a dudas, la parábola autobiográfica que acabo de condensar como "los años de lectura de Proust" representa tanto un caso prolongado de abuso textual y una historia de obtención de poder.<sup>22</sup> El valor —para volver a este ejemplo— de la sabiduría práctica del libro en cuanto a la manera de conducir los asuntos del corazón al parecer debe depender de cierta adhesión a su férreo pesimismo erótico. Este perceptible "debe" me ocultó durante años el hecho más simple de mí misma: el optimismo erótico más boyante, temperamental, cognitivo y casi teórico. Sin embargo, ni antes ni después de que este optimismo fuera finalmente reconocido ha parecido, como "debiera" haberlo hecho, que fuera en contra de las adopciones proustianas. En su lugar, lo que se ha hecho visible son una variedad de técnicas de "mala fe" o mal etiquetaje creativo mediante las cuales las heurísticas pesimistas del deseo están tácitamente unidas al servicio de optimistas proyectos manipulativos o las fórmulas eróticas desalentadoras son eficazmente reproducidas con la pequeña modificación de una sola y secreta exención, siempre en primera persona. (El lector que, por cierto, no tenga dotes innatas para estas técnicas puede recurrir al infinitamente desprestigiado personaje principal de *En busca del tiempo perdido*). Si este abuso textual y ambigüedad ética no impiden que esta relación con Proust sea, al mismo tiempo, un auténtico ejemplo de obtención de poder, todavía lo impide menos el admitido doble sentido por el cual la "obtención de poder" de un individuo en un sistema social también implica necesariamente su sometimiento a una economía de poder simbólica y circulatoria; lanzarse a esta circulación con la fuerza de cierto nivel extra de energía ("Proust") y con una disposición a viajar siempre ofrece la posibilidad, por un tiempo suficiente, de sentir un gran dominio. Y no hay ninguna certeza de que los efectos de esta ilusión, o de su descomposición, no sean lo suficientemente persistentes o corrosivos

para realmente alterar, aunque de forma imprevisible, los itinerarios de circulación y distribución.

No creo que sea la única lectora sobre quien Proust tiene un efecto casi burdamente vigorizante que es difícil de justificar con razones puramente legítimas. Estoy obligada a preguntarme qué ocurre cuando nosotros, como lectores de Proust, formulamos para nuestro propio uso una versión del mundo (distinguida por su mundo novelístico) estructurada en torno a la teatralización de un armario concebido como espectáculo para preservar la privacidad del armario concebido como punto de vista (oculto) de otra persona. Ya hemos visto lo mucho que el sentido de la creatividad y el dominio están implicados en la identificación del lector con el planteamiento oculto y acusativo que hace el narrador del armario del otro. Pero ¿puede nuestro propio esfuerzo por reconfrontar los dos armarios entre sí como objetos simétricos de nuestro análisis tener menos la fuerza de acusación? ¿Hasta qué punto, adoptando este análisis, estamos sacando nuestra propia plusvalía de energías interpretativas del tópico homofóbico que atribuye la imposición de normas heterosexistas, precisamente y de forma doblemente condenatoria, al homosexual encubierto?

Al fin y al cabo, como hemos mencionado, está totalmente al alcance de la experiencia de las personas gays el que una figura homofóbica que ocupe un puesto de poder tiene, en todo caso, una probabilidad desproporcionada de ser un gay encubierto. Este hecho, en caso de ser un hecho, o esta apariencia es demasiado importante y demasiado fácilmente mal utilizada para ser analizada con brevedad. Tanto la fuerza de su apariencia como su aptitud para un complejo mal uso fueron evidentes en la maliciosa cobertura de la muerte del malicioso Roy Cohn.<sup>23</sup> La muerte de Cohn hizo resurgir la recurrente especulación de que muchas de las principales figuras que estaban tras las depredaciones homofóbicas del macartismo en la década de los cincuenta (Cohn, McCarthy, G. David Schine, J. Edgar Hoover) podrían haber sido homosexuales activos. El *New York Times* comentó en el largo obituario de Cohn:

Mientras perserveraban en las investigaciones del Departamento de Estado y la Voz de América tratando impla-

cablemente de descubrir a comunistas o a sus simpatizantes, Mr. Cohn, Mr. Schine y el senador McCarthy, todos solteros por aquel entonces, eran ellos mismos objeto de lo que algunos llamaron "macartismo inverso". Había indicios risibles de que los tres hombres eran homosexuales y ataques como el de la dramaturga Lillian Hellman, quien los llamó "Bonnie, Bonnie and Clyde".<sup>24</sup>

Una buena pregunta sería dónde se encuentra "la risa" en un obituario cuyo tema es el "*Fiery Lawyer*" (vehemente abogado) en el titular de la portada y después el "*Flamboyant Lawyer*" (extravagante abogado) en la página interior —¿por qué no decir "*flaming*" (furibundo) y acabar de una vez por todas?—; cuya prosa explica que "sus padres, sobre todo su madre, adoraba a su único hijo" y que "su oficina contenía una extensa colección de animales de peluche"; cuyo ritmo saca un gran partido a sus reiteradas negaciones de que tenía el sida y a la revelación amorosamente reconstruida de que había muerto a causa de ésta, sin ninguna mención a los temas confidenciales del gobierno, vitales para decenas de miles de personas gays y otras, suscitados por la filtración semioficial de informes de este tipo a lo largo de su vida; y cuyo remate homofóbico es expresado, no en boca del *Times*, que opta por reproducirla, sino en la de una mujer de izquierdas víctima del macartismo con quien Cohn puede ser así presentado por el magistral periódico como si estuviera metido en una chismosa riña simétrica a base de tirones de pelo ("macartismo inverso"). Del mismo modo que el antisemitismo de los negros o el racismo judío son objeto de preferencia de los titulares y la exacerbación de los medios de comunicación porque contribuyen a la oscuridad desde la que se permite que el privilegio de los blancos protestantes funcione como de costumbre, la revelación de una política homofóbica aplicada por personas gays encubiertas brinda un sabor increíblemente dulce a las bocas del público presumiblemente heterosexual.

No obstante, no es a las personas que se identifican como *heterosexuales* o *declaradamente homofóbicas* a quienes esta revelación puede vigorizar. A lo que el Comité Científico-Humanitario de Magnus Hirschfeld se refirió en 1903 como "la 'vía por encima de los cadáveres' frecuentemente propuesta" —"denuncias de homosexuales de posición social alta",

explica James Steakley— es una táctica cuyo potencial, y a veces realización, ha fascinado al movimiento gay desde sus inicios.<sup>25</sup> Desde la predisposición de Hirschfeld y Adolf Brand para testificar que un príncipe y un canciller eran personas de “orientación homosexual” en el caso Eulenburg (1907-1909), que tanto cautivó a Proust,<sup>26</sup> hasta la aparición de Hirschfeld en calidad de perito en el proceso de 1924 contra el informador de la policía y autor de una matanza Fritz Haarmann,<sup>27</sup> pasando por el reciente entusiasmo por la información sobre la causa de la muerte del niño prodigio de Nueva Derecha Terry Dolan, hasta el espíritu reconstituyente con que, por ejemplo, el periodista gay Boyd McDonald va tras la sexualidad de hombres viciosos como William F. Buckley, Jr.,<sup>28</sup> ha parecido a las personas gays, en diferentes épocas y por diferentes razones, que existía cierto potencial liberador en la articulación de los supuestos secretos homosexuales de los hombres que ocupan cargos de poder, a menudo hombres homofóbicos. Esta manifestación selectiva de los “secretos a voces”, cuya condición tácita estructura la implantación jerárquica, puede ser una medida trágicamente equivocada para la política gay, tal como lo fue en las intervenciones de Eulenburg y Haarmann. Siempre es una acción fuertemente volátil, dependiendo como lo hace para su especial fuerza polémica de la subyacente valoración fóbica de la opción homosexual (y el consentimiento de la exención heterosexual) en una cultura. Y, sin embargo, cuando esta homofobia ambiental parece, como con toda la razón puede parecer, la mismísima urdimbre y el entramado del sentido de los nexos culturales más importantes, la constitución de cualquier intervención cuya fuerza no dependa de ella puede parecer una tarea imposible o increíblemente aislante, si es que puede decirse de algún modo que su uso es opcional.

Charlus es acusado de adictivo por el hecho de citar nombres:

“los he conocido mucho, cuando Constantino de Grecia, que era una pura maravilla, era diadoco. Siempre pensé que el emperador Nicolás le tenía un enorme afecto. En el buen sentido, naturalmente. La princesa Christian hablaba de esto abiertamente, pero es una mala pécora. En cuanto al zar de

los búlgaros, es un granuja, una figura decorativa, pero muy inteligente, un hombre notable. Me quiere mucho”.

Monsieur de Charlus, que podía ser tan agradable, resultaba odioso cuando abordaba estos temas. Ponía en ellos la satisfacción que nos molesta ya en un enfermo que nos habla siempre de su buena salud. Siempre pensé que, en el trencillo de Balbec, los asiduos que tanto deseaban las confesiones antes las cuales él se escabullía, no hubieran podido soportar esta especie de ostentación de una manía e, incómodos, respirando mal como en un cuarto de enfermo o ante un morfínmano que sacara su jeringuilla delante de nosotros, habrían sido ellos quienes cortarían las confianzas que creían desear. [...] Y él, tan grave, tan noble, dijo, con la sonrisa más tonta, la siguiente frase: “Como existen fuertes presunciones sobre el emperador Guillermo del mismo género que sobre Fernando de Coburgo, quizá es ésa la causa de que el zar Fernando se pusiera al lado de los ‘Imperios de presa’. Y en el fondo es muy comprensible, con una hermana se es siempre indulgente, no se le niega nada. (*El tiempo recobrado*, pp. 119-120)

Pero no es únicamente Charlus quien cita nombres. Nada puede ser más obvio que el hecho de que el narrador, diagnosticando esta adicción y otras en él de forma compulsiva, tiene acceso a una inagotable y creciente plenitud de energía y motivación artística al citar el nombre de Charlus juntamente con los de muchísimos otros. Por último, hay que decir que de forma abierta y, década tras década, de forma menos abierta, los lectores gays han formado una comunidad flexible, conflictiva e increíblemente optimista con los lectores heterosexuales y abiertamente homofóbicos para ser partícipes de los diversos niveles de identificación homofóbica y de chantaje homosexual *en* la novela, y la identificación homofóbica y de chantaje homosexual incluso más fuertes *de* la novela. A estas alturas, en el contexto de la convulsiva unión de tropos minorizadores y universalizadores de la definición sexual masculina, debemos saber, más que suponer, que hay un hombre homosexual esperando ser descubierto en cada uno de los armarios que constituyen el régimen moderno del armario y que a la vez son constituidos por él; aun así, es debido a la *cuestión homosexual*, que hasta ahora nunca ha sido vaciada de sus impulsiones homofóbicas, por lo que la energía de su construcción y explotación continua siendo notable.



\* \* \*

Si una extensión hacia fuera en ondas concéntricas de lo que esencialmente es, al fin y al cabo, la forma que tiene Charlus de comprender un mundo constituido por el reconocimiento homosexual homofóbico fuera la única representación de *En busca del tiempo perdido*, éste sería un libro poderoso pero no el que es. En algunos aspectos, hay incluso filamentos de sentido más electrizados en torno a este hilo señalizador del tema sexual. En particular, la norma de *excepción y exención*, la poética proyectiva por la cual el dominio del espectador se constituye mediante una categorización altamente volátil de lo que se formula de forma inestable como objetos de la mirada, estructura la representación del libro en cuanto a la clase y la vocación artística (como lo hace de forma más evidente en cuanto a la definición judía). Permitidme que os diga el motivo por el cual he esperado hasta tan tarde para mencionar esta pluralización temática de la novela, e incluso ahora apenas lo menciono, y únicamente con serias dudas. Sé por experiencia personal y por estudios afines lo muy lubricada que está, en la práctica crítica contemporánea y sobre todo en la de los lectores heterosexuales, la pendiente unilateral desde una cierta especificidad del discurso en torno de los temas gays y la homofobia, pasando por una pluralización momentáneamente específica de estos temas, hasta —con un suspiro de alivio— el final de una insistencia magnética y casi religiosamente numinosa sobre la “indecisión” teórica o “infinita pluralidad” de “diferencia”, en cuyos vastos y oscuros espacios la maquinaria de presunción heterosexista y proyección homofóbica ya habrá tenido tiempo más que suficiente para entrar de forma inadvertida. Para Proust, una lectura nominalmente pluralista a menudo será una forma silenciosa de realizar el ritual de ocultar las copias del *Gay Community News* y mandar al amante a la biblioteca antes de que mamá llegue para el almuerzo; es decir, puede desproveer de contenido gay la novela. Así pues, hace falta destacar, por ejemplo, que incluso el privilegiar de forma importante una cierta versión de la vocación de escritor en la obra, que sin duda es una de las cosas que permite que la emotiva poética de exención de la novela se abra camino tan profundamente en la cons-

ciencia de una joven escritora para quien el pánico homosexual masculino no era de ningún modo evidente un elemento de la agenda de autoconstitución —incluso esta versión de la vocación literaria (rica en resonancias de las inestabilidades modernas: secreto/revelación, privado/público, masculino/femenino, mayoría/minoría, inocencia/iniciación, natural/artificial, plenitud/decadencia, urbano/provinciano, salud/enfermedad, igual/diferente, cognición/paranoia, sinceridad/sentimentalismo, voluntariedad/adicción) tiene sus términos y estructura tan íntimamente marcados por la especificidad de la crisis sexual de las postrimerías del siglo diecinueve que imaginarla libre de estos términos, o de una infinidad de alternativas no marcadas por la homosexualidad, ya es una forma fóbica de interpretación.

Sin embargo, quizá pueda señalar a grandes rasgos un ángulo diferente, aunque no una alternativa, de lectura de la novela.<sup>29</sup> Esta perspectiva presentaría la especificidad de la crisis homo/heterosexual masculina que da vida al libro en una relación más directa con la especificidad no de un lector masculino o que se identifica como masculino y que quizá lo consume a través de una cadena directa y mimética de autoconstitución casi fóbica, sino de una lectora femenina o identificada como tal y cuya condición de consumidora puede estar marcada por una diferencia particular. Mi argumento es que, en algunos aspectos, precisamente es una lectora femenina la consumidora a quien se dirige *En busca del tiempo perdido*: no a cualquier lectora, sino en concreto a alguien en la posición de una madre, la del narrador o el autor. Si bien la obra es un texto que reúne lo más interesante de todos los géneros, la historia de revelación que no se revela, lo que se preserva por esta obstinada transparencia, u obstinación transparente, constituyen, al fin y al cabo, dos efectos diferentes. El primero, como hemos visto, es la inagotable frescura de las energías altamente contagiosas de una teatralización paranoica del armario masculino. Sin embargo, la segunda cosa que se preserva mediante la incompleta alusión a la figura de la madre es la atribución de un poder extremo o incluso máximo a una lectora que es definida, al mismo tiempo, como la persona que *no puede saber*.

¿Acaso no es la madre a quien se dirigen el testamento de revelación y su continuo rechazo a ser revelado? ¿Y acaso

no hay alguna escena como ésta tras la persistente fuerza del tropo de la novela, "la profanación de la madre"? Que esta mujer a quien el narrador y la narrativa escuadriñan con cariño y temor *no pueda saber* es tanto una inferencia analítica (nunca actúa como si supiera y, de todos modos, ¿cómo lo podría saber?) como un rotundo imperativo: *no debe saber*. Es de imaginar, como dos historias anteriores de Proust sugieren, que una confesión homosexual mataría a la persona que la hiciera (como en "Antes de la noche")-o bien que el descubrimiento de la sexualidad oculta mataría a la propia madre (como en "Confesión de una joven").<sup>30</sup> La insinuación de un análisis o imperativo contradictorio—"Ella *debe saber*"— aparentemente otorga un ímpetu narrativo al *no debe saber* de *En busca del tiempo perdido*; pero el contrapeso más asombroso, en caso de ser un contrapeso, a la ignorancia absoluta continuamente adscrita (o prescrita) a la madre es el poder absoluto que se le atribuye sobre el hijo putativamente inescrutable. El resultado es que la madre posee un *poder* sobre cuyos usos no tiene, sin embargo, ningún *control* cognitivo.

El tema de la madre omnipotente e inconsciente está profundamente arraigado en la alta cultura gay masculina del siglo veinte, a lo largo de todo el espectro que va desde Pasolini a David Leavitt, pasando por James Merrill, por ejemplo, cuya madre figura en *Divine Comedies*<sup>31</sup> como la todopoderosa ficha en blanco del *Scrabble*. En el relato de E. M. Forster, "El otro barco", de forma semejante, el pánico homosexual del protagonista es exacerbado literalmente hasta la locura por la visión de "su madre, completamente ciega en el centro de la tela de araña que ella misma había tejido; con cabos flotando por todas partes, con filamentos en los que quedar enganchado. No había manera de razonar con ella o acerca de ella; no entendía nada, pero lo controlaba todo".<sup>32</sup> Si este tema no ha sido una característica de la crítica y la teoría gay masculina, como lo es en abundancia de la producción literaria, se debe a una razón muy persuasiva: el fortalecimiento que puede parecer que ofrece a los vínculos impensables entre la (homo)sexualidad y el género (femenino), y a su aparente alto grado de congruencia con la insistencia homofóbica en que se debe "culpar" a las madres de causar —siempre de forma inconsciente— la homosexualidad

de sus hijos, tesis popularizada a partir de las fuentes freudianas con sorprendente efecto por Irving Bieber y otros durante los años cincuenta y sesenta. Otro ejemplo espectacular más sobre la construcción homofóbica por parte de los hombres de la figura de la *mujer que no puede saber* como la supuesta consumidora final de las presentaciones de la sexualidad masculina, es un artículo de portada flagrantemente incendiario del *Times*, del 3 de abril de 1987: "El espectro del sida para las mujeres: el hombre bisexual". Escrito en un momento en que el discurso sobre el sida estaba cambiando con una increíble rapidez, pasando de su exclusivo y displicente foco de atención anterior (minorizador) sobre los peligros para "grupos de riesgo" concretos a una perspectiva mucho más amplia y menos confiada (universalizadora), el periodista del diario, Jon Nordheimer, respondió a la crisis implícita de definición tratando de interpolar la categoría bastante amorfa de los hombres bisexuales como un nuevo grupo de riesgo minoritario —pero un grupo que tenía el potencial de tender el "puente" mortal por el cual la enfermedad podía pasar de afectar a las minorías al denominado gran público.

Este artículo, de autoría masculina, activa y fomenta la ansiedad e incerteza, erigiéndose en portavoz de las mujeres que supuestamente *tienen que saber* todos los secretos de la sexualidad de los hombres —aparentemente para que puedan evitar tener relaciones sexuales con hombres bisexuales y relaciones sexuales sin protección con hombres declaradamente heterosexuales. Este "tener que saber" se construye de forma artificial en el artículo, que está cuidadosamente planteado para omitir la opción evidente y epistemológicamente relajante de que las mujeres hoy pueden optar por tomar precauciones y usar condones en todos sus contactos sexuales. Pero el hiperpublicitado imperativo del saber es tan sólo un pretexto: el deber saber inevitablemente genera el no poder saber, y éste indudablemente genera, en el principal acto transformativo del artículo, su objeto deseado: el enigmático bisexual. Para una supuesta mujer de clase media, el artículo dice: "los expertos afirman

que la figura del hombre bisexual, envuelto en el mito y en su propio hermetismo, se ha convertido en el terror de finales de

los ochenta, proyectando una sombra sobre las relaciones sexuales pasadas y futuras.

Ella también debe preocuparse al saber que los bisexuales son a menudo hombres reservados y complejos que, según dicen los expertos, probablemente no reconocerían la actividad homosexual incluso si se les preguntara por ello. En realidad, algunos no pueden ni admitir este comportamiento ante sí mismos.

En el nombre desconocido y no consentido de la mujer que no puede saber, y bajo la imagen de una mujer experta que dice que no sabe, toda la maquinaria discursiva por la que las nuevas identidades sexuales se construyen es pesadamente desplegada para nuestra edificación. Nos enteramos de lo que tenemos que decir a un hombre bisexual (“¡Tú no eres un hombre!”, dice una mujer a su marido cuando descubre “la verdad” —o eso nos dice “un terapeuta”). Nos enteramos de que sus atenciones transmiten a las mujeres “una profunda sensación de humillación”. Nos enteramos de que los bisexuales (como “Stuart”), a diferencia de los expertos en ellos (tales como el “Dr. Alfred C. Kinsey”, “Dr. Bruce Voeller”, “Dra. Theresa Crenshaw”), no tienen apellidos. Aprendemos que hay una historia de estudios sobre ellos. Nos enteramos de forma crucial de que los bisexuales pertenecen a cinco categorías: “hombres casados [...] que llevan vidas homosexuales clandestinas y muy raramente tienen relaciones sexuales con otras mujeres que no sean sus esposas”; “hombres abiertamente bisexuales que son promiscuos sólo en su orientación homosexual y que se relacionan con mujeres de forma esporádica y consecutiva, volviendo a la compañía de los hombres cuando terminan la relación con una mujer”; “aquellos hombres, desconcertados por la confusión de identidad que, en palabras de un experto, ‘saltan de un lado al otro sin cesar’”; “un cuarto grupo de hombres jóvenes que experimentan con la homosexualidad en la universidad o en algún otro ambiente donde está tolerado o es fácil de ocultar”; y finalmente, los “ambisexuales”, un pequeño pero ‘peligroso’ grupo de hombres que mantienen contactos sexuales muy frecuentes tanto con hombres como con mujeres”. Cada una de estas categorías parece más sociopática que la anterior, aunque parecen muy difíciles de distinguir. No importa, sin embargo: es la mera existencia de múltiples categorías lo que asegura la legiti-

dad del proceso clasificatorio. Sin embargo, mediante este proceso de certificación, nosotras, como mujeres, nos damos cuenta de otra forma de impotencia, a menos que finalmente podamos llegar a dominar el indomitable mapa de la sexualidad masculina.

Y, como lectores históricamente atentos, nos damos cuenta de que esta confiada muestra de "nueva" pericia no marca ningún cambio en dos obstrucciones analíticas que son tan viejas como el siglo: la cuestión transitiva/separatista sobre la identidad de género y la cuestión minorizadora/universalizadora sobre la definición sexual. ¿Se caracterizan estos hombres por "sus modos algo afeminados" o son, por el contrario, "muy masculinos"? Además, ¿son una minúscula minoría independiente, como el Dr. Richard A. Isay del Cornell Medical Center indica? ¿O más bien representan, como afirma el Dr. Fritz Klein, "una autoridad en materia de bisexualidad en California", el vasto potencial existente entre "muchos hombres" para ser "muy activos con hombres y mujeres por igual"?

"Las cifras sobre bisexuales", según afirma dos veces el Dr. June Reinisch en el artículo, "siempre han sido un problema". El problema de "las cifras sobre bisexuales" no es apenas el problema del número *de* bisexuales. Este artículo se dedica a convertir el reconocimiento del Dr. Reinisch de que existe un *punto muerto conceptual en un argumento para una solución final*, proyectando su propio desconocimiento sobre las mujeres con el mismo gesto con que proyecta toda la mendacidad y amenaza masculinos sobre un grupo de hombres nuevamente construible y en serio peligro.

En síntesis, quisiera decir que el modo en que las figuras de mujeres parecen predominar, de forma muda o pseudomuda, en las construcciones tanto gays como homofóbicas de la identidad y el hermetismo del género masculino se halla entre las relaciones fatídicas dramatizadas a propósito de *En busca del tiempo perdido*. No doy por supuesto (y quiero destacarlo) que para las mujeres el alcanzar e intentar ocupar con más de nuestra viveza cognitiva y anhelante este atractivo espacio que ya ocupamos pasivamente, fantasmagóricamente, pero no obstante opresivamente (por todas partes), fuera un proceso más inocuo, bien por parte de la mujer lectora o del texto proustiano, que las relaciones de lectura peligrosamente

energéticas dirigidas hacia los hombres y que hemos tratado hasta ahora. Sin embargo, guste o no guste, es evidente que también he representado esta ocupación a lo largo del texto; la activación de este mundo textual propulsivo quizá no pueda ser el tema de este texto, tal como ha sido mi objetivo.

## Notas

1. J. E. Rivers, *Proust and the Art of Love: The Aesthetics of Sexuality in the Life, Times, Art of Marcel Proust* (Nueva York: Columbia University Press, 1980), p. 14. Se incorporarán más citas de este volumen en el texto.

2. Habiendo reflexionado sobre esto durante más de un momento, debo decir que todavía no puedo ver por qué debería ser evidente.

3. Leo Bersani, "The Culture of Redemption: Marcel Proust and Melanié Klein", *Critical Inquiry* 12, nº 2 (invierno 1986): 399-421; citado de la p. 416. Se incorporarán nuevas citas de este ensayo en el texto.

4. Asimismo, el gesto de Bersani de desmembramiento y restitución de este texto tiene casi una rima en la forma dicotomizante y doblemente valorada de tratar la "raza maldita" de Deleuze y Guattari: "Proust [...] contrasta dos clases de homosexualidad o, más bien, dos regiones, de las cuales solamente una es edípica, exclusiva y depresiva, y la otra esquizoide anoedípica, incluida e inclusiva" (*Anti-Oedipus*, p. 70).

5. Es instructivo, por ejemplo, que el cultivo súbito y casi unánime de un estudiado agnosticismo público sobre las "causas de la homosexualidad" haya resultado ser tan crucial en el desarrollo de las políticas gays orientadas hacia los derechos civiles. La fuerza retórica de este firme agnosticismo es típicamente doble: deshacer la alienación histórica mediante ciertas disciplinas explicativas y sus especialistas en los derechos propiodescriptivos de los individuos gays; e insistir en la cuestión de la causación, con la movilización que ello comporta de visibilidades y vulnerabilidades analíticas, nuevamente en la dirección de la elección del objeto heterosexual.

6. Citado (en la primera parte) y parafraseado (en la segunda parte) de Rivers, *Proust*, pp. 150-151, de Maurice Bardèche, *Marcel Proust, romancier*, 2 vols. (París: Sept Couleurs, 1971), pp. 216-217.

7. Excepto cuando se indique lo contrario, las citas de Proust son de *En busca del tiempo perdido*. Las citas dentro del texto se anotarán de la siguiente manera: *El mundo de los Guermantes* (G), *Sodoma y Gomorra* (S), *La prisionera* (P), *Albertine ha desaparecido* (A) y *Tiempo recobrado* (T).

8. Cuando Charlus y algunos otros invitados intercambian un cotilleo gay en una fiesta, por ejemplo:

No hay gran fiesta mundana, observada detenidamente, que no se parezca a esas reuniones a las que los médicos invitan a sus enfermos, los cuales dicen cosas muy sensatas, tienen muy buenas maneras y no se notaría que están locos si no le dijeran a uno al oído señalando a un señor viejo que pasa: "Es Juana de Arco". (P, p. 262)



9. El pasaje S 501-513 ofrece una buena concentración de ejemplos de este efecto.

10. Sin embargo, si se tuviera que escoger un pasaje, quizá sería el siguiente:

Madame Verdurin le preguntó:

—¿Ha probado usted mi naranjada?

Monsieur de Charlus, con una sonrisa graciosa, en un tono cristalino que rara vez tenía y con mil muecas de la boca y movimientos de la cintura, contestó:

—No, he preferido la bebida vecina, creo que era fresa, algo delicioso.

Es curioso que cierto tipo de actos secretos se traduzca exteriormente en un modo de hablar o de gesticular que los revela. Si un señor cree o no cree en la Inmaculada Concepción, o en la inocencia de Dreyfus o en la pluralidad de los mundos, y quiere callárselo, no se encontrará en su voz ni en sus andares nada que permita percibir su pensamiento. Pero oyendo a monsieur de Charlus decir, con aquella voz aguda, con aquella sonrisa, con aquellos movimientos de brazos: «No, he preferido la bebida vecina, la fresa», se podía decir: «Pues le gusta el sexo fuerte», con la misma seguridad que la que permite a un juez condenar a un criminal que no ha confesado, a un médico desahuciar a un paralítico general que acaso él mismo ignora su enfermedad, pero que, por las faltas de pronunciación que comete, se puede deducir que morirá en un plazo de tres años. Tal vez las personas que de la manera de decir: «No, prefiero su vecina, la fresa» sacan la conclusión de un amor llamado antifísico no tienen necesidad de tanta ciencia. Pero es que aquí hay una relación más directa entre el signo revelador y el secreto. Sin decirnoslo precisamente, notamos que quien nos responde es una dulce y sonriente dama, y que parece amanerada porque quiere hacerse pasar por un hombre y no estamos acostumbrados a que los hombres sean así de amanerados. Y acaso es más grato pensar que, desde hace mucho tiempo, cierto número de mujeres angelicales han sido incluidas por error en el sexo masculino y que, desterradas en él, mientras baten en vano las alas hacia los hombres a quienes inspiran una repulsión física, saben arreglar el salón, componer «interiores». (S, pp. 418-419)

11. Algunas afirmaciones y ejemplos proustianos del poder del adjetivo predicativo: «locá» (G, p. 442), «embarazada» (S, p. 23)

12. Para tratar de explicar lo que se quiere decir con este tono: p. ej., se nos dice en el largo párrafo que los dos hombres están conversando, pero no se nos ofrece nada de las palabras que están intercambiando; en su lugar, recibimos el lenguaje del narrador sobre qué clase de cosas se estarán diciendo, lo que hace que sea cada vez más imposible imaginar qué podrían estar diciéndose en realidad. El efecto real es que uno se convence de que los hombres están bastante mudos (aumentando la sensación de magia, belleza y misteriosa atemporalidad, pero también de pantomima teatral acerca de la escena), mientras que la escena está imbuida de la voz del narrador oculto. De nuevo, el lenguaje que aparentemente trata de los dos hombres parece

describir todavía mejor el sostenido *tour de force* de la escenificación descriptiva, el asombroso y dilatado silencio en sí mismo: "ese sentimiento de la brevedad de todas las cosas que [...] hace tan emocionante el espectáculo de todo amor":

Una pregunta así parecía dirigir intensamente, cada dos minutos [...] como esas frases interrogativas de Beethoven, repetidas indefinidamente a intervalos iguales, y destinadas con un lujo exagerado de preparaciones a dar paso a un nuevo motivo, a un cambio de tono, a una nueva salida a escena. Pero, precisamente, la belleza de las miradas de monsieur de Charlus y Jupien estaba, por el contrario, en que, provisionalmente al menos, aquellas miradas no parecían destinadas a dar paso a nada. Aquella belleza era la primera vez que yo veía al barón y a Jupien manifestarla. (S, p. 14)

El toque reiterado de la misma cuerda, "belleza", tiene precisamente el efecto descrito, una suspensión entre estasis e iniciación, organizada en torno a los derechos del consumo ocular.

13. Rivers, *Proust*, pp. 2-9, 247-254 (donde insiste en interpretar a Albertine como un ser absolutamente andrógino).

14. Esta formulación me la sugirió Steven Shaviro. Evidentemente, cuando digo "feminidad" no me refiero a los roles de género estereotípicos (debilidad, pasividad, belleza física, etc.), sino a la "condición de mujer" como forma de poder —en concreto, sin embargo, al poder de lo que es distinto del propio sujeto (figurado como masculino). Esta atribución se remonta a la definición específicamente epistemológica y masculina de *la mujer como lo que no puede ser conocido* (mediante el rodeo heterosexista de definir a la mujer como *el objeto de amor* y, por consiguiente, de desconocimiento). Queda por analizar hasta qué punto la "feminidad" o "condición de mujer" en Proust puede verse como una posición sintáctica, quizá en relación no sólo con Barthes, sino con el fascinante párrafo del ensayo de Bersani sobre "la necesidad ontológica de la homosexualidad [en el otro sexo] en una especie de relación heterosexual universal de todos los seres humanos con sus propios deseos" (p. 416).

15. Traducción del adjetivo *bedonnant*, aplicado a Charlus con mucha frecuencia.

16. Esto me lo sugirieron dos historiadores de la sexualidad, Henry Abelove y Kent Gerard.

17. Richard Ellmann, *Oscar Wilde* (Nueva York: Random House/Vintage, 1988), pp. 460-461.

18. Mme Verdurin finalmente relega a Charlus a la categoría condenatoria "de antes de la guerra" (T, p. 92).

19. Al mismo tiempo, este signo de la extrema impaciencia de Albertine con la sexualidad difusa que han practicado hasta ahora hace audible en retrospectiva lo mucho que la demanda del narrador, y el propio cautiverio de Albertine, habían determinado su articulación de esta resplandeciente oralidad. De hecho, él había dicho en un pasaje anterior:

(y a pesar de todo me conmovió, pues pensaba: cierto que yo no hablaría como ella, pero, por otra parte, ella no hablaría así sin mí, ha recibido profundamente mi influencia, de modo que no puede no amarme, es mi obra) (P, p. 138)

20. T. S. Eliot, "Canción de amor de J. Alfred Prufrock", en *Poesías reunidas 1909/1962*, trad. J. M. Valverde (Madrid: Alianza Editorial, 1978). Empleo la expresión "pánico homosexual masculino" en el sentido explicado en el capítulo 4, es decir, para denotar la respuesta de pánico a la chantajeabilidad sobre la definición de la homo/heterosexualidad que afecta a todos los hombres, menos a los que se identifican como homosexuales.

21. La alentadora y ecuestre despreocupación de la propia palabra "career" (carrera), que yo solamente podía asociar con "careen" (ir a toda velocidad), me hace imaginar la mía como uno de esos precarios carruajes cuya velocidad sobre las malas carreteras culmina previsiblemente, en la novela del siglo dieciocho, en múltiples pedazos, de cuyos restos sólo se recoge la romántica delantera, atractivamente destartalada.

22. En este caso en concreto, me refiero a la obtención de poder de las mujeres —a saber, de alguien que puede elegir, a sus veinte y pico de años, si invertirá o no su energía vital en una carrera profesional—; y, más específicamente, de una mujer profesional, a saber, de alguien para quien la catexis a elegir no es un oficio o trabajo, sino una profesión.

23. Andy Rooney en su columna de distribución nacional del 9 de agosto de 1986, por ejemplo, ofreció una lista de las cosas "detestables" que Cohn había negado pero de las que, sin embargo, había sido culpable: Cohn "negó haber participado en [la] caza de brujas que injustamente perjudicó las carreras profesionales de cientos [i] de buenos americanos"; "negó deber millones de dólares en impuestos"; "negó haber timado a un anciano multimillonario en su lecho de muerte"; y, por supuesto, para culminar, "negó que era un homosexual que tenía el sida. La muerte fue una eficaz refutación de esa última negación".

24. Albin Krebs, "Roy Cohn, Aide to McCarthy and Fiery Lawyer, Dies at 59", *New York Times*, 3 de agosto de 1986, pp. 1, 33.

25. Steakley, *The Homosexual Emancipation Movement in Germany*, pp. 32-40; citas de la p. 33.

26. Sobre las complicaciones discursivas de este caso, véase James Steakley, "Iconography of a Scandal: Political Cartoons and the Eulenburg

Affair", *Studies in Visual Communication* 9, nº 2 (primavera 1983): 20-49; sobre los motivos y consecuencias de la participación de Hirschfeld, véase esp. pp. 30, 32, 42-44; sobre Brand v. Bulow, pp. 30-32. Charlus sigue el caso de cerca y, aunque admira la discreción de Eulenburg y los otros nobles acusados por no implicar al emperador (S, 395), claramente no está interesado en reproducirlo.

27. Sobre este tema, véase Richard Plant, *The Pink Triangle: The Nazi War against Homosexuals* (Nueva York: Henry Holt, 1986), pp. 45-49.

28. Un párrafo característico de MacDonald, que ha escrito con regularidad columnas para el *Christopher Street* y el *Native*, así como libros de cinematografía y estimulantes colecciones de anécdotas sexuales :

*Aquellos labios, aquellas caderas*

La manifestación de homosexuales en protesta contra la visita del juez Burger el día 11 de agosto quedó bien en el informativo de la quinta cadena. El único estereotipo de gay estafalario del reportaje fue, como a veces ocurre, un heterosexual putativo y antihomosexual a quien dar un puntapié: el propio juez Burger. No se acercó a los manifestantes, pero se le mostró andando por un pasillo con la muñeca suelta y un marcado movimiento de caderas. Parecía una reina vieja y arrogante. Estaba rodeado por cuatro guardaespaldas, lo que le recomiendo que no deje de hacer como protección contra los agresores de maricones que no sepan quién es. (*New York Native*, nº 175 [25 de agosto, 1986]: 17)

La explicación de McDonald, en una columna anterior, sobre sus preferencias a la hora de asignar epítetos:

La palabra "bitch" (puta) es tan radioactiva y contagiosa que tiene el efecto contrario de contaminar a todos los que la usan [...] En casos extremos, yo llamaría a alguien por un nombre asociado con el sexo contrario; a los perseguidores de maricones como Eddy Murphy, Cardinal O'Connor y William F. Buckley, Jr., a quienes no les sobra ni un ápice de masculinidad, puede que en realidad les guste que se les llame gilipollas, pero dudo de que quieran que se les llame putas. Por lo tanto, eso es lo que les llamaría.

Si existiera algo parecido a un verdadero perseguidor de maricones, no creo que me importara; pero todos sobre los que he leído parecen tener razones personales para sus ataques —razones que son secretas, degradantes, litigiosas y relacionadas con sus verdaderas actitudes —y a veces experiencias— hacia los hombres.

Pero no siempre estoy a la altura de mi elevado ideal de no usar nombres femeninos para las mujeres. Me he referido a Babs Bush como vieja bruja, cuando ese nombre sería más apropiado para Bob Hope, y a Nancy Reagan como vieja arpa, cuando sería un nombre más apropiado para Dick Cavett. (*New York Native*, nº 163 [2 de junio, 1986]: 18)

No es de extrañar que McDonald pronto sacara jugo, con regocijo, a las filtraciones médicas sobre Roy Cohn ("Acosador de maricones tiene el sida",

fue el titular de su artículo en el *Native* [*New York Native*, nº 173 (11 de agosto, 1986): 16]), repitiendo la despreocupación del *Times* sobre la confidencialidad de la información del sida, aunque con la diferencia de que se publicó en un periódico de afirmación gay que va dirigido a un público gay.

29. Por lo que a esta línea de pensamiento se refiere, debo mucho a una valiosa discusión con Jack Cameron.

30. "Antes de la noche"; "Confesión de una joven", *Los placeres y los días. Parodias y misceláneas*, trad. Consuelo Berges (Madrid: Alianza, 1975). Aunque la última de estas historias trata de la relación de una joven con un hombre, más a menudo se interpreta, de forma más verosímil, como una versión del temor de Proust a que su madre descubriera sus tempranas relaciones homosexuales.

31. James Merrill, "The book of Ephraim", *Divine Comedies* (Nueva York: Athéneum, 1976), p. 128.

32. E. M. Forster, *La vida futura*, trad. José Luiz López Muñoz (Madrid: Alianza Editorial, 1976), p. 248.