

Amor Queer*

David M. Halperin

La teoría queer ha tenido algo que decir sobre el sexo, pero no ha tenido, sino hasta hace muy poco, casi nada que decir sobre el amor.¹ El amor ha parecido demasiado íntimamente ligado a las instituciones y discursos de lo “normal”, muy profundamente arraigado en las narrativas estándar del romanticismo para estar disponible para “queerizar”. Mientras el sexo —los queer lo saben muy bien— es fácil de estigmatizar (o de celebrar) como desviado, transgresivo o perverso, el amor está típicamente representado como situado en el corazón de la vida normal, hecho a la medida para las estructuras sociales convencionales como lo son el matrimonio y la familia nuclear. De hecho, hoy en día, una de las funciones sociales más importantes del amor es promover la aceptación de las formas tradicionales de vida

*© 2019 by The University of Chicago. “Queer Love”, *Critical Inquiry*, 45.2 (Invierno 2019). Traducción del inglés: Martín Pérez C. Revisión: Rafael Omar Perez Parnas.

David M. Halperin es Profesor Universitario Distinguido, ocupa la cátedra W. H. Auden de Profesor de Historia y Teoría de la Sexualidad en la Universidad de Michigan, Ann Arbor, donde además es profesor de inglés y de estudios sobre la mujer. Es autor o editor de diez libros, incluidos San Foucault (1995), Cómo ser Gay (2012), y The War on Sex (2017). También fue uno de los editores que fundó GLQ. Su correo electrónico es halperin@umich.edu

Mi agradecimiento a Laurence Goldstein, Linda Gregerson, Myra Jehlen, Arlene Keizer, Daniele Lorenzini, Rafael Omar Perez Parnas, Meredith Reiches y Damon Young, por su inspiración general y ayuda específica con este ensayo. El ensayo está dedicado a Arnold Davidson. A menos que lo indique, todas las traducciones son de mi autoría.

¹ Comparar con Laurent Berlant: “La teoría queer ha hablado mucho sobre la sexualidad y el deseo, pero cuando se trata del amor no prorrumpen todo tipo de estragos”. Ver Berlant, “Love, A Queer Feeling,” in *Homosexuality & Psychoanalysis*, ed. Tim Dean and Christopher Lane, Chicago, 2001, p. 437, (en adelante abreviado ‘L’). Partes del presente ensayo se basan en material creado en colaboración con Damon R. Young en un proyecto de coautoría de un libro sobre el amor queer, y le agradezco su autorización para utilizar ese material aquí. Ver además, Young, “The Living End, or Love Without a Future,” en *Queer Love in Film and Television: Critical Essays*, ed. Pamela Demory y Christopher Nueva York, 2013, pp. 13-22, (los párrafos iniciales del ensayo de Young amplían la proposición de Berlant en un lenguaje que he tomado prestado aquí); también ver “Queer Love” en *Gender: Love*, ed. Jennifer C. Nash, New York, 2017, pp. 197-210; “Queer Bonds” un número especial de *GLQ*, 17, nos. 2-3 (2011). Hay otros que han contribuido recientemente al área temática como Elizabeth Povinelli, Michael Warner, y los muchos estudiosos que están trabajando en el campo de estudio sobre la amistad premoderna y moderna.

personal al investirles de valor afectivo y dotarlas de una apariencia y una sensación de intrínseca normalidad.²

Precisamente, porque, con frecuencia, el amor ha servido para consagrar ese tipo de relaciones sociales tradicionales tan aprobadas y admiradas, eso le ha planteado un problema persistente a los queer. Los queer no han tenido acceso al amor, ni como representación ni como forma de vida. O más bien, han tenido acceso a él sólo a expensas de su propia queeridad: el amor había ofrecido un escape —a menudo deseado, a veces despreciado— de la anormalidad de ser queer. Allí donde la pareja feliz avanza, la desviación retrocede. La reciente aparición del matrimonio igualitario ha simplemente complicado esta situación. El matrimonio puede parecer ofrecer a los queer una completa legitimidad, un vehículo social prefabricado para expresar y formalizar su amor, pero lo hace negando todo lo que de su amor es queer; y su hablar fuera de lugar de “maridos” y “esposas”, de hecho resalta el grado en que las formas sociales existentes no encajan con las especificidades del amor de lesbianas y de hombres gay (un amor entre hombres o entre mujeres puede no ser una abominación, pero un matrimonio entre una esposa y una esposa, o entre un marido y un marido, ciertamente lo es, si es que esas palabras conservan algún sentido). El matrimonio gay hace al amor queer —amor socialmente inadecuado, que amenaza, rechaza, ignora o simplemente no se ajusta a las formas establecidas de la vida social— aun más marginal, perverso, elusivo e irrepresentable.

En ese contexto, puede ser útil volver a algunos textos literarios elaborados o establecidos hace más de medio siglo, cuando el amor de lesbianas y hombres gay era todavía irremediamente queer —cuando su definición (identitaria) como gay, así como su representabilidad como amor, aun no se habían vuelto hipotéticamente no problemáticas. No es que esté nostálgico de los Malos Viejos Tiempos de la homofobia y del clóset. Por el contrario, mi interés es explorar el trabajo ético y político que el amor queer alguna vez fue

² De nuevo, comparar con Berlant: “Desde que es el ligamento de patriotismo y familia, el amor define la gobernabilidad en su forma nuclear, como mecanismo de monitoreo interno a través del cual el sujeto vuelve y reproduce el deseo como plebiscito sobre lo normal... La instalación del amor romántico como vínculo fundamental de los humanos ha sido central para la normalización de la heterosexualidad y de la feminidad en la cultura del consumidor; se ha convertido en una forma de expresar los deseos para una vida normal..., definiendo la normatividad del self moderno mucho más que como lo hace una categoría tal como la de 'sexualidad'”. (‘L’, pp. 437-440).

capaz de efectuar, y que puede volver a hacer, si se lo rescata de lo obvio, de la generalización normalizante, de frases como ‘el amor es el amor’, así como de tantos otros slogans de la ‘igualdad en el matrimonio’ (noción aparentemente insulsa e inofensiva con implicaciones de amplio alcance, verdaderamente siniestras).

El amor queer podría entonces ser restablecido con el estatus de lo que Arnold Davidson llama, siguiendo a Michel Foucault, una ‘contra conducta’.³ Una vez que recuperemos esa vitalidad, esa sensibilidad por la queeridad del amor de lesbianas y de hombres gay, podremos entonces llegar a ver sus expresiones como formas de resistencia táctica a la estandarización de la vida emocional en la sociedad contemporánea; y a las agencias (políticas e ideológicas) que intentan guiar, moldear y volver rutinarias las prácticas modernas de amor, intimidad y asociación personal. Ver el amor queer desde este ángulo, como una instancia de contra conducta y, por lo tanto, como un impulso ético o político incipiente, nos permite volver a abrir algunas cuestiones fundamentales en torno a la compatibilidad mutua de lo social y de lo emocional de las formas y las normas; interrogar realmente qué tan bien van juntos el amor y la sociedad.

Esa es la cuestión -la cuestión de la queeridad del amor- que el amor y la amistad de lesbianas y de hombres gay, le plantearon a Foucault. (Mi interés -a lo ancho y a lo largo de todo este ensayo- es por el amor entre hombres, en particular, el amor entre hombres gay). En una muy conocida entrevista que se pretendía anónima, en 1981, con Jean Le Bitoux y un grupo de jóvenes gay, para *Gai Pied*, en la primera publicación gay de mercado masivo para venta en

³ Ver Arnold I. Davidson, “In Praise of Counter-Conduct,” *History of the Human Sciences*, 24.4 (2011), pp. 25-41, esp. 33-34, en adelante abreviado ‘I’. Davidson argumenta, “La aparición de un tipo de conducta al interior del espacio conceptual de lo normal y lo patológico a menudo tiene el efecto de debilitar la fuerza ética y política de esa conducta. Una conducta considerada anormal ya no posee ni valor ético ni eficacia política” (p.34). Esa es una observación poderosa e importante, que se beneficia al ser complementada por el punto anterior más convencional de Davidson, tomado de *On Liberty*, de John Stuart Mill que dice, “la uniformidad de la conducta debilita la posibilidad de resistencia” (p.32): o sea, una conducta considerada ‘normal’ también pierde fuerza ética y política como modo de autoformación y práctica de libertad. Ver, además, Daniele Lorenzini, “From Counter-Conduct to Critical Attitude: Michel Foucault and the Art of Not Being Governed Quite So Much,” *Foucault Studies*, 21 (Junio 2016), pp. 7-21.

quioscos en Francia, Foucault puso de relieve el amor y la amistad, tópicos que sus entrevistadores no lo habían invitado a abordar.

Hasta donde logro acordarme, tener ganas de muchachos, era tener ganas de relaciones con muchachos. Eso siempre fue para mí algo importante. No necesariamente bajo la forma de pareja, sino como una cuestión de existencia: ¿cómo es posible, para los hombres, estar juntos? [...] Es una concesión a los demás presentar la homosexualidad bajo la forma de un placer inmediato, de dos muchachos jóvenes que se encuentran en la calle, se seducen con una mirada, se tocan mutuamente el trasero, y se echan un polvo de un cuarto de hora. Se tiene allí una especie de imagen aséptica de la homosexualidad, que pierde toda posibilidad de molestar a la gente, por dos razones: responde a un canon tranquilizador de la belleza y anula todo lo que puede haber de inquietante en el afecto, la ternura, la amistad, la fidelidad, la camaradería, el compañerismo, a los que una sociedad un tanto higienizada no puede dar lugar sin temer que se formen alianzas, que se anuden líneas de fuerza imprevistas. Pienso que es esto lo que vuelve ‘perturbadora’ a la homosexualidad: el modo de vida homosexual, mucho más que el acto sexual mismo. Imaginar un acto sexual que no se ajusta a la ley o a la naturaleza, no inquieta a la gente. Pero, que los individuos comiencen a amarse [*que des individus commencent à s’aimer*], ahí hay un problema. [...] Los códigos institucionales no pueden validar esas relaciones de intensidades múltiples, de colores variables, de movimientos imperceptibles, de formas cambiantes. Esas relaciones que provocan un cortocircuito y que introducen el amor [*l’amour*] allí donde debería estar la ley, la norma o el hábito.⁴

A diferencia de la típica manifestación pública de la sexualidad gay juvenil -la consumación puntual del deseo momentáneo entre hombres jóvenes, algo demasiado fácil de ser asimilado por los heterosexuales y por lo que se encogen de hombros, al menos eso dice Foucault-, lo que “molesta a la gente” es el amor entre personas del mismo sexo. Tal amor, en todas sus gradaciones y variedades, es demasiado proteico, demasiado sutil, demasiado elusivo para ser socializado fácilmente; da lugar a emociones y alianzas que son desordenadas, no sistemáticas, irregulares, potencialmente subversivas o disruptivas, y, en cualquier caso, para

⁴ Michel Foucault, “De l’amitié comme mode de vie”, (entrevista con R. de Ceccaty, J. Danet y J. Le Bitoux), *Gai Pied*, número 25 (Abril 1981), pp. 38-39, repr. Michel Foucault, *Dits et écrits*, T. IV, 1954-1988, Gallimard, Paris, 1994, pp. 163-167; “De la amistad como modo de vida”, *Sexualidad y Política, Escritos y Entrevistas 1978-1984*, Ed. El cuenco de plata, Buenos Aires, 2016, pp. 87-94, [edición que traduce del original en francés, NdeT] [con ligeras modificaciones NdeT], en adelante abreviado como ‘F’. Ver ‘I’, p. 33, para un acertado comentario de este pasaje.

nuestra “sociedad un tanto higienizada”, difíciles de institucionalizar e integrar en su empobrecido repertorio de rutinas de relaciones sociales aceptadas.⁵

Hasta aquí todo esto suena muy sesentero [1960]. Aunque Foucault evita la jerga y rechaza la política de la Nueva Izquierda, parte de esa ideología parece haberse filtrado en su perspectiva general: el sexo ha sido sujeto de una represiva desublimación; ha sido comercializado por una economía de capitalismo tardío; se ha convertido en el vehículo de un nuevo consumismo, de un materialismo inmaduro, de un escapismo barato. El sexo es el último opio de las masas. Lo que en nuestra sociedad industrial sumamente controlada no tiene espacio, y que ella no puede tolerar, es la pasión, el erotismo, el amor.

Sin embargo, lo que hace tan queer al amor gay para Foucault, no es sólo el problema que le plantea a la sociedad y sus instituciones burocráticas. A continuación, en esa entrevista de 1981, habla del amor entre hombres gay como si se tratara de una relación sin precedentes, hasta ahora no codificada, que no puede ser captada por o incorporada a las formas de vida existentes, y que ninguna institución social existente puede formalizar o expresar adecuadamente. Parece convencido de que ni las instituciones tradicionales de parentesco, como el matrimonio y la familia, ni las instituciones convencionales de homosocialidad entre hombres, como las militares, pueden acomodar o abarcar la gama de posibilidades relacionales abierta por la “oportunidad histórica” de “la homosexualidad”.⁶

5 Ver Michel Foucault, “The Social Triumph of the Sexual Will” (1981), *Ethics*, pp. 157-162; “El triunfo social del placer sexual: una conversación con Michel Foucault”, *Sexualidad y Política, Escritos y Entrevistas 1978-1984*, Ed. El cuenco de plata, Buenos Aires, 2016, pp. 157-166, donde se explaya sobre este tema; y, “Sexual Choice, Sexual Act”, (1982) *Ethics*, pp. 141-156; “Elección Sexual, Acto Sexual”, *Sexualidad y Política, Escritos y Entrevistas 1978-1984*, Ed. El cuenco de plata, Buenos Aires, 2016, pp. 171-194.

6 “De l’amitié comme mode de vie”, *op. cit.*, p. 166, ‘De la amistad...’, p. 91. La ‘amistad’ (*amitié*), es la forma social que parece ofrecer a Foucault las posibilidades más amplias, tal vez porque es imprecisa, inespecífica y bajo codificación; *amistad* es la palabra que escoge para categorizar lo que él llama “una relación (entre hombres de edad muy diferente) aún sin forma”, p. 164, ‘De la amistad...’, p. 89. Ver, además, Michel Foucault, “Sex, Power, and the Politics of Identity” (1982/4), *Ethics*, pp. 170-171; ‘Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y la política de la identidad’, *Sexualidad y Política, Escritos y Entrevistas 1978-1984*, Ed. El cuenco de plata, Buenos Aires, 2016, pp. 199-215. En otra parte, Foucault evoca la posibilidad de formalizar las amistades, como ocurrió en la antigüedad clásica, y de hacer un uso táctico de la adopción para darle una figura legal provisoria a las parejas gay (ver “The Social Triumph of the Sexual Will,” p. 158, ‘El triunfo social...’, p. 159). Tómese en cuenta que en el largo pasaje citado antes, la “amistad” se suplementa con una cadena de casi sinónimos: *fidelidad*, *camaradería* y *compañerismo* (*compagnonnage*). E incluso la “amistad” no capta por completo el alcance de estas relaciones de “amor”, que Foucault puede describir sólo a través de una cadena de metáforas: intensidades, colores, movimientos y formas cambiantes.

Esa oportunidad le ofrece a la gente gay la ocasión para “crear un modo de vida homosexual” que pueda “dar lugar a relaciones intensas que no se asemejen a ninguna de las que están institucionalizadas”.⁷

Tales relaciones intensas, no codificadas, junto con el novedoso “modo de vida homosexual” capaz de producirlas, representan, como lo señala Davidson, ejemplos cardinales de lo que Foucault llama, en una de sus clases, “contra conducta”. Foucault define la contra conducta como “lucha contra los procedimientos puestos en práctica [por distintas autoridades] para conducir a los otros” (‘I’ p.28).⁸ La contra conducta es un esfuerzo por resistir a una uniformidad impuesta; es la resolución de gobernar la conducta de sí-mismo de acuerdo con las luces propias a fin de alterar la relación consigo mismo y con los demás. En la medida en que es un modo alternativo de subjetivación, la contra conducta gay “no puede reducirse a la esfera jurídica”, ni ser subsumida por el lenguaje de los derechos humanos (‘I’ p.33).⁹ “Los derechos derivados de las relaciones maritales y familiares”, explica Davidson, “son una manera de estabilizar, de volver estacionarias, ciertas formas de conducta; como dice Foucault, extender esos derechos a otras personas no es sino un primer paso, pues ‘si se pide a la gente que reproduzca el lazo del matrimonio para que su relación personal sea reconocida, el progreso alcanzado es leve’” (‘I’ p.33).¹⁰ La vida queer y el amor queer implican nuevas modalidades de conducta; si se les exige que repliquen estilos de vida heterosexuales a fin de conseguir una pizca de legitimidad, no podrán realizar todo su potencial creativo o práctico, que consiste en responder con precisión a la “cuestión de

7 Foucault, “De l’amitié comme mode de vie” p. 165, ‘De la amistad...’, pp. 90 y 91; cfr. “Friendship as a Way of Life,” pp. 137-138. Ver además, Foucault, “Sexual Choice, Sexual Act,” p. 153: el pasaje está citado en la nota 10, ‘Elección Sexual...’, p. 191. Sobre la noción de Foucault de “un modo de vida homosexual”, ver Davidson, “Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought,” en *Foucault and the Writing of History*, ed. Jan Goldstein, Cambridge, Mass., 1994, pp. 63-80, pp. 266-71, esp. pp. 71-73.

8 Davidson, “In Praise of Counter-Conduct,” p. 28, citando el pasaje del curso de Foucault en el Collège de France en el que aparece el término contraconducta, clase del 1 de marzo de 1978; Michel Foucault, *Seguridad, Territorio, Población*, trad. de Horacio Pons, ed. Fondo de cultura económica, Argentina, 2006, p. 238.

9 Sobre la contraconducta como modo alternativo de subjetivación, ver Lorenzini, “From Counter-Conduct to Critical Attitude,” pp. 16-19.

10 Davidson, citando y enmendando a Foucault, “The Social Triumph of the Sexual Will,” p. 158, ‘El triunfo social...’, p. 159. Davidson, p. 34, continúa, comentando: “Todos hemos escuchado los sentimientos ‘progresistas’ de esos liberales que anuncian no oponerse al matrimonio gay siempre y cuando ‘se comporten como parejas casadas’. Es precisamente la amenaza de contraconducta, y no el estado legal, lo que más perturba e intranquiliza” (‘I’ p.34). Foucault, “Sexual Choice, Sexual Act” p. 153, ‘Elección Sexual...’, p. 191, también habla del “temor común de que los hombres gay entablen relaciones que, aunque no se ajusten en nada al modelo de relaciones propiciado por los demás, se muestren, pese a todo, intensas y satisfactorias”.

existencia” de Foucault: “¿cómo es posible, para los hombres, estar juntos?” En esa pregunta no hay nada retórico o teórico. Es producto de una enérgica ingenuidad ganada a pulso, de un radical escepticismo en torno a la disponibilidad -para los hombres gay- de fórmulas relacionales rápidas o rutinarias, suficientes para guiar su conducta. Foucault lo pregunta porque genuinamente quiere saber la respuesta, y no hace suposiciones sobre a qué se parecerá la respuesta. No da nada por sentado en torno a las posibles formas de unión entre hombres.

Foucault está interesado en la práctica, no sólo en los principios teóricos del amor.¹¹ Está convencido de que el movimiento gay emergente ha confrontado a los hombres gay con una pregunta nueva sobre lo relacional que no sólo es fundamental y urgente, sino concreta y práctica: ¿cómo es posible, en particular -se pregunta, alterando y expandiendo sus términos- “para los hombres...vivir juntos, compartir su tiempo, sus comidas, su habitación, sus esparcimientos, sus penas, su saber, sus confidencias? ¿Qué es esta cosa, estar entre hombres ‘al desnudo’, al margen de las relaciones sociales institucionalizadas, de familia, de profesión, de camaradería obligada?”.¹²

Llevando esa línea de interrogación un poco más lejos, Foucault señala que no existen formas sociales fácilmente disponibles que puedan servir para mediar en las diferencias entre hombres; en términos de edad, clase, profesión, estatus social y (podríamos agregar) raza o religión o nacionalidad. Las principales instituciones sociales de género y heterosexualidad, como el matrimonio, están diseñadas para mediar en las disparidades entre hombres y mujeres, en términos de edad, sexo y poder social, creando roles separados pero complementarios para cada uno (como por ejemplo *marido* y *esposa*), que proporcionan

¹¹ Mi lenguaje anticipa aquí -porque Foucault mismo lo anticipa- uno de los temas del primer texto literario que voy a discutir: Neil Bartlett, *Ready to Catch Him Should He Fall*, 1990, Nueva York, Dutton, Penguin Group, 2017, p. 309. Hay versión en español: '*Listo para sostenerle si se cae*', trad. de Juan Pascual Martínez, Ed. Egales, 2003, Barcelona, p. 353; cuyo narrador, dirigiéndose a una audiencia de hombres presumiblemente gay, dice: "Quieren saber qué fue lo siguiente que les pasó. Reconocen que lo que realmente importa es lo que ocurre cuando dos personas intentan mantenerse juntas. No creen que el amor sea suficiente y piensan que lo que ocurre después del amor (si entienden a lo que me refiero), la práctica y no sólo los principios teóricos del amor, es lo que realmente importa. Eso es lo que quieren saber cómo se hace".

¹² Michel Foucault, "De l'amitié comme mode de vie" p. 164, 'De la amistad..', p. 88.

formas convencionales, probadas y comprobadas, para que ellos se relacionen a través de los ejes de la diferencia social.

Pero los hombres que pertenezcan a categorías sociales distintas, dice Foucault, no pueden valerse de ninguna “regla” o “código” existente, ni siquiera de “palabras convenidas”, que aseguren su capacidad para comunicarse, entenderse y relacionarse uno con otro; no tienen “nada que los respalde en el sentido del movimiento que los atrae mutuamente. Tienen que inventar de la A a la Z una relación aún sin forma” (“F,” p. 136; trans. mod.).¹³ Esa es una de las muchas razones por las que los hombres gay deben desarrollar un “modo de vida” homosexual, según Foucault: un modo de vida así, puede proporcionarles a hombres, de orígenes distintos y con una práctica común, algo que pueden compartir y ayudar a dar forma a una relación sin modelo o precedente. De hecho, la tarea que enfrentan los hombres gay no es otra cosa que una especie de “ascesis homosexual”, como lo llama Foucault, “que nos haga trabajar sobre nosotros mismos e inventar, no digo descubrir [ya que no hay forma de vida existente que sirva a ese propósito], una manera de ser aún improbable” (“F,” p. 137; trans. mod.)¹⁴.

En una conversación anterior con Le Bitoux, no editada, grabada en 1978, pero no publicada completa sino hasta doce años después de su muerte y traducida al inglés recién en el año 2011, Foucault presenta el amor entre hombres gay, de manera similar, como una experiencia implícita de contra conducta.

Los placeres se toleran. [...] Pero ¿la felicidad? [...] Yo creo que dos homosexuales, no dos muchachos que son vistos yéndose juntos para ir a dormir en la misma cama, eso se tolera. Pero, si despiertan la mañana siguiente con una sonrisa en sus labios, si se toman de la mano y se besan con ternura, y así afirman su felicidad, eso no se

¹³ Michel Foucault, “De l’amitié comme mode de vie” p. 164, ‘De la amistad..’, p. 89.

¹⁴ Michel Foucault, “De l’amitié comme mode de vie” p. 165, ‘De la amistad..’, p. 90. Ver además, Davidson, “Ethics as Ascetics,” 72-73; David M. Halperin, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, New York: Oxford University Press, 1995, p. 78-79, *San Foucault, Para una hagiografía gay*, trad. de Mariano Serrichio, Cuadernos de Litoral, Ed. Edelp, Córdoba, 2000, p.76.

perdona. Lo que es insoportable no es ir en busca de placer sino el despertarse felices.¹⁵

La idea del sexo gay no es un desafío para la cultura hetero, insiste una vez más Foucault, sino lo que ocurra a “la mañana siguiente”, –lo que sea–, después del sexo.¹⁶ Lo más difícil de imaginar, lo que para la sociedad hetero de hecho es “insoportable” contemplar, no es dos “muchachos” teniendo sexo, o incluso pasando la noche juntos, sino *le réveil heureux*. La posibilidad de que el sexo gay pueda conducir a una felicidad compartida, a una ternura evidente y demostrable, a un público y visible compañerismo queer; y quizás, a una nueva forma de relación social sin precedentes (es posible llamarla amistad o afecto o compañía o como se quiera): es decir, un modo distinto de conducta.

Es por esas razones que Foucault se interesa, a lo largo de una serie de entrevistas al inicio de los años ochenta (1980), en cómo los hombres gay podrían construir nuevas formas de existencia –formas de existencia queer- adecuadas a sus relaciones. Para darle forma a su amor, tienen que crear algo que comienza a volverse imaginable en cierto momento histórico, pero que aún no existe. Como lo explica Foucault, “se trata no diré ya de ‘redescubrir’, sino

15 Michel Foucault, “The Gay Science,” trad. de Nicolae Morar y Daniel W. Smith, *Critical Inquiry*, 37.3 (Primavera 2011), pp. 385-403 (cita p. 393). En francés, en el libro de Jean Le Bitoux *Entretiens sur la question gay*, Michel Foucault, “Le gai savoir”, Ed. H&O, Francia, 2005, pp. 56-57. Sobre las circunstancias alrededor de los orígenes de esa entrevista y su subsecuente destino, ver David M. Halperin, “Michel Foucault, Jean Le Bitoux, and the Gay Science Lost and Found: An Introduction,” *Critical Inquiry*, 37.3 (Primavera 2011), pp. 371-380.

16 En una serie de ensayos, Leo Bersani ha argumentado enérgicamente contra lo que él llama “desexualización de la homofobia” por parte de Foucault: ver en particular, “The Gay Daddy,” *Homos*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995, pp. 77-112, 193-197 (cita p. 77), “El papi gay”, *Homos*, Ed. Manantial, B. Aires, 1998, p. 97. Como Guy Hocquenghem antes que él, Bersani propone que “la homofobia puede ser la expresión ruin de una fantasía más o menos oculta, que imagina a hombres participando, principalmente a través del sexo anal, en lo que se presume un fenómeno aterradorizador de sexualidad femenina”, “El papi gay”, *Homos*, pp.97-98; pretender otra manera es insincero y políticamente ingenuo. Pero, si el propósito de Foucault era restarle importancia a la fantasmagoría sexual de la homofobia en favor de un análisis político de la conducta gay –de la manera en que las nuevas formas de relaciones (hombres gay pioneros de ellas) plantearon un desafío ético y político a los monopolios relacionales sostenidos por la sociedad heterosexual-, eso no fue porque no haya sido consciente del escándalo del sexo no normativo, sino porque estaba interesado en otra cosa, en algo más concreto y más abierto: esto es, lo que esos dos muchachos podrían hacer juntos a la mañana siguiente, al despertarse “en la misma cama”, después de (tal vez) tener sexo de un tipo u otro, y las consecuencias de su conducta subsiguiente.

pura y simplemente de elaborar otras formas de placer, de relaciones, de coexistencias, de lazos, de amores, de intensidades”.¹⁷

Un testimonio elocuente de la necesidad y de la dificultad de darle forma al amor entre hombres gay, específicamente, y de inventar modos sin precedente de conducta queer, con una relacionalidad ajustada a eso, aparece en las primeras páginas de la novela de Neil Bartlett, *Ready to Catch Him Should He Fall [Listo para sostenerle si se cae]*. Esa pieza experimental de escritura (de hecho, induce a error etiquetarla como una novela), compuesta entre 1986 y 1990, es un esfuerzo por imaginar un equivalente en hombres gay, del matrimonio. Como Foucault, Bartlett asume desde el comienzo que el matrimonio –el matrimonio normal, común, heterosexual– no era posible como una opción para los hombres gay, no sólo porque no era accesible legalmente cuando él estaba escribiendo, sino también porque no constituía una forma social gay; y mucho menos, una institución provista con los recursos formales necesarios para mediar en las relaciones “entre hombres” y posibilitar “hombres que estén juntos”. Sin embargo, dado que el matrimonio siguió siendo un horizonte de aspiración de los hombres gay para el amor en pareja –¿cómo podría no serlo, si es la forma social canónica dominante para institucionalizar el amor romántico en la sociedad en la que los hombres gay habitan?– la cultura de los hombres gay, necesita inventar un equivalente queer del matrimonio, una forma social queer que se corresponda con el matrimonio, y un modo de vida homosexual que conduzca a la práctica, no sólo a los principios teóricos del amor entre hombres gay. Esa forma social queer, afirma Bartlett, podría terminar por materializarse de tal manera que sería casi irreconocible como matrimonio. Pero, a menos que resultara ser tan distinta al matrimonio –tan queer–, hasta ser casi irreconocible, es muy probable que no constituiría una forma social adecuada para

¹⁷ Michel Foucault, “Power and Sex” (1977), trad. David J. Parent, en Michel Foucault, *Politics Philosophy Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, ed. Lawrence D. Kritzman, Londres: Routledge, 1988, pp. 110-124 (cita p. 116), “No al sexo rey”, entrevista por Bernard-Henry Levy, en Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, trad. Miguel Morey, Alianza, Madrid, 1984, pp. 146-164, p.153.

expresar e institucionalizar algo tan distinto al romance heterosexual como el amor entre hombres gay.¹⁸

Al comienzo de la narración de Bartlett, la cual parece ocurrir en los albores de los años ochenta (1980), un personaje referido sólo con el nombre genérico de *Boy*, se acerca al bar gay, llamado *The Bar*, donde eventualmente conocerá a *O.*, con el que se reunirá en amor y vida, mediante un ritual social colectivo correspondiente, de un modo metafórico, al matrimonio. Antes de llegar a *The Bar*, *Boy* se detiene frente a una vitrina que despliega una variedad de periódicos y revistas, y clava su mirada en una publicación, la única de esa especie en el puesto de venta. Vale la pena citar el siguiente pasaje en su totalidad:

En la esquina superior derecha de la ventana distinguió una única revista en cuya portada se podía ver un hombre desnudo en vez de una mujer desnuda o de una madre sonriente. Boy se quedó delante de aquella ventana y se imaginó las cosas que podría llegar a ver en las páginas de aquella revista si se atreviese a estirar el brazo, a bajarla de la estantería superior donde se encontraba y a abrirla, quizás en la intimidad de su habitación, o quizás allí mismo, en mitad de la calle, a las cinco en punto de la tarde. Se imaginó fotografías de montaje barato sobre torturas sexuales con cuerdas y cables, el tipo de actos que Boy todavía no había realizado. Se imaginó una foto en blanco y negro a toda página de dos hombres con el pecho desnudo (ambos con el pecho afeitado), fotografiados a plena luz del sol, caminando por la calle con las manos entrelazadas y mirando directamente a la cámara, mientras uno de ellos llevaba un perro alsaciano atado con una correa de cuero. También se imaginó a hombres fotografiados a todo color, y tumbados solos o abrazados a otros, realizando actos extraordinarios, pero en habitaciones ordinarias, en simples salas de estar. Haciéndolo en sofás, en alfombras de lana, encima de la mesita de café. Se imaginó los mensajes personales que aparecerían en las últimas páginas (que solían ser de un papel más barato, y que a menudo eran de color amarillo pálido o rosa) de aquel tipo de revistas, y se imaginó a sí-mismo escribiendo los mensajes de respuesta a aquellos anuncios, se imaginó exactamente lo que escribiría, e incluso se imaginó el encuentro con alguno de aquellos hombres. Y luego, mientras seguía allí de pie, mirando la portada de la revista al otro lado de la ventana, Boy se imaginó lo que sería dormir con esos hombres, dormir de verdad, compartir la cama con

18 Comparar con Foucault, "Sex, Power, and the Politics of Identity," pp. 171-172, 'Foucault, una entrevista: sexo, poder y la política de la identidad', pp. 213-214: "Me parece, desde luego, que sería muy contradictorio aplicar a este fin y este tipo de amistad el modelo de la vida familiar o de las instituciones que van de la mano de la familia. Es cierto, sin embargo, que, como algunas de las relaciones existentes en la sociedad son formas protegidas de vida familiar, se comprueba que algunas variantes, no protegidas, suelen ser a la vez más ricas, más interesantes y más creativas que las primeras. Pero, como es natural, también son mucho más frágiles y vulnerables. Saber qué tipos de instituciones debemos crear es una cuestión capital, pero no puedo darle una respuesta. Nuestra tarea, creo, es tratar de elaborar una solución".

ellos durante una noche. Se pudo imaginar tomándose una taza de café con ellos por la mañana, pero no se pudo imaginar nada más después de aquello.¹⁹

Al ser un muchacho, Boy obviamente no tiene experiencia, pero sofisticado sí es, y tiene una imaginación muy activa: puede imaginar los detalles de una escena sexual sadomasoquista en la que nunca se ha visto involucrado, junto con otras posibilidades eróticas “extraordinarias”. O sea que, no es únicamente su falta de experiencia lo que le impide imaginar lo que dos hombres podrían hacer juntos “por la mañana” después de despertarse en la misma cama, además de tomar una taza de café. Así como Foucault, Boy puede imaginarse ligando con un hombre; puede imaginar irse a su casa con un hombre; puede imaginarse compartiendo una cama con un hombre, y durmiendo en ella con un hombre durante toda la noche, incluso puede imaginarse despertando feliz con un hombre, y puede imaginar hombres que durmieron juntos, tomados de la mano en público. Pero, al igual que Foucault, Boy no puede imaginar la forma que podría tomar una relación con un hombre. No tiene ni idea de lo que ocurre después -después del sexo, y después del desayuno-. La relación que está tratando de imaginar sigue siendo, como dice Foucault, “una relación aún sin forma”.

El propósito experimental de la narrativa de Bartlett es imaginar y dar forma social y poética, a semejante relación queer. Con abundantes detalles, evoca e intenta formar de manera ficticia una instancia específica de contraconducta queer: la muy divergente práctica del amor entre hombres gay y su conyugalidad. Porque los términos en los cuales Bartlett presenta este imaginativo experimento son irreductiblemente concretos -el pasaje de la novela que acabamos de citar es un buen ejemplo de su método-, su texto desafía la paráfrasis o el resumen. Requiere, más bien, de citas extensas y comentarios, del tipo que acabo de proporcionar. Tendré que reservar para otra ocasión una exégesis detallada.

En su lugar, quiero recurrir a dos poemas de finales de los años cincuenta (1950) y principios de los años sesenta (1960), de poetas queer, que también se confrontan con el problema de imaginar y representar un amor que parece resistirse a la especificación o a la descripción, pero que se aproximan de modo distinto al problema de su indecibilidad. En vez de hacer un gesto hacia lo incognoscible de lo que dos hombres podrían hacer juntos “por la mañana”,

¹⁹ Neil Bartlett, *Ready To Catch Him Should He Fall*, op. cit., p. 20. En español: *Listo para sostenerle si se cae*, op. cit., pp. 19-20.

después del desayuno, ellos evocan la inefabilidad, la indispensable queeridad del amor mismo.²⁰ El desafío para ambos poetas no solo es cómo comunicarle al público en general su propia experiencia del amor, en tiempos en los que el amor gay era irremediamente queer y, por lo tanto, estaba excluido de una representación respetable, sino también, cómo expresar un amor tan incategorizable, que no muestra ninguna forma conocida y no asume ninguna forma de representación. Como ambos poetas escribieron en la época justo antes de la “ocasión histórica” de “la homosexualidad”, ninguno de ellos puede intentar el ambicioso proyecto que Foucault, Bartlett y otros hombres gay de esa era posterior asumieron, a saber, “inventar...una manera de ser aún improbable” y construir “otras formas de placer, de relaciones, de coexistencias, de lazos, de amores, de intensidades”. Pero ambos, cada uno a su manera, tratan de preparar el terreno para esa construcción positiva, librándola de impedimentos existentes, procedimiento negativo y apofático que consiste en negar cualquier correspondencia entre sus amores y cualquier forma social o emocional existente en sus propios mundos.

Ambos poetas se basan en una elaborada figura narrativa para expresar sentimientos que, además de ser inadmisibles por parte de la alta sociedad, parecen ser elusivos -indefinibles por naturaleza propia-. De este modo, los dos poetas están en capacidad de realizar un gesto con posibilidades emocionales y relacionales que no identifican. Tal estrategia metafórica podría parecer evasiva, y seguramente lo es, pero también resulta ser, en sus manos, el método más rigurosamente preciso para articular los sentimientos innombrables de sus experiencias. Ambos poemas, cosa muy curiosa, son sonetos -o, mejor dicho, son versiones alteradas, queer, de sonetos- como si sus autores hubiesen tratado de compensarlo, desplegando su dominio de la forma lírica más tradicional y exigente, con la falta de forma y la inexpresibilidad del amor que su tema produce.²¹

20 Para una muestra relacionada con la queeridad del amor mismo, ver David M. Halperin, “What Is Sex For?” *Critical Inquiry*, 43.1 (Otoño 2016), pp. 1-31. Lo que hace queer al amor mismo, tal como yo lo entiendo, es algo incómodamente cercano a la característica del amor que -para Berlant- no logra establecer su queeridad: “En mi opinión, el amor se queeriza no cuando descubrimos que es resistente a, o más que todas sus formas conocidas, sino cuando vemos que no hay mundo que admita cómo eso realmente funciona como principio de vida”, Berlant, “Love, A Queer Feeling”, p. 443.

21 Linda Gregerson, hablando de William Meredith (el segundo de los poetas a los que me refiero), observa que el soneto, tal como él lo emplea, se vuelve “un instrumento para

Comienzo con el muy conocido y justamente célebre poema de Robert Hayden, “Those Winter Sundays” [*Aquellos domingos de invierno*], publicado por primera vez (en una versión ligeramente diferente) en 1962.²² Hayden era un hombre casado, y un padre, pero, además, con mucha vergüenza, reconoció experimentar deseo por hombres.²³ Fue criado por padres adoptivos en Paradise Valley, un empobrecido vecindario afroamericano de Detroit, y el siguiente poema “viene directamente de mi niñez” en esa ciudad, como lo dijo una vez,

probar...lo inefable, en contra del anhelo-por-lo-proporcionado, que conocemos como 'argumento'" y continúa inspeccionando los distintos usos que hace el poeta del soneto, Gregerson, reseña de *Partial Accounts, New and Selected Poems*, por William Meredith, *Poetry* 151, (Febrero 1988), p. 423.

²² El texto original del poema tenía una línea adicional y por consiguiente, saltos de línea, junto con una métrica más regular, Robert Hayden, “Those Winter days”, *A ballad of remembrance*, Londres, 1962, p. 29:

También en domingo mi padre madrugaba
vistiéndose bajo el frío azul metálico,
y entonces, con manos agrietadas que dolían,
de la labor semanal en ese clima,
acomodaba troncos encendidos. Nadie se lo agradecía.

Yo despertaba y oía el frío astillarse, romperse,
y olía el hierro y la aterciopelada flor de calor.
Cuando las habitaciones estaban cálidas, él llamaba,
me levantaba y me vestía lento, temiendo

los enojos crónicos de esa casa, le hablaba
con indiferencia, al que había expulsado
el frío y lustrado tan bien
mis zapatos buenos. ¿Qué sabía yo,
qué sabía yo de los oficios austeros y solitarios del amor?

Sundays too my father got up early
and put his clothes on in the blueblack cold,
then with cracked hands that ached
from labor in the weekday weather made
banked fires blaze. No one ever thanked him.

I'd wake and hear the cold splintering, breaking,
and smell the iron and velvet bloom of heat.
When the rooms were warm, he'd call,
and slowly I would rise and dress, fearing

the chronic angers of that house, speaking
indifferently to him, who'd driven out
the cold and polished my
good shoes as well. What did I know,
what did I know of love's austere and lonely offices?

²³ Ver Ponthoolla T. Williams, *Robert Hayden: A Critical Analysis of His Poetry*, Chicago, 1987, pp. 172-173 y James Edward Smethurst, *The New Red Negro: The Literary Left and African American Poetry, 1930-1946*, Nueva York, 1999, p. 188, 249, n. 13.

antes de leerlo en voz alta.²⁴ Sin embargo, la comprensión del amor que destila es el fruto de su madurez.

También en domingo mi padre madrugaba
vistiéndose bajo el frío azul metálico,
y entonces, con manos agrietadas que dolían,
de la labor semanal en ese clima,
acomodaba troncos encendidos. Nadie se lo agradecía.

Yo despertaba y oía el frío astillarse, romperse.
Cuando las habitaciones estaban cálidas, él llamaba,
me levantaba y me vestía lento,
temiendo los enojos crónicos de esa casa,

Le hablaba con indiferencia,
al que había expulsado el frío
y lustrado tan bien mis zapatos buenos.
¿Qué sabía yo, qué sabía yo
de los oficios austeros y solitarios del amor?

Sundays too my father got up early
and put his clothes on in the blueblack cold,
then with cracked hands that ached
from labor in the weekday weather made
banked fires blaze. No one ever thanked him.

I'd wake and hear the cold splintering, breaking.
When the rooms were warm, he'd call,
and slowly I would rise and dress,
fearing the chronic angers of that house,

Speaking indifferently to him,
Who had driven out the cold
and polished my good shoes as well.
What did I know, what did I know
of love's austere and lonely offices? 25

²⁴ Hay una grabación accesible online, cortesía de The Poetry Foundation en <https://www.poetryfoundation.org/resources/learning/core-poems/detail/46461>

²⁵ Hayden, "Those Winter Sundays," *Collected Poems*, ed. Frederick Graysher, Nueva York, 2013, p. 41.

El único rasgo que quiero destacar de este rico y muy comentado texto es, paradójicamente, la asociación del amor con la pobreza. Aquí la pobreza es, a la vez, tema y figura. Sus denotaciones literales son bastante claras: la casa de infancia del poeta no tiene calefacción central, su padre es un trabajador manual, cuyas manos están agrietadas y adoloridas por el arduo trabajo físico al aire libre, seis días a la semana, comenzando a una hora temprana. El padre es pobre también en palabras: no tiene con qué expresar su amor en un lenguaje inequívoco para su hijo. Para compensar su pobreza lingüística, le expresa su amor a través de acciones benevolentes y de una paciente devoción. Él es una figura severa y su amor es pobremente gratificado: el hogar es un lugar de conflictos domésticos y de “enjos crónicos”²⁶, y “nadie le agradecía” su obediente, incansable y silente cumplimiento de los “oficios... del amor”, sus responsabilidades conyugales y paternas. El pobre hombre tampoco busca ni espera reconocimiento, retribución o aprecio, ni siquiera de su hijo, quien se beneficia porque él “había expulsado el frío”, esperando a que “las habitaciones estuvieran cálidas,” recién entonces “se levantaba y se vestía”, y aun así, él le hablaba “con indiferencia”. Entonces, en ese poema, la pobreza del amor no solo es material, sino también expresiva, por todos lados.

Lo más importante para nuestros propósitos es la anécdota de infancia que ocupa el grueso del poema, y que resulta ser un tropo de la destitución e incapacidad erótica propia del poeta, y de su experiencia de madurez, de la solitaria, ingrata e inexpresable naturaleza del amor, bien fuese romántica o parental. Esa experiencia se deja sin describir -como su padre, Hayden no tiene palabras para eso- y confinada al silencio. Podríamos decir, permanece estratégicamente no especificada. En cualquier caso, Hayden la retiene del lector, en parte por discreción, modestia, vergüenza o corrección, pero, en parte también, por su aparente inaptitud para la representación. La única manera de transmitirla que conoce el poeta es figurativa e indirecta: es a través de una imagen, de una metáfora, que consiste en la viñeta narrativa que ocupa el cuerpo del poema y que relata un recuerdo de un pasado distante, un recuerdo en el que, reveladoramente, el poeta mismo no aparece como un sujeto de deseo

26 Detalles adicionales sobre la violenta vida doméstica de Hayden y de su crianza abusiva, a veces a manos de su madre adoptiva, aparecen en otros poemas, como "The Whipping" ["La Azotaina"] (que precede inmediatamente a "Those Winter Sundays" en la colección de Hayden de 1962, *A Ballad of Remembrance*, y en sus entrevistas: ver, en particular, Robert Hayden, "An Interview with Dennis Gendron," en *Robert Hayden: Essays on the Poetry*, ed. Laurence Goldstein y Robert Chrisman, Ann Arbor, MI: Universidad of Michigan Press, 2001, pp. 15-29, esp. p. 27.

erótico. Por sí misma, la viñeta rechaza la alegoría: no es ejemplar o paradigmática, sino irreductiblemente específica y total, inmersivamente concreta -anclada en los detalles materiales de manos agrietadas, frío punzante, troncos encendidos, habitaciones cálidas, y buenos zapatos-. Es la cosa misma, una lección personificada del amor. No obstante, la anécdota funciona como una metáfora, como una lección del pasado que le enseña tardíamente al poeta lo que es el amor, como una figura del amor tal como ha llegado a conocerlo en el presente. Por medio de ese artificio, Hayden mantiene su propia experiencia de amor fuera del alcance del lector; nos la presenta como una formación secundaria, como una réplica o un eco del amor de su padre. Incluso el fundamento de su similitud permanece oscuro, en la medida en que consiste en generalidades -rasgos universales de la condición humana- nombradas por un par de adjetivos abstractos, casi impersonales, “austeros”, “solitarios”, y que culminan en esa palabra “oficios”, elegante pero sin sexo, cuya gran rigidez y formalidad la ponen a una enorme distancia de cualquier cosa que se asemeje a la pasión.²⁷

Esa palabra viene con un aire triunfal, una latinización, preciosa y presumida, con sus ricas asociaciones ciceronianas y eclesiásticas, a las cuales el poeta recurre aquí (es domingo, sus zapatos buenos han sido lustrados, ese laborioso padre llevará a su familia a la iglesia). Esa palabra, al mismo tiempo resonante y precisa, verifica su logro: indica lo lejos que el poeta ha podido llegar en vista de las condiciones empobrecidas e inarticuladas de su casa de infancia, donde las acciones mudas ocupaban todo el decir. Al mismo tiempo, el gran dominio del lenguaje que Hayden demuestra, contribuye al *pathos* del poema, ya que su elocuencia difícilmente ganada no le sirve para nada, aparentemente, en su esfuerzo por expresar su propia experiencia adulta de amor. Es cierto, esta no lo hizo más feliz en el amor que a su padre, cuyas tareas dolorosas e ingratas fueron perpetuamente no reconocidas ni apreciadas, y con el que ahora Hayden comparte los dolores agudos de la inarticulación.

27 En su entrevista de 1974 con Dennis Gendron, Hayden habla sobre su uso de “pretensiosas grandes palabras” en “Witch Doctor” [“Chamán”], extravagante poema sobre el extravagante líder de culto, el Profeta Jones -elección léxica por la que, dice, LeRoi Jones [conocido más tarde como Amiri Baraka] le criticó una vez (p. 21)-. “Witch Doctor” fue publicado originalmente en 1962 en el libro Hayden’s *A ballad of Remembrance*. Sobre el profeta Jones, ver Tim Retzlloff, “‘Seer or Queer?’ Postwar Fascination with Detroit’s Prophet Jones,” *GLQ* 8, no. 3 (2002): pp. 271-96.

A pesar de su belleza, de su elocuencia, y de su éxito al ofrecer un relato memorable, concreto del amor como performance encarnada, el poema evoca y a la vez decreta el fracaso del lenguaje. El ejemplo más claro es la triste repetición de la pregunta final. Después de preguntar “¿Qué sabía yo?” por primera vez, es como si el poeta no pudiera encontrar otra cosa que decir acerca de la naturaleza del amor, como si levantara las manos ante su incapacidad para agregar algo nuevo o informativo a lo que acaba de decir, y sólo puede repetir su pregunta por segunda vez -con asombro, frustración y derrota-.

Todo el propósito del poema es registrar la tardía valorización de su padre por parte del hablante, reconocer -demasiado tarde- lo que su padre le ofreció silenciosa, sacrificialmente, en aquellos domingos de invierno, aquellos muchos, muchos domingos de invierno durante su infancia; era, de hecho, amor, lo que ahora reconoce como amor. Pero, su valorización se extiende más allá de ese reconocimiento, a la admisión de encontrarse él mismo, al final, unido con su padre en la incapacidad para expresar ese amor. Ahora, se da cuenta, que su padre sabía algo acerca de la imposibilidad de transmitir su amor a un arrogante e indiferente objeto. El poeta no sólo reconoce tardíamente en la derrota expresiva de su padre, la verdad de que no hay tal cosa como una relación erótica, que el amor es algo que se hace solo, que es una práctica tan solitaria e ingrata que amerita el apelativo de *austero*; además descarta su sentido temprano de superioridad lingüística y cultural sobre su padre, con quien comparte, finalmente, la soledad del hombre que no tiene un lenguaje adecuado para transmitir a su objeto de amor, o a sus lectores, el amor que siente, en una forma literal, no mediada, que pueda tener éxito en obtener reconocimiento y respuesta. Sabemos ahora *que* el poeta sabe bastante sobre “los oficios austeros y solitarios del amor”, pero más allá de eso no sabemos *qué* sabe: qué ha sentido, por quién lo ha sentido, cómo exactamente han sido recibidos sus sentimientos. Simplemente sabemos que es incapaz de decir más sobre eso, de poner su amor en palabras, de expresarlo *in propria persona*. Él puede articular más que su padre, pero no lo suficiente como para tratar de contar su amor. Darle voz a eso, es algo que está más allá

de su poder. Quizás no tiene forma representacional. Quizás no se parece en nada a eso que reconoceríamos como amor. En cualquier caso, se lo guarda para él mismo.²⁸

“The Illiterate” (“El Analfabeto”) de William Meredith, publicado cuatro años antes, en 1958, ofrece una visión mucho menos melancólica del amor queer que “Those Winter Sundays”. Sin embargo, es una celebración aún más radical de la estética del empobrecimiento.

Tocando su bondad, soy como un hombre
Que da vueltas a una carta en su mano
Y podría pensarse que es porque la letra
No le era familiar, pero la verdad, el hombre
Nunca había recibido una carta de nadie;
Y ahora tiene tanto miedo de lo que significa,
Y está avergonzado porque no tiene otro medio
De saber lo que dice, si no pregunta a alguien.

Su tío podría haberle dejado la granja,
O sus padres muerto antes de decir palabra ,
O la muchacha morena haber cambiado y ahora amarlo.
Temeroso y orgulloso por la carta, la guarda para él.
¿Cómo llamaría a su sentimiento por las palabras
Que lo mantienen rico, huérfano y amado?

Touching your goodness, I am like a man
Who turns a letter over in his hand
And you might think this was because the hand
Was unfamiliar but, truth is, the man
Has never had a letter from anyone;
And now he is both afraid of what it means
And ashamed because he has no other means
To find out what it says than to ask someone.

His uncle could have left the farm to him,
Or his parents died before he sent them word,
Or the dark girl changed and want him for beloved.
Afraid and letter-proud, he keeps it with him.
What would you call his feeling for the words

²⁸ Hayden utiliza un artificio similar de indirecta metafórica en el poema posterior y mucho más explícito de vergüenza y anhelo erótico, “The Tattooed Man” (El hombre tatuado), ver Williams, *Robert Hayden*, p. 172-174. Para una descripción complementaria de ese poema enfatizando sus dimensiones no eróticas, ver Simon Gikandi, “Race and the Idea of the Aesthetic,” *Michigan Quarterly Review*, 40.2 (Primavera 2001), pp. 318-350, esp. pp. 319-321.

Comencemos con lo que, como lectores, sabemos acerca de la situación erótica que da la ocasión para el poema. Toda nuestra información de eso proviene de las primeras tres palabras; las palabras que siguen a continuación sirven para lanzar el símil épico que ocupa el resto del poema, e intentan transmitir lo que siente el hablante al decir “Tocando su bondad”. Esas palabras introductorias, al reunir como lo hacen, una acción y una abstracción, dan lugar a una deliberada falta de claridad: obligan al lector a preguntarse sobre la naturaleza del contacto entre el que habla y a quien se dirige, y a especular acerca de qué es exactamente lo que eso envuelve, aun cuando ellas retienen la información necesaria para aclarar el misterio. Las palabras denotan, paradójicamente, un encuentro sensual, con una cualidad inmaterial; el tacto, a pesar de todo, es uno de los cinco sentidos, pero la bondad es un valor, que no es de inmediato accesible al tacto. El lector no sabe si resolver el problema desmaterializando la palabra “tocando”, convirtiéndola en un término de referencia -de tal modo que la frase inicial ahora signifique “con respecto a su bondad”- o corporeizando “bondad”, de modo que represente la belleza del cuerpo del amado o su amable disposición de ponerse físicamente a disposición del hablante, convirtiéndola en algo que se puede tocar. Parece estar claro que el poema emerge de la tímida confrontación del hablante con el aura luminosa que la persona a la que se dirige le irradia; de una cautivadora experiencia erótica producida por una tentadora proximidad con la perfección.

Sin embargo, hay mucho que permanece oscuro. No sabemos si ese tocar llega a tener lugar en el contexto de una relación a largo plazo entre el hablante y el hombre (supongamos) al que se dirige en segunda persona (y cuyo género permanece estratégicamente sin especificar), o si simplemente ocurre en el transcurso de un encuentro fugaz. No sabemos si la bondad del objeto de amor es moral o física. Aunque, en la siguiente línea, la comparación por sí-mismo del hablante con un analfabeto que manipula “una carta en su mano” parece garantizar un significado físico para su propio acto de “tocar”, su fracaso en especificar un objeto físico a su toque, nos permite interpretar su acción metafóricamente, como si solo estuviera

²⁹ William Meredith, “The Illiterate”, *The Open Sea and Other Poems*, Nueva York, 1966, p. 10. El poema se reimprimió sin alteraciones en las colecciones posteriores.

encontrándose con las impresionantes cualidades del destinatario. Esta ambigüedad le ahorra al lector aprensivo el tener que imaginar el deslumbramiento erótico del hablante ante el glorioso cuerpo del objeto de amor o las particularidades grotescas de un toqueteo sexual.

Podemos inferir que la actitud del hablante es de aprecio y admiración por las cualidades del objeto de amor, que él juzga positivas. También podemos inferir por su elección de palabras que el hablante no posee el objeto de amor: su relación con ese objeto se limita, por el momento, a simplemente tocar su bondad -una relación tentativa y exploratoria-. No obstante, el hablante como mínimo, se ha ganado el acceso a esa bondad, un privilegio valioso, y el resto del poema parece registrar su gratitud por la oportunidad y, sin duda, la autorización para tocarla. Sin embargo, por ahora, esa autorización parece ser la prolongación de la concesión del objeto de amor al deseo del hablante; si la exploración de la bondad del objeto de amor del hablante va más allá o se limita estrictamente a ese único toque, no lo sabemos. Lo que sí sabemos es que el hablante experimenta un asombro casi indescriptible ante la valiosa oportunidad que se le ha dado.

El resto del poema es la tentativa de expresar lo que “tocando su bondad” le hace sentir al hablante, comparándolo con un hombre hetero, analfabeto, pobre, desafortunado en el amor, y rechazado por la “muchacha morena” que desea; que recibe una carta que no puede leer, de un remitente que no puede identificar. Meredith es más alegórico que Hayden: su metáfora narrativa aspira al estatus de una anécdota, representativa y ejemplar y, al fundirse en el mito, pierde algo de esa concreción tan distinguible en la narrativa de Hayden. Sin embargo, como Hayden, Meredith trata la pobreza como tema y figura. El analfabeto está solo, y eróticamente desposeído. Viene de un mundo -al parecer, de un entorno rural o quizás mucho más marginal- en el que las personas no escriben cartas. En todo caso, él “nunca había recibido una carta de nadie”. No es de extrañar que parezca haber perdido el rastro de sus padres, no sabe si están vivos o muertos. Su dignidad depende de un hilo tan delgado que la mera admisión de analfabetismo sería una afrenta intolerable. Así que rechaza pedirle ayuda a alguien para descifrar la carta, aunque “la guarda para él”, como una ganancia imprevista y sin precedentes, una especie de tesoro privado.

Su sentimiento por esas palabras es insondable. Incluso el poeta, que se ha comparado con el hombre analfabeto, no puede decir exactamente qué es ese sentimiento. Le pide ayuda al

destinatario para nombrarlo. También bosqueja las condiciones que cualquier respuesta a su pregunta debe cumplir; debe identificar el sentimiento producido por la entremezclada sensación de ser todo a la vez, “rico, huérfano y amado”. Todo un desafío. ¿Hay un sentimiento tan singular? ¿Eso tiene un nombre? ¿Cómo lo llamaría? Esa pregunta -tan generosa y tan cautivadoramente creada, tan abierta y llena de misterio- recuerda la dolorosa pregunta con la que Hayden termina su soneto, de manera similar: seguramente no es accidental que ambos poetas decidan dejarnos con un acertijo de su propia invención y de invitarnos a entrar en él junto con ellos.

Como “Those Winter Sundays”, después “The Illiterate”, ambos evocan y escenifican la pobreza de expresión. El lenguaje propio del poema está reducido, despojado de todo embellecimiento y resulta abyectamente descriptivo. Las explicaciones del hablante se atienen a hechos simples. Es posible que su afable objeto de amor no sea capaz de imaginar un mundo en el que las personas no puedan leer: “podría pensarse”, supone el hablante dirigiéndose a él, que el analfabeto sigue dándole vueltas a la carta en su mano con absoluta perplejidad por alguna otra razón —por ejemplo, que el tipo de letra no le es familiar—. Es como si el hablante, advertido de la privilegiada falta de exposición de su objeto de amor a un mundo tan desesperadamente pobre en recursos, anticipara su desconcierto ante el espectáculo del analfabetismo, su total incompreensión de eso y, en su esforzada tentativa por expresarle realidades básicas, le ofrece un humilde correctivo a su ignorancia, formulado en palabras tan simples como para estar al alcance de todo el mundo: “la verdad, el hombre nunca había recibido una carta de nadie”.

Aunque no sabemos nada sobre la clase social del hablante, su identificación con el pobre analfabeto rechazado hombre hetero, expresa su sentimiento de empobrecimiento y de carencia frente a la bondad de su objeto de amor. Transmite su desempoderamiento, no sólo a través de la patética practicidad de su lenguaje, y de la humildad con la que se aventura a presentar sus explicaciones a su objeto de amor; sino también a través del dispositivo formal del esquema de la rima del poema, el uso de *rimes riches*, que abandona cualquier pretensión de competencia lingüística que ambicione alcanzar el dominio de la rima inglesa como lo requiere la forma de soneto petrarquiano del poema; en lugar de eso, el poeta se conforma con repetir las mismas palabras finales, como si Meredith no supiera qué podría rimar con

man [hombre] o *hand* [mano/letra]. Como dice la poetisa y crítica Linda Gregerson, en una fina apreciación de este poema en la que me baso para entenderlo mejor, “la rima idéntica, especialmente en el inglés, generalmente se menosprecia, se la considera como una especie de empobrecimiento, como si el poeta estuviera confesando: ‘No se me ocurrió otra palabra, así que he usado la misma una vez más’ ”.³⁰

Por supuesto, la confesión de Meredith del fracaso lingüístico se ve redoblada, y socavada, por su destreza técnica. Como lo señala Gregerson, la tradición de la *rime riche* privilegia “la forma de la repetición-sónica-con-diferencia-semántica” cuyas palabras finales idénticas resultan no ser las mismas, en una inspección más cercana, sino simples homónimos con significados diferentes (“R”, p.175). Así, en “The Illiterate”, la primera “hand” se refiere a una parte de la anatomía humana, la segunda a una caligrafía característica; el primer “means” es un verbo, sinónimo de *significar*, mientras que el segundo es un sustantivo, sinónimo de *método* o *medio*. Sin embargo, Meredith tiene cuidado en no insistir en su destreza: las palabras al final del poema son monótonamente repetitivas. La rima idéntica le permite a Meredith atestiguar su propia habilidad lingüística sin recurrir a la dicción elaborada; puede demostrar sus altos logros literarios sin desplegar un vocabulario tan ampuloso, como el de los “oficios” de Hayden. Por medio de tal abstinencia léxica, performa tanto como a la vez promueve, una estética del empobrecimiento.

Así como la homosexualidad de Meredith, en otro tiempo, profundamente “subterránea” (como lo dijo en 1983), se volvió más pública, también, “The Illiterate” -reimpreso en sus últimas colecciones-, se convirtió en un ejemplo destacado de su arte, y al ser retomado por lectores gay e interpretado en términos de la identidad gay del poeta, el poema ha llegado a representar una expresión de la vergüenza y el miedo al deseo homosexual, especialmente por parte de hombres gay en los Estados Unidos durante los Malos Viejos Tiempos de los años cincuenta [1950].³¹ El analfabetismo, por lo que dice esa lectura, funciona en el poema

³⁰ Linda Gregerson, “Rhetorical Contract in the Lyric Poem”, *Kenyon Review*, 28, Primavera 2006, p. 176, en adelante abreviado “R”. Gregerson agrega: “estas mismísimas iteraciones insisten en el estatus material, icónico de las palabras, las palabras de estatus ocupan para uno (esto es tanto el analfabeto como el poeta) para quienes habitualmente no capitulan... (o) desaparecen en la facilidad instrumental” sino que, en cambio, mantienen su “aura... (y) reúnen en sí mismas una notable conjunción de poderes y posibilidades”, p. 176.

³¹ Meredith, “William Meredith, The Art of Poetry, No. 34”, entrevista con Edward Hirsch, *The Paris Review*, 95, Primavera, 1985. La entrevista tuvo lugar en 1983.

como una alegoría de la homosexualidad, de la cual el hablante imaginario está “temeroso... y avergonzado”, y busca ocultarla a todos, incluso a costa de perder su única oportunidad de descifrar el significado de la carta. Está tan atemorizado ante la idea de admitir su analfabetismo que renuncia a cualquier esperanza de acceder al mensaje que le ha sido enviado. En otras palabras, el poema es una lección de advertencia sobre el daño psicológico infligido por el clóset: dramatiza los costos de la clandestinidad que impide que el hablante reciba una comunicación vital de otro y le exige que retenga cualquier expresión abierta o reconocimiento de sus sentimientos románticos, por miedo a revelar su identidad a otros o incluso a sí mismo. Es una instancia clásica de la evitación del amor: *Brokeback Mountain* otra vez más.³²

Mientras Gregerson admite que “ ‘The Illiterate’ se refugia en lo oblicuo”, porque “fue escrito en una época que no era muy franca con respecto al discurso homoerótico”; propone una interpretación que libera al poema de una lectura identitaria y alegórica muy estrecha (“R” p. 175).

Las últimas líneas del poema están dichas en forma de pregunta. Cuando en una conversación informal hablamos de una “pregunta retórica”, muy a menudo nos estamos refiriendo a una pregunta muerta, a un indicador comodín, pregunta cuya respuesta es obvia y cuyo propósito, en el mejor de los casos, es obtener el acuerdo de una oposición silenciada. Pero eso es olvidar el contrato social completo, que “retórica” siempre representa el juego sutil de poder y consentimiento, sugerencia y reciprocidad. Con sucesivas generaciones de estudiantes hemos pasado muchas horas considerando cuál podría ser la respuesta a la pregunta del poeta al final de “The Illiterate”, y la única respuesta

³² Ver, por ejemplo, redfemmegr1, “Illiteracy and Intimacy: A Review of William Meredith’s ‘The Illiterate,’” <https://redfemmegr1.wordpress.com/2012/06/21/illiteracy-and-intimacy-a-review-of-william-merediths-the-illiterate/>. Una descripción más matizada de la temática gay del poema es proporcionada por Stephen Burt y David Mikics, *The Art of the Sonnet*, Cambridge, Ma, 2010, p. 300, quienes ven el analfabetismo como una figura de la habilidad incierta del hombre gay que está en el clóset, para leer los signos de interés, reciprocidad o el amor que le muestra el hombre que él desea -signos que el hombre deseado puede estar dando, o, que el hombre que lo desea puede estar simplemente imaginando-. Sobre la diferencia entre conocimiento y reconocimiento, ver en general, Stanley Cavell, “The Avoidance of Love: A Reading of *King Lear*” (1969), en *Must We Mean What We Say?*, Nueva York, 2002, pp. 267-353. Mi referencia a *Brokeback Mountain* alude a la película de Ang Lee de 2005, que es una parábola psicológica del clóset, no al relato del mismo título de Annie Proulx de 1997, que es un estudio sobre el terror social.

satisfactoria que hemos sido capaces de imaginar es también la más simple: llamo a ese sentimiento *amor*. Y vean con qué tacto exquisito el poeta ha performado la ceremonia de declaración recíproca: diciendo/no diciendo él la palabra, ha causado que sea dicha (aunque sólo sea en silencio) por el otro, por el *tú*, por el compañero en sentimiento y discurso, por aquel cuya bondad ha incitado el poema en primer lugar y ahora, en el acto de leer, lo confirma (“R”, pp. 176-177).³³

En resumen, “The Illiterate” es una declaración delicada, con tacto, indirecta, apropiada, prudente y cautelosa, de “te amo”, cuyo decir en realidad queda en manos del objeto de amor, con la condición de que, en lugar de rechazarlo como enfermedad, reconozca como amor lo que el hablante siente por él.

La admirable lectura de Gregerson es sutil, atractiva, tiene tacto y, además, conmueve tanto como convence. No obstante, al ofrecer una respuesta a la pregunta del hablante -que él dirige, nos recuerda, no al lector, sino al objeto de su amor-, y al identificar el “sentimiento por las palabras” del hombre analfabeto, su relación con la escritura, como amor, como lo que se conoce y se reconoce como amor, proporciona una solución al enigma final del poema, que resulta al mismo tiempo más específica y más ordinaria, más genérica de lo que el poema en sí mismo parece provocar.³⁴ Aunque su lectura tiene sentido, y tiene un maravilloso sentido del poema, cabe preguntarse si es posible excluir un sin número de otras respuestas que se presentan a la pregunta final del hablante.

¿Podría el sentimiento del analfabeto por las palabras no abarcar, por ejemplo, un sentido de temor reverencial, humildad, pena, pérdida, miedo, deseo, distancia, docilidad, asombro, e

³³ Comparar y contrastar: “La pregunta retórica al final es más para Meredith que para el lector; él podría sentirse confundido acerca de su sexualidad, pero sabe que la palabra a la que se refiere es ‘gay’”, Jackie White, “The Illiterate”.
<https://prezi.com/sxuhvmd0lm6z/the-illiterate/>

³⁴ Para ser justos, Gregerson, p. 176, insiste en el rango caleidoscópico de sentimientos del hablante: “Habiendo dejado la carta sellada, el analfabeto ha preservado todas sus posibilidades; no se han reducido solo a una. Como figura del amante, el hombre se aferra al comienzo ignorante del amor, huérfano, sí, libre de cualquier experiencia previa que pudiera darle una base o protegerlo, y sin embargo ahora protegido por su gran ignorancia de la carta todavía con sello, de las traiciones y las menguas que el amor pueda contener. Como figura del poeta, el hombre es rico en reverencia, huérfano, o no protegido por el común e indiferente pragmatismo del uso del lenguaje, y amado como sólo el último creyente será amado”.

impotencia? ¿Son esas cosas parte integral del amor, no importa lo que se entienda por amor, o se combinan para constituir un tipo de amor distinto, sin precedentes -un amor para el cual no hay nombre, ni palabra, *un amor que nos vuelve analfabetos a todos?*-. ¿Es posible definir con más claridad, con mayor especificidad lo que la completa y elaborada figura narrativa proporcionada por el símil permitiría, el sentimiento que el hablante experimenta al tocar la bondad de su objeto de amor? ¿Acaso el sentimiento del hablante no es más queer de lo que habitualmente llamamos amor -más elusivo, más inefable, más indefinible y no identificable? Quizás eso no es amor, después de todo, sino algo distinto, una especie de contra-amor.

En efecto, debe ser un sentimiento muy queer si su efecto es dejar huérfano al hablante, exiliarlo de su familia y de su cultura de origen, disolver sus vínculos sociales y sacarlo del estable mundo de la alfabetización, educación, parentesco y del hogar, inclusive si lo enriquece y lo recompensa haciéndolo amado. Cabe recordar cómo Hayden invoca de manera similar las estructuras familiares y sociales tradicionales —la paternidad, el hogar, el lugar de trabajo, la iglesia, y sus ritmos semanales— sólo para desplazarlos como meras imágenes de un amor indecible y sin representación. De hecho, ambos poetas sacan a la luz la queeridad del amor en contra, en el fondo, de las formas sociales convencionales y de sus instituciones -trabajo, familia, domesticidad, religión, educación, cultura, dinero, economía y modos estándar de reproducción, de herencia y de transmisión-; demarcan así la distancia de ese amor de los elementos familiares de organización social mencionados.

Me parece que al insistir en la inexpresabilidad del sentimiento de Meredith y en la no representabilidad (excepto por medio de ese símil épico) de su amor, podemos aproximarnos a la intuición de muchos hombres gay en la época anterior al matrimonio gay —es decir, al momento en que no había términos mediante los cuales fuera posible dar al amor gay una habitación local y un nombre. O, como lo expresó W. H. Auden (maestro de Hayden e inspiración de Meredith) en 1953, “Ese amor, o verdad en cualquier sentido serio, /Como la ortodoxia, es una reticencia”.³⁵

³⁵ W. H. Auden, “‘The Truest Poetry Is the Most Feigning’”, *Collected Poems*, ed. Edward Mendelson, Nueva York, 1991, p. 621. Ver también Jonathan D. Katz, “John Cage’s *Queer Silence*”; or, “How to Avoid Making Matters Worse”, *GLQ*, 5.2, 1999, pp. 231-252.

Habiendo criticado las lecturas de “The Illiterate” que convierten el poema en una alegoría de las vicisitudes del clóset y clichés similares de la política de identidad gay, no puedo escapar fácilmente a la acusación de “sacar del clóset” por mi parte esos dos sonetos y proferir mis propias lecturas identitarias de ellos. Tales lecturas, al insistir en la especificidad queer de lo que esos poemas dejan sin especificar, parecen ir a contrapelo de ambos poemas. Después de todo, por su reticencia propia, “Those winter Sundays” y “The Illiterate” reclaman la generalidad por igual. Aspiran a representar el amor mismo, todo amor, el amor que trasciende la identidad.

Esa obliteración misma de la identidad -y, a veces, incluso de la individualidad separada del amante-, es un rasgo persistente de la tradición del amor romántico (piénsese en *Wuthering Heights* o *Tristan und Isolde*). De hecho, ¿qué podría ser más convencionalmente romántico que un amor que no se presta fácilmente al lenguaje, la conceptualización o la institucionalización, que siempre escapa a la formulación? ¿No es esa resistencia a la expresión lo que típicamente caracteriza el amor romántico? ¿Hay algo más normal, a decir verdad, que la tradicional queeridad del amor romántico?³⁶

He querido encontrar en los silencios de estos dos poemas un contenido queer más específico que la tradicional queeridad genérica del romance, o que la suspensión generalizada de la especificidad por parte del amor romántico -algo erótica, histórica y biográficamente más concreto, pero no necesariamente gay-. Creo que hay una posible distinción por hacerse entre la queeridad estándar del amor romántico (“nadie entiende lo que sentimos”), con su ocultación de la identidad (el “*Soy Heathcliff*” de Cathy); y el amor queer, con su muy específico rechazo de la especificidad -su categórico “analfabetismo” y su ilegibilidad-. Por eso he tratado de resaltar el enigma de lo no dicho en el corazón de todos estos textos queer junto al flagrante, programático y puntual despliegue de su indecibilidad; al mismo tiempo que se trata de volver a encontrar los efectos disipadores de la especificidad de sus silencios,

³⁶ Ver Michael Warner, “Beyond Gay Marriage,” *The Trouble With Normal, Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*, Cambridge, Mass., 1999, pp. 81-147, pp. 222-226, esp. pp. 100-104, sobre el antinomianismo normal del amor romántico, uno de los rasgos que definen los estándares del amor romántico; también, David M. Halperin, *How To Be Gay*, Cambridge, Mass., 2012, p. 287.

que, cualquier generalización más amplia, produciría. Por otra parte, me he abstenido de complacer el impulso diagnóstico a la sobrevaloración y determinación que empuja lo que ahora llamamos “salir del clóset”.

En este procedimiento, me he guiado por la definición de la teoría queer sobre la queeridad como una anti-identitaria identidad, una identidad que se distingue –específicamente- por su falta de contenido específico (sea que ese contenido se entienda en términos de sexo, sexualidad o género). A diferencia de la identidad gay, la identidad queer no tiene un referente específico necesario; no se refiere a ninguna transgresión social o sexual en particular. Más bien, emerge sólo en relación de oposición a normas locales específicas o a conjuntos de normas. La identidad queer, lejos de ser identitaria, constituye una resistencia a la identidad.³⁷ Se puede usar para nombrar la negativa de Hayden y Meredith a llevar sus amores al interior de lo familiar, sin imputarle a sus poemas, por un lado, una especificidad homosexual, o, por otro lado, una evasión romántica de la especificación.

La afirmación principal que quiero hacer, sin embargo, no es la convencional, doctrinaria, ya axiomática, en teoría queer. Lo que me interesa de los sonetos de Hayden y Meredith es el modo en que sus elaborados ejercicios de no-especificación logran alejar el amor, de lo describable, de lo expresable, de lo conocido –incluso, de la ahora codificada resistencia a la expresión, típica del gran romance– hasta vaciarlo de su contenido convencional, de su significado normal, dado por sentado, y ponerlo una vez más al servicio de los propósitos de constitución de la erótica queer por ella-misma.

En otras palabras, no es la identidad queer de los amores de Hayden y Meredith lo que ha magnetizado tanto mi atención. Se trata más bien del tenue esbozo que puede discernirse en sus poemas, de un sentimiento erótico no catalogado; esbozo que luego pensadores y escritores gay como Foucault y Bartlett comenzarán a enriquecer, como parte de un esfuerzo colectivo mayor por liberar a la homosexualidad de su fatalidad como identidad ya definida y fija, como verdad singular del *self* basada en un tipo de deseo o sexualidad especificable; y por volver a imaginarla como un horizonte de posibilidad, una práctica concreta y cambiante, un modo de vida que está en constante evolución bajo las presiones impredecibles

³⁷ Sobre esta definición de la identidad queer, ver Halperin, *Saint Foucault*, pp. 61-62.

de la política y la historia, y que puede ofrecer a sus adeptos un medio de resistencia a la estandarización del amor y la intimidad.

En resumen, el mayor logro de la literatura que he estado revisando no es retratar una variedad queer del amor, sino utilizar la no fijeza de las relaciones entre hombres gay para resaltar la queeridad del amor. Esa queeridad se extiende más allá de la queeridad normal del romance a la radical inconmensurabilidad del amor con las formas sociales establecidas –las narrativas románticas estándar, las estructuras familiares, los modos relacionales, los vocabularios eróticos, las identidades sexuales, e incluso la denotación lingüística-. (La única excepción, en el caso de los dos poemas que he estado considerando, es la forma de soneto, un intruso inoportuno en el mundo del verso libre de la posguerra, cuyo arcaísmo lo vuelve un vehículo apropiado para las luchas de esos poemas contra lo ordinario y lo evidente; aunque sólo con la condición de que la forma propia de soneto experimente una serie de revisiones a cargo de los dos poetas). No es solamente la situación extra-institucional del amor entre hombres gay lo que lo hace queer: después de todo, cualquier amor, en la medida en que sea una experiencia personal, existe hasta cierto punto fuera de las instituciones sociales, incluso si está moldeado por ellas -de ahí el reclamo fácil del amor romántico de ser rebelde, antisocial y resistente a ser capturado por las estructuras sociales convencionales o las formas canónicas de expresión-. Mejor dicho, la exterioridad del amor entre hombres gay con respecto a las formas sociales señala la queeridad potencial del amor mismo, su falta general de adecuación con los principios organizadores o categorías de la vida personal y social. La queeridad del amor tiene que ver con aquellos rasgos del amor que parecen resistirse a la socialidad, que desafían la forma de la pareja y de otros tipos de vínculos sociales -como los azarosos caprichos del amor, sus extrañas e inesperadas intensidades, sus oscuros objetos, objetivos inciertos, placeres no sistemáticos, y deseos absurdos-.

Insistir en la potencial queeridad del amor en sí mismo, es recuperarlo como una conducta que no es tanto antisocial como asocial -una conducta contraria incluso a la tradición establecida de contra conducta, que se conoce con el nombre de amor romántico y que defiende a los paladines del amor como la gloria de lo que, de hecho, es el más espectacularmente convencional y conformista *ethos* antisocial que el mundo haya conocido desde siempre-. El amor queer, por el contrario, no es insurgente sino simplemente

inapropiado: lo queer en el amor es su inaptitud social, su irrelevancia absoluta para las formas sociales. La queeridad del amor lo aleja del análisis psicológico y lo reposiciona como algo que no pertenece ni al canon de las normas ni al de las perversiones, algo que sigue siendo inasimilable para el argumento romántico estándar y para la institución social del matrimonio, aun cuando resulte irreductible a la sexualidad. Al resaltar la queeridad del amor, los textos que he estado considerando invocan y reactivan una antigua tradición de teoría y representación erótica, que se remonta a la antigüedad clásica; una tradición establecida mucho antes de que la modernidad se comprometiera a hacer del amor uno de los fundamentos de una sociedad de control, una tradición que no tenía el más mínimo interés en avalar el amor como institución normal o práctica.

© 2019 by The University of Chicago. "Queer Love", *Critical Inquiry*, 45.2 (Invierno 2019). Traducción del inglés: Martín Pérez C. Revisión: Rafael Omar Perez Parnas. David M. Halperin es Profesor Universitario Distinguido, ocupa la cátedra W. H. Auden de Profesor de Historia y Teoría de la Sexualidad en la Universidad de Michigan, Ann Arbor, donde además es profesor de inglés y de estudios sobre la mujer. Es autor o editor de diez libros, incluidos *San Foucault (1995)*, *Cómo ser Gay (2012)*, y *The War on Sex (2017)*. También fue uno de los editores que fundó GLQ. Su correo electrónico es halperin@umich.edu

Mi agradecimiento a Laurence Goldstein, Linda Gregerson, Myra Jehlen, Arlene Keizer, Daniele Lorenzini, Rafael Omar Perez Parnas, Meredith Reiches y Damon Young, por su inspiración general y ayuda específica con este ensayo. El ensayo está dedicado a Arnold Davidson. A menos que lo indique, todas las traducciones son de mi autoría.