

UC Irvine

UC Irvine Electronic Theses and Dissertations

Title

La política del placer: La capacidad contestataria de sexo y comunidad en la narrativa gay latinoamericana pos-SIDA

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/0zj3c1gq>

Author

Hirsch, James Edward

Publication Date

2016

Peer reviewed|Thesis/dissertation

UNIVERSITY OF CALIFORNIA,
IRVINE

La política del placer: La capacidad contestataria de sexo y comunidad en la narrativa gay
latinoamericana pos-SIDA

DISSERTATION

submitted in partial satisfaction of the requirements
for the degree of

DOCTOR OF PHILOSOPHY

in Spanish

by

James Edward Hirsch

Dissertation Committee:
Professor Ana María Amar Sánchez, Chair
Associate Professor Ivette Hernández-Torres
Associate Professor Viviane Mahieux

2016

DEDICATION

To my parents, without whose unconditional support I would never have found the courage to embark upon this journey.

To María, Dulce and Analaura, each of whom has been the source of immense pleasure in my life.

TABLE OF CONTENTS

	Página
ACKNOWLEDGMENTS	v
CURRICULUM VITAE	vi
ABSTRACT OF THE DISSERTATION	viii
INTRODUCCIÓN: Perspectivas teóricas del placer: Desde Platón a Foucault	1
Las perspectivas clásicas: Platón y Aristóteles	4
Las perspectivas modernas: De Sidgwick a Foucault	11
El placer cognitivo	24
CAPÍTULO 1: Placer, SIDA y comunidad en <i>Pájaros de la playa</i> de Severo Sarduy y <i>Salón de belleza</i> de Mario Bellatin	29
La formación de comunidad a partir de la representación textual de SIDA	33
<i>Pájaros de la playa</i>	
El SIDA en Cuba	36
El funcionamiento del placer	39
<i>Salón de belleza</i>	
El SIDA en México	54
El funcionamiento del placer	56
CAPÍTULO 2: El placer corporal: La problematización del poder político a partir del acto sexual en <i>Antes que anochezca</i> de Reinaldo Arenas y <i>Azul petróleo</i> de Boris Izaguirre	71
<i>Antes que anochezca</i>	
La ambigüedad del texto	72
La representación del poder: el proceso de <i>outing</i> Castro	78
La representación del acto sexual y la institución familiar	82
La representación del acto sexual y el régimen castrista	85
La representación del acto sexual y el exilio	95

<i>Azul petróleo</i>	97
El ambiente venezolano	99
La representación textual de la dictadura de Pérez Jiménez	103
La representación textual del gobierno democrático de Betancourt	108
CAPÍTULO 3: El “Queerness” del placer en <i>Sangre como la mía</i> de Jorge Marchant Lazcano y <i>Mundo cruel</i> de Luis Negrón	122
La normalización de las relaciones amorosas	122
El placer y la heteronormatividad	126
<i>Sangre como la mía</i>	131
El camino aparentemente más fácil: Daniel Morán y la heteronormatividad	132
El <i>closet</i> chileno: las vidas de Jaime y Arturo Juliani	139
Las normas innecesarias: la historia de Daniel Morán Lewis y Jaime	147
<i>Mundo cruel</i>	152
El placer de la transgresión: “El elegido”	153
La oposición de cosmovisiones en “Muchos, O de cómo a veces la lengua es bruja” y “Junito”	156
La sexualidad resbaladiza en “El vampiro de Moca”, “La Edwin” y “Botella”	163
CONCLUSIONES	170
BIBLIOGRAFÍA	174

ACKNOWLEDGMENTS

I must express my profound appreciation to Professor Ana María Amar Sánchez, my committee chair. It has been an honor to be guided by someone who is as generous as she is inspirational. Without her support, this dissertation would not have been possible.

I would like to convey my deep gratitude to Professor Ivette Hernández-Torres. Throughout my years at the UCI she has been an unending font of support, both academic and personal.

I am furthermore indebted to Professor Viviane Mahieux, whose invaluable advice not only inspired me to consider new perspectives for my analysis but also to be more self-critical.

I would like to acknowledge all of the professors at Hunter College and the UCI who have been fundamental to my academic formation.

Finally, to the School of Humanities at UCI for the Graduate Dean's Fellowship, which provided me the necessary financial support to complete my PhD and write this dissertation.

CURRICULUM VITAE

James Edward Hirsch

EDUCATION

University of California, Irvine

PhD –Spanish

January 2016

Latin American Literature and Culture

Dissertation Title: *La política del placer: La capacidad contestataria de sexo y comunidad en la narrativa gay latinoamericana pos-SIDA*

Director of Dissertation: Dr. Ana María Amar Sánchez

@One – Palomar Community College District

May 2016

Online Teaching Certification

University of California, Riverside

August, 2014

TESOL Certification

University of California, Irvine

December, 2011

Master of Arts – Spanish

City University of New York, Hunter College

June, 2008

Bachelor of Arts – Spanish, Summa Cum Laude

Minors – English, Secondary Education

TEACHING EXPERIENCE

Chapman University

Spanish Instructor

August 2013—
present

University of California, Irvine

Teaching Associate – UC Irvine, Extension

Summer 2012, 2013, 2015

Teaching Assistant – UC Irvine, Department of Spanish and Portuguese

2010 – present

Teaching Practicum

University of California, Riverside

ESL Instructor – UC Riverside, Extension

Fall 2015

Classes taught: Comprehensive English Review

FELLOWSHIPS AND AWARDS

University of California, Irvine

Graduate Dean’s Fellowship

2009—2015

CUNY, Hunter College

Phi Beta Kappa

2007

Andres Valdespino Award

2007

Spanish Faculty Award

2006

ACADEMIC PRESENTATIONS

Graduate Symposium: University of California, Irvine

The Right to Pleasure: Community Formation in the Time of AIDS in *Pájaros de la playa* by Severo Sarduy and *Salón de belleza* by Mario Bellatin
University of California, Irvine – May 2014

Pleasure and Sex as Political Critique in *Antes que anochezca* by Reinaldo Arenas
University of California, Irvine – February, 2015

MENTORING

University of California, Irvine 2014
Mentoring Excellence Program

PROFESSIONAL DEVELOPMENT

University of California, Irvine – The Center for Engaged Instruction Fall 2015
Course Design Certification Program
An intensive workshop for integrated course design based on active learning and student learning outcomes, using the text *A Self-Directed Guide to Designing Courses for Significant Learning* by Dr. L. Dee Fink.

OTHER ACADEMIC ACTIVITIES

University of California, Irvine

The 15 th Annual Latin American Film Festival – Dictatorship of the Southern Cone	May 2014
Symposium: <i>Representations of Violence in Latin America: Cultural Genealogies, Literary Forms and the Dynamics of the Present</i>	May, 2013
PhD Graduate Student Representative	2012—2013
Humanities Graduate Student Network	2012—2013
Head TA for Spanish 2 series	January 2012 – March 2012
18 th Annual Juan Bruce-Novoa Mexican Conference	May, 2012
Tertulias	Recurrent

City University of New York, Hunter College

La Academia Literaria	2007—2008
-----------------------	-----------

ACADEMIC TRAINING

University of California, Irvine 2013-2014
Foreign Language Teaching: Approaches and Methods

ABSTRACT OF THE DISSERTATION

La política del placer: La capacidad contestataria de sexo y comunidad en la narrativa gay latinoamericana pos-SIDA

By

James Edward Hirsch

Doctor of Philosophy in Spanish

University of California, Irvine, 2016

Ana María Amar Sánchez, Chair

While reading a series interviews with Michel Foucault conducted between 1982 and 1984, several statements in the text provoked questions that would become the basis of this dissertation. His objective is to move homosexuality away from questions of identity and desire and toward an ethic of pleasure. In the process, he affirms the transformative potential of pleasure. In this work, I analyze how various gay Latin American authors utilize this aspect of pleasure to critique and undermine the heteronormative cultures in which they live as well as offer the vision of a more inclusive society. I found in *Pájaros de la playa* (1993) by Severo Sarduy and *Salón de belleza* (1999) by Mario Bellatin, that the authors denounce their respective country's responses to the AIDS crisis by creating textual spaces in which the reader as well as the fictional literary characters find pleasure. Reinaldo Arenas in *Antes que anochezca* (1992) and Boris Izaguirre in *Azul petróleo* (1998) rely on graphic portrayals of non-normative sex to expose governmental hypocrisy. Finally, in *Sangre como la mía* (2006) by Jorge Marchant Lazcano and *Mundo cruel* (2010) by Luis Negrón the authors demonstrate the capability of gay relationships based on pleasure, rather than identity, to effect change and create a more equitable and inclusive society.

Introducción

Perspectivas teóricas del placer: Desde Platón a Foucault

Este estudio es la continuación de una pasión desatada en mi adolescencia por la literatura escrita por y para la comunidad gay. Durante mi carrera de estudiante posgraduado he investigado nuevas entradas teóricas a ese cuerpo. Un día, descubrí una mientras estaba leyendo una serie de entrevistas con Michel Foucault, publicadas en el texto *Michel Foucault: Ethics, Subjectivity and Truth*. Encontré una declaración tan provocativa que la tomé como la inspiración de este trabajo. Contestando una pregunta sobre la lucha de la comunidad gay por la igualdad de derechos, afirmó:

“What we must work on, it seems to me, is not so much to liberate our desires but to make ourselves infinitely more susceptible to pleasure. We must escape and help others to escape the two readymade formulas of the pure sexual encounter and the lovers’ fusion of identities” (*Ethics* 137).

Esta cita provoca una letanía de preguntas. En la primera oración, Foucault yuxtapone el deseo con el placer. ¿Qué distingue un concepto del otro? Son inextricablemente enlazados: deseamos lo que nos da placer y sentimos placer cuando realizamos los deseos. ¿Es el deseo esencial al placer? No. Por ejemplo, cuando estamos en el supermercado y nos tropezamos con un amigo, ¿no sentimos placer? Cuando algunos amigos hacen una fiesta sorpresa para nuestro cumpleaños, ¿no sentimos placer? Claramente, hay placeres que no provienen de deseos. Si examinamos el segundo concepto —deseo— también notamos que se diferencia del placer. El acto de desear origina de dos eventos principales. Primero, deseamos prolongar o terminar lo que estamos experimentando. Segundo, deseamos lo que no poseemos, algo ausente. Considerando la primera posibilidad, es imposible relacionar el deseo de terminar una acción con el placer. Es el cumplimiento de ese deseo que provocará placer. Lo cual es igualmente cierto para el segundo caso. Desear algo ausente, algo que no poseemos, se

relaciona más con el dolor que el placer. El cumplimiento de ese deseo (adquirir el objeto, realizar la meta) también causará placer. Notamos que el placer y el deseo, aunque son fenómenos distintos, se cruzan, se intersectan. Empero, hay excesos: un deseo no realizado no engendrará placer y hay placeres que no provienen del deseo. Volviendo a la cita, observamos que Foucault no sólo ha separado los conceptos sino también ha creado una jerarquía, con el término privilegiado siendo placer. Para entender esto, tenemos que considerar el contexto en que Foucault está reflexionando: el suyo es un discurso sobre los derechos civiles.

Específicamente, la lucha de los homosexuales por el derecho de expresar el deseo entre personas del mismo sexo. Para Foucault, este enfoque es equivocado, porque “a right, in its real effects, is much more linked to attitudes and patterns of behavior than to legal formulations. There can be discrimination against homosexuals even if such discriminations are prohibited by law” (Foucault *Ethics* 157). Es decir, independiente de la ley y los derechos que hemos conseguido, es posible que se nos pueda denegar igualdad de derechos a causa de actitudes o normas sociales, que no cambian tan rápidamente como la ley. Por esta razón Foucault insiste en que el derecho de expresar el deseo homosexual no puede ser nuestro objetivo último. En cambio, plantea que la clave a nuestro éxito es el placer, dado que el derecho al placer no se limita a una comunidad en particular. Es un derecho universal, les permitiría a todos expresarse de maneras que las normas sociales actualmente no permiten, no sólo a la comunidad gay. Este es lo que Foucault implica en la segunda frase de la cita: “[w]e live in a relational world that institutions have considerably impoverished. Society and the institutions which frame it have limited the possibility of relationships because a rich relational world would be very complex to manage. We should fight against the impoverishment of the relational fabric” (Foucault *Ethics* 158). Esta proposición también

provoca reflexión. Foucault insiste en que el derecho al placer, y no al deseo, debe ser el objetivo principal pero, nunca lo define. Deja que nosotros determinemos el significado del concepto. Por lo tanto, surgen varias preguntas: ¿qué es el placer? ¿es puramente físico, mental o una combinación de ambos? ¿en dónde origina? ¿en el objeto mismo o en nuestra reacción a ese objeto? ¿aunque el derecho al deseo (en vez de al placer) no debe ser el objetivo último, todavía desempeña un papel importante en cuanto al derecho al placer? Por último, ¿cómo sería una sociedad basada en el derecho al placer? En este trabajo, basándome en textos ficcionales (o semificcionales) latinoamericanos de los años 1990—2010 escritos por autores gay, buscaré una respuesta literaria a esas preguntas, estudiaré cómo los autores abordan el tema del placer en sus textos.

Antes de pasar a detallar los capítulos individuales, tengo que completar la tarea que Foucault nos deja: considerar y definir el concepto de placer. No intento que esta sea una investigación exhaustiva del placer, sino una presentación de las escuelas de pensamiento mayores que me ayudaron a formar mi entendimiento del concepto. Así que, me concentraré en Platón, Aristóteles, Franz Brentano, Gilbert Ryle, Henry Sidgwick y Sigmund Freud. En sus escritos, cada teórico afronta el tema del placer a partir de las preguntas: 1) es una singularidad, 2) una pluralidad, 3) un estado mental, 4) una intención o 5) una emoción y/o sentimiento. Además de la esencia del placer, tenemos que abordar la cuestión de su valor, deliberar la validez del juicio hedonista de que “only pleasure has worth or value and only pain or displeasure has disvalue or the opposite of worth” (Moore). O, si es posible considerar el placer sin ningún juicio de valor. Comienzo con Platón dado que trata la mayoría de estos temas en *Phaedrus* y *Philebus*.

Las perspectivas clásicas: Platón y Aristóteles

La discusión de Platón sobre el placer en *Philebus* deriva de su análisis de lo Bueno. En el texto, Protarchus argumenta que lo Bueno está arraigado en el placer. Platón lo refuta declarando que no está relacionado con el placer sino la sabiduría. Sin embargo, Platón demostrará que ninguno de los dos es en verdad lo Bueno, pero la sabiduría lo representa mejor que el placer. Uno de los primeros aspectos del placer que Platón considera es la cuestión de singularidad versus pluralidad. Deduce que el placer es el nombre que se usa para referirse a la variedad de formas que componen el concepto de placer:

Pleasure I know to be manifold, and with her, as I was just now saying, we must begin, and consider what her nature is. She has one name, and therefore you would imagine that she is one; and yet surely she takes the most varied and even unlike forms. For do we not say that the intemperate has pleasure, and that the temperate has pleasure in his very temperance, —that the fool is pleased when he is full of foolish fancies and hopes, and that the wise man has pleasure in his wisdom? and how foolish would any one be who affirmed that all these opposite pleasures are severally alike! (*Philebus* 60-1).

Platón introduce en esta cita una línea de pensamiento que desarrollará a lo largo del texto: el ejemplo del insensato y el sabio, los dos siendo capaces de experimentar placer. Sin embargo, es imposible que sea el mismo placer dado que uno se basa en la insensatez y el otro en la sabiduría. Son opuestos. Por lo tanto, el placer ha de ser una pluralidad; un placer compuesto de diversos placeres. Platón plantea que el concepto de pluralidad atañe a varias categorías: el ser humano, la belleza y lo Bueno, por ejemplo. Además, va más allá de abordar solamente el tema de los placeres diferentes, de las pluralidades, e introduce a la discusión el juicio del valor. Protarchus cree que todo lo que es agradable corresponde a lo Bueno. Platón interpone una objeción, argumentando que: “pleasures are oftener bad than good: but you [Protarchus] call them all good, and at the same time are compelled, if you are pressed, to acknowledge that they are unlike. And so you must tell us what is the identical quality existing alike in

good and bad pleasures, which makes you designate all of them as good” (*Philebus* 61).

Platón critica la proposición de que todos los placeres comparten una cualidad que los relaciona con lo Bueno. Para él, el placer admite muchas formas y la mayoría representa clases “insensatas”, “pleasures [that] are oftener bad than good”. Por lo tanto, surge la pregunta: ¿cómo podemos distinguir las buenas de las malas? La clave es la sabiduría. Como también argumentará Aristóteles en su *Ética*, el buen placer depende de la condición de la persona. Un hombre prudente sabrá lo que es un buen placer, mientras que el insensato sucumbirá al malo. “Consequently, pleasure is good not by its nature, but only when it is an appropriate kind of attitude, and therefore its goodness depends on the direction that reason gives it. And, in that case, it will be reason and not pleasure that is the ‘cause’” (Russell 170-71). El sabio reconocerá que solamente ciertos placeres son buenos y será capaz de diferenciar los buenos de malos, mientras que el insensato creerá que todos son buenos, independiente de la verdad. En lo tocante a este trabajo, importa menos si la razón o el placer es la causa de lo Bueno. Mi interés reside en los juicios de valor asociados con las diferentes formas del placer. La carga política del placer se encuentra precisamente en la manipulación de los juicios de valor del placer. En sus textos, los seis autores que estudiaré directamente afrontan, critican y/o se apropian de estos juicios.

Volviendo a Platón, tenemos que afrontar las dos preguntas básicas: 1) ¿qué es el placer? y 2) ¿cómo podemos distinguir el bueno del malo? En *Philebus*, ofrece una definición sucinta: “when the harmony in animals is dissolved, there is also a dissolution of nature and a generation of pain [...] And the restoration of harmony and return to nature is the source of pleasure” (*Philebus* 84). Por ejemplo, cuando tenemos sed, la armonía corporal natural se perturba, el cuerpo está desequilibrado. La privación de agua produce dolor. Tomar agua

restituye el equilibrio corporal y, consecuentemente, engendra placer. Implicado en este proceso es la consciencia de la privación; tenemos que saber que “algo” nos falta. En este ejemplo, reconocemos que tenemos sed. Así que, como demostré a comienzo del capítulo, el deseo y el placer son inextricablemente vinculados. Deseamos el equilibrio —el deseo de algo ausente. Dado que lo que deseamos es la satisfacción de una necesidad, este deseo también implica dolor. La realización del deseo —tomar agua— ocasiona placer. Platón justifica las magnitudes diferentes del placer según su relación al grado de deseo/dolor. Propone que, “if a person would wish to see the greatest pleasures he ought to go and look, not at health, but at disease. And here you must distinguish: —do not imagine that I mean to ask whether those who are very ill have more pleasures than those who are well, but understand that I am speaking of the magnitude of pleasure” (*Philebus* 105). Cuánto más deseamos el equilibrio y el resultante alivio del dolor, más experimentaremos placer. Con esto en mente, podemos definir el placer platónico como el cumplimiento de una necesidad y el resultante equilibrio corporal que produce. Es importante notar la relación placer/deseo que propone Platón. Ignora la posibilidad de desear la continuación de placer y privilegia los aspectos que causan dolor: el deseo de la terminación de una enfermedad y el deseo de algo carente. Por lo tanto, reconoce que este placer es uno combinado con dolor y que permite juicios de valor (bueno o malo, insensato y sabio). Platón desarrolla más su filosofía del placer y señala que el placer corporal no representa la totalidad de las posibilidades. Existen también placeres “puros”, como la belleza de color y forma, las aromas, los sonidos y el conocimiento; “in general those of which the want is painless and unconscious, and of which the fruition is palpable to sense and pleasant and unalloyed with pain” (*Philebus* 113). Este es un placer desvinculado del

deseo¹ y del dolor. Si examinamos los placeres incluidos en esta categoría, ¿es posible desear un aroma? ¿un sonido? Debemos tener en cuenta el deseo como Platón lo imagina: la terminación o la carencia de algo. Aunque podemos desear que un aroma o un sonido continúe, este concepto del deseo no figura en su pensamiento. El conocimiento es distinto. Sin embargo, para Platón el conocimiento proviene de lo Divino y, consecuentemente, ha de ser un placer puro. Si no, imposibilitará la existencia de lo Divino. Platón diferencia los dos conceptos del placer —el placer combinado con dolor, y el puro— en *Phaedrus*:

For, as has been already said, every soul of man has in the way of nature beheld true being; this was the condition of her passing into the form of man. But all souls do not easily recall the things of the other world; they may have seen them for a short time only, or they may have been unfortunate in their earthly lot, and, having had their hearts turned to unrighteousness through some corrupting influence, they may have lost the memory of the holy things which once they saw. Few only retain an adequate remembrance of them; and they, when they behold here any image of that other world, are rapt in amazement; but they are ignorant of what this rapture means, because they do not clearly perceive (*Phaedrus* 78)

Antes de adquirir la forma humana, todos experimentamos lo Divino. Al adquirir la forma humana, la mayoría pierde la memoria de lo que vio en el cielo y comienza la búsqueda de placeres terrenales y corporales. Esto es, placer como el cumplimiento del deseo, placer combinado con dolor. Por lo tanto, considerando el concepto de placer presentado en los textos *Philebus* y *Phaedrus*, me parece que el placer puro resulta de un deseo de volver a lo Divino. Cuando los que retienen memoria de lo Divino vislumbran una imagen divina, son arrebatados y desean regresar. En profundo contraste con ellos, una persona que ha perdido memoria de lo Divino, “who [...] has become corrupted, [who] does not easily rise out of this world to the sight of true beauty in the other; he looks only at her earthly namesake, and

¹ A mi entender, desear implica participación activa. Por lo tanto, el concepto de un deseo inconsciente me parece problemático. Posible que no podamos identificar lo que deseamos pero, todavía estamos conscientes de *un* deseo.

instead of being awed at the sight of her, he is given over to pleasure, and like a brutish beast he rushes on to enjoy and beget” (*Phaedrus* 79). Los que se han olvidado de lo Divino corrompen los placeres puros². En vez de desear un retorno al Divino, anhelan placer sin finalidad, placer por placer. Aquí, Platón aborda el tema del deseo como la continuación de placer. Sin embargo, ese deseo es vicioso y nos convierte en bestias, seres pervertidos. Para terminar la discusión de Platón, él permite una pluralidad de formas de placer mas no son los mismos: hay corporales y espirituales (puros). Los placeres corporales resultan del cumplimiento de una necesidad y se mezclan con el dolor. Muy a menudo son viciosos. Los placeres espirituales, por otra parte, son puros y provienen de lo Divino. Los que han perdido su conexión con lo Divino, convierten los placeres puros en vicios.

En el libro número diez de su *Ética a Nicómano*, Aristóteles indaga el placer y la felicidad. A lo largo del texto, dialoga con Platón. Señalaré lo que considero algunos de las similitudes y las diferencias en sus líneas de pensamiento. Una de las distinciones más importantes se basa en el concepto del placer como el cumplimiento de una necesidad. Aristóteles afirma que la idea de “pain [a]s a deficiency of our natural condition, and pleasure [a]s its replenishment” (316) es poco aceptada. Opina que la teoría “seems to have been derived from the pains and pleasures connected with eating: it is assumed that it is because we have experienced a lack, and felt pain, that we subsequently find pleasure in replenishment. But this does not happen in the case of all pleasures” (317). Platón también brega con este problema, y encuentra la solución en las dos categorías del placer: puro y corporal. En este punto los dos teóricos se desvían. Si Platón acepta la existencia de placeres impuros (mezclados con dolor), Aristóteles cuestiona si son, placeres en absoluto. Parece que esa línea

² Volveré a la relación entre la condición del sujeto (el bruto versus el ilustrado) y el placer en la discusión sobre la *Ética* de Aristóteles.

de cuestionamiento resulta del deseo de una definición unitaria del placer. Es un deseo difícilmente realizado. Para Platón, el placer es unitario porque es una pluralidad compuesta de varias singularidades relacionadas. Experiencias diferentes provocan tipos dispares de placer, pero cada tipo pertenece a la meta-categoría “placer”. Aristóteles rechaza esa aserción y, en su lugar, define el placer basado en el carácter de la persona. El “buen” hombre experimentará placer. El vicioso tendrá una experiencia “agradable” pero, no será verdaderamente placer. Como explica Aristóteles, “[a]gainst those who cite instances of disreputable pleasures one may argue that these pleasures are not pleasant. They may be pleasant to persons of an unhealthy disposition, but that does not compel us to believe that they are really pleasant (except to these persons)” (317). Su implicación es clara: una actividad viciosa no causará placer a una persona sana. Afirmar que actividades como el consumo excesivo de alcohol o de actividad sexual engendran placer, demostrará que la disposición de la persona es insana. De este modo, Aristóteles también llega a una definición unitaria del placer. El placer es lo que experimenta una persona sana cuando participa en una actividad apropiada. Profundizaré más en las actividades en la próxima sección. Por ahora, es importante señalar el contraste entre las teorías de Aristóteles y de Platón. Se basa en el locus del origen del placer: en la filosofía platónica, una cosa o una actividad provoca en nosotros placer. El locus es externo. Aristóteles argumenta que el placer depende del estado mental y espiritual de la persona. Es interno. Dado que Aristóteles tiene una vista del mundo bastante binaria —hombre bueno o malo, placeres decentes o indecentes— el placer mezclado con dolor es imposible; su placer no es una pluralidad.

Aristóteles dedica el resto del libro a definir el placer. Primero, basándose en el sentido de la vista explora la posibilidad de que es un proceso: “The act of seeing is regarded

as complete at any moment of its duration, because it does not lack anything that, realized later, will perfect its specific quality. Now pleasure also seems to be of this nature, because it is a sort of whole, i.e. at no moment in time can one fasten upon a pleasure the prolongation of which will enable its specific quality to be perfected” (318). Un proceso implica una transformación a través del tiempo, un mejor o empeoramiento. Si el proceso de ver es temporal, no podemos decir que cambia a través del tiempo³. El placer es de esta índole. Aristóteles no plantea que experimentar más o menos placer a través del tiempo es imposible (abordará ese tema en otra sección del texto) sino que el placer en sí es completo, perfecto, y no cambia. En consecuencia, el placer no puede ser un proceso. Se relaciona con una actividad:

activity of any sense is at its best when the organ is in the best condition and directed towards the best of the objects proper to that sense. This activity will be most perfect and most pleasurable; for there is a pleasure corresponding to each of the senses, just as there is to thought and contemplation; and it is most pleasurable when it is most perfect, and most perfect when the organ is in a healthy condition and directed toward the worthiest of its objects; and the pleasure perfects the activity (320).

El placer es distinto a la actividad. Si no, surgiría el mismo problema presentado en la discusión de un proceso. Para retomar el concepto de una actividad apropiada, la actividad dirigida al mejor de los objetos que corresponden a ese sentido, es la más apropiada. Leer filosofía, tomar buen vino, comer buena comida, etc. El placer que corresponde a esa actividad es un placer verdadero. Por otra parte, participar en una actividad viciosa puede ser “placentero” pero no es placer en absoluto. En este punto, veo una concurrencia significativa entre los pensamientos de Platón y de Aristóteles. El aristotélico resulta del órgano “más perfecto” participando en la actividad “más perfecta”. El placer puro de Platón lo

³ Es importante distinguir la vista y visión. La visión se empeora con el paso del tiempo, en la oscuridad, o debido a otros factores. El sentido de la vista, por otra parte, no cambia.

experimentan los que retienen una memoria de lo Divino, que lo pueden vislumbrar aquí en la Tierra. Así que el placer verdadero aristotélico y el puro platónico requieren un cuerpo sano, conectado a lo Divino. Para ambos pensadores, los placeres resultantes de actividades u objetos terrenales son impuros. La distinción entre los dos reside en el locus del origen del placer: externo versus interno. Para Platón el placer deriva de lo Divino, mientras que Aristóteles mantiene que es un órgano sano (cerebro, cuerpo, espíritu) que nos permite experimentar placer. Hay diferentes placeres porque son “as diverse as their activities. Sight is superior to touch, and hearing and smell to taste, in purity, so their pleasure differ similarly. Also intellectual pleasures are superior to sensuous ones, and both kinds differ among themselves” (324). Un hombre sano puede experimentar estos placeres, mientras que para un vicioso hay momentos “agradables” pero, en realidad, representan corrupción y perversión.

Las perspectivas modernas: De Sidgwick a Foucault

Comencé el capítulo con Platón y Aristóteles por varias razones. Las filosofías del placer hasta los últimos años del siglo veinte han respondido y comunicado con ellos: el cuestionamiento de la definición unitaria, el locus, el origen⁴. Las otras teorías que estudiaré representan los escritos de autores de los siglos diecinueve y veinte. Decidí saltar de Platón y Aristóteles hasta los tiempos modernos por dos razones: 1) estas son específicamente las obras que me ayudaron a entender el concepto del placer y 2) además de responder a Platón y Aristóteles, cada autor incorpora y desarrolla las teorías importantes del placer de Spinoza, Descartes, John Locke y James Mill.

⁴ Durante los últimos treinta años, avances tecnológicos han resultado en la posibilidad de identificar las áreas del cerebro relacionadas con el placer, lo cual nos permite cuestionar su origen (Katz). Sin embargo, son teorías todavía en desarrollo y más allá del ámbito de este trabajo. Por esta razón, no las consideraré.

Foucault, por ejemplo, toma los placeres corporales (combinados con dolor) como un punto de partida:

The possibility of using our bodies as a possible source of very numerous pleasures is something that is very important. For instance, if you look at the traditional construction of pleasure, you see that bodily pleasure, or pleasures of the flesh, are always drinking, eating, and fucking. And that seems to be the limit of the understanding of our body, our pleasures. What frustrates me, for instance, is the fact that the problem of drugs is always envisaged only as a problem of freedom and prohibition. I think that drugs must become a part of our culture (*Ethics* 165-66).

Beber, comer y sexo cumplen una necesidad física y, por tanto, podemos relacionarlos con el placer en el sentido platónico. Sin embargo, a Foucault le interesa explorar lo que desborda los límites de ese placer. Busca un objeto que cause placer y que no atañe a las definiciones clásicas. Lo encuentra en las drogas, que no encajan en el teoría de Platón dado que no cumplen una necesidad ni representan al Divino. En lo tocante a la línea de pensamiento aristotélica, las drogas desmantelan la proposición de que “activities differ in goodness and badness [...] their pleasures can be classes similarly, because each activity has a pleasure proper to it. Thus the pleasure proper to a serious activity is virtuous, and that which is proper to a bad one is vicious” (Aristotle 324). Es difícil justificar el consumo de drogas como una actividad seria o virtuosa. Sin embargo, es exactamente lo que Foucault propone. Cree que “[w]e have to study drugs. We have to experience drugs. We have to do good drugs that can produce very intense pleasure. I think this puritanism about drugs, which implies that you can either be for drugs or against drugs, is mistaken” (*Ethics* 166). Los drogas representan un caso particular puesto que, independiente de la condición de la persona (buena, mala, sana, insana), causan placer⁵. Al exponer la virtud de las drogas, Foucault las despoja de su valor moral, así

⁵ Reconozco que experiencias malas son posibles, los llamados “viajes malos”. Sin embargo, no intento que este capítulo sea un análisis profundo sobre el tema de drogas. Aceptamos, por tanto, que la gente toma drogas pensando en las posibilidades de placer que pueden originar.

tomando una postura política: un placer “apropiado” no necesariamente resulta de una actividad virtuosa, el placer en sí tiene valor. Foucault nos está ofreciendo una resemantización del concepto. Lo cual le incita a exponer, durante una entrevista con Stephen Riggins, que “I think I have real difficulty in experiencing pleasure. I think that pleasure is a very difficult behavior. It’s not as simple as that to enjoy one’s self” (*Ethics* 129). El placer foucauldiano es difícil porque es política, representa la posibilidad de crear nuevas formas de vida e implica responsabilidad y consciencia. Dado el papel significativo que desempeña el placer en el pensamiento foucauldiano, parte de su labor es distinguir los placeres de los no-placeres, que son, sencillamente, los que no requieren una toma de consciencia, placeres de alcance medio, placeres simples. Presenta el ejemplo de tomar una copa de buen vino. No niega que vino pueda causar placer. Sin embargo, adoptando un término que usó Aristóteles, explica que tomar un buen vino puede ser “placentero” pero no es placer. Para Foucault, un placer “must be something incredibly intense” (*Ethics* 129). Por ejemplo, las drogas o la intensificación del acto sexual. Por otra parte, lo “placentero” es un tema del cual no se ocupa. En sus palabras: “I’m not able to give myself and others those middle-range pleasures that make up everyday life. Such pleasures are nothing for me, and I am not able to organize my life in order to make place for them” (*Ethics* 129). Como sugiere en esta cita, lo “placentero” es placer desprovisto de la política. Sin embargo, su meta es politizar el concepto, aprovecharse del placer para lograr igualdad para la comunidad gay. Así, se diferencia de Platón y Aristóteles, para quienes el placer es algo que se nos ocurre, algo provocado en nosotros por medio de una vía externa o interna. Para Foucault, el placer verdadero requiere participación activa, es una experiencia intensa que escogemos. Como expone en lo tocante a su obra *La historia de la sexualidad*: “The relationship that I think we need to have with

ourselves when we have sex is an ethics of pleasure, of intensification of pleasure” (*Ethics* 131). El placer es una cuestión de ética y, por lo tanto, requiere consciencia. Las drogas son solamente una posibilidad, Foucault insiste en que tengamos que explorar también nuevas formas de relaciones, de sexo y de vida.

Los cuatro teóricos restantes que presentaré —Franz Brentano, Henry Sidgwick, Gilbert Ryle and Sigmund Freud—siguen una vía neo-aristotélica para indagar la esencia del placer. En *Psychology from an Empirical Standpoint*, Franz Brentano analiza el placer como un fenómeno mental que se compone de tres clases distintas: presentación, juicio, y fenómenos de amor y de odio. Las primeras dos categorías son evidentes, casi no necesitan explicación. Presentación es el momento cuando un fenómeno se nos aparece, “[w]hen we see something, a color is presented; when we hear something, a sound; when we imagine something, a fantasy image” (*Empirical Standpoint* 153). Cuando veo un objeto, es presentado. Veo un árbol y, así, me es presentado. El oído es un poco más complejo. Cuando oigo una palabra, la presentación no es el sonido sino una imagen del objeto al cual representa. Como lo explica Brentano: “the purpose of words is to provoke presentations” (*Empirical Standpoint* 153). La palabra (sonido) es un referente que provoca en mí una imagen del objeto. Las imágenes funcionan de una manera similar. También son un referente que señala el objeto al cual representan, no son una presentación en sí. La segunda categoría, el juicio, es la mejor delimitada, dado que Brentano se adhiere a lo que identifica “el uso filosófico común” del concepto: un juicio es la aceptación de una proposición como falsa o verdadera. Ofrece una cualificación: un juicio no requiere una presentación, podemos formular uno basado en una memoria, por ejemplo. La última clase es la más difícil de definir porque incluye todos los fenómenos excluidos de las clases de presentación y de juicio: las

emociones. Para Brentano, el término emoción “is usually understood to mean only affects which are connected with noticeable physical agitation. Everybody would call anger, anxiety and passionate desire emotions; but in the general way in which we use the word, it also applies to all wishes, decisions and intentions” (*Empirical Standpoint* 153). Todos estos fenómenos pertenecen a esta clase porque son percibidos/experimentados en la “consciencia interna”. Es decir, la consciencia interna es el locus de la sensación: “[a]ccording to Brentano’s theory, inner consciousness of a mental act *m* consists of (i) a presentation and (ii) an immediately evident cognition of *m*” (Textor). Este concepto es uno de las intervenciones más significativas de Brentano. Fenómenos mentales de la consciencia interna tienen dos objetos: el primario causa la emoción y el secundario es la cualidad del sensación (Huemer). Esto es, “[e]very mental phenomenon is characterized by what the Scholastics of the Middle Ages called the intentional (or mental) inexistence of an object, and what we might call, though not wholly unambiguously, reference to a content, direction toward an object, or immanent objectivity. Every mental phenomenon includes something as object within itself” (*Empirical Standpoint* 88). Brentano provee el ejemplo de un color. Si el color “rojo” se nos presenta, el color en sí es el contenido de la sensación, el objeto primario. Apreciar el color o, el acto de percepción, es el objeto secundario de este fenómeno mental. La presentación y la percepción del rojo, los dos componentes juntos, constituyen un fenómeno singular (Chisholm). Así funcionan también el placer y el dolor. Además del objeto físico que se nos presenta, tienen un segundo, “mental, intentional object, towards which the act is actually directed” (Huemer). Por ejemplo, cuando pienso en la sensación que experimenté mientras comía un bistec, lo que siento actualmente resulta del objeto mental del bistec⁶. El objeto

⁶ Ya que una memoria puede “ser presentada”, la memoria del objeto físico, el bistec, es el objeto primario.

secundario es amor si experimento placer y odio si es displacer. Antes de seguir, debo resumir lo presentado. Hay tres clases de fenómenos. Primero, veo/oigo/siento/pienso un objeto (idea, o cualquier otra cosa) y, según Brentano, ese objeto me es presentado, entra en mi consciencia. Segundo, emito un juicio del objeto. Por último, tomo “consciencia interna” del objeto, lo cual provoca una respuesta afectiva. Esa respuesta es un objeto distinto al objeto original. O sea, el original es el objeto primario y la emoción que siento es el secundario.

Sabemos que el placer es una sensación o, mejor dicho, una cualidad de sensación. Es un objeto secundario mental que se refiere a un objeto primario. Sin embargo, Brentano todavía no ha contestado la pregunta de cómo. ¿Cómo sentimos placer? “There are two senses in which a man may be said to be pleased with an object or take pleasure in it, and two senses in which he may be said to be displeased with an object or to take displeasure in it. In the first case, he may simply find the object to be agreeable, or disagreeable. In the second, he finds the object to be agreeable, or disagreeable, and then, *because* of this fact he also takes pleasure or displeasure in *another* object” (*Origin of Our Knowledge* 154). Entiendo esto en conjunto con las tres clases de fenómenos. Primero, un objeto es presentado y, luego, formulamos un juicio verdadero/falso del objeto. Si el juicio es verdadero, adoptamos una actitud “pro” hacia el objeto; una actitud que causará placer. Al contrario, si el juicio es falso, adoptamos una actitud “anti” que producirá una sensación de displacer. La posibilidad de sentir placer por *otro* objeto resulta del placer mismo convirtiéndose en el objeto secundario. O sea, el placer como objeto se puede referir a una multiplicidad de objetos primarios. Un árbol me provoca placer, lo cual me permite sentir placer por otros árboles también, aparte del árbol original. Por esta razón, “is not inappropriate to describe every pleasure or displeasure in something as interest, and every wish, every voluntary decision as an act of taking an

interest in something” (Chisholm 153). Volviendo al árbol, dado que me provocó placer, tengo interés en él. Puedo transferir ese interés también a otros árboles. Esta doble posibilidad de placer le permite a Brentano llegar a una definición unitaria. Dado que el placer es un acto intencional hacia un objeto secundario mental, puede referirse a múltiples objetos diferentes; es una pluralidad.

Henry Sidgwick también sigue el camino neo-aristotélico. En *The Method of Ethics* presenta una visión bastante hedonista del placer. En la obra, se esfuerza por definir el *good on the whole*: “[a] person’s future good on the whole is what he would now desire and seek on the whole if all the consequences of all the different lines of conduct open to him were accurately foreseen and adequately realized in imagination at the present point of time” (Christiano 262). Esto es, para Sidgwick el *good on the whole* es algo que deseamos y, consecuentemente, que causa placer. Además, introduce una racionalidad: el *good on the whole* es lo que deseamos después de considerar cuidadosamente todos los resultados y consecuencias posibles. Por lo tanto, Sidgwick lo considera imposible que el *good on the whole* resulte de placeres que terminan en consecuencias perjudiciales. Posible que experimentemos placer al consumir drogas, para volver al ejemplo de Foucault, pero al final pagaríamos un precio demasiado elevado: la salud. Si anticipáramos correctamente todas las diferentes líneas de conducta, nos daríamos cuenta de que el placer que resulta de drogas, por agradable que sea, es algo que no debemos desear, algo que no puede ser el *good on the whole*. En este concepto del placer encuentro el sentido neo-aristotélico: el mejor placer resulta del mejor órgano participando en la mejor actividad. Sin embargo, persiste un dilema: aunque drogas no constituyen el *good on the whole*, no podemos ignorar que causan placer. En consecuencia, para Sidgwick existe una distinción entre placer y el *good on the whole*. Es

importante recordar que “pleasure is good, a feeling is pleasure because the person who experiences that feeling apprehends it as desirable” (Katz). El placer en sí no es el *good on the whole*, pero es un factor de motivación.

Todavía tenemos que preguntar ¿qué es el placer que deseamos, que nos conducirá al *good on the whole*? Para Sidgwick, “pleasure is a kind of feeling which stimulates the will to actions tending to sustain or produce it, —to sustain it, if actually present, and to produce it, if it be only represented in idea—; and similarly pain is a kind of feeling which stimulates to actions tending to remove or avert it” (42-3). El placer no sólo es una acción de impulso sino también es (auto)reproductivo: cuando lo tenemos, queremos más; cuando nos falta, buscamos maneras de producirlo. Si Sidgwick no hace referencia directa a Platón en esta sección, la alusión es clara. Su definición del placer concurre con el concepto de placer combinado con dolor de Platón, que el placer resulta del cumplimiento de una necesidad. Sin embargo, hay una clara distinción entre los dos pensadores, la cual notamos en la crítica de uno de los ejemplos por excelencia de placer combinado con dolor: el hambre. Para Sidgwick, aunque “hunger is frequently and naturally accompanied with anticipation of the pleasure of eating; [...] careful introspection seems to show that the two are by no means inseparable” (45). Para ilustrar el punto, ofrece el caso del *gourmand*, una persona que no come para cumplir la necesidad física de alimentación, sino para el placer mismo del acto de comer. Indica, además, que es común que un *gourmand* controle el hambre para aumentarla o posponer su cumplimiento, así aumentando el placer que causa. Por lo tanto, este placer ha de ser el producto no de un deseo primario (el hambre) sino de uno secundario. Para un *gourmand*, por ejemplo, el acto de comer no es el cumplimiento de una necesidad física sino de otro tipo de necesidad, una que ha creado. Esta es una distinción importante y una que

Platón nunca aborda. Sidgwick desarrolla más su idea, diciendo que “hunger as an element of normal life [is not] at all a painful feeling: it only becomes painful when [one is] in ill health” (46). Notamos que no sólo se distancia de Platón sino que también vuelve a Aristóteles: es la condición de la persona que determina el placer. El hambre no causa dolor en una persona sana. Es, más bien, una parte normal de la vida. Si causa dolor, es representativa más de la condición del sujeto (insano) que la búsqueda del cumplimiento de una necesidad. De hecho, avanza un paso más en su teoría y explica que, a veces, los dolores pueden originar placer. Por ejemplo, tendríamos que considerar el dolor que resulta de un diente podrido un tipo de placer si la persona deseara que continuara. Por esta razón, si el placer proviene de comida, de drogas o de dolor de muelas, para Sidgwick “[t]here is no such thing as the feeling of pleasure itself; pleasures are phenomenologically heterogeneous” (Feldman). Placer es simplemente “a feeling which, when experienced by intelligent beings, is at least implicitly apprehended as desirable or—in cases of comparison— preferable” (127). Tanto como los otros, Sidgwick llega a una definición unitaria del placer: es lo “preferible” después de cognición, después de considerar y juzgar todos los resultados posibles.

El interés de Gilbert Ryle reside en la variabilidad del placer. Se pregunta: ¿cómo es posible que dos personas que caminan por un parque, ven los mismos árboles y sienten la misma brisa fresca puedan tener experiencias distintas? Para la primera, es una caminata agradable mientras que para la otra, no. Además, la caminata puede causar placer hoy pero mañana, displacer. Siguiendo la línea de pensamiento neo-aristotélica, afirma que el placer no puede ser “a concomitant, e.g. an introspectible effect of the walking” (138) pero es algo que resulta de nuestro “attending or giving [our] mind to” (142) una noción u objeto en particular. Este es un desarrollo del concepto aristotélico del “buen hombre”: que nuestra actitud (en este

caso, el acto de atender a, de tomar consciencia de) determina la experiencia del placer. Para evidenciar que el placer resulta de nuestra atención, Ryle necesita mostrar que no es una sensación. El problema reside en la esencia de una sensación: podemos sentir, experimentar una sensación sin prestar atención, sin tomar consciencia. Para evidenciar que el placer resulta de una toma de consciencia, Ryle seguirá la metodología de Aristóteles, analizará lo que el placer *no* es para llegar a la conclusión de lo que *sí* es. Estudiará sensaciones (hormigueos y dolor), emociones (ira y bienestar) y, por último, modos (melancolía).

Ryle argumenta en contra del concepto de placer como una sensación física basado en el hecho de que una sensación, como un hormigueo o dolor, tiene una ubicación. Podemos describir específicamente (o en general) dónde sentimos el dolor: me caí y me duele el brazo, tengo dolor de estómago. Sin embargo, “we could not ask in which arm [for example] the agreeableness or disagreeableness of it had been felt” (135). Ryle apoya su postura al introducir el tema de los anestésicos. Es posible aliviar el dolor físico o entumecer una parte del cuerpo con anestésicos. Ninguna de los dos no afectará el placer. Por lo tanto, una sensación física y placer/displacer son distintos. La segunda categoría, las emociones, es un concepto más ambiguo. En vez de un dolor específico, Ryle estudia un sentimiento sin locus. Contempla la ira, la congoja y la desilusión. Si estamos enojados, por ejemplo, hasta el postre más delicioso puede causar displacer, puede ser desagradable. Al contrario, el sentido de divertimento puede convertir una actividad tediosa en una entretenida, agradable. Para ilustrar su punto, Ryle provee el ejemplo de un hombre que disfruta del olor de la turba: “[p]ain, fury and mirth can be transports, convulsions or fits, but the enjoyment of the smell of peat smoke is not a paroxysm like these —not because it is very mild, where they are violent, but because it is not the sort of thing that can be resisted, whether successfully or

unsuccessfully. It cannot be given way to either” (137). Postula que el placer está fuera de nuestro alcance. Si podemos sufrir un arranque súbito de rabia o de dolor, en última instancia tenemos la capacidad de resistir o ceder a ese ataque. Así que, el placer es distinto a este tipo de sensación porque no es algo que podemos resistir. Lo sentimos cuando lo sentimos. La última categoría que Ryle analiza incluye los modos como depresión y irritabilidad. Para comenzar, explica la diferencia entre un modo y una emoción: “[t]he mood of irritability is unlike the emotion or passion of anger, not only in its typical duration and not only in being more like squally weather than like a squall, but also in not having a particular object. A man is angry with his dog or his tie, but his irritability has no particular object” (137). Un modo es un tipo de predisposición. Algunos son propensos a la ira, mientras que otros son alegres. Sin embargo, alegría no es placer. Otra vez basándose en el pensamiento aristotélico, insiste en que el placer resulta de una actividad. Podemos declarar que una persona alegre es fácil de complacer, pero fácil de complacer es distinto al placer. Consecuentemente, dado que un modo no tiene objeto y no resulta de una actividad, es distinto al placer.

Similar a Aristóteles, Ryle también cree que el placer no es un proceso: “[s]ensations, emotional states and moods can, in principle, all be clocked. We can often say roughly how long a tingle or a headache lasted, [...] fit of rage of amusement lasted [...] how long a mood of depression or cheerfulness lasted. But pleasure does not lend itself to such clockings. The walker can, indeed, say that he enjoyed his walk until it began to rain [...] But he cannot clock the duration of his enjoyment against the duration of the thing he enjoyed” (138). La distinción entre su línea de pensamiento y la de Aristóteles es que el placer no depende de nuestra condición espiritual ni la cualidad de la actividad sino que de la atención que dedicamos a la actividad. No podemos encontrar placer en algo que desconocemos. Para Ryle,

la actividad que produce placer es la actividad de poner atención. Lo cual no es decir que la acción de poner atención siempre engendrará placer. Lo que engendrará es una reacción afectiva, una de las cuales puede ser el placer.

En *Beyond the Pleasure Principle*, Sigmund Freud identifica las dificultades que el concepto de placer presenta:

we would readily express our gratitude to any philosophical or psychological theory which was able to inform us of the meaning of the feelings of pleasure and unpleasure which act so imperatively upon us. But on this point we are, alas, offered nothing to our purpose. This is the most obscure and inaccessible region of the mind, and, since we cannot avoid contact with it, the least rigid hypothesis, it seems to me, will be the best. We have decided to relate pleasure and unpleasure to the quantity of excitation that is present in the mind but is not in any way 'bound'; and to relate them in such a manner that unpleasure corresponds to an increase in the quantity of excitation and pleasure to a diminution (1-2).

Al comienzo, parece que no definirá el placer aparte de afirmar que es inevitable y oscuro. Sin embargo, ofrece una explicación más profunda a relacionarlo a la disminución de excitación.

Para Freud, excitación origina en las emociones fuertes que nos desequilibran. Cuando estamos enojados, por ejemplo, la mente está “desequilibrada”, lo cual resulta en excitación física o, en otras palabras, displacer. La disminución de esa emoción, el equilibrarse, engendra placer. La cualificación de “vinculado” o “bound” que Freud destaca es de suma importancia. Se esforzó en separar la emoción que causa la excitación del placer/displacer. Eso es, el placer no resulta de la emoción sino del equilibrio y el displacer de la falta de ello. Dado que desvincula el placer y las emociones, me parece que intenta crear una nueva categoría afectiva para el placer y el displacer. Encontramos la línea neo-aristotélica en esa característica: el placer depende del estado emocional de la persona que lo está experimentando.

El estado de excitación pone en juego el principio de realidad, en contraste al principio de placer. Según Freud, somos propensos a buscar placer pero, “[t]he facts which have caused

us to believe in the dominance of the pleasure principle in mental life also find expression in the hypothesis that the mental apparatus endeavours to keep the quantity of excitation present in it as low as possible or at least to keep it constant” (3). Podemos pensar en los dos principios —el realidad y el placer— como contrapesos: se controlan mutuamente para mantener el equilibrio. Por esta razón, Freud niega que el principio de placer sea la fuerza dominante y prefiere términos como “tendencia” y “propensión” a placer. Es importante reconocer que emociones fuertes (la ira y la ansiedad) nos pueden desequilibrar, pero demasiado placer es también una forma de excitación. Cuando el cuerpo está en un estado de desequilibrio causado por un placer desmedido, el principio de realidad comienza a hacer efecto como un medio de auto-protección. El principio de realidad “does not abandon the intention of ultimately obtaining pleasure, but it nevertheless demands and carries into effect the postponement of satisfaction, the abandonment of a number of possibilities of gaining satisfaction and the temporary toleration of unpleasure as a step on the long indirect road to pleasure” (4). Implicado en esta cita es que una “mente sana” puede controlar el principio de placer. Una mente sana sabrá que posponer placer no significa la negación o la cesación de ella. Una mente sana podrá identificar cuándo el placer causa excitación y desequilibrio y tomará las medidas apropiadas para restablecer el equilibrio: el principio de realidad tomará control para frenar el de placer. Al contrario, una mente insana (de un adicto, por ejemplo), no es capaz de identificar el desequilibrio y buscará más placer, sin restricción. En otras palabras, una mente sana sabrá lo que es un placer sano. La influencia aristotélica es imposible de evitar. Lo que comparten todas las sanas e insanas es el deseo de repetir experiencias que engendran placer.

Para Freud, entonces, el placer o el displacer no se origina en una actividad o un objeto sino que son una reacción al nivel de excitación corporal y el resultante equilibrio, o falta de ello. El placer es el método principal bajo el cual el aparato mental funciona, dado que es la recompensa que recibimos al mantener el cuerpo equilibrado. Es una fuerza motivadora. Sin embargo, implica un peligro: si el principio de realidad no funciona como una contrapesa, el placer causará desequilibrio corporal. El ejemplo por excelencia de ello es el sexo: “The pleasure principle long persists, however, as the method of working employed by the sexual instincts, which are so hard to ‘educate’, and, starting from those instincts, or in the ego itself, it often succeeds in overcoming the reality principle, to the detriment of the organism as a whole” (4). La tarea difícil de “educar” los instintos sexuales nos permite considerarlos un sitio de contestación que nos revela la relación/tensión entre el sexo y el placer. Lo que es problemático para Freud, Foucault considera político. Para Foucault, un placer “desenfrenado” nos ofrece la oportunidad de crear nuevas relaciones, nuevas formas de vida. En vez de resultar del equilibrio corpóreo, es en sí una fuerza que desequilibra. Es decir, Foucault invierte la teoría freudiana para buscar maneras de escapar “the two readymade formulas of the pure sexual encounter and the lovers’ fusion of identities” (op.cit).

El placer cognitivo

Estos teóricos me han ayudado a contemplar el concepto de placer gracias al enfoque en la cognición que atraviesa todas las obras. Platón establece esa línea de pensamiento a declarar que sólo el sabio podrá identificar un placer apropiado, correcto. Aristóteles la continúa al declarar que “activity of any sense is at its best when the organ is in the best condition and directed towards the best of the objects proper to that sense. This activity will be most perfect and most pleasurable” (op. cit.). Implicado en esta conceptualización del

placer es que el sabio (una persona con el cerebro en su mejor condición) será capaz de identificar cuál actividad producirá el mejor placer y decidirá participar en ella. Claramente, el sabio preferiría el mejor placer posible. Consideremos un ejemplo actual. El órgano son los ojos. Existen varias actividades propias a la vista. Por ejemplo: mirar un programa de realidad, ir a un museo y mirar el arte de Goya, leer una novela de Isabel Allende o mirar una película pornográfica. Claramente, estas cuatro posibilidades representan diferentes grados de condición, objetos con diferentes valores. Si seguimos la línea aristotélica, la actividad que producirá el mejor placer es mirar el arte de Goya. Las otras originarán grados menores de placer. Además de los ojos, el cerebro también participa en la actividad. Si ese órgano también está en la mejor condición, será capaz de identificar cuál de los objetos es el mejor: el arte de Goya. Esta característica del placer aristotélico establece la línea cognitiva. Es decir, en vez de ser un recipiente pasivo, por medio de la actividad de cognición el sujeto participa activamente en la producción de placer. Brentano, Sidgwick, y Ryle retoman el concepto de la cognición y lo adaptan a sus teorías. Basándose en la relación cognición/placer, Brentano idea su concepto de la consciencia interna. El proceso de presentación y juicio requiere concienciación, participación activa. El placer/displacer es producto de nuestra actitud hacia el objeto mental (objeto secundario) resultante de la presentación del objeto primario. Gracias a esa consciencia, puedo experimentar placer por otro objeto. Para Sidgwick, indaga la relación entre el placer, la cognición y lo que identifica *good on the whole* o, “what [a person] would now desire and seek on the whole if all the consequences of all the different lines of conduct open to him were accurately foreseen and adequately realized in imagination at the present point of time” (op. cit.). O sea, identificar el *good on the whole* requiere que sopesemos la opciones, que nos sometamos a un proceso de cognición. El placer, para

Sidgwick, es lo preferible, un sentimiento que queremos prolongar o recrear. El placer nos ayuda a identificar el *good on the whole*, ya que es también lo preferible, algo que queremos prolongar. Sin embargo, no es el *good on the whole*. En lo tocante a ese punto, la distinción entre el *good* y el placer, Foucault ofrece una intervención significativa. Para Foucault, no hay separación, el placer no sirve de identificar el *good* sino que es el *good*. El placer representa la mejor posibilidad para una sociedad igualitaria, la cual es lo preferible, lo que todos deseamos. La teoría de Ryle representa la intervención más clara respecto al placer: resulta de una actividad pero requiere atención, consciencia de la acción. No podemos experimentar placer si no estamos interesados en la acción. Para mi trabajo, ese vocablo —interés— es fundamental. Plantearé que las obras que estudiaré provocan interés y demandan que prestemos atención y que pensemos. De esas actividades, originará placer.

En los siguientes capítulos, afrontaré las preguntas: ¿cómo utilizan los autores el placer para realizar su objetivo político? ¿cómo representan los efectos del placer en sus textos? ¿cuáles cambios políticos facilitan los autores a partir del placer? y, por último, ¿ofrecen una imagen de una sociedad fundada en el placer? Estas preguntas traspasan las fronteras del concepto tradicional del placer. Es decir, además de pensar en el placer como algo que deseo prolongar independiente de las consecuencias, es un concepto que puedo apropiarme y utilizar. En este caso, para un fin político. En el primer capítulo estudio el cumplimiento de una de las necesidades fundamentales humanas: comunidad. Durante los primeros años de la crisis de SIDA, muchas sociedades pusieron a los homosexuales en cuarentena, o *de jure* o *de facto*. Así aislándolos y privándolos de comunidad. Plantearé que Mario Bellatin en *Salón de belleza* y Severo Sarduy en *Pájaros de la playa* utilizan sus textos para formar una comunidad textual a la cual los homosexuales sufriendo de SIDA son

admitidos como miembros. En el segundo, exploraré el aspecto físico del placer. Estudiaré *Antes que anochezca* de Reinaldo Arenas y *Azul petróleo* de Boris Izaguirre. En las novelas, cada autor incluye representaciones bastantes obscenas de relaciones sexuales entre gente del mismo sexo. Además de esto, los dos también escribieron sus textos durante una dictadura o un régimen militar, cuando se prohibían tales relaciones. Si los personajes que pueblan los textos revelan sus hazañas sexuales, también están conscientes de cuándo, dónde y por qué están participando en esas acciones. Por ejemplo, el Arenas ficticio (narrador de *Antes que anochezca*) tiene relaciones sexuales en lugares que el gobierno explícitamente controla. Así, convierte una acción que causa placer en una política. Seguiré esta línea de pensamiento cuando analizo las dos novelas. Me interesa explorar cómo los autores usan el sexo (y, por lo tanto, el placer) para crear espacios de conflicto y contestación. En el último capítulo, volveré al concepto de placer de Foucault y indagaré lo que es una sociedad basada en el placer. La primera novela, *Sangre como la mía* de Jorge Marchant Lazcano, es un texto complejo. Presenta la historia de tres generaciones de una familia “afectadas” por la homosexualidad. Marchant Lazcano separa la narración en dos líneas narrativas-temporales. La primera cuenta las historias de dos generaciones, comienza en los años 50 en Chile y avanza en el tiempo. La segunda relata la vida de la generación menor, comienza en el año 2001 en Nueva York y retrocede en el tiempo. Esta yuxtaposición nos permite comparar las culturas presentadas y entender los beneficios de una sociedad que permite estados amorosos no-normales, basados en el placer. Por último, *Mundo cruel* de Luis Negrón revela algunos de los conflictos y tensiones que surgen entre la gente conservadora que lucha por mantener el *status quo* y la nueva vanguardia, que desea acabar con las reglas heteronormativas y definir sus relaciones

según lo que les cause placer. Si para algunos el placer es problemático, Negrón pone en evidencia la sociedad más libre que ocasionará.

Capítulo 1

Placer, SIDA y comunidad en *Pájaros de la playa* de Severo Sarduy y *Salón de belleza* de Mario Bellatin

If you were all alone in the universe with no one to talk to, no one with which to share the beauty of the stars, to laugh with, to touch, what would be your purpose in life? It is other life, it is love, which gives your life meaning. This is harmony. We must discover the joy of each other, the joy of challenge, the joy of growth.
Mitsugi Saotome

En este capítulo, comienzo la exploración de las permutaciones de “hacernos más susceptibles al placer”. En los dos textos que analizaré — *Pájaros de la playa* de Severo Sarduy y *Salón de belleza* de Mario Bellatin— los autores abordan el tema del SIDA, aunque de una manera codificada. Nos presentan espacios periféricos —sanatorios para gente muriendo de SIDA— poblados de gente expulsada y privada de comunidad. Por lo tanto, se pensaría que el lector de estas novelas no descubriría placer en las narraciones. Planteo que es exactamente lo que encuentra. Analizaré la manera en que los autores provocan placer en el lector, provocan una reacción afectiva⁷. Consecuentemente, antes de comenzar el análisis se requiere un desvío explicativo. Necesito definir la concepción de placer que será el eje central del capítulo, explicar qué es una reacción afectiva y cómo es provocada y, por último, delimitar el lector a quien me refiero dado que la “codificación” del texto implica uno en particular que experimentará el placer, la reacción afectiva, que propongo.

El concepto de placer que utilizaré está enraizado en la teoría platónica pero también continúa la línea cognitiva que Platón establece y que Aristóteles, Brentano, Sidgwick, Ryle y

⁷ Es importante señalar que los análisis presentados en este capítulo provienen de mis experiencias personales con los textos. A leerlos, el placer que sentí me confundió. Me pregunté: ¿cómo es posible que temas oscuros (muerte, SIDA) provoquen en mí el sentimiento de placer? Por lo tanto, durante el proceso de leer y releerlos, intenté identificar el origen. Lo descubrí en el tratamiento del aislamiento, que yo también había experimentado gracias a ser seropositivo. Si he sufrido soledad, encontré conmiseración en las narraciones, gente que compartía experiencias conmigo, comunidad. Entro a los textos desde este punto de vista particular, específico y personal. No intento despreciar ni ignorar los múltiples géneros de placer que estos textos pueden originar.

Freud desarrollan. En este capítulo, consideraré el placer como la restauración de la armonía corpórea, el cumplimiento de una necesidad. En Cuba y México, se puso a la gente seropositiva en cuarentena, *o de jure o de facto*. Sin embargo, pertenecer a una comunidad es una de las necesidades fundamentales humanas. O sea, los seres humanos requieren *belongingness*. Recorro a Abraham Maslow para indagar el significado de ese vocablo. En su texto *Motivation and Personality*, presenta una jerarquía de las necesidades humanas: 1^a – las fisiológicas (comer, dormir, respirar), 2^a – seguridad y 3^a – *belongingness*. Para los seres humanos, *belongingness* (el contacto con “one’s own kind”) es elemental debido en gran parte “to our deep animal tendencies to herd, to flock, to join, to belong” (20). Es decir, somos animales sociales que desarrollan, crecen y sobreviven gracias a nuestras interacciones interpersonales (Hagerty et al.). Sin embargo, para muchos homosexuales que vivían durante la década de los ochentas, recibir una diagnosis de SIDA significaba informar a la familia de su homosexualidad y la muerte inminente al mismo tiempo. Muchos fueron repudiados. A menudo, la recepción que recibían por parte de otros homosexuales era la misma, debido al pánico resultante de un virus cuyo modo de transmisión se desconocía. O sea, además de una condena a muerte, el SIDA hendía los lazos comunitarios. Los infectados quedaban sin futuro y sin comunidad. Si una persona desprovista de comunidad frecuentemente sufre ansiedad y depresión (Anant), la privación de ella creará angustia e incertidumbre. Por lo tanto, arguyo que la provisión de ella resulta en el opuesto: el placer. O sea, tanto como el sujeto platónico que tiene sed experimenta placer a tomar agua, ciertos lectores (los cuales delimitaré en el próximo párrafo) que leen estos textos descubrirán *belongingness*. Así que las narraciones cumplen una de sus necesidades fundamentales y, consecuentemente, provocan placer.

Además del carácter afectivo del placer, mi análisis también depende de la cognición basada principalmente en las teorías de Brentano, Sidgwick y Ryle: un placer que resulta de la actividad de prestar atención al texto, de tener interés en él. Como indiqué al comienzo de este capítulo, los dos textos son sumamente codificados: ningún autor menciona el término SIDA. En cambio, depende de insinuaciones y contextos para que el lector “enterado”, que dedica atención al texto, entenderá el tema subyacente. Ese lector “enterado” es uno que tiene contacto con varias (sub)comunidades: no sólo la homosexual sino también una (sub)comunidad de ella, los infectados de SIDA. Ese lector no es necesariamente un hombre gay. Amigxs y familiares también pueden entender el código secreto⁸. La comunidad gay existe dentro de pero también aparte de la sociedad heteronormativa. Una manera de distinguirse, de identificar otros miembros, es por medio de un código secreto. O sea, “[d]esde [una] posición ambivalente, de filiaciones contradictorias, la comunidad secreta articula un código propio, *legible* solo para los que entienden su gramática. Se organiza un orden paralelo en espacios alternativos, de lealtades divididas” (Meruane 119). Por medio de ese tipo de gramática secreta, los autores “codifican” el SIDA en sus textos. Este análisis se basa en el entendimiento de ese código y el placer que provoca. Debo señalar que no intento argüir que el placer que examinaré representa el único, la única reacción afectiva posible. Todos los teóricos que estudié en la introducción a este trabajo mostraron que el placer es una pluralidad, que es una cualidad de sensación que resulta de la actividad de prestar atención a un objeto. Existen tantas posibilidades de placer, tantas reacciones afectivas, como lectores. De hecho, el placer que estudiaré se basa en mi reacción personal, en lo que sentí cuando leí los textos. Esa reacción me estimuló a cuestionar las narraciones: a investigar la emoción y su

⁸ Importante notar que estas novelas son representaciones del mundo gay durante las décadas de las ochentas y noventas. Recientemente muchas culturas han experimentado cambios notables y, por tanto, algunos de las estrategias de las cuales los homosexuales dependían no son necesarias.

origen, a preguntar qué característica textual provocó en mí esa reacción. En *The Cultural Politics of Emotion*, Sara Ahmed indaga la emoción. Nos dice que “[e]motions are both about objects, which they hence shape and are also shaped by contact with objects” (7). O sea, emociones nos entran en una relación recíproca con un objeto, un circuito de sentir y reaccionar (Hemmings). Siendo un hombre gay y seropositivo, entendí fácilmente el código secreto que utilizaron Sarduy y Bellatin en sus textos. El acto de descifrarlo, de prestar atención, provocó en mí una reacción afectiva. Sabemos que “[a]ffects and drives motivate not only what we do, but also what we attend to” (McIlwain 533) y, por lo tanto, la reacción me motivó a profundizarme en la lectura, a examinar la relación entre la emoción que sentía (el placer) y su relación con el texto. El texto formó e informó mis emociones y mi lectura/emoción, a su vez, también formó el texto, lo delimitó. Con las teorías de placer en mente, comencé a cuestionar el origen de la emoción, de dónde provenía, qué exactamente en la narración me la provocó. Tanto como los personajes que pueblan la narraciones, yo también he sufrido aislamiento, he visto amigos rechazados por sus familias, despedidos de sus trabajos por el mero hecho de ser seropositivo, abandonados por sus novios y amigos. Leyendo los textos, sentía camaradería, sentía como si los textos me acogieran, me invitaran a ser parte de la comunidad escrita entre sus páginas. Deduje que Sarduy y Bellatin, a partir de ese código, incluyeron en sus textos un nivel escondido y secreto para algunos lectores, los como yo. Para volver a Sara Ahmed: “the surfaces of bodies ‘surface’ as an effect of the impressions left by others [...] the surfaces of collective as well as individual bodies take shape through such impressions. In suggesting that emotions create the very effect of an inside and an outside, I am not then simply claiming that emotions are psychological and social, individual and collective [...] In other words, emotions are not ‘in’ either the

individual or the social, but produce the very surfaces and boundaries that allow the individual and the social to be delineated as if they are objects” (10). La reacción afectiva no sólo sirve de delimitar y definir un individuo, sino también una comunidad. En el caso de estos dos textos, propongo que la emoción de placer sirve para formar una comunidad para gente seropositiva que ha sufrido aislamiento o, por otra parte, para los que pueden simpatizar con y tener compasión por esa gente. A fin de cuentas, merece repetición que este análisis proviene de y representa mi “circuito” y experiencia afectiva personal. Cada lector tendrá la suya. Posible que sienta placer, como yo. Posible que ese placer no provenga de la formación de comunidad sino de otro elemento textual. Posible que sienta revulsión.

La formación de comunidad a partir de la representación textual de SIDA

Benedict Anderson plantea la formación del imaginario nacional a partir de la narración de historias compartidas. Propongo que historias compartidas también son la fundación de comunidades. Basándome en ese concepto, me interesa indagar la especificidad de una narración gay que permite la realización y formación de comunidad. Los homosexuales comúnmente pasan los años formativos de su juventud y adolescencia aislados dado que no pueden participar totalmente en la sociedad heterosexual si no esconden su verdadera naturaleza, y en pocos lugares existe una cultura homosexual enteramente realizada (Dyer). Por esta razón, recurren a otras formas de representación cultural (novelas, el cine) para formar su identidad y ubicar su lugar en la sociedad (Sinfield). “The arts [enable] gay men to bear witness to their situation, express feelings of grief that society often distorts, and create a model for communal solidarity, personal devotion, and sexual caution” (Nelkin, Willis and Parris 19). Una de las manifestaciones de ese fenómeno es la proliferación de los

*coming out stories*⁹ después de los años de Stonewall (Nelkin, Willis and Parris). Por lo tanto, cuando surgió la crisis de SIDA fue natural que los homosexuales recurrieran otra vez a la narración. Con esto en cuenta, tenemos que preguntarnos si la literatura crea o resulta de la comunidad. Para Jean Luc Nancy, la única posibilidad es la segunda: “[it is] because there is community that there is literature. Literature inscribes being-in-common, being for others and through others. It inscribes us as exposed to one another and to our respective deaths in which we reach one another—in passing to the limit—mutually (*The Inoperative Community* 66). La literatura “escribe” una comunidad existente. Por medio de la “exposición al otro” que posibilita el texto, homosexuales descubren una comunidad que les ofrece —a menudo por primera vez— aceptación.

A diferencia de lo que yo llamaría una comunidad nanciana (una expuesta por la escritura), hay otra posibilidad: una comunidad *creada por* la literatura. No tenemos que pensar más allá de la religión para comprender su expresión. La literatura (en el caso de la religión, el texto sagrado) existe *antes de* la comunidad, la define. Por esta razón, el texto no revela la comunidad sino que es un lazo social que artificialmente crea una colectividad, un “‘social bond’ [that] unhappily superimposes upon ‘subjects’ (that is to say, objects) a hypothetical reality (that of the ‘bond’) upon which some have attempted to confer a dubious ‘intersubjective’ nature that would have the virtue of attaching these objects to one another” (Nancy *The Inoperative Community* 29). Este tipo de comunidad revela los peligros inherentes en el término: “its invincibly full resonance—indeed a resonance bloated with substance and interiority—, its quite inevitable Christian reference [and] its usage to support the claims of supposed ‘ethnicities’” (Nancy "The Confronted Community" 31). No es una

⁹ Historias en que el protagonista cuenta el proceso de hacer público la preferencia sexual.

comunidad incluyente, como la que propone Nancy, sino excluyente. Aprovecha del texto para definirse y negar entrada a “los otros”. Es importante destacar que hay una falsedad en el centro de esta comunidad, una “intersubjetividad dudosa” que niega la posibilidad de una comunidad basada en “being-in-common” que la literatura expone. Volveré a este tema.

Ahora bien, repito la pregunta: ¿cuál es la especificidad de un texto gay en lo tocante a la representación de comunidad? La narrativa “offers a way of ordering events and assigning roles; it gives temporal continuity and spatial coherence” (Jackie Stacey, citado en Pearl 24), así dando orden a la confusión. Los primeros años de la crisis en particular eran sumamente caóticos, en vista de que el SIDA era una plaga desconocida, casi siempre mortal y que “escogía” a su víctima al azar. Diariamente, la comunidad gay se enfrentaba con y sufría las consecuencias de la resultante ecuación: homosexual = SIDA = muerte. Por lo tanto, en muchas de las novelas publicadas durante las décadas de los ochentas y los noventas, no se mencionaba directamente el nombre de la enfermedad. Hablaban de “el mal”, “lo”, o de los síntomas. A escribir sus textos, los autores no sólo entendían que sus lectores conocerían íntimamente los pormenores de la infección sino también que “only where the name is expected can its absence be made significant” (Jones 229). Para el lector gay de aquel entonces, fue impensable que un autor homosexual publicara un texto de temática gay que *no* abordaba el tema del SIDA. Los dos textos que analizaré comparten esa especificidad. Los autores utilizaron metáforas y circunloquios para hablar del SIDA porque sabían que, a leer sus narraciones, los lectores descodificarían fácilmente su gramática, su código, y se sentirían parte de la comunidad que los autores “escribían”.

Pájaros de la playa

El SIDA en Cuba

Sarduy escribió su texto en París, donde había vivido desde 1960, mientras estaba sufriendo de SIDA. Fue publicado póstumamente en 1993. Por esta razón, hay una tendencia en la crítica de identificar cuáles personajes representan al autor o de tratar el texto como una pseudo-autobiografía. Me distancio de esa posición. Examinaré la política del gobierno cubano referente a la crisis de SIDA y cómo el texto de Sarduy responde. Debo señalar que no exploraré la homofobia de la cultura cubana, en cambio me concentraré en las políticas explícitas de Castro. Tomo la Revolución como punto de partida. Si las fuerzas anti-Batistas nunca prohibían que los gays participaran en ella, tampoco los acogían. Sin embargo, en 1962, con la adopción del comunismo y la formación del Partido Unido de la Revolución Socialista de Cuba, Castro declaró formalmente un programa anti-homosexual. En 1965 se abrieron Unidades Militares para el Aumento de la Producción (UMAP), una forma de campo de concentración donde homosexuales y otros con “actitudes revolucionarias inapropiadas” pasaron años trabajando la caña (Young). Las creencias de Castro en referente a los homosexuales son evidentes gracias a una entrevista que hizo con Lee Lockwood en 1965:

Nothing prevents a homosexual from professing revolutionary ideology and, consequently, exhibiting a correct political position. [...] And yet we would never come to believe that a homosexual could embody the conditions and requirements of conduct that would enable us to consider him a true Revolutionary, a true Communist militant. A deviation of that nature clashes with the concept we have of what a militant Communist should be. [...] But I will be frank and say that homosexuals should not be allowed in positions where they are able to exert influence upon young people, [...] we must inculcate our youth with the spirit of discipline, of struggle, of work (Lockwood 106)

Su reproche no se basa en el acto o aspecto sexual, ni es una condena religiosa. Habla en clave para criticar la asumida feminidad de los homosexuales. ¿Qué es un revolucionario o

militante verdadero para Castro? Simplemente, un hombre que se comporta “como hombre”¹⁰. El macho estereotípico. Castro intenta crear una clase menospreciada que no puede pertenecer oficialmente a la sociedad cubana, dentro de la cual incluye a todos los homosexuales. Relaciona a los miembros de esa “clase” con la falta de disciplina y una ética de trabajo deficiente (la creación de los UMAP es presagiada en esta declaración). Para los comunistas, un militante indisciplinado es impensable. Igualmente, una persona que no trabaja, no produce. Por lo tanto, la única opción es extirparlos a la sociedad

Pensando en esa entrevista, es claro que existía una política anti-gay oficiosa antes de la aparición en escena de SIDA, la cual facilitó la implementación de un nuevo programa cuyo objetivo era parar la propagación del virus. Durante de la década de los setentas, Cuba participaba en programas universitarios de intercambio con varios países africanos. Además de los estudiantes, unos 380,000 cubanos habían estado en África por ser diplomáticos, embajadores y soldados que apoyaban a los regímenes militares en Etiopía y Angola. Por esta razón, en Cuba los primeros casos de SIDA ocurrieron entre heterosexuales (Smallman). A diferencia de otras naciones, desde los primeros días de la plaga Cuba puso en cuarentena a los infectados, hizo análisis de toda la sangre en los bancos e implementó un programa de examinación obligatoria para todos los ciudadanos. Olvidando las cuestiones de abuso de derechos civiles, la política ha sido un éxito y hasta hoy día Cuba tiene el menor porcentaje de infectados de toda Latinoamérica (Parameswaran). Sin embargo, es imposible no tomar en consideración el efecto de ese programa: “HIV-positive people were removed from society, they became invisible. People sent to the sanatoriums could decide whether or not to tell their employers and family what was happening [...] This shielded HIV-positive people from

¹⁰ Se nota que Castro nunca define el comportamiento masculino.

discrimination, but it also left them in a position (common to their counterparts in most countries during the early years of the epidemic) in which they were excluded from society and terrified that their secret might be discovered (Smallman 45). Si en muchos casos la vida en los sanatorios era mejor que la de afuera y el tratamiento médico excepcional y gratis, a los habitantes no les estaba permitido salir. Gracias a la crisis económica que ocurrió en los noventas, esa política cambiaría por cuestiones financieras pero los sanatorios siguen funcionando actualmente (Parameswaran). Sarduy escribió su texto en contra del asilamiento y miedo que sufría los homosexuales seropositivos en Cuba durante los primeros trece años de la plaga. También, hay un nivel abstracto del texto dirigido a la comunidad gay en general. Durante la década de los ochentas y la mayoría de los noventas, el SIDA estaba fuertemente estigmatizado¹¹. El apodo más común era “el cáncer gay”, por las lesiones que el sarcoma de Kaposi dejaba en la piel del infectado (Sontag). Además de la estigmatización, tampoco había protección legal para los infectados. Como resultado, el silencio reinaba. Salvo en las grandes ciudades, donde existían algunos grupos de apoyo, no existía un lugar para compartir experiencias, tratamientos, miedos, etc. En adición, los infectados no podían hablar abiertamente por miedo del repudio. En muchos casos, el silencio también permitía que los gobiernos no tomaran acciones controladoras para retardar la propagación del virus. El lema del grupo activista neoyorquino ACTUP, SILENCE = DEATH es una representación fidedigna de lo que estaba ocurriendo en ese momento. Si al nivel particular, el texto de Sarduy responde a las acciones del gobierno cubano, en lo general crea un espacio textual por

¹¹ No intento implicar que la estigmatización ha parado sino que, gracias a educar al público sobre los modos de transferencia y el descubrimiento de tratamientos nuevos, el desprecio ha disminuido con el paso del tiempo.

medio del cual otros homosexuales seropositivos que han sido rechazados e ignorados pueden sentirse parte de una comunidad¹².

El funcionamiento del placer

En la novela, Sarduy cuenta la historia de un grupo que vive en un sanatorio cerca de la ciudad de Camagüey. Nos dice que los residentes sufren de “el mal”. Uno de ellos es el cosmólogo, un paciente que anota y escribe su experiencia. Un día, llega a la casona una vieja llamada Siempreviva, un nuevo enfermero con el apodo de Caballo, y el herborista Caimán. Caimán ofrece a los residentes una cura rejuvenecedora, la cual crea tensión en el sanatorio. Es una cura falsa. Al final, Caballo, Caimán y Siempreviva se van del sanatorio y abandonan a los residentes a su sufrimiento. Por medio de las narraciones del Cosmólogo y Siempreviva, aparece al lector la comunidad que escribe Sarduy. Los primeros dos capítulos de la novela orientan al lector a entender el código que representa “el mal”, lo preparan para la descodificación del texto. He escogido tres citas para analizar juntas porque, al relacionarlas se expone el significado de “el mal”.

En la arena rojiza dejaban un momento sus huellas los pies fuertes de los corredores. Pasaban veloces, concentrados en el ejercicio, como si pensarán en cada músculo que contraían, atareados en esa ofrenda cotidiana a la salud. Los cuerpos tensos brillaban excesivamente dibujados, casi metálicos, barnizados por el sudor; en mechones mojados, el pelo se les pegaba a la piel (11).

Abunda la salud, el atletismo y la belleza. Es una cita repleta de erotismo. Podemos imaginar hombres jóvenes con sus cuerpos musculosos, “metálicos”, barnizados y veloces corriendo en la arena. Es imposible no pensar en la famosa primera escena de la película *Chariots of Fire*. A cámara lenta, presenta un grupo de hombres corriendo en la playa y la cámara ubica a la audiencia en el centro mismo de los hombres. Varios de los más guapos están en primer

¹² Es importante reconocer que se publicó en 1993, tres años antes de la aparición del famoso cóctel que ha cambiado drásticamente el curso de la enfermedad.

plano. Los corredores pasan ante un hombre y su hijo, quienes observan a los atletas. Son cuerpos que demandan la vista, tanto como los cuerpos que aparecen en el primer capítulo de la novela. Esta alusión es significativa no sólo por la similitud que tiene con la escena de Sarduy sino también porque es una de las escenas homoeróticas más famosas de la década de los 80. Así que, la imagen que escribe Sarduy, junto con la adjetivación y la alusión, construye un subtexto que provoca un placer erótico.

Sin embargo, Sarduy juega con el lector y termina el capítulo con esta cita:

¿Quién iba a aparecer entre camaleones, iguanas, lagartos saltadores y otro animalejos fulgurantes y rápidos como relámpagos, sobre los peñascos?
¿Quién sino un saurio insular vivito y coleando, tornasolado, apergaminado y escamoso, desbordante de veneno y de su equivalente inmaterial: la ciencia?
(14).

Podemos hacer una conexión entre los hombres corriendo en la playa y “los animales rápidos”, “los lagartos saltadores”. Así que, irrumpe en la escena de juventud y salud un saurio venenoso. Si adjetivos como musculoso, barnizado y tenso en la primera cita causan un placer erótico al lector, venenoso pone fin a esa emoción. Es una palabra que causa miedo, que nos hace pausar y pensar en el peligro. Es algo que nos daña. ¿Qué podemos deducir cuando se equivalen veneno y ciencia? Son opuestos, palabras que no deben tener características en común¹³. Esta oposición nos hace reflexionar y preguntarnos ¿por qué Sarduy yuxtapone una escena tan placentera con otra que causa miedo? En el capítulo dos encontramos la respuesta: el mal.

¹³ Sin embargo, sabemos que el veneno a veces tiene propiedades curativas. El veneno de una cobra, por ejemplo, se usa como sustituto de la morfina para un analgésico (Macht). Por lo tanto, la cadena de significaciones es más complicada que simplemente veneno/ciencia = peligro. Esa relación es producto del narrador, referente a un personaje en particular. Como lectores, tenemos que estar conscientes de que el significado pueda cambiar en referencia a contextos y personajes diferentes, pueda conmutar entre veneno y cura (Derrida).

No eran viejos caquéxicos, amarillentos y desdentados, las manos temblorosas y los ojos secos, los que envueltos en anchas camisolas, estaban sentados en los bancos de hierro adosados a las paredes del pentágono; eran jóvenes prematuramente marchitados por la falta de fuerza, golpeados de repente por el mal (20).

Los adjetivos ahora son caquéxico, amarillento, desdentado, tembloroso. En vez de la primera imagen de salud y atletismo, nos confronta otra de vejez y enfermedad, de cuerpos esqueléticos moribundos. ¿Quiénes son? Sarduy permite, una vez más la conexión con la primera escena porque son “jóvenes prematuramente marchitados por el mal”. El lector que conoce los síntomas de SIDA¹⁴ fácilmente descodificaría el significado de “el mal”. Ese lector también relacionaría a los corredores saludables con la gente en la casona porque ha visto los cambios abruptos que han sufrido sus amigos infectados, los “prematamente marchitados”. Para afirmar la conexión entre veneno y ciencia, Sarduy incluye otra imagen. La primera persona que nos presenta en el texto es una niña que “avanza como una sonámbula [...] Del brazo izquierdo, con la negligencia de quien arrastra un aro de juguete o una vieja muñeca de trapo, trae, rodando, el alambicado aparato de su propia transfusión (19). El uso del vocablo “sonámbula” sugiere fuera de vida, fantasma. La cura “científica” que arrastra es inefectiva o, en otras palabras, “venenosa”. La niña es la manifestación del peligro que augura el saurio: la unión del veneno y ciencia. El lector, al relacionar estos tres momentos del texto, comprende la significación de “el mal”: el SIDA.

Si los primeros dos capítulos orientan al lector, es por medio de la línea argumental del cosmólogo que Sarduy escribe la comunidad. Hay cuatro capítulos diferentes con el mismo título: Diario del cosmólogo. Cada uno presenta sus pensamientos y su experiencia en la casona. Es “el historiador de la enfermedad, y no sólo su víctima. Todo lo anot[a]” (76). El

¹⁴ Pérdida rápido de peso, fiebre, cansancio extremo, diarrea (AIDS.gov).

cosmólogo registra la historia a mano, escrita. Por consiguiente, la frase “historiador de la enfermedad” permite una doble relación que ayuda al lector a comprender el carácter de la comunidad. Primero, es el escritor de la historia. Segundo, pensando en las palabras de Jean Luc Nancy, “[it is] because there is community that there is literature” (*The Inoperative Community*). Por ende, las dicotomías historiador/escritor y enfermedad/comunidad nos conducen a deducir que el cosmólogo es el escritor de comunidad. Además, entendemos que esta comunidad se funda en la enfermedad, en “el mal”. Por lo tanto, es una comunidad basada en la muerte, que “present[s] to its members [...] their mortal truth (which amounts to saying that there is no community of immortal beings: one can imagine either a society or a communion of immortal beings, but not a community). It is the presentation of the finitude and the irredeemable excess that make up finite being” (*The Inoperative Community* 15). La cuestión de mortalidad/inmortalidad o finitud/infinitud es esencial en la novela porque lo fundamental de la comunidad que Sarduy escribe es su finitud. Elaboraré más sobre este concepto cuando indague la historia de Siempreviva.

Con respecto al diario del cosmólogo, una de las entradas en particular demanda atención no sólo por la extensión (abarca tres páginas, mientras que las otras son de una o dos párrafos), sino también por el contenido. El cosmólogo, convertido por la enfermedad en “un amasijo de huesos y quijada al revés, cubismo vivo” (111), relata su vida cotidiana. Sin embargo, no es una mera descripción, detalla cada momento de su tratamiento e incluye una lista de los medicamentos recetados. El efecto es aterrador para la mayoría de los lectores pero, para los que son sometidos diariamente a ese mismo régimen o uno similar, es una convocatoria; es un grupo de apoyo textual. Esta entrada representa una de las pocas veces que un autor rompe el silencio y habla directa y abiertamente de este tema tabú. El lector, para

quien expresarse de esta manera es imposible, por fin encuentra un interlocutor, una persona que comparte su experiencia y que pertenece a la misma comunidad.

He aquí, el “menú” de cada día: en los pies, Fongamil, entre los dedos, y Diprosone, en la planta; en la rodilla, penicilina; en el testículo, Borysterol. Los tazones diferentes —en uno hay un paisaje marino, quizá tropical, que lo decora y distrae de su contenido— aportan Visken, Nepressol, Depakine Malocide, Adiazine, Lederfoline, Retrovir (AZT) o en su lugar Videx (DDI), Inmovane. El último es sólo un somnífero. Además Cortancyl —en ayunas—, Zovirax, Diffuk y, si es preciso, Atarax. El Teldane —antialérgico—, el Doliprane —analgésico— y el Motilium —antivomitivo— son opcionales (157).

Notamos que el texto no *construye* una comunidad a partir del “SIDA”, sino que la *descubre*. Es una comunidad ya existente. A diferencia de la Biblia, que revela la “existencia investida en o por la comunidad, como si ésta fuera otro sujeto que me releva, bajo un modo dialéctico o bajo un modo comulgante” (Nancy *La Comunidad Inoperante* 37), este texto escribe la experiencia de una comunidad expuesta a la muerte¹⁵, una que “inscribes being-in-common, being for others and through others. It inscribes us as exposed to one another and to our respective deaths in which we reach one another—in passing to the limit—mutually” (op. cit.). Por lo tanto, con cada pastilla que nombra el cosmólogo destaca la finitud, la muerte corporal inmanente descubierta por la comunidad. Una comunidad que aceptará a cualquiera que comparta esa finitud. En esa finitud compartida el lector despojado de comunidad encontrará placer claramente platónico, combinado con dolor, vida mezclada con muerte. El lector para quien es imposible hablar de su régimen diario, de los efectos secundarios, las tribulaciones de la vida seropositiva, encontrará compañerismo y comunidad. Para ese lector, la representación textual de esa experiencia originará placer.

¹⁵ Importante no olvidarse de que, en ese momento, SIDA = MUERTE. Es decir, en el transcurso de su corta historia, todos los que lo contrataron, murieron.

Si algunas de las entradas del diario del cosmólogo tratan del sufrimiento físico, la mayoría representan sus reflexiones metafísicas. Consideradas en conjunto con la novela entera, delimitan más la comunidad que Sarduy escribe. Como sugiere su título, el cosmólogo se ocupa de meditar el comienzo del universo y la relación entre el cosmos y el ser humano. Además, implicadas en estos temas son preguntas temporales. La intención del Cosmólogo es escribir su vida en la casona, escribir “en esta ausencia de tiempo y de lugar, para que esa negación sea dicha y cada uno sienta en sí mismo esa inmóvil privación de ser” (130). Para él, la casona representa una negación del tiempo y espacio, es un no-espacio atemporal que también niega el ser. Es una negación causada por “el mal”, que invade su cuerpo y destruye la ilusión de ser. Sin embargo, el presente no es una negación definitiva, de algún modo tanto él como “el mal” existen. Esta dicotomía existencia/inexistencia produce en el cosmólogo una crisis identitaria. Escribe: “Antes disfrutaba de una ilusión persistente: ser uno. Ahora somos dos, inseparables, idénticos: la enfermedad y yo” (160). El Cosmólogo es definido y destruido al mismo tiempo por el mal. El mal lo convierte en otro. Consecuentemente, cree que “Perdí. Aposté al ser humano. Creí que en él había una parte de Dios. Hoy me encuentro enfermo y solo” (162). Al comparar estas dos oraciones, se nota que el cosmólogo introdujo al texto un tipo de ecuación cuadrada: antes era “el cosmólogo + Dios” y ahora es “el cosmólogo + el mal”. El mal ha reemplazado a Dios en sus calculaciones. Consecuente y lógicamente, la muerte ha reemplazado a la vida. Por ende, su presente es una negación del tiempo, del espacio y del *ser*. En su diario, nos informa que escribe para que cada uno sienta esa privación. Nos quedamos con la pregunta: ¿quién es “cada uno”? ¿Cada habitante del sanatorio? ¿Cada lector? La ambigüedad de esta frase le ofrece a lector una entrada a la comunidad que el cosmólogo escribe. Es decir, invita al lector que se incluya a sí mismo en

ese “cada uno”, que se adjunte a la comunidad de hombres cuyo ser ha sido negado por “el mal”. Planteo que esa inclusión, esa aceptación en la comunidad seropositiva textual, causará placer.

El Cosmólogo no sólo es un personaje que indaga el pasado para contestar preguntas metafísicas, sino también mira hacia el futuro, también imagina la muerte. Cree que “[d]etrás de las apariencias de la personas y las cosas—, no hay nada. Ni detrás de las imágenes, materiales o mentales, sustancia alguna. No hay respuestas —ni antes ni después de la muerte— cuando las preguntas se han disuelto. El origen del universo, la realidad del sujeto, el espacio y el tiempo y la reencarnación, aparecen entonces como “figuras” obligadas de la retórica mental” (164–65). Después de lo previamente escrito, no nos sorprende que el cosmólogo cree que no hay nada detrás de las apariencias. Sin embargo, el resto de la cita es información nueva y nos ayuda a comprender más profundamente su filosofía. El cosmólogo ubica al hombre en el centro del cosmos: el universo es el resultado de la retórica humana, del cuestionamiento del hombre. Cuando deja de existir el ser humano, no habrá respuestas, no habrá nada. Es la palabra del ser humano que lo crea todo. Es imposible ignorar la ilusión a Juan 1.1 de la Sagrada Biblia, que también ubica “la palabra” al centro del universo: “En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios. Este era en el principio con Dios. Todas las cosas por él fueron hechas; y sin él nada de lo que es hecho, fue hecho” (Versión Reina Valera, Juan 1.1). Una vez más, Dios ha sido reemplazado en el texto, esta vez por el ser humano. Empero, hay que tener en mente no sólo el contexto en que el cosmólogo escribe sino también la dualidad que representa: hombre/el mal. Es decir, “el mal” siempre está implicado en sus referencias al hombre. Por lo tanto, al colocar al hombre (y su palabra) al comienzo del cosmos, retóricamente ubica el SIDA ahí también, así convirtiéndolo en una

fuerza creativa y destructiva, tanto como el Dios que reemplaza. Como redacta en su diario: “El verdadero infierno consistiría en que hubiera *algo* —cualquier cosa que fuera— después de la muerte, en que ésta no fuera una cesación, un reposo total” (136). La existencia de Dios significaría que las víctimas del SIDA serían juzgadas por Él cuando mueran. Una de las diferencias notables entre SIDA y otras enfermedades es la damnación religiosa que implica. Mientras que todas las enfermedades “escogen” a sus víctimas al azar, actualmente se considera sólo el SIDA como el castigo de pecados (Sontag). Para las víctimas del SIDA, si en vida era posible ignorar “a la perfección cuál es la falta cometida, cuál el código de premios y castigos, de reprimenda y recompensas a que obedece su damnación” (132) con Dios al centro del cosmos, el juicio final, “algo después de la muerte”, sería inescapable. El único futuro aceptable para esta comunidad es uno sin Dios, una negación absoluta.

Para el cosmólogo, un enfermo es una persona que “revisa su pasado. Sabe —sospecha oscuramente— que no lo espera porvenir alguno, ni siquiera ése, miserable [...] Se entrega pues, meticuloso, al arreglo de lo pretérito: baraja con ingenuidad causas y consecuencias, dilata o evoca con obstinada recurrencia ciertos eventos, reduce otros a lo trivial, se pregunta por qué son memorables algunos de notoria insignificancia y hasta cierta vulgaridad” (131). Esta cita nos ayuda a entender la forma que toma el diario del cosmólogo. Ordena su texto para representar el comienzo y el fin del cosmos. “He visto”, nos dice, “lo que pocos hombres, después de los chinos escrutadores remotos y pacientes, que ya lo habían observado con sus “lentes” astronómicas: la explosión de una supernova” (112). Una supernova es un momento histórico especial, la explosión violenta de una estrella. Sin embargo, “[s]cientists also have determined that supernovas play a key role in distributing elements throughout the universe. When the star explodes, it shoots elements and debris into

space. Many of the elements we find here on Earth are made in the core of stars (Bernoskie, Deiss and Miller). Es otra fuerza creativa y destructiva en el texto. En cuanto a su carácter creativo, el cosmólogo previamente ubicó al hombre/el mal a su comienzo. Ahora se concentra en el polo opuesto: el fin. El narrador explica que “el astrónomo se había encerrado a pan y agua en su celda para redactar un diario sobre la extinción del cosmos y su metáfora: la enfermedad” (120). Es decir, ubica al mal/hombre también al fin del universo. Ha creado un ciclo de vida entero definido por el mal/SIDA. Nancy nos ayuda una vez más a entender la comunidad que escribe el cosmólogo, una comunidad que es “the presentation to its members of their mortal truth (which amounts to saying that there is no community of immortal beings: one can imagine either a society or a communion of immortal beings, but not a community). It is the presentation of the finitude and the irredeemable excess that make up finite being: its death, but also its birth” (*The Inoperative Community* 15). El lector cuya vida ha sido determinada por SIDA y que ha sido desprovisto de participación en comunidad gracias a la enfermedad y la política, encontrará *belongingness* en esta comunidad textual. Más importante, en *belongingness*, encontrará placer.

Si el cosmólogo escribe una comunidad, un “ser en común”, desde las primeras palabras de su línea argumental de Siempreviva, ella representa el polo opuesto, es una intrusa. Se entromete en esa comunidad. Aparece por primera vez en el tercer capítulo, que comienza con este párrafo corto: “Siempreviva se había instalado, como en un hotel de lujo, en la casona colonial. Había expedido sus muebles y traído, para una reclusión benigna, toda su panoplia cosmética. Y su colección de *Harper’s Bazaar*” (31). Después de los primeros dos capítulos, la frase “se había instalado” es un cambio abrupto. Sabemos que los otros habitantes de la casona no decidieron extraerse de sus comunidades e “instalarse” en el

sanatorio. Las pruebas obligatorias de sangre devolvieron resultados positivos para el VIH y, por lo tanto, el gobierno los sustrajo de la comunidad y los metió en la casona, a fuerza. Sin embargo, Siempreviva “se instaló”. Por lo tanto, hay dos posibilidades: 1) es seropositiva y disfruta de beneficios especiales. 2) “Se ha instado” por una razón personal aparte de una infección de VIH. Cualquiera posibilidad conduce a la misma conclusión: es una intrusa, es diferente de todos los demás. La frase “como en un hotel de lujo” complica más su historia. ¿Es loca y no sabe que es un sanatorio? ¿Realmente piensa que está en un hotel de lujo? O, ¿está muriendo y necesita un lugar para terminar sus días, donde puede recibir el tratamiento que necesita? Además, tenemos que preguntarnos: ¿cómo fue permitido que trajera los muebles? ¿Si está muriendo, por qué los necesita? Si la política del gobierno era eliminar a los seropositivos de la sociedad e instalarlos en el sanatorio, parece que Siempreviva está fuera de ese sistema. De todos modos, es un sistema que no le afecta. ¿Por qué? Además, para el lector que encontró *belongingness* en la narración del cosmólogo, el más insólito de ese párrafo es la frase “para una reclusión benigna”. “Benigna” es una palabra totalmente fuera de contexto, que llama la atención al lector. Los primeros capítulos mostraron que la vida dentro de la casona no es “benigna”, no hay nada “benigno” relacionado con el sanatorio y “el mal”. Es un lugar de sufrimiento y muerte. Hay que preguntarse por qué una persona buscando “una reclusión benigna” se instalaría en un sanatorio para gente seropositiva. Su presencia es claramente marcada como una incisión en el texto. Su aparición engendra una serie de preguntas que la separa de los demás habitantes de la casona. Preguntas nunca contestadas. Por esta razón, Siempreviva es un personaje poco confiable. El lector reconoce que guarda un secreto, que tiene un motivo oculto. Una sospecha confirmada al leer la siguiente entrada en el diario del cosmólogo: “[l]a habitación, la *suite* de Siempreviva, sigue llena, aunque esté

prohibido que haya más de un visitante por enfermo; verdad es que ella no lo está” (110). Otra vez, tenemos que afrontar la pregunta: ¿cuál es su función en el texto?

Planteo que Siempreviva sirve de contrapunto al cosmólogo: las narraciones representan visiones de comunidad antagónicas. La que escribe el cosmólogo es una comunidad de seres finitos que se basa en la muerte. La oposición que representa Siempreviva está presente en su nombre: la infinitud en contraste con la finitud. Ella pretende trascender la mortalidad, “no tuvo más que una idea. Fija, por definición. Una obsesión, más bien: quería rejuvenecer. Ir tiempo atrás, volver a ser la que había sido, la que fue hace cuarenta años, cuando dio una fiesta azul y plateada para recibir a Bola de Nieve, de regreso de París” (16). Por medio de la comparación de su narración con la del cosmólogo, la falsedad en el centro de la visión de comunidad de Siempreviva se revela. Volviendo a Nancy: “[a] community is the presentation to its members of their *mortal truth* [el énfasis es mío] (which amounts to saying that there is no community of immortal beings: one can imagine either a society or a communion of immortal beings, but not a community)” (*The Inoperative Community* 15). Así que, a partir de las dos narraciones se construye una confrontación de “sociedad” y “comunidad”; una sociedad que ha descartado a los seropositivos y una comunidad que los acoge, que les ofrece *belongingness*.

El método por el cual Siempreviva intenta realizar su objetivo es por medio de una cura que trae a la casona Caimán, un herborista. Un poco después de que se había instalado en el sanatorio, apareció el Caballo, un nuevo enfermero. Pronto, Siempreviva y el Caballo entablaron una relación amorosa. De vez en cuando el Caballo tuvo que salir de la casona e ir a un pueblo cercano para cuidar a un enfermo. Un día, durante una de sus excursiones, conoció al herborista Caimán y lo llevó a la casona. Al presentarlo a Siempreviva, le explicó:

“Aquí le traigo a un hombre que lo cura todo con hojas y raíces, y devuelve para siempre la consumida juventud” (67). La cura liga a Siempreviva (quien desea rejuvenecer/la inmortalidad) con Caballo y Caimán (quienes la suministran). Así que Caimán se convierte en una figura de dios: confiere inmortalidad a los que crean en su cura. La implementación del tratamiento nuevo es rápida:

En plena posesión de su farmacopea —o de su facundia—, en unos días el herborista cubano convirtió a terapeutas, sobornó enfermeros, sedujo a asistentes de todo sexo, prodigó consejos y recetas, y multiplicó pruebas fehacientes de su ciencia hasta convertir en una descocada fábrica verde aquel hasta entonces rutinario hospital (99).

Gracias al método de la implementación, se revela la falsedad de su discurso. El Caimán “convierte”, “soborna” y “seduce” para asegurar la aceptación de su cura. Son verbos asociados con el crimen. Hecho reflejado en el título del capítulo en el que aparece esta cita: “Terrorismo botánico”. Si parece sorprendente la implementación y aceptación de un tratamiento desconocido, la respuesta radica en el momento histórico. Durante los primeros años de la crisis, el único tratamiento médico era el AZT. “The drug was developed under emergency conditions. It was first found to be active against HIV in February of 1985. [It was given] to the first patient in July of 1985” (Klata 235). Sin embargo, debido a su toxicidad la mayoría de los pacientes no lo toleraba. Reprimía la producción de los leucocitos y, por lo tanto, aumentaba la susceptibilidad de contraer una infección oportunista (Klata). Por esta razón, era muy común que los pacientes buscaran tratamientos alternativos. Entre los más comunes eran: terapia de visualización, acupuntura, hipnosis, homeopatía y dosis masivas de vitaminas. “The use of alternative treatments reflects the failure of traditional medicine to produce a cure for HIV infection. Furthermore, the low rate of reported side effects contrasts

sharply with those associated with most drugs taken by patients with HIV infection”¹⁶ (Barton S. E. 1520). Así que, los seropositivos frecuentemente aceptaban cualquier tratamiento nuevo que se presentara y Sarduy, por medio de Caimán, crea un personaje dispuesto a aprovecharse de la desesperación de los enfermos. Para el lector enterado, la falsedad del Caimán es obvia.

El único personaje en la novela que constantemente expresa su oposición a lo que está ocurriendo en la casona es el cosmólogo:

“¡No aceptaré, y es un hombre de ciencia el que habla, que este severo sanatorio, hasta ahora organizado y con frecuencia eficaz, ceda a los delirios de un yerbero! [...] Ya han alienado —prosiguió—, usted y su compinche, a esta pobre vieja con sus elucubraciones clorofílicas. Pero no a mí. ¿Quiere que le diga una cosa? He vista las estrellas y sé lo que ocurre en su centro; he visto girar a miles de galaxias; sé qué forma tiene y de dónde procede el universo, así es que no me sobrecogen esas pamplinas ni van a envenenarme con su curare medieval. (102-03).

El Caballo responde que sólo desean curar. Este diálogo manifiesta una vez más las oposiciones sobre las cuales el texto está construido —ciencia/veneno, verdad/falsedad— e introduce una nueva: se asocian las yerbas con lo medieval y la ciencia (la cosmología) con la modernidad. Un “curare medieval” remite a un momento histórica cuando reinaba la superstición, la unión de la ciencia con la religión, el control basado en el miedo. Por lo tanto, la inclusión de esta nueva dicotomía tiene ramificaciones profundas en el texto. Las religiones no representan una comunidad verdadera sino que son una colectividad que impone un “‘social bond’ [that] unhappily superimposes upon ‘subjects’ (that is to say, objects) a hypothetical reality (that of the ‘bond’) upon which some have attempted to confer a dubious ‘intersubjective’ nature that would have the virtue of attaching these objects to one another”

¹⁶ Hay una representación de este fenómeno en el texto: “Como toda sociedad minoritaria y encerrada en sí misma, los debilitados por el mal padecían las intransigentes modas médicas. La primera de que se tenía memoria, según los datos del historiador, era la del pepino de China [...] Las remisiones fueron espectaculares y efímeras. Siguió la socorrida homeopatía [...] De la vitamina C se sostuvo que, en dosis masivas, sanaba hasta sarcomas” (78)

(op. cit.). Caimán es representado como un dios que logra la adoración fanática de su feligreses. El “texto” por el cual construye su sociedad es la cura que ofrece. Similar a la función que tiene la Biblia para la colectividad de los cristianos (promete a los creyentes una vida eterna), Caimán, por medio de la cura, también ofrece la inmortalidad. También, similar a la sociedad cristiana, Caimán crea una colectividad basada en la exclusión. Es decir, lo que liga esa colectividad no es el “being-with” sino la creencia en el “texto”:

Así, provistos de los más nobles ideales, en aras de la Salud, desembocaron [...] Caimán y el Caballo, en el *terrorismo botánico*, en la impostura fitotécnica total. Se excluyeron los escépticos —relegados al rango de retrógrados, enganchados a la química o simples vejestorios flojos— y se les privó de todo tratamiento, ya fuero antiguo —la medicina clásica, con sus torturas y sus fracasos— o actual. Sólo se beneficiaban de la savia los adeptos al Caimán bienhechor y a su cómplice equino (100-01).

Sarduy depende de la ironía para mostrar la falsedad de la sociedad que Caimán está creando. Utiliza lenguaje cuasi-religioso pero describir a los dos hombres: “provistos de los más nobles ideales” y “Caimán bienhechor”. Los resultados de su “más nobles ideales” evidencian la significación irónica de la cita. A los que no creían en la cura, Caimán les privó de *todo tratamiento*, los condenó a muerte. La sociedad de Caimán no presenta características de una comunidad sino de un culto. Algunos de los cuales son:

1) The group displays excessively zealous and unquestioning commitment to its leader and regards his belief system, ideology, and practices as the Truth. 2) Questioning, doubt, and dissent are discouraged, even punished. 3) The leadership dictates, sometimes in great detail, how members should act. 4) The leader is considered a special being, on a special mission to save humanity. (Lalich and Langone)

El lector, por medio de este discurso, asocia al Caimán con falsedad y exclusión. Sin embargo, hay falsedad también asociada con la cura misma. Sarduy depende de Siempreviva para demostrar los efectos del tratamiento. Cuando ella llega a la casona, es una anciana decrepita. Un día, mientras la visita, “Caimán [...] se quedó atónito. No podía creer lo que

veía, ni había pensado jamás que la medicina verde, aun con la mejor fe las suertes, pudiera dar tan fulgurantes resultados. [...] Caimán no pudo contener su alegría: —¡Da resultado — gritó—. ¡Da resultado!” (117). Se revela, otra vez, el engaño presente en el discurso del Caimán: no había pensado que su medicina tendría “tan fulgurantes resultados”. Cuando Siempreviva se rejuvenece, sorprendentemente aparece un grano de verdad en su narración. Sin embargo, “[e]n cuanto a Siempreviva, hay que reconocerlo: había rejuvenecido [...] ahora bien, mientras más se regeneraba y remozaba el cuerpo de la pizpireta, más su mente, la pobre, se degradaba, como si los bienhechores cocimientos lo pudieran todo a nivel de la piel, pero no más lejos, como si el estiramiento progresara de concierto con la senilidad y la demencia” (178-79). Si la cura “remoza”, lo hace superficialmente, engañosamente. Por lo tanto, lo que ofrecen Siempreviva y Caimán es una simulación. “To dissimulate is to feign not to have what one has. To simulate is to feign to have what one hasn't. One implies a presence, the other an absence [...] feigning or dissimulating leaves the reality principle intact: the difference is always clear, it is only masked; whereas simulation threatens the difference between ‘true’ and ‘false’” (Baudrillard 4). La distinción entre verdadero y falso en la novela es constantemente disputada. A través del engaño, los habitantes de la casona llegan a creer en la falsedad. El único que reconoce la diferencia, el Cosmólogo, es excluido. Al final Siempreviva, Caballo y Caimán abandonan la casona, dejando un hueco, una ausencia, un *trace* de su falsedad. Por medio del *trace*, se revela el discurso verdadero: el del cosmólogo, quien revela en su diario una comunidad verdadera, la cual no tiende a la exclusión sino a la inclusión, a la aceptación. Una comunidad que ofrece al lector *belongingness*, “estar con” otros. Es una comunidad que cumple una necesidad humana básica y, en este proceso, causa placer al lector desprovisto de comunidad.

Salón de belleza

El SIDA en México

Mario Bellatin, como Sarduy, presenta en *Salón de belleza* una comunidad de hombres gay que es aislada y negada participación en la sociedad. Sin embargo, durante de las décadas de los ochentas y noventas, la situación política mexicana fue vastamente diferente que la cubana; particularmente la reacción del gobierno en cuanto a la crisis del SIDA. Si la versión oficial de los hechos, difundida en los periódicos y la televisión, felicita al gobierno por su acción eficaz y rápida después de la aparición del virus en el país, ese discurso tiene poco en común con la verdad. Los primeros casos documentados de VIH ocurrieron en México en 1983, pero el gobierno no fundó el Consejo Nacional para la Prevención y Control del Síndrome de la Inmunodeficiencia Adquirida (CONASIDA) hasta 1986, y sólo a la insistencia de la Organización Mundial de la Salud (del Rio and Sepúlveda). La verdadera actitud del gobierno ante la crisis se evidenciaba en eventos como el que ocurrió en 1988, cuando el Secretario de la Salud declaró: “Los mexicanos no tienen por qué alarmarse a causa del síndrome de inmunodeficiencia adquirida que ha alcanzado un alto grado de incidencia en otras naciones, ya que de un total de sesenta y tres casos detectados en México, sólo han sido comprobados diecisiete” (Mejía 31). Comparado con otros países latinoamericanos, es cierto que México sufrió menos casos de SIDA durante los primeros años de la crisis, pero los números que citó el Secretario fueron absurdos. Sin embargo, después de 1986 el número de casos creció exponencialmente. Por lo tanto, tenemos que reconocer que este anuncio reveló un gobierno interesado en ignorar y/o ocultar lo que realmente estaba ocurriendo en el país. Ese proyecto de encubrimiento fue ayudado por el terreno y la composición étnica del país. Los hombres homo y bisexuales representaron el ochenta y siete por ciento de los casos

reportados (del Río and Sepúlveda), con la mayoría ocurriendo en los centros urbanos, como México D.F., Puerto Vallarta y Guadalajara (Carrillo), donde contacto con turistas era común. Mexicanos que vivían fuera de estos lugares raras veces viajaron a las ciudades grandes porque no hablaban español, no tenían los fondos y/o no tenían que salir de sus comunidades para cumplir con sus necesidades básicas (Smallman). Como consecuencia, México vio menos casos de SIDA. El discurso exagerado y falso del gobierno tuvo éxito en gran parte debido al hecho de que la mayoría de la población no conocía a una persona seropositiva.

Los entes responsables de las primeras respuestas efectivas a la crisis fueron los grupos ONG (Organización No Gubernamental), como los Brigadistas Contra el SIDA. Comenzaron campañas para promocionar sexo seguro y el uso de condones. La Derecha reaccionó inmediatamente. La Iglesia Católica y otros grupos conservadores primero tomaron acción política y luego legal, contra los ONG. Durante los últimos años de la década de los ochentas se formó Enlace, un grupo de mujeres conservadoras bien financiado, que usó su poder económico y político para hacer una campaña publicitaria de su propia versión de sexo seguro: la abstinencia o el matrimonio heterosexual (Carrillo). En 1988, un grupo de actores y músicos famosos consintieron en filmar para CONASIDA algunos avisos publicitarios para la promoción del uso de condones. Otro grupo conservador, ProVida (llamado ProSida por los activistas progresistas) entabló una demanda contra la estación televisora que iba a mostrar los avisos y también contra el Secretario de Salud del país. El caso nunca fue al juicio pero dio resultados de todos modos: el canal reemplazó los anuncios programados por otros que simplemente dijeron “Infórmate” (Carrillo). Es decir, el tema del sexo seguro fue totalmente ignorado. Tan tarde como 1991, el miedo y el rencor que engendraron los grupos como Enlace y ProVida eran evidentes en varias regiones de México. Un ejemplo horroroso ocurrió

en Guadalajara cuando grupos gay decidieron patrocinar la reunión anual del International Gay and Lesbian Association. No solo brotaron disputas violentas entre los gays y los grupos conservadores sino también aparecieron en todas partes de la ciudad carteles que proponían: “Haz Patria. Mata a un Homosexual” (Smallman). En su novela, Bellatin responde directamente a cada uno de los grupos que luchaban contra los homosexuales y la educación de sexo seguro: la Iglesia Católica, el sistema gubernamental/médico y los grupos conservadores (los compuestos por mujeres en particular).

El funcionamiento del placer

En la novela, Bellatin cuenta la historia de un salón de belleza que pertenece al narrador, un travesti prostituto cuyo nombre nunca revela. Los primeros años de la crisis el salón se convierte en moridero¹⁷. El narrador tiene peceras que cambian y reflejan la condición del salón/moridero. Durante los “buenos días” están bien mantenidas y los peces saludables pero después de ser convertido en moridero, están llenas de peces muertos y algas. Bellatin establece una comparación metafórica entre las peceras y el salón de belleza desde la primera línea del texto: “Hace algunos años mi interés por los acuarios me llevó a decorar mi salón de belleza con peces de distinto colores. Ahora que el salón se ha transformado en un Moridero, donde van a terminar sus días quienes no tiene donde hacerlo, me cuesta trabajo ver cómo poco a poco los peces han ido desapareciendo” (11). A partir de ese momento, el narrador se refiere a los hombres solamente como peces. “Puede parecer difícil que me crean”, escribe el narrador, “pero ya casi no identifico a los huéspedes. He llegado a un estado tal que todos son iguales para mí” (25) Es decir, los “huéspedes” se han convertido en no-sujetos, sufren un proceso de deshumanización. Por lo tanto, podemos pensar en el salón de

¹⁷ Lugar donde hombres infectados de “el mal” van para morir.

belleza como un lugar de lo abyecto, del no-sujeto. Recurriendo a Judith Butler: “The ‘I’ is formed through an exclusionary matrix by which subjects are formed that requires the simultaneous production of a domain of abject, being those who are not yet “subjects”, but who form the constitutive outside to the domain of the subject. The abject designates here precisely those ‘unlivable’ and ‘uninhabitable’ zones of social life which are nevertheless densely populated by those who do not enjoy the status of the subject, but whose living under the sign of the ‘unlivable’ is required to circumscribe the domain of the subject” (*Bodies* 3).

El salón de belleza, “situado en un punto tan alejado de las rutas de transporte público que para viajar en autobús hay que efectuar una fatigosa caminata” (24), es un lugar que representa una de esas zonas “inhabitables”. La barrera entre lo habitable y lo inhabitable se manifiesta en una escena cuando los vecinos del salón descubren lo que está ocurriendo en su barrio. Para ellos, vivir al lado de un moridero para hombres sidos es inaceptable y presentan una petición al gobierno para cerrarlo. Protestan y amenazan con pegar fuego al edificio. La única opción que tiene el narrador es ir a pedir ayuda a la policía. Cuando vuelve al salón, descubren que “la turba había logrado violar la puerta principal. Sin embargo, por alguna razón que intuyo relacionada con los olores o el temor al contagio, no habían entrado” (37). Es decir, “el mal” ha formado una barrera invisible que los vecinos (los no-abyectos) no pueden traspasar. En el texto, Bellatin crea un espacio periférico imposible de penetrar, un lugar al cual sólo no-sujetos (abyectos) entran. El placer del texto resulta de la transformación de este espacio. Bellatin se apropia de las estrategias excluyentes de los grupos derechistas y por medio de la figura de un prostituto travesti, víctima de SIDA, se aprovecha de ellas para excluir, a su vez, a la Iglesia Católica, el Estado y los conservadores. Si, como explica Butler, lo abyecto se define mediante matrices de exclusión, Bellatin tuerce esa teoría y en su

narración la exclusión no produce lo abyecto sino comunidad. Similar al texto de Sarduy, para el lector que ha sido negado participación, esta es una comunidad (por ficticia que sea) a la cual pertenece, que lo acoge. Aunque la técnica Bellatin es distinta a la de Sarduy, el resultado es el mismo: la comunidad textual que escribe causa placer al lector, dado que cumple una de sus necesidades básicas que le ha sido quitada.

El narrador decide transformar el salón de belleza en moridero cuando descubre que algunos amigos seropositivos no tienen albergue y planean morir debajo de uno de los puentes de la ciudad por falta de dinero. El narrador le ofrece el uso del galpón detrás del salón. Después de morir el primer enfermo, acepta a otros, y con el tiempo el salón gana fama de moridero. Eventualmente el narrador mismo es infectado con el virus, hecho que lo provoca a reflexionar en su futuro y el del salón de belleza. Le preocupa que algunos grupos religiosos hayan expresado interés en regentar el moridero; un convento cercano en particular. Después de descubrir su existencia, las monjas lo visitan casi diariamente para ofrecer su ayuda. El narrador rechaza la oferta, explicando que “debo ser fiel a las razones que tuvo este Moridero para existir. No a la manera de las Hermanas de la Caridad, que cuando se enteraron de nuestra existencia quisieron asistirnos con trabajo y oraciones piadosas. Aquí nadie está cumpliendo ningún sacerdocio. La labor obedece a un sentido más humano, más práctico y real” (61). Notamos que el enojo del narrador se basa en la conexión entre el trabajo y las oraciones. Es la irrupción de la religión en el Moridero que no concuerda con su razón de ser. Basándose en la distinción entre la religión y lo humana/práctica/real, Bellatin construirá una barrera que excluye a la Iglesia de participación en el salón de belleza.

La Iglesia había condenado las campañas de sexo seguro y el uso del condón, basado en las palabras del Papa Pablo VI, quien declaró: “Hay que excluir igualmente [...] la

esterilización directa, perpetua o temporal, tanto del hombre como de la mujer; queda además excluida toda acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación” (Humanae Vitae). El Papa Juan Pablo II reafirmó la política anti-condón y la relacionó directamente con la crisis del SIDA, cuando afirmó que “it seems profoundly damaging to the dignity of the human being, and for this reason morally illicit, to support a prevention of AIDS that is based on a recourse to means and remedies that violate an authentically human sense of sexuality, and which are a palliative to the deeper suffering which involve the responsibility of individuals and of society” (Discurso). Destacan, principalmente, dos palabras en el discurso de Juan Pablo II: “authentically human”. Las verdaderas posibilidades del sexo humano “auténtico” son mucho más complicadas que una relación heterosexual procreativa. Esta reducción de significados, interrumpe la relaciones entreteljadas entre las distintas funciones de la misma palabra en diferentes contextos (Derrida). Sirve de borrar la ambigüedad inherente de la palabra. Así que, a partir de su discurso, el Papa pretende mantener control del sexo y excluir otras formas de sexualidad. Lo problemático de su la lógica es, al privilegiar el sexo procreativo y prohibir el uso del condón, condena a muerte a los que quedan fuera de la “autenticidad”. Este discurso revela la hipocresía del Papa, la falta de lógica inherente en sus palabras, así revelando lo inhumano de su supuesta humanidad.

Sin embargo, el discurso del narrador es también algo inhumano y manifiesta cierta violencia. Convierte a los huéspedes en una masa amorfa y borra la condición de sujeto de los enfermos: “pero ya casi no identifico a los huéspedes. He llegado a un estado tal que todos son iguales para mí” (op. cit.). También, describe la atmósfera ideal para su trabajo: que los

enfermos “[logren] el aletargamiento total, donde no le [quepa] a ninguno la posibilidad de preguntarse por sí mismo. Éste es el estado ideal para trabajar. Así nadie se involucra con ninguno en especial y se hacen más ligeras las labores” (43). Una vez más, el narrador representa a los hombres como “peces”, los deshumaniza, lo cual es un acto violento. Sin embargo, hay una distinción notable entre el discurso de la Iglesia (condenar a muerte) y del narrador (ayudar a morir). El narrador trabaja para que los enfermos “no abriguen falsas esperanzas. Cuando creen que se van a recuperar, tengo que hacerles entender que la enfermedad es igual para todos” (59). A diferencia de la Iglesia, que es en parte responsable de la propagación del virus y que “abriga falsas esperanzas” con sus oraciones, el trabajo de desmentir del narrador se basa en la realidad, en la “autenticidad humana”. Según el narrador, en esta situación ayudar a morir es lo más humano posible.

Además de crítica la humanidad (o falta de ella) de la Iglesia, el narrador muestra que su trabajo es más “real”. Llegó a su entendimiento de lo que debe ser la verdadera función del Moridero gracias a su experiencia con los inquilinos. Hablando del primer enfermo, recuerda:

aquel joven murió al mes de su internamiento. Recuerdo que casi nos volvimos locos al tratar de restablecerlo. Convocamos a algunos médicos, enfermeras y yerberos. También personas que se dedicaban a la curandería. Hicimos algunas colectas entre los amigos para comprar medicamentos que eran sumamente caros. Todo fue inútil. Resultó mayor el desgaste físico y moral infligido al enfermo y a los que lo acompañábamos que el causado por aquel tratamiento. La conclusión fue simple. El mal no tenía cura. Todos aquellos esfuerzos no eran sino vanos intentos por estar en paz con nuestra conciencia (50).

Notamos una vez más la “humanidad” en esta cita. El narrador se da cuenta de que los tratamientos no sólo son costosos sino también no dan resultados; sólo resultan en más sufrimiento. Lo “real” de la situación es que el mal no tiene cura. Representa cualquier intento de curar como un acto egoísta, que ignora la agonía del enfermo y sólo permite la absolución de los sentimientos de culpabilidad. Por esta razón, excluye a las monjas del Moridero. “Me

imaginaba cómo sería este lugar llevado por gente así. Con medicamentos por todos lados tratando de salvar inútilmente las vidas ya condenadas. Prolongando los sufrimientos con la apariencia de la bondad cristiana. Y lo peor, tratando a toda costa de demostrar lo sacrificada que era la vida cuando era ofrecida a los demás” (67). Retoma en esta cita el tema del acto egoísta. Las últimas dos líneas realmente son devastadoras. Las frases “apariencia de la bondad cristiana” y “tratando a toda costa de demostrar” revelan el juicio del narrador: la falsedad de las acciones de las monjas. Las palabras del narrador muestran que los enfermos son objetos de utilería de los cuales las monjas se aprovechan para “estar en paz con sus conciencias”. Por esta razón, “en el Moridero están prohibidos los crucifijos, las estampas y las oraciones de cualquier tipo” (61). Es decir, se ha creado una “matriz de exclusión” basada en lo humano, lo práctico y lo real. La matriz todavía delimita “lo abyecto” y “lo aceptable”, pero el narrador ha invertido el sentido de los términos. No relaciona “lo abyecto” con la comunidad seropositiva sino con el ente poderoso: la Iglesia. Utiliza la matriz para excluir a los poderosos, así definiendo y privilegiando la comunidad de hombres enfermos que escribe en el texto. Además del placer que genera la comunidad que Bellatin escribe, este acto de exclusión también origina placer. Superficialmente parece un acto vengativo. Sin embargo, arguyo que es más reacción que acción. Es una reacción de autoprotección y, consecuentemente, encaja con las teorías neo-aristotélicas. Es cognitiva, inteligente, pensada. Planteo que la autoprotección es un componente de nuestro *good on the whole*, es lo que preferiríamos después de considerar y juzgar todos los resultados posibles. En otras palabras, la autoprotección es la mejor actividad en la que podemos participar. Siguiendo esta línea de argumentación, se revela otra reacción afectiva de placer que el texto provoca.

Si Bellatin excluye a la monjas, y por extensión a la Iglesia, por ser egoístas e inauténticas, su crítica del estado se basa en la falta de acción y protección de la comunidad gay. En la introducción a esta sección, presenté datos que evidencian la respuesta inapropiada y retrasada del gobierno mexicano ante la crisis del SIDA. Además de ellos, falló en cumplir con los estándares de protección de sanidad que él mismo había establecido. Después de la crisis monetaria de 1982, el gobierno tuvo que reducir los presupuestos de casi todos los programas de beneficio social, salvo los de la sanidad pública. Decidió que sería una manera de resolver la extrema desigualdad socio-económica que existía en el país. También, en 1984 el congreso promulgó la Ley General de Salud, la cual garantizaba cuidado sanatorio básico a todos los mexicanos. El gobierno mismo aceptó la responsabilidad de su implementación universal (Frank, González and Sepúlveda). Bellatin muestra que la ejecución de la ley, en la práctica, excluyó a la comunidad gay.

Durante la década de los ochentas y parte de los noventas, “[e]l temor a esta enfermedad resultó en discriminación de personas con sida y la sistemática violación de los derechos humanos de personas von VIH en hospitales, clínicas y centros de trabajo” (Carrillo 249). De hecho, abundan informes y testimonios sobre médicos y enfermeras que se rehusaban a acercarse a una persona con SIDA, negaban tratamiento y dejaban a pacientes sin alimento durante días por temor a contraer la enfermedad (Álvarez). Esta ausencia de cuidado médico se refleja en el texto. Hablando de los hombres que llegan al salón, el narrador explica que “[e]n los hospitales siempre los trataban con desprecio y muchas veces no querían recibirlos por temor a que estuviesen enfermos. Desde entonces y por las tristes historias que me contaban, nació en mí la compasión de recoger a alguno que otro compañero herido que no tenía donde recurrir (15). Esta cita tiene una doble función. Es la única mención de los

hospitales (el Estado) que ocurre en el texto. Además, aparece en las primeras páginas de la novela. Enfrentado con el problema de cómo representar en su texto un cuidado médico ausente, Bellatin recurre a la técnica de la no-representación, la ausencia. Incluye una referencia al comienzo que exhibe claramente el tratamiento que recibían los enfermos: el no-tratamiento. Después de esa mención de los hospitales, no hay otra. A lo largo de la narración, mientras el narrador cuenta su historia y su cuidado de los enfermos, el lector intuye la ausencia de la ayuda estatal. Por lo tanto, la desaparición del estado/los hospitales deja en el texto una huella, un *trace*. La crítica de Bellatin se basa en la “presencia” de esta “ausencia” en el centro de su texto. La segunda función de la cita es poner en oposición al narrador con los hospitales. Una oposición que el lector entenderá como la comunidad gay versus el Estado. Afrontaba la comunidad gay un problema grave: ¿dónde iban a recibir la atención médica que desesperadamente necesitaban, dado que la política del gobierno era ignorar la situación? Bellatin muestra que, tanto como los ONG intervinieron cuando el gobierno no reaccionó, la comunidad gay tenía que aceptar la responsabilidad de su propio cuidado. Evidencia que el gobierno no cumplió con la Ley General de Salud y excluyó a los homosexuales de la garantía de cuidado médico. Por ende, el narrador excluye al Estado (los hospitales), diciendo: “los médicos y las medicinas están prohibidos en el salón de belleza. También las yerbas medicinales, los curanderos y el apoyo moral de los amigos o familiares” (31). Esta es una comunidad que atiende a las necesidades de sus propios enfermos exclusivamente.

Bellatin dirige la crítica más feroz al grupo que luchaba contra los programas de sexo seguro y la protección de los homosexuales: las mujeres conservadoras. El grupo Enlace, en particular, tomó acción legal para poner fin a las campañas de sexo seguro, entabló demandas

contra el Secretario de la Salud y los canales que iban a televisar los anuncios promocionando el uso de condones y, además, financiaron publicidad avisando que la única forma de sexualidad aceptable y segura era un relación heterosexual con fines procreativos. ¿Cómo responde Bellatin? Crea un protagonista que está en conflicto con cada uno de los principios éticos de Enlace: es un prostituto travesti, que frecuenta los baños donde participa en relaciones sexuales anónimas, y tiene sexo sin protección con uno de los enfermos en el Moridero. En su artículo “Thinking Sex”, Gayle Rubin define el sistema jerárquico de sexo:

Modern Western societies appraise sex acts according to a hierarchical system of sexual value. Marital, reproductive heterosexuals are alone at the top erotic pyramid. Clamouring below are unmarried monogamous heterosexuals in couples, followed by most other heterosexuals. Solitary sex floats ambiguously [...] Stable, long-term lesbian and gay male couples are verging on respectability, but bar dykes and promiscuous gay men are hovering just above the groups at the very bottom of the pyramid. The most despised sexual castes currently include transsexuals, transvestites, fetishists, sadomasochists, sex workers such as prostitutes and porn models, and the lowliest of all, those whose eroticism transgresses generational boundaries (51).

El uso de la figura de una pirámide nos ayuda a visualizar mejor la significación y la forma de este sistema. Al ascender, cada nivel representa un grupo más “normativo”, más “hetero”. Al mismo tiempo, incluye menos personas. A la cima está el grupo de más valor: los heterosexuales reproductivos. Sin embargo, como sugiere Rubin en su figura, este grupo es una minoría; pocos pueden cumplir los requisitos estrictos de membresía. En su texto, Bellatin invierte la pirámide, sabiendo que “[l]ike gender, sexuality is political. It is organized into systems of power, which reward and encourage some individuals and activities, while punishing and suppressing others” (Rubin 171). En Salón de belleza, Bellatin expone una idea del poder político que comparte con Michael Warner.

[T]he politics [they] advocate - a frank embrace of queer sex in all its apparent indignity, together with a frank challenge to the damaging hierarchies of respectability - can result in neither assimilation nor separatism if carried through consistently. Against assimilation, one could insist that the dominant culture assimilate to queer culture, not the other way around. Straight culture has already learned much from queers, and it shouldn't stop now. In particular, it needs to learn a new standard of dignity, and it won't do this as long as gay people think that their 'acceptance' needs to be won on the terms of straight people's politics of shame (Warner *Trouble* 74-75)

La política de la vergüenza es el producto que trafican los grupos conservadores, como Enlace. Cuando los ONG y otras organizaciones pro-gay comenzaron las campañas de sexo seguro, la Derecha respondió con un ataque moral. Con su poder político y monetario silenció cualquier intento de promover el uso del condón, relacionando su uso —tanto como la Iglesia Católica— como una afrenta a la dignidad humana. Por lo tanto, en su texto Bellatin no busca la aceptación de los grupos heterosexuales, no escribe una novela que anima a la comunidad gay a asimilarse a la cultura dominante. Bellatin escribe una novela cuyo protagonista es una figura transgresiva que, con cada acto y palabra que aparece en el texto, se enfrenta al discurso de los conservadores. Una figura cuyo proyecto político es dañar las jerarquías de la respetabilidad.

Una de las técnicas de las cuales aprovecha Bellatin para criticar el discurso excluyente de la Derecha es la representación de “queer sex in all its apparent indignity” (op. cit.). El protagonista describe en detalle sus experiencias en los baños: como uno entra, se desviste, guarda la ropa, busca un cuarto vacío que huele a hombre y que tiene manchas de semen y, por último, participa en un acto carnal anónimo con otro hombre. En un momento de reflexión, el narrador piensa: “[m]e parece imposible haber tenido en algún momento la fuerza necesaria para pasar tardes enteras en los Baños. Pues aun en los mejores tiempos de mi condición física, salía de una sesión totalmente extenuado” (20). La palabra que se destaca, que casi grita, es “sesión”. En general, no se usa “sesión” para referirse a una relación sexual.

¿Qué es una sesión? ¿Cuándo es apropiado utilizar ese término? Tiene la connotación del tiempo que pasamos en la oficina de un doctor, o en el gimnasio haciendo ejercicio con un entrenador. En el diccionario de la Real Academia Española, aparecen cinco referencias para “sesión”: espacio de tiempo ocupado (da los ejemplos de trabajo o de quimioterapia), la sesión de una junta, de una conferencia, una función teatral, y la acción y efecto de sentarse. En ninguna entrada aparece la posibilidad de una sesión amorosa. Con esta palabra solita, Bellatin ataca el discurso de las mujeres de Enlace. Ellas avanzan una política que reconoce un solo tipo de acto sexual: el procreativo heteronormativo, al cual nunca llamarían una “sesión”. “Sesión” despoja al acto de cualquier sentido de interacción emocional y lo convierte en uno puramente físico, animal. Además, el narrador también nos dice que pasa tardes enteras en los baños, que lo dejan totalmente extenuado. La implicación es clarísima: mientras ahí, participa en varias “sesiones” con una multiplicidad de hombres desconocidos. Este ejemplo de los actos sexuales representados en el texto es representativo de todos: son la antítesis de lo (hetero)normativo. Es decir, en la novela Bellatin privilegia el discurso de los “promiscuous gay men [that] are hovering just above the groups at the very bottom of the pyramid” sobre el de los “reproductive heterosexuals [who] are alone at the top”. Así, invierte el estructura del poder.

Bellatin realiza otra subversión de poder por medio de la resemantización de términos. Toma la imagen de la perfecta, casada y monógama “pareja de enamorados” y la tuerce y redefine para concordar con su proyecto. En la novela, ocurre un solo evento que se puede leer como representante de un acto amoroso. Hay un moribundo joven y muy guapo. Su pareja lo abandonó cuando descubrió que estaba infectado. El narrador siente compasión por él. Entablan una amistad que eventualmente resulta en interés sexual. Un interés que los

“amantes” consuman. Pensando en la relación, el narrador escribe: “Tampoco se vaya a creer que yo era un suicida y me entregué totalmente a ese muchacho. Antes de hacerlo tomé mis precauciones y no creo que haya sido precisamente él quien me transmitió los gérmenes. Pero como ya señalé antes, mis gustos cambian con frecuencia y de un momento a otro dejó de interesarme por completo” (27). Es decir, Bellatin juega con la significación de pareja como la define los conservadores: pareja = amor + monogamia (casado). La pareja que escribe, en vez de ser estable y monógama, es momentánea y promiscua. Los “gustos” del narrador cambiaron rápidamente y puso fin a la relación. Sin embargo, mientras duraba ¿los dos sentían amor? Sí. Un amor momentáneo y temporal, pero amor de todos modos. Por lo tanto, Bellatin abre las posibilidades de la significación de amor con esta relación. Es imposible ignorar la presencia de Foucault en este acto: tenemos que hacernos más susceptibles al placer, cualquiera que sea esa posibilidad. Por problemática que sea esta relación, no sólo provoca placer a los dos participantes sino también engendra una reacción afectiva de placer en al lector. Bellatin también cuestiona el segundo término de la ecuación: la monogamia. Notamos que escribe otra oración que cobra su poder político de una sola palabra: precisamente. Las posibilidades transgresivas surgen de la ambigüedad que este término crea. Primero, tenemos que preguntarnos: ¿cómo no fue *precisamente* él que infectó al narrador? Esta frase nos remite una vez más al carácter de no-sujeto de los hombres en el Moridero. ¿Es que no fue *precisamente* él porque, tanto como los peces, no hay diferencia entre los hombres? ¿Participar en el acto sexual con uno es como sexo con cualquiera? ¿Ha tenido el narrador sexo con tantos hombres que sus caras se han fusionado? ¿Con cuántos hombres ha tenido sexo el narrador? Cada pregunta engendra otra: ¿cómo que no *cree* que fue él? ¿por qué no *sabe*? Es decir, con tres oraciones Bellatin resemantiza el término “pareja”. Muestra

que el significado que imponen los conservadores a la palabra “amor” es arbitrario. Amor momentáneo es igualmente válido. También, cuestiona la necesidad de la monogamia. Es también otra obligación impuesta innecesariamente. Esta pareja queer abre la posibilidad de que una pareja se defina a sí misma, basado en el placer. Si los a la cima de la pirámide de poder intentan imponer a todos los demás su visión de amor/pareja, nosotros no tenemos que aceptarla. Como ocurre en el texto, podemos desplazar su idea de pareja aceptable con la nuestra.

Si Bellatin ha criticado los conceptos “válidos” de sexo y pareja a través de su protagonista, ataca directamente la única forma de sujeto/persona que permiten los conservadores. El narrador es una figura totalmente transgresiva: un travesti prostituto. A contar la historia de su vida, nos dice que salió de su casa cuando era adolescente, y eventualmente ahorró dinero para abrir el salón de belleza. Sin embargo, “[a] medida que el negocio prosperaba, yo me sentía cada vez más vacío por dentro. Sólo entonces comencé a tener una vida que puede llamarse disipada. Es cierto que cumplía con mis obligaciones diarias, pero esperaba con ansiedad que llegaran los tres días de la semana que habíamos señalado para salir a la calle vestidos de mujer” (47). Claramente transgrede los límites del género pero arguyo que hay una violación más grave en sus acciones. Es importante tener en cuenta a quién está respondiendo Bellatin: a los conservadores, particularmente a las mujeres que tienen una alianza fuerte con la Iglesia Católica. Durante momentos de crisis en la vida, la doctrina católica requiere que el feligrés se dirija a Dios; que sólo en Dios se resuelven los problemas. En contradicción a ese mandamiento, el narrador encuentra la solución a sus dificultades en la prostitución y el travestismo. Llena el vacío con “el pecado”. Es un personaje que desafía la misma noción de Dios. O sea, aquí ocurre el tercer desplazamiento en

el texto: el de Dios por el pecado. A lo largo de la narración, Bellatin ha sistemáticamente torcido, hendido y resemantizado el discurso de los conservadores, la Derecha y Enlace. Ha desplazado los a la cima de la pirámide de poder con los al fondo. Sin embargo, al fin no está contento con el simple desplazamiento, el narrador va a excluir totalmente a las mujeres de participación en el Moridero:

Uno de los momentos de crisis por los que pasó el Moridero fue cuando tuve que vérmelas con mujeres que pedían alojamiento. Venían a la puerta en pésimas condiciones. Algunas traían en brazos a sus pequeños hijos también atacados por el mal. Pero yo desde el primer momento me mostré inflexible [...] Nunca acepté a nadie que no fuera de sexo masculino. Aunque me rogaran una y otra vez. Aunque me ofrecieran dinero, nunca dije que sí (34)

Tanto como hizo a la Iglesia y al Estado (los hospitales/el tratamiento), el narrador excluye a las mujeres. Es decir, los tres grupos que más dañaron a la comunidad seropositiva son negados entrada al salón de belleza. Si, como decía Judith Butler, el sujeto se forma por medio de la exclusión, los que son excluidos representan “lo abyecto”, los que componen los niveles más bajos de la pirámide de Gayle Rubin. Bellatin se apropia de la estrategia de la exclusión y la invierte para resemantizar “lo abyecto”. A convertir a los travestis, los prostitutos y los seropositivos en los sujetos de su texto, les otorga el *subjecthood*. Los que son excluidos son los que anteriormente poblaban los rangos más altos de la pirámide y que en la novela se encuentran desprovistos de cualquier poder. Así, Bellatin, como Sarduy, ofrece al lector eliminado de la sociedad una comunidad textual a la cual puede participar. En esta participación, encuentra *belongingness* y, consecuentemente, placer.

En este capítulo, expandí las posibilidades del placer más allá de los límites del cuerpo físico. Desarrollé el concepto comenzando con la definición platónica, el cumplimiento de una necesidad, para incluir la necesidad de pertenecer a una comunidad. Similar a la obra de Maslow, la de Manfred Max-Neef me ayuda a establecer la conexión entre la formación de

una comunidad y el placer. En *Desarrollo a escala humana*, crea una taxonomía de las necesidades humanas fundamentales. Los que son más relevantes a mi trabajo son las de subsistencia, protección, participación e identidad. Cada una requiere un medio ambiente social e interacción humana para su realización (Max-Neef). En breve, por medio de comunidad. En las dos novelas que estudié, *Pájaros de la playa* de Severo Sarduy and *Salón de belleza* de Mario Bellatin, los autores nos mostraron como Cuba y México, respectivamente, sistemáticamente privaron a los pacientes de SIDA y VIH de participación en comunidad por medio de una cuarentena, o *de jure* o *de facto*. En sus textos, los autores crearon una comunidad textual que reemplaza la que ha sido negada a los lectores, así satisfaciendo sus necesidades básicas. Por esta razón, planteo que los textos tienen como fundamento el placer. Específicamente, un placer político, dado que los textos proveen a los lectores una necesidad que les ha sido privado por el gobierno y/o la sociedad. En el segundo capítulo, investigaré el placer corporal, el acto sexual, en los textos *Antes que anochezca* de Reinaldo Arenas y *Azul petróleo* de Boris Izaguirre. Los autores se aprovechan de representaciones explícitas del sexo para exponer la hipocresía y abusos de sus gobiernos. Es decir, en los textos que examinaré, tanto como Sarduy y Bellatin los autores infunden un carácter político al placer.

Capítulo 2

El placer corporal: La problematización del poder político a partir del acto sexual en *Antes que anochezca* de Reinaldo Arenas y *Azul petróleo* de Boris Izaguirre

Creo que si una cosa desarrolló la represión sexual en Cuba fue, precisamente, la liberación sexual. Quizá como una protesta contra el régimen, las prácticas homosexuales empezaron a proliferar cada vez con mayor desenfado. Por otra parte, como la dictadura era considerada como el mal, todo lo que por ella fuera condenado se veía como una actitud positiva por los inconformes, que eran ya en los años sesenta casi la mayoría. Creo, francamente, que los campos de concentración homosexuales y los policías disfrazados como si fueran jóvenes obsequiosos, para descubrir y arrestar a los homosexuales, sólo trajeron como resultado un desarrollo de la actividad homosexual

Reinado Arenas

En el capítulo anterior, estudié el placer como una reacción afectiva: el placer que los textos provocaron en el lector. En éste, devuelvo el placer a un terreno más familiar: el cuerpo físico. O sea, en lugar de sus características afectivas, analizaré las representaciones textuales del placer. Específicamente, estudiaré la relación entre el acto sexual y la crítica política que posibilita. Este concepto requiere aclaración. En las dos novelas, *Antes que anochezca* de Reinaldo Arenas y *Azul petróleo* de Boris Izaguirre, abundan representaciones explícitas de sexo. Aunque estos momentos pueden ser conturbadores para el lector, insisto en que tienen un fin más importante: como en el capítulo previo, propongo que el uso del acto sexual —del placer— tiene una función política. Es decir, los autores problematizan el sexo. Pienso este término de acuerdo con la definición de Foucault: “Problematization doesn't mean representation of a pre-existing object, nor the creation by discourse of an object that doesn't exist. It is the totality of discursive or non-discursive practices that introduces something into the play of true and false and constitutes it as an object for thought” (*Politics Philosophy Culture* 257). Dicho de otro modo, arguyo que la inclusión del sexo en los textos va más allá de su simple representación. Al relatar los episodios eróticos, los autores constituyen el acto

sexual como un objeto de pensamiento y nos fuerzan a crear conexiones entre el sexo y la narración entera. Nos obligan a preguntarnos: ¿cuál es la función de este acto? ¿por qué ocurre a ese momento en la trama? Esa problematización nos permite analizar el sexo no sólo como un acto que causa placer sino también como un sitio de contestación política. Cada autor tiene su propia técnica de establecer estas conexiones y de problematizar el placer. Desarrollaré más esta hipótesis a lo largo de este capítulo.

Antes que anochezca

La ambigüedad del texto

Comienzo con *Antes que anochezca* de Reinaldo Arenas, un texto complejo que resiste categorización. Dado que no sólo es el último texto que Arenas escribió, sino también la historia de su vida, es común considerarlo una autobiografía. De cierta manera lo es. Sin embargo, es mucho más. Primero, implicado en la narración de su vida es la historia del régimen castrista y de la gente cubana; lo cual la convierte en una obra antropológica e histórica. Además, Arenas escribe desde un espacio de tensión, el punto en donde el gobierno y la comunidad gay se entrechocan. A lo largo del texto, se aprovecha de esa tensión para exponer las debilidades del poder supuestamente insuperable del gobierno cubano. Un ejemplo de su empleo del sexo como un sitio de contestación al efecto máximo es el siguiente episodio:

Creo que nunca se singó más en Cuba que en los años sesenta; en esa década precisamente cuando se promulgaron todas aquellas leyes en contra de los homosexuales, se desató la persecución contra ellos y se crearon los campos de concentración; precisamente cuando el acto sexual se convirtió en un tabú, se pregonaba al hombre nuevo y se exaltaba el machismo. Casi todos aquellos jóvenes que desfilaban ante la Plaza de la Revolución aplaudiendo a Fidel Castro, casi todos aquellos soldados que, rifle en mano, marchaban con aquellas caras marciales, después de los desfiles, iban a acurrucarse en nuestros cuartos y, allí, desnudos, mostraban su autenticidad y a veces una ternura y una manera de gozar que me ha sido difícil encontrar en cualquier otro lugar del mundo (130-1)

Arenas se refiere al cambio político que experimentó el gobierno castrista. Sería un error presumir que hubo un momento cuando los homosexuales recibieron una buena acogida en las fuerzas castristas. Es cierto que los homosexuales participaron en la Revolución y la posición oficial de Castro ante el homosexualismo era que “a homosexual could embody the conditions and requirements of conduct that would enable us to consider him a true Revolutionary, a true Communist militant” (Lockwood 106). Es decir, Castro toleró su participación por la necesidad de cuerpos. Sin embargo, pronto cambiaría la política. En 1965 se abrieron las Unidades Militares para el Aumento de la Producción (UMAP), una forma de campo de concentración donde homosexuales y otras personas con “actitudes revolucionarias inapropiadas” pasaron años trabajando la caña (Young). Un hombre que no aparentaba un machismo absoluto fue castigado a años de “trabajar” para el sistema UMAP o, peor aún, fue encarcelado. En el texto, Arenas expone las fisuras de este discurso oficial. Al incluir esta anécdota en su texto, presenta el espectáculo que toma lugar en frente de la Plaza de la Revolución por lo que es: un simulacro. Revela que los hombres más machos que eran miembros de las fuerzas castristas “mostraban su autenticidad” pasando las noches con los “pájaros” cubanos. Para Arenas, “los que no estábamos todavía en un campo de concentración éramos privilegiados y teníamos que aprovechar nuestra libertad al máximo; buscábamos hombres por todos los sitios y los encontrábamos”(119). Gran parte de su “aprovechamiento”

es la narración de estos encuentros. Hecho que manifiesta explícitamente en el capítulo sobre sus vacaciones en Guanabo: “llevábamos nuestras libretas y escribíamos poemas y capítulos de novelas, y nos pasábamos a veces ejércitos completos de adolescentes; lo erótico y lo literario marchaban de la mano” (127). Es decir, señala la relación estrecha que existe entre los dos. De hecho, un texto de Arenas sin un elemento erótico es impensable. Demostraré en este capítulo que, en la obra de Arenas, a la intersección de lo erótico y lo literario también encontraremos la política.

Para profundizarnos en esta relación en el texto, es imprescindible tomar en consideración el primer capítulo, dado que es fundamental a mi lectura. Desde las primeras dos palabras, Arenas obstaculiza su discurso: el título del capítulo es “Introducción. Fin.” Es el único capítulo que no está en orden cronológico y también el único fechado: agosto 1990; solamente cuatro meses antes de su suicidio. Por lo tanto, aparte del mensaje final dirigido a sus amigos, esta es la última parte del texto que compuso. Aun así, es también la introducción. Y el fin. Este es el primer problema que nos afronta. El término “fin” es bisémico: significa “final” y “propósito”. Dado que Arenas no nos provee contexto, entramos al texto sin saber a cuál de las dos significaciones el título se refiere. Nos fuerza a escarbar en la narración, a buscar cualquier indicio que nos haya dejado. Para comenzar, sabemos que esta es una obra póstuma, publicada en 1992, dos años después de su muerte. Lo cual sugiere que este capítulo trata del tema de la muerte. La primera línea de la narración sirve de reforzar esa conclusión: “Yo pensaba morirme en 1987” (9). La muerte literalmente es el punto de partida de la obra. Además, se presenta en el próximo párrafo una letanía de infecciones oportunistas que ha sufrido, muchas de las cuales son absolutamente horribles:

Volví a contraer una clase de neumonía denominada PCP, que era la misma que había contraído antes. Ahora las posibilidades de escapar con vida eran menores, pues el cuerpo estaba más debilitado. Sobreviví a la pulmonía, pero allí mismo, en el hospital, contraí otras enfermedades terribles, como cáncer, sarcoma de Kaposi, flebitis y algo horrible llamado toxoplasmosis, que consiste en un envenenamiento de la sangre en el cerebro. El mismo médico que me atendía, el doctor Harman, creo que me miraba con tanta pena que yo a veces trataba de consolarlo (12).

Este es el único capítulo en que Arenas entabla directamente el tema de SIDA, lo cual apoya la suposición de que el “fin” del título se refiere a su muerte inminente. Esta suposición es confirmada cuando leemos la anécdota que cierra el capítulo. Arenas relata un evento que ocurrió tres años antes de escribir la introducción/fin, cuando se arrodilló ante una fotografía de Virgilio Piñera, su amigo muerto, y le suplicó tres años más de vida para terminar su obra: “Óyeme lo que te voy a decir, necesito tres años más de vida para terminar mi obra, que es mi venganza contra casi todo el género humano” (16). Hay claros indicios que Arenas nos guía a la conclusión de que el “fin” del título se refiere a su muerte.

Sin embargo, al asunto no es tan sencillo. Analizando cuidadosamente lo que le ruega a Piñera, notamos que Arenas expresa claramente su propósito, la razón por la cual escribe este texto: “es [su] venganza contra casi todo el género humano”. La primera pregunta que resulta de esta declaración es: ¿por qué venganza contra todo el género humano? ¿Por qué la generalización? Parece un poco exagerada. Planteo que encontramos la respuesta en una cita en la cual Arenas establece una conexión entre la enfermedad y el poder:

El SIDA es un mal perfecto porque está fuera de la naturaleza humana y su función es acabar con el ser humano de la manera más cruel y sistemática posible. Realmente jamás se ha conocido una calamidad tan invulnerable. Esta perfección diabólica es la que hace pensar a veces en la posibilidad de la mano del hombre. Los gobernantes del mundo entero, la clase reaccionaria siempre en el poder y los poderosos bajo cualquier sistema, tienen que sentirse muy contentos con el SIDA, pues gran parte de la población marginal que no aspira más que a vivir y, por lo tanto, es enemiga de todo dogma e hipocresía política, desaparecerá con esta calamidad (15).

Me enfoco en la última oración, a partir de la frase “los poderosos”. Hay un significado implícito: que el poder y los poderosos no reaccionan contra el SIDA intencionalmente, que al mantenerse inactivos, se realizará la meta de librar el mundo de los homosexuales (además de otros “indeseables”). No estorban el progreso del SIDA porque “están contentos” con los resultados. Por lo tanto, aunque Arenas exprese que desea venganza contra todo el género humano, en mi opinión es ejemplo de hipérbole. En realidad, se quiere vengar contra todo género de enemigos: los poderosos que, a no reaccionar, se aprovechan del SIDA. Prefieren el exterminio de los gays sobre su salvación/cura. Por medio del SIDA, pueden obtener su deseo y mantener “las manos limpias”. Sin embargo, por medio del texto Arenas toma su venganza y les niega esa posibilidad.

Con esta finalidad, tenemos que preguntarnos cómo la obra representará su venganza. Los últimos años de su vida, está trabajando dos textos: *Antes que anochezca* y *El color del verano*. Según Arenas, el segundo: “resume gran parte de mi vida, especialmente mi juventud [...] También es una obra que cuenta la historia de un dictador envejecido y enloquecido, y que toca descarnadamente el tema homosexual, tema tabú para casi todos los cubanos y para casi todo el género humano”(14-15). Al leer *Antes que anochezca*, notamos que también se presentan los mismos temas. Por lo tanto, los dos textos comparten tres características importantes: elementos autobiográficos, un retrato absolutamente franco y cándido del “tema homosexual”, y la historia de un dictador¹⁸. Dado que Arenas no resuelve la ambigüedad de “Introducción. Fin.” —que es un capítulo que introduce el lector al propósito del autor al mismo tiempo que presenta su fin/muerte— propongo que debemos considerar que cada uno de los tres temas están relacionados con el “propósito” del texto, que la interrelación de ellos

¹⁸ Debemos notar que el Fidel de *Antes que anochezca* no comparte la característica de la locura con el dictador de *El color de verano*.

produce la venganza que Arenas desea. En consecuencia, mi pregunta principal para este análisis es: ¿cómo el placer, particularmente el placer sexual, se entrecruza con los tres temas del texto para permitir que Arenas realice su venganza?

El texto está repleto de episodios de sexo. Empero, Arenas no sólo los cuenta distinta sino que también los distribuye desproporcionadamente a lo largo de la narración. Se compone de setenta capítulos breves y una “carta de despedida” final. También, es posible dividirlo en tres períodos: su juventud en Holguín durante el régimen de Batista (Las piedras—La Habana); los años después de la Revolución hasta el éxodo del Mariel en 1980, (La revolución—Adiós Virgilio); y finalmente, los últimos años de su vida pasados en el exilio en Miami y Nueva York, (Mariel—). Cada período representa una institución social distinta: su juventud se relaciona con la familia, los años después de la Revolución con la dictadura y los años en Miami y Nueva York con el exilio. Cuando asociamos los encuentros sexuales con los períodos/instituciones correspondientes, notamos que la mayoría ocurre durante la época del gobierno de Castro. Si la distribución de los episodios es desigual, Arenas también varía el estilo y contenido de la narración para cada período. Planteo que las instituciones mismas informan estas diferencias. Si pensamos en la definición de una institución como “a complex of positions, roles, norms and values lodged in particular types of social structures and organising relatively stable patterns of human activity with respect to fundamental problems in producing life-sustaining resources, in reproducing individuals, and in sustaining viable societal structures within a given environment” (Turner 6), cada etapa/institución requerirá un ataque distinto. Por ejemplo, Arenas pasó los años de su juventud en pobreza, junto con su madre y tías solteras. Todos vivían con los abuelos en el hogar familiar; la institución de la familia les proveía apoyo y amor. Sin

embargo, existía cierta desesperación: las mujeres eran madres solteras, su abuelo era mujeriego, los abuelos no se llevaban bien y escaseaba la comida. No obstante, la familia era una unidad que afrontaba los problemas que le presentaba la vida bajo la dictadura de Batista. Por lo tanto, los episodios de sexo que ocurren durante el primer período del texto son mejor considerados un escape de las dificultades de su vida y/o ejemplos de exploración en el camino hacia la madurez. Esto, de ninguna manera, implica que no son controversiales. Pensando en la tercera institución en el texto, los episodios de sexo que corresponden a los años del exilio son pocos y relatados de una manera sumamente perfunctoria. O sea, la institución del exilio requiere una crítica distinta. Las representaciones verdaderamente explícitas, las que algunos críticos identifican como pornográficas, ocurren casi exclusivamente durante los años del régimen castrista. Insisto en que no es una coincidencia. Por el contrario, es por medio de estas representaciones explícitas que Arenas une los tres temas del texto: autobiografía, el tema homosexual y la dictadura y, al fin, obtiene su venganza. Esto es, por medio del placer, del acto sexual, Arenas realiza su propósito.

La representación del poder: el proceso de *outing* Castro

Con esto en mente, la próxima pregunta que surge es: dado que la venganza involucra a Castro, ¿cómo es posible que el sexo sea la base de lo que es, esencialmente, una crítica política? Para pensar lo político, recurro a Jacques Ranciere: “[p]olitical activity is always a mode of expression that undoes the perceptible divisions of the police order by implementing a basically heterogeneous assumption, that of a part of those who have no part, an assumption that, at the end of the day, itself demonstrates the sheer contingency of the order” (Ranciere). En esta definición, sobresale el concepto de contingencia. Ranciere contrapone la actividad política con el orden policíaco establecido por el estado, así afirmando que lo político expone

la contingencia del orden. Por lo tanto, tenemos que preguntarnos: ¿en qué se basa la contingencia? ¿cómo es expuesta por medio de la acción política? El estudio de Michel Foucault sobre el poder nos ayuda a profundizar en el concepto de contingencia: “Power in the substantive sense [...] doesn't exist. [...] The idea that there is either located at—or emanating from—a given point something which is a 'power' seems to me to be based on a misguided analysis, one which at all events fails to account for a considerable number of phenomena. In reality power means relations, a more-or-less organized, hierarchical, coordinated cluster of relations [...] one needs to look rather at how the great strategies of power encrust themselves and depend for their conditions of exercise on the level of the micro-relations of power (Foucault *Power/Knowledge* 198-99). Arenas aprovecha estas micro-relaciones para desestabilizar el gobierno de Castro. Su método es uno de los rasgos definitorios del texto: *outing*, “revealing publicly that someone powerful, famous, possibly homophobic, and supposedly heterosexual is in fact gay or lesbian” (Lane). La técnica de *outing* es publicar pero sin permiso, violar la división privado/público, hacer público lo que un individuo prefiere mantener privado. Arenas “publicará” que Castro depende de la comunidad homosexual para mantener su poder. De hecho, a lo largo de la narración nunca pierde una oportunidad para un *outing*, para “nombrar nombres”¹⁹. Es mi contención que las representaciones explícitas son una manera de adaptar y transformar la técnica de *outing*. A partir del sexo, Arenas *outs* el régimen castrista, exponiendo su hipocresía, sus contingencias. Cuando analizamos los episodios de sexo en la segunda parte del texto —después de la Revolución y antes de Mariel— notamos que el gobierno siempre está implicado en ellos: o los participantes son agentes o informantes, o el acto ocurre en un sitio que el gobierno

¹⁹ Cuando publicaron el texto, los editoriales españoles y latinoamericanos cambiaron los nombres de muchos de los personajes presentados en el texto. Sin embargo, para el lector que conoce la literatura cubana, el “código” es fácilmente descifrado.

supuestamente protege de la “amenaza” homosexual. Así, Arenas nos muestra un gobierno cuyo poder depende de la misma gente que intenta extirpar de la sociedad: los gays.

¿Cómo adapta Arenas la técnica de *outing* para obtener su venganza? Para la respuesta, tenemos que estudiar la forma del texto, que aparenta ser una autobiografía. Propongo que esta forma es fundamental, dado que apenas existen documentos oficiales sobre la persecución de y la hostilidad dirigida hacia la comunidad homosexual cubana durante las décadas de los sesentas y setentas. De hecho, “sources available are limited to testimonial data provided by Cuban exiles (gay and straight) and by foreign visitors (gay and straight) to the island” (Ocasio). Arenas comprende que la única manera de exponer las contingencias del régimen castrista es por medio de su propia voz, contar su experiencia personal. Es decir, dar cuenta de su vida. Basado en las reflexiones de Judith Butler, percibiremos que una autobiografía, en particular, es el vehículo perfecto: “when the “I” seeks to give an account of itself, [it] must include the conditions of its own emergence, it must, as a matter of necessity, become a social theorist. The reason for this is that the “I” has no story of its own that is not also the story of a relation—or set of relations—to a set of norms” (*Giving an Account of Oneself* 247). Esto es, el gobierno y la cultura que determinaron su emergencia son también implicados en la narración de la historia. Si los actos sexuales son un rasgo fundamental de esa historia, debemos considerar que Arenas intenta involucrar a Castro en ellos. Propongo que consideramos una autobiografía como un ejemplo de “dar cuenta de la vida”. Por lo tanto, “[i]n the making of the story, I create myself in new form, instituting a narrative “I” that is superadded to the “I” whose past life I seek to tell. The narrative “I” effectively adds to the story every time it tries to speak” (Butler *Giving an Account of Oneself*). Es incuestionable que el “yo” narrativo de Arenas aumenta y cambia la historia. De hecho, rebasa los límites

para lograr el efecto máximo. A veces la embellece tanto que raya en ser ficción. Por ejemplo, si podemos confiar en lo que el texto nos revela, tenemos que aceptar que Arenas tuvo sexo con aproximadamente cinco mil hombres antes de la edad de veinticinco años; que no hay un parque, un cine ni un baño público en el que no podemos encontrar un enjambre de homosexuales participando en el acto de fornicar, la mayoría de los cuales siendo agentes del gobierno. Por esta razón, es importante reconocer que Arenas depende del hipérbole para confrontar el poder exagerado del régimen castrista. Es una cuestión de balance y el hipérbole es su herramienta.

Con este uso político del sexo en mente, podemos volver al primer capítulo y entender mejor la primera mención explícita de sexo en el texto. En la primera página de la introducción Arenas esboza su pensada muerte inminente, debido a una de las infecciones oportunistas²⁰. Este evento le provoca a filosofar sobre el sentido de la vida y de la muerte. Comenta que no quiere morir pero, cuando no hay esperanza, lo único que queda es la muerte. ¿Cuál es la razón por la que perdió la esperanza? Es un evento que ocurrió en un baño público: “hacía unos meses había entrado en un urinario público, y no se había producido esa sensación de expectación y complicidad que siempre se había producido. Nadie me había hecho caso, y los que allí estaban habían seguido con sus juegos eróticos. Yo ya no existía. No era joven. Allí mismo pensé que lo mejor era la muerte” (9). Al principio, hay tristeza e ironía en lo que dice: un hombre que, según él mismo, debe haber muerto hace tres años a causa de una infección oportunista, decide que la verdadera razón por la cual no tiene esperanza es su incapacidad de atraer un hombre con quien puede tener sexo. Por una parte, efectivamente es un momento crucial en su vida: entiende que ha “envejecido”. Sin embargo,

²⁰ Este vocablo es claramente un anglicismo, viene de *opportunistic* de inglés. Sin embargo, es el término que la comunidad utiliza para referirse a ese tipo de enfermedad relacionada con el SIDA.

si recordamos que el texto es una venganza política que depende de representaciones explícitas de sexo, la privación del sexo equivale a robarle el instrumento que necesita para realizar su propósito: exponer las contingencias del gobierno cubano. Es irrefutable que este momento, además de casi todos los episodios de sexo en el texto, está infundido de varios niveles de significación. Por una parte, representa un momento en su vida cuando se da cuenta de que no es deseable sexualmente. Es el reconocimiento de su envejecimiento y de su mortalidad. Por otra, al considerar su meta, el episodio cobra una connotación política. A base de esta concepción de sexo, como un “placer político”, analizaré *Antes que anochezca*.

La representación del acto sexual y la institución familiar

La primera parte del texto trata de su juventud en Holguín, durante el régimen de Batista. La narración de los episodios de sexo en esta sección es, de ninguna manera, moderada. Sin embargo, insisto en que no podamos leerlos políticamente por dos razones. Primero, el régimen batista nunca trató a los homosexuales con la misma hostilidad que Castro. Bajo el código penal que existía en aquel entonces, se consideraba que los homosexuales eran pervertidos. Posible que quienquiera que “habitually engaged in homosexual acts [...] created a public scandal or [...] flaunt[ed] his homosexuality in public” fuera encarcelado por el período de seis meses. Sin embargo, esta sentencia fue impuesta raras veces (Lumsden 82). Los primeros “rumor[s] about persecution of gays [...] date from 1961 with the disclosure that police were conducting organized street raids aimed at homosexual prostitutes” (Ocasio 144). De hecho, a causa de la corrupción, el gobierno de Batista no era suficientemente eficaz para regular comportamiento personal. Los encargados de la aplicación de la ley, la policía estatal, se preocupaban más por extraer dinero a los ciudadanos (Lumsden). Por esta razón, el sexo como una crítica política contra Batista es injustificado.

Además de esto, hay humor en la narración del sexo en esta parte del texto que no encuentro en las otras. Importante recordar que los temas presentados en esta parte no son superficiales: Arenas cuenta sus experiencias con la bestialidad y el incesto. En lo tocante a la bestialidad, es necesario ofrecer un poco de contexto. Hay que reconocer que la narración de esta parte del texto representa la vida en un área rural y empobrecida socio-económicamente. Entre hombres adolescentes criados en granjas, la bestialidad es medianamente común. En su estudio famoso, Alfred Kinsey descubrió que aproximadamente el veinte por ciento de los hombres que vivían en áreas rurales participaban en esas actividades. Además, como sucede en el texto de Arenas, Kinsey explica que “in a considerable number of instances the farm boy’s initiation into animal contacts is inspired by his knowledge of similar activity among his companions” (Kinsey 675). Para un adolescente que está en el proceso de explorar su sexualidad, sexo con un animal le puede ofrecer la experiencia intensa que desea (Gebhard). Notamos la exploración, la fraternidad y el deseo adolescente reflejados en el texto, cuando Arenas escribe: “templarse una yegua era un acto generalmente colectivo. Todos los muchachos nos subíamos a una piedra para poder estar a la altura del animal y disfrutábamos de aquel placer [...] No sé si el verdadero placer consistía en hacer el acto sexual con la yegua o si la verdadera excitación provenía de ver a los chachos de la escuela, algunos de mis primos y algunos incluso de aquellos jóvenes que se bañaban desnudos en el río, hacíamos el amor con la yegua” (28). Menciono este estudio y lo común de las relaciones sexuales con animales porque debemos reconocer que las normas presentadas en el texto pueden ser distintas a las nuestras. Para nosotros, estos episodios pueden ser mucho más escandalosos que intentaba Arenas. Con esto en mente, notamos claramente que en esta parte del texto, Arenas cuenta las historias del sexo con humor e inocencia, lo cual impide una lectura política. Por ejemplo:

Creo que siempre tuve una gran voracidad sexual. No solamente las yeguas, las puercas, las gallinas o las guanajas, sino casi todos los animales fueron objeto de mi pasión sexual, incluyendo los perros. Había un perro que me proporcionaba un gran placer; yo me escondía con él detrás del jardín que cuidaban mis tías y allí lo obligaba a que me mamara la pinga; el perro se acostumbró y con el tiempo lo hacía voluntariamente. Aquella etapa entre los siete y los diez años fue para mí de gran erotismo, de una voracidad sexual que, como ya dije, casi lo abarcaba todo. Abarcaba la naturaleza en general, pues también abarcaba a los árboles. Por ejemplo, a los árboles de tallo blando, como la fruta bomba, yo les abría un hueco y en él introducía el pene. Era un gran placer templarse a un árbol; mis primos también lo hacían; se lo hacían a los melones, a las calabazas, a las guanábanas (39)

Escogí esta larga cita no sólo por su complejidad sino también porque incluye casi todos los matices de humor y sexo representados en esta sección. Consideradas solas, las primeras líneas son difíciles, chocantes. A leerlas, pensamos que van más allá de la “exploración” a la cual se refiere Kinsey. Es imposible negar que al comienzo Arenas violó al perro. Sin embargo, pronto nos dice que tenía siete años cuando cometió el acto. Además, generaliza su apetito sexual para incluir la naturaleza entera; hasta árboles y frutas. Arenas no es un muchacho que intenta cometer un acto de bestialidad sino uno que desea “templarse” cualquier cosa que encuentre. De hecho, es casi imposible ignorar el humor en la imagen de un adolescente penetrando un árbol o una calabaza, lo cual aminora el efecto chocante de las primeras oraciones. Además de esta anécdota, Arenas relata la historia de uno de sus primos, Javier, que “confesaba que el mayor placer lo experimentaba cuando se templaba un gallo. Un día el gallo amaneció muerto; no creo que haya sido por el tamaño del sexo de mi primo que era, por cierto, bastante pequeño; creo que el pobre gallo se murió de vergüenza por haber sido él el templado” (39). En esta segunda parte de la cita, tenemos que considerar dos aspectos: no sólo el humor sino también la norma sexual que presenta. En cuanto al humor, Arenas lo manipula de una manera experta. Si el comienzo de la cita —la violación del perro— es abrumador, los actos con los árboles y las frutas provocan la risa. Sigue jugando

con el humor, aumentándolo hasta el episodio con el gallo que es extremadamente gracioso. Es decir, con cada oración incrementa el humor hasta la última línea, lo cual desfavorece cualquier intento de crítica política. Sin embargo, sugiero que encontramos en esta sección del texto una crítica social clara, que expone una norma que feminiza al homosexual receptivo. En Cuba, cuando dos hombres participan en un acto sexual, sólo la persona penetrada es considerada “la loca”, el hombre feminizado. La persona dominante, la que penetra, retiene, hasta aumenta, su machismo (de la Torre). Notamos que el gallo no muere por la violación sino de vergüenza. A pesar de ser el macho, a ser “templado” el gallo acepta el papel femenino; un rol que no le pertenece. La transferencia del machismo cubano al gallo sirve de despojar a la anécdota de una lectura política. Es decir, si al relatar el episodio Arenas expone contingencias culturales, el sexo todavía no tiene el peso político que tendrá en otras partes del texto.

La representación del acto sexual y el régimen castrista

En lo que considero la segunda parte del texto, dado que Arenas critica directamente una institución que oprime su comunidad, la inocencia que encontramos en las narraciones previas ha desaparecido. En su lugar, predomina un tono subversivo y polémico. Bajo el régimen castrista, los asaltos contra los homosexuales comenzaron en 1961, en los barrios donde solían vivir. Las políticas más severas empezaron en 1965, con la creación de los campos de “rehabilitación” conocidos como los UMAP (la Unidad Militar para el Aumento de la Producción) y los Comités para la Defensa de la Revolución; ciudadanos que informaban al gobierno del comportamiento “anti-revolucionario” de sus amigos, parientes y asociados (Almendros and Jiménez Leal). La prohibición contra la homosexualidad fue anunciada oficialmente durante el Congreso de Educación y Cultura, que tuvo lugar en La

Habana en abril de 1971. Castro definió las “desviaciones” homosexuales como una patología social y declaró que el gobierno no permitiría su manifestación ni propagación (Ocasio). A partir de los episodios de sexo en el texto, Arena nos mostrará que Castro no sólo está consciente de, sino que también permite y depende de la “manifestación y propagación” de las mismísimas “desviaciones” para mantener su poder.

La primera vez que notamos un cambio de tono en la narración ocurre en el capítulo que trata de los años de la escuela secundaria y la beca que Arenas recibió. Una base militar de Batista había sido convertida en una escuela politécnica para enseñar a los adolescentes a ser contadores agrícolas: “Era una nueva disciplina que el Gobierno —que ya tenía planes secretos de confiscar todas las tierras— necesitaba impartir. Creo que fue una de las primeras becas que el gobierno de Castro creó porque era un centro para formar a jóvenes comunistas” (71). Esta es la primera vez que explícitamente menciona la política en el texto. En la primera parte, expone el sufrimiento que originaba el régimen de Batista, pero evita una crítica política directa. Para seguir integrando la política en la narración en esta sección del texto, Arenas agrega que “en aquella escuela desbordada de una virilidad militante no parecía haber espacio para el homosexualismo que, ya desde entonces, era severamente castigado con la expulsión y hasta con el encarcelamiento [...] Los muchachos que eran sorprendidos en esos actos tenían que desfilan con sus camas y todas sus pertenencias rumbo al almacén, donde, por orden de la dirección, tenían que devolverlo todo; los demás compañeros debían salir de sus albergues, tirarles piedras y caerles a golpes.” (71). Para que el lector lea los episodios de sexo como un ejemplo de *outing*, de una violación de la división privado/público, Arenas tiene que presentarnos el elemento privilegiado: el gobierno. Articula claramente que la escuela fue creada por el gobierno y que su objetivo es producir comunistas para apoyar al régimen. Así,

expone uno de los métodos de crear la red de contingencias de la cual depende el poder de Castro: al educar a la juventud, Castro asegura su poder venidero. Por esta razón, los que transgreden y no se someten completamente al proyecto castrista, son sometidos a la humillación pública. Arenas nos muestra que el castigo por la transgresión sexual es particularmente severo. Según Michel Foucault, el castigo público tiene una función vital en el mantenimiento del poder. El suplicio²¹ es más que la pena de muerte ejecutada en público, es una producción “sometida a reglas. El suplicio pone en correlación el tipo de perjuicio corporal, la calidad, la intensidad, la duración de los sufrimientos con la gravedad del delito, la persona del delincuente y la categoría de sus víctimas. Existe un código jurídico del dolor; la pena, cuando conlleva un suplicio, no cae al azar o de una vez sobre el cuerpo, sino que está calculada de acuerdo con reglas escrupulosos” (*Vigilar Y Castigar* 42-3). Notamos el carácter calculado del castigo que experimentan los transgresores: todos los estudiantes que participan en actividades homosexuales reciben el mismo castigo, está calculado según la transgresión. Además, para el régimen, el cuerpo del castigado se convierte en una señal de advertencia. O sea, “[c]orresponde al culpable manifestar a la luz del día su condena y la verdad del crimen que ha cometido. Su cuerpo exhibido, paseado, expuesto, supliciado, debe ser como el soporte público de un procedimiento que había permanecido hasta entonces en la sombra; en él, sobre él, el acto de justicia debe llegar a ser legible por todos” (*Vigilar Y Castigar* 53). Los estudiantes no sólo pueden “leer” el significado en el cuerpo de su compañero sino también ellos mismos participan en crearlo, lo cual manifiesta la importancia de todas las contingencias que componen el poder, hasta los que parecen insignificantes porque, “en los ‘excesos’ de los suplicios se manifiesta toda una economía del poder” (*Vigilar*

²¹ Debo matizar el término “suplicio”. Claramente, el castigo que sufren los estudiantes no es suplicio en el sentido foucauldiano: no sufren “tortura”, no mueren. Sin embargo, los conceptos de “reglas” y de “ejecutado en público” nos ayudan a entender la meta de las humillaciones. El fin deseado es equivalente al suplicio.

Y Castigar 44).²² En esta escuela, además de la contabilidad los estudiantes aprenden a aceptar su papel, su estado “contingente”, en la construcción y el mantenimiento del régimen castrista. El gobierno castiga a los estudiantes por participar en actividades antirrevolucionarias, pero Arenas muestra que también depende de los homosexuales para la educación de la juventud y, por lo tanto, el sustento de su poder. Así, Arenas *outs* Castro:

Algunos profesores, por no decir la mayoría, tenían sus relaciones sexuales con los alumnos; había uno, llamado Juan, que había tenido relaciones con un centenar de estudiantes. A veces, frente a su cuarto, los jóvenes hacían cola para templárselo; todo eso yo lo vi. Además, uno de mis compañeros, famoso por tener uno de los falos más grandes de toda la escuela, me contaba que era uno de los preferidos de aquel profesor de marxismo (74).

Aunque *outing* requiere un acto de “nombrar nombres”, en este caso Arenas no identifica a los maestros individualmente sino que depende de la técnica de la exageración. Declara que la mayoría de los profesores tiene sexo con los estudiantes. “Mayoría” es un vocablo le permite expandir el alcance de su crítica. Más importante para la realización de su meta —su venganza— los profesores son pasivos. La inclusión subsecuente de un maestro en particular, Juan, intensifica la crítica dado que prefiere el rol pasivo tanto que sólo le interesan los estudiantes con falos enormes. Como resultado, con cada empujón que recibe Juan, el régimen castrista es también penetrado, feminizado. Más importante, Arenas exhibe la hipocresía de un sistema político que aparenta intolerancia de la homosexualidad y, secretamente, depende de esa misma gente para su supervivencia. Se nota la distinción profunda entre el tono de esta historia y la de su juventud en Holguín. En esta segunda sección del texto, un *outing* directo del gobierno reemplaza las cualidades de inocencia,

²² Los castigos que sufrieron los homosexuales tuvieron un gran impacto en Arenas y tan tarde como 1963 explica que “se agudizaban las persecuciones sexuales; muchos de los amigos de Roberto Bolívar ya habían pasado a los campos de concentración de la UMAP, pero yo todavía no era un homosexual confeso. No tenía relaciones de ningún tipo y vivía reprimido” (94).

diversión y humor; lo cual demuestra que las micro-relaciones que mantienen el poder del régimen castrista se componen, en realidad, de homosexuales.

A lo largo de esta parte del texto, Arenas sigue dependiendo de la técnica de *outing* para mostrar la duplicidad del régimen. Me enfoco en dos hombres en particular sobre quienes escribe mucho: Coco Salá y Hiram Pratt. Tanto como hizo con el maestro Juan, Arenas nombrará a los hombres y, luego, revelará sus actos, así asociándolos con el régimen castrista. Menciona la conexión entre Salá, Pratt y el gobierno múltiples veces durante toda la narración. Sin embargo, la más explícita es esta: “En aquel momento tal vez quedaban muy pocas opciones para los escritores o para cualquier otra persona en aquel país. Era un estado policial, y lo más práctico para muchos fue hacerse policía; ése fue el caso de Coco Salá, Hiram Pratt y Oscar Rodríguez, súbitamente convertidos en informantes de régimen de Fidel Castro” (165).²³ La frase “lo más práctico” es curiosa. Sabemos que los amigos que “se hicieron policías” fueron, en parte, responsables de su encarcelamiento. Sin embargo, Arenas adopta un tono neutral. Por una parte, reconoce que Salá y Pratt están respondiendo a la política y el ambiente creados por el gobierno. A veces, para sobrevivir hay que aferrarse a lo práctico: convertirse en policía. Por otra, es consciente de las consecuencias de ser “contrarrevolucionario”. Llegó a su entendimiento de “lo más práctico” gracias a un acto de *shaming* (un castigo público intentado de avergonzar al sujeto) que ocurrió en 1971. Castro había arrestado al poeta Heberto Padilla, quien fue forzado a arrepentirse en público de toda su obra “irreverente”, jurar lealtad al comunismo y nombrar a todos sus amigos que también eran contrarrevolucionarios. Al ser nombrado, cada persona se puso de pie y repitió el acto de contrición. El espectáculo fue filmado y televisado por todo el país. Un acto de humillación

²³ Hay que notar que Arenas reconoce que hacerse policía fue una decisión práctica. En esta cita, más bien acusa a Castro por crear un ambiente político que despoja a los homosexuales de cualquier otra posibilidad de poder vivir sin la intervención constante del gobierno.

pública como este, para muchos dificulta las otras opciones. Éste fue el caso de Coco Salá y Hiram Pratt. Es importante notar que ese mismo año tomó lugar en Cuba el Primer Congreso de Educación y Cultura organizado por Castro. Durante el congreso, “El mayor encarnizamiento [...] fue contra los homosexuales. Se leyeron acápites donde se consideraba el homosexualismo como un caso patológico y, sobre todo, donde se decidía que todo homosexual que ocupase un cargo en los organismos culturales debía ser separado, inmediatamente, de su centro de trabajo. Comenzó el *parametrage*, es decir cada escritor, cada artista, cada dramaturgo homosexual, recibía un telegrama en el que se le decía que no reunía los parámetros políticos y morales para desempeñar el cargo que ocupaba y, por tanto, era dejado sin empleo o se le ofertaba otro en un campo de trabajos forzados” (164). Por medio de esta cita, Arenas expone la fachada pública del régimen: los homosexuales son seres inferiores que no tienen cabida en las filas del régimen. También sabemos que el gobierno ha creado un ambiente en el país que dificulta “otras opciones” de vida, salvo la de ser informante. Mejor dicho, Arenas define los dos términos de la diada privado/público. Sin embargo, el *outing* verdadero no resulta de esta definición sino de lo que considero un complicado tratamiento carnalesco del placer, del sexo, lo cual consiste en una profanación, “carnivalistic blasphemies, a whole system of carnivalistic debasing and bringing down to earth, carnivalistic obscenities linked with the reproductive power of the earth and the body” (Bakhtin 123). Según Bakhtin, la risa carnalesca se dirige a un cuestionamiento de autoridad, de la verdad. Para realizar el “envilecimiento”, el autor necesita crear un espacio literario particular, dado que “[i]n carnivalized literature the square, as a setting of the action of the plot, becomes two-leveled and ambivalent: it is as if there glimmered through the actual square the carnival square of free familiar contact and commune. Performances of crowning

and decrowning. Other places of action as well can, if they become meeting and contact points for heterogeneous people [...] take on this additional carnival-square significance” (Bakhtin 128). En el texto de Arenas, varios lugares funcionan como ese lugar público. Empero, a diferencia de un *town square*, los lugares no son esencialmente *two-leveled and ambivalent*. Consecuentemente, Arenas tiene que producir la ambigüedad en el texto. Por esta razón, además de la conexión con Salá y Pratt con el gobierno (informantes/policías), establece cuidadosamente la fachada pública y la política privada del régimen castrista. Como lectores, mientras leemos las aventuras eróticas de los dos hombres siempre tenemos presente que son representantes del gobierno. Así que, las anécdotas hiperbólicas/carnavalescas que cuenta Arenas son inextricablemente ligadas al gobierno y tienen el efecto de *debasings, decrowning, outing*. Pone en ridículo a Salá y Pratt como actores principales pero, al mismo tiempo muestra de quién el gobierno depende para mantener su poder. En otras palabras, a partir de los episodios eróticos de los hombres, a partir de la representación textual del placer, Arenas expone las contingencias del poder de Castro.

Coco Salá se involucró en un incidente en el hotel Monserrate, donde Arenas y él vivían después de los años en la cárcel y justo antes del éxodo de Mariel. Importante recordar que, después de salir del Morro el teniente a cargo de la cárcel, Víctor, perseguía a Arenas adonde fuera. Pocos días después de establecer residencia en el hotel, Arenas nos dice que “Víctor, lógicamente, supo enseguida mi dirección y fue a visitarme; me preguntó por mis nuevas amistades y una vez más me prometió trabajo”(265). Además, cuando le informa a Hiram Pratt de su nueva vivienda, Pratt “se quedó estupefacto porque sabía que Coco era un policía y que a causa de él [Arenas] había ido a parar a la cárcel” (268). Es decir, establece

claramente una conexión entre el hotel, Salá y el gobierno (representado por Víctor). Según Arenas, el incidente fue uno de los escándalos más conocidos que ocurrieron en el hotel:

Hiram tenía un amante al cual, al parecer, quería mucho y que llamaba Nonito; era un muchacho de Holguín. Hiram le había contado a Coco las dotes físicas de aquel adolescente y Coco, sin más trámites, cogió un tren y, se fue para Holguín y trajo a Nonito para La Habana, prometiéndole varios jeans y varias camisas. Un buen día, Hiram [...] tocó a la puerta de éste [Coco], y quien salió a abrirle fue Nonito, absolutamente desnudo. A Hiram se le nubló le mente; fue a mi casa y me pidió una mandarina y otros objetos de carpintería y con todas esas armas subió al cuarto de Coco y le hizo pedazos a la puerta de cristal [...] Coco y Nonito salieron con una escoba y el escándalo fue tan grande que Hiram no sólo rompió la puerta de Coco, sino la de Marta Carriles y la de una familia numerosa que eran testigos de Jehová. Toda aquella gente le cayó encima a Hiram y éste se refugió en mi cuarto (280-81)

El carácter carnavalesco de esta anécdota es evidente: pudiera ser una escena en una telenovela: tiene dos “locas” peleando por un hombre, el macho “bien dotado”, vidrio roto, gritas e histrionismo general. La “dote” del hombre es especialmente significativa dado que obscenidades ligadas al poder reproductivo del cuerpo es un componente de lo carnavalesco (Bakhtin). El enfoque en y la exageración del pene, además de la representación sainetesca de la acción, nos permite leer esta “aventura” como un ejemplo de *decrowning, bringing down to earth*. Es decir, a partir del sexo Arenas pone en ridículo a Salá (y también a Pratt). Sin embargo, como lectores estamos conscientes no sólo de que Víctor (el gobierno) vigila el hotel sino también que colabora con Salá y Pratt, dado que son informantes. Es impensable que Víctor sepa la dirección de Arenas pero desconozca lo sucedido con Salá. Suporta a Salá porque es informante, pero la conexión y las contingencias que representa es evidente.

Hiram Pratt está ligado a una aventura erótica sumamente profana. Ocurrió en una iglesia episcopal y Arenas la compara con lo que sucedió en el Hotel Monserrat. Esto es, señala al lector que, mientras lee esta anécdota debe tener en mente la pelea que tomó lugar en el hotel. Así que estamos cuestionando lo que está al fondo de lo narrado: ¿cuál es el motivo

de contar esta historia? Arenas nos dice que había una ceremonia en la cual todos los novicios y sacerdotes participaron. Samuel, amigo de Arenas que era novicio,

había rogado a todos sus amigos que asistieran para que lo vieran en todo su esplendor; siempre fue muy exhibicionista. Comenzó la ceremonia y Samuel hizo gala de todos sus atuendos; el obispo comenzó su sermón y, luego, la música del órgano empezó a fluir por todo el templo. Súbitamente, aunque la monja siguió tocando profesionalmente el instrumento, de aquel órgano no salían los sonidos acostumbrados, sino unos ruidos extraños [...] Casi todos los presentes, incluyendo al obispo, subimos al recinto en que estaban los tubos del órgano y allí pudimos saber de qué se trataba: Hiram Pratt, completamente desnudo, era poseído por el jardinero negro y, mientras se realizaba el acoplamiento, Hiram golpeaba los tubos del órgano y los pateaba. No sé si Hiram hacía aquello porque estaba en pleno delirio o porque el miembro del negro era tan descomunal que le obligaba a producir aquellos golpes en los tubos del órgano. Lo cierto es que en toda la historia de la iglesia episcopal nunca había ocurrido nada semejante (290-1)

Comparando las dos anécdotas, notamos que además de los rasgos que este evento comparte con el previo —un carácter sainetesco y el enfoque en y exageración del órgano sexual— en éste hay también una mezcla de lo profano con lo religioso, lo cual crea un ambiente carnavalesco de varios niveles. Gracias a Bakhtin, sabemos que la profanación de un lugar sagrado es un ejemplo de *bringing down to earth*, de *decrowning*. Es un “dualistic ambivalent ritual, expressing the inevitability and at the same time the creative power of the shift-and-renewal, the *joyful relativity* of all structure and order, of all authority and all (hierarchical) position (Bakhtin 124). Ya que el gobierno colabora con y depende del hombre responsable, Hiram Pratt, el objeto pretendido de esto ha de ser Castro. Si el resultado deseado es *decrown*, la técnica que Arenas utiliza es la risa. Es decir, gracias a su tratamiento de las anécdotas, las dos aventuras provocan la risa. En lo referente a una representación carnavalesca, la risa juega un papel significativo. Según Bakhtin, es siempre dirigida a un ente superior. Por ejemplo, durante la Edad Media, dirigida al Sol o una autoridad terrenal. Si bien la risa en aquella época “put to shame and ridiculed [these superiors] to force them to *renew themselves* [...]

Carnivalistic laughter likewise is directed toward something higher, toward a shift of authorities and truths, a shift of world orders [...] it deals with the very process of change, with *crisis* itself (126-7). Al provocar la risa, Arenas destaca esta crisis. ¿Qué crisis? La “*joyful relativity* of all structure and order” (op. cit.). Imposible ignorar la duplicación de términos entre Bakhtin y Foucault, quienes plantean que el poder/la autoridad es, de hecho, una red de contingencias, de relatividades. Para el régimen castrista, la supervivencia de su red depende de la complicidad de algunos homosexuales, las mismísimas personas que Castro públicamente rechaza. Por lo tanto, leo los episodios de sexo en esta sección del texto como un *outing*. En la narración, Arenas cuidadosamente liga a varios actores homosexuales —Salá y Pratt, entre otros— con el gobierno. Luego, nos presenta anécdotas eróticas que involucran a esos actores, al mismo tiempo implicando al gobierno. Por último, gracias a las representaciones carnalescas y la risa, muestra la verdadera relatividad del poder de Castro. Fundamentalmente, a base de este círculo vicioso es el placer, el acto sexual.

En contraposición al uso político del sexo, de su tiempo en la cárcel Arenas comenta:

me negaba a las proposiciones eróticas de los presos. No era lo mismo hacer el amor con alguien libre que hacerlo con un cuerpo esclavizado en una reja, que tal vez lo escogía a uno como objeto erótico porque no existía algo mejor a su alcance o porque, sencillamente, se moría de aburrimiento. Me negaba a hacer el amor con los presidiarios aunque algunos, a pesar del hambre y del maltrato, eran bastante apetecibles. No había ninguna grandeza en aquel acto; hubiera sido rebajarse. Además, era muy peligroso; esos delincuentes, después de que poseían a un preso, se sentían dueños de esa persona y de sus pocas propiedades. Las relaciones sexuales se convierten, en una cárcel, en algo sórdido que se realiza bajo el signo de la sumisión y el sometimiento, del chantaje y de la violencia; incluso, en muchas ocasiones, del crimen (205).

Las descripciones en esta cita sirven de apoyar mi tesis. En la cárcel, no hay “ninguna grandeza” en el sexo, participar en un acto es “rebajarse”, el sexo es “sórdido” y relacionado con sumisión y sometimiento. En la cárcel, el sexo carece de sentido político, el uso principal para Arenas durante este período de su vida. Arenas lucha en contra del sometimiento, el sexo

es una proclamación de vida, una herramienta para mostrar las contingencias del gobierno. En la cárcel, es simplemente un crimen.

La representación del acto sexual y el exilio

En la última sección del texto, casi desaparece la representación del sexo. Escribiendo sobre sus días en Fire Island, nos dice: “Algunas de esas playas estaban rodeadas de unos enormes herbazales, un poco parecidos a la hierba de guinea cubana y dentro de ellos se encontraban cientos de locas, desnudas y erotizadas, dispuestas siempre a pasar un rato agradable. Era como si yo recuperase mis buenos tiempos; aquéllos en que recorría a pie las playas de La Habana” (327). Notamos que ocurre otro cambio de tono. Ausente en esta cita es una mención del gobierno, de Castro. En el exilio, no hay necesidad de *outing*. Predomina un tono nostálgico. Comparado con las grandes aventuras sexuales contadas en la segunda sección del texto, lo que experimentó Arenas y sus amigos en esta última sección “fue recorrer todo el país en un carro, donde, por primera vez, respiramos la sensación de libertad y el goce de una aventura sin sentirnos perseguidos; la satisfacción de sentirnos vivos” (327-28). Para sentirse vivo no necesita del sexo sino de la libertad. Sin embargo, Arenas nunca se siente vivo en el exilio, se compara con un fantasma, una sombra. Nos dice que “yo no existo desde que llegué al exilio; desde entonces comencé a huir de mí mismo” (314). Su lucha ahora no es en contra del régimen castrista sino en contra del SIDA y los otros exiliados que lo rechazan. Por esta razón, no abandona completamente la estrategia de *outing*, pero se enfoca en la hipocresía de la exiliados cubanos, los editoriales que han perdido interés en sus libros y en los profesores que quitaron sus textos de sus listas de lectura. La narración explícita de sexo desaparece porque no le ayuda a realizar esa nueva meta. A lo largo del

texto, Arenas convierte un acto que es la representación por excelencia del placer en uno sumamente político.

Azul petróleo

Similar a la obra de Arenas, la crítica política en *Azul petróleo* de Boris Izaguirre se realiza gracias al placer corporal, al acto sexual. Izaguirre cuenta la historia de Julio González, nacido el 23 de enero de 1958. La narración comienza en Madrid, 1998. A lo largo de la novela, Julio vuelve a su juventud para examinar su vida y, en el proceso, nos revela las experiencias que han contribuido a formarlo en lo que es: un asesino en serie, aterrorizado de amar. De niño, Julio nunca se sentía cómodo en el hogar familiar. Su padre revolucionario, aliado al Che, le enseñó a detestar todo lo que representaba la burguesía. También le decía que su madre había muerto de complicaciones durante el parto en Barbados. Algo que Julio nunca creía y que, al final, descubrimos que es mentira. A los catorce años, Julio se va de la casa de su padre para vivir con Ernestino Vogás, un artista homosexual que “fue todo lo que la dictadura de Pérez Jiménez consideraba arte y estilo” (36). Durante una fiesta en la casa de Ernestino, Julio conoció a Alejandro, un joven guapo y violento. Comparten una atracción física, pero el acto sexual es una violación apasionada y cruel, la cual despertó en Julio su monstruo interno (el miedo de perder lo amado) y una larga cadena de asesinatos. A partir de ese momento, la vida de Julio resulta ser una búsqueda perpetua de amor. Pensando en el curso de la trama, el texto claramente exige un análisis psicológico. Sin embargo, planteo que también invita un estudio político dado que, además de Julio, el gobierno también está implicado en los episodios eróticos. Julio mismo establece la conexión que permite esta línea de argumentación. Hablando de su vida, nos dice: “Nací en 23 de enero de 1958 y cumpliré cuarenta años exactamente el día número setecientos ocho antes que termine este siglo. Es una fecha interesante y siempre deseé que me perteneciera enteramente. Coincide con el derrocamiento, por supuesto revuelta popular, del régimen dictatorial de Marcos Pérez

Jiménez, el último dictador de Venezuela, mi país [...] Imaginen mi nacimiento como la alborada de esa nueva era que se suscitaba en mi país. ¡El primer hijo de la democracia!” (19).

Al establecer la conexión entre el protagonista y la democracia, Izaguirre nos fuerza a relacionar los eventos que ocurren el 23 de enero no sólo con Julio sino también con la democracia. Por consiguiente, debemos examinar en particular las acciones en las que participa Julio para celebrar la fecha de su nacimiento. O, en otras palabras: ¿cómo celebra su cumpleaños este primer hijo de la democracia? La respuesta a esta pregunta es la base de la crítica política de la novela. Cada año Julio va en busca de un amante y durante el acto sexual, lo mata. Luego, lo desmiembra y entierra las partes de su cuerpo bajo una estatua en el jardín del museo nacional en la Plaza de Venezuela. Por medio de estas acciones, Izaguirre establece que el cuerpo de Julio marca la intersección de la homosexualidad y la política venezolanas, una intersección basada en la violencia y el sexo. Sin embargo, es una intersección que el gobierno ignora. A la largo de la narración, Julio entierra más de veinte cuerpos en la fosa común, pero el gobierno no investiga ninguno. Al comienzo, las víctimas son miembros de la clase baja y, con esto en mente, es posible explicar la apatía del gobierno. No obstante, Julio eventualmente matará a hombres reconocidos y de fama nacional. La reacción del gobierno no cambiará. Propongo que la inclusión de varias clases sociales en la lista de víctimas nos obliga a considerar que las acciones del gobierno, o la falta de ellas, resultan de un desprecio de la comunidad gay. Es decir, Izaguirre nos muestra una sociedad en que ningún homosexual recibe protección gubernamental. Realiza esta crítica a partir del acto sexual, del placer corporal.

El ambiente venezolano

Para efectuar su crítica, Izaguirre debe mostrar la tensión entre la comunidad homosexual y el gobierno. A partir de varios personajes retratará los efectos del gobierno — tanto el de Pérez Jiménez como el de Betancourt— en la sociedad venezolana. También, jugará con un término utilizado por los homosexuales para referirse a la comunidad gay: ambiente. Según Paul Allaston, en la literatura latinoamericana este término puede significar “medio ambiente”, “atmósfera” o “*milieu*”. Sin embargo, en un texto queer se refiere particularmente a esa comunidad (17). El sociólogo Héctor Carillo piensa el término como “a code to refer to the world of same-sex male desire” (18) o, un término usado exclusivamente para los hombres homosexuales. En contraste, Anahi Russo Garrido plantea que se refiere a un espacio virtual, “ocupado” por la comunidad gay, sea masculina o femenina (Russo Garrido). Con estas tres definiciones en mente, propongo que un ambiente es un espacio físico o virtual creado por la comunidad gay, en el que los “de ambiente” se protegen y comparten experiencias. Izaguirre nos mostrará que los homosexuales venezolanos no pueden contar con la protección usualmente asociada con el ambiente. Lo hará a partir de una metáfora que reaparece a lo largo del texto: el protagonista habla continuamente de atmósferas. Podemos relacionar los conceptos “atmósfera” y “ambiente” gracias al trabajo de Paul Allaston. Para entender el concepto de atmósfera en el texto, tenemos que considerar las palabras del protagonista mismo. Durante un momento de rumiación, Julio piensa: “creo en lo que se queda atrás y no sabemos recoger. El amor es una trampa [...] Entonces, preferí observar. Y amar lo observado. Y de ese panorama construir un mundo. Esos son las atmósferas, las palabras que nunca se dijeron, los secretos que no pudiste desentrañar, el hermano que nunca más regresó. El amor que prefirió sumergirse” (155). Hay en esta definición tres componentes

fundamentales: 1) La atmósfera es lo intocable, lo indefinible, lo que “no sabemos recoger”. 2) Una atmósfera es un medio de escape. En el caso de Julio, siente la necesidad de protegerse del amor, ya que representa una trampa, en peligro. El carácter “intocable” de la atmósfera le permita torcer la realidad para crear un mundo en el que se siente seguro. 3) De modo semejante, una atmósfera no sólo es lo que queda atrás, sino que lo que pudiera ser. Así que, una atmósfera es una amalgamación de lo real y lo posible. Las similitudes entre la definición de ambiente y el uso de atmósfera en el texto son indiscutibles: los dos representan “the occupation of a space of queer possibility” (Allaston 17). Aunque son sumamente importantes las atmósferas que construye Julio, los espacios de posibilidad queer, la psicología es la fuerza impulsora de la trama. Por lo tanto, debo indagar un poco sobre ella para entender mejor el concepto las atmósferas.

El psiquis de Julio se forma a base de tres pérdidas principales que sufrió. Primero, su madre murió dándolo a luz. Su muerte lo marcó tan profundamente que en su adultez comenta que nunca pudo “perdonarle, ni a ella ni a la dictadura ni a la resistencia que la envió a Barbados” (20). Segundo, su padre Alfredo es emocionalmente ausente, debido a que era un guerrillero preocupado con su vida política. Según Julio, estaba “siempre al lado del teléfono esperando la llamada que lo pusiera en acción” (22). Tercero, uno de los pocos placeres que tenía de joven era dibujar con sus crayones. Tenía una caja de sesenta y cuatro colores que ningún otro amigo tenía. Su color favorito era el azul petróleo. Un día su padre se le arrebató la caja para regalarla al hijo de un amigo revolucionario. El episodio es bastante emocional:

Alfredo me cruzó la cara y los colores cayeron al piso. La última vez que los vi: todos los violetas sobre el suelo de granito. Los amarillos buscándose entre ellos. Los rojo pidiéndome que no permitiera que los enviaran a otra parte. Mi alma entera sacudiéndose de dolor. *Un trozo de mí perdiéndose para siempre* [el énfasis es mío]. ¿Qué podía hacer? Aferrarme a la caja, donde venían los sesenta y cuatro colores perfectamente afilados. Dios, no permitas que me separen de ellos. No lo permitas y creeré en ti, dije (26-7).

Esta tercera pérdida es la más formativa dado que los Prismacolor representan el único objeto de amor en su vida. Por lo tanto, es momento de angustia extrema. Siente los efectos profundamente porque “[l]oss, and the grief it produces, occurs in various forms, in a variety of situations, and is not immune to any age group or population. Grief may be defined as a multidimensional experience that results from a significant loss of person or object. It can involve the emotional, cognitive, physical, social, behavioral, and spiritual components of a person’s life” (Cheney Pomeroy and Bradford Garcia 1). Es decir, la pérdida de los Prismacolor comprende y simboliza a todas las otras que ha experimentado. Tan profundo era el sentido de pena, que más de treinta años después del evento, en Madrid, nos dice que “[h]asta anteayer mismo, esperé encontrar a ese niño que sujetaría mis colores con alegría ante la solidaridad de los pueblos hermanos en la revolución o con la avaricia de quien acaricia los objetos que hicieron derramar lágrimas [...] En estos largos cuarenta años, jamás volví a encontrar los sesenta y cuatro Prismacolor” (27). Su búsqueda de amor es un intento de llenar ese hueco, ya que el criterio por el que escoge sus amantes/víctimas es el color de sus ojos: azul petróleo. Después del acto sexual y antes de ser arrebatados, los mata. Julio explica: “voy descubriendo el amor en las personas, los objetos, las atmósferas y sé que antes de que ellos vuelvan a abandonarme, debo matarlos. Allí donde vaya, tengo que matar lo que me recuerde el amor, porque de otra manera será él quien me asesine (93-4). Con su concepto de amor en mente, podemos entender mejor la esencia son las atmósferas. A lo largo de la novela, Julio busca amores. En el proceso, encuentra a una serie de hombres con quienes tiene

sexo y en el momento de éxtasis, los mata. Aunque reconoce que el acto es criminal, tiene un fin más importante: guardar para siempre el momento de amor. Por lo tanto, lo que queda atrás no es el crimen sino la pasión, el *trace* del placer físico: una atmósfera.

La próxima pregunta que surge es ¿cómo se construyen las atmósferas? Las palabras de Yi-Fu Tuan me ayudarán. En su texto *Space and Place: The Perspective of Experience*, indaga la relación entre “espacio” y “lugar”:

In experience, the meaning of space often merges with that of place. “Space” is more abstract than “place.” What begins as undifferentiated space becomes place as we get to know it better and endow it with value. Architects talk about the spatial qualities of place; they can equally well speak of the locational (place) qualities of space. The ideas “space” and “place” require each other for definition. From the security and stability of place we are aware of the openness, freedom, and threat of space, and vice versa. Furthermore, if we think of space as that which allows movement, then place is pause; each pause in movement makes it possible for location to be transformed into place (6)

Los dos términos están en contraposición: abstracto/definido, libertad/seguridad. Además de esto, Tuan propone una característica de “lugar” que me resulta interesante: lo que diferencia “lugar” de “espacio” es el valor que conferimos a un lugar. Es decir, un lugar tiene una “identidad”. Para explicar esta idea, Tuan recurre a una discusión de los físicos Niels Bohr y Werner Heisenberg. Ambos visitaron el castillo Kronberg en Dinamarca, presunto hogar del príncipe Hamlet de Shakespeare. Como científicos, fueron para admirar la arquitectura y la historia. Sin embargo, al imaginar que Hamlet vivió allí, el lugar cobró para ellos un nuevo significado: “Suddenly the walls and the ramparts speak a quite different language. The courtyard becomes an entire world, a dark corner reminds us of the darkness in the human soul, we hear Hamlet's “To be or not to be.” Yet all we really know about Hamlet is that his name appears in a thirteenth-century chronicle. No one can prove that he really lived, let alone that he lived here. But everyone knows the questions Shakespeare had him ask, the human depth he was made to reveal, and so he, too, had to be found in a place on earth, here in

Kronberg. And once we know that, Kronberg becomes quite a different castle for us” (Heisenberg, cited in Tuan). Notamos que el concepto de lugar va más allá de simplemente una ubicación específica; se puede encontrar el castillo en un mapa sin saber la historia de Hamlet. Sin embargo, al imbuirlo con una historia, el castillo cobra un aura y se convierte en lugar, en “an entire world”. Es imposible ignorar la confluencia entre el concepto de lugar/mundo/aura y el mundo/atmósfera de Julio. A partir de la narración de sus acciones, los espacios en los que ocurren los asesinatos se convierten en lugares, en atmósferas. En particular, dado que resultan del acto físico entre dos hombres, se convierten en lugares “queer”. Por lo tanto, deduciríamos que por medio de la creación de sus atmósferas, Julio está introduciendo la seguridad y estabilidad que desea al peligro del espacio. En esta suposición encontramos parte de la crítica de Izaguirre. Las atmósferas que Julio crea no son lugares de seguridad y de protección, sino de muerte. Además, muertes que el gobierno ignorará. Planteo que no pueden ser lugares de protección porque el protagonista no es simplemente un hombre gay sino que es también el primer hijo de la democracia. Es decir, es infectado por el gobierno, la política. Su cuerpo marca la intersección de lo gay, el placer y la política. Así, Izaguirre nos muestra que la comunidad no tiene escape; sufrirá los efectos de la política venezolana hasta en un lugar supuestamente protegido: su atmósfera, su ambiente.

La representación textual de la dictadura de Pérez Jiménez

Si las atmósferas se crean por medio de las acciones de Julio (los actos sexuales y los asesinatos), Izaguirre expone el trasfondo político y los efectos sociales del régimen de Pérez Jiménez y de la democracia de Betancourt, mediante sus recuerdos. Julio cavila sobre las personas de su pasado desde el punto de vista del presente de la narración, 1998 en Madrid. Mientras va recordando, asocia a varios personajes con diferentes momentos históricos.

Pienso el significado de un recuerdo como “a diverse set of cognitive capacities by which we retain information and reconstruct past experiences, usually for present purposes. Memory is one of the most important ways by which our histories animate our current actions and experiences [...] Memory seems to be a source of knowledge [...] It is essential for much reasoning and decision-making, both individual and collective” (Sutton). A través de la narración de la juventud de Julio, Izaguirre reconstruye los eventos pasados, así revelando los efectos de Pérez Jiménez y Betancourt a la sociedad y la política venezolanas²⁴. Por lo tanto, tenemos que indagar no sólo sobre lo que Izaguirre representa en el texto sino también sobre los hechos históricos referentes a los gobiernos de Pérez Jiménez y de Betancourt, de su influencia en la construcción de la identidad venezolana que Izaguirre va a criticar. Comienzo con la dictadura. El régimen de Pérez Jiménez duró de 1952 a 1958. Fue marcado, sobre todo, por extravagancia, corrupción, opresión y una alta tasa de desempleo. Pérez Jiménez financió un vasto proyecto de construcción pública con los petrodólares (Britannica "Marcos Pérez Jiménez") y recibió personalmente una comisión de cada proyecto, lo cual le ayudó a acumular una fortuna de millones de dólares. Durante su régimen silenció a la prensa, torturó a los disidentes y cerró la universidad nacional. Además, tuvo una relación estrecha con el gobierno de los Estados Unidos gracias al sentido anti-comunista virulento que los dos gobiernos compartían (Rother). En el texto, Izaguirre subraya los aspectos de extravagancia y clasismo a partir del discurso de dos personajes: Ernestino Vogás y Amanda Bustamante, quienes resultan ser los padres verdaderos de Julio. Ernestino “fue todo lo que la dictadura de Pérez Jiménez consideraba arte y estilo” (36). Izaguirre incluye en el texto una descripción detallada de la casa de Ernestino para simbolizar ese estilo:

²⁴ Importante notar que no intento implicar que los problemas sociales que Izaguirre presenta provienen enteramente de estos dos gobiernos.

Las ventanas tenían cristales de colores [...] Y detrás de esos cristales, un edén particular que atravesaba culturas y fronteras sin ningún disimulo. Columnas dóricas de madera, robadas a alguna iglesia. Terciopelo marrón. Grandes sofás de cuero, de cebra, de inevitable carmesí. Una gran *chaise longue* cubierta de telas. Candelabros gigantescos, con velas altísimas a pesar de estar consumidas [...] Dos hombres desnudos, flotando en algún espacio, cubrían el techo. Y al fondo, justo delante de las grandes puertas que dirigían a su habitación, se levantaba un escenario, franqueado por dos grandes esculturas de apolos negros (37-8)

Esta representación del hogar de Ernestino nos suministra información significativa relacionada a la dictadura. Primero, es imposible evitar lo cursi de la casa. Es grotesca: mal gusto, una mezcla sin sentido de géneros, una falta total de lo que uno puede considerar buen estilo. Sin embargo, junto con la siguiente descripción del arte de Vogás, nos presenta una crítica fuerte de la dictadura. Julio comenta que “[u]n cuadro de Ernestino Vogás era [...] un telón delante de otro telón donde la cultura clásica tropezaba de frente con el vudú, el oro mítico de tierras desconocidas, grandes arboles, enormes frutos y maravillosos representantes masculinos de una negritud imposible o de rasgos aindiados pero cuerpos de Vaticano” (38). Tanto en la casa de Vogás como en su pintura, hay una confrontación: la negritud contra el clasicismo. Es decir, el pueblo contra la burguesía y la clase dirigente. En la pintura, la negritud es un fetiche y los cuerpos negros son sexualizados. En otras palabras, la negritud es ajustada para concordar mejor con las normas de la “alta” cultura, del arte “vaticana”. El desprecio de la negritud simboliza la manifestación de un proyecto de aculturación nacional. Además, dado que Julio escribe (desde el “presente” de la novela en el año 1998) que el arte de Vogás “aún se mantenía en los edificios y grandes construcciones que el régimen irguió para su posteridad. La torre Bolívar, el Paseo de los Caobos poseían murales y frescos hechos por Vogás con sus grandes indígenas venezolanos con cuerpos de ganadores en algún concurso de fisiocultura” (39), no sólo es una crítica de la dictadura sino también de la democracia. Hablaré más sobre los abusos de la democracia.

Amanda Bustamante es el otro personaje ligado a la dictadura. Es hija de un banquero y representante por excelencia de la burguesía. Gracias al poder de su padre, tiene una relación personal con Pérez Jiménez. Sin embargo, le tiene desdén. Pérez Jiménez mismo lo reconoce: “Eres tan egoísta, Amanda. Le estás pidiendo un favor a un dictador en el exilio, que ya casi no puede andar. Le has detestado, te has pasado la vida contando que iba a tu casa a comer costillitas y que te horrorizaba verlo con sus manos manchadas de grasa y vienes aquí, hasta su casa, a pedirle que te devuelva un hijo” (282). Esta conversación toma lugar hacia el final de la obra, cuando Julio y Amanda van a Madrid para buscar al otro hijo de Amanda. Para los lectores, sirve para concretar la relación estrecha, lo cual no significa amistosa, entre los dos. Nos muestra que estos dos grupos —el gobierno y la burguesía— percibían la necesidad de colaborar. Es una colaboración encarnada en la relación entre un dictador y Amanda Bustamante, entre dos poderes: el político y el social. Sin embargo, tanto como Izaguirre establece la vulgaridad de la dictadura, también retrata a Amanda como “el escenario del exceso y la encarnación de artificio [...] es también la escenógrafa de una sociedad: regente de Museo Nacional, anfitriona del poder, regente de la ilusión como parte de la vida de un país” (Álvarez Ayesteran). Esta cita no sólo resume concisamente las características más sobresalientes de Amanda sino que también introduce un término sugestivo: escenógrafa. Si pensamos en la escenografía como la define la Real Academia Española, “[c]onjunto de circunstancias que rodean un hecho, actuación, etc.,” Álvarez Ayesteran implica que Amanda misma decora, adorna, es responsable de la sociedad venezolana. Un rol que, según Izaguirre, comparte con Pérez Jiménez. Además, Amanda afecta a la identidad social desde un lugar de artificio. La máxima representación de esa falsedad es una pintura que Amanda tiene en su casa, un retrato supuestamente pintado por

Dalí. El cuadro es un verdadero mito nacional. En el texto, Izaguirre yuxtapone las opiniones referentes a la autenticidad de la obra de la clase dirigente con las del pueblo. Representante de la clase alta, el dictador se refiere a la pintura diciendo: “Sé que en una ocasión, Betancourt quiso convertir ese maravilloso retrato de Amanda pintado por Dalí en un símbolo de la era que lleva mi nombre. Y el intento fracasó, porque Amanda decidió mantener el cuadro colgado en su casa” (278). Por otra parte, se representa el juicio del pueblo en las palabras de Dolores (la madre de uno de los amantes/víctimas de Julio). Hablando de un evento que tuvo lugar en el Museo de Bellas Artes, dice que Amanda: “Estrecha la mano con una fuerza de hombre. Y todos alrededor, después de saludarla, hablaban de ese cuadro que Dalí le pintó, que en realidad no es de Dalí, sino falso, dicen que lo pintó ella misma y puso la firma. Ese tipo de gente, más allá de todo, está por encima de todo” (104-5). Como un verdadero mito nacional, es debatido por todas las clases de la sociedad. Para Pérez Jiménez, es un retrato maravilloso y, claramente, auténtico. La cita implica que Betancourt intentaba usarlo para evidenciar los excesos de la dictadura, un gobierno que financió proyectos con los fondos de los pobres. Para el pueblo, la obra afirma lo que considera la falsedad al fondo de la clase alta. La ambigüedad del retrato nunca se revuelve pero esta discusión muestra la tensión que existe entre las varias clases venezolanas y, también, sugiere que una fuente de orgullo nacional se basa en una mentira. Una mentira que Izaguirre formula es la fundación de la dictadura.

Además de la controvertible legitimidad del arte, Izaguirre presenta Amanda como el retrato vivo de su pintura. Es un enigma de edad es incognoscible dado que su apariencia nunca cambia. Es una mujer rodeada de opulencia excesiva que irrumpe en la narración. Por ejemplo: “Amanda Bustamenta pasó a nuestro lado, con un traje de satén gris perla, la espalda descubierta con un gran lazo en el cuello del que colgaban dos largos cordones del misma

material [...] Ella agitaba su melena rubia y se detenía, totalmente profesinal, ante los flases de unos fotógrafos [...] Entre parada y parada, los que estaban a su alrededor se giraban a saludarla, besarla y ella respondía con magnífica sonrisa” (113-4). Amanda es una fachada, un maniquí que viste la última moda y que sabe comportarse en la sociedad pero, aparte de su belleza, de su capacidad escenográfica, no aporta nada. Es decir, es una exageración que, según Izaguirre, representa la identidad venezolana. Para concretar esa conexión, Izaguirre afirma que la identidad venezolana se basa enteramente en dos aspectos culturales: los petrodólores y Miss Venezuela. Su descripción resalta las características insensatas de Miss Venezuela y, en hacerlo, la insensatez de la identidad nacional venezolana:

Se trata de celebrar algo tan absurdo como la belleza venezolana, que supuestamente es fruto de la mezcla de razas que han hecho a América. El concurso se le ocurrió a un inmigrante portugués, Osmel Souza. Y se trata de crear un canon de belleza que tiene mucho de Folies Bergère, con toques de Carmen Miranda, el cabaret Tropicana de La Habana en los años cuarenta, el *glamour* de Esther Williams y las coreografías de Busby Berkeley. El cóctel o batiburrillo ha creado una identidad nacional. Que Venezuela, entre toda su violencia, sus muertes, el negro eternamente derramado de su petróleo, también disponga de un espacio para un espectáculo tan grandilocuente y sin ninguna vergüenza hacia su propio *camp* puede dejar boquiabierto a más de un experto que desee analizarlos. Encima, somos, la primera potencia en la exportación de bellezas (188).

En este nítido análisis del concurso, Izaguirre yuxtapone los problemas verdaderos que está experimentado el país —violencia, muertes— con el artificio, la belleza sin sentido de Miss Venezuela (que además no tiene sus raíces en Venezuela) y nos muestra que el artificio es privilegiado; una falsedad que es la base del imaginario nacional.

La representación textual del gobierno democrático de Betancourt

Si Izaguirre reprocha a Pérez Jiménez por ser un régimen corrupto y superficial, que ignora los problemas verdaderos de la sociedad a favor de sacar beneficios monetarios, encontramos la crítica más fuerte en la representación de la democracia: expone un gobierno

que jura representar al pueblo contra los intereses de la clase alta tan privilegiada durante los años de la dictadura pero, al mismo tiempo, desprecia a la comunidad gay y la excluye de participación política. Izaguirre expondrá esta hipocresía en su representación textual de la democracia. En las primeras páginas de la novela, Julio articula explícitamente su opinión: “el gobierno, no régimen, de Betancourt, un hombre virulento con mirada de reptil y un eterno sombrero y una pipa a lo Maigret, que hablaba con voz chillona” (21). Usar un término tan cargado como “régimen” para referirse a la democracia nos llama la atención, nos avisa que hay aspectos del nuevo gobierno que no son “democráticos”. Descubriremos que estos aspectos están relacionados con el tratamiento de la comunidad gay. Betancourt tuvo dos mandatos como presidente: 1945—1948 y 1959—1954. En 1928 fue encarcelado brevemente por sus actividades contra el régimen de Juan Vicente Gómez y vivió en el exilio hasta 1936 y otra vez de 1939 a 1941. Comenzó el primer mandato en 1945 gracias a un golpe de estado contra el gobierno del General Isaías Medina Angarita. Inició un programa de reforma social y agraria. Aunque Rómulo Gallegos fue elegido su sucesor, otro golpe de estado marcó el comienzo de la dictadura de Pérez Jiménez. Durante esa época, Betancourt volvió al exilio. Gracias al golpe de estado de 1958, asumió otra vez la presidencia. Esta vez, “[h]arassed by pro-Cuban communists on one side and frightened conservatives on the other, he steered a middle course, passing an agrarian law to expropriate large estates, initiating an ambitious program of public works, and fostering industrial development to prevent complete dependence on petroleum revenues” (Britannica "Rómulo Betancourt"). Sin embargo, por moderado que fuera políticamente, su gobierno comenzó un proyecto anti-gay cuyos efectos duraron, al menos, hasta la fecha de publicación de esta novela. Dado que este programa nunca fue establecido en el código civil, el tratamiento fue más una cuestión de praxis. La

mejor evidencia que existe de lo que estaba ocurriendo en Venezuela durante la época pos-democrática la encontramos en algunas cartas y artículos escritos y publicados por el Grupo Entendido y el Grupo Unido de Entendidos Integracionistas, los grupos pioneros del movimiento gay en Venezuela (Moleiro Antonella Ruggiero). La situación para los homosexuales empeoró durante el gobierno de Luis Herrera Campins, en la época de los ochentas, cuando se produjo la ola más represiva contra la comunidad gay durante la era democrática, debido en parte a la crisis de SIDA además de una campaña homofóbica “desatada por los medios de comunicación, la iglesia y la comunidad científica [...] Sin duda, la afiliación ideológica y religiosa del presidente [Campins] y sus colaboradores contribuyeron a que se instrumentara esa política (Hernández 23). El 5 de septiembre 1980, el Grupo Entendido y el Grupo Unido de Entendidos Inetegracionistas publicaron una carte en *El Nacional* de Venezuela, que puso de manifiesto el tratamiento que estaban recibiendo los homosexuales. El texto fue dirigido a los participantes de una conferencia internacional organizada por el gobierno del Presidente Luis Herrera Campins, sobre los derechos humanos. Incluyo la mayoría del texto de la carta por su importancia al tema de mi trabajo:

Nosotros, Grupo Entendido, y Grupo Unido de Entendidos Integracionista (GUEI), en nombre de la comunidad homosexual de Venezuela nos dirigimos a ustedes para llamar la atención sobre la reiterada violación de los derechos humanos de los homosexuales en nuestro país. A pesar de que la homosexualidad no está tipificada como delito en nuestras leyes penales, la represión policial es constante e injustificada: a) el mero hecho de ser homosexual puede ser por sí solo, motivación de detención y arresto; b) los cuerpos policiales atropellan arbitrariamente irrumpiendo violentamente en lugares de reunión de nuestra comunidad (bares, restaurantes, discotecas, etc.); c) esta represión es constantemente utilizada por los medios de comunicación social para desprestigiar, ridiculizar y denigrar al homosexual. Anticipándonos a un documento que formalmente entregaremos a ustedes, exigimos sean respetados los principios básicos constitucionales de libertad individual de reunión, libre tránsito y de expresión y la no discriminación fundamentada en la orientación sexual (citado en Hernández 22).

Además, Edgar Carrasco contó la historia de violencia que había experimentado en un bar a las manos de la policía: “Una vez practicado el allanamiento los funcionarios policiales procedieron a quitar las cédulas de identidad a todos los presentes de un modo agresivo; además fuimos obligados a permanecer con las manos en alto como criminales. Al mismo tiempo, los agentes nos requisaban groseramente llegando en algunos casos a la agresión física” (Hernández 21). Estos textos nos muestran que, a pesar de que la era democrática hubiera comenzado en 1958, el estado no respetaba los derechos cívicos básicos de los homosexuales. Durante los noventa, el movimiento cobró un carácter más político con el Movimiento Ambiente, encabezado por Oswaldo Reyes. El grupo, “simpatizante del presidente Hugo Chávez, es la primera formación de homosexuales que fija posición abiertamente a favor de una parcialidad política. Los objetivos políticos de la comunidad homosexual venezolana, sin embargo, están a años luz de lo logrado en naciones como Holanda o España, en las cuales muchas parejas ya están asistidas de derechos sucesorales y reconocimiento legal” (Moleiro Antonella Ruggiero).

Dado que la trama de la novela comienza en 1998 y durante toda la narración el protagonista hace un recorrido de su vida desde su nacimiento en 1958, podemos estudiar cómo se manifiestan en el texto los efectos de la política anti-gay de la democracia venezolana. Estudiaré tres de los amantes de Julio, que provienen de diferentes clases sociales, para mostrar que la reacción del gobierno es la misma. Además, planteo que esta reacción (o la falta de ella) informa y permite una respuesta similar a la población en general. Comienzo con su primer amante, Alejandro. Julio lo conoció en la casa de Ernestino Vogás, donde trabajaba de modelo. El primer encuentro amoroso es una violación y, al mismo tiempo, sumamente erótico. Comienza románticamente, Julio y Alejandro van a mirar una

película cuando Alejandro “[v]ino hacia mí y me abrazó, con sus brazos ya musculosos alrededor de mi cintura y nuestros cabellos rozándose. No me besó pero me pidió que besara su miembro y yo lo hice, en realidad estaba dispuesto a hacer todo lo que me pidiese. Él lo introdujo en mi boca y empezó a moverlo dentro. Yo miraba sus piernas, con unos músculos estupendos que funcionaban como el órgano de una iglesia. Me había escogido a mí para que devorara los dieciséis centímetros de su edad” (57). El carácter del encuentro cambia rápidamente cuando dos de los amigos de Alejandro se integran al grupo. El elogio al cuerpo estupendo y los besos románticos se reemplazan por violencia:

Ellos empezaron a pegarme: a mordirme uno y a castigarme otro. Mientras Alejandro se agitaba dentro de mí y parecía a desear arrancarme la piel de la espalda, sus amigos se volvían más agresivos, como si no toleraran que su líder disfrutara tanto conmigo. Entonces, uno de ellos se alejó, deseado no continuar. Alejandro se separó de mí, y, dejándome caer, fue hasta el chico y lo molió a golpes. Desnudo, excitado, sudado, golpeaba y golpeaba hasta que el muchacho gimoteó. Yo no pude evitar tocarme. De nuevo, Alejandro se giró hacia mí y vino con la furia en los ojos. Volvió a enterrarse en mí y me puso mirando hacia el tercer chico. Me empujó, como a una carretilla, hacia el joven obligándome a tomar un segundo miembro dentro de mi boca (58-9).

Esta primera escena de sexo establece los parámetros de los encuentros para Julio: al fondo de todos hay placer corporal intenso mezclado con dolor. Se nota que, hasta en los momentos más violentos, los participantes están excitados. Aunque es posible relacionar este evento con el sado-masochismo, no podemos identificar los restantes con esta designación porque terminarán en la muerte de la pareja. Un acto sado-masochista es intenso, pero no llega a ese extremo. En cuanto a mi trabajo, este acto a la vez violento y agradable se repite a lo largo de la novela, es lo que conduce a Julio a asesinar y lo que permite a Izaguirre realizar su crítica. Sin los momentos de placer/dolor, el texto pierde su significado.

El próximo encuentro entre Julio y Alejandro es el primer asesinato que toma lugar en el texto. Los dos cambian de papel y esta vez Julio es el agresor. Durante el acto, Julio nos

dice que: “estiré mis manos con toda la fuerza que tenía en ese momento. Agarré su cara, él no podía mover sus manos para librarse de las mías. Las dejé deslizarse hasta su cuello mientras su miembro se ensañaba. ‘Voy a destruirte’, decía. Apreté su nuez como él lo había hecho conmigo. Su falo se endureció aún más y pude notarlo. Apreté todo mi cuerpo, incluido su miembro dentro de mí y cerré el nudo de mis manos sobre su cuello, fuerte, fuerte. Él quiso mover sus manos y entonces sellé todavía más el nudo con mi cuerpo, sobre su miembro, sobre su cuello, más y más” (61-2). Notamos que otra vez el acto es una mezcla de placer y violencia. Empero, esta vez produce un cadáver. Izaguirre se va a aprovechar de ese cuerpo para mostrarnos un gobierno y una sociedad que ignoran el crimen porque, en las palabras de Ernestino Vogás: “Un homosexual muerto, en Venezuela, tendrá entierro si tiene dinero y a cambio sus deudos, sus afectos, deberán callar y silenciar incluso la búsqueda del criminal. Porque en el fondo, para el resto, el criminal no ha cometido un pecado, ha realizado un exorcismo, ha limpiado y restablecido el orden. Es, prácticamente, un héroe” (74). A lo largo de la narración, Izaguirre se va a aprovechar de los cadáveres producidos por los momentos de placer para mostrarnos un gobierno venezolano que ignora la necesidades de la comunidad gay y no la protege. Además, expondrá los efectos de esta política a la sociedad en general, que exhibe una actitud similar de desprecio y rechazo hacia los homosexuales. En resumidas palabras, nos muestra que el comentario de Ernestino refleja fielmente la política del gobierno y la actitud de la sociedad: una persona que mata un homosexual en Venezuela es un héroe.

Después de matar a Alejandro, Julio traba amistad con su madre, Dolores. Lo primero que sabemos de ella lo aprendemos por medio de un anuncio en *El Nacional*:

Honda preocupación de una madre por la muerte de su hijo. A. P. (iniciales del occiso) fue encontrado muerto completamente desnudo y estrangulado, con todos los signos de un crimen pasional. Evidentemente, la fuerte musculatura del fallecido hace pensar que su asesino fue otro hombre. La madre una humilde costurera, ha decidido denunciar el crimen y se barajan importantes nombres de la sociedad como presuntos responsables de las malas compañías que hayan podido dirigir al muchacho hasta su muerte (73).

Es un anuncio escrito en varios niveles de código. En cuanto a lo “micro”, los de su pueblo saben que Alejandro trabajaba de modelo para Ernestino Vogás, un homosexual conocido. Así que, sin la necesidad de mencionar la palabra “homosexual”, en lector enterado (Izaguirre claramente nos incluye en el grupo que puede descifrar el código) sabrá por medio de “completamente desnudo”, “fuerte musculatura”, “lo mató otro hombre”, “importantes nombres de la sociedad” y “un crimen pasional” que el asesinato está ligado al mundo gay. A un nivel “macro”, la frase “ha decidido denunciar el crimen” sirve de reforzar la implicación. Parece raro que un asesinato requiera que alguien lo denuncie para que sea investigado. Es un crimen, es la responsabilidad del gobierno investigarlo y enjuiciar al criminal. Es importante notar que en los años posteriores a Betancourt, los gobiernos tenían una política de ofrecer ayuda financiera a la familia de una víctima de homicidio para no reportar el crimen a la prensa, debido en gran parte a la tasa altísima de homicidios en Venezuela. Esto ocurrió en particular durante la presidencia de Hugo Chávez (López). Sin embargo, hay una diferencia marcada entre “no reportar” y “no investigar”. En el caso de Alejandro, Dolores tuvo que denunciar el acto criminal para que fuera reconocido como tal. Es decir, Izaguirre expone una grieta en el sistema judicial por la que los homosexuales cuelean.

Pronto descubrimos que la decisión produjo una cadena de malas consecuencias para Dolores. Hablando con Julio, dice: “He perdido las fuerzas de vengar lo que pasó. Nadie se interesa por mi hijo. Estoy cansada de los cuchicheos, las miradas bajas. Alejandro se perdió, eso es lo que me digo ahora” (78). Tenemos que considerar esta cita en conjunto con el

anuncio en *El Nacional*; pone en evidencia que el código fue entendido. La comunidad fácilmente lo descifró y aprehendió que el crimen tuvo que ver con la homosexualidad. Así que no hay interés sino cuchicheos; los vecinos no pueden mirar a Dolores directamente. Por su decisión de buscar justicia para su hijo, es condenada al ostracismo. Llega al momento cuando Dolores entiende la futilidad de su deseo y pone fin al proceso legal. Los efectos son instantáneos:

A Dolores empezaron a mimarla los del barrio. Había abandonado completamente la investigación sobre la muerte de su hijo y debido a ello no sólo recuperó su sonrisa, sino que consiguió que a su paso los cuchicheos cesaran. En el fondo, su propia gente odiaba la muerte de Alejandro porque les había arrojado una espesa manta de vergüenza. Y ahora agradecían con pequeños y grandes gestos lo que consideraban una sabia decisión (82-3).

Para cerrar ese círculo de causa y efecto, Izaguirre explícitamente conecta los eventos del homicidio y la investigación que Dolores demanda, con los resultados de la terminación del proceso: abandonar la investigación iguala a la terminación del ostracismo. Izaguirre comprueba que la causa del castigo social fue la homosexualidad con esta frase: “odiaba la muerte de Alejandro porque les había arrojado una espesa manta de vergüenza”. Es una clara referencia al código encontrado en el anuncio dado que no ha presentado otro motivo posible de vergüenza. Si pensamos en los detalles del asesinato: cuerpo desnudo y musculoso, estrangulado y conexión al mundo homosexual, sólo uno de ellos resulta en un sentido de vergüenza. A lo largo del texto, Izaguirre nos presentará de esa manera los homicidios que comete Julio: un crimen que representa una combinación de placer extremo, violencia y muerte; seguido por una ignorancia legal del evento. Similar a Arenas, toma el acto sexual como punto de partida para su crítica. Es decir, al fondo de su texto está el placer.

El segundo amante y asesinato de Julio es Lorenzo. Vive con su madre divorciada, Laura. Además de ser el segundo homicidio, Izaguirre ha escrito un personaje que simboliza

una clase social diferente que Alejandro. Julio comenta: “Lorenzo vivía junto a su madre, Laura, en un *pent house* de La Florida. Debemos hacer un paréntesis sobre ese nombre. Me encantan las reverberancias de gran mundo e inmensas fortunas que invoca. En toda Latinoamérica hay Floridas por doquier [...] Es como un talismán de la clase media para sentirse menos clase media” (101-2). Si Alejandro y Dolores pertenecen a la clase obrera, notamos que Lorenza representa un escalón más alto de la escala social. A cambiar el estatus social de las víctimas, Izaguirre nos muestra que la política del gobierno y la reacción de la sociedad ante los crímenes no cambia, que no es una cuestión de clase sino de un homosexual, un “estilo de vida” depreciado. Como vamos a ver en la próxima sección, la sociedad puede “tolerar” a los homosexuales adinerados, pero esa tolerancia tiene su límite: el crimen. Al convertirse en cadáver, cualquier privilegio desaparece que se aparenta la política verdadera venezolana: el asesinato beneficia el país porque necesita extirpar a los homosexuales. Por lo tanto, el asesinato de un gay no es crimen. Volviendo a Julio y Lorenzo, se conocen porque son miembros del mismo equipo acuático. Pronto se hacen amigos y se enamoran. Julio es más abierto con su deseo sexual que Lorenzo. Cuando, por fin, llega el momento de consumar la relación, están en el apartamento de Lorenzo cuando, por casualidad, su mamá entra y los ve:

—¡Estáis desnudos” —gritó
—Mamá, por favor, éste es mi cuarto. Aquí no puedes entrar sin tocar antes.
—¡Déjame verlo” —dijo ella, con sus ojo inyectados de veneno— ¡Déjame ver cómo os tocáis, asquerosos!
[...]
—¡Yo no quiero un hijo marica! ¡No quiero un maricón por hijo, Lorenzo!
(108)

Es importante notar que la madre es alcohólica y promiscua; está con un amante diferente cada noche. Muy a menudo, Lorenzo la tiene que cuidar porque los hombres la maltratan. Hecho que pone de relieve lo absurdo de su comentario. Una mujer que no debe tener el

derecho de juzgar a nadie todavía se siente justificada de criticar a un hijo “marica”. Por medio de este episodio y esta familia clase media, Izaguirre expone otra capa social infectada de la política anti-homosexualista. Así que, es el momento de presentar la muerte de Lorenzo.

Ocurre en un hotel, la noche del cumpleaños de Julio:

Te penetro fuertemente, como si no tuvieras fin y yo me empeñara en encontrarlo. Sostengo tu falo mientras aprieto tu estómago para sentir mi propio miembro dentro de ti. Fritas y quieres morder mis dedos y te dejo hacerlo, pero entonces me entierro más profundamente en ti. Aprieto el cuello a punto ya de estrangularte y saco violentamente el miembro y te giro hacia mí. Vuelven tus ojos a mirarme, con el dolor que emerge de tu grito ahogado, sacudiendo tu cuerpo hasta huir de ti y elevarse sobre Caracas para convertirme en sombra y dejarme tu cascarón, con tus ojos abiertos, mirándome para siempre sobre la alfombra azul (120)

Notamos que sigue el patrón ya señalado: placer extremo mezclado con dolor, muerte. Sin embargo, esta vez Julio agrega un detalle nuevo: entierra el cuerpo en el jardín del museo en la Plaza de Venezuela. Comienza a crear una nueva exposición artística que, tanto como el arte venezolana, nos muestra el carácter verdadero de Venezuela.

Como ocurrió con Dolores, Laura denuncia el crimen a la policía. Por lo tanto, Julio tiene que ir a la comisaría para una entrevista, ya que era el último en hablar con Lorenzo. Julio no se preocupa porque, para él era “[p]uro procedimiento formal, la madre había interpuesto denuncia ante la desaparición de su hijo. Nada más” (123). Julio sabe que el caso de Lorenzo terminará como todos los demás que tratan de la muerte de un homosexual: en la nada. La primera pregunta del entrevistador sirve de enfatizar esto: “¿Era marica, no?” Además de esa pregunta, le hace otra sobre el coche que Lorenzo manejó esa noche. Fin de entrevista. Julio comenta: “El hombre anotó mis datos en una libreta, sin mirarme. Me pidió que saliera y tratara de calmar a Laura y así lo hice” (124). Izaguirre nos presenta un claro “procedimiento formal” que, obviamente, no conducirá a una investigación profunda, y que no terminará con el detención del criminal. De hecho, el policía está más preocupado por el

estado de Laura que el crimen, que es simplemente la muerte de “un marica”. Por esta razón, Julio termina este episodio al explicar que “[a]lejándome de ella, entendí que haría lo mismo que Dolores. Lucharía por esclarecer el crimen, pero caería vencida ante la vergüenza. Un hijo homosexual tiene la muerte que se merece, le diría [...] alguna amiga [...] Ante la vergüenza, el silencio te ayuda a vivir. Y mi impunidad, en esta ciudad de verde y cemento, podría sobrevolar cada noche o cada día que me apeteciera. Después de todo, no había cadáver. Al menos que alguien se adentrara en el Ávila, cerca de una hermosa quebrada, donde cavé una tumba y dejé una mano fuera para que los buitres y zamuros supieran la dirección de su festín” (124-5). Izaguirre incluye un *twist* psicológico con este asesinato que también sirve de poner de relieve la política. Julio está cobrando confianza, ha aprendido que los homicidios de hombres gay no resultan en consecuencias. Entierra a Lorenzo pero deja la evidencia sin obstrucción a la vista porque sabe que nadie lo va a buscar; es nada más otro marica muerto.

El último muerto que voy a presentar en este capítulo es Reinaldo Naranjo.

Nuevamente, representa otra clase social. Reinaldo tiene fama y poder propios debido a ser el cronista social más reconocido en el país. Una noche lo ven Julio y Lorenzo en una discoteca:

Es el enano más feo que he visto en mi vida —le dijo por solidaridad ante Lorenzo. Reinaldo Naranjo se detuvo a vernos en ese instante. Saludó a Lorenzo con un rápida sonrisa, como si lo considerara un intruso.

—Pero tiene poder, como todos los feos —advirtió Lorenzo—. Una palabra suya puede cambiar tu vida. Tú le has gustado. Pero ten cuidado (114).

Además del poder que esta cita señala, Reinaldo tiene una amistad estrecha con Amanda Bustamante, la representante por excelencia de la clase alta. Por consiguiente, gracias al personaje de Reinaldo, Izaguirre nos demostrará que la política del gobierno y el desprecio hacia la comunidad gay llega hasta esta clase social. La relación entre Julio y Reinaldo no se basa en amor ni atracción sexual; es más una cuestión de poder y conexiones a Amanda. El

día del asesinato, Julio está con otro hombre y lo mata durante el acto. Reinaldo lo pilla con el cadáver. Al ver a Reinaldo, Julio fríamente estrella un cenicero en su frente, entierra un cuchillo en su pierna, corta las mejillas, las manos, las nalgas y los ojos. Esta vez, no ocurre un acto de placer combinado con dolor sino nada más violencia, asesinato. Por medio de la descripción del crimen, sabemos que todo el cuarto está cubierto de sangre. Irrumpe en escena Amanda:

—No digas nada, Amanda. No toques nada —Ella se separa totalmente del cadáver de Reinaldo—. Ahora mírame. Estoy en tus manos. Ayúdame, Amanda. Ayúdame.

[...]

—Límpiate, vístete, estás conmigo —dijo ella.

[...]

—¿Merecía Reinaldo esta muerte, Julio? —preguntó Amanda.

Amanda se inclinó y me levantó. El día se abrió paso en la habitación y entre los cuerpos.

—Antes de entregarme, Amanda, llévame a pasear. Quiero ver Caracas bajo esta luz.

—No te entregaré, Julio. No tengo fuerzas para hacerlo. No sabría qué hacer sin ti (216-17).

Por primera vez Julio es descubierto. Hasta este momento en la narración, los crímenes han sido denunciados a una organización que los prefiere ignorar. Es decir, un representante del estado está encargado del caso y no hace sino una investigación perfunctoria dado que el “criminal” ha purgado un mal a la sociedad. Parece que, con este homicidio, la suerte de Julio cambiará. Sin embargo, la última línea de la cita implica lo opuesto. Aunque Julio piensa que Amanda lo va a denunciar, ella responde que no, que no sabría qué hacer sin él. Implicada en esta frase es una crítica. Amanda tiene poder político y social. Si denuncia el crimen e identifica al criminal, la policía no tiene opción sino enjuiciar a Julio. Por otra parte, mantiene el secreto, la investigación será lo de siempre: un procedimiento formal que no da resultados.

Con este último asesinato en Venezuela²⁵, Izaguirre cierra el círculo. Ha aprovechado la búsqueda de amor de Julio para presentarnos una serie de crímenes que el gobierno ignora y la sociedad rechaza por el simple hecho de que la víctima es un hombre homosexual. Es como si ningún crimen hubiera ocurrido, es un acto de extirpación que sirve de mejorar la sociedad independiente de la clase social de la víctima. O, en las palabras de Julio:

Diez cadáveres descansaban bajo el ciervo. ¿Sin policía? Ninguna. El Parque de los Caobos se había convertido en la zona más peligrosa de la ciudad. Nadie reclamaba esos cadáveres. Nadie se imaginaba que diez hombres habían muerto. ¿O lo sospechaban y el silencio era una manera de tenderme una trampa y convertirme en un Jack *el destripador* de maricones venezolanos? No, sería imposible. Porque eran maricones, simplemente. Los maricones mueren en silencio, cubiertos de vergüenza. Mueren follando contra natura. Mueren a manos del amor, del último amor, que soy yo. Y no merece la pena desatar una investigación policial por los que ya son delincuentes (147).

A lo largo de este capítulo, he demostrado como Reinaldo Arenas y Boris Izaguirre aprovecharon el acto sexual, el placer físico, para realizar una crítica política. Es decir, en vez de ser un rasgo controversial, pornográfico, desafiante o cualquier otra adjetivo que muchos críticos han empleado para describirlo, el sexo es en realidad el fundamento sobre el cual la narración está construida. Los autores manipulan signos y significaciones para obtener su fin deseado: exponer la hipocresía y los abusos del gobierno. En el primer capítulo, examiné los textos *Pájaros de la playa* de Severo Sarduy y *Salón de belleza* de Mario Bellatin. Los autores escribieron narraciones que muestran como el gobierno de su país privó a los pacientes de SIDA y VIH de participación en comunidad por medio de una cuarentena, o *de jure* o *de*

²⁵ Van a ocurrir más crímenes en España pero el propósito es diferente. Julio mismo reconoce esta distinción cuando anota: “Cualquier de estos hombres podía ser víctimas. Y al mismo tiempo, descubrí que en España no tenía razón para matar. Porque no existía el conflicto, mi vocación de ser portavoz, o mejor, corriente de la desgracia. Estos jóvenes tenían dinero para divertirse, a pesar de las tragedias del Bundesbank y el sistema económico europeo. Su aglomeramiento, la desnudez, el morbo de la espuma, hablaban de una liberación que Caracas jamás alcanzaría. Sus bellezas eran otras, más sosegadas, más viriles. Conquistadores. ¿Y si eso me diera fuerzas, vengar mis antepasados y matar a todos estos españoles que jamás se reproducirían? No le veía peso al argumento” (263).

facto. Crean una comunidad textual que reemplaza la que ha sido denegada a los lectores que han sufrido esa pérdida. Planteé que las obras se basan en el placer dado que proveen a los lectores una de las necesidades fundamentales que les ha sido privado: pertenencia a una comunidad. En el próximo capítulo, analizaré *Sangre como la mía* de Jorge Marchant Lazcano y *Mundo cruel* de Luis Negrón. Volveré el placer a la concepción foucauldiana: sólo a hacernos más susceptibles al placer, conseguiremos la igualdad de derechos porque los derechos civiles muy a menudo no traducen a la práctica.

Capítulo 3

El “Queerness” del placer en *Sangre como la mía* de Jorge Marchant Lazcano y *Mundo cruel* de Luis Negrón

“Queer” rejects a minoritizing logic of toleration or simple political interest-representation in favor of a more thorough resistance to regimes of the normal. The insistence on “queer” —a term defined against “normal” and generated precisely in the context of terror— has the effect of pointing out a wide field of normalization, rather than simple intolerance, as the site of violence. Its brilliance as a naming strategy lies in combining resistance on the broad social terrain of the normal with more specific resistance on the terrains of phobia and queer-bashing, on one hand, or of pleasure on the other. “Queer” therefore also suggests the difficulty in defining the population whose interests are at stake in queer politics.

Michael Warner

La normalización de las relaciones amorosas

Este capítulo es la culminación de mi exploración del placer. Retomo la connotación foucauldiano del concepto: la única manera de conseguir igualdad de derechos es por medio del placer. Estudiaré los textos *Sangre como la mía* de Jorge Marchant Lazcano y *Mundo cruel* de Luis Negrón con la intención de contestar las preguntas ¿cómo sería una sociedad fundada en el derecho al placer? ¿cómo pueden estos dos textos ayudarnos a vislumbrar sus características? El tema del placer surge durante una entrevista conducida por Stephen Riggins, en Toronto en 1982. Comentando la lucha de la comunidad gay por la igualdad de derechos, Foucault plantea que el enfoque del movimiento es desacertado: “I think we should consider the battle for gay rights as an episode that cannot be the final stage [...] because a right, in its real effects, is much more linked to attitudes and patterns of behavior than to legal formulations” (*Ethics* 156). No sugiere que ese objetivo es, en sí, erróneo sino que es una equivocación pensar en ella como *la* meta cuando no puede ser sino *una* meta. El problema, como señala, es que una protección legal no traduce necesariamente a la práctica, las personas intolerantes siempre encontrarán una manera legal de discriminar. Por lo tanto, es más una cuestión de actitudes y normas. El movimiento gay tiene que enfocarse en ellas para realizar

la igualdad que desea. Antes de seguir, el concepto de “normas” requiere investigación. Reconocemos que “[t]he common values of a society are embodied in norms that, when conformed to, guarantee the orderly functioning and reproduction of the social system” (Bicchieri and Muldoon). Para comenzar, la frase “common values” es problemática. Si pensamos en el término “común” como lo define la Real Academia Española — corriente, recibido y admitido de todos o de la mayor parte— implica cierta ambigüedad: la persona que usa el vocablo puede referirse a toda la sociedad o solamente a la mayoría. Necesitamos contexto para entender correctamente la referencia. Sin embargo, ¿es posible que *todos* concuerden con lo que son los valores de la sociedad? Obviamente, no. Por lo tanto, las normas no pueden representar sino los valores de la mayoría; algunos quedarán excluidos. En otras palabras, indicada en una norma es un proceso de selección/exclusión. Además, si las normas “encarnan” los valores, son ajenas al sistema social. Una representación es distinta a lo que representa. Sin embargo, al mismo tiempo las normas son responsables del funcionamiento del sistema social y, por ende, pertenecen a él. Así que, hay una doble ambigüedad. Por estas razones considero la definición de una norma problemática. Siempre implica dos preguntas: ¿representa los valores de quiénes? y ¿es parte o no del sistema social? Independiente de la ambigüedad, podemos reconocer que lo esencial al término es cierto poder, la capacidad de selección/exclusión:

Like surveillance and with it, normalization becomes one of the great instruments of power at the end of the classical age. For the marks that once indicated states, privilege, and affiliation were increasingly replaced—or at least supplemented— by a whole range of degrees of normality indicating membership of a homogenous social body, but also playing a part in classification, hierarchization, and the distribution of rank. [...] It is easy to understand how the power of the norm functions within a system of formal equality, since within a homogeneity that is the rule, the norm introduces, as a useful imperative and as a result of measurement, all the shading of individual differences (Foucault *Reader* 196-7).

Con esto en mente, podemos decir que una norma es la representación de un valor mayoritario. La “mayoría” castigará a los que no se ajustan a la norma, los expulsará de la sociedad o les impondrá una prohibición. En otras palabras, una norma es “a concrete course of action regarded as desirable, combined with an injunction to make certain future actions conform to this course” (Parsons 75). Las normas nos ayudan a identificar la opción “deseable” que concuerda con los valores de la mayoría. Lo “menos deseable” resultará en una sanción, o jurídica o social.

Lo que está ausente en esta definición son las respuestas a las preguntas: ¿cómo fue definida la norma? ¿quién decidió que, efectivamente, representa un valor de la sociedad? Son preguntas incontestables. Por lo tanto, tenemos que pensar en una norma como algo que *always/already* ha existido o, según Émile Durkheim, *social fact*: “types of conduct or thought are not only external to the individual but [...], moreover, endowed with coercive power, by virtue of which they impose themselves upon him, independent of his individual will. Of course, when I fully consent and conform to them, this constraint is felt only slightly, if at all, and is therefore unnecessary. But it is, nonetheless, an intrinsic characteristic of these facts, the proof thereof being that it asserts itself as soon as I attempt to resist it” (2). Agrego Durkheim a la conversación porque, al definir una norma como *a fact*, un hecho, destaca el carácter casi inmutable. Implica una permanencia, una evolución lenta. En consecuencia, surge una nueva pregunta: ¿es lo que plantea Foucault una meta realizable si lo que declara Durkheim es cierto y una norma es, esencialmente, casi inmutable? El propósito de este capítulo es demostrar que sí, que los autores que estudiaré demuestran en sus textos que el placer tiene la capacidad de fomentar cambios sociales.

Foucault sugiere que el problema se encuentra en la normalización de las relaciones amorosas. Específicamente, el empobrecimiento de posibilidades relacionales: “we live in a legal, social, and institutional world where the only relations possible are extremely few, extremely simplified, and extremely poor [...] Society and the institutions which frame [the world] have limited the possibility of relationships because a rich relational world would be very complex to manage. We should fight against the impoverishment of the relational fabric” (*Ethics* 158). En efecto, tenemos que “descoser” la tela relacional existente (o sea, la normatividad) para facilitar otras posibilidades, otros modos de convivencia, de vida. Actualmente, hay tres instituciones relacionales normativas: la familia, el matrimonio (o una de sus formas: *vuidx*, *divorciadx*, *separadx*, *comprometidx*) y la vida de *solterx* (que incluye múltiples permutaciones). Además de esas tres normas, la sociedad también reduce el espectro de preferencias sexuales a las categorías normativas de “homo” y “heterosexual”. Hasta hace poco, la vida de *solterx* permitía lo “homo”; la familia y el matrimonio eran tierra exclusiva de la heterosexualidad. Empero, las definiciones aun eran muy estrechas. Pensamos, por ejemplo, en una familia compuesta de una madre y su hijo. Hablando de esa familia, hay que subrayar el carácter no-normativo: es madre soltera, no tiene esposo, etc. Pocas veces se refería a esa unidad familiar simplemente como “una familia” dado que una “verdadera” familia requiere madre, padre e hijo. Así que las categorías normativas constriñen posibilidades relacionales²⁶. Para ser miembro de pleno de la sociedad, hay que ajustarse a la norma (Moon). Foucault propone que la manera en la que podemos crear espacio para las otras posibilidades es a partir del placer: “By taking the pleasure of sexual relations away from the area of sexual norms and its categories, and in so doing making pleasure the

²⁶ No intento sugerir que no existen otros tipos de relaciones, sino que las distintas instituciones sociales — educativas, religiosas, políticas y económicas— simplemente no las puede tolerar porque quedan fuera del sistema normativo y no tienen los recursos necesarios para manejarlas.

crystallizing point of a new culture —I think that’s an interesting approach” (*Ethics* 160). Es decir, no es efectivamente una cuestión de reformar las instituciones existentes, sino de crear nuevas²⁷. El placer es la fuerza transgresora que puede fomentar ese cambio.

El placer y la heteronormatividad

Tenemos que preguntarnos ¿cómo fomentará cambios sociales el placer? Descubrimos la respuesta en el carácter del poder. Sabemos que “[p]ower in the substantive sense [...] doesn't exist. [...] The idea that there is either located at—or emanating from—a given point something which is a ‘power’ seems to me to be based on a misguided analysis, one which at all events fails to account for a considerable number of phenomena. In reality power means relations, a more-or-less organized, hierarchical, coordinated cluster of relations [...] one needs to look rather at how the great strategies of power encrust themselves and depend for their conditions of exercise on the level of the micro-relations of power (Foucault *Power/Knowledge* 198-99). En otras palabras, en vez de ser una fuerza descendente e impuesta, todos participamos en ella; en su creación y mantenimiento. Dadas las teorías de Parsons y Durkheim, sugiero que las normas son, también, un ejemplo de poder; algo que todos construimos y que dependen de nosotros para su mantenimiento y conservación²⁸. Por lo tanto, al aceptar las tres relaciones normativas que mencioné, no sólo las hemos aprobado y reforzado sino también hemos participado llanamente en la constricción y el sustento de lo

²⁷ Para muchos, este es el problema con el matrimonio gay. No hay duda de que conseguir el derecho de participar en la institución de matrimonio es un logro importante para la comunidad homosexual. Sin embargo, como señala Michael Warner, “despite struggling against discrimination themselves, many gay people do not seem troubled by any implication that the only relationships deserving personal and public affirmation are marriages. And they no not seem troubled by the assumption that the agency of this affirmation should be the state” (88). En vez de crear una nueva institución, una nueva norma, basada en las necesidades de la comunidad gay, nos hemos conformado al sistema hegemónico, usando los derechos legales que confiere como justificación. Es decir, hemos participado en la reafirmación de la normatividad.

²⁸ Es importante notar que en esta declaración me separo, en parte, de Durkheim, quien insiste en que una norma es ajena al individuo y la sociedad. Si es poder, TIENE QUE pertenecer a los dos, dado que nosotros participamos directamente en su construcción.

que Foucault nombra la tela relacional. Los autores que estudiaré en este capítulo luchan contra esa conformidad, esa normatividad. Presentan en sus textos personajes que habitan zonas que Judith Butler nombra lo abyecto: “those ‘unlivable’ and ‘uninhabitable’ zones of social life which are nevertheless densely populated by those who do not enjoy the status of the subject, but whose living under the sign of the ‘unlivable’ is required to circumscribe the domain of the subject” (*Bodies* 3). El “dominio del sujeto”, miembro de pleno de la sociedad, es reservado para los que se conforman con las normas. Sin embargo, dentro de las zonas de lo abyecto —de la inconformidad—, el placer cobra su potencial político, su *queerness*. A concentrarse en lo “unlivable”, los autores alumbran esas zonas y sacan del *closet* a los personajes que las habitan. Es decir, en vez de participar pasivamente en el mantenimiento del poder de la normatividad, a vivir “no-normativamente” los protagonistas efectivamente usan su poder para construir nuevas normas, nuevas posibilidades relacionales. Para muchos, este es el verdadero peligro del homosexualismo: “what most bothers those who are not gay about gayness is the gay lifestyle, not the sex acts themselves [...] the common fear that gays will develop relationships that are intense and satisfying even though they do not at all conform to the ideas of relationship held by others. It is the prospect that gays will create as yet unforeseen kinds of relationships that many people cannot tolerate” (Foucault *Ethics* 153).

Relaciones que son “intense and satisfying” o, en otras palabras, fundadas en el placer.

Reconozco que la frase “una relación fundada en el placer” es ambigua y problemática, dado que la mayoría se funda en el placer. Si mi intento es estudiar la capacidad política del placer, una capacidad que origina en su *queerness*, necesito diferenciar las relaciones normativas de las no-normativas. Me enfoco particularmente en una relación que existe fuera de los confines de la normatividad puesto que “any deviation from normative

systems, no matter how minuscule, reveals their failure by questioning the assumption that they are culturally universal and/or biologically innate” (Stark 100). Por lo tanto, las relaciones normativas no ofrecen la posible de crítica dado que presuponen lo universal. Con esto en mente, ofrezco una definición general del placer que seguiré delimitando a lo largo del capítulo. Primero, “pleasure is a kind of feeling which stimulates the will to actions tending to sustain or produce it, —to sustain it, if actually present, and to produce it, if it be only represented in idea” (Sidgwick 42-3). En términos generales, una relación basada en el placer es simplemente una que provoca un sentimiento que deseamos repetir o (re)producir²⁹. La terminamos si no produce ese “feeling which, when experienced by intelligent beings, is at least implicitly apprehended as desirable or—in cases of comparison— preferable” (Sidgwick 127). Como señalé, esta definición no es suficiente y, consecuentemente, tenemos que profundizar más en el aspecto de la relación misma. ¿Cómo provoca placer? Aunque analicé el placer sexual en el segundo capítulo de este trabajo, en éste quiero pensar más allá de lo físico, admitiendo que una relación sexual también causa placer. Me concentro en el motivo de la relación: ¿qué necesidad satisface? Leyendo varias teorías sobre relaciones y amor, encontré una conexión entre Platón, Foucault y Deleuze que considero fructífera. En el *Simposio* de Platón, un grupo de amigos filosofan sobre el amor. Relatando una conversación que tuvo con Diatoma, Sócrates explica que “Love’s purpose is physical and mental procreation in an attractive medium” (*Symposium* 48) porque, “[g]iven our agreement that the aim of love is the permanent possession of goodness for oneself, it necessarily follows that we

²⁹ No es decir que en una relación placentera no hay momentos difíciles, desacuerdos, etc. Importante recordar que, para Sidgwick, hay una racionalidad en el placer: “[a] person’s future good on the whole is what he would now desire and seek on the whole if all the consequences of all the different lines of conduct open to him were accurately foreseen and adequately realized in imagination at the present point of time” (12). Como señalé en la introducción, en la teoría de Sidgwick “good on the whole” es la causa del placer. Con esto en mente, no es que una relación fundada en el placer sea perfecta sino que podemos analizarla y decidir lógicamente si nos ofrece el mejor resultado, si engendra suficiente placer.

desire immortality along with goodness, and consequently the aim of love has to be immortality as well” (*Symposium* 49). Me interesa el concepto de procreación por la relación estrecha que tiene con las normas sociales. O, lo que Michael Warner identifica como la heteronormatividad: “so much of heterosexual privilege lies in heterosexual culture's exclusive ability to interpret itself as society. Even when coupled with a toleration of minority sexualities, heteronormativity has a totalizing tendency that can only be overcome by actively imagining a necessarily and desirably queer world” (“Introduction” 7). Es decir, las normas heteronormativas no sólo establecen quiénes pueden tener el estatus de ciudadano (los que se ajustan a las normas), sino también definen y mantienen la categoría de “privilegiado” gracias a los mismos ciudadanos que las crean. Por ejemplo, la norma de procreación: producir hijos. Como lo expresa nítidamente Schopenhauer: “But, finally, what draws two individuals of different sex exclusively to each other with such power is the will to live, which exhibits itself in the whole species, and which here anticipates in the individual which these two can produce an objectification of its nature answering to its aims” (333-34). Claramente, “will to live” se refiere a la procreación (o la inmortalidad) y, como notamos, es exclusivamente heterosexual. Es imposible que los homosexuales pertenezcan a un sistema cuya objetiva es la producción de “vida”, de nuevos ciudadanos. Por lo tanto, es imposible que sean ciudadanos de pleno. Este es el poder de la heteronormatividad. Sin embargo, Platón ofrece otro modo de procrear: mentalmente, crear “hijos” filosóficos, artísticos. Esta procreación abre la posibilidad de otras relaciones. Relaciones fundadas en placer, en el deseo de crear otros tipos de “cuerpos”. Foucault expande este concepto para incluir experiencias: sexo, drogas, amor; “hijos” producidos por relaciones no-normativas fundadas en el placer. Deleuze, hablando del

término “deseo”, desarrolla más el concepto del placer y subraya el carácter “revolucionario” que Foucault también señala:

every position of desire, no matter how small, is capable of calling into question the established order of a society: not that desire is asocial, on the contrary. But it is explosive; there is no desiring-machine capable of being assembled without demolishing entire social sectors. Despite what some revolutionaries think about this, desire is revolutionary in its essence [...] And that does not at all mean that desire is something other than sexuality, but that sexuality and love do not live in the bedroom of Oedipus, they dream instead of wide-open spaces, and cause strange flows to circulate that do not let themselves be stocked within an established order. Desire does not “want” revolution, it is revolutionary in its own right, as though involuntarily, by wanting what it wants³⁰ (116).

Establecí que el placer es “a feeling which, when experienced by intelligent beings, is at least implicitly apprehended as desirable or—in cases of comparison— preferable” (Sidgwick 116). Así que, podemos conectar Foucault y Deleuze para decir que el placer (o el deseo en la terminología deluziana) —una sensación deseable— busca “wide-open spaces” en vez de la constricción de las normas sociales y descompone el orden establecido. Es revolucionario. Con esto en mente, si seguimos el concepto de procreación que comienza en Platón y continúa, con modificaciones, en Foucault y Deleuze, podemos pensar en una relación fundada en el placer como una que se contrapone a la normatividad, que la subvierte. En pocas palabras, es una de las “as yet unforeseen kinds of relationships that many people cannot tolerate” (Foucault *Ethics* 153). Estudiaré estas relaciones en las dos novelas que escogí: *Sangre como la mía* de Jorge Marchant Lazcano y *Mundo cruel* de Luis Negrón. Para este capítulo, usaré una metodología diferente. En los previos, mi intención fue demostrar cómo los autores criticaron directamente al gobierno. Por lo tanto, presenté una breve historia del país y

³⁰ Siguiendo la línea de pensamiento foucauldiana, argüí al comienzo de este trabajo que no es el deseo sino el placer lo que es realmente “revolucionario”. Parece que, en esta cita me contradigo. Sin embargo, el deseo al cual se refirió Foucault es aquello que funciona dentro del sistema normativo. Aunque Deleuze utiliza el término deseo, planteo que el concepto es el mismo: algo contrapuesto al orden establecido. O, en otras palabras, un deseo *queer*.

identifiqué las políticas relacionadas con la comunidad gay. Para éste, dado que los autores escriben en contra de las normas heteronormativas que *always/already* han existido, este paso es innecesario. La información incluida en esta introducción proveerá el trasfondo necesario.

Sangre como la mía

En la novela *Sangre como la mía*, Jorge Marchant Lazcano cuenta la historia de tres generaciones de una familia chilena “marcadas” por la homosexualidad: Arturo Juliani, Daniel Morán Juliani (sobrino de Arturo), y Daniel Morán Lewis (hijo de Daniel). Es una narración compleja, dado que el autor escribió dos líneas narrativas-temporales distintas. La primera comienza en 1951 y presenta las historias de Arturo y su sobrino. Arturo, un empresario importante de cinemas, ha aceptado la responsabilidad de cuidar a su sobrino, Daniel, cuyo padre murió joven. Los cinemas pertenecientes a Arturo proveen el eje impulsor de la narración, dado que los protagonistas usan las películas hollywoodenses de los años 50 como una forma de auto-identificación. Es decir, lo que ocurre en la pantalla les ayuda a comprender sus propias vidas. Entrelazada con esta historia es la de Jaime, periodista joven que trabaja para la revista *Ecran*³¹ y es uno de los varios amantes de Arturo. Estos capítulos son entrecortados con los que representan la segunda línea narrativa: la historia de Daniel Morán Lewis y su amante Jaime. Esta línea comienza en Nueva York en el año 2001 (justo después de los eventos del 11 de septiembre) y retrocede en el tiempo. Las dos líneas convergen en 1985, al final del texto. La estructura es fundamental al entendimiento de la novela dado que facilita una comparación de las historias y épocas presentadas en la narración. Los personajes de las primeras dos generaciones (Arturo, Daniel, Jaime) se ajustan

³¹ Este es uno de los datos verdaderos en la novela. Esta revista existió y su historia es presentada fielmente en el texto. María Romero marca esa línea entre la ficción y la realidad. Como personaje ficticio es jefa de Jaime. Como personaje real fue la dueña de la revista (<http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-588.html>).

a las normas sociales y conducen vidas homosexuales secretas. Marchant Lazcano nos muestra que el resultado de esto es el aislamiento. Por otra parte, el joven Daniel y su amante Jaime tienen una relación fundada en el placer. Tampoco tienen un fin feliz: Jaime muere del SIDA y Daniel también está infectado del virus, es seropositivo. Sin embargo, sus vidas antes de los últimos momentos tristes son llenas de felicidad y amor; de placer. La yuxtaposición de las dos líneas narrativas destaca las diferencias. En vista de la complejidad de la narración, presentaré las líneas narrativas individualmente.

El camino aparentemente más fácil: Daniel Morán y la heteronormatividad

En el primer capítulo, Marchant Lazcano cuenta el mismo evento desde dos puntos de vista. La escena gira en torno a una proyección privada de la película hollywoodense *El ocaso de una vida*, a la cual asisten la Señora Romero, editora de la revista *Ecran*, y varios de sus empleados, siendo uno Jaime. El evento tiene dos funciones: Sra. Romera publicará una reseña en la revista pero también informará al gobierno de las escenas que necesitan ser censuradas. Daniel Morán también asiste porque su tío Arturo es propietario del cine. Sin embargo, no es oficialmente invitado y, por tanto, entra al teatro tarde para evitar ser visto. Esta escena es fundamental porque no sólo establece la técnica narrativa de Marchant Lazcano (cambios abruptos y sin indicación de tiempo, narrador y lugar) sino también la interconexión entre las películas y las vidas de los protagonistas. En este caso en particular, la historia de *El ocaso de una vida* comienza con una muerte —un hombre flotando en una piscina— y poco a poco revela a la audiencia la historia de su vida. Lo cual refleja la manera en que se cuenta la historia de Daniel Lewis y su amante. O sea, con este capítulo el autor nos provee una guía de lectura, nos prepara para la relación entre las dos líneas narrativas-temporales. Además de esos dos puntos técnicos, por medio de la narración de Daniel Morán

manifiesta una sociedad heteronormativa. Hablando de su primer trabajo con su tío Arturo, Daniel explica que “la idea [de trabajar en los cines] me entusiasmó desde un comienzo porque me encantaban las películas [...] Aunque me daba perfecta cuenta de que aquello era cosa de mujeres. La mayoría de las películas parecían estar hechas para mi madre y mis hermanas, con sus vestidos elegantes, sus historias para llorar, y tanta música, tanto amor, tanto besuqueo, tanta tontera. Pero igual me gustaban. Vaya uno a saber por qué” (22). Las películas presentadas en el texto son de ese tipo: “hechas para mujeres³²”, pero que también han alcanzado fama en la comunidad gay. Por ejemplo: *Cómo casarse con un millonario*, *La gata sobre el tejado de cinc*, películas con Elizabeth Taylor, Marilyn Monroe, Rock Hudson, James Dean y Montgomery Clift. La intersección de las mujeres y el homosexualismo³³ en el texto lo establece como un sitio que nos permite estudiar y analizar normas. La primera vez que tenemos esta oportunidad es justo después de la proyección de *El ocaso de una vida*. Daniel Morán va al baño. Cuando oye que otra persona está entrando, se esconde en uno de los *waters* para observar³⁴. Daniel lo mira y nota que el chico está a punto de llorar “como una mujer” y que “[e]l muchacho movió su cabeza hacia los lados, confusamente, como temiendo que alguien lo observara” (35). Luego, “[c]on los claros gestos de un maricón, el sujeto se limpió los ojos con un pañuelo que sacó del bolsillo de su chaqueta” (36). Este momento de observación convierte a Daniel en un tipo de lector: como nosotros, estudia el personaje que observa. Sin embargo, su análisis es erróneo o nos revela un dato importante. Nos dice que el muchacho “llora como una mujer”. No ofrece una explicación ni una descripción para apoyar

³² Esta designación se basa en criterios estereotípicos/normativos: películas que provocan emoción (el llanto en particular), los personajes vestidos de la última moda, música, amor.

³³ A este punto, sólo tenemos el reconocimiento de Daniel de que “igual [l]e gustaban”, pero pronto el autor introducirá claramente el tema homosexual.

³⁴ Descubrimos más tarde que esa persona es Jaime.

su tesis. ¿Cómo es llorar con una mujer? ¿Es que los hombres no lloran y, por lo tanto, cualquier hombre que llora llorará como una mujer? O, ¿su manera individual de llorar es muy femenina? ¿Cómo sería una manera “femenina” de llorar? La próxima línea nos provee un indicio. El muchacho teme que alguien lo observe: siente vergüenza, piensa que está cometiendo un error. Si lo único que hace es llorar, el acto mismo representa el problema. Lo cual no permite otra opción sino la segunda: un hombre que llora es “como una mujer”. Próximo, ¿cuáles son los “claros gestos de un maricón”? Otra vez, no hay explicación. Pensado el acto de llorar en conjunto con los gestos de maricón, tenemos que deducir que ese acto entero —llorar y limpiar los ojos con un pañuelo— es considerado un “gesto de un maricón” cuando es ejecutado por un hombre. A lo largo de su análisis Daniel sigue este patrón y nunca ofrece una explicación cuando juzga a otros, porque no hacen falta: sus análisis se basan en las normas sociales, algo que *always/already* ha existido, que todos entienden. Marchant Lazcano nos muestra el efecto de esas normas al terminar la escena. Daniel está mirándose en el espejo y comenta: “Y sin saber por qué, al ubicarme frente al espejo, adueñándome del espacio que antes ocupara el otro, casi como si yo fuera él mismo, los ojos se me llenaron de lágrimas, y en un par de segundos el espejo me devolvió mi imagen llorando. No era posible que aquello estuviera ocurriendo. Había estallado rabiosamente, sollozaba, y a medida que esa forma de desahogo me aliviaba, sentía una tremenda vergüenza. El pájaro raro parecía ser yo” (37). Las normas afectan la sociedad tanto que Daniel, un personaje en el proceso de descubrir su propia homosexualidad, juzga y desprecia a otro por sus “mariconismos”. Esa toma de consciencia es tan abrumador que él también estalla en lágrimas. A partir de ese acto “femenino”, reconoce y admite su realidad. La primera línea narrativa-temporal entera nos presenta la lucha interna que resulta de ese reconocimiento. Una

lucha que también se refleja en los personajes de Arturo y Jaime. Así que, los tres protagonistas se encuentran constantemente en tensión con la sociedad y sus normas. Dado que sus narraciones ocurren durante las décadas de las cincuentas y sesentas, tienen pocas herramientas y opciones para tratar con la homofobia de la sociedad chilena.

De los tres protagonistas, Daniel Morán es el personaje para quien aceptar su homosexualidad es casi imposible, debido a que todo lo que sabe del tema lo leyó en un texto médico. Durante esa época, los textos escritos sobre la homosexualidad generalmente provenían del ámbito médico y se basaban en cuestiones de enfermedades y de curas. Es decir, proponían tratamientos que podían “curar” la enfermedad de la homosexualidad. Además, implicado en los textos era un claro trasfondo moralizante (Cornejo). Lo cual notamos reflejado en la narración de Daniel Morán. Un texto escrito por el doctor Suárez Casañ sirvió de su iniciación al mundo gay:

El doctor Suárez Casañ hablaba de la aberración de los sentidos, de una especie de locura, de hombres que perdían poco a poco su racionalidad, convirtiéndose en bestias feroces y repugnantes. Decía que el amor por el amor conducía a la pederastia. El pederasta era el ente más degradado de la naturaleza [...] Atentaba contra la familia, contra la afecciones más internas de la vida, contra la perpetuación de la especie y contra la dignidad del individuo. El pederasta carecía del sentimiento de belleza cuyo prototipo es la mujer, y quien no ama lo bello no puede amor lo bueno (88-89)

Con este entendimiento de la homosexualidad, fue inevitable que estallara en lágrimas cuando vio un “pájaro raro” en el espejo. Admitir lo que era también significaba que era “en ente degradado”. Además, experimenta en carne propia esa “degradación” durante un viaje que hace con su tío Arturo. Los dos van a Los Ángeles y Nueva York porque Arturo se va a reunir con los representantes de los varios estudios que producen películas. Una noche en el Hotel Beverly Hills, Arturo acosa sexualmente a Daniel. Es un secreto que Daniel guarda por mucho tiempo pero, a fin de cuentas, ese acto valida la teoría que leyó en su texto, que los

homosexuales son pederastas. Por esta razón, a lo largo del texto Daniel se encuentra atrapado entre su naturaleza verdadera y las normas sexuales. Sin embargo, participa en encuentros clandestinos porque no puede ignorar su homosexualidad. Por ejemplo, cuando están en Nueva York, va a un cine en la calle 42 para ver *A Place in the Sun*. Nos describe se experiencia:

Entré al servicio de caballeros como era mi costumbre. Aunque no tuviera deseos de orinar, no podía resistirme a la curiosidad que esos lugares públicos me provocaban [...] Oriné aspirando el penetrante olor a desinfectante, muy distinto al que olisqueaba en los baños de los cines de mi tío, bastante mejor aseados, dicho sea de paso. El muchacho a mi lado no orinaba ni se movía. Parecía estar ensimismado en la observación de su propia pichula, la que miré de reojo. O era muy larga, o tenía una erección. De inmediato, la sangre golpeó en mis sienes y amenazó con bajar hacia mi miembro, por lo que, casi mojándome, cerré la bragueta (135-36).

Esta experiencia es ilustrativa de su lucha interna. Por un lado, vive con los ecos de su lectura médica que expone el peligro de la “enfermedad” de la homosexualidad y la pederastia. Por otro, es perseguido por los deseos sexuales. Vive atrapado entre los dos extremos. En esta cita nos revela su estrategia de aminorar la tensión que resulta de esa lucha: frecuenta los baños públicos porque provocan en él una “curiosidad”. El uso de ese vocablo es interesante, evasivo. La curiosidad le permite explorar los baños sin admitir su participación. De hecho, lo distancia de las actividades homosexuales que están ocurriendo dado que “tener curiosidad” requiere separación, observación. La manera en la que cuenta esta experiencia indica esta evasión. Habla en código, en circunlocución; no es capaz de mencionar abiertamente el término “sexo”. Es decir, se distancia del tema. Sin embargo, el cuerpo y la naturaleza lo traicionan: la sangre golpea en las sienes y tiene una erección. Hasta en este lugar donde nadie lo conoce y no conoce a nadie, no es capaz de participar de lo que desea. Hasta este extremo que las normas sexuales lo controlan.

Durante el viaje a Estados Unidos con su tío Arturo, en Nueva York en particular, descubrió un mundo que le ofreció posibilidades desconocidas en Chile. Por ejemplo, el *bird circuit*: “yo había descubierto ciertos bares en Times Square, en el *East Side*, aquellos lugares con nombres de pájaros, donde elegantes clientes alternaban con marineros y soldados” (297). Durante la década de los cincuentas en Nueva York, “a flock of gay bars with fowl names like the Golden Pheasant and the Blue Parrot create the Bird Circuit of gentlemen's gay bars, fanning its feathers out from Third Avenue from the upper 40s through the lower 50s” (Allen). Daniel encontró en estos bares un lugar que le permitió explorar su sexualidad³⁵. Se dio cuenta de que “[e]ra posible ser parte de esas sectas. Y vivir de acuerdo a sus normas. No sólo yo mismo podía comprarme una corbata roja, sino también botar a la basura aquel librito espantoso del doctor Suárez Casañ” (297). Esta experiencia le ayuda a desacoplar la relación homosexual/pederasta. Más importante, es capaz de identificar el origen de su conflicto interno: las normas. Debemos reconocer que se refiere a las normas de las “sectas”. O sea, no cree que las normas sociales neoyorquinas son diferentes de las chilenas, sino que ese mundo en particular, la comunidad “pájara” que ha creado los homosexuales neoyorquinos, tiene normas con las cuales él se puede conformar. Hablaré más de la importancia de esta distinción. De todos modos, sabe que necesita quedarse en Nueva York porque “[a] mí me esperaba la condena en Chile” (297). Afrontado por la opción de condena por una parte o vivir según el código gay neoyorquino (en términos exagerados: vida o muerte), escoge éste. Desesperado, decide llamar a una secretaria que conoció en Los Ángeles y propone matrimonio. Nos dice que Myrna “contestó a mi insólita llamada desde Nueva York, y se quedó muda cuando, sin vacilar, le dije que me había enamorado de ella. Algo curioso puesto

³⁵ No intento sugerir que la Nueva York de los cincuentas fue un paraíso. De hecho, la policía regularmente entró en los bares y asaltó a los clientes gay. Muy a menudo los hombres fueron encarcelados (158).

que no le había dado ni un beso. Le señalé que no quería volver a Chile, y la única forma de quedarme en los Estado Unidos era casándome con ella” (299). ¿Por qué es la única manera? Claramente hay una cuestión legal: necesita residencia, una visa u otro documento, para vivir fuera de Chile. Sin embargo, proponer matrimonio también refleja el poder de los patrones heteronormativos. Si pensamos en las tres posibilidades de vida que permiten —familia, matrimonio, soltero— Daniel intuye que sólo matrimonio le ayudará a solucionar el problema. De hecho, ni explora otra posibilidad. Sabe que se puede conformar con las normas de la comunidad gay, de su código. Sin embargo, primero tiene que adaptarse a las normas sociales y casarse con una mujer. O sea, la acción de proponer matrimonio expone el poder y al alcance del patrón heteronormativo. Por medio de esta yuxtaposición, las normas heteronormativas son, claramente, privilegiadas.

El matrimonio es condenado de antemano. Sin embargo, Daniel atribuye el fracaso a Myrna. En una invectiva por medio de la cual pretender absolverse, protegerse de los errores que ha cometido y escapar de la necesidad de afrontar su homosexualidad (Jaspars), escribe que Myrna es “una simple mujer que vive a costillas mías, el estúpido que se casó con ella, la alimenta, la viste, le da plata para el bolsillo, porque ella es una inútil, una buena para nada, una vulgar secretaria en una oficina en Hollywood cuando cometí el error de elegirla como el camino aparentemente más fácil” (180). Quiero enfocarme en dos partes de esta cita. Primero, el rencor. Negar su naturaleza y casarse con Myrna lo ha convertido en un hombre sumamente descontento, amargo. Segundo, me interesa el término “aparentemente”. Este vocablo expone el poder de las normas. “Aparentemente” nos muestra hasta qué punto las normas nos controlan, restringen las posibilidades de vida, establecen lo aceptable. Al usar esa palabra, Daniel señala que estaba consciente de los otros caminos posibles. Después de considerar las

opciones, decidió que el camino “aparentemente” más fácil fue casarse con Myrna. ¿Por qué? Podía esconderse detrás de la normatividad y simular heterosexualidad mientras ocultaba su “segunda vida”, la que conducía según el código secreto de los “pájaros” neoyorquinos. Sin embargo, por medio de Daniel, Marchant Lazcano demuestra que esa ruta sólo conduce a la infelicidad. Resulta en un matrimonio que, “más que parecer un matrimonio [...] se asemejaba a la de las abominables hermanas de *¿Qué pasó con Baby Jane?* A veces, la mayoría de las veces, yo era la paralítica Joan Crawford hostigada por esa miserable dipsómana que era Bette Davis. Pero otra tantas, tomaba el papel de la perra y la dejaba encerrada con llave [...] para irme de puterío” (248). La comparación con *Baby Jane* es importante. En la película, la relación entre Baby Jane y su hermana es monstruosa, abusiva. Además, Baby Jane es psicótica. Así que, a partir de esa alusión Marchant Lazcano crea la imagen de un hombre que, escogiendo el camino “aparentemente” fácil y conformándose con las reglas heteronormativas, ha perdido el control, la cordura. Tal vez va de “puterío” pero, de todos modos, volverá a la casa y se repetirá la escena con Bette Davis y Joan Crawford (Baby Jane y su hermana). A fin de cuentas, Daniel termina sus días en Chiloé un hombre amargo, triste, abandonado y enfermo. Con su línea narrativa, Marchant Lazcano nos muestra el resultado de escoger ese “camino aparentemente más fácil”.

El closet chileno: las vidas de Jaime y Arturo Juliani

Las narraciones de Jaime y Arturo presentan otra posibilidad relacional. Si Daniel Morán decide aparentar heterosexualidad y ajustarse a la norma del matrimonio, Jaime y Arturo escogen la ruta soltera y viven en el *closet*. Pienso en ese espacio, el *closet*, como Eve Sedgwick Kosofsky propone: un espacio discursivo, “a performance initiated as such by the speech act of a silence —not a particular silence, but a silence that accrues particularity by fits

and starts, in relation to the discourse that surrounds and differentially constitutes it” (32).

Antes de continuar, tenemos que considerar la frase “speech act of silence”. ¿Cómo puede “el silencio” ser un acto discursivo? Encontramos la respuesta en la palabras de Miguel Foucault:

Silence itself—the things one declines to say, or is forbidden to name, the discretion that is required between different speakers— is less the absolute limit of discourse [...] than an element that functions alongside the things said, with them and in relation to them within over-all strategies. There is no binary division to be made between what one says and what one does not say [...] There is not one but many silences, and they are an integral part of the strategies that underlie and permeate discourses (*Sexuality, Vol 1* 27).

Hay varios puntos importantes para el entendimiento del *closet*. Primero: lo dicho y lo silenciado son parte del mismo acto discursivo. La implicación es: lo que decimos es determinado por lo silenciado —lo que no decimos— sea por voluntad propia o por prohibición. Puede ser una cuestión de auto-protección; si hablar nos causaría daño físico o psicológico. Puede ser que una persona con poder nos prohíba hablar. De todos modos, lo silenciado es un componente del acto de hablar. O, como explica Foucault, no hay una división binaria entre lo dicho y lo callado. Este es el punto de contacto con Sedgwick Kosofsky. Si estamos hablando del *closet* en referente a los homosexuales, con cierta gente (sus amigos y otros gays) la persona *closeted* hablará abiertamente. Sin embargo, compartir ese aspecto de su vida en el lugar de trabajo, por ejemplo, resultaría problemático y decidiría mantenerse callado. El acto discursivo de callarse, de saber cuándo hablar o callar, es el *closet*. Por lo tanto, para Sedgwick Kosofsky la construcción de un *closet* siempre implica que el sujeto participa en su propia subyugación. Es decir, el *closet* sirve para mantener el status quo, las normas. Analizaré los discursos de Arturo y Jaime para señalar en qué manera participan en el *closet* y el resultado de ese acto que Marchant Lazcano destaca.

Arturo no tiene una línea narrativa propia, descubrimos su historia a partir de las narraciones de su sobrino Daniel Morán y de Jaime, uno de sus múltiples amantes. Por lo

tanto, vemos casi exclusivamente su vida privada, el *closet* que ha construido. Uno de los momentos públicos importantes ocurre en el aeropuerto Los Cerrillos, el día que Arturo parte para Los Ángeles. Jaime está presente para entrevistarlo y escribir un breve anuncio para *Ecran*. La descripción de su entrada y la reacción de Jaime nos muestra no sólo cómo Arturo sabe silenciar un aspecto de su vida para construir su *closet* sino también que es capaz de manipular un espacio para mantener su secreto. Jaime comenta que Arturo “[n]o parecía un empresario cinematográfico chileno. Más bien parecía un galán joven maduro, muy al estilo de Gary Merrill. ¡Eso! [...] Sonreía a una señora que lo acompañaba, quien podía ser su esposa, y a dos jovencitas que sin duda eran sus hijas. Pensé en la suerte que tenían esas mocosas al poder viajar a los Estado Unidos sólo por el hecho de ser las hijas del señor Juliani” (58). La mujer a la cual se refiere Jaime es Consuelo Juliani, su hermana y la madre de Daniel. Las “hijas”, sus sobrinas. Sin embargo, Marchant Lazcano destaca la importancia de ese momento a partir de los pensamientos de Jaime, que son representativos del resto del público. Es decir, Arturo aparenta una familia feliz pero esa imagen es nada más una manipulación. Si tenemos en cuenta que un acto discursivo incluye lo hablado y lo silenciado o, que es la producción de signos que posibilita nuestra interpretación (Perinbanayagam), podemos comprender esta entrada como un ejemplo del *closet*, de la construcción de una farsa. Lo no hablado, silenciado: que la “familia” que representa no es una esposa e hijas. El autor presenta otra faceta de ese acto durante la entrevista entre Jaime y Arturo. Jaime escribe que:

[Arturo] volvió a mirarme con una intensidad que me desconcertó por completo. Tenía una mirada profunda que sólo había visto en la pantalla del cine [...] Pero en el bar de Los Cerrillos no había audiencia [...] Encendió al menos tres cigarrillos que originaron verdaderas nubes de humo por sus vigorosas chupadas. En más de algún momento, debido a esas nubes blancas que se fueron formando, tuve la sensación de estar hablado en el cielo [...] Él me invitó a salir del bar y me preguntó cuánto tiempo hacía que trabajaba a las ordenes de la señorita Romero [...] Respondí con monosílabos, embrujado por su insistente mirada [...] Él casó su billetera y pagó la cuenta, pero al mismo tiempo extrajo una pequeña tarjeta. —Llámame cuando regrese— dijo con firmeza, entregándomela, como si hubiésemos interrumpido la conversación en el momento más importante, y tuviéramos aún cuestiones pendientes (61-62)

El saber cuándo callar (o hablar) y la manipulación son el cimiento de este episodio. Es claro que Arturo siente atracción sexual. Sabe que puede usar el bar y la “máscara” de una entrevista para hablar “lo callado”. Aunque es un momento público, crea un espacio protegido y “privado” que le permite salir momentáneamente del *closet* para realizar la conquista. Otra vez manipula la escena pero en vez de crear la apariencia de una familia, se convierte en gata de caza: la intensidad de la mirada, el humo, el misterio. Sabe como “embrujar” a su víctima. A fin de cuentas, realiza su deseo. Las palabras de Jaime que concretan el significado de este momento son “como si hubiésemos interrumpido la conversación en el momento más importante”. De hecho, es exactamente lo que ocurrió. Es el momento más importante porque vemos dentro del *closet*, vemos cómo encubre su homosexualidad en un acto de omisión pero, también cómo puede exponerse en un momento propicio. Es decir, en estas dos páginas Marchant Lazcano pone de manifiesto el funcionamiento del *closet* y la manipulación requerida para mantenerlo.

Por medio de la narración de Jaime, el autor expone la vida dentro del *closet* del Arturo. Después de tener una relación con él por tres años, Jaime explica que “no sería capaz de afirmar que éramos amantes. Eso no lo dije jamás. Había palabras que prefería no utilizar, ni siquiera pensar. Con cierta frecuencia nos encontrábamos en el departamento del Parque

Forestal, aunque nunca en domingo, el día reservado a la familia” (158). Lo primero que notamos es la autocensura, la prohibición. Dentro del mundo protegido, del *closet*, todavía hay palabras imposibles. Una de ellas es “amantes”. O sea, ese espacio imposibilita amor. Además, encuentro en la frase “ni siquiera pensar” un sentido de paranoia. Marchant Lazcano comunica que la censura (lo silenciado), aflige hasta los pensamientos. Además, el discurso de Jaime evidencia que no sólo hay prohibición de ideas sino también de espacio. Los domingos Arturo impide el acceso al departamento porque es el espacio de la familia. La familia, en este caso, es un intruso, invade el espacio del departamento e impone las reglas de la heteronormatividad. El poder invasivo de esas normas está tan fuerte, que hasta en su *closet* Arturo se conforma con ellas. Jaime nos ayuda a entender cómo funciona. Hablando de Arturo, escribe: “yo conocía su círculo de relaciones íntimas. Una vez había estado a su lado el día de su cumpleaños, ocasión en que recibió a un grupo de amigos. Eran solamente hombres como él, de su edad, de su categoría, dos de ellos acompañados por jóvenes de mi edad, a los que más de una vez había visto en fotografías de vida social, acompañados por preciosas señoritas vestidas de noche” (162). Si la familia es presentada como una intrusión, Jaime expone que los amigos (gays) son las relaciones íntimas. Es decir, la verdadera intimidad está relacionada con los hombres como él: hombres ricos y *closeted*. Los “acompañantes” (seguro que éstos tampoco pueden pensar la palabra “amante”) también deben aparentar heterosexualidad, conformarse con las normas y salir de noche con “preciosas señoritas”. Sin embargo, ya que dentro de “las cuatro formidables paredes de[l] enorme piso [de Arturo], todo era tan hermético y seguro” (160), podían desenmascarar su homosexualidad. Comparando ese discurso con el previo, notamos la fuerza de la normatividad. Hasta en el espacio “hermético” de su departamento, lo cual Arturo protege

cuidadosamente, la familia (y con ella, la normatividad) puede irrumpir e imponer sus normas. Los domingos, no tiene asilo ni en su propio *closet*. O sea, participa en su propia subyugación.

Jaime no construye su *closet* por medio de crear un espacio herméticamente sellado sino por el escape: “Cuando alguien en la familia, o en la revista, me preguntaba por mi falta de compromiso, la ausencia de una novia [...] yo me comportaba como un fugitivo de la justicia que se da cuenta con vergüenza de sus faltas (160). Su incapacidad de afrontar el tema es puesto en evidencia un día en su casa, cuando escucha una conversación sobre el muchacho “afeminado” de la película *Té y simpatía*. Su hermana y mamá están hablando: “—Patricia, por favor —dijo mamá desilusionada—, pero ése era sólo un chiquillo afeminado, nada más... Al final hasta le hace el amor a la Deborah Kerr... / —Pero todos sus compañeros se burlaban de él..., / —y el tono de la voz de Patricia adquirió un tinte lastimero—. Un poco como debió sucederle a mi hermano” (219). La reacción de Jaime es huir: “Tenía que partir de ahí, qué duda cabía [...] No quise escuchar la respuesta que mamá pudo haberle dado a mi hermana. Me di media vuelta y salí rápidamente de la casa para no ser visto por nadie” (220). Estas citas exponen dos diferencias importantes entre Arturo y Jaime. Primero, la evasión física. Si Arturo permite la invasión de su *closet*, nunca huye. No sabemos si es una cuestión de edad y experiencia, si Jaime simplemente no tiene las herramientas necesarias para manejar la situación, o si Marchant Lazcano intenta demostrar otro aspecto dañoso del *closet*. De todos modos, ha escrito un personaje que está en un estado perpetuo de evasión. En esto, también, notamos la segunda diferencia: la vergüenza. Sabemos que Arturo saber manipular sus espacios y separar los dos aspectos de su vida. Aunque acepta su opresión, no muestra vergüenza. Jaime, por otra parte, no siente nada sino vergüenza. O sea, desea escapar de sí

mismo. Ninguna representación de la vida *closeted* permite una vida efectivamente feliz, a ningún hombre le es permitido un momento de autenticidad.

De los tres personajes presentados en esta línea narrativa, Jaime es el único que experimenta un cambio positivo en su vida. La vergüenza eventualmente se convierte en un reconocimiento de lo que perdió y el daño que le causó el *closet* debido, en parte, a los efectos de Stonewall y el movimiento global de los derechos civiles para la comunidad gay. Dado que Jaime tenía un poco más de veinte años al comienzo de la narración, al final tiene aproximadamente cuarenta, cuando escribe que:

Desde hacía algún tiempo, especialmente en la época de verano, frecuentaba un boliche cercano al Parque Forestal en donde se reunía mucha gente gay a disfrutar de la noche. [...] Un aire de insana competencia surgía especialmente entre los más jóvenes, iniciándose en la vida sexual con una libertad que, para ser sincero, me llenaba de envidia. Si esas hubieran sido mis posibilidades en la época en que tenía sus edades. Pero ya no había vuelta atrás. Competían en belleza, en alegría, en una suerte de desparpajo que a veces me escandalizaba, porque no tenían empacho alguno en besarse en la boca delante del desconocido (258).

En este momento de la narración, Arturo ya murió y Daniel Morán fue a vivir en Chiloé con su hija. Jaime es el único que tiene la oportunidad de observar los cambios sociales. Sin embargo, todavía hay una distancia, no puede participar de ellos. Lo cual no es decir que no lo afecten. De hecho, inspiran reflexión. Reconoce que su “relación con Arturo Juliani que, a la larga, no [l]e había dado nada. Sentía haber perdido [su] juventud en esos años de vacía amistad (216). Es decir, aceptar el *closet*, conformarse con las normas o, como lo expresa Jaime —“ esta conciencia de ser diferente de la mayor parte de la gente, esta forma de inútil energía, esta sensibilidad inquietante y enfermiza” (283) no produjo ningún beneficio. Son años perdidos. Ahora que es adulto, sabe que hay otras posibilidades de vida, puede declarar que “[t]al vez cuando era más joven busqué en secreto la sanción de mis pecados. Pero ya no. Ya no creo que mi vida sea sucia y repugnante como solía pensarlo años atrás. No obstante, al

mirar hacia el pasado me doy cuenta que pocas veces tuve miedo de ser homosexual, como le sucedió a otros pobres tipos de mi generación” (264 - 65). La frase clave que revela el significado de ese discurso es “pocas veces tuve miedo de ser homosexual”. Ser homosexual aterrizó a Daniel Morán. Por otra parte, Jaime estaba descubriendo cómo llevar una vida gay cuando se emparejó con Arturo, quien le imposibilitó cualquier otra posibilidad salvo la del *closet*. Marchant Lazcano sugiere que no intentó escoger esa vida, sino que él también aceptó la ruta “aparentemente más fácil”. Al fin, reconoce el daño que esa relación y estilo de vida le causaron. Tristemente, concede que “es un poco tarde para encontrar una nueva forma de existencia. No me cabe duda que la encontraron los más jóvenes. Quizás por eso mismo, a veces desconfío de ellos como si se tratara, por mi parte, de otra forma de discriminación. La de los viejos contra los jóvenes. Me he ido separando cada vez más de la juventud, porque ellos son hermosos y valientes, de seguro no serán perdedores (294). Para Jaime no es un desenlace feliz, ya que su momento le ha pasado. Sin embargo, hay una confluencia entre sus pensamientos y los de Foucault: que los jóvenes han encontrado una nueva forma de existencia. Veo en esta frase la semilla del placer. Una vida fundada en el placer no se basa en la vida *closeted* ni en disfrazarse de heterosexual. Los resultados negativos de estas posibilidades han sido representados en la novela. Por lo tanto, debemos entender que los homosexuales jóvenes encontraron algo nuevo. O sea, “una suerte de desparpajo que a veces me escandalizaba” (op. Cit.). Felicidad, placer. Este es el momento que comienza la línea narrativa-temporal de Daniel Morán Lewis. La comparación de los eventos presentados en las dos narraciones, tomando éste como el momento de juntura, nos permite comprender la potencia del placer para la comunidad gay.

Las normas innecesarias: la historia de Daniel Morán Lewis y Jaime

Como he señalado, la línea narrativa de Daniel Morán Lewis y Jaime retrocede en el tiempo. Inicia en Nueva York en el año 2001, justo después del ataque terrorista y la muerte de Jaime a causa del SIDA. Daniel también es seropositivo. Estos datos son importantes porque tenemos que reconocer que una relación fundada en el placer no significa una sin estorbos, sin momentos difíciles. Comenzando con el fin de la relación y intercalando la primera línea narrativa con ésta, Marchant Lazcano posibilita una comparación entre las historias presentadas: las vidas *closeted* y conformadas con la heteronormatividad comparadas con las basadas en el placer. Así que podemos comprender cómo el placer abre las posibilidades de “nuevas formas de existencia”. Debo señalar que una relación homosexual en sí no es suficiente para identificarla como una fundada en el placer. Como demostré en la introducción a este capítulo, cada día hay más matrimonios entre gente del mismo sexo que realmente son normativos (excluyendo el sexo de los participantes). No intento sugerir que esas relaciones no han abierto otras posibilidades de vida o que son inferiores a las que estudiaré. Sin embargo, para este trabajo me interesa estudiar personajes literarios que rechazan plenamente lo normativo, que forman y definen sus relaciones a partir de los requerimientos y deseos personales en vez de los impuestos por la sociedad. Tomaré como punto de partida las relaciones de familia y matrimonio presentadas en la línea narrativa de Arturo y Daniel Morán. Con esto en mente, analizaré la relación de Daniel Lewis y Jaime.

La primera relación que examinaré es la familiar. La narración de Jaime comienza durante un almuerzo servido en el edificio del Gay Men’s Health Crisis a hombres que no tienen los recursos necesarios para comer saludablemente. Los que comen regularmente en GMHC han formado un tipo de familia transitoria. Cada día van a la misma hora, comen con

las mismas personas y se dan apoyo moral, físico y financiero. Para muchos, ésta es la única familia que tienen. Daniel nos dice que:

Pese a la relativa juventud de la mayoría, las mejillas están hundidas, secas las órbitas de los ojos, las venas de los brazos abultadas y azules. Algunos, esqueletos cubiertos de una transparente capa de piel, como judío escapado de Auschwitz, Dachau o Bergen-Belson. Otros, grotescamente musculosos por efecto de los esteroides y el delirio de ser fieles al lugar común de la belleza. El cliché se pierde ante el cuello deforme de búfalo, efecto secundario de algún componente de la triterapia [...] ¿Qué ha sucedido con nosotros? ¿Somos acaso los sobrevivientes de algún conflicto armado? ¿Veteranos de Vietnam o de la guerra del Golfo? ¿De la tercera guerra mundial? En verdad, no tenemos motivo alguno para estar alegres. Pero parecemos estarlo (41)

Me interesa la yuxtaposición de la larga y horrorosa descripción de los hombres, con la última línea de la cita. La simpleza de “pero parecemos estarlo” comparado con la lista de aflictos, provoca la pregunta: ¿cómo? ¿cómo pueden estar alegres? La respuesta tiene dos componentes. 1) vuelvo a la teoría de las necesidades humanas fundamentales. Necesitamos subsistencia, protección, afección, comprensión, participación, creación, identidad, libertad y ocio. De esas, todas salvo creación, libertad y ocio requieren una comunidad, una familia (Max-Neef). 2) sabemos que muchas víctimas del virus son expulsadas de sus familias (Nelkin, Willis and Parris) y, por lo tanto, tratan de crear una nueva. Planteo que el cimiento esa nueva familia es el placer. Huelga decir que no es una familia normativa, dado que no se basa en la sangre, en la herencia familiar. Es una familia que responde directamente a las necesidades de los miembros, ignorando las normas sociales. Crear ese tipo de relación es una estrategia común de la comunidad gay. Como explica Daniel: “Fuimos la primera generación de homosexuales libres. Creamos como única opción un gueto en algunas grandes ciudades norteamericanas, donde no sólo desarrollamos nuestra aventura sexual, sino también un posible radicalismo político y cultura” (42). Es decir, hace décadas que los homosexuales se han apoyado, creando una cultura propia y familias transitorias que, de hecho, reemplazan las

familias que los han rechazado. O sea, para muchos la familia transitoria es la verdadera. Por esta razón, propongo que los hombres en el Gay Men's Health Crisis parecen ser felices. Ahí, su "familia" cumple sus necesidades fundamentales. Este tipo de relación es completamente ausente en la línea narrativa de Arturo y Daniel Morán.

Podemos contrastar, también, la representación del matrimonio en las dos partes de la novela. En la primera, tenemos el matrimonio supuestamente normativo³⁶ entre Daniel Morán y Myrna Lewis. Sabemos que las normas con respecto al matrimonio consisten en el compromiso y los roles de género. Las normas de compromiso "restrict individual freedom for the purpose of discouraging selfish behavior and encouraging each spouse to identify her own interest with that of the other [and] by agreeing to adhere to the behavioral expectations embodied in the norms, each becomes vulnerable to heavy costs should he or she later defect" (Scott 1908-10). En otras palabras, la norma implica el compromiso y una posible consecuencia por ignorarla. Las tres normas matrimoniales son: convivencia, fidelidad y la crianza de hijos. La relación de Daniel Lewis y Jaime rompe con todas. Claramente, no se conforman con las normas del género y de la crianza de hijos. Debido a varias razones, tampoco se ajustan a las de convivencia. Hablando de vivir aparte, Daniel explica que "Jaime siempre ha querido que nuestra relación no se enturbie. La distancia ha contribuido a ponernos a salvo, apartándonos de lo que él cree innecesario" (118). Uno de los principios fundamentales de un matrimonio normativo es abordar los problemas juntos (Scott). Por ejemplo, hablar con un psicólogo o un cura. Daniel y Jaime dan vuelta a ese concepto y buscan la solución a sus problemas en la separación en vez de en la unidad. Exponen que vivir aparta les ayuda a evitar lo "innecesario". En el contexto de esta cita, es un vocablo de mucho

³⁶ Sabemos que este matrimonio no es normativo de varias maneras. Sin embargo, para este trabajo la apariencia de la normalidad importa más, el hecho de que Daniel Morán escoge "la ruta aparentemente más fácil".

peso. Es decir, Daniel y Jaime creen que un componente básico de un matrimonio (la convivencia) es, en verdad, innecesario. Con esa palabra, Marchant Lazcano afirma que rechazan lo normativo y definen su relación de acuerdo con sus necesidades individuales. Lo cual es la base de una relación fundada en el placer.

Tampoco se ajustan a las normas de la fidelidad. Describiendo un día que estuvieron en Fire Island, Daniel nos dice que

En cierta ocasión, lo alenté [a Jaime] a que siguiera a un hermoso muchacho en short que lo miraba insistentemente y parecía ir tras nuestro como un perrito perdido. Jaime me alcanzó luego en la playa, donde yo me encontraba tendido, y cuando le pregunté cómo le había ido, apenas dijo riendo —Era como un niño, estaba muy asustado. Nos dimos unos besos y después se alejó por donde había venido... Se estiró sobre la arena y se quedó dormido de inmediato (127)

Dos características de esta anécdota nos ayudan a comprender “lo innecesario” (para volver al adjetivo que usó Daniel) de la fidelidad para esta pareja. En la primera línea Daniel nos dice que alentó a Jaime a que tuviera sexo con el muchacho. Es más que tener un amante en secreto u otro tipo de amorío. Es más que una relación “abierta”. Daniel impulsa a Jaime a tener sexo con el muchacho. De una manera, participa en el acto. Lo cual explica la segunda característica importante que notamos en la cita: la despreocupación. Jaime comparte lo sucedido con Daniel y los dos se ríen, se besan. Es como si nada ocurriera, como si el evento no importara. Hecho comprobado en ruta a Nueva York, cuando Daniel escribe que “[d]e cualquier forma, en el ferry de regreso al continente con la deliciosa brisa del Atlántico dándonos en la cara, entre decenas de hombres parecidos, sentimos la certeza de que estábamos en el centro de nosotros mismos, que éramos de alguna extraña forma inquebrantables” (127). Otra vez quiero enfocarme en una palabra específica para entender la cita: inquebrantable. Pos-Stonewall, Fire Island se convirtió en un parque de atracciones para la comunidad gay. Durante las décadas de los setentas y ochentas en particular, fue un lugar

para fiestas, drogas, alcohol y sexo anónimo. Los “hombres parecidos” a Daniel y a Jaime son los que también participan en estas actividades. Por lo tanto, estar entre hombres “parecidos” volviendo de Fire Island y el casi-encuentro sexual de Jaime son la causa de sentirse “inquebrantables”, de estar “en el centro de nosotros mismos”. Es decir, la infidelidad, en vez de destruir la relación, la hace más fuerte. Ese momento de placer es el cimiento.

A pesar de la característica no-normativa de la relación, claramente se basa en el amor mutuo. De los múltiples momentos que apoyan esta tesis, escogí dos. Jaime tiene problemas económicos y médicos porque necesita tratamiento para el SIDA pero no es ciudadano estadounidense. Los dos encuentran un sacerdote en el Bronx que provee ayuda a los indocumentados. Aunque la separación es una de las características de su relación, esta vez es difícil para Daniel:

El departamento que nunca antes compartí con nadie, ahora me parece vacío sin su presencia, la cama pareciera no entibiarse, y en un primer momento pienso en telefonarle de inmediato para que detengamos este posible engaño y regrese de inmediato a mi lado. De igual forma, la corte sabrá que soy y he sido por años su *long time companion*. La carta que su abogado me pidió para presentarla en la Oficina de Inmigración del Departamento de Justicia, deja constancia de que Jaime ha sido mi pareja durante doce años. Que lo conocí en 1985 cuando viajé a Chile, el país en donde nací, con motivo de la muerte de un pariente. Que comenzamos a vivir juntos algún tiempo después, en Viña del Mar, ya que él estudiaba inglés en la Universidad de Chile en Valparaíso. El documento es escuálido y no incurre en detalles sobre lo que fue nuestra verdadera vida por esos años. Queda constancia de que yo fui el primero en ser notificado como VIH positivo, en Nueva York, y Jaime, por su parte, fue notificado en Chile en 1992 (175)

Es una cita larga pero necesaria. Nos muestra la profundidad de sus sentimientos, de su amor. No es por la ausencia de Jaime que la cama está vacía sino por el SIDA y lo que simboliza. La ausencia de Jaime esta vez representa la muerte inminente, la ausencia permanente. Daniel trata de aceptar la pérdida de su *long time companion*, de su amor, de su esposo. Trata de aceptar que, posiblemente, él mismo infectó a Jaime. Esta es la importancia de la línea

narrativa de Daniel y Jaime. A diferencia de Arturo, Daniel Morán y Jaime, quienes viven en el *closet* o se disfrazan de heterosexual y nunca encuentran felicidad, Daniel Lewis y Jaime luchan contra la heteronormatividad y basan su relación en el placer, en sus deseos y necesidades y, al fin, sufren pero también comparten un amor profundo y verdadero. Termino esta sección del capítulo con las palabras de Daniel, que expresan esta idea mejor que yo:

este es el caso, de la vida. Incompleta, limitada, llena de riesgos, pero es la única que tenemos y no la quisiéramos perder. No queremos seguir siendo parte del sufrimiento y la tragedia que los heterosexuales impusieron sobre el mundo gay. Nuestras vidas son ahora lo que siempre debieron ser, vidas de felicidad y tristeza compartida. Vida de triunfo y tragedia. Es extraño que, en cierta forma, haya sido una epidemia la que aceleró esta conciencia, confiriéndonos de paso una curiosa forma de dignidad que antes no teníamos. Ahora confiamos en nuestros sentimientos. Aunque Adriana y Julio Robles, tan lejos, sigan teniendo dudas acerca de nuestra capacidad de amar, porque somos palmos cojos, como dicen los españoles, porque se nos quema el arroz, como dicen los chilenos (128)

Mundo cruel

Termino este trabajo con *Mundo cruel* de Luis Negrón porque, en muchos sentidos, es la conclusión lógica de lo que he argumentado. Hasta este punto, me he concentrado en usos políticos del placer. En el primer capítulo, propuse que Severo Sarduy y Mario Bellatin escribieron textos que proveían al lector sufriendo de VIH/SIDA una comunidad textual, dado que los gobiernos/las sociedades de Cuba y México promulgaban políticas de cuarentena, o *de jure* o *de facto*. A leer los textos, el lector sufre una reacción afectiva, siente placer porque le proveen una de las necesidades humanas fundamentales del cual el gobierno lo ha privado: pertenencia a una comunidad. En el segundo capítulo, indagué el placer corporal en los textos de Reinaldo Arenas y Boris Izaguirre. Los autores se aprovechan de representaciones explícitas del acto sexual para exponer la hipocresía y abusos del gobierno. Por último, en la primera sección de este capítulo comencé la exploración de una comunidad fundada en el placer. Demostré los daños que los homosexuales pueden sufrir al seguir las reglas de la

heteronormatividad y los beneficios que causará el placer. El texto de Negrón nos ayuda a avanzar un paso más. Es decir, si vamos a permitir relaciones fundadas en placer, tenemos que reconocer que existirán algunas que nos pueden molestar, que van en contra de nuestra ética personal³⁷. *Mundo cruel* está repleto de este tipo de relación: bisexuales, prostitutos, drogadictos, travestis. Como el mismo Negrón explica en una entrevista que presentó sobre el texto: “Son nueve relatos que tratan sobre la vida gay en un barrio marginal de Puerto Rico llamado Santurce. Santurce se caracteriza porque es un barrio que coge inmigrantes, aquellos marginados del área de San Juan y son, incluso, aquellos gays que no forman parte del *mainstream*” (Cielonaranja). El texto no sólo nos suministra un punto de vista periférico sino también humaniza los sujetos que viven al margen de la sociedad, así abriendo espacio para ellos y sus relaciones originadas en el placer.

El placer de la transgresión: “El elegido”

“El elegido” es un cuento neo-picaresco, sumamente transgresivo. Cuenta la historia de un muchacho adolescente, quien es un hijo predicador preferido de la iglesia. Un día va al baño y descubre a dos chicos teniendo sexo en uno de los cubículos. A partir de ese momento cambia su vocación y comienza una larga cadena de experiencias sexuales con casi todos los hombres del pueblo. Gracias a afrontar los temas de la relación entre la iglesia católica y el homosexualidad, la cuestión de *nature versus nurture*, y la sexualidad adolescente, este cuento es el único que puede abrir la colección. Si aceptamos que una de las características de la picaresca es el enfoque en “[an] individual’s interaction with society, a basic novelistic situation. Each incident of picaresque fiction moves from exclusion to attempted inclusion and back to exclusion: outside-inside-outside” (Wicks), Negrón invierte esa relación. Al

³⁷ Es importante que este derecho no es ilimitado, hay algunas relaciones que la sociedad no puede permitir. Por ejemplo, la pederastia o la necrofilia.

comienzo, el narrador nos dice que “[d]esde pequeño había escuchado a mi madre contar más de una vez que cuando me presentaron en la iglesia, con apenas cuarenta días de nacido, el pastor había profetizado que yo no sería como los demás niños, que cada paso mío sería un peldaño hacia Jehová” (11). La narración comienza con inclusión, aceptación. El narrador es identificado como la personificación de lo sagrado. El padre se aleja totalmente de la religión pero, cuando se reveló la homosexualidad de su hijo “decidió meterse también al Evangelio para ver si a fuerza de oración [lo] cambiaba” (13). O sea, hay una revocación de roles y el narrador/hijo es excluido de la iglesia mientras que el papá es incluido. Al fin, el día de su bautismo, el hijo conversa con Dios sobre el tema de su homosexualidad y su deseo de tener sexo con otros hombres. En un momento sumamente cómico, Dios se rinde y declara: “Allá tú [...] Id con mi bendición” (17). O sea, le da su bendición de participar en actos homosexuales. El hijo va al río con la familia, se bautiza y después, tiene sexo con el pastor en un hotel. Explica que el pastor “[m]e abrazó y lloró. Me tomó en sus brazos como el día de su profecía y me dijo que me amaba” (19). Examinando la línea narrativa, notamos que ocurre un proceso de inclusión/exclusión/inclusión, el inverso de la picaresca tradicional. Esta inversión sirve para exponer la hipocresía de la iglesia católica. Por una parte, por medio de la figura del pastor Negrón presenta una iglesia implicada en la homosexualidad, que aparenta santidad mientras encubre las acciones de los curas³⁸. La inversión también provee una crítica de la prohibición de la homosexualidad. El Dios de este relato aprueba la homosexualidad: “Id con mi bendición” (op. cit.). Así, a fin de cuentas la profecía se realizó: cada paso del niño es un

³⁸ Considero las acciones del pastor una clara referencia al escándalo en el que la iglesia ha estado enredada. Los papas han protegido a curas que han participado en actos sexuales con niños menores de edad. (http://www.nytimes.com/2014/04/12/world/europe/pope-takes-responsibility-in-priests-abuse-scandal.html?_r=0).

peldaño hacia Jehová. Sin embargo, este Jehová acoge e incluye, este Jehová acepta la homosexualidad.

Negrón también utiliza la narración para criticar la heteronormatividad e implica que la homosexualidad es una característica innata. Al comienzo del relato, refiriéndose a su hijo el padre creía que “tanta iglesia y tanto culto [le] iban a malograr” (11). Dado que sólo las mujeres de este pueblo asisten a misa diariamente, el problema que representa “tanto iglesia” es una cuestión de género. O sea, que tanta religión feminizará al hijo, lo “malogrará”.

Después de la revelación de su homosexualidad, el narrador/hijo cuenta lo sucedido:

Con ojos de fariseo, mientras Mami subí el volumen del estéreo por el que escuchaba una emisora evangélica, Papi agarró mi cara con una sola mano y la apretó como una bola de papel dentro de su puño. Se quitó la correa y azotó mi espalda. Cuando vio que no lloraba, que no decía ni ji, cruzó con la hebilla mi frente hasta que el corito que cantaban en la radio paró. Me dejó ambos ojos hinchados y la nariz rota.” (12-13).

Si el padre intenta exterminar la homosexualidad a golpes, el narrador sale más convencido de su naturaleza. En un *twist* gracioso, típico del texto, resulta que “Al bajar la inflamación, el rostro se [l]e había transformado. Se parecía al de las estampitas de santos que tenía [la] abuela [...] Para los demás muchachos eso era irresistible. Todos querían ser [su] novio” (13). Los esfuerzos del padre no convierten al hijo en heterosexual sino que lo hacen más deseable, más gay. Escondido en la comedia de esta anécdota está una declaración importante de Negrón: no escogemos ser homosexualidad caprichosamente, no es un estado alterable, algo que se nos puede extirpar. Es esencial y ningún golpe lo cambiará. Por esta razón es imprescindible que este cuento abra la colección. Establece el tono y la técnica del texto entero. Negrón va a presentar vidas periféricas e historias transgresivas que muestran la riqueza de posibilidades relacionales y critican la heteronormatividad. También, expone las tensiones que esas posibilidades nuevas crean.

La oposición de cosmovisiones en “Muchos, O de cómo a veces la lengua es bruja” y “Junito”

Dos relatos en particular no sólo delimitan el espacio en el que grupos de distintas actitudes sobre la moralidad se interactúan sino también nos muestran cómo los actores lo navegan. Para ayudarme a analizarlo, recurro a la teoría sociológica de “*culture wars*”, la cual “claim[s] that worldviews that are independent from and transcend myriad social groups determine moral value attitudes. Specifically, it is not a person’s class, educational level, ecclesiastical membership, or membership in any other social group that determines moral value attitudes. Rather, it is a person’s worldview, independent of any one of these variables” (Evans 372). Aunque esta proposición va en contra de la teoría tradicional —que las clases o categorías determinan la cosmovisión— es la mejor manera de considerar el texto, dado que el enfoque de Negrón es específicamente en la periferia; lo cual implica menos variedad de clase. En estos dos relatos, estudiaré: 1) la gente que pertenece a la misma clase social pero con distintas cosmovisiones y 2) la tensión que resulta del choque de esas cosmovisiones; de gente cuya visión del mundo no permite la existencia de posibilidades de vida no-normativas contra los que fundan sus relaciones en el placer. El relato que mejor expone esa tensión es “Muchos: O de cómo a veces la lengua es bruja”. Cuenta la historia de dos amigas, Mamá Preocupada y Mamá Preocupada También³⁹, quienes hablan acerca del niño gay de una vecina. Negrón explora la resistencia creada por las distintas actitudes sobre la moralidad, las distintas cosmovisiones. El autor revela el carácter de las dos mujeres desde la primera página, cuando escribe: “[l]as dos están preocupadas y mirando a cada rato para todos lados, dan voz a su alarma y, alaromadísimas y requetepreocupadísimas, se desahogan como mejor

³⁹ El uso de los “no-nombres” de “Mamá Preocupada” y “Mamá Preocupada También” permite una generalización, la posibilidad de pensar en estas dos personas como representantes de una clase, en vez de solamente dos individuos.

puedan, pues si uno viene a ver, las cosa no está tan fácil” (63). La repetición hiperbólica de las palabras “alarma” y “preocupada” en sus formas superlativas pone a las dos mujeres en ridículo y expone su carácter. Así que, entramos en la narración con este pre-juicio. Se define la causa de la alarma y la preocupación en la primera línea. Mamá Preocupada le dice a su amiga: “Tú me perdonas, pero ese nene de Alta va a salir pato” (63). Su amigo contesta: “¿Verdad que sí? Eso mismo le decía yo a Éste y él me dijo que había que enseñarle a Yanielito, el mío, para que coja malicia, y que si ese nene lo manosea o le hace algún gesto, que le meta un puño y después venga y nos lo diga” (64)⁴⁰. En Puerto Rico, la palabra “pato” cuando usada para referirse a un hombre es un insulto fuerte (Cielonaranja). Así, comenzando con la primera línea sabemos que esta no es una conversación inocente, que hay intención. La reacción excesiva de su amiga lo confirma. Si un niño “manosea” a otro, insiste en que “coger malicia” y “meterle un punto” no son las reacciones apropiadas. No sabemos exactamente la edad de los niños pero parece que tienen alrededor de 8—10 años. Por lo tanto, “manosear” es mejor una cuestión de comportamiento adecuado. Sin embargo, me enfoco en la segunda frase porque la considero problemática. ¿El acto de “manosear” merece violencia? Propongo que el problema no es el gesto sino la persona que lo realiza: el pato. O sea, las acciones de un homosexual provocan miedo y, consecuentemente, violencia. Mamá Preocupada También continúa con una anécdota sobre su hijo Yanielito:

⁴⁰ Notamos en esta cita una concurrencia importante con el primer relato: la violencia como el único recurso. En “El escogido”, el padre golpeaba al niño para curarlo y en éste, la Mamá Preocupada también sugiere que su hija pegue al niño “pato”. O sea, los dos grupos de la cosmovisión heteronormativa se alarman por el peligro que representa la homosexualidad pero son ellos mismos quienes son los verdaderos amenazadores. Son los gays los que están en peligro. Esta violencia no está presente en todos los relatos, pero es claramente una característica de la sociedad que Negrón destaca.

Una vez Yanielito se antojó de un peluche un día que andábamos por las tiendas y Éste le dio. Le dio bien duro y mira que él no los pone mano encima. Yo no dije ni pío porque él como quien dice los crió y tiene más derecho que el hijo de la gran puta ese pai de mis hijos que ni los busca. A cada rato me lo advierte: Honey —él me dice Honey— si yo veo algo raro con el nene, lo voy a corregir (Negrón 64).

Otra vez notamos una reacción excesiva que resulta de no acatar una regla heteronormativa.

Yanielito desea un peluche (por esta razón deduzco que no tiene más de 8—10 años), un juguete para niñas. Por lo tanto, la mera sugerencia de traspasar los límites de las normas del género merece violencia. O, en las palabras del padre, cualquier cosa que sea “rara” necesita corrección. Esta última palabra también requiere atención porque revela la cosmovisión de los sujetos: han asociado y relacionado las dicotomías normal/anormal, hetero/homo y correcto/incorrecto para llegar a la conclusión de que normal = hetero = correcto. O sea, lo anormal/incorrecto/homo apunto a lo “abyecto”, “those ‘unlivable’ and ‘uninhabitable’ zones of social life which are nevertheless densely populated by those who do not enjoy the status of the subject, but whose living under the sign of the ‘unlivable’ is required to circumscribe the domain of the subject” (64). Lo “raro” marca el límite de lo normal e identifica y crea “el otro”. Negrón acentúa ese proceso de crear el “otro” a partir de Alta, la madre del “pato”. Es dominicana, una mujer que “llegó aquí porque el marido la conoció en un torneo de billar por allá y se enamoró de ella y la mandó a pedir. Éste me dice que en el trabajo hay una que dice que ella no se mete con hombres casados porque se quiere hacer ciudadana. Éste se prende porque es como él dice: llegan aquí y se quedan con to, nena. Pasa por ese Barrio Obrero, pasa por villa Palmeras, pasa por Río Piedras. La plaza del mercado está llena de dominicano y son contaos los de aquí” (Butler *Bodies* 3). Este discurso es emblemático de una cosmovisión conservativa. O, “[t]he Conservative Mind describes a cast of intellect or a type of character, an inclination to cherish the permanent things in human existence [...] the folk

called ‘conservative’ join in resistance to the destruction of old patterns of life, damage to the footings of the civil social order, and reduction of human striving to material production and consumption” (67). Lo que realmente provoca miedo es que las Mamás y Éste consideran una invasión de “patos” y dominicanos una amenaza a sus “old patterns of life”, a los “footings of the civil social order”. Por lo tanto, la única respuesta posible es una “corrección”.

Ya que este es un espacio de contestación, de navegación, Negrón nos provee la cosmovisión opuesta por medio del discurso de Alta. Mamá Preocupada le explica que su hijo “es varoncito y los papás se tienen que poner fuertes con ellos y tratarlos como si fueran hombres” (65). La respuesta de Alta descubre mucho: “no se preocupe vecina, que a ese nene se le está criando sin complejos. Moléstele a quien le moleste” (65). Criar sin complejos es la frase clave que relaciona la posibilidad de vida de ese niño (y su mamá) con el placer. Para una vida basada en el placer, no hay correcciones necesarias, faltan etiquetas de normal o anormal, masculino o femenino. Es una vida “sin complejos”. Los padres dejan que el niño se defina como quiera, a partir de lo que le da placer. Esta es la amenaza verdadera presentada en el relato, lo que realmente puede cambiar los “old patterns of life”. De las siete páginas que lo componen, estas son las únicas palabras de Alta, el resto está dedicado a las Mamás. Sin embargo, son suficientes para revelar la tensión entre las dos cosmovisiones opuestas. Las Mamás usan frases como “no te quiero ofender”, “me perdonas” y la más reveladora: “me da muchísima pena, pero ese nene va a sufrir un motón porque le gente discrimina” (65-66). Son frases que manifiestan una profunda hipocresía; todo lo que dicen “las preocupadas” ofende. Para los lectores, esta característica de su discurso sirve para privilegiar el discurso de Alta y la necesidad de criar a los hijos “sin complejos”, a partir del placer. La última línea del relato es un comentario del autor, y refuerza ese tema: “podemos apreciar a Santurce repleto de esa

rica amenaza que perturba a las preocupadísimas y alarmadas madres. Por lo que se ve, no es para menos” (67)

Negrón sigue investigando ese espacio de contestación desde otro punto de vista. En vez de la disputa explícita de las Mamás Preocupadas, en “Junito” —el relato más optimista de la colección— nos presenta la lucha interna de un padre que acepta a los homosexuales y que acoge otras posibilidades de vida. Sin embargo, no tiene el vocabulario para expresarse plenamente. El relato toma la forma de una llamada telefónica entre el narrador y su amigo Junito. El narrador llama a su amigo para informarle que se va a mudar a Boston y se quiere despedir. Debemos leer esta historia en conjunto con “El escogido” y “Mucho”, dado que retoma muchos de los mismos temas. Después de dos páginas de una conversación sobre temas triviales, el narrador decide abordar el tema de la homosexualidad: “mano, yo tú me iba de aquí. Tú sabes por qué te lo digo. Lo gente jode mucho y se mete en la vida de los demás. Mano, yo tú, con estudios y to, me largaba lejos de este canto” (69). Es un tema polémico y consecuentemente trata de no “joder”, de no “meterse en la vida” de su amigo. Le faltan las palabras necesarias para comenzar. Encuentra su entrada en una anécdota: “Papá, yo veo los cosas, y yo sé de los tipos, estos que se paran en la esquina a jodel. Que si Junito esto, que si lo otro. Antier mismo, un pendejo ahí del redondel, jodiendo contigo y yo le dije mire compi, déjelo quieto que él no le ha hecho ná, y ahí empezaron a joder, que si tu marido, que si bugarrón, y yo, mano, los mandé a tos pal carajo y me fui pa casa encojonao” (47). La dificultad de abordar el tema implica que esta es la primera vez que surge la cuestión de la homosexualidad. Sin embargo, la manera en que se hace entender nos comunica el significado del relato. A diferencia de “Muchos” y la capacidad de las Mamás Preocupadas de hablar directamente del tema de los “patos”, la lucha del narrador por las palabras apropiadas lo

humaniza y confiere al relato el carácter optimista. Notamos ese optimismo reflejado más en una apología. Hablando con su amigo, el narrador dice: “Yo me acuerdo, mano, cuando éramos chamaquitos, vite, yo te jodía mucho. Ignorancia mano. Repitiendo lo mismo que decían los demás, pero mira, tú saliste mejor que tos nosotros y los que te joden hoy día es que te tienen envidia” (46). Similar a los otros relatos, Negrón crea un espacio de contestación —el redondel— para evidenciar la tensión que resulta del choque de cosmovisiones. En “El elegido” y “Mucho” critica/ridiculiza a los que promovían la heteronormatividad, en “Junito” nos muestra los posibles efectos de placer y el resultante no-normatividad. Durante el encuentro con “el pendejo del redondel”, el narrador defiende a su amigo, lo cual resulta en la acusación de ser bugarrón. Su reacción señala un hombre seguro en su propia masculinidad: se enoja pero no cree que hay necesidad de defenderse. Si comparamos ese momento con su juventud, cuando “jodía mucho”, hay una diferencia marcada. Se puede argumentar que es más una cuestión de madurez en lugar de la liberalización de la cultura gracias al placer. Sin embargo, si pensamos en el tema del relato (y del texto entero), es mejor volver a la cuestión de las cosmovisiones para entender el cambio. Sabemos que “the folk called ‘conservative’ join in resistance to the destruction of old patterns of life” (op.cit.). Sin embargo, hay otros que, en vez de luchar contra los cambios culturales, los aceptan. Debemos tener esto en mente cuando leemos el relato. Negrón nos presenta un hombre, el narrador, quien se deja afectar por los cambios, que no lucha en contra de ellos. Lo cual nos ayuda a entender la segunda parte de la conversación, cuando el dice a Junito: “Mira, el otro día yo andaba por Condado y, mano, había muchos por allí. Acho, tú veías algunos hasta to musculosos, siempre se les nota que son medio raros, pero mano tipos que se veían bien, vite. Parece que ellos se mudan cerca y así como que es más fácil conocerse. Sí, acho, vete pallá” (48). O sea, el narrador no siente

miedo por lo que está ocurriendo, no resiste este cambio para mantener “old patterns of life”, sino que expresa empatía por su amigo gay. Esta experiencia, el contacto con relaciones fundadas en el placer, lo ha transformado a él también, le ha abierto otras posibilidades. Este es el poder del placer al cual se refiere Foucault. Negrón nos presenta un personaje cuya vida es mejorada gracias a los cambios sociales producidos por el placer.

Este relato también comparte un tema importante con los otros dos: un niño homosexual. Resulta que el narrador tiene un hijo gay. Otra vez le faltan las palabras adecuadas, pero el profundo amor y emoción que sus torpes palabras señalan es evidente: “Tú dirá que por qué yo sé tanto de esta pendejá, mano... no vayas a decir na pai, voy a confiar en ti... y es que, vite, el más chiquito mío como que es así” (47). Negrón usó los otros relatos para poner en evidencia la crianza convencional de una hijo gay en Santurce. En “El escogido” los padres intentaron “curar” al niño a golpes. En “Muchos”, las mamás también creían en la violencia. O sea, nos presentó la actitud conservadora, basada en la necesidad de curar y corregir. En éste, retoma esa actitud en la figura de la madre. Empero, aprovecha el punto de vista de un padre sensible que desea ayudar en vez de curar, para ofrecer otra posibilidad. Hablando con su hermana, la mamá “le decía que el nene le salió así porque y que ella quería mucho una nena cuando estaba preñá. Que lo metiera a los cobitos, a coger karate y cosas así pa que él supiera que es un macho” (48). No sabemos cómo es comportarse “así” dado que el niño no aparece en el relato pero, claramente, no es un comportamiento “masculino”. La mamá tiene que enseñarle para que “sepa” ser hombre. Lo tiene que corregir, curar. Similar a los otros relatos, la definición de hombre se basa exclusivamente en el aspecto superficial: cómo se comporta, cómo habla, qué se viste. Yuxtapuesta con esta descripción del niño es la del papá: “no es que el nene sea una mujercita ni na deso, es que es diferente. Él

como que no sé... bueno, por eso es que yo me voy, mano... [...] Pero yo quiero que el nene viva en un sitio chévere, que si es verdá que me va a salir así, pues mano, que se pueda desenvolver... No es fácil, Junito, pero es mi hijo y a ese pendejito yo lo quiero con cojones” (49). Si todavía lucha por las palabras que expresarán nítidamente sus pensamientos, “chévere” comunica todo lo que necesitamos saber; connota placer. Vio como los gays en Condado pueden conducir vidas no-normativas, basadas en el placer. Desea lo mismo para su hijo. Por lo tanto, se sacrifica y decide mudarse a Boston. A fin de cuentas, este es un acto mucho más “masculino” que “coger karate”. Cuando pensamos estos tres relatos juntos, “El escogido”, “Muchos” y “Junito”, se revela un mundo experimentando cambios causados por nuevos tipos de relaciones y estilos de vida. El autor ha creado un espacio de tensión/contestación resultante de las diferentes cosmovisiones. Por medio del narrador de “Junito” y, en menor medida, la madre en “Muchos”, revela los beneficios de una sociedad más abierta, que permite relaciones no-normativas, fundadas en el placer.

La sexualidad resbaladiza en “El vampiro de Moca”, “La Edwin” y “Botella”

Si en los previos tres relatos Negrón expone áreas de contacto donde se choca gente de distintas cosmovisiones, en “El vampiro de Moca”, “La Edwin” y “Botella” nos muestra como la liberalización de posibilidades de vida afecta definiciones de género y preferencia sexual. Las limitaciones genéricas fijas y bien marcadas que las reglas heteronormativas promueven comienzan a desaparecer. Dado que haré una comparación de los tres relatos, contaré primero los argumentos. “El vampiro de Moca” relata la historia de un hombre que alquila un cuarto pequeño de su casa no sólo por el dinero sino también para encontrar un “papi” también. Una noche recibe una llamada de un hombre cuya voz le gustó, “sonaba bien machito. Ni corto, ni perezoso” (49) Resulta ser su obsesión recién, un hombre que trabaja en

Seven-Eleven. El narrador escribe: “Cuando lo vi quedé casi mudo. Me preguntó cuánto era la renta y lo contesté como pude después de hacerle una rebaja sustancial. Me preguntó por el depósito y le dije que lo olvidara. No le di la llave allí mismo porque no tenía una copia” (23). Vuelve a su casa y en dos días renueva el cuarto. El hombre lo alquila. Una noche los dos están hablando y el inquilino cuenta un poco de su vida, “que vino para el área metro, porque no conseguía trabajo en Moca, su pueblo, y que un tipo que conoció en Isabela le ofreció una pala para un trabajito en un negocio. El tipo se lo trajo a la casa pero después quería tirarse al nene y él, repito textualmente, respetaba a to el mundo pero no estaba con esa pendejá” (23). Por lo tanto, decide olvidarse de la posibilidad de una relación amorosa. Cuando su amigo, la Carlos, le pide permiso de “cazar” al inquilino, asiente. Una noche el narrador pasa por el cuarto y mira en la ventana. Escribe que: “[e]l nene y Carlos desnudos en la cama que yo había comprado, con el aire que yo había comprado [...] Pasa un rato y miro de nuevo y cuando veo lo que veo saco factura de todos mis gastos y me doy cuenta de que este Adancito de Moca me debe mucho: la Carlos se lo estaba clavando” (24).

“La Edwin” toma la forma de una llamada telefónica. Trata de dos hombres hablando de un amigo mutuo, Edwin, quien está sufriendo por la terminación de una relación. El narrador dice: “es que la dejó un macho... Sí loqui, ella se metió con un fupista de esos que ponen bombas y que quieren al ROTC fuera de la universidad... Sí mija, como no pueden liberar la patria ahora se van a liberar sexualmente. La cosa es que el ‘Che Guevara’ este le bajó fuerte a la Edwin y alla cayó...” (28-29). El problema fue que “[e]l machetero no podía usar el machete ni en nombre de la Revolución Cubana... No, loqui. Ese no era el problema. Es que el tipo era y que estreit. Tú sabes, esos chamaquitos que ahora se creen todos bisexuales...(40). Resulta que el muchacho desea sólo una amistad pero Edwin se enamoró de

él. A fin de cuentas, el muchacho sale con una mujer que conoció en Condado. Al fin del relato, el narrador explica a Edwin: “nena, agúzate, que este ambiente es así. Todas las locas son iguales y ustedes las jovencitas lo quieren cambiar todo de la noche a la mañana. Que si la bisexualidad, que si gay es una identidad política, buchas y locas juntas todo el tiempo, pero —entérate niña— que el mundo es mundo desde hace mucho tiempo. Y este mundo de nosotros es así” (40).

“Botella” cuenta la historia de un prostituto. El relato comienza con una escena de sexo. El narrador nos dice que “entro [a la casa] y [el cliente] me da comida y una línea y me lo mama y le pido que hoy quiero que me la saque con la boca, que él me la saca como nadie, para no tener que darle, pues la verdad que no podía clavármelo esa noche” (41-42). Después del acto, vuelve a la casa de su novia pero encuentra “una nota en la puerta diciéndome que esta vez sí, que yo era abusador y que me fuera de una vez por todas” (53). Por lo tanto, vuelve a la casa del cliente y lo encuentra muerto; se suicidó. Sigue una comedia fantástica. Primero, el narrador trata de borrar la evidencia que dejó en el departamento del suicidado con cloro. Luego, va a la playa para escapar de la policía pero, se acuerda de otro tipo de evidencia que tiene que borrar. Vuelve y regresa, vuelve y regresa. En el proceso, va a la casa de “un profesor que antes yo me cogía pero ya no quiere” (53-54) y también busca refugio con el dueño de un salón de belleza. Tiene sexo con ambos hombres. Al final, encuentra a su amigo Botella cuando está, otra vez, a la playa. Los dos van a hablar con un hombre para comprar un pasaje fuera de la isla. El narrador escribe: “llegamos al cuarto, el tipo está allí y nosotros de lo agradecidos ya lo teníamos parao, pero el tipo dice que él lo que quiere es vernos bregar y bregamos y yo me lo clavo porque el tipo dijo que quería verlo así, pero me vine rápido y como que quería más, pero Botella se vino en mi boca y el tipo cambió mi

pasaje y Botella se fue” (56). El relato termina con el narrador una vez más en la playa, llorando, sin pasaje.

Decidí dedicar tres páginas a contar solamente argumentos porque me ofrece la oportunidad de mejor comparar los tres relatos, de pensar qué nos están diciendo en cuanto a las posibilidades creadas por el placer. En cada relato, Negrón crea un mundo gay bastante homogéneo, poblado de homosexuales estereotípicos: usan pronombres y adjetivos femeninos, son “locas”, promiscuos y desean hombres “masculinos, machos”. Los protagonistas gays experimentan dificultades navegando los nuevos territorios genéricos/sexuales porque, de hecho, dependen tanto de la dicotomía hetero/homo para definirse como la gente conservadora. No saben cómo entender lo que no cae dentro de los límites definitorios de cada binomio. Por ejemplo, en “Vampiro de Moca” el narrador confunde el género y la sexualidad. Pienso el género como propone Judith Butler, que “[g]ender is instituted thorough the stylization of the body and, hence, must be understood as the mundane way in which bodily gestures, movements, and enactments of various kinds constitute the illusion of an abiding gender self” (Butler *Bodies* 13). Es decir, el género se compone de una representación y también una aspecto performativo. Es una representación por la manera en que nos presentamos al mundo: los gestos, los movimientos, etc. Al mismo tiempo, esta representación es performativa — “[a] discursive practice that enacts or produces that which it names” (“Performative” 402)— en el sentido de que, a partir de la representación, nos convertimos en lo que representamos. O sea, aprovechamos (en la terminología de Butler, citamos) normas representativas de género para hacernos entender por

el mundo⁴¹. El narrador del relato estudia la representación del Vampiro y concluye que es “hombre de verdad” basado en su auto-representación. Además, basándose en las reglas normativas concluye que un hombre “de verdad” debe ser también heterosexual y desempeñar el rol activo. El descubrimiento de su bisexualidad es una caída, una decepción: “La Carlos, como yo, pensaba —este sí es un hombre de verdad— y por lo que vi se le viró en la cama. No es que sea malo que dé el culo, es que uno como buen pendejo da la vida para encantarlos y los pone en estos altares: bellos, masculino y cien por ciento activos” (59). Al fin del relato, explícitamente asocia lo masculino con el rol activo. Si en su auto-representación el Vampiro “cita” las reglas heteronormativas, “se vira” en la cama. Resulta que el narrador es incapaz de clasificarlo. Por lo tanto, en los ojos del narrador el Vampiro pierde su estado de sujeto. En “La Edwin”, Negrón presenta un caso similar. La Edwin se enamora de un hombre cuya auto-representación es puramente masculina. El hombre desea una amistad, la cual es imposible para Edwin. La implicación es que el amigo termina la relación porque no puede participar en la relación amorosa que anhela Edwin. Tanto como el narrador del “Vampiro”, que tiene un entendimiento estricto del género, Edwin se limita a las dos relaciones normativas en la comunidad gay: “amigas” o amantes. El hombre no encaja en ninguna de ellas y, por lo tanto, se tiene que desaparecer. Pensando estos relatos en conjunto, notamos que representan posibilidades relacionales tradicionales (aparte de ser homosexuales). O sea, Negrón expone que la comunidad gay también se basa en claras reglas normativas a las cuales los miembros se tienen que ajustar.

⁴¹ Es importante que Butler reconoce la inestabilidad inherente en esta definición, y que “[t]his ‘being a man’ an this ‘being a woman’ are internally unstable affairs. They are always beset by ambivalence precisely because there is a cost in every identification, the loss of some other set of identifications, the forcible approximation of a norm one never chooses, a norm that noses us, but which we occupy, reverse, resignify to the extent that the norm fails to determine us completely (29).

Como indiqué, en estos tres relatos las posibilidades que ofrece el placer realmente surgen en las narraciones de los heterosexuales, quienes son personajes mucho más complicados. Son hombres cuya sexualidad es resbaladiza, que se sienten libres de experimentar y descubrir lo que les da placer. Los tres tienen relaciones con hombres y con mujeres. Al principio, parece que Negrón escribió tres hombres bugarrones, pero al contemplar la definición de un bugarrón —bisexual que es siempre activo y no soporta a los afeminados (29)— esta idea resulta imposible. El Vampiro acepta el rol pasivo. En “La Edwin”, el hombre no es bisexual sino “estreit”. Por último, si en “Botella” el prostituto siempre “clava” a sus parejas, también ejecuta algunos actos que pasan los límites del rol activo. Por lo tanto, Negrón nos está presentando algo más: hombres explorando posibilidades, que rechazan las reglas de la heteronormatividad y prefieren definir sus relaciones basadas en lo que les da placer. Otra vez notamos la tensión originada por esa práctica. Si en los primeros tres relatos, Negrón presenta una comunidad heterosexual intransigente, en éstos son los homosexuales los que se ajustan a las normas. Hecho que, en lo tocante a mi trabajo, expone la profundidad de la teoría de Foucault, de que la única manera de conseguir igualdad es a partir del placer, dado que afecta a todos en vez de solamente a una minoría. Sin embargo, no será una lucha sin estorbos, sin dificultades. Siempre habrá gente que se opone a cualquier cambio, independiente del género y/o la sexualidad. Negrón agrega una advertencia importante a la conversación: el rompimiento de las reglas heteronormativas engendrará posibilidades imprevistas, que pueden molestar, intranquilizar. Por ejemplo: el bisexual, el bugarrón, el prostituto, el “investigador”. Son posibilidades, juntas con las dos pre-definidas de hetero/homo, que tendremos que considerar como legítimas en un mundo basado en el placer.

El último relato de la colección, “Mundo cruel”, es una vista graciosa en el mundo de dos amigos gays, luchando por mantener separados sus mundos: el gay, el del trabajo, etc. Negrón incluye un momento que pone en evidencia lo beneficioso para todos que sería un mundo en el que hay una riqueza de posibilidades relacionales. Un día hubo una reunión en el lugar donde trabajan. El jefe invitó a algunos jóvenes a presentar sobre la homofobia. “Al final de la presentación fueron dieciséis los que salieron del clóset, incluyendo a Mundo, el de mantenimiento, que dijo a toda boca que él era bisexual pasivo. Todo el mundo se quedó de lo más campante. Nadie protestó ante tal espectáculo” (88). Como manifestó Kinsey, la sexualidad no es una oposición binaria sino una escala con múltiples posibilidades. Negrón manifiesta que, en realidad, la gente ya está explorando, que otras posibilidades relacionales ya existen, pero en secreto. Cuando nos deshacemos de las “...fobias” y permitimos que el placer sea el fundamento de relaciones, en vez de las reglas normativas, todos podemos beneficiarnos y salir del cualquier clóset que habitamos. La frase “nadie protestó ante tal espectáculo” es un desenlace utópico. Negrón escribe el mundo que visualiza, uno que eventualmente será la verdad.

Conclusiones

El punto de partida de este estudio fue el carácter político del placer que Foucault propone, que la comunidad gay no conseguirá igualdad de derechos por medio de la lucha por el derecho al deseo homosexual, como intenta actualmente, sino por el derecho al placer. En esta sustitución —el deseo por el placer— el concepto cobra su potencial político. Presenté una recorrida de varias teorías del placer para delimitar el concepto y contestar la pregunta ¿qué es el placer? Como descubrimos, es una pregunta fundamentalmente sin respuesta. Los teóricos ofrecieron varias posibilidades: es una emoción, una cualidad de sensación, una experiencia física, una experiencia espiritual. Además, propusieron que origina en el objeto, en el sujeto, que el placer verdadero requiere una mente sana y que no la necesita. El único punto de convergencia fue la esencia: el placer es algo que deseamos continuar, que crearíamos si pudiéramos. Esta ambigüedad me dio carta blanca para deslizar entre las varias posibilidades y significaciones. En el primer capítulo, estudié los aspectos afectivos, el placer que el texto provoca al lector. En el segundo, analicé las representaciones del placer. En el último, indagué los efectos del derecho al placer a la sociedad, los resultados del proyecto foucauldiano. A lo largo de los capítulos el enfoque en lo político fue un constante y, por lo tanto, los análisis se enraizaron en dos preguntas fundamentales: ¿cómo utilizan los autores el placer para realizar su objetivo político? Y ¿cómo representan los efectos del placer en sus textos?

Como demostré en el primer capítulo, las posibilidades de reacciones afectivas de placer son ilimitadas. Para concretar el concepto y mantener la línea argumental política, estudié una reacción en particular basada en las dos novelas. Aunque es codificado, en cada texto se presenta el tema del SIDA. Por lo tanto, fundé el análisis en la representación de la

intersección del placer y lo político: el lector seropositivo. No intento sugerir que los autores dirigieron sus textos específica y únicamente a ese lector, que sólo un seropositivo experimentará placer a leer la novela. Mejor dicho, planteo que experimentará un placer en particular: el de comunidad, de *belongingness*. Mucha gente infectada de VIH ha sido excluida de participación en comunidad por medio de vías políticas o condenada al ostracismo. Ese lector, específicamente, descubrirá en la novela una comunidad textual a la cual puede pertenecer, encontrará *belongingness*⁴². Dado que comunidad le ha sido negada, la provisión de ella por medio del texto se convierte en una acción política, una acción realizada a partir del placer.

En el segundo capítulo, cambié el tratamiento del placer de las reacciones afectivas a las representaciones del acto sexual. A diferencia del primer capítulo, este es un placer que la gran mayoría de los lectores ha experimentado y, por lo tanto, requiere menos explicación. Los dos textos tienen un trasfondo político explícito. Reinaldo Arenas escribe en contra del régimen castrista e Izaguirre, de los gobiernos de Pérez Jiménez y Betancourt. A leer los textos, no sólo la cantidad de los episodios sexuales sino también el carácter cuasi-pornográfico de ellos me incitó a cuestionar su propósito. Claramente, representan más que un simple *shock*. Los autores se aprovechan del sexo para revelar y evidenciar la hipocresía de los gobiernos. En el caso de Cuba, Arenas expone un régimen que depende de la misma gente que intenta extirpar de la sociedad. En lo tocante a Venezuela, Izaguirre presenta una democracia que aparenta ser liberal mientras niega protección a la comunidad homosexual. La hipocresía de estos dos gobiernos se manifiesta por medio de los episodios de sexo. Es decir, el placer se convierte en una herramienta de crítica política.

⁴² Importante notar que no todos los lectores seropositivos han sufrido aislamiento, lo cual no imposibilita la experiencia del placer que propongo. De hecho, por medio de una reacción afectiva de empatía o simpatía, cualquier lector lo puede sentir.

En el capítulo final, analicé los efectos del placer, los resultados del proyecto de implementar el derecho al placer. Descubrí en los textos que estudié múltiples posibilidades. Jorge Marchant Lazcano escribió una novela sumamente compleja. El texto permite una comparación de tres generaciones de homosexuales chilenos por medio de la cual se evidencia no sólo el poder de la heteronormatividad y las consecuencias negativas de someterse a ella y vivir en el *closet*, sino también los beneficios de una vida fundada en el placer. Las primeras dos generaciones, que tratan de esconder su homosexualidad y aparentar heterosexualidad, viven y mueren aislados. Por otra parte, los dos hombres que representan la generación más joven, que basan sus vidas en lo que les causa placer, encuentran felicidad y amor verdaderos. El texto de Luis Negrón también expone los resultados del proyecto de placer, pero desde un punto de vista distinto: señala las tensiones creadas por el choque de cosmovisiones. Los conservadores, quienes luchan por mantener el *status quo* y las normas impuestas por la sociedad. Por otra parte, los liberales que consideran el placer una herramienta que romperá las normas y posibilitará nuevas formas de vida. Una de las funciones más importantes de esta obra es el rompimiento de las relaciones hetero/homo y conservador/liberal. Negrón crea personajes gay conservadores, para quienes los cambios sociales originan crisis identitarias, tanto como sus contrapartes heterosexuales. Los dos textos permiten un estudio del poder político del placer y sus posibles consecuencias, positivas y negativas.

Similar a los teóricos, gracias a mi investigación descubrí que el placer es esencialmente una pluralidad. O sea, no es una cuestión de placer sino de placeres. Por esta razón, algunos colegas han sugerido que este estudio es fundamentalmente erróneo, que le falta un eje estable. Han comentado que un estudio sobre el placer debe estar enraizado en un concepto fijo. Para responder a sus dudas, recurro por última vez a Foucault. Nunca ofrece

una definición de placer en su discurso porque es el carácter ambiguo que infunde el placer de la política. El poder del placer proviene, específicamente, de la inestabilidad. La ambigüedad del placer desequilibra, deconstruye, cuestiona. La esencia plural destruye la normatividad, que es por definición una singularidad. Consecuentemente, a lo largo de este trabajo no me enfoqué en la cualidad del placer sino en los efectos, los cambios sociales que posibilita. Estudié las representaciones de esos efectos y la manera en que los autores se aprovecharon del placer para realizar un fin político en sus textos. Por lo tanto, insisto en que sí, este estudio tiene un eje estable: como sugirió Foucault y demostraron los autores, el futuro de la comunidad gay depende del placer.

Obras citadas

- Ahmed, Sara. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd., 2004. Print.
- AIDS.gov.
- Allaston, Paul. *Key Terms on Latino/a Cultural and Literary Studies*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007. Print.
- Allen, Dan. "Timeline of Midtown Gay History, 1900-1960." *About Travel* (2015). Web.
- Almendros, Néstor, and Orlando Jiménez Leal. *Conducto Impropia*. Madrid: Editorial Playor, 1984. Print.
- Álvarez Ayesteran, Luis Alfredo. "Boris Izaguirre O La Importancia De Ser Miss Venezuela." *Letras (online)*. 54.86 (2012): 111-21. Web.
- Álvarez, Rubén. "Pacientes Y Médicos. Entrevistas." *El Sida En México: Los Efectos Sociales*. Ed. Díaz, Francisco Galván. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1988. 161-69. Print.
- Anant, Santokh S. "Belongingness and Mental Health: Some Research Findings." *Acta Psychologica* 26.1967 (1967): 391-96. Print.
- Arenas, Reinaldo. *Antes Que Anochezca*. Barcelona: Tusquets Editores, 2010. Print.
- Aristotle. *The Ethics of Aristotle: The Nicomachean Ethics*. The Penguin Classics L55. Harmondsworth,: Penguin, 1976. Print.
- Bakhtin, Mikhail. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Ed. Emerson, Caryl. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003. Print.
- Barton S. E., Jadresic DM, Hawkins D. A. and Gazzard, B.G. "Alternative Treatments of Hiv Infection." *BMJ: British Medical Journal* 298.6686 (June 3, 1989) (1989): 1519-20. Print.
- Baudrillard, Jean. *Simulacra and Simulation*. The Body, in Theory. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994. Print.
- Bellatin, Mario. *Salón De Belleza*. Barcelona: Tusquets Editores, 1994. Print.
- Bernoskie, Brandi, Heather Deiss, and Denise Miller. "Nasa." 2014. Web. 4/15/14.
- Biccieri, Cristina, and Ryan Muldoon. "Social Norms." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Zalta, Edward N.2014. Vol. Spring 2014. Print.
- Brentano, Franz. *The Origin of Our Knowledge of Right and Wrong*. International Library of Philosophy and Scientific Method. New York: Routledge & K. Paul; Humanities Press, 1969. Print.
- . *Psychology from an Empirical Standpoint*. Ed. Kraus, Oskar: Taylor & Francis e-Library, 2009. Print.
- Britannica, Encyclopedia. "Marcos Pérez Jiménez." *Encyclopedia Britannica Online*: Encyclopedia Britannica Inc., 2015. Print.

- . "Rómulo Betancourt." *Encyclopedia Britannica* 2015. Print.
- Butler, Judith. *Bodies That Matter : On the Discursive Limits of "Sex"*. Routledge Classics. Abingdon, Oxon ; New York, NY: Routledge, 2011. Print.
- . *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press, 2005. Print.
- . "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory." *Writing on the Body: Female Embodiment and Feminist Theory*. Eds. Conboy, Katie, Nadia Medina and Sarah Stanbury. New York: Columbia University Press, 1997. 401-17. Print.
- Carillo, Héctor. *The Night Is Young: Sexuality in Mexico in the Times of Aids*. Chicago: Chicago University Press, 2002. Print.
- Carrillo, Héctor. *La Noche Es Joven : La Sexualidad En México En La Era Del Sida*. Tiempo De México. 1a ed. México, D.F.: Oceano, 2005. Print.
- Cheney Pomeroy, Elizabeth, and Renée Bradford Garcia. *Children and Loss: A Practical Handbook for Professionals*. Chicago: Lyceum Books, 2011. Print.
- Chisholm, Roderick M. "Brentano's Theory of Pleasure and Pain." *Topoi* 6.1 (1987): 59-64. Print.
- Christiano, Thomas. "Sidgwick on Desire, Pleasure, and the Good." *Essays on Henry Sidgwick*. Ed. Schultz, Bart. New York: Cambridge University Press, 1992. 261-78. Print.
- Cielonaranja. *Luis Negrón, Escritor Puertorriqueña, Habla Sobre "Mundo Cúrcel", Libro De Cuentos*. Cielonaranja, 2014.
- Cornejo, Juan Rolando. "Configuración De La Homosexualidad Medicalizada En Chile." *Revista Latinoamericana* 9.dec. 2011 (2011): 109-36. Print.
- de la Torre, Miguel A. "Beyond Machismo: A Cuban Case Study." *Annual of the Society of Christian Ethics* 19 (1999): 213-33. Print.
- del Rio, Carlos, and Jaime Sepúlveda. "Aids in Mexico: Lessons Learned and Implications for Developing Countries." *AIDS* 16 (2002): 1445-57. Print.
- Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008. Print.
- Derrida, Jacques. *Dissemination*. London: The Athlone Press, 1981. Print.
- Durkheim, Emile, et al. *The Rules of Sociological Method*. 8th ed. New York,: Free Press, 1966. Print.
- Dyer, Richard ed. *Gays and Film*. London: British Film Institute, 1977. Print.
- Española, Real Academia. *El Diccionario De La Real Academia Española*. 2014. <<http://lema.rae.es/drae/?val=sesi%C3%B3n>>.
- Evans, John H. "Worldviews or Social Groups as the Source of Moral Value Attitudes: Implications for the Culture Wars Thesis." *Sociological Forum* 12.3 (Sep., 1997) (1997): 371-404. Print.

- Feldman, Fred. "On the Intrinsic Value of Pleasures." *Ethics* 107.3 (Apr., 1997) (1997): 448-66. Print.
- Foucault, Michel. *Ethics : Subjectivity and Truth*. The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984. Ed. Rabinow, Paul. New York: New Press, 1994. Print.
- . *The Foucault Reader*. Ed. Rabinow, Paul. 1st ed. New York: Pantheon Books, 1984. Print.
- . *The History of Sexuality: An Introduction. Volume 1*. New York: Vintage, 1990. Print.
- . *Michel Foucault: Politics Philosophy Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*. New York: Routledge, 1988. Print.
- . *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon, 1980. Print.
- . *Vigilar Y Castigar: Nacimiento De La Prisión*. México D. F.: siglo xxi editores, 2009. Print.
- Frank, Julio, Miguel A. González, and Jaime Sepúlveda. "Los Sismos De Septiembre Y La Salud En México." *Estudios Demográficos y Urbanos* 2.1 (4) (Jan. - Apr., 1987) (1987): 121-39. Print.
- Freud, Sigmund. *Beyond the Pleasure Principle*. New York,: Bantam, 1967. Print.
- Gebhard, P. H. "Situational Factors Affecting Human Sexual Behavior." *Sex and Behavior*. Ed. Beach, F. A. New York: Wiley, 1965. 483-95. Print.
- Hagerty, Bonnie M., et al. "Sense of Belonging and Indicators of Social and Psychological Functioning." *Archives of Psychiatric Nursing* X.4 (August) (1996): 235-44. Print.
- Heisenberg, Werner. *Physics and Beyond: Encounters and Conversations*. New York: Harper Torchbook, 1972. Print.
- Hemmings, Clare. "Invoking Affect." *Cultural Studies* 19.5 (2005): 248-67. Print.
- Hernández, Wilfredo. "Subcultura, Identidad Y Representación: Armando Rojas Guardia Y El Surgimiento De La Literatura Gay En Venezuela." *Chasquí* 34.2 (Nov., 2005) (2005): 17-32. Print.
- Huemer, Wolfgang. "Franz Brentano." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Zalta, Edward N.2014. Print.
- II, John Paul. "Discorso Di Giovanni Paolo Ii Ai Partecipanti Alla Conferenza Internazionale Promossa Dal Pontificio Consiglio Per La Pastorale Degli Operatori Sanitari." 1989. Print.
- Izaguirre, Boris. *Azul Petróleo*. Madrid: Espasa, 1998. Print.
- Jaspars, Fincham, J. *Attribution Theory and Research: Conceptual Fecelopmental and Social Dimensions*. New York: Academic Press, 1983. Print.
- Jones, James W. "Refusing the Name." *Writing Aids : Gay Literature, Language, and Analysis*. Eds. Murphy, Timothy F. and Suzanne Poirier. New York: Columbia University Press, 1993. viii, 352 p. Print.

- Katz, Leonard D. "Pleasure." *The Standard Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Zalta, Edward N. Spring 2014 ed2014. Print.
- Kinsey, A. *Sexual Behavior in the Human Male*. Bloomington: Indiana University Press, 1975. Print.
- Kirk, Russell. *The Conservative Mind: From Burke to Eliot*. 2001. <<http://hdl.handle.net/2027/heb.02226.0001.001>>.
- Klata, Gina. "Imminent Marketing of Azt Raises Problems." *Science New Series* 235.4795 (Mar. 20, 1987) (1987): 1462-63. Print.
- Lalich, Janja, and Michael D. Langone. "Characteristics Associated with Cultic Groups." 2008. Web. 5/14/14.
- Lane, Christopher. "'Living Well Is the Best Revenge': Outing, Privacy and Psychoanalysis." *Public Sex Gay Space*. Ed. Leap, William L. . New York: Columbia University Press, 1999. 247-72. Print.
- Lockwood, Lee. *Castro's Cuba--Cuba's Fidel : An American Journalist's inside Look at Today's Cuba--in Text and Picture*. New York, N.Y.: Macmillan, 1967. Print.
- López, Jaime. "Prohíben Al Diario Venezolano "El Nacional" Publica Imágenes Sangrientas." *El Mundo.es* 17/08/2010 2010. Print.
- Lumsden, Ian. *Machos, Maricones, and Gays : Cuba and Homosexuality*. Philadelphia, PA: Temple University Press, 1996. Print.
- Macht, David I. "Experimental and Clinical Study of Cobra Venom as an Analgesic." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 22.1 (1936): 61-71. Print.
- Marchant Lazcano, Jorge. *Sangre Como La Mía*. 1. ed. Santiago de Chile: Alfaguara, 2006. Print.
- Maslow, Abraham H. *Motivation and Personality*. 2d ed. New York,: Harper & Row, 1970. Print.
- Max-Neef, Manfred. *Desarrollo a Escala Humana: Conceptos, Aplicaciones Y Algunas Reflexiones*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad, 1993. Print.
- McIlwain, Doris. "Rezoning Pleasure: Drives and Affects in Personality Theory." *Theory & Psychology* 17.4 (2007): 529-61. Print.
- Mejía, Max. "Sida: Historias Extraordinarias Del Siglo Xx." *El Sida En México: Los Efectos Sociales*. Ed. Galván Días, Francisco. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1988. 17-57. Print.
- Meruane, Lina. *Viajes Virales*. Chile: Fondo de Cultura Económica, 2012. Print.
- Moleiro Antonella Ruggiero, Alonso. "Homosexuales Se Organizan Para Ser Aceptados Políticamente." *El Nacional (Venezuela)* May 31, 2005 2005. Print.
- Monsiváis, Carlos. "De La Marginalidad Sexual En América Latina: "Hay Días En Que Somos Tan Lúbricos, Tan Lúbricos"." *Debate Feminista* 40.(Octubre 2009) (2009): 127-45. Print.

- Moon, Dawne. "Culture and Th Sociology of Sexuality: It's Only Natural?" *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 619, Cultural Sociology and Its Diversity.Sept., 2008 (2008): 183-205. Print.
- Moore, Andrew. "Hedonism." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Zalta, Edward N.2013. Vol. Winter. Print.
- Nancy, Jean-Luc. "The Confronted Community." *Postcolonial Studies* 6.1 (2003): 23-36. Print.
- . *The Inoperative Community*. Theory and History of Literature. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1991. Print.
- . *La Comunidad Inoperante*. 2000.
- Negrón, Luis. *Mundo Cruel*. 1. ed. Río Piedras: La Secta de los Perros, 2010. Print.
- Nelkin, Dorothy, David P. Willis, and Scott Parris. *A Disease of Society : Cultural and Institutional Responses to Aids*. Cambridge England ; New York: Cambridge University Press, 1991. Print.
- Ocasio, Rafael. "Gays and the Cuban Revolution: The Case of Reinaldo Arenas." *Latin American Perspectives* 29.2 (Mar., 2002) (2002): 78-98. Print.
- Parameswaran, Gowri. "The Cuban Response to the Aids Crisis: Human Rights Violation or Just Plain Effective?" *Dialectical Anthropology* 28.3/4 HIV/AIDS - When The State Fails: NGOS in Grassroots AIDS Care (2004): 289-305. Print.
- Parsons, Talcott. *The Structure of Social Action*. A Free Press Paperback. New York,: Free Press, 1968. Print.
- Pearl, Monica B. *Aids Literature and Gay Identity : The Literature of Loss*. Routledge Studies in Twentieth-Century English Literature. New York: Routledge, 2013. Print.
- Perinbanayagam, R. S. *Discursive Acts : Language, Signs, and Selves*. Rev. 2nd ed. New Brunswick N.J.: Transaction Publishers, 2011. Print.
- Plato. *Phaedrus*. Ed. Jowett, Benjamin. 1999.
- . *Philebus*. Ed. Jowett, Benjamin. 2002.
- . *Symposium*. New York: Oxford World's Classics, 1994. Print.
- Ranciere, Jacques. *Disagreement: Politics and Philosophy*. Trans. Rose, Julio. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999. Print.
- Rother, Larry. "Marcos Pérez Jiménez, 87, Venezuela Ruler." *The New York Times* September 22, 2001 2001. Print.
- Rubin, Gayle. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality." *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Ed. Vance, Carole. Boston: Routledge, 1984. 267-319. Print.
- Russell, Daniel C. *Plato on Pleasure and the Good Life*. New York: Clarendon Press ;, 2005. Print.

- Russo Garrido, Anahi. "'El Ambiente" According to Her: Gender, Class, "Mexicanidad", and the Cosmopolitan in Queer Mexico City." *NWSA Journal* 21.3 Latina Sexualities (Fall, 2009) (2009): 24-45. Print.
- Ryle, Gilbert. "Symposium: Pleasure." *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 28 (Belief and Will) (1954). Print.
- Sarduy, Severo. *Pajaros De La Playa*. Colección Andanzas. 1a ed. Barcelona: Tusquets Editores, 1993. Print.
- Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Idea*. 2012.
<http://www.gutenberg.org/files/40868/40868-pdf.pdf?session_id=4003de644c8449a2ca23d5dd9b10e92f3540dc3a>.
- Scott, Elizabeth S. "Social Norms and the Legal Regulation of Marriage." *Virginia Law Review* 86.8 Symposium: The Legal Construction of Norms (Nov. 2000) (2000): 1901-70. Print.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press, 1990. Print.
- Sidgwick, Henry. *The Methods of Ethics*. 1907.
<<http://catalog.hathitrust.org/Record/007672812>>.
- Sinfield, Alan. *Gay and After*. London: Serpent's Tail, 1998. Print.
- Smallman, Shawn C. *The Aids Pandemic in Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007. Print.
- Sontag, Susan. *Illness as Metaphor and Aids and Its Metaphors*. 1st Anchor Books ed. New York: Doubleday, 1990. Print.
- Stark, Hannah. "Deleuze and Love." *Angelaki: Jurnal of the Theoretical Humanities* 17.1 (2012): 99-113. Print.
- Sutton, John. "Memory." *The Standord Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Zalta, Edward N.2012. Print.
- Textor, Mark. "Brentano and Some Neo-Brentanians on Inner Consciousness." *dialectica* (2006). Web.
- Tuan, Yi-Fu. *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesote Press, 1977. Print.
- Turner, Jonathan. *The Institutional Order*. New York: Longman, 1997. Print.
- Versión Reina Valera. "La Biblia." 1909. Web. 4/20/14.
- VI, Pope Paul. "Humanae Vitae." 1968. Print.
- Warner, Michael. "Introduction: Fear of a Queer Planet." *Social Text* 29.(1991) (1991): 3-17. Print.
- . *The Trouble with Normal : Sex, Politics and the Ethics of Queer Life*. New York: Free Press, 1999. Print.

Wicks, Ulrich. "The Nature of Picaresque Narrative: A Modal Approach." *PMLA* 89.2 (Mar., 1974) (1974): 240-49. Print.

Young, Allen. *Gays under the Cuban Revolution*. San Francisco: Grey Fox Press, 1981. Print.