

Brad Epps*

↳ La ética de la promiscuidad: reflexiones en torno a Néstor Perlongher

Confundidos
cuerpos y labios,
yo no me atrevería
a decir en la sombra:
Esta boca es la mía.

(Xavier Villaurrutia,
“North Carolina Blues”)

Introito: Fulgor con oscuridad mezclado

En cierto sentido, mentarlo es matarlo; sacarlo a la luz, oscurecerlo con el fulgor del dichoso qué dirán, de la moral común, demasiado común. El cuarto oscuro¹, que es sólo uno de los múltiples lugares de una práctica no del todo común, práctica anónima y sudada, se resiste a hacer acto de presencia: al menos en un foro académico. Lo mismo va para ciertos parques tenebrosos y determinadas habitaciones particulares, para algunos baños, cines y bares, para aquellas esquinas que son corazones y aquellas enormes cicatrices

* Brad Epps es profesor de Lenguas y Literaturas Románicas y de Estudios de Género y Sexualidad de la Universidad de Harvard. Ha publicado más de sesenta artículos sobre literatura, cine, y arte modernos de España, América Latina, Cataluña, y Francia así como sobre teoría queer, inmigración, y urbanismo. Es autor de *Significant Violence: Oppression and Resistance in the Narratives of Juan Goytisolo (1996)*.

¹ Que el cuarto oscuro, aquel espacio en algunos bares, discotecas y “antros” de encuentros sexuales entre hombres (y con mucho menos frecuencia entre mujeres) sirva de emblema de una libertad de asociación que varía de país en país, de régimen en régimen, y de persona en persona. Prácticamente suprimido en los Estados Unidos a raíz de la crisis del sida, el cuarto oscuro cobró, en su misma desaparición, un valor ético-político relacionado con la democracia. Según Rapisardi y Modarelli, las expectativas de “los miembros de la población gay de Buenos Aires” con respecto a la presidencia de Raúl Alfonsín apuntaron hacia una transformación del “clima opresivo del pasado”. Por un tiempo, “todos se [contentaron] con la posibilidad de nuevos boliches, y algún dueño [soñó] con emular los locales norteamericanos o europeos e instalar en la trastienda un dark room para la futura inflación de placeres. Los propios amigos le [hicieron] ver lo arriesgado del intento, y no se [equivocaron]. La primavera de Alfonsín no [duró] para las locas más de seis meses” (Rapisardi/Modarelli 2001: 211). El cuarto oscuro tiene, por cierto, resonancias con el cuarto oscuro o noche oscura de la poesía mística, resonancias que Juan Goytisolo explota en *Las virtudes del pájaro solitario*, verdadera meditación sobre el sida y otros exterminios en que “la cámara oscura de los nefandos” (Goytisolo 1988: 79) figura con intensidad.

luminosas que son el deseo, el deseo del corazón promiscuo, descontento con lo dictado por los poderes establecidos y por establecerse, y dado a un dar y tomar repetitivos y únicos, triviales y arriesgados, íntimos e impersonales.² Hablar de la promiscuidad y atreverse a erigirla –o a rebajarla– en nombre de la ética no deja de ser una tarea harto contradictoria. La discreción y el decoro que con todas sus variantes predominan tanto en el norte como en el sur, a buen seguro configurarían la ética de la promiscuidad –una *ética parcial* que no pretende convertirse en imperativo e imponerse a todos– como una propuesta extraña, insensata y hasta peligrosa o, lo que tal vez sea peor, como una mera provocación o frivolidad. Y sin embargo, la libertad, el ideal más reiterado de la democracia (movilizado, por ejemplo, por la Comunidad Homosexual Argentina bajo el lema “Con discriminación y represión no hay democracia”³), se pone a prueba y tal vez *en parte* se realice, en la medida en que la moral común, con toda su carga de discreción, decoro y poder coercitivo, se incomode, se fisure, se confunda y deje lugar a otros lugares, a otras prácticas y a otras concepciones del bien y del mal. La ética de la promiscuidad supone, pues, una heterogeneización de la moral, de la democracia y de la moral de la democracia que se nutre de una gran diversidad de prácticas, experiencias e ideas, personas y partes, entre ellas las de la formación socio-sexual más asociada a la promiscuidad: la homosexualidad masculina –heterogénea, a pesar de los esfuerzos por estandarizarla, también–.

Dicha heterogeneización, inseparable de todo intento de democratización radical, se operaría no sólo en el seno de la moral común sino también en el seno de cierta corrección gay y feminista –mimética, dentro de su oposicionalidad, de la corrección heteronormativa que satura la moral común– y, más arduamente, en el seno de cierta *loca* agresividad incorrecta e incluso en el del “machismo” o “microfascismo” de todos aquellos que sostienen una imagen de la masculinidad “normal”, fascista, en su culto de la fuerza, también (Perlongher 1997: 40). En otras palabras, la ética de la promiscuidad (siempre parcial, ya que su *ethos* no pasa por la costumbre de configurar el valor como el efecto conformista de un imperativo) implica a los seres humanos de modo dispar si no desigual y me insta, como individuo incapaz de dar cuenta de *toda* una colectividad heterogénea, a deambular por derroteros discursivos que dejen aclarar lo que está en juego a veces sólo de manera sombreada. La ética de la promiscuidad constituye, pues, un reto y

² Las alusiones son a *La esquina es mi corazón* de Pedro Lemebel y “Nocturno de los ángeles” de Xavier Villaurrutia, cuyos versos configuran el título de *El deseo, enorme cicatriz luminosa* de Daniel Balderston.

³ El lema, que aparece en una solicitud publicada a finales de mayo de 1984 en el diario *Clarín*, es de la Comunidad Homosexual Argentina, organización que, con Carlos Luis Jauregui al timón, afina las lecciones del Frente de Liberación Homosexual (FLH), en el que tanto destacara Néstor Perlongher. La solicitud se encuentra reproducida en *La homosexualidad en la Argentina* (Jauregui 1987: 227). Osvaldo Bazán cita varias declaraciones del FLH, entre ellas: “con la represión de la sexualidad libre y las actitudes sexuales no convencionales, se lesiona el derecho a disponer del propio cuerpo y por consiguiente de la propia vida, derecho negado por este sistema de relaciones de dominación donde el hombre es una mercancía más” (Bazán 2004: 342). El propio Perlongher anota otros eslóganes del movimiento: “amar y vivir libremente en un país liberado” y “por el derecho a disponer del propio cuerpo” (Perlongher 1997: 79). Quisiera agradecer a Luciano Martínez el haberme señalado la relación entre estas consignas y mi propio argumento, que seguramente algunos tildarán de “libertario”. Finalmente cabe recordar que el FLH mantuvo lazos importantes con la Unión Feminista Argentina y el Movimiento de Liberación Feminista, y que estaba abierto a la participación de todos los heterosexuales que apoyaran la idea de que “la libertad sexual es un presupuesto básico en la lucha por la dignidad humana” (Bazán 2004: 342).

pasa por el cuestionamiento y la reconceptualización de lo que Pedro Lemebel llama “los rasgos del registro civil” (citado en Rapisardi/Modarelli 2001: 25) y otros signos que sustentan la moral común: a saber, el nombre propio (y por extensión, la ley del nombre del padre); el cuerpo como propiedad privada y/o estatal; el rostro como sitio privilegiado de la intersubjetividad humana (el cara a cara, tan importante a la ética levinasiana⁴); la durabilidad de las relaciones (en su acepción más sacralizada, el matrimonio monogámico); el amor en cuanto fenómeno posesivo y excluyente; el sedentarismo y la intimidad hogareñas (la estabilidad y seguridad de la casa por encima de las derivas, aventuras y peligros de la calle); la abstención y la segregación profiláctica; la pureza y la entereza (de la verdad, del juicio, del sujeto, de la sociedad); la totalización inmanente del cuerpo (según la cual el “goce por partes” es inaceptable⁵); y la totalización trascendente de los seres concretos en un ser abstracto e incorpóreo.

Nada de esto importa –o todo esto se suspende– en los encuentros en cuartos oscuros y lugares afines, algunos de ellos, como los parques y los baños, más abiertamente públicos y por ende más expuestos a intervenciones violentas por parte de las “fuerzas del orden”, sean éstas las de la policía o del “macho normal”. Poco dispuesto a tolerar la suspensión, siquiera momentánea, de sus rasgos más importantes, no es de sorprender que la moral común considere estos lugares y prácticas excepcionalmente *inmorales* y que los persiga, multe y prohíba en nombre de la salud y/o moral públicas. Ahora bien, en estos lugares, cuya “inmoralidad” o “indignidad” es difícilmente redimible en los familiares términos partidistas de derecha, centro e izquierda, se da una sociabilidad que podría calificarse, de acuerdo con lo que formula Néstor Perlongher en relación con la prostitución masculina brasileña, de nómada y marginal en contraste con una sociabilidad sedentaria y hegemónica (1999: 168). Para Perlongher, escritor, activista homosexual argentino y destacada figura del Frente de Liberación Homosexual (1949-1992), cuya obra vertebrará el presente ensayo, “la modalidad existente entre los sujetos que derivan [...] se caracteriza por la preponderancia del azar, la expectativa de aventura (‘acontecer en la calle’), la práctica de la promiscuidad, la tendencia a la orgía, la frecuencia de relaciones impersonales y anónimas (o ‘parciales’)” (1999: 167). Parciales en lugar de totalizantes, “[e]sas prácticas”, sigue Perlongher, “no se agotan en la monótona extenuación de los recursos anatómicos, sino que sirven de cimiento a verdaderas redes de sociabilidad ‘alternativas’ respecto de la cultura oficial, ‘desviantes’ o marginales respecto de la norma social dominante, nómades en relación con los módulos de heterosexualidad sedentaria” (*Ibid.*: 167-168). Y de homosexualidad sedentaria, se podría añadir, sobre todo a la luz de la reciente expansión –o más bien retracción– matrimonial, la tan discutida normativización de vivencias antaño más claramente alternativas (en América Latina, Argentina está a la

⁴ Véase Lévinas (1971: 211-220) y (1982: 79-87).

⁵ Perlongher defiende relaciones *parciales*, de y entre partes: “Fragmentación del cuerpo total en un goce ‘por partes’, efecto de despersonalización que se detecta en la fuga o el rechazo de las identidades” (Perlongher 1997: 49). La defensa no deja de ser problemática, porque los cuerpos sexuados no se han fragmentado *todos* de la misma manera. Hay, además, el problema de la literalización: el elogio del cuerpo fragmentado y de la *desaparición* resuena de una manera harto inquietante en un país como la Argentina. Perlongher tenía bien presente el peso simbólico y real de la fragmentación o desaparición del cuerpo; véase, al respecto, su poema más conocido, “Cadáveres” (Perlongher 1997: 227-237; Perlongher 1987a:51-63).

cabeza de semejantes debates y cambios). Ante la tendencia a cercenar un “antes y entonces” alternativos de un “después y ahora” normativos (tendencia a la cual volveremos más adelante al examinar la obra del propio Perlongher), conviene recordar que la sexualidad sedentaria no está siempre reñida con la sexualidad aventurera (la deriva y el remanso se necesitan), ni el amor –no posesivo, obviamente– con la promiscuidad.

Estas mezclas de amor y promiscuidad, de normas y aventuras, frecuentemente olvidadas o descartadas a favor de esquemas más puramente binarios, son importantes para cualquier reflexión sobre las mezclas de la promiscuidad (*pre + miscere*), sobre las partes que, al entremezclarse, se resisten a cristalizarse en un todo válido para todos. La promiscuidad y las mezclas que implica evocan, en cuanto concepto intelectual, otros conceptos como “hibridez”, “mestizaje” y “multiculturalismo”, todos los cuales podrían promocionarse como más apropiados a la teoría y la práctica de la mezcla que el más abiertamente problemático concepto de “promiscuidad”. Abiertamente problemático: en cuanto a la promoción de conceptos tan cara a la producción intelectual, si el presente ensayo contribuyera a una revalorización de la promiscuidad (que ha sido valorada, aunque de manera minoritaria, en distintas épocas) sería de manera frágil y parcial, puesto que la promiscuidad difícilmente puede deshacerse del espectro de ramificaciones desafortunadas (sobre todo, embarazos no deseados y enfermedades) o del espectro de desigualdades económicas, genérico-sexuales y etno-raciales (la promiscuidad ha pesado de manera especial sobre los pobres, la gente de color, los homosexuales y las mujeres). Tampoco podría deshacerse, como sugiere Michael Warner, de percepciones y sentimientos de indignidad y vergüenza (2000: 36). Quisiera proponer, sin embargo, que las múltiples desventajas de la promiscuidad, su “suciedad” simbólica y su bagaje material, paradójicamente encierran una ventaja: la de no enmascarar, sublimar, totalizar o simplificar problemas reales. No es siempre así con la hibridez, el mestizaje y el multiculturalismo, que, con todas sus diferencias y todas sus valiosas aportaciones al pensamiento, a veces han contribuido a una visión de la sociedad falsamente feliz y funcional, rayana en lo triunfalista.

Si bien es verdad que de estos otros tres conceptos el mestizaje ha sido objeto de un mayor grado de preocupación y rechazo moralistas y racistas, su conversión en consigna positiva remite a un concepto de “mezcla racial” que, más que atentar contra categorías, divisiones e identidades raciales, las expande y las refuerza. La promiscuidad, en cambio, se resiste a codificaciones identitarias y celebratorias (la identidad del promiscuo, si existiera, sería una identidad alterada y “disoluta”, en contacto con el otro). Dicho de otro modo, si el mestizaje es el fruto de una especie de promiscuidad racial, la promiscuidad (im)propiamente dicha no se limita a designaciones raciales más o menos separadas (el mestizaje como categoría de la mezcla que *se distingue* de otras categorías) ni mucho menos a actos procreativos y encadenamientos familiares. Para el crítico cubano Iván de la Nuez, “más que el mestizaje, lo que [le] seduce es la promiscuidad. El primero no deja de referirse a la raza. La segunda se dirime en los actos. El primero es imperativo, la segunda es electiva” (De la Nuez 2001: 50).⁶ Aunque De la Nuez ofrece una perspectiva excesivamente voluntarista de la promiscuidad, excluyendo así su vigencia en el plano de la prostitución (donde lo socioeconómico puede ser tan determinante que la libertad de elección resulta poco más que ilusoria), acierta al insistir en la importancia

⁶ Agradezco a Jorge Brioso la referencia a Iván de la Nuez.

de una dinámica actancial o, si se quiere, performativa. La promiscuidad, aunque siempre dada a mixturas, contradicciones y pluralidades, no ningunea la subjetividad en aras de una colectividad idealizada, pero tampoco necesariamente afianza o ensalza la subjetividad, ya que la abre, la expone y la hace vulnerable (especialmente con el paso de los años y el envejecimiento del cuerpo) justo en la medida en que la pone en circulación con una multiplicidad de cuerpos y sujetos.

Esta circulación, hay que decirlo, no se libra del lastre del egoísmo y del consumismo capitalista característico del neoliberalismo globalizante que, como afirma Christian Gundermann, reemplaza “el clásico mandato superegoico burgués de renunciar al placer [...] para acumular en vez de consumir” con “un mandato de consumir gozando” (2003: 131). Tanto es así que en cierto sentido la promiscuidad podría leerse como la plasmación de “una intensa cultura mediática del deseo” (*Ídem*) y su ética se reduciría, entonces, a la del mercado del consumo rápido: *fast sex* y *fast food*, sexo rápido y comida rápida. *En cierto sentido*, repito, ya que toda circulación y acumulación erótica, todo gastar y guardar libidinal, podría leerse a la luz del mercado, todo podría reducirse, “en última instancia” como diría Althusser, a esquemas económicos (Althusser 1976: 89). De hecho, Gundermann, más ortodoxo y menos riguroso que Althusser, reparte deseo y necesidad de una manera que poco tiene que ver con los postulados y objetivos básicos del poeta Néstor Perlongher, cuya poesía pretende elucidar. Al aseverar que “la cultura burguesa del deseo [...] se construye sobre la base de una falta de las necesidades básicas de la clase obrera” (2003: 137), Gundermann no sólo traza una división tajante y totalizante según la cual el obrero sería poco más que pura necesidad y el burgués nada menos que (im)puro deseo, sino que también hace caso omiso del lumpenproletariado y del mercado de la carne y el negocio del deseo que tanto le importaran a Perlongher. Mucho más certera es la apreciación de Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria, para quienes Perlongher “[p]artió de la premisa de que el deseo no asumía una figura sólida, homo u [sic] heterosexual, sino que se impulsaba como fuerza que hace estallar las clasificaciones con las cuales la normatividad imperante, familiarista y capitalista, basaba su estrategia de control social: el deseo era para Perlongher un cruzado que vulnera las fronteras de la forma, la conyugalidad, el sedentarismo, la consanguineidad” (1997: 9). Contra lo que indica Gundermann, el deseo, aunque marcado por diferencias de clase, no era y no es monopolio de la burguesía.

En muchos otros sentidos, más allá de reduccionismos economicistas y cripto-moralistas, la promiscuidad sigue siendo una amenaza a una moral que, aunque alterada por el neoliberalismo globalizante, dista mucho de haberse integrado sin resto ninguno en la del consumismo. Cabe reiterar al menos dos cosas: 1) la ética de la promiscuidad no constituye una propuesta idealizada que implique un nuevo control o imperativo doctrinario y 2) las posibles relaciones para con el consumismo no saturan, ni de lejos, la práctica de la promiscuidad tanto en sus variantes sexuales como en otras variantes (mestizaje, hibridez y multiculturalismo, entre otras). En todo caso, es precisamente la ambivalencia o el vaivén; la resistencia a formulaciones tajantes y totalizantes; la falta de nitidez conceptual; la inadecuación para con dispositivos doctrinarios y dogmáticos (sea la que sea su procedencia política); y la aglomeración de lastres, cargas, consecuencias, dificultades y desventajas (embarazos, enfermedades, abusos egoístas y consumistas, etc.) lo que formará la base resbaladiza y quebradiza, poco apta para promociones celebratorias y triunfalistas *sin más*, de la ética de la promiscuidad. Después de todo, la moral común –continuada, aunque de diversa manera, en algunas formaciones feminis-

tas, gays, marxistas, étnicas y nacionalistas— seguirá extendiendo su dictamen a la totalidad de “grupos particulares” o a la totalidad de la humanidad: si hay algo que caracteriza la moral común, más allá de lo ya señalado (nombres propios, rostros identificables, propiedad privada, reglamentación civil, relacionalidad duradera y sancionada, etc.), es su afán totalizante. Dadas sus contradicciones y parcialidades, no es de extrañar que si la ética de la promiscuidad constituye un reto, sea un reto poco recto, como el que acompaña todo intento de reflexionar sobre experiencias en las que la oscuridad, el ocultamiento, la prohibición, la condena, el riesgo, el miedo, la fantasía y la abyección intensifican no sólo el deseo y el placer sino también una sociabilidad táctil, furtiva e intensa que no se reduce a la sociabilidad que se codifica y se anuncia a la luz del día.

El reto poco recto también acompaña todo intento de elucidar desde dentro de un espacio institucional (aquí el de la academia) lo que las instituciones— y lo que más de un crítico de las instituciones— a lo sumo *tolerarian* como teoría pero no como práctica carnal. Adrián Cangi, uno de los lectores más perspicaces de Néstor Perlongher (el escritor cuyo pensamiento a la vez motiva y perturba gran parte de lo que estoy exponiendo aquí), presenta el dilema de la reflexión crítica de manera admirable. Perlongher, dice Cangi: “radicalizó el cuerpo como fuerza insumisa e indicó así que las experiencias de invención societaria no acontecen en las instituciones sino en sus márgenes. Y esos márgenes pueden tragarse la vida...” (2004: 16). De hecho, Perlongher publicó la mayoría de sus ensayos, verdaderas prosas poéticas, en revistas de poca difusión y duración, muchas de ellas marginales y semi-clandestinas. Aunque se formó en sociología y se especializó en antropología urbana, Perlongher nunca se fió de la producción académica (Ferrer/Baigorria 1997: 9-10). Mi decisión de reunir, de manera arriesgadamente emblemática, el cuarto oscuro y un escritor oscuramente iluminado—el primero un espacio desarrollado principalmente en Estados Unidos y Europa occidental (aunque también existente en México, Chile, Argentina, Puerto Rico, Brasil y otros países latinoamericanos) y el segundo un argentino exiliado en el Brasil cuyo espacio era más la calle que el cuarto— surge de una noción de la mezcla que cuestiona la discriminación, el discernimiento y el decoro intelectuales que imperan en la esfera institucional de la academia. Dicho esto, no pretendo morder la mano académico-institucional que me alimenta, sino encontrarle cierto saborcillo gustoso y retrazar algunos pasos accidentados de cuartos oscuros y otros lugares lúbricos a espacios de intercambio intelectual como el presente.

La alusión alimenticia no es gratuita en una reflexión sobre la promiscuidad, ya que la primera acepción del verbo “promiscuar” en el diccionario de María Moliner es: “comer en días de cuaresma u otros en que lo prohíbe la Iglesia [católica] carne y pescado en la misma comida”. La segunda acepción resulta, hoy en día, más conocida y reza así: “participar en cosas heterogéneas, contrarias o que se consideran moralmente incompatibles”. La participación en cosas heterogéneas, tanto como el consumo de combinaciones prohibidas, remite a la etimología ya mencionada de “promiscuo”: “mezclado”, vocablo que “[s]uele tener [un] sentido despectivo o reprobatorio: ‘Un público promiscuo’”, construcción, esta última, que ha tendido a indicar más la integración de los sexos en un mismo espacio que la cópula sexual múltiple o indiscriminada. De hecho, el diccionario ofrece como sinónimos de “promiscuo”: “ambiguo, equivalente, indiferente” y recalca, ya con respecto al sustantivo “promiscuidad”, el anti-valor “despectivo de ‘mezcla’: ‘La promiscuidad de sexos’. (V. ‘mescolanza’)”. El que la primera acepción de “promiscuar” (que como forma verbal es menos común que el sustantivo “promiscui-

dad” y el adjetivo “promiscuo”) sea de índole nutritiva señala la insuficiencia del enfoque deseante que he ido delineando hasta aquí; mejor dicho, la acepción nutritiva desenfoca el enfoque erótico-deseante, lo vuelve ambiguo y más intensamente promiscuo.

He aquí algo cuya importancia no quisiera subestimar, a pesar de que los límites del presente ensayo no me permitan desarrollarlo: la promiscuidad y la ética que tomaría su nombre abarcan no sólo cuestiones sexuales y alimenticias (de deseo y de hambre) sino también cuestiones de urbanismo (la ciudad como espacio promiscuo por excelencia); de ciudadanía e inmigración (véase al respecto Rapisardi/Modarelli 2001: 202); de producción estética y cultural (por ejemplo, el pastiche, la intertextualidad, la hipertextualidad, el *collage*, la cita, la metáfora misma); de representación democrática; de prácticas lingüísticas (como la “aviesa interferencia” que “es en sí poética” de la mezcla dos lenguas, aquí específicamente el portuñol, de que habla Perlongher (Zapata 1987-1988: 288)) y de un largo etcétera. Lo que tienen en común estas diversas mezclas es la diversidad de la mezcla misma (la mezcla de mezclas, si se quiere). En lo que sigue, y con una armazón teórica ya esbozada, intentaré situar un poco más lo que hasta ahora he presentado de manera hartamente general; lo haré, como ya he indicado, a través de la obra de Néstor Perlongher, pensador errante, provocativo y radicalmente ético que Cangi presenta en términos de “una ética de la voluptuosidad” y de “una ética de la crueldad” (Perlongher 2004: 13, 32) y que yo he preferido presentar en términos más promiscuos. Como veremos, Perlongher lidia con la promiscuidad de manera abierta en sus escritos, primero celebrándola (en una etapa volatilizada por la liberación sexual) y luego denigrándola (en una etapa apesadumbrada por el sida). La crítica que Perlongher hace de la promiscuidad, *después* del advenimiento del sida (y de su propia “infección”), es especialmente aguda, ya que la articula desde una postura que jamás fue parte de la moral común; constituye, pues, un reto al reto poco recto que he ido exponiendo, algo así como el horizonte mortal del deseo vital. Es decir, Perlongher, tras una etapa de elogio de la promiscuidad (variante libidinal del elogio de la locura), parece desdeírse y presenta la promiscuidad no en relación con una vitalidad desbordante y aventurera sino en relación con la enfermedad, el sufrimiento y la muerte. Lejos de ocultarlo, he preferido reconocer este horizonte mortal y el reto adicional que supone; en lo que sigue efectuaré, pues, una *puesta a prueba* de la ética de promiscuidad a través de un examen de los cambios de postura de uno de los poetas y pensadores más críticos de la moral común. Dicho de otro modo, en lugar de proceder directamente a una reivindicación celebratoria de la promiscuidad (conforme con lo operado convencionalmente en nombre del mestizaje, de la hibridez y del multiculturalismo), intentaré avanzar una defensa parcial, débil y poco recta tanto de la promiscuidad como de la ética —también parcial, débil y poco recta— que se articula en su nombre, a su sombra.

Promiscuidad sexual, ritual alucinógeno: los avatares de la salida de sí

Celebrado más por su poesía, Néstor Perlongher es un gran prosista, y es a su prosa que atenderé: una prosa poética, mezcla neobarroca y neobarrosa⁷ de géneros literarios

⁷ “En su expresión rioplatense, la poética neobarroca enfrenta una tradición literaria hostil, anclada en la pretensión de un realismo de profundidad que suele abarcar chapoteando en las aguas lodosas del río. De ahí el apelativo paródico de *neobarroso* para denominar esta nueva emergencia” (Perlongher 1997: 101).

que no deja de tener algunas deliciosas correspondencias con mezclas más sexuales. La promiscuidad sexual pareciera entremezclarse con la promiscuidad literaria, o con la promiscuidad del significado, como diría Jill Kuhnheim (1999), suscitando ambos retos de elucidación académico-institucionales. Respecto a la problemática de la elucidación académico-institucional, Perlongher se pregunta “hasta qué punto el discurso sobre la poesía al que los eventos culturales obligan” –eventos culturales que incluyen, por cierto, publicaciones como la presente– “no es una manera de domesticar (de *domeñar*, diría Osvaldo Lamborghini) la áspera refulgencia del verbo imantado” (Perlongher 1997: 150). Reacio a toda domesticación, y con especial intensidad a la efectuada a través de la normativización identitaria de la homosexualidad (188), Perlongher sostiene que la *verdadera* poesía implica un éxtasis, un “salir de sí” (150), una transgresión de los bordes. Con el paso del tiempo, esa poética transgresión de los bordes, fórmula persistente de una vanguardia bellamente trasnochada, llega a asociarse en Perlongher a la religión de la ayahuasca o de Santo Daime. Dicha práctica religiosa, que implica “una vibración de la luz” (155) propiciada por el consumo ritualizado de un brebaje psicoactivo, mezcla de sustancias alucinógenas que “alimentan” el espíritu si no el cuerpo, guarda una relación tensa, quizás “encontrada”, con la ética de la promiscuidad. De ahí su interés, para mí, en el presente ensayo. Porque si bien el salir de sí que Perlongher propicia pasa por la religión de la ayahuasca, presentada como una doctrina experiencial y una experiencia doctrinaria en las que “[e]l éxtasis [...] no es una experiencia frívola, sino algo que arrastra el sujeto hasta las más recónditas profundidades del ser y lo hace sentir en presencia de una fuerza superior y cósmica” (166); si bien esa experiencia se diferencia del “uso desritualizado occidental de drogas pesadas” que “[arrastran] al sujeto en una vorágine de destrucción y autodestrucción” (162) y en “una exaltación desquiciada del cuerpo personal, del cuerpo como cuerpo del yo” (163), el salir de sí que puede operarse en la promiscuidad presenta unas dimensiones más “débiles”, “frívolas” y libertarias, menos rescatables en términos fuerte y seriamente religiosos –sea la religión que sea–.

Después de todo, el salir de sí ritualizado ayahuascano, siempre minoritario ya que “es demasiado fuerte para cualquier persona” (160), tiende a ver la sexualidad como “un óbice para la ascensión al plano del astral” (167). Tanto es así que si bien hay “[c]ierta tensión entre el ascetismo de la religión y el dionisismo de la experiencia extática de la ayahuasca”, cierta “armonía conflictual” (168), el énfasis, al menos en cuanto a la práctica sexual, parece recaer en el ascetismo e incluso en la castidad (167), tan familiares al dogma cristiano. No fue siempre así en la vida y la obra de Perlongher, quien en su deleuziano *El negocio del deseo*, basado en su impresionante tesis de antropología urbana, elogia la errancia, la deriva y el extravío callejeros, el mundo de la noche, el nomadismo, el riesgo, la desterritorialización e incluso la promiscuidad de calles y cuerpos. En este texto, Perlongher declara que el “sexo promiscuo en público, no necesariamente pautado[,] ofrece grandes encantos, especialmente para aquellos que no quieren o no pueden integrarse en las reglas más ‘personalizadas’ del orden gay. El estilo es, correlativamente, más peligroso, tanto por los asaltos como por la irrupción de la policía y la consecuente fuga de los perversos” (1999: 102). Roberto Echavarrén, albacea literario de Perlongher, subraya los encantos y lecciones, de la promiscuidad en su prólogo a *El negocio del deseo*: “[d]e la descripción de esas frecuentaciones [entre “los lúmpenes y el cliente”] surge un modelo de vida, una opción promiscua y/o solitaria, alternativa vis à vis de la pareja (sea ésta homologada o no por el matrimonio)” (1999: III). La soledad dentro

de la promiscuidad es, por cierto, un aspecto importante de la sociabilidad que se fragua y se liquida a través de las mezclas corporales; pero otra soledad, otra pérdida no sólo del yo sino *también* del prójimo (y el otro yo, el yo del otro), puede producirse en el trance extático de la ritualización religiosa. Si la transa puede ser solitaria, fuerte y peligrosa, también lo puede ser el trance.

Sea como fuere, como dice un amigo de Perlongher, “contra lo que querría ver Néstor, a través de ese culto se llega a formas de normalización. Una forma de orden y disciplina que contempla, por ejemplo, la castidad, pero que por otro lado merece cuidado, en tanto que se utiliza un alucinógeno” (Rapisardi/Modarelli 2001: 196-197). La cuestión de la normalización es crucial en Perlongher y en toda discusión sobre prácticas y éticas alternativas de sociabilidad. Mientras que algunos de los críticos de Perlongher defienden a ultranza la radicalidad anti-normativa de Perlongher, yo sostendría que Perlongher demuestra lo difícil que es salir de un mundo normativizado, incluso, si no sobre todo, mediante un salir de sí *ritualizado*. Rapisardi y Modarelli, por su parte, recopilan varias voces disonantes, como la ya citada, que problematizan la percepción de Perlongher como una figura que puede variar en su apreciación de la sexualidad pero que no varía nunca en su radicalidad anti-normativa. Esto no significa, ni mucho menos, que no se opere un corte en la “trayectoria” de Perlongher, sino que ese corte no se sutura sin dejar cicatrices. De acuerdo con lo que señalan Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria, Perlongher “[p]rimerro quiso resolver el tema de la identidad por medio de la orgía –la época del ‘liberacionismo sexual’–: la carne se une a la carne. Luego, en la religión del Santo Daime, la identidad evanesce, se vuelve lumen. Carne y espíritu. La oscuridad de la orgía y la luz de la visión Sagrada” (1997: 11). O como sintetiza Cangí: Perlongher pasa “[d]el imaginario de Genet al de Santa Teresa” (2004: 18), citada ésta en un bello poema titulado “Luz oscura” (Perlongher 2003: 312). Pero si la identidad se vuelve lumen, continúa siendo de alguna manera lumpen, aunque las figuras concretas de ese lumpen cambien, pasando de putos y maricas “descontrolados” a los practicantes hipercontrolados de la religión de la ayahuasca, en la cual el descontrol, el salir de sí, pareciera surgir sólo gracias a un control previo. Dicho de otra manera, en Perlongher, Santa Teresa no viene sin Genet.

El sida, por supuesto, recorre y corroe estos cortes y cambios. Como observa Cangí: “[e]l punto cúlmine de la enfermedad supone un fuerte viraje y olvido de la deriva libidinal, para desarrollar el que sería su proyecto más ambicioso: el viaje extático” (2004: 17). Si es demasiado fuerte hablar de olvido (negación o denegación, tal vez, pero olvido no: los textos de Perlongher sobre la ayahuasca recuerdan una y otra vez un placer sexual anterior), no es demasiado fuerte hablar de muerte, “de la muerte real, el fin del cuerpo. Muerte que Perlongher experimenta”, dice Cangí, “mientras condena el egoísmo del erotismo corporal y de la sociabilidad de la orgía por él mismo practicada” (2004: 17). Por él mismo practicada: he aquí un factor insoslayable en las peripecias del yo identitario y de cuerpo presente y del yo desaparecido, diluido en otro, en nada. La sociabilidad orgiástica y promiscua ante la cual Perlongher se extasía en escritos anteriores, se derrumba, para él, en un sumidero de dolor, agonía y muerte, haciéndose materia ruinosa y propeliendo el paso a otros estados, “más allá” del promiscuo cuerpo sexual. El paso, verdadera metamorfosis catastrófica, no es, ni con mucho, exclusivo de Perlongher. Hervé Guibert, en *Cytomégalovirus*, su diario de hospitalización publicado póstumamente, resume, desde el espacio de su cama de moribundo, su relación con el ludismo libidinal que tanto le marcara antes: “qu’est-ce que j’ai à foutre de foutre à présent?”

(Guibert 1992: 92). Esta relación, que podría calificarse de melancólica (tanto en Guibert como en Perlongher), complica todo corte, todo olvido, todo dejar atrás (textual) en un salir de sí (personal). Ahora bien, Ferrer y Baigorria advierten que en los “recodos y curvas” de la trayectoria de Perlongher, “rastrearíamos en vano una fisura entre el liberacionismo homosexual de los comienzos y la posterior crítica lapidaria de Perlongher a la ‘identidad gay’. Nos perderíamos en la búsqueda de grietas” (1997: 9).

No podría estar más de acuerdo, ya que las huellas del pasado promiscuo no se pierden irreversiblemente sino que permanecen intermitentemente presentes en el “chorreo de las iluminaciones” (título de la última colección poética de Perlongher) del salir de sí ayahuascano. Por otro lado, tal vez sea el propio Perlongher quien mejor narre el cambio; en un reportaje publicado en *Página/12*, declara: “no soy un marginal arrepentido”, simplemente “estoy en otra cosa” (citado en Rapisardi/Modarelli 2001: 195). Pero si Perlongher está en otra cosa, “otra cosa” está también en él. El sida, su “irrupción morbosa en el devenir histórico” (Perlongher 1997: 86), parece haber intensificado, si no condicionado, el interés de Perlongher en un éxtasis que no pasa, al menos explícitamente, por la práctica sexual. En un ensayo publicado apenas un año antes de su muerte en 1992 y que lleva por título “La desaparición de la homosexualidad”, Perlongher anuncia el fin de un proceso que designa como el “escándalo de la liberación”: la emergencia de la homosexualidad a la luz del día político (Perlongher 1997: 85). Lejos de ser “romántico”, este fin, una especie de muerte minoritariamente mayor, es “obscur[o] en su traslucidez de polietileno alcanforado” (85) e implica menos un contundente “[descenso] a los abismos” previo a una articulación *de profundis* que un “[deshilachamiento] en un declive casi horizontal, continuando cierta existencia menor [...] en una suerte de llamado cuarto al lado –el cuarto de Virginia Wolf [*sic*], tal vez, pero en silencio, habiendo renunciado a los célebres y conmovedores parties” (85-86)–. Del cuarto oscuro al cuarto propio –o al cuarto impropio, verdadero cuarto del dolor, resonante con las cámaras de gas y de tortura que eslabonan Alemania y Argentina en el poema “Música de cámara” (2003: 83-84)– hay todo un trayecto descendente, en declive, que motivaría, como de rebote, un trayecto ascendente, luminoso, ayahuascano.

Más acá del ascenso, algo falla, pues, con el cuerpo sexuado que, después de haber alcanzado “un grado insoportable de saturación” (Perlongher 1997: 87), se extingue no sólo en la muerte sino también y de manera más triste en una vida “normal” nada especial. “¿Qué pasa con la homosexualidad”, se pregunta Perlongher, “si es que ella no vuelve a las catacumbas de las que era tan necesario sacarla, para que resplandeciese en la provocación de su libertinaje de labios refulgentemente rojos?” (88). La respuesta no tarda en articularse, en desarticularse: “simplemente se va diluyendo en la vida social, sin llamar más la atención a nadie, o casi nadie” (88). Cabría preguntarse qué vida social, la de dónde y la de cuándo, bajo qué régimen político y qué condiciones socioeconómicas, ya que por mucho que la homosexualidad pueda haberse diluido en la visibilidad de lo que Perlongher llama “la ofensiva de normalización” (88) en *ciertas* sociedades contemporáneas, sigue llamando la atención –y despertando la ira– de muchos poderosos y no tan poderosos, desde el presidente norteamericano George W. Bush hasta el sociólogo chileno Fernando Villegas, sin olvidar a los curas, rabinos e imanes del mundo entero. En Estados Unidos, por ejemplo, la homosexualidad sí sigue llamando la atención y mucho, convirtiendo –o viéndose convertida– en un arma de contraataque de la derecha fundamentalista. Esto en cuanto a lo que ocurre después de las aseveraciones de Perlong-

her. En cuanto a la Argentina de la época dictatorial, época que le tocó vivir a Perlongher en carne propia, la “ofensiva”, como bien demuestran Rapisardi y Modarelli, era de muy otra índole e iba en contra de casi toda concesión normalizante. Muchos de los estudios sobre Perlongher parecerían querer esquivar cualquier crítica situada, efectuar cualquier matiz dentro de esas desapariciones, ofensivas y normalizaciones, que tanto marcan parte de la prosa de Perlongher. Pero el hecho es que Perlongher tiene la mirada puesta en otras partes, o al menos no sólo en su país natal, y en esa mirada “errante” no todo se focaliza con la claridad que algunos insinúan.

En todo caso, la normalización, entonces espectral en la Argentina, es ofensiva en más de un respecto, abriéndose paso no sólo en la moral común sino también en el cuerpo. Desde su perspectiva errante y exiliada, Perlongher afirma ver cómo el cuerpo homosexual va normalizándose a través de una extensión orgiástica y libertina, es decir, a través de la promiscuidad. “[N]o se nos puede escapar”, afirma Perlongher, “la siniestra coincidencia entre un máximo (un esplendor) de actividad sexual *promiscua* particularmente homosexual y la emergencia de una enfermedad que usa de los contactos entre los cuerpos (y ha usado, en Occidente, sobre todo los contactos homosexuales) para expandirse en forma aterradora, ocupando un lugar crucial en la constelación de coordenadas de nuestro tiempo, en parte por darse allí la atractiva (por misteriosa y ambivalente) conclusión de sexo y muerte” (1997: 86, énfasis original). Perlongher subraya la palabra “promiscua”, particularizada (pero también generalizada) como homosexual y masculina, presentándola como la marca más notoria de la “visitante inesperada” (como diría Copi, citado por Perlongher 1997: 89), portadora de conclusiones de sexo y muerte designadas atractivas por misteriosas y ambivalentes. El poder poético de la prosa aquí está íntimamente ligado a su poder moral, casi moralista (y que los defensores de la radicalidad sin fisuras de Perlongher me “perdonen”), ya que Perlongher no se queda con el deslumbramiento de un misterio ambivalente sino que avanza, como ya hemos notado, hacia “algún tipo de ritualización que la explosión de los cuerpos en libertinaje desvergonzado nunca se propuso (aunque ya una heroína sadiana [*sic*] avisaba: ‘Hasta la perversion exige cierto orden’)” (Perlongher 1997: 90).

A primera vista, podría parecer que el orden y la ritualización mal se casan con la promiscuidad, la orgía y el encuentro casual. Perlongher sabe, no obstante, que aunque “[e]n el acto de lanzarse a la draga, a la deriva, al vagabundeo, parece estar implícita cierta disposición hacia lo nuevo, lo inesperado, la aventura”, esta disposición no prescinde de sus propios rituales. “El ritual de preparación se organiza racionalmente”, escribe Perlongher, “incluyendo dispositivos de selección del eventual *partenaire*, verdaderas reglas de cálculo que procuran medir tanto la deseabilidad cuando la eventual peligrosidad del candidato” (49). Esta dinámica, que Perlongher encuentra en la prostitución, marca una gran gama de “dragas”, “ligues” o encuentros en los que el cálculo no es monetario y en los que la ética (al menos la de la heterogeneidad y apertura indiscriminadas) se pone a prueba. La referencia al ritual y a la organización racional de la aventura promiscua se da en “Avatares de los muchachos de la noche”, un ensayo escrito cuando el autor estaba terminando *O negócio do michê* y por lo tanto anterior a “La desaparición de la homosexualidad”, el texto antes citado en el que Perlongher afirma que “la explosión de los cuerpos en libertinaje desvergonzado nunca se propuso” ningún tipo de ritualización. El cambio u olvido es interesante: de un ritual aventurero a un ritual religioso (la alternativa “fuerte” de la ayahuasca no deja de presentarse en términos de

una religión). Perlongher, antes tan dado al cuerpo sin órganos que Deleuze y Guattari reformulan a partir de Artaud, recomienda organizar la perversión –y de alguna manera corregirla, transformarla o dejarla atrás– a fin de salir del “desbarajuste dionisiaco” que supuestamente distingue la homosexualidad masculina de la femenina, la cual *no* desaparece, según él, no sólo porque no se ve tan devastada por el sida sino también porque no acaba de aparecer en el escenario cultural y porque “su crecimiento y expansión” pasa por la “corporación de mujeres” (90).

En su ambivalente elogio del ritual, del orden y de la corporación, Perlongher no distingue entre la promiscuidad (que suele imaginarse numéricamente, casi siempre más de dos y a veces más de *mille e tre*, célebre cifra donjuanesca) y el tipo de práctica sexual, distinción que comenzó a elaborarse a finales de los ochenta. Esta falta de distinción (por otra parte característica de la definición contradictoria de la promiscuidad) podría explicar en parte el rechazo que expresa hacia la promiscuidad que antes encontrara repleta de encantos. Ahora, más de diez años después de la muerte de Perlongher y años después de la declaración de la desaparición de la homosexualidad (promiscua), declaración que resuena con tantas otras (la muerte del autor, el fin de la historia, el eclipse del sujeto, de la razón, de la ironía), algo, sin embargo, perdura. El sexo –promiscuo, anónimo, casual y fugaz– siguió y sigue, y no sólo, ni con mucho, entre homosexuales hombres. Homosexuales, heterosexuales, bisexuales, polisexuales, intersexuales, transexuales y los que se niegan a clasificarse bajo ninguna rúbrica no estarían *todos* de acuerdo en que “un siglo de joda [...] ha terminado de hartarnos” (Perlongher 1997: 90). Y no todos “nosotros” (implicado en ese “hartarnos”), como ciertamente supiera Perlongher, buscarían salir de sí de una manera tan *religiosamente* ritualizada y tan enfocada en la trascendencia.

Al llegar a este punto y a riesgo de violar cierto protocolo hagiográfico entre algunos críticos que harían con Perlongher lo que ya se ha hecho con Jean Genet y Michel Foucault (ambos con su crítico –Jean-Paul Sartre y David Halperin– que los “santifica”), quisiera poner en tela de juicio la idea, implícita en más de una de las formulaciones de Perlongher, de que la respuesta ética a los nuevos peligros de la sexualidad debe pasar por un proceso ritualizado de ascensión religiosa, por alucinatoria que sea. Con esto, no quiero decir, ni mucho menos, que la respuesta ética *no* pueda pasar por este proceso o ni siquiera que este proceso, el salir de sí, no sea uno de los más “fuertes”, “profundos” o “serios” que pueda haber; el propio Perlongher reconocer abiertamente que es una práctica, una respuesta ética, que, como ya hemos visto, “es demasiado fuerte para cualquier persona”. Pero sí estoy indicando que el peso del juicio y la presencia de fuertes descalificativos en los textos tardíos contrastan con lo que Echavarren dice de *El Negocio del deseo*, a saber: “Perlongher no establece una escala de valores que sitúe la relación venal en un plano ético superior o inferior a la relación de pareja más o menos estable. No propone una solución utópica, ni siquiera correcta. Pero sí destaca que la práctica venal no sólo está al margen, sino en oposición de la pareja: ‘el sujeto pasa de cuerpo en cuerpo sin fijarse, en una promiscuidad sucesiva que no rechaza la orgía’” (1999: VI). Semejante falta de una escala de valores cambia, o se desdice, en la escala ascendente, “demasiado fuerte para cualquiera”, que se presenta una y otra vez en los ensayos que Perlongher le dedica al tema de la ayahuasca, donde el sexo, desvergonzado, desbarajustado y hartado, sirve de punto de contraste negativo.

Que se me entienda bien: no estoy rechazando la importancia de la religión de la Ayahuasca (aunque parece que el propio Perlongher, en la última fase de su enfermedad,

llegó a “hartarse” de ella), pero sí estoy cuestionando la *fuerza* –indudablemente sobre-determinada por el sida y el exilio– con la que Perlongher pinta la promiscuidad que antes, como ya se ha dicho, le pareciera llena de encantos. Más bien quisiera, desde una perspectiva débilmente influida por el pensamiento débil de Gianni Vattimo, volver al “éxtasis de la sexualidad” que, en la opinión de Perlongher, “se vuelve, con el Sida, redondamente *descendente*” (1997: 90, énfasis original). Que quede claro al menos esto: la ética de la promiscuidad no es aplicable a todos, como si constituyera un canto general de la seducción, como si el deseo de uno (o incluso de muchos) diera la medida del de todos. No se trata de repetir, como en un espejo cóncavo, el afán poco ético de la ética de universalizarse, cueste lo que cueste y caiga quien caiga. Tampoco se trata de presentarla como una de las formas más acendradas de la ética, todo lo contrario. De lo que se trata es de reflexionar sobre la *fuerza* con la cual la ética se ha decantado o por la abstinencia y/o la castidad o por la fidelidad restringida encarnada en la pareja cerrada, y sobre la *fuerza* con la que se ha tendido a materializar dicha fuerza. La ética, en su afán de codificarse en una moral universalizante, recurre, una y otra vez, a instancias jurídico-políticas capaces de echar mano de una violencia no consensuada, de un sadismo de buenas palabras, valores familiares y deberes patrios, de burlas e insultos, de penalizaciones, redadas, palizas y peor. La ética se confunde con la moral común, y la moral común, a pesar de todos los esfuerzos a favor de la visibilización y la banalización de vivencias no heteronormativas, no quiere que los cuerpos se mezclen, que se produzcan contactos no (re)productivos o al menos no sancionados por el matrimonio heterosexual. La moral, en su vertiente presuntamente más pura, aparentemente con drogas ritualizadas o sin ellas, se queda con el ascetismo y se abstiene de la promiscuidad, del contacto plural y sensual.

Pero la ética no tiene que ser tan limitada en sus aspiraciones ilimitadas y puede darse, tal vez *debe* darse (pero sólo si fuera posible concebir ese “debe”, ese deber, de manera débil), a un darse más abierto, a prácticas de la intersubjetividad y de la comunidad ni sancionadas ni penalizadas por la ley ni condicionadas por la identidad y el nombre propio. Esta ética pasaría no por identidades nombradas, fijadas y visibles (y por tanto, “fichable”) sino, como bien dice Roberto Echavarren, por “identificaciones momentáneas o durables en tanto guían una acción, un ciclo o cadena de decisiones orientadas”, decisiones “transversales con respecto a los variables integrantes del grupo” (Echavarren 1997: 39). Semejante pretensión es utópica (contra lo que dijera Echavarren en otro contexto, citado arriba) y lleva las huellas de un reto poco recto y de una demanda que, según Jacques Lacan, han caracterizado “la experiencia del hombre del placer” y “el ideal de liberación naturalista” (Lacan 1988: 12) que datan al menos del siglo XVIII. Para Lacan, dicho ideal se da, sin llegar a darse, bajo el signo del libertinaje –aducido también por Perlongher– y ha fracasado. Ha fracasado, asevera Lacan, no sólo porque se ha hecho más visible, normal y doméstico, sino porque no ha sabido reconocer su deuda para con el deber, su condicionamiento por el “Juez” –o por Dios, o por el superyó, o por el Otro con mayúscula, o por el dictador subido de golpe, o por el presidente subido de tono–. “Quien se somete a la ordalía [ordalía que el psicoanalista une al desafío, al reto] vuelve a encontrar, en último término, sus premisas, a saber el Otro ante el cual esa ordalía se presenta, el Juez a fin de cuentas de la misma” (Lacan 1988: 13). *Dixit* Lacan. Si el imperativo categórico, (des)encarnado en un superyó que Lacan abstrae a partes desiguales de Kant y de Sade, se manifiesta con la fuerza de una ley natural, la crítica del imperativo, por rebelde y disidente que sea, no significa la superación del deber ético, ni su

ruptura o su liquidación, sino *su mantenimiento en otro registro*. “Su verdadero deber”, dice Lacan del sujeto, “¿no es acaso ir contra ese imperativo?” (Lacan 1988: 16). De ahí que Lacan hable de un “alcance universal” al cual “se debe el que haya éticas”, en plural (*Ibid.*: 17).

Aunque Lacan no lo formula así, el fracaso del ideal de liberación naturalista sí realiza un ideal fracasado, un tocar tierra, cuando no un enfangarse en ella, lejos de las esferas sublimes y sublimadas del pensamiento ascendente. Por otra parte, la sublimación implica una superación del limo, del borde terrestre, que nunca es final: la superación del limo puede remitir, en cuanto superación, a la memoria y monumentalización del limo. Perlongher, en su llamada al éxtasis ascendente y al orden, apunta hacia los restos de un fracaso cuyos *síntomas* serían el sida y las medidas de control (médicas, policiales, morales) agenciadas en su nombre. Aunque Perlongher se mofe de “toda la caterva de ninfómanos” que seguían a Wilhelm Reich (Perlongher 1997: 87), de “las locas genéticas siempre coqueteando con el masoquismo y la pasión de abolición” y de “los gays a la moda norteamericana, de erguidos bigotitos hirsutos, desplomándose en su condición de paradigma individualista en el más abyecto tedio” (88-89); aunque reitera, en fin, algunos de los descalificativos de la derecha anti-sexual, es penosa y bellamente evidente que lo que le preocupa, más aún, es “la práctica de una sexualidad limpia, sin riesgos, desinfectada y transparente” y “la introducción obligatoria del látex en la intimidad de las pasiones” (88).

De nostalgia, o mejor quizás de melancolía, se podría hablar, pero más insistente, e igualmente compleja, me parece la vocación poética, vocación que permea la prosa de Perlongher, íntimamente ligada a la problemática de lo bello que recorre tanto su presentación de la sexualidad promiscua y orgiástica como la de la religión de la ayahuasca. Esta última, pero en verdad aquella otra también, configuran lo que Perlongher llama “una verdadera poética” barroca “en su incesante proliferación” (166). Sería tentador, aunque tal vez demasiado fácil, relacionar la promiscuidad con la proliferación, la multiplicidad, el politeísmo, el panteísmo y el colectivismo, todos celebrados por Perlongher, y la monogamia con el monoteísmo, el pensamiento único y la propiedad privada. En todo caso, Perlongher ya dificulta la relación, al relacionar la promiscuidad, al menos implícitamente, con el éxtasis descendente: “un flujo maquínico que une y ata los cuerpos en la intensidad exacerbada de la sensación compartida; una experiencia esencialmente corporal, de cuerpo grupalizado o colectivizado, pero que paradójicamente encierra a cada uno en el infierno de su propia dependencia solitaria” (164). La crítica que hace Perlongher del sexo libre bajo el capitalismo guarda, curiosamente, una relación con cierta crítica feminista del sexo libre bajo el patriarcado: en ambos casos, el sujeto homosexual y femenino tiene pocas salidas, pocas posibilidades de salirse de sí, de experimentar el éxtasis, el *verdadero* éxtasis, claro está. El amor libre y el goce comunitario parecen reducirse, en la lectura de Perlongher, a un “hedonismo individualista” antaño capitaneado por “Timothy Leary, profeta del LSD” (158).

El que el salir de sí no ritualizado pueda acarrear el reforzamiento de una individualidad enajenada; el que los “rebeldes” sean “fácilmente recuperados, enclaustrados y psiquiatrizados por los aparatos de poder de la policía y de la medicina”, es decir, “víctimas fáciles de las máquinas sociales de disciplinamiento” (164), y el que el placer en una sociedad de consumo sea (auto)destructivo y dado a pequeños éxtasis descendentes, constituyen, desde una perspectiva progresista, mejores argumentos que los blandidos

por los paladines de la moral hetero-familiar para dar al traste con la promiscuidad como práctica ética. Si Perlongher toma de Foucault la noción de dispositivos de control social (88), parece ser a expensas tanto de la noción de la persistencia e incluso producción de agencias y resistencias *dentro* de estos dispositivos como de la noción de una ética del placer que, si bien apela a “tecnologías” del ascetismo, también apela a saunas, cuartos oscuros, s/m, proliferantes contactos anónimos, baños, calles y otros lugares y prácticas sexuales. No es que Perlongher *tenga* que tomar todo un paquete foucaultiano, sólo que resulta llamativo hasta qué punto descarta, mediante la división ascendente/descendente, una visión menos destructiva, menos auto-destructiva, de los placeres desritualizados –como si la promiscuidad y demás prácticas sexuales no tuvieran sus ritos, sus sentidos del orden (como bien sabe Perlongher), también–. Por otro lado, la destrucción, aducida tan negativamente desde un punto de vista moral si no ético, parece tener otra carga, otro valor, en la poética, cuyo culto suele ser el de lo bello.

En *La ética del psicoanálisis*, el mismo texto en el que afirma el fracaso del ideal de liberación naturalista, Lacan, cuyo impacto en Perlongher es a todas luces menor que el de Foucault y Deleuze y Guattari, también examina la destrucción, pero una destrucción cuya señal más ásperamente refulgente es nada más ni nada menos que lo bello mismo:

La verdadera barrera que detiene al sujeto ante el campo inabarcable del deseo radical, en la medida en que es el campo de la destrucción absoluta, de la destrucción más allá de la putrefacción es, hablando estrictamente, el fenómeno estético en la medida en que es identificable con la experiencia de lo bello –lo bello en su irradiación deslumbrante, lo bello del cual se dijo que es el esplendor de lo verdadero–. Es, evidentemente, porque lo verdadero no es demasiado bonito de ver que lo bello es, si no su esplendor, al menos, su cobertura (Lacan 1988: 262).

Lo que sugiere Lacan no es sólo que lo bello no ocupa el mismo campo que el bien, principal signo de la ética, sino que en cuanto experiencia moral “lo bello est[á] más cerca del mal que del bien [o mejor que el bien]” (Lacan 1988: 262): “plus près du mal que le bien” (256). Si lo bueno constituye la primera línea de defensa, lo bello constituye la segunda: “[n]os detiene, pero también nos indica en qué dirección se encuentra el campo de la destrucción” (Lacan 1988: 262). Y la formulación de Lacan nos indica cómo las drogas pesadas, el sexo grupalizado y el pobre éxtasis descendente, en cuanto señales de una (auto)destrucción inaceptable (¿pero para quién, para quiénes?), pueden constituir señuelos incapaces de competir con la metafóricidad –el *meta pherein* que significa un “trans-portar”, un llevar más allá– de la poesía.

La poesía: de todas las prácticas ritualizadas, es ésta la que parece serle más *consistentemente* cara a Perlongher. En otro ensayo, cuya prosa es “des-dicha” por la poesía y que lleva por título “El orden de los cuerpos”, Perlongher escribe sobre los cuerpos, sobre todo los cuerpos enfermos, que se ven escritos y descritos por el bien del público. Refiriéndose a los estragos de “la llamada moral pública”, se lamenta de ver como los “[l]a iluminación, bajo sofisticados reflectores, de recovecos cada vez más íntimos de prácticas sexuales antes ‘innominables’, se convierte en un imperativo de la mirada clínica” (Perlongher 1997: 43). El sida agudiza la fuerza de los focos lumínicos, lejos de los fosfenos que pueden atender el consumo de la ayahuasca, de tal manera que “a la imágética terrorista de los cuerpos maculados, se suman crudas descripciones de las vicisitudes del coito anal, de la profundidad de la eyaculación, de la fuerza de la felación y de la

letalidad del beso, con datos sobre los promiscuos y sus diabólicas performances” (43). Perlongher parecería preferir que el sexo se mantuviera oculto, oscuro y ob-sceno (fuera del ojo avizor del escenario público); que su siempre posible crudeza permaneciera envuelta en “plumas iridiscentes” (85) y gasas inmantadas de verbos no medicalizables; que el sexo se estilizará sin nombrarse, preservando así su atractivo ambivalente y misterioso; o como dice Echavarren, que se revistiera “el cuerpo perecible de un prestigio vítreo” (Echavarren 2002: 21). La apuesta de Perlongher es arriesgada, pero no sólo porque ensaya el cansino misterio de la palabra y el enigma de lo bello, esa barrera ambivalente que nos detiene y nos indica en qué dirección se encuentra el campo de la destrucción, la verdadera, mas allá de la “simple” putrefacción. La apuesta es arriesgada porque en su defensa de la oscuridad se asemeja, como una manzana dorada a un mazo de acero, a algunas de las posturas más intolerantes, como la del ya mentado Fernando Villegas, quien hace suyo el dictamen de Enrique Lafourcade de que “la conducta sexual debería ser algo tan del dominio privado como lo es el evacuar todos los días en el baño”⁸. Claro está que la oscuridad es diferente, y mucho, aunque a los ojos del gran público el efecto sea el mismo: callarse, ocultarse, no salir, no preguntar y no decir nada: nada, o al menos nada claro, demasiado claro.

Y así ha sido; no he dicho, ni de lejos, todo lo que pensaba decir. La prosa de Perlongher me ha desviado de mi idea original de hablar en términos más rectos y más claros de la promiscuidad y de una ética que pasa por el cuerpo sexuado sin quedarse forzosamente con nombres propios, promesas de fidelidad o la ilusión violenta de “poseer” a otra persona. Habría podido hablar mucho más de la ambivalencia de la promiscuidad, de su apertura a toda orientación sexual y de la importancia de diferencias de género (como ya se ha indicado, la promiscuidad no es lo mismo para los hombres que para las mujeres; don Juan puede ser un sinvergüenza y hasta un homosexual latente, pero también es un héroe romántico), de raza, de etnia, de clase y de trabajo (incluida la prostitución). Y si me he referido a la destrucción ha sido de una manera estilizada, ya que podría haber hablado en términos más sociopolíticos de cómo la promiscuidad acarrea, en el imaginario establecido, nada menos que la destrucción de la sociedad, la aniquilación de la familia y, por extensión, de la nación; de cómo se convierte en un acto de lesa humanidad precisa y paradójicamente porque pone en juego una humanidad excesiva, salida de sí y abierta, pues, a toda suerte de enfermedades. Y si se citan la enfermedad y la muerte, se cita también la vida en algunas de sus formas menos deseadas: embarazos imprevistos y abortos, a veces tan arriesgados —sobre todo cuando prohibidos y practicados clandestinamente— que la madre fenece con el feto. Todo esto es serio, muy serio, y parecería lejos, muy lejos, de los malabarismos verbales que hacen las delicias de algunos, Perlongher y yo entre ellos. Después de todo, podría haber dicho que la promiscuidad en sí no provoca ni embarazos ni enfermedades, que no está reñida, para todos y para siempre, con el amor, incluso con el amor que se quiere para siempre y para sólo otro; que el sexo y el amor pueden coincidir y pueden no coincidir; que la promiscuidad puede augurar otra *ars amatoria*; que el sexo grupalizado, serializado o anónimo no desemboca irremediablemente en una recaída individualista y que dicha recaída no desvanece en aras de un éxtasis ascendente, ritualizado, religioso.

⁸ En *La Tercera*, 17/02/03.

De egoístas e individualistas, de cuerpos personalizados, los hay por todas partes, no sólo entre políticos y empresarios y curas sino también entre críticos y artistas e intelectuales que pueden (o podemos) vapulear el ego en nombre de un colectivo que se nos resiste en grados diversos. Si algo de ética hay en la promiscuidad, tal vez sea la posibilidad de que algo, algún contacto, algún momento, algún roce o desliz o caricia se escape, aunque sólo momentáneamente, de una teorización dada a la reducción, la abstracción y la generalización; tal vez alguna apertura heterogénea, indefinida, *indiscriminada* se produzca, tenga lugar. Tal vez. Pero como bien dice María Moreno, “[e]n la caricia no habría quién es quién, los bordes se atraviesan en una nebulosa táctil, la piel anestesiada por los besos ignora a su dueño... bah, es insoportable como leer completo desde el principio al fin *Paradiso* de Lezama Lima (es mejor gozarlo por partes y salteado)” (Moreno 2002: 20). De acuerdo, pues, mejor, *para algunos*, gozarlo todo por partes y salteado (que sea el “todo” un libro –como el de Lezama, tan querido por Perlongher– o un cuerpo, que sea una persona, una amistad, un amor, o una sociedad), ya que en verdad el sujeto sólo sería promiscuo, o fiel, a momentos, en partes, sin que ninguno de estos “atributos” llegara a cuajarse en identidad. Esto sería el salir de sí, el otro salir de sí, débil, parcial y poco recto, de un éxtasis descendente, de un devenir borde, de una comunicación o comunión o comunidad tan intensa como fugaz, tan fugaz como banal, tan banal como humana.

Bibliografía

- Althusser, Louis (1976): “Idéologie et appareils idéologiques d’Etat (Notes pour une recherche)”. En *Positions*. Paris: Éditions Sociales, pp. 79-137.
- Balderston, Daniel (1999): *El deseo, enorme cicatriz luminosa*. Valencia: eXcultura.
- Baudelaire, Charles (1961): *Les paradis artificiels*. Paris: Gallimard.
- Bazán, Osvaldo (2004): *Historia de la homosexualidad en la Argentina: De la conquista de América al siglo XXI*. Buenos Aires: Tarso.
- Cangi, Adrián (1996): “Ardiente oscuridad”. En: Cangi, Adrián/Siganevich, Paula (eds.): *Lúmpenes peregrinaciones: Ensayos sobre Néstor Perlongher*. Rosario: Beatriz Viterbo, pp. 62-98.
- (2004): “Papeles insumisos. Imagen de un pensamiento”. En: Perlongher, Néstor: *Papeles insumisos*. Edición de Adrián Cangi y Reynaldo Giménez. Buenos Aires: Santiago Arcos, pp. 7-32.
- De la Nuez, Iván (2001): *El mapa de sal: Un poscomunista en el paisaje global*. Barcelona: Mondadori.
- Echavarren, Roberto (1997): *Arte andrógino: Estilo versus moda en un siglo corto*. Montevideo: Brecha.
- (1999): “Prólogo”. En: Perlongher, Néstor: *El negocio del deseo: La prostitución masculina en San Pablo*. (Traducción de Moira Irigoyen, Moira). Buenos Aires, Paidós, pp. I-XI.
- (2002): “Muerte lúbrica y trasposición artística”. En: *Cuadernos de Recienvenido*, 18, pp. 17-22.
- Epps, Brad (2002): “El peso de la lengua y el fetiche de la fluidez”. En: *Revista de Crítica Cultural*, 25, pp. 66-70.
- Ferrer, Christian/Baigorria, Osvaldo (1997): “Prólogo (Perlongher prosaico)” En: Perlongher, Néstor (1997): *Prosa plebeya: Ensayos 1980-1992*. Selección y prólogo de , Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria. Buenos Aires: Colihué, pp. 7-12.
- Foucault, Michel (1989): *Foucault Live (Interviews, 1966-84)*. (Traducción de John Johnston.) New York: Semiotext(e).
- Goytisolo Juan (1988): *Las virtudes del pájaro solitario*. Barcelona: Seix Barral.

- Guibert, Hervé (1992): *Cytomégalovirus: Journal d'hospitalisation*. Paris: Seuil.
- Gundermann, Christian (2003): "Perlongher el neobarroso y sus homosexualidades anti-neoliberales". En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 29, 58, pp. 131-156.
- Jauregui, Carlos (1987): *La homosexualidad en la Argentina*. Buenos Aires: Tarso
- Jouffe, André (2003): "Fernando Villegas habla de la homosexualidad". En: *La Tercera*, 17 de febrero.
- Kuhnheim, Jill (1999): "La promiscuidad del significado: Néstor Perlongher". *Revista Iberoamericana*, 65, 187, pp. 281-292.
- Lacan, Jacques (1988): *La ética del psicoanálisis (1959-1960). El seminario de Jacques Lacan. Libro VII*. (Traducción de Diana S. Rabinovich.) Buenos Aires: Paidós.
- Lembel, Pedro (2000): *Loco afán: Crónicas de sidario*. Barcelona: Anagrama.
- (2001): *La esquina es mi corazón*. Santiago de Chile: Planeta.
- Lévinas, Emmanuel (1971): *Totalité et Infini: Essai sur l'exteriorité*. Paris: Kluwer Academic/Librairie Générale Française.
- (1982): *Éthique et Infini: Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Librairie Arthème Fayard et Radio-France.
- Moreno, María (2002): *El fin del sexo y otras mentiras*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Perlongher, Néstor (1987a): *Alambres*. Buenos Aires: Último Reino.
- (1987b): *O negócio do michê: Prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Editora Brasileira.
- (1997): *Prosa plebeya: Ensayos 1980-1992*. Selección y prólogo de Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria. Buenos Aires: Colihué.
- (1999): *El negocio del deseo: La prostitución masculina en San Pablo*. (Traducción de Moira Irigoyen.) Buenos Aires, Paidós.
- (2003): *Poemas completos*. Edición y prólogo de Roberto Echavarren. Buenos Aires: Grupo Editorial Planeta/Seix Barral.
- (2004): *Papeles insumisos*. Edición de Adrián Cangi y Reynaldo. Buenos Aires: Santiago Arcos.
- Rapisardi, Flavio/Modarelli, Alejandro (2001): *Los gays porteños en la última dictadura*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Vattimo, Gianni (2000): *La società trasparente*. Milano: Garzanti Libri.
- Villaurrutia, Xavier (1938): *Nostalgia de la muerte*. Buenos Aires: Sur.
- Warner, Michael (2000): *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Zapata, Miguel Ángel (1987-1988): "Néstor Perlongher: La Parodia Diluyente" (Entrevista). En: *Inti: Revista de Literatura Hispánica*, 26-27, pp. 285-297.