

Heterosexualidad del amor Elogio de una cierta ilegibilidad o la invención de otros modos de afectarse

Fernando Barrios

¿Puede el amor no ser heterosexual? ¿Qué sería un amor no heterosexual? Parto de la hipótesis de que el amor romántico es un *dispositivo*, en el sentido foucaultiano del término, es decir:

[...] un conjunto resueltamente heterogéneo que compone los discursos, las instituciones, las habilitaciones arquitectónicas, las decisiones reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas. En fin, entre lo dicho y lo no dicho, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que tendemos entre estos elementos. [...] Por dispositivo entiendo una suerte, diríamos, de formación que, en un momento dado, ha tenido por función mayoritaria responder a una urgencia.¹

Y si continuamos con la cita:

Así, el dispositivo siempre está inscrito en un juego de poder, pero también ligado a un límite o a los límites del saber, que le dan nacimiento, pero, ante todo, lo condicionan. Esto es el dispositivo: estrategias de relaciones de fuerza sosteniendo tipos de saber, y sostenidas por ellos.²

En Foucault los dispositivos producen aquello para lo que fueron creados –contrariamente al discurso manifiesto que las fundamenta. Es por eso que no es posible su reapropiación. Puede reapropiarse un insulto, una injuria, pero no un dispositivo. Límites de lo reapropiable.

Un poco antes de que Javier Sáez lo dijera y escribiera, venía pensando y compartiendo con algunxs compañerxs de la escuela de psicoanálisis a la que pertenezco, mis sospechas respecto del amor.

Fue así que el texto de Sáez “El amor es heterosexual”³, no hizo sino confirmar que no estaba tan descaminadx. Luego de un encuentro feminista porno punk en Doností, organizado por (en ese entonces Beatriz) Preciado, Sáez constata una celebración del amor generalizada que le llama la atención y le hace pensar:

[...] si la retórica del amor no es sino otro discurso y otra práctica más que hemos adoptado desde el régimen heterosexual. En todo caso, es un

¹ Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. III, Ed. Gallimard, 1994, Paris, pp. 229-231.

² *Ibid.*, p. 231.

³ Javier Sáez, El amor es heterosexual (2008), *El cuerpo queer. Subvertir la hetero-normatividad*, Ed. Letra Viva y Ed. Lecol, Bs. As., 2015.

discurso totalmente inofensivo y domesticado, algo que no molesta en absoluto al sistema patriarcal y homófobo. Por el contrario, los bollos, las maricas e incluso los trans son mucho mejor digeridos y aceptados cuando tienen pareja (“qué chicos más sanos, ya no son promiscuos”) y sobre todo cuando proclaman “su amor” (“fíjate qué majos, se quieren; son como nosotros”). Como decía Foucault, lo que molesta al poder no son las relaciones homosexuales, sino la amistad. Es decir, la posibilidad de crear redes de amigos, apoyos, afectos, solidaridades, difíciles de localizar, que escapan al control social y que van más allá del modelo binario individualista o liberal: “pareja- amor- matrimonio”.⁴

No creo que sea casualidad que, en esta cita, primero Foucault hable del “afecto, la ternura, la amistad, la fidelidad, la camaradería, el compañerismo,” y recién luego del *s’aimer* que yo traduzco por “quererse”, no por “amarse” y que caracteriza como: “relaciones de intensidades múltiples, de colores variables, de movimientos imperceptibles, de formas cambiantes”.

Incluso también en “De la amistad como modo de vida”, Foucault no parece necesitar del amor para recubrir la experiencia de placer que une a dos hombres.

Tienen que inventar desde la A a la Z una relación aún sin forma que es la amistad: es decir la suma de todas las cosas a través de las cuáles uno y otro pueden darse placer.⁵

2

Me pregunto por qué equiparar este modo otro de relación “de formas cambiantes” o incluso “sin forma” con el *corset* o el *closet* del significante amor.

Lo que sacamos por la puerta retorna por la ventana. En teoría decolonial se habla de colonialismo interno, ¿deberemos hablar de heteronormatividad interna? (con todas las comillas correspondientes a “interna”).

Se trata, me parece, de hacerle lugar a una ascesis y una invención respecto de los modos conocidos, ya inventados e inventariados de afectarse.

Dice Foucault:

El ascetismo como renuncia al placer tiene mala reputación. Pero la *askesis* es otra cosa. Es el trabajo que uno hace sobre sí para transformarse o para hacer aparecer ese de sí que felizmente no se alcanza jamás. ¿No sería éste nuestro problema hoy? Al ascetismo se le ha dado vacaciones. Es cuestión nuestra avanzar sobre una *askesis* homosexual que nos haría trabajar sobre nosotros mismos e inventar, no digo descubrir, una manera de ser aún improbable.⁶

Sáez pareció convocar al averno, y se lanzaron sobre él todxs o casi todxs sus compañeres de un fisurado campo queer. Recibió agravios y hasta interpretaciones psicológicas respecto de su “problema con el amor”.

Al poco tiempo Preciado rectificaría su posición radicalmente:

⁴ Ibid., p. 2.

⁵ M. Foucault. De l’amitié comme mode de vie. Entrevista con R. de Ceccaty, J. Danet y Jean Le Bitoux, Rev. *Gai Pied*, n°25, abril de 1981, pp. 38-39 La traducción es mía.

⁶ Ibid., p. 2. La traducción es mía

Quisiera celebrar el 14 de febrero confesándoles un secreto. Digamos que éste será mi regalo de San Valentín. Este verano dejé de creer en el amor. En el amor de pareja. No fue algo progresivo. Fue un golpe seco: el orden de mis ideas cambió y mi deseo se vio radicalmente modificado. ¿O quizás fue al revés? Me descubrí deseando de otro modo y las ideas cayeron por su propio peso. Aunque soy con respecto a toda teología ateo y en filosofía metodológicamente nominalista, el amor había hasta entonces resistido la hermenéutica de la sospecha y el acoso de la deconstrucción. Por el lado de la virtud, la retórica del amor persistía en mí como un resto neoplatónico de años de entrenamiento metafísico.⁷

Tenemos mala memoria, ya Guy Hocquenghem había sentenciado: “*la pareja, la forma más restrictiva de vida amorosa y social que jamás se haya experimentado de forma masiva en la historia de la humanidad*”⁸.

Luego fue Halperin, en *¿Cómo ser gay?*⁹, quien me alertó acerca de la heterosexualidad de una dramaturgia de los afectos y de la existencia de otro modo de afectarse, un modo que constituye lo más queer de lo gay. Una manera de hacer con el dolor y el sufrimiento, y también una renuncia a la empatía social y a la respetabilidad (que antes llamábamos “burguesa”).

Así el humor adquiere una función político-afectiva, le hace lugar a otra política de los afectos.

El utilizar la propia congoja como herramienta de humor, el negarse a eximirse a uno mismo de la ironía con la que se considera al resto de identidades sociales y personificaciones de los papeles sociales aceptados, es, en efecto nivelar diferencias sociales [...] no pretender que se lo tomen a uno en serio y renunciar al derecho de la empatía ajena, de la sentimentalidad¹⁰

Luego vendría mi decepción con Halperin ante su texto “Amor queer”¹¹, que para mí constituye una marcha atrás respecto de “¿Cómo ser gay?”. Allí, aun reconociendo y citando a Berlant¹², Halperin propone considerar al amor queer como una “contraconducta”:

⁷ Paul B. Preciado. *Happy Valentine* (2015). Disponible en:

<http://paroledequeer.blogspot.com/2015/02/happy-valentine-por-paul-b-preciado.html>

⁸ Guy Hocquenghem. El futuro pertenece a la pareja. El estar-de-a-dos, forma totalitaria de la modernidad (1980), revista ñácate, 2020. Disponible en: <http://www.revistanacate.com/fronteras/el-futuro-pertenece-a-la-pareja-el-estar-de-a-dos-forma-totalitaria-de-la-modernidad-guy-hocquenghem/>

⁹ David Halperin, *¿Cómo ser gay?*, Ed. Tirant le Blanc; Humanidades, Valencia, 2016.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 269-270.

¹¹ D. Halperin, *Amor queer* (2019). Disponible en: <https://e-diccionesjustine-elp.net/amor-queer-un-texto-de-david-halperin-introduccion-y-comentario-de-rafael-perez-y-martin-perez/>

¹² “Desde que es el ligamento de patriotismo y familia, el amor define la gobernabilidad en su forma nuclear, como mecanismo de monitoreo interno a través del cual el sujeto vuelve y reproduce el deseo como plebiscito sobre lo normal... La instalación del amor romántico como vínculo fundamental de los humanos ha sido central para la normalización de la heterosexualidad y de la feminidad en la cultura del consumidor; se ha convertido en una forma de expresar los deseos para una vida normal..., definiendo la normatividad del self moderno mucho más que como lo hace una categoría tal como la de 'sexualidad'”

El amor queer podría entonces ser restablecido con el estatus de lo que Arnold Davidson llama, siguiendo a Michel Foucault, una ‘contraconducta’.¹³ Una vez que recuperemos esa vitalidad, esa sensibilidad por la queeridad del amor de lesbianas y de hombres gay, podremos entonces llegar a ver sus expresiones como formas de resistencia táctica a la estandarización de la vida emocional en la sociedad contemporánea.¹⁴

Es decir que, lejos de problematizar la noción misma de amor, produce una variante desviada. Coherente con su idea de lo queer como *inversiones* del mundo heteronormal, como operaciones o prácticas de desviación –quizás sería mejor decir *prácticas de lo desviado*– produce su amor invertido.

Sin embargo, personalmente creo que lo invertible, lo desviable, lo reapropiable tiene sus límites, sus puntos de imposibilidad. Así como el Edipo no me parece invertible, gaycizable o queerizable, tampoco el amor. Edipo y amor romántico, amor de pareja, son dispositivos de normalización sexoafectiva, matrices de subjetivación y de sexuación, piezas clave del sistema sexo/género, la heterosexualidad obligatoria y el patriarcado. Halperin insiste en sostener el término “amor”, incluso recordándonos que:

[...] de hecho, la tarea que enfrentan los hombres gays no es otra cosa que una especie de “ascesis homosexual”, como lo llama Foucault, “que nos haga trabajar sobre nosotros mismos e inventar, no digo descubrir [ya que no hay forma de vida existente que sirva a ese propósito], una manera de ser aún improbable”¹⁵.

4

Una de las cosas que siempre me ha parecido más revulsiva y prometedora de la subversión queerfeminista son las operaciones en la lengua que se hace imprescindible producir, inventar, asentir a su ocurrencia, ya que las relaciones sociales de poder permean una política sexual del lenguaje que nos habla y por el que somos hablaxs.

Por otra parte, aún hoy hay quienes invocan la *paideia* griega como demostración de la viabilidad de otra forma del “amor”, el amor a los muchachos. Muchxs de ellxs se dicen foucaultianxs o, al menos, lectores de Foucault. No deja de sorprenderme.

Si leemos “El uso de los placeres”, en *Historia de la sexualidad*¹⁶, queda claro que el llamado “amor de los muchachos” es una práctica eroticopolítica de producción de ciudadanos futuros gobernantes de la *polis*. Una *polis* que es una sociedad de amos y en la que el mantenimiento del poder y el valor supremo de la virilidad son la contracara de los fantasmas de pasividad y feminización de los hombres:

Amar a los muchachos era una práctica “libre” en el sentido de que no sólo estaba permitida por las leyes (salvo circunstancias particulares) sino admitida por la opinión. Más aún, encontraba sólidos apoyos en distintas

(L. Berlant, Love, A *Queer Feeling*,” in *Homosexuality & Psychoanalysis*, ed. Tim Dean and Christopher Lane, Chicago, 2001, p. 437).

¹³ Cf. Arnold I. Davidson, “In Praise of Counter-Conduct,” *History of the Human Sciences*, 24.4 (2011), pp. 25-41, esp. 33-34.

¹⁴ D. Halperin, Amor queer, op. cit., p. 3.

¹⁵ M. Foucault, De l’amitié comme mode de vie... op. cit., p. 165,

¹⁶ M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, t. 2: *El uso de los placeres* (1984), Ed. Siglo XXI; España, 2003.

instituciones (militares o pedagógicas). Tenía sus cauciones religiosas en los ritos y fiestas en los que se clamaba en su favor a las potencias divinas que debían protegerla. Finalmente, era una práctica culturalmente valorada por toda una literatura que la ensalzaba y una reflexión que fundamentaba su excelencia. Pero a todo ello se mezclaban actitudes bien diferentes: desprecio por los jóvenes demasiado fáciles o demasiado interesados, descalificación de los hombres afeminados [...].¹⁷

De muchas maneras Foucault muestra, problematiza, la erótica que hace de los jóvenes varones no “objetos de placer” —eso sería inadmisibile, dado el carácter no servil, aristocrático, de los jóvenes— sino “sujetos de placer”, en un juego adulto-joven, amante-amado preparatorio de las funciones políticas a asumir en la adultez:

[...] que los placeres que se obtenían de tal relación requerían de una forma moral distinta de la que se requería cuando se trataba de amar a una mujer. En este género de relación, los placeres no revelan, en quien los experimenta, una naturaleza extraña, pero su uso requería de una estilística propia. Es un hecho que los amores masculinos han sido objeto, en la cultura griega, de toda una efervescencia de pensamientos, de reflexiones y de discusiones acerca de las formas que debían tomar o del valor que podía reconocérselas. Sería insuficiente no ver en esta actividad de discurso más que la traducción inmediata y espontánea de una práctica libre, buscando así expresarse naturalmente.¹⁸

Y agrega, por si no queda claro:

Ver tan sólo en todas estas precauciones que se tomaban y en el interés que se les prestaba la prueba de que este amor era libre es dejar de lado el punto esencial, es desconocer la diferencia que se hacía entre este comportamiento sexual y los demás acerca de los cuales nadie se inquietaba por saber cómo debían desarrollarse.¹⁹

Pocas veces se ha mostrado más claramente la *función política de una erótica*. Si a esto aún queremos llamarle “amor”, entonces acordarán conmigo que se trata de un dispositivo político que hace de una erótica su instrumento.

Lo mismo ocurre con el amor romántico.

Si asentimos a lo que Louis-Georges Tin realiza como genealogía de la heterosexualidad en *La invención de la cultura heterosexual*²⁰, advertiremos que el pasaje del amor caballeresco al amor cortes marca el punto de inflexión de la invención de la heterosexualidad como cultura y de su dispositivo generador de las condiciones de posibilidad: el amor.

¹⁷ Ibid., p. 121.

¹⁸ Ibid., p. 123.

¹⁹ Ibid., p. 125.

²⁰ Louis-Georges Tin, *La invención de la cultura heterosexual* (2008), Ed. El cuenco de plata, Bs. As., 2015.

[...] habría quizás que preguntarse si las culturas heterosexuales, es decir, aquellas donde la atracción por el otro sexo aparece representada, cultivada y celebrada, no constituyen un caso particular que razones históricas vinculadas con la expansión económica y colonial, hacen aparecer como regla general.²¹

Me resulta interesante que este autor hable de “dispositivo sociosexual”²² para referirse a la heterosexualidad, como cultura que hace de la “heterosexualidad amorosa” –así le llama– algo más que una práctica.

La cultura caballeresca que antecedió a la cultura heterosexual, fue una cultura homoerótica, de amistades masculinas, amistades viriles, camaradería entre hombres. DUBY le llamará “amor viril” pero, sin embargo, se trata de una erótica mucho más cercana a la amistad apasionada y la homosocialidad, como base de una sociedad épica, viril.

El amor romántico advendrá como “amor absoluto que lleva a la muerte”, con Tristán e Isolda y Romeo y Julieta, en los siglos XII y XIII.

Lo mismo ya había sido señalado por Denis de Rougemont en el ya clásico *El amor y Occidente*²³:

Que el acorde de *amor* y de *muerte* sea el que promueve en nosotros las más profundas resonancias, es un hecho que establece ya, a primera vista, el éxito prodigioso de la *novela*. Otras razones más secretas existen para ver en él una definición de la conciencia occidental [...].²⁴

6

Y Rougemont va más lejos aun acercando casi hasta la equivalencia entre amor y adulterio:

Estrechemos más el cerco en torno a esta contradicción mediante un esfuerzo que *debe* parecer desagradable, ya que tiende a destruir una ilusión. Afirmar que el amor-pasión significa, de hecho, el adulterio, es insistir en la realidad que nuestro culto del amor disfraza y transfigura a la vez; es poner a la luz aquello que este culto disimula, rechaza y se niega a nombrar para permitirnos un ardiente abandono a lo que no osaríamos reivindicar. La resistencia misma que experimentará el lector para reconocer que pasión y adulterio se confunden las más de las veces en nuestra sociedad, ¿no es acaso una primera prueba de este hecho paradójico: que queremos la pasión y la desgracia a condición de no confesar jamás que las queremos como tales?²⁵

¿No es esta apuesta trágica, dramática, lo que Halperin llama “mirada heterosexual” o “dramaturgia heterosexual de los afectos”?

Hace ya tiempo en el campo de las eróticas y los discursos que malamente llamamos “queer” –y que yo prefiero llamar campo degeneradx– hizo su aparición el denominado *giro afectivo* que, junto al llamado “giro antisocial”, constituyen hoy para mí dos claves

²¹ Ibid., p. 10.

²² Ibid., p. 13.

²³ Denis de Rougemont, *El amor y Occidente* (1939), Ed. Leyenda S.A., México, 1945.

²⁴ Ibid., p. 15.

²⁵ Ibid., p. 16.

de lectura de las eróticas disidentes, que *traicionan* –dicho con la ambigüedad que este término tiene para Jean Genet, sobre el que ya he trabajado en otros textos– la cisheteronormatividad.

En un trabajo anterior que llamé “Los afectos como política de lo subjetivo”²⁶, decía:

Como han señalado –desde sesgos diferenciales en cada caso– Laurent Berlant, Nicolas Cuello, Mariela Solana, Ann Cvetkovich, Sara Ahmed y muchxs otrxs, hay una *dimensión política de los afectos* o, como prefiero decir: una *economía política de los afectos* invisibilizada por esta matriz heterosexual, burguesa, blanca, eurocentrada-colonial.

Se tratará, por otro lado, como señala Helena López en el Prólogo a *La política cultural de las emociones* de Sara Ahmed²⁷, de resistir cierto voluntarismo queer, voluntarismo que yo llamaré ingenuo. No para anclarnos en un determinismo sino para incluir potencia y disminución de potencia, posibilidad e imposibilidad, en nuestras existencias en afectaciones múltiples.²⁸

Es dentro de ese “voluntarismo queer”, del que muy lúcidamente nos advierte Helena López, que ubico un amor no heterosexual.

Más de unx psicoanalista me ha replicado: “pero yo encuentro en los análisis de personas gays o lesbianas o incluso trans, las mismas dificultades con el amor que en personas heterosexuales”, a lo que invariablemente contesto –un poco ya hartx– “y si, quienes suscriben al *dispositivo heterosexual del amor* se encuentran con las mismas dificultades que cualquiera. Es por eso que es un dispositivo, porque produce aquello para lo que fue inventado”.

Alguien que me parece sabía muy claramente que se trata de otra cosa entre quienes desertan de los dispositivos de normalización –cualesquiera sean ellos– era Jean Genet. Escuchémoslo –una vez más– decir de sus andanzas eróticodelincuenciales, abyectas: “*Mi talento será el amor que siento por todo lo que compone el mundo de las cárceles y los presidios*”²⁹, dirá y, curiosamente, constato que este amor paradójico toma como objeto a dispositivos y no a sujetos.

Más adelante dirá de su escritura como una ascesis:

Agrupo estas notas para algunos jóvenes. Me gustaría que las considerasen como la consignación de una ascesis entre todas delicada. La experiencia es dolorosa y aun no la he acabado.³⁰

Me gusta pensar que esta ascesis incluye a los efectos de escapar de una normalización afectiva vía el amor como dispositivo.

²⁶ Fernando Barrios. Los afectos como política de lo subjetivo, *revista ñacate*, 2020. Disponible en:

<http://www.revistanacate.com/articulos/de-los-afectos-como-politica-de-lo-subjetivo-fernando-barrios/>

²⁷ Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones*, UNAM, PUEG, México, 2015.

²⁸ F. Barrios, *Los afectos...*, op. cit., p. 2.

²⁹ Jean Genet, *Journal du voleur* (1949), Ed. Gallimard, Paris, p. 123-124, citado por Didier Eribon en *Una moral de lo minoritario. Variaciones sobre un tema de Jean Genet* (2001), Ed Anagrama, 2004, p. 27.

³⁰ J. Genet, *Diario del ladrón*, Ed Planeta, Barcelona, 1977, p. 185.

Genet aspira a lo que denomina “una soledad moral”, y para eso es necesario romper con “*las ligaduras más sólidas del mundo: las ligaduras del amor*”³¹.

Es por Didier Eribon en *Una moral de lo minoritario*³² que me entero del término “*sentimenteca*” de Patrick Chamoiseau³³: aquello que los individuos dominados construyen para “escapar a la colonización de su espíritu”.

Esta *sentimenteca*, como invención alternativa a la sentimentalidad dominante, y como una otra educación sentimental o, mejor aún, como *otra imaginación/imaginería erótica*, va en la misma línea de mi necesidad de dejar caer algunos significantes de la experiencia hetero que no recubren sino forzosamente lo vivido en una vida no heterosexual.

Para Genet no cabe duda de que existen dos *mundos* –que no se recubren, no coinciden, se oponen– el de *los normales* y el suyo, el de *la abyección*. Y escribe para ambos, como lo señala muy bien Eribon:

El hecho de escribir para un pequeño número de lectores imaginarios e ideales, «jóvenes» e «invertidos», los auténticos destinatarios de sus libros, y contribuir así a constituirlos como una «comunidad», no impide en absoluto que Genet se dirija al mismo tiempo a otros lectores a los que no deja de increpar y a los que describe como a quienes pertenecen al mundo dominante, al que llama «vuestro mundo», es decir, *el mundo del que ha sido excluido y contra el cual ha tenido que formarse como persona y como sujeto* [...] dentro de la estrategia literaria (y política) que consiste en oponer dos mundos: el mundo al que pertenece (el de la abyección) y el de la gente «normal» (para la cual los parias son «abyectos»)³⁴

8

Y me interesa señalar o rescatar lo de: *un mundo contra el cual ha tenido que formarse como persona y como sujeto*, porque será el mismo Didier Eribon el que en *La sociedad como veredicto*³⁵ hará visible de qué modo la injuria produce al sujeto. No lo afecta, lo produce. Y esta es una línea que me propongo continuar trabajando: la producción violenta de lxs sujetos o, para decirlo más líricamente, la producción de *sujetos de la violencia* en sus múltiples formas y modos.

No hace mucho preguntaba en un encuentro de psicoanálisis: ¿cómo creen que se constituye unx sujetx cuya erótica es un insulto para el resto? Insulto en sentido literal: *chupa pija, culo roto, mamadera*, ¿creen ustedes que esto es indiferente a la hora de la división subjetiva o de pensar la vergüenza como falta en ser o la homosexualidad como defensa contra la paranoia? ¿O a la hora de reclamar la inconsistencia identitaria o la destitución subjetiva?

Hay también diversidad de posiciones a la hora de demandar cambios sociales y políticos. Yo me encuentro, no por elección o goce transgresivo, sino por supervivencia subjetiva –créanlo o no– entre quienes sentimos necesario mantener un grado importante de *ilegibilidad*, de no cooptación, de marginalidad, de opacidad, de lo irreconciliable, respecto de un mundo cisheterocapitalista que no cesa de deglutirnos incluyéndonos.

³¹ Ibid., p. 52.

³² Didier Eribon, *Una moral de lo minoritario*. Variaciones sobre un tema de Jean Genet (2001) Ed. Anagrama, 2004.

³³ Patrick Chamoiseau, *Écrire en pays dominé*, Paris, Gallimard, 1997.

³⁴ Ibid., p. 41.

³⁵ D. Eribon, *La sociedad como veredicto* (2013), Ed. El cuenco de plata, Bs. As., 2017.

Dentro de los escritores gays existe una variedad considerable respecto al grado de problematización o naturalización y adopción inadvertida del término “amor” para decir de sus prácticas eróticas.

Desde esta lectura sesgada, interesada, tendenciosa y herida que hago, me gusta pensar que “el amor que no osa decir su nombre”, de Oscar Wilde³⁶, refiere a que “amor” no es su nombre. E incluso que haber querido hacer de la relación con Lord Alfred Douglas una historia de amor, fue lo que lo llevó a la cárcel, finalmente. Baste leer *De profundis* para constatarlo.

O que cuando Pedro Lemebel escribe: “No tengo amigos, tengo amores”³⁷, es que al extender de ese modo ilimitado al amor, lo hace desaparecer o perder consistencia, lo hace tambalear en su metafísica.

³⁶ Oscar Wilde. *De profundis* (1897) Ed. Penguin 2016

³⁷ Pedro Lemebel. *No tengo amigos, tengo amores*. Extractos de entrevistas (2018) Ed Alquimia