



POR UNA POLÍTICA A CARAPERRO

Placeres textuales para las
disidencias sexuales

Paco Vidarte

tragicantes de sueños
mapas

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

mapas

Mapas. Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.

© 2021, de los textos, Paco Vidarte
© 2021, de esta edición, Traficantes de Sueños




creative commons

Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 España
(CC BY-NC-ND 4.0)


Usted es libre de:

 * Compartir - copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente la obra

Bajo las condiciones siguientes:

 * Reconocimiento — Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciante (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o que apoyan el uso que hace de su obra).

 * No Comercial — No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

 * Sin Obras Derivadas — No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Entendiendo que:

- * Renuncia — Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor
- * Dominio Público — Cuando la obra o alguno de sus elementos se halle en el dominio público según la ley vigente aplicable, esta situación no quedará afectada por la licencia.
- * Otros derechos — Los derechos siguientes no quedan afectados por la licencia de ninguna manera:
 - Los derechos derivados de usos legítimos u otras limitaciones reconocidas por ley no se ven afectados por lo anterior.
 - Los derechos morales del autor
 - Derechos que pueden ostentar otras personas sobre la propia obra o su uso, como por ejemplo derechos de imagen o de privacidad.
- * Aviso — Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar muy en claro los términos de la licencia de esta obra.

Primera edición: septiembre de 2021

Título: Por una política a carapero. Placeres textuales para las disidencias sexuales

Autor: Paco Vidarte

Maquetación y diseño de cubierta:

Traficantes de Sueños

Edición:

Traficantes de Sueños

C/ Duque de Alba 13. C. P. 28012. Madrid.

Tlf: 915320928

mail:editorial@traficantes.net

ISBN: 978-84-123398-8-8

Depósito Legal: M-20098-2021

Por una política a carapero

Placeres textuales para las
disidencias sexuales

Paco Vidarte

Compiladores:
Javier Sáez y Fefa Vila

traficantes de sueños
mapas

Índice

Prefacio. <i>Fefa Vila y Javier Sáez</i>	15
El cuerpo, el deseo, la sexualidad	17
Agradecimientos	21
Paco Vidarte y la rebelión de las bestias	
<i>Carolina Meloni González</i>	23
Cadencias derridianas	26
El amigo del psicoanálisis	28
Devenir horda: putas impúdicas, chuchos callejeros, hijos de perra	29
Bibliografía de Paco Vidarte	32
1. Cero a la izquierda (1995) con Ricardo Llamas	37
2. Armario. La vida privada del homosexual o el homosexual privado de vida (1999)	
<i>con Ricardo Llamas</i>	43
Un término para designar lo inexistente	43
Fondo de armario	47
Del otro lado del confesionario	53
Cómo salir del armario sin patetismos: entre la ironía y la revolución	57
3. Identidad (1999) con Ricardo Llamas	63
Moverse y salir en la foto:	
el tocino y la velocidad	63
Heteroidentidad	65
Un debate muy <i>eighties</i> : esencialismo <i>versus</i> constructivismo	72
El valor de uso de la identidad	79

4. <i>Disgayland</i>: fantasías animadas de ayer y hoy (2001)	85
Presentación	85
Besar a la blanca-Nieves o besar al negro-Jordan: el despertar a la sexualidad	89
De flores y abejas: el doloroso picotazo de la virilidad	98
La mariquita: un bicho raro con crisis de identidad	102
5. El banquete unqueersitario: disquisiciones sobre el s(ab)er queer (2005)	113
Fuegos de artificio: otra vez haciendo de Pepito Grillo	114
Teoría queer y filosofía: un enfoque académico	122
Los malos pensamientos: panfleto contra el estructuralismo y el psicoanálisis	126
6. El internauta desnudo: la autoimagen pornográfica en el imaginario yoico (2006)	137
7. ‘Dhivorcio’ y matrimonio gay (2007)	149
8. ¡Qué mariquita ni qué niño muerto! (2008)	153



Paco Vidarte. Foto de Ángel Pantoja

A una amiga, desconocida aún.

Prefacio

Fefa Vila y Javier Sáez

PACO VIDARTE nos dejó en enero del año 2008, tenía 38 años. En su corta vida, hizo oficio en las aulas de la universidad con sus alumn*s de filosofía, pero sobre todo hizo prácticas maricas en las calles de la ciudad de Madrid en la década de 1990, sumándose a La Radical Gai en un momento en que agitar el queerpo públicamente tenía poco de glamour y mucho de escarnio. Aunque ha pasado tiempo, la actualidad de sus textos, de su visión de la política y del activismo LGTBI-Q sigue teniendo una enorme vigencia. Su último libro, *Ética marica*, fue una especie de testamento o manifiesto político que hoy en día sigue siendo reconocido e influyendo en los jóvenes gais, lesbianas, transexuales y bisexuales, y en las personas que se interesan en los movimientos queer.

La publicación de este libro es un acto de amor. Es un acto de reconocimiento a un gran amigo que nos amplió el horizonte, nos regaló vida gracias a su generosidad, a su inteligencia y a su compromiso político. Paco tradujo y publicó numerosos textos de filosofía, también reflexiones sobre las políticas relativas a las

minorías sexuales ya desde mediados de los años noventa, dentro de su activismo en La Radical Gai, hasta el final de su vida. Los textos que publicamos aquí estaban diseminados en revistas, en fanzines, en Internet y en algunos libros colectivos, de forma que era difícil localizarlos, a pesar de su importancia y de su calidad. Por eso hemos decidido reunirlos en este volumen, a modo de «consejos» desobedientes para una disidencia sexual radicalmente renovada, para que cualquier persona interesada en esta parte de su obra pueda acceder a ellos fácilmente. Leerlos, 20 o 25 años más tarde, es también dar la oportunidad para que sus ideas ocultas en el papel tomen vida en la imaginación de nuevas generaciones activistas y que conformen en los nuevos barrios y en las nuevas avenidas de la ciudad o de los pueblos un imaginario radical, opositivo y emancipador. No queremos traer al presente al intelectual brillante sino al amigo activista desobediente, que escribía para los suyos y con los suyos como un rito político en el que conjuraba el humor más ácido con el gesto inventivo y lleno de afecto y perseverancia, que llamaba a la resistencia y al placer que se forjaban en las alianzas disidentes. En este sentido, queremos incentivar una lectura afectiva de su obra para conocer y vivificar con otr*s que no le han conocido o le han conocido menos, el espíritu que habita en sus ideas perdidas u olvidadas, invitar a percibir las líneas de vida arriesgada que conforman su escritura y el ritmo que late en su pensamiento, abriendo un espacio «entre» Paco y nosotros que nos afecte, nos interroge y transforme. ¿Qué haría Paco hoy?

Esto se nos ocurre porque existe un deseo de lo intempestivo, de lo inconforme y disconforme, un recuerdo que sigue nadando a contracorriente, una

voluntad que se cuele en las grietas del saber y del orden para inspirar, para construir, una política canina, de perras, zorras y lobas, en esta década oscura que comenzamos a transitar un poco zombis. Conocer a un autor, en nuestro caso a Paco Vidarte, y convocarnos a reflexionar en torno a su pensamiento es una tarea que exige coraje y cierta inventiva. Coraje, porque este legado nos parece fundamental y nos emplaza a la acción en un momento donde los ánimos se sienten bajos, a la vez que el auge de la extrema derecha, de discursos abiertamente homofóbicos, transfóbicos, lesbófobos, misóginos en medios de comunicación, en foros políticos y en redes sociales campan sin freno. Cuando se está dando un rearme del machismo, del fascismo y de la homofobia con total impunidad en muchos países de Europa, incluyendo el Estado español. Paco nos recuerda que tenemos que seguir ampliando alianzas, construyendo una política radical, que las maricas, las bolleras, las personas trans, las minorías sexuales, todos somos sujetos políticos y que esa posición es fundamental para activar una política que cuestione todos los sistemas de opresión, materiales y simbólicos. Paco nos incita a una militancia a carapero, es decir, a una militancia sin concesiones, sin diálogo con el enemigo, subversiva, directa, nos incita a actuar sin pensar, dentro de un marco feminista, radical y antirracista. No se trata de dejar de pensar sino de actuar sin miedo para que el pensamiento vuelva, nos revuelva.

El cuerpo, el deseo, la sexualidad

En estos textos aparecen muchas de sus líneas de pensamiento, desde la crítica a cierta izquierda reaccionaria

y homófoba, hasta una reflexión hilarante y profunda sobre el armario, pasando por los debates sobre la identidad que hoy en día vuelven a estar de gran actualidad, el papel de la Universidad en el control o la desactivación de los movimientos queer, el potencial subversivo y crítico de unos dibujos animados —que requieren ser desdibujados— o su posible homofobia, las nuevas formas de corporalidad, de deseo y de autorrepresentación que empezaban a generar las redes sociales y las aplicaciones de ligue por Internet... Por supuesto, hay referencias al VIH, que lamentablemente marcó el final de su vida, y referencias al matrimonio igualitario que nos ha cambiado la vida más bien poco. Y también encontramos una reflexión durísima y brillante sobre el acoso a los niños mariquitas, lo que hoy se conoce como *bullying*.

Todas estas líneas de pensamiento tienen un componente político evidente: el armario es un dispositivo sociopolítico; la identidad está en el centro de los debates de la política actual; la Universidad como institución puede ser heterocentrada o puede abrirse a nuevas posibilidades; la cultura, el cine, la literatura son tecnologías del género; Internet ha modificado las formas de hacer política, las formas de comunicarse, de ligar, de tener sexo...; el sida sigue siendo un grave problema que no se aborda con el suficiente interés político; los sistemas educativos siguen siendo clave en la posibilidad de una sexualidad diversa o en la limitación represiva de esa diversidad, como persigue el pin parental; hay que abordar de forma decidida el acoso a las criaturas con expresión de género diversa.

Pero, además, en Paco siempre hay una mirada a las otras formas de opresión: al racismo, a la explotación laboral, a la xenofobia, a la violencia contra las

mujeres. La articulación política con todas las formas de opresión fue uno de sus grandes aciertos, en un momento en que los movimientos LGTBI-Q solo se movían en función de sus propios intereses sin tener una estrategia política más profunda o global. Un germen de alianzas múltiples que estaba presente, en la militancia compartida, en LSD y La Radical Gai.¹

¹ LSD (Lesbianas Sin Duda, Lesbianas Son Disruptivas, etc.) y La Radical Gai fueron dos colectivos que nacieron y actuaron en contacto generacional y formando parte del tejido social que se articula en el barrio de Lavapiés, a comienzos de los años noventa del siglo pasado. Realizaron durante casi toda esa década un activismo radical bollero y marica en Madrid, con numerosas intervenciones, publicaciones, traducciones, exposiciones, manifestaciones, fiestas, etc., contra la lesbofobia y la homofobia, y promoviendo alianzas y luchas contra el VIH-sida, desde un enfoque feminista y antirracista como inicio de una crítica poscolonial y anticapitalista que pivotaba sobre procesos de desidentificación normativa del sexo/género. Surgen como los primeros grupos queer en España, en un momento de atomización de lo político y en el que hubo una vuelta a la radicalización, cortocircuitada, de los años setenta tras la «fiesta ochentera»; promovieron redes políticas afectivas en el Estado español y en otros países y formaron parte de un activismo global e internacionalista, donde ACT-UP! tuvo un papel e influencia notoria, aunque también heredarán y reformularán las culturas anarquista y de la izquierda extraparlamentaria del Estado español, actuando en un contexto y en una realidad local con problemas comunes y en menor medida con una identidad común. Publicaron los queerzines *Non Grata* (LSD) y *De un plumazo* (La Radical Gai) entre 1992 y 1998. Tanto estos queerzines como muchos carteles, vídeos, pegatinas e imágenes forman parte del patrimonio cultural público custodiado como «¿Archivo queer?» por el MNCARS en Madrid y también, aunque todavía parcialmente, se pueden consultar online.

La actividad de estos dos grupos ha sido documentada mediante investigaciones en formatos muy diversos, aquí apuntamos algunos de ellos: el incipiente libro publicado en Siglo XXI en 1998 con el título *Teoría torcida*, de Ricardo Llamas, activista en La Radical Gai; posteriormente dos en la editorial de Traficantes de Sueños: *El eje de mal es heterosexual*, publicado en 2005 bajo la edición de Carmen Romero, Dau García Dauder y Carlos Bargeiras en colaboración con GtQ (Grupo de Trabajo Queer), seguido, en 2011, del libro de Silvia L. Gil, *Nuevos feminismos*. Más recientemente en dos exposiciones comisariadas por Fefa Vila, la primera tuvo lugar en 2016 en el Van

Por otra parte, estos textos nos permiten disfrutar de su escritura, de la fuga de la academia, del placer de leer unos textos que son divertidos, a menudo irónicos, mordaces, contradictorios, hilarantes, complejos, del humor que nos salva de la realidad sin que huyamos de ella.

Resultaría interesante considerar la reapropiación de estos aportes vidartianos en un intento de mapear de nuevo nuestras ciudades y pueblos desde nuevas conflictividades ligadas a los derechos humanos, a la salud, al cuerpo y al deseo, que necesitan ser visibilizadas y sobre todo necesitan de un encuentro político, queerpo a queerpo, tras el armario, tras el control biopolítico del contacto que instaura la COVID. Lo queer como un tejido arácnido colectivo que toma la ciudad en sus recodos, como un cuerpo común, que se activa, con el feminismo, en la defensa de una vida merecedora de ser vivida, de una vida alegre, contra todas las formas de violencia que la atacan, que nos atacan y se escriben en los cuerpos de las personas trans, de las disidencias sexuales, de las pobres y precarias vidas que necesita esta fase del capitalismo para reproducirse y que se expresa cruelmente en el triunfo del patriarcado y el colonialismo.

Nos gustaría acompañarnos de Paco, convocarle para reactivar la política de las nuevas y viejas generaciones, para que sigamos escuchando sus palabras, que apuntan a la ruptura, al conflicto pero también a la cercanía, a la sensibilidad y la solidaridad, y que

Abbeuseum de Eindhoven «Archivo Queer? Screw in the System (Madrid 1989-1995)», y, en 2017, «¿Archivo queer? Imaginarios de acción y placer» (Madrid 1989-1999), en el Centro de Cultura Contemporánea, Conde Duque, dentro del programa *El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGTBI-Q* (véase *Metrópolis RTVE*: <https://www.rtve.es/alacarta/videos/metropolis/metropolis-porvenir-revuelta/4414120/>).

estas nos sirvan para la acción contra el trabajo esclavo, la explotación, por los derechos sexuales, humanos y posthumanos, para rechazar toda forma de violencia y desprotección de nuevas vidas, cuerpos y espacios. Confluir en la alegría para desestabilizar el muermo; ese es el mejor homenaje que podemos hacerle, difundir su trabajo y apostar por esa política a caraperro que Paco profesaba. La política como vida radical, lo radical como vida política, la vida como política radical.

Agradecimientos

A Traficantes de Sueños por su labor comprometida en hacer y difundir este libro; a Ricardo Llamas por compartir aquí tres textos con Paco y aplaudirlos con generosidad y alegría. A Carolina Meloni por su excelente texto de introducción; a Ángel Pantoja por cedernos la foto de Paco. A tod*s l*s amig*s de Paco y nuestr*s por querer seguir, junt*s y revueltas, en el camino.

Paco Vidarte y la rebelión de las bestias*

Carolina Meloni González

¿Por qué no pensar que un nuevo tipo de revolución está a punto de hacerse posible...?

Gilles Deleuze

Hay toda una tradición de pensadores que han hecho de la filosofía el arte de demoler sistemas. Frente a los que han sufrido la necesidad o perversión de construirlos, están aquellos que han preferido desmontarlos, removerlos hasta los cimientos, cuestionando sus pretensiones de verdad. De este modo, la historia de la filosofía nos ha legado imágenes nada excelsas ni profundas, pero sumamente potentes sobre la capacidad crítico-destructiva de algunos conceptos. Desde el martillo nietzscheano que va a la caza de las grietas del sistema, la propia dinamita existencial con la que se define Nietzsche, hasta la palanca deconstructiva derridiana que pretende remover y *solicitar* los cimientos de la metafísica; o aquellos filósofos cartógrafos,

* Este artículo es una versión ampliada de «Paco Vidarte y la rebelión de las bestias», publicado el 11 de enero de 2019 en *El Salto*, disponible en <https://www.elsaltodiario.com/laplaza/paco-vidarte-rebelion-bestias-resena-etica-marica>

arqueólogos, tipo Benjamin o Foucault, que trazan mapas y genealogías insospechadas. Hay, parafraseando a Deleuze, en determinados autores un espíritu sísmico, que nos conmueve y, en definitiva, nos revoluciona. Es precisamente en este grupo, que podríamos denominar «los desmontadores», donde situaríamos a Paco Vidarte, cuyas herramientas dinamitadoras continúan abriendo brechas allí por donde pasan.

«Esto no es un libro. Es un interruptor. Un dispositivo que corta la corriente. Y a la vez permite que algo ponga en marcha, que algo se encienda» (*Ética marica*, 2007: 9). Así comienza el último libro de Paco Vidarte, escrito en apenas tres semanas, durante el mes de junio de 2007, en su casa del barrio madrileño de Lavapiés. Hay en cada una de sus páginas y capítulos una repolitización y resignificación de la rabia y el cabreo como herramientas contrahegemónicas para la lucha y la emancipación. En su ironía habitual, cuando la enfermedad ya se había manifestado en su plenitud, solo unos meses después de escribir este breve pero intenso manifiesto, Vidarte afirmaba que cierta alteridad amenazante latía ya en él, haciéndola responsable de esa fuerza encolerizada que tiñe todo el libro. Solo a causa de ese monstruo que comenzaba a consumir sus células, Vidarte afirmaba comprender la premura y rapidez con la que había parido el *Ética marica*. Al margen de las posibles anécdotas biográficas, resulta sumamente importante rescatar la potencialidad política de esta obra, la cual, a modo de bofetada, de cortocircuito, nos advierte de la facilidad con la que podemos deslizarnos en la comodidad de la buena conciencia, en el sopor de la despolitización, mientras los dispositivos de poder y dominación no cesan, con su trabajo silencioso, fagocitando y apaciguando todo conato de lucha social.

Tras una década de su muerte, hoy más que nunca se torna absolutamente necesario volver a sus propuestas, a sus textos. Nada cómodo encontraremos en ellos. Si vuestro espíritu humanista está a la búsqueda de cierta comunidad reparadora y conciliadora, no lean a Vidarte. No es el filósofo que necesitan para establecer políticas de la concordia. Ninguna posibilidad de reconciliación, diálogo o negociación con el enemigo hallarán en sus páginas. Por el contrario, es el pensamiento como ametralladora, como barricada y máquina de guerra lo que se nos propone, pensamiento siempre dispuesto a perforar y abrir los muros que se levantan ante nosotros, a resquebrajar y denunciar todos aquellos sistemas de opresión que no dejan de asediarnos y atravesarnos. También es la resignificación del deseo como flujo perverso, la apropiación y colectivización del culo, del cuarto oscuro, el devenir lumpen, perra, trans, puta o migrante, desmontando toda hipócrita seguridad heteropatriarcal, todo resto de microfascismo que pueda anidar en nosotros. «¡A menear el edificio hasta que le salgan grietas!», hasta dejarlo en la desnudez de sus ruinas. Temblad, cretinos, pues la *hybris* de los parias ha llegado para quedarse.

La trayectoria política, militante y académica de Vidarte se remonta, sin embargo, a años atrás del archiconocido *Ética marica*. Su breve, pero intensa vida, nos ha dejado un conjunto de textos dispersos, pasquines, libros de corte académico y traducciones, cuyas temáticas siempre han girado en torno a tres ejes fundamentales: por un lado, la teoría queer y el feminismo, donde encontraremos al Paco Vidarte más activista, miembro fundamental de La Radical Gai a principios de los años noventa y defensor incansable de los derechos del movimiento LGTBQ (los dos libros escritos

junto a Ricardo Llamas, *Homografías* y *Extravíos* son un claro ejemplo de esta etapa; así como los primeros cursos de Teoría Queer en la UNED, gracias a los cuales se introdujo en la academia un saber tan poco aceptado por la misma); por otro, la deconstrucción derridiana y el psicoanálisis, en los que se consolida la figura del académico, reconocido internacionalmente sobre todo en Francia y Latinoamérica, por su contribución al pensamiento francés contemporáneo. En torno a estos ejes, realizaremos un breve repaso por sus obras y pensamiento, intentando rescatar de las mismas su capacidad incesante de intervenir, operar y actuar; dado que para Vidarte solo era posible un modo de pensar, solo es posible un tipo de pensamiento: aquel que genera espacios de crítica, de lucha y de resistencia.

Cadencias derridianas

A mediados de los años noventa, un jovencísimo Vidarte, recién licenciado de la Universidad de Comillas, decide continuar sus estudios de doctorado en la UNED. Allí, tomaría contacto con dos figuras que iban a marcar tanto su trayectoria académica como filosófica: Cristina de Peretti y José María Ripalda. A través de Peretti, y su seminario de investigación sobre Derrida, Vidarte se inicia en los textos del argelino, realizando su tesis doctoral sobre el mismo, tesis que sería publicada años después en la prestigiosa editorial francesa L'Harmattan, bajo el título de *Derritages. Une thèse en deconstruction*. La alianza Peretti-Vidarte nos dejaría como legado las más cuidadas traducciones de un autor como Derrida, cuyo pensamiento y trabajo en el lenguaje no supone un territorio sencillo para el traductor, situándolo siempre

en los confines mismos de lo intraducible. Asimismo, gracias a esta amistad y en el seno de la misma, vendrían los viajes a Francia, la asistencia a los cursos de Derrida en la EHSS y las famosas *décades* de Cerisy-la-Salle, en las que Vidarte se haría un hueco dentro de los círculos derridianos franceses y americanos.

La deconstrucción atravesaría a Vidarte como a un *subjectile* mismo, se haría carne en él y solo se comprenden sus lecturas desde esa escritura en la piel misma, perforada, horadada, por la huella, la grafía, el texto y el injerto. *Ça se déconstruit*: literalmente, ello tiene lugar, se produce, acontece. Y en esta implicación tanto personal como filosófica, resulta de extremada importancia ese breve texto titulado «Jacques Derrida: *ora pro nobis*», en el que, en un tono confesional algo extraño en él, Vidarte toma distancia y genera un debate político tanto con el pensamiento de Derrida, como con el propio Ripalda, quien afirmaba su desencanto ante las posibilidades de la filosofía de intervenir en la realidad.

Late en el texto en cuestión la necesidad de repolitizar un discurso filosófico que, desde sus inicios, había sufrido el estigma de la despolitización. En los círculos filosóficos franceses, la obra de Derrida había sido tachada de mero juego lingüístico, demasiado esotérico y oscuro, a la par que inoperante como propuesta para una transformación social. El propio Vidarte es consciente de esas limitaciones deconstructivas y termina afirmando la radical escisión que se produce entre la deconstrucción y la realidad; incluso, entre la propia deconstrucción y la militancia LGTBQ. Y, a pesar del llamado «giro político» de Derrida, producido a finales de los años noventa tras su relectura espectral de Marx, Vidarte no ve en estas obras la posibilidad fáctica de una intervención política.

Y es precisamente ahí, en esa imposibilidad, en esa aporía misma, donde tiene lugar el giro ético-político del propio Vidarte, quien va a retomar los caminos de la teoría queer y de cierto feminismo para reivindicar otras subjetividades, otros lugares de resistencia, siempre inhabitables, marginales e innombrables. *Ça se déconstruit*: algo se deconstruía, algo acontecía en su propio pensamiento. Como un *síntoma* inmanejable que comenzaba a manifestarse. Paralelo a estas repolitizaciones y resignificaciones, no debemos olvidar que uno de los núcleos de análisis más trabajados por Vidarte, núcleo que a su vez vendría a reforzar su rendición de cuentas con la deconstrucción, es el psicoanálisis.

El amigo del psicoanálisis

Afirmaba René Major que *no hay Derrida sin Freud*, pero tampoco hay Vidarte sin este complejo cruce entre deconstrucción y psicoanálisis. Al igual que el propio Derrida, que llegó a autodefinirse como «amigo del psicoanálisis», la relación o alianza entre Vidarte y los textos freudianos-lacanianos, pasados por el tamiz de la deconstrucción, tuvo también la forma de una verdadera alianza. Alianza y amistad tejida, además, con psicoanalistas de la talla de Roudinesco, el propio Major o Marguerite Derrida.

Debemos a Vidarte no solo las traducciones más acertadas de aquellos textos derridianos dedicados al psicoanálisis, como es el caso de *Mal de Archivo* (1997), sino también sus propias lecturas de la compleja relación entre Derrida y Lacan, o sobre la pulsión de muerte y la repetición, ambas presentes, a veces de manera amenazadora, en la propia lógica de la deconstrucción

y su tendencia a la parálisis o aporía; sin olvidarnos de su relectura del síntoma como lo que acaece, como aquello que literalmente nos cae, nos tumba, como un verdadero acontecimiento, retomando toda la importancia del porvenir y del *événement* en la obra de Derrida. Y en estas contigüidades deconstructivo-psicoanalíticas, Vidarte supo ver la potencialidad política de determinados conceptos, como es el caso del resto, de lo inasimilable o indigerible que, bajo la forma de una resistencia transformadora, posee una capacidad de intervención efectiva en un campo de fuerzas. De este modo, el resto derridiano-freudiano será investido por las categorías de clase, raza, género y orientación sexual, siendo todo aquello que un sistema hegemónico expulsa, segrega y desecha.

Devenir horda: putas impúdicas, chuchos callejeros, hijos de perra

Quizás no sea arriesgado por nuestra parte afirmar que su formación clásica y su profundo conocimiento de la filosofía greco-latina hizo que en sus últimos escritos a Vidarte se le viera el plumero (que no la pluma, la cual nunca estuvo oculta ni armarizada). Hay en ese manifiesto político de la rabia, asediado por la inminente enfermedad, un retorno a la tradición del *êthos* más pura. Hay también un afán de volver a pensar el relato de la *polis*, para analizar y cuestionar el espacio político, entendido como un espacio de violencia y segregación de determinados cuerpos, sujetos y deseos. Asimismo, encontramos una reivindicación del *êthos* que se hace en las plazas, en las calles, en los mercados, dejando de lado cualquier deseo de universalización de los

principios morales. Un *êthos*, en definitiva, molecular, minoritario y alternativo como herramienta de contrapoder frente a las pretensiones fundamentadoras y, por ende, excluyentes de la Ética con mayúsculas.

Retomando la sentencia aristotélica, que dejaba fuera de la *polis* a las bestias y a los dioses, Vidarte se hace eco del rumor de esas bestias, de las anomalías y las abyecciones que habitan los no-lugares de lo político. Y, desde esa inhabitabilidad, desde esa precaridad endémica a la que han sido condenadas determinadas vidas, se denuncia el hecho de que la *polis* se haya erigido sobre la base de la marginación y exclusión de aquellos seres indigeribles para el sistema. En este sentido, afirma de manera rotunda, existe «una responsabilidad inalienable por todos aquellos a los que la lucha por nuestros derechos ha excluido, silenciado, pisoteado y mantenido al margen de cualquier mesa de negociación» (*Ética marica*, 2007: 21). Existe una responsabilidad innegociable, inexorable y urgente, de retomar una ética alternativa, minoritaria, crítica y no universalizable, no fagocitable por el discurso de la buena conciencia.

El resto disidente, inadmisibile e indecente, aquel que tanto había analizado Vidarte en sus lecturas deconstructivas-psicoanalíticas, cobra forma en la tradición de los parias, de las precarias, de la subalterna, la puta, la trans, la marica o la bollera atravesadas y desposeídas, condenadas a habitar esos espacios de segregación, marginación, violencia y exclusión social. Por ello, la única justicia posible, la única ética defendible, afirma, «es aquella que nace de las calles, de las pateras, de las barricadas, de las plazas, de la opresión, de unas nalgas desnudas» (*Ética Marica*, 2007: 37). Lejos queda ya el mantra de esa «justicia por venir» derridiana, ante esta justicia que baja a lo material, puesto que

como afirma Federici, solo es posible modificar nuestras condiciones de existencia cuando se cuestionan de raíz las condiciones materiales de las mismas.

Poco a poco, las metáforas dinamitadoras dan paso, en sus últimos textos, a las animalizantes: las maricas perras, los chuchos callejeros, los parias de la tierra; dan paso a una política cínica, de aquellos que como Diógenes se atreven a plantar cara al Imperio, riéndose de sus mediocres estratagemas de seducción. De ahí que el término «horda», de corte más freudiano, sea para Vidarte mucho más interesante políticamente que la multitud de Negri-Hardt. La horda posee ese sesgo de barbarie o primitivismo que la hace indomable, sin jerarquía posible, sin ley ni disciplina, como esos perros callejeros que tanto le gustaban y que supo resignificar:

Somos transparentes como perros. Vamos a lo que vamos. No tenemos nada que perder. Perros como Diógenes delante del emperador, más pobre que las ratas, en pelota picada, viviendo en un tonel: ¿por qué habría de darle un respiro a ese pedazo de cabrón imperial, por qué habría de sonreírle, por qué habría de estarle agradecido, por qué tendría que hablar con él, qué coño iban a negociar, por qué tendría que confiar en él, por qué iba a pensar en la buena voluntad imperial, por qué habría que bajar la guardia frente al talante dialogante del poder, por qué satisfacer la curiosidad real? No me quites el sol, hijolagranputa. (*Ética marica*, 2007: 78)

La horda de bárbaros no negocia ni claudica. Nada es negociable con los opresores, con los autoritarismos, con esos monstruos contemporáneos que nos amenazan desde sus discursos homófobos, machistas, xenófobos. «La revolución —afirma Vidarte— no es una cena entre amigos. Ni la negociación política tampoco.

Sobre todo en una situación de subordinación, dominación, discriminación y opresión, históricas, seculares y perfectamente actuales, cotidianas» (*Ética marica*, 2007: 82). No hay negociación posible con el poder, siendo la lucha directa con el mismo, el enfrentamiento y desmontaje de sus dispositivos la única salida que nos queda. Sin demoras, sin desvíos, ni concesiones. Sin bajar nunca la guardia.

Afirmaba Deleuze que concebía la historia de la filosofía como una especie de sodomía: ciertos autores, al leerlos, nos dan literalmente por culo, nos hacen temblar, gozar, produciendo todo tipo de descentramientos, placeres perversos, deseos inconfesados. ¿Se atreverán a dejarse visitar y conmover por los flujos vidartianos y sus revoluciones insospechadas? Acercarse a sus textos supone sucumbir a esa corriente eléctrica, a cierta intensidad que nos contamina hasta el tuétano. Nadie sale indemne tras su lectura.

Bibliografía de Paco Vidarte

Libros

- Con Cristina de Peretti, *Jacques Derrida*, Madrid, Ediciones del Orto, 1998.
- Con Ricardo Llamas, *Homografías*, Madrid, Espasa-Calpe, 1999.
- Vidarte (ed.), *Marginales. Leyendo a Derrida*, Madrid, Aula Abierta, UNED, 2000.
- Con Ricardo Llamas, *Extravíos*, Madrid, Espasa-Calpe, 2001.
- *Derritages. Une thèse en déconstruction*, París, L'Harmattan, 2001.

- Con José García Caneiro, *Guerra y filosofía. La concepción de la guerra en el pensamiento filosófico*, Valencia, Tirant lo Blanc, 2002.
- Con F. Rampérez, *Filosofías del siglo XX*, Madrid, Síntesis, 2005.
- D. Córdoba, J. Sáez, P. Vidarte (eds.), *Teoría queer*, Madrid, Egales, 2005.
- *¿Qué es leer? La invención del texto en filosofía*, Valencia, Tirant lo Blanc, 2006.
- *Ética Marica. Proclamas libertarias para una militancia LGBTQ*, Madrid, Egales, 2007.

Artículos

- «Prière d'insérer (Se ruega insertar)», *Volubilis. Revista de Pensamiento*, núm. 3, marzo de 1996.
- «Morir por el secreto», *Volubilis. Revista de Pensamiento*, núm. 4, octubre de 1996.
- «Lacan con Foucault», *Maristán. Revista de la Asociación Andaluza de Neuropsiquiatría*, vol. V, núm. 11, diciembre de 1996.
- «La cendre et autres restes», artículo publicado junto con Cristina de Peretti en las Actas del Coloquio «*Passions de la littérature*», París, Galilée, 1996.
- «Gracia y predestinación en la apuesta pascaliana», *Volubilis. Revista de pensamiento*, núm. 5, abril de 1997.
- «Althusser: pensar (en) los límites del psicoanálisis», *Éndoxa. Revista de la Facultad de Filosofía de la UNED*, núm. 8, 1997.
- «Psicoanálisis y Deconstrucción», *Daimon*, núm. 16, enero-junio de 1998.
- En colaboración con Cristina de Peretti y José María Ripalda, «Vorbemerkungen zur französischen Hegelrezeption in XX Jahrhundert. Hegel ou le pré-texte: Des-cendres(s) de H... pour-parler(s) de

- Derrida», Actas del XXI Internationaler Hegelkongress, en *Hegel-Jahrbuch*, Berlín, Akademie Verlag GmbH, 1998.
- En colaboración con Cristóbal Ponce, «(Des)familiarizarse con *El Antiedipo*. Crítica a los usos ideológicos del concepto de familia en psicoanálisis», *Maristán. Revista de la Asociación Andaluza de Neuropsiquiatría*, vol. IV, núm. 12, diciembre de 1998.
 - «La main coupable» en Actas del Coloquio de Cerisy «*L'animal autobiographique. Autour du travail de Jacques Derrida*», París, Galilée, 1999.
 - «Técnica, fármakon y escritura: consideraciones desde la deconstrucción», *Éndoxa Revista de la Facultad de Filosofía de la UNED*, núm. 11, 1999.
 - En colaboración con Cristina de Peretti, «Llegar a las manos: la lengua de la violencia», *Convivium. Revista de Filosofía (Universidad de Barcelona)*, 2ª Serie, núm. 12, 1999.
 - «"O-O-O / v-w-W". Todo estriba en el oído. De Aristóteles a Ernstl y más allá», *Daimon*, núm. 19, 1999.
 - «Metamorfosis: lo fingido verdadero sobre verdad y mentira», en *VVAA, Literatura y conocimiento*, Universidad de Burgos, 2001.
 - En colaboración con Cristina de Peretti, «Hombres de papel», *Prosopopeya. Revista de crítica contemporánea (Universidad de Valencia)*, núm. 2, 2000.
 - «Passe-partout (en torno al soporte de la violencia)» en *VVAA, Que piensen ellos*, Madrid, Ópera Prima, 2001.
 - En colaboración con Cristina de Peretti, «Nietzsche siguiendo a Derrida» en *VVAA, Nietzsche 100 años después*, Valencia, Pre-textos. Universidad de Valencia, 2003.

- «Jacques Derrida, *ora pro nobis*. Los baluartes metateóricos de una minoría», *Postdata*, San Juan de Puerto Rico, núm. 17, agosto de 2003.
- En colaboración con Cristina de Peretti, «Héllas, hélas», *Cahiers de l'Herne*, 2004.
- «Le semblant du souverain», Actas del Coloquio Internacional sobre *La Souveraineté*, Journées de Castries, Montpellier, julio de 2001.
- En colaboración con C. de Peretti, «L'auto-délimitation déconstructive: la démocratie indéconstructible?», Actas del Coloquio Internacional «*La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*», París, Galilée, 2004.
- «La comunidad enancypada», *Anthropos*, núm. 205, octubre-diciembre de 2004.
- «El internauta desnudo: la autoimagen pornográfica en el imaginario yoico», *Géneros extremos. Extremos genéricos*, Universidad de Cádiz, 2006.
- «Derriladacan: contigüidades sintomáticas» en C. de Peretti y E. Velasco (eds.), *Conjunciones. Derrida y compañía*, Madrid, Dykinson, 2006.
- «Deconstructivistas o derridianos», *Daimon*, 2006.

Traducciones

- En colaboración con Cristina de Peretti, «Fe y saber» de Jacques Derrida, en J. Derrida y G. Vattimo (eds.), *La Religión*, Madrid, PPC, 1996.
- *Mal de Archivo* de Jacques Derrida, Madrid, Trotta, 1997.
- En colaboración con Patricio Peñalver, *Políticas de la amistad* de Jacques Derrida, Madrid, Trotta, 1998.
- En colaboración con Cristina de Peretti, *Dar (la) muerte* de Jacques Derrida, Barcelona, Paidós, 2000.
- *El niño hiperactivo y con trastornos de atención*, Madrid, Síntesis, 2000.

- *Los métodos en filosofía*, Madrid, Síntesis, 2001.
- *Neurosis y funcionamientos límite*, Madrid, Síntesis, 2001.
- *Miedos, angustias y fobias*, Madrid, Alfaomega, 2001.
- En colaboración con Cristina de Peretti, *¡Palabra!* de Jacques Derrida, Madrid, Trotta, 2001.
- En colaboración con C. de Peretti, *La universidad sin condición* de J. Derrida, Madrid, Trotta, 2002.
- En colaboración con C. de Peretti, *El «hay» de la relación sexual* de J.-L. Nancy, Madrid, Síntesis, 2003.
- En colaboración con C. de Peretti, *Papel máquina* de J. Derrida, Madrid, Trotta, 2003.
- En colaboración con J. Sáez, *El pensamiento heterosexual* de M. Wittig, Madrid, Egales, 2005.

1. Cero a la izquierda (1995)*

con Ricardo Llamas

UN ABISMO INFRANQUEABLE parece separarnos a bo-lleras, maricas e incluso algunos gais («ello» para la izquierda) de la virilidad de la revolución socialista que, martillo en mano, no cesa de desalojarnos de su espacio político, condenando nuestra militancia a un inevitable vacío ideológico, cuando no a la frivolidad burguesa de un número de revista. Digamos al fin que las plumas que transcriben nuestras ideas son de la misma pájara que las que adornan los penachos de esas vedettes que jamás salieron en las páginas de «Comunista Soy». Desde «ello», la izquierda aún puede ser recuperable en una coreografía divina en la que hoces y martillos, puños y estrellas ya no desplumen al pájaro loco secularmente marginado, y aún oprimido, por un cierto modelo de proceso revolucionario. Resulta difícil comprender por qué habríamos de plegarnos a estas estrategias de lucha y simbología homofóbicas en las que se contraponen, con tanta facilidad como estulticia, el amaneramiento del maricón burgués frente a la rígida estructura anatómica del proletariado heterosexual.

*Texto originalmente publicado como «Prólogo» al libro de Francisco Brives, *El sexo de un anarquista*, Madrid, Triángulo Distribución, 1995.

Ser marica es hacer izquierda, aunque le cueste aceptarlo al guerrillero grunge de Sierra Maestra (que por macho y revolucionario no puede ser maricón), o al tiburón homosexual de Wall Street (que por adinerado y burgués se entrega al capital cuando no al fascio), o al subsecretario gai de cualquier Diputación (que privatiza su vida hasta dejarla vacía de todo contenido político o social o cultural o exhibicionista o paidófilo...).

Es así que las maricas no podemos ignorar a «la izquierda» como esta ha hecho con nosotras. Si hemos de resolver quién es o dónde está la izquierda, recurriremos, si falta hiciere, a un concurso de cocina o a un cursillo de claqué donde se evidencie el potencial de nuestras aspiraciones políticas y libidinales. Sería esta la última de una larga lista de concesiones que cualquier lógica empieza a exigir que acabe. Aún no se han percatado, pero no porque demos pocos saltos o porque nuestros pasos no sean gráciles, sino porque esa izquierda («la» izquierda) no sabe mirar más allá de sus incuestionados ombligos, carentes incluso de un piercing que los realce mínimamente. Mao es más Narciso que Ganimedes y, en su sobriedad, tiene menos gracia y es más peligroso. No es posible seguir trayectorias distintas ni opuestas, pero tampoco acudiremos a su campo ni usaremos sus armas. Mao y Ganimedes de la mano camino del registro, flanqueadas por masas irreverentes que arrojan sobre sus cabezas las *rainbow flags* y la parafernalia revolucionaria.

Desde siempre, el movimiento de gais y lesbianas ha llamado a las puertas de esa izquierda que miraba a otro lado o, a lo sumo, mantenía un silencio culpable por inacción, consentimiento, reproducción o fortalecimiento de un orden de opresión. Pero la nuestra no sería una estrategia subversiva si no invirtiera (además)

este argumento. Todo proyecto (no-bollo, no-marica) que se pretenda de liberación no puede hacerse cómplice del heterosexismo dominante; ya no quedan excusas para «ello»; ha de abrirse de orejas, dejar de pasar por la simbología de las armas la disidencia sexual, darse un buen baño de Avena Kinesia para desprenderse de las escamas reseca y el hedor machirulo o lesbófobo, untar de lubricante los oxidados goznes de la maquinaria transformadora. El Palacio de Invierno es la sede de una multinacional, la Bastilla es un cuartel donde se disciplinan cuerpos y mentes, el Kremlin es un templo heterosexual.

Reeditemos, por última vez, ese breve recorrido a vista de pájara por el baúl de los recuerdos de la mitología «real» de la izquierda para revivir, antes de encerrarlos en la memoria colectiva (en la memoria de todas) no los modelitos románticos de las batallas ganadas, sino los trapos sucios de la homofobia de esa izquierda. El primer movimiento de reforma sexual de finales del siglo XIX se reclamaba de una izquierda moderada y abanderaba la idea de reforma. Fue precisamente la socialdemocracia la que prestó más atención a quienes entonces aún luchaban por no ir a la cárcel o a un sanatorio psiquiátrico por haber sido sorprendidas con las manos en «ello». Y esa bienintencionada paciencia sigue siendo, un siglo después, carta de presentación de esos proyectos. Bien lejos de la celeridad transformadora del socialismo real, aunque en fin, para qué vamos a repetir el rollo de Cuba, China, Stalin, Albania, Rumanía... y todas las maldades que nos hacían, y lo que aún hay que aguantar, todo lo que, por internacionalismo y solidaridad con las hermanas oprimidas, seguimos denunciando. Y para no dejar títere con cabeza, recordemos que tampoco el panorama anarquista

tiene un historial glorioso. Porque el nuevo mundo, «el hombre nuevo» de la tradición ácrata era un hetero irredento, dispuesto a apoyar la coeducación para evitar el mariconeo en sus comunas, y porque el eugenismo hacía furor en los años veinte y treinta, y porque, en fin, su ética libertaria y nuestra práctica libertina aún no se acomodan en sus reflexiones.

A lo largo de muchas décadas, en el seno de esa izquierda ¿radical? hizo furor la tesis de la prioridad revolucionaria que hacía de la lucha de clases el único objetivo, quedando la liberación de la mujer y cualquier otra cuestión de índole ¿privada? relegada a un discreto segundo plano. Bolleras y maricas no eran, claro está, más que basura, una degeneración burguesa que añadir a la larga lista de elementos indeseables que era necesario erradicar. Hoy día causaría pudor a esa izquierda verse vinculada con la secta de «la hembra en casa con la pata quebrada» como principio de participación de la mujer en la vida social. Que todavía «ello» (nosotras) estemos encerradas con la pluma mojada, como Calimero, o las bolleras, como Santa Teresa, preguntándose horrorizadas si existen o no, apenas parece inquietar a la lucha libertaria. La izquierda no legalista ni institucionalizada, ese potencial de revolución a la antigua usanza, esa madraza resignada y buena a la que le ha salido una hija rara, bastante tiene con dejarnos hacer, con permitir «nuestra» existencia, la existencia de «ello».

Hoy día, esas izquierdas han logrado confundirse todas en una especie de estupefacción ante el desarrollo de un movimiento civilizado de lesbianas y gays, que se proclama dueño democrático de un 10 % de los votos y que articula su política en propuestas de cambios legales. Aquí no hay lugar para debates ideológicos, sutilezas ni matices. Palabra de homosexual

subvencionado: palabra oficial de izquierda. Palabra autocontenida, palabra de contención. En este contexto legalista e institucional, los partidos hacen suyas las demandas de este movimiento sin entrar en mayores consideraciones. «Lo» que pide «ello» se adopta con la cautela de una línea de actuación para un futuro que se pierde en la utopía del Reino. Porque la sociedad aún no está preparada, porque no podemos ir tan deprisa ni pasar por delante de las democracias ya bien consolidadas porque, sencillamente, esas reivindicaciones siempre son moneda de cambio en los pactos parlamentarios de gobernabilidad. O sea, que les importamos una mierda. «Lo/ello» nunca es considerado como la justa rebeldía que exige una solución inmediata, como el ¡Basta ya! frente a una situación sangrante, porque es esta una sangre tibia, que se lava fácilmente, sangre aguada que carece del efecto corrosivo sobre las conciencias que tiene la sangre de catedrático o de general, sangre, en una palabra, rosa. Rosa puño, rosa Triángulo, rosa Fundación para desgravar. Solo que nuestra sangre de marica, tratada hoy con antirretrovirales, se vuelve fluorescente. Y el artificio de nuestra radicalidad se vuelve auténtico potencial de subversión.

Quienes quieran ser hoy activistas o revolucionarios, de igual modo que —como el comandante Marcos— han de intentar ser un poco negros (o hacer creer que pueden serlo, o que podían haberlo sido), como única vía para que su antirracismo tenga visos de credibilidad, también han de perder ese exterminador miedo fascista a que se los considere maricones o bollos, o (peor aún) ese genocida miedo fascista a descubrirse tales. Porque si tod@s, tod*s y todos/as somos algo inmigrantes como lo era Lucrecia, todas, todas y TODAS llevamos tacones como los llevaba Sonia.

2. Armario. La vida privada del homosexual o el homosexual privado de vida (1999)*

Con Ricardo Llamas

Dejar de ser un armario no es difícil, basta con dejar en el aire estas palabras: Papá, soy un armario.

Ser un armario es, en el mejor de los casos, una triste ironía, una paradoja divertida, la contradicción de estar siempre a cuatro patas y ser impenetrable.

Urri Oriols, «Mobiliario», *De un Plumazo*, núm. 4.

Un término para designar lo inexistente

«Estar dentro del armario» o «salir del armario» han venido a constituirse, y no de manera casual, casi en las expresiones emblemáticas y más características del vocabulario que los gays y las lesbianas han tenido que inventarse para dar cuenta de su propia realidad. En efecto, que existen modismos, giros, expresiones que en un momento dado solo la población homosexual

* Texto originalmente publicado con Ricardo Llamas en *Homografías*, Madrid, Espasa Calpe, 1999. Incluido en esta edición con permiso de Ricardo Llamas.

entendía, pero que, poco a poco, por muy diversos motivos, van pasando al lenguaje corriente, es un hecho. La necesidad de crear dicho lenguaje responde, cómo no, a la marginalidad, cuando no a la marginación, de la que la homosexualidad ha sido objeto en una sociedad mayoritariamente heterosexual. Esta solo ha sido capaz a lo largo de su dilatada historia de producir términos peyorativos, irónicos, ofensivos, ridiculizantes, condescendientes o divertidos, en el mejor de los casos, para referirse a nosotros y a nuestro modo de vivir. De ahí, y ello es un buen síntoma, el surgimiento de un lenguaje privado capaz de vehicular realidades, sentimientos, situaciones, vivencias en primera persona y libre de la mofa, el escarnio y la risa que nuestra vida parece provocar a cierta gente y que se cristaliza en multitud de palabras y expresiones hirientes, pero que todo el mundo utiliza sin darles mayor importancia. O lo que es peor, perfectamente conscientes de la carga de profundo desprecio que palabras como «maricón», «bujarrón», «machorra», etc., a menudo portan en su seno.

Decíamos que, no por azar, esta frase es de las primeras cosas que se aprenden nada más entrar a formar parte de la comunidad gay o al más mínimo contacto que se tenga con ella, que se trabaje amistad con alguno de sus miembros. Enseguida saldrá, casi sin motivo, la palabra «armario». Y lo dicho, ello no responde al azar. Como tampoco es casual tropezarse con la enigmática pregunta de «¿entiendes?» y el uso tan característico que gays y lesbianas hacen de este verbo. Antes de proseguir, y pidiendo retóricas excusas para quienes saben demasiado bien qué es eso de «estar en el armario», no podemos pasar sin aclarar un poquito para el resto a qué se hace referencia con este vocablo que, a primera vista, nada o muy poco tiene que ver con los

gays y lesbianas. «Armario» ha venido a traducir en nuestro país la expresión de habla inglesa *to be in the closet*, tan enigmática como puede resultar la nuestra, y que designa a la lesbiana o al gay que mantiene en secreto su opción sexual, que no hace pública su homosexualidad y guarda silencio o la desmiente cuando es preguntado por sus amigos, su familia, en el trabajo, en el colegio o donde sea. Entonces accede a esta categoría tan popular y extendida de los homosexuales que «están en el armario», o bien, más corto y adjetivando el término, de las «lesbianas armarias» o de los «gays armarios» o, más simplemente todavía, de los «armarios» y «armarias» sin más. Gente que guarda su homosexualidad bajo llave y la tiene bien oculta en el fondo de su armario a prueba de cualquier registro indiscreto, cuando no se meten ellos mismos dentro del armario y cierran por dentro.

Y volvemos a lo del azar. Porque es triste que se haya tenido que inventar una expresión que cada día oímos, utilizamos, vivimos o sufrimos para dar cuenta justamente de una situación tan desagradable. Situación que nos obliga, nadie o casi nadie se ha salvado de pasar en su vida por esta etapa, a llevar una doble vida, a hacer encajes de bolillos para hacer de heterosexuales la mayor parte del tiempo y según con quién, y concedernos ratos de esparcimiento y reencuentro con nosotros mismos en ámbitos donde damos rienda suelta, o más bien un respiro, para que no perezca de asfixia, a nuestra personalidad. Es triste y significativo que hayamos tenido que inventarnos lo del armario porque había una cierta urgencia por ponerle un nombre a una experiencia vital que los lingüistas y literatos, haciendo de portavoces de toda la sociedad, no habían considerado relevante, desconocían o preferían ignorar. Se le

pone nombre a las cosas importantes y, además, ya había un nombre, «marica o bollera reprimida»: un nombre que parecía portar, o bien un reproche nacido de la propia comunidad contra quienes no exteriorizaban su homosexualidad; o bien una tajante conminación de la sociedad bienpensante a mantener oculto lo que jamás debería salir a la luz, lo que para siempre debería permanecer bajo el imperio de una inquietante tautología: marica = reprimida.

Por una parte, y viendo la alternativa, algo se ha ganado y podemos confesar sin echar por tierra nuestra dignidad que estamos en el armario y hasta es moneda corriente preguntar «¿tú estás todavía en el armario?» y no sorprenderse por obtener una respuesta afirmativa, sino intentar ayudar. Porque comprender y entender a quien se declara armario es algo que ocurre siempre. Además, no es lo mismo ser una «armaria» que una «reprimida». Para empezar, porque la «represión» se presta a demasiados malentendidos, ya que es un término clínico del psicoanálisis, disciplina cuyos practicantes se han portado regular con nosotros, solo que muy vulgarizado. Y cuando se dice de alguien que está reprimido se mezclan excesivo número de cosas: se lo está llamando enfermo, neurótico, angustiado, infeliz, muerto de miedo y casi se le está recomendando que acuda a algún especialista. Estar reprimido parece querer volcar toda la responsabilidad y algo tan grave como la culpa sobre el individuo en cuestión, al que se lo aplasta más todavía si cabe. Estar en el armario nos abre hacia una realidad mucho más compleja y donde se dan cita múltiples factores que conducen a esa situación. Y, sobre todo, estar en el armario no tiene nada que ver con ninguna realidad clínica ni con ninguna psicopatía o enfermedad mental y mucho menos con la

culpa. El armario apunta hacia una realidad muy distinta: la reclusión, el encerramiento, la disimulación ante unas circunstancias externas tan hostiles que se prefiere no hacerles frente directamente y capear el temporal como mejor se pueda. Hasta cierto punto, depende de si fuera caen o no chuzos de punta, la culpa no está en quien se mete en el armario, sino en quienes lo obligan a ello, en una sociedad represiva que manifiesta sin tapujos su animadversión por los homosexuales.

Fondo de armario

Ya va siendo hora de que pasemos a analizar las consecuencias y el significado del armario menos anecdóticamente, aunque lo anecdótico para nada es secundario y a veces dice más verdad que las grandes generalizaciones. Solo que estar en el armario en absoluto puede reducirse exclusivamente a casos o vivencias particulares, personales e intransferibles. El hecho de que toda lesbiana o todo gay casi sin excepción haya pasado una temporadita viviendo en su interior obliga a considerar el armario como una verdadera institución opresora promovida, controlada e instigada por la propia sociedad: este es el fondo del armario, lo que el armario es en el fondo. No es, por tanto, una casualidad en la vida del homosexual. Más bien parece un trago amargo ineludible el tener que entrar en el armario —a menudo siendo empujados dentro sin saber bien cómo ni por qué— para luego tener que salir de él. Es el peaje que la sociedad nos obliga a pagar a todos nosotros. Un rito de iniciación del que se sale con mayor o menor éxito, pero que, en principio, está diseñado para que sea lo más difícil posible superarlo. Lo que hemos

llamado «el armario» responde a una estrategia de exclusión y reclusión impuesta desde fuera, que no nos la hemos inventado nosotros porque en absoluto nos divierte, como es de suponer.

Hacer el amor en el armario es una experiencia muy poco satisfactoria. Uno se da muchos golpes, no hay luz, el aire se enrarece pronto. Hay escaso espacio para el deseo. El armario es una verdadera estrategia, una verdadera institución de represión, persecución, control, invisibilidad y conminación al silencio: el armario está pensado para borrarlos de la sociedad robándonos la palabra y el acceso a la vida pública. Estamos ahí, es algo contra lo que no se puede hacer nada, pero, si consiguen meternos al mayor número posible dentro del armario, no haremos ruido, no se nos notará, parecerá que la homosexualidad no existe o es algo marginal, despreciable, no digno de consideración. Si cada vez que se organiza un acto público, una manifestación, una reivindicación, la mayoría se queda en casa, en el armario, la lucha por nuestros derechos no pasará de lo meramente anecdótico y lo que podría haber sido una reivindicación masiva se quedará en unos cuantos exaltados reclamando a gritos no se sabe qué por una calle medio vacía.

La eficacia del armario es múltiple: condena al gay y a la lesbiana a llevar una vida esquizofrénica, causándole un desdoblamiento de personalidad a lo Dr. Jeckyll y Mr. o Mrs. Hide; provoca la extraña sensación de que el recluso se considere un ser único en el mundo, convencido de que quizás sea el único gay o la única lesbiana sobre la tierra; a veces, si la situación es particularmente desastrosa y hostil, da lugar a un sentimiento de culpa por parte de la víctima que acaba sintiéndose la única responsable de su encierro; las

estadísticas sobre los índices de suicidio en adolescentes homosexuales muestran que la tendencia suicida de estos es mucho mayor que la de los adolescentes heterosexuales; la autoestima, el amor propio quedan heridos de muerte y por lo mismo han de ser depositados en otros aspectos de la personalidad que sustenten un mínimo de orgullo por ser uno mismo; por otra parte, más allá del nivel de destrucción personal, el armario elimina e impide cualquier posibilidad de que se forme un colectivo fuerte y bien organizado que pueda pedirle cuentas al gobierno y a las instituciones; erradica la posibilidad de que surjan y se promocionen, al mismo nivel que la heterosexualidad, modelos de vida positivos llevados a cabo por gays y lesbianas que permitan una estructuración básica de la personalidad necesitada de referentes válidos, cuando no de la simple posibilidad de identificarse con o admirar a personajes de la escena pública que no se correspondan en absoluto con la propaganda prejuiciosa de la marica enferma e infeliz; dificulta asimismo el establecimiento de una identidad personal y comunitaria capaz de emitir un discurso autorreferencial en primera persona que contrarreste o venga a matizar los desmanes de tantos estudios, tantas opiniones y pronunciamientos en tercera persona acerca de la homosexualidad tomada como curioso y extraño objeto de experimentación científica; conduce a la consolidación de un discurso pacato, victimista y lastimero dentro de amplios sectores conservadores del propio movimiento homosexual, el cual, incapaz de reivindicar, no sabe más que implorar a través del llanto, la conmiseración y la súplica, negociando derechos a cambio de no escandalizar y seguir metidos en el armario, consiguiendo únicamente con ello perpetuar la reclusión, llamándose ahora el armario tolerancia y permisividad; lleva también a la paradoja de que

los homosexuales, como colectivo, hemos salido del armario hace muchos años, solo que individualmente hay mucha gente que todavía permanece dentro. Una especie de Internacional Proletaria fantasma donde sus miembros, tomados en conjunto, sí fueran proletarios, pero individualmente no. Con el problema añadido de que cada vez que se convoca una asamblea general, al ser sus miembros fantasmas, no va nadie. Y, sin embargo, están ahí, deben de estar por ahí, en alguna parte, por todos lados. Reducidos por el armario a una mera presencia invisible e inquietante que en ocasiones se hace efectiva. Como sucedió en el concurso de Eurovisión del año 1998. Sorprendentemente, los medios de comunicación, al ser la primera vez que el público podía emitir su voto directo para decidir quién ganaba, achacaron la victoria de Dana Internacional al voto rosa, también internacional. Los niveles de paranoia resultan indescriptibles. Están ahí. Los hemos metido en el armario, pero nos han boicoteado el concurso. Que los homosexuales existan colectivamente, pero no individualmente, es algo que provoca estupor y un cierto miedo al resultar ilocalizables. Parece que es preferible pensar cualquier aberración de este tipo antes que contemplar la posibilidad de que Dana hubiera ganado gracias al voto heterosexual. Todo menos pensar que los heterosexuales hayan podido concederle una pizca de gloria a una transexual. Todo menos pensar que la voz y la música de Dana triunfaron porque aquello, a fin de cuentas, tenía un cierto ritmillo, era pegadizo como todas las canciones ganadoras de ese concurso. Lo más sintomático de todo fue poder comprobar que, ni aun estando en el armario, la «amenaza homosexual» les parecía estar suficientemente conjurada y neutralizada. No sé qué nos ven, pero el discurso del miedo y de la amenaza social resurge tristemente de

cuando en cuando. Haya contribuido o no el voto rosa a cambiar el resultado de un acontecimiento tan puntual, nosotros no caeremos en la paranoia equivalente de pensar las atrocidades —mucho mayores que la de ganar Eurovisión— a las que haya podido conducir el voto heterosexual internacional en el presente y a lo largo de la historia.

Y es que, Dana Internacional y contadas excepciones aparte, la sociedad, a través de un sinnúmero de procedimientos que van desde el rechazo puro y duro, la condena más explícita, la ironía, el chiste ofensivo, el escarnio, la promoción de discursos científicos, religiosos, éticos, sociológicos descalificadores de la homosexualidad, hasta la educación en la cuna, en el pupitre, en la universidad, en el cine, en la iglesia, en la salita de estar, consigue aislar y excluir al gay y a la lesbiana del espacio público y del ámbito político. La única esfera aceptable para la homosexualidad es la privacidad y la intimidad. El ocultamiento como forma de ser y como forma de vida. O, en su defecto, acceder a lo público solo para el goce, el disfrute y la hilaridad de un público heterosexual que se divierte contemplando un reguero de plumas, una marica estereotipada, obscena y grotesca que les hace reír. Un beso, una caricia, cogerse de la mano no son comportamientos ni socialmente aceptados ni siquiera sociales en el caso de los gays y las lesbianas. No pertenecen a la sociedad como tampoco los sujetos que llevan a cabo tales prácticas. La homosexualidad es solo un asunto sexual, es solo sexo y, por tanto, no tiene por qué ocupar un espacio en la vida pública. La vida del homosexual es exclusivamente vida privada. Ser homosexual no ha de tener ninguna implicación de puertas para afuera. En cambio, la heterosexualidad sí que tiene implicaciones públicas

y políticas: un beso heterosexual alegra un parque en un atardecer de primavera; una pareja heterosexual cogida de la mano camino de alguna parte consolida la familia y un montón de buenos valores y sentimientos; una boda heterosexual es una promesa de futuro y estabilidad social, un regocijo para muchísimos televidentes y una magnífica cuota de pantalla caso de ser retrasmitida en *prime time*. La heterosexualidad sí sale fuera de casa e incluso va a sitios inverosímiles como un supermercado en domingo y se pasa horas buscando aparcamiento.

No se trata de renunciar a la intimidad del hogar y de la vida privada o desvalorizarlas, sino de caer en la cuenta de que, en el régimen del armario, la privacidad, la discreción y la intimidad no son un derecho o una opción, sino una imposición, una obligación. No responden a lo que se entiende normalmente por tener derecho a una vida privada o a no mezclar la vida privada con otros asuntos o al hecho de convertir aquella en comidilla de la prensa del corazón. Responde a una distinción radical entre lo que se considera público o publicable, lo decible, lo admisible socialmente y lo nefando, lo que no debe salir a la luz, lo indecible, aquello cuyo solo nombre produce espanto, indignación, escándalo o es capaz de corromper la estructura social y las buenas costumbres. Responde a una estrategia de silencio impuesto de los modos más diversos, con los mayores grados de sutileza y menos sutilmente otras veces.

Hasta tal punto se considera denigrante el hecho de ser homosexual que decir públicamente que alguien es gay o lesbiana, o sea, sacarlo del armario, se considera un insulto, una calumnia, desde luego, un grave ataque contra la dignidad de la persona de la cual lo único que se ha dicho es que es homosexual. Y si

encima es un personaje público, no digamos. Hasta ahora nadie se ha irritado ni ha llevado a nadie a juicio porque su heterosexualidad se publique a los cuatro vientos. La heterosexualidad no tiene nada de nefando, ni siquiera es posible, es casi absurdo e impensable considerar noticia la confesión pública de heterosexualidad de nadie. Es algo que se presupone, que es normal, que cae claramente dentro del ámbito de lo decible y que se encuentra a años luz del régimen del armario y de la conminación al silencio. Si hay algo realmente público, quizás sea la heterosexualidad. Indecible por evidente. Verdad de Perogrullo tan invisible como la luz que nos ilumina. Pero no nos extenderemos más sobre esta cuestión porque al *outing* y a las salidas forzadas del armario ya le hemos dedicado otro artículo.

Del otro lado del confesionario

Recluírse en el armario, si bien puede ser una solución y una estrategia para protegerse y defenderse, debe ser también, y mientras las cosas sigan como están y no alcancemos el ¿paraíso? en el que heterosexuales y homosexuales tengamos los mismos derechos, una medida temporal y transitoria. Porque tampoco es que las cosas estén tan mal como para justificar un encierro de por vida. Ni tan bien como nos las pintan. Es frecuente que suceda que, al salir del armario, el heterosexual que ha sido objeto de la confesión, se asombre y diga: «¿Acaso creías que te iba a comer, a insultar o que me iba a levantar, a dejarte de hablar para siempre y negarte el saludo?». Y acto seguido añade: «Enhorabuena, te felicito por tu valentía. Seguro que ha sido muy difícil

para ti». Es como si por el mero hecho de haber presenciado una salida del armario —o *coming out*— el testigo se sintiera de repente miembro de la comunidad opresora, hiciera un breve repaso en segundos de las veces que hubiera bromeado malintencionadamente sobre los homosexuales, le invadiera un peculiar sentimiento de culpa y necesitara darse un baño de buena conciencia: «Si yo no tengo nada en contra de los homosexuales, no comprendo por qué me lo ha ocultado todo este tiempo. Alguna bromilla que todo el mundo hace no justifica esta falta de confianza. Será cosa suya». Entonces, la sorpresa viene del otro lado al recibir las felicitaciones: «Si tan absurdo le parecía mi silencio, ¿a qué viene darme la enhorabuena y llamarme valiente? Si sabe lo difícil que ha sido para mí, ¿por qué no me lo ha puesto más fácil cuando pudo y no obligarme a este derroche de valor?».

Es curioso, se va estando un poco harto y siempre deja perplejo, que siempre nos llamen «valientes» o algo por el estilo cuando salimos del armario. Si ello no es un reconocimiento explícito de culpa o de que algo pasa, no sabemos a qué responde. Desde luego, no puede ser un comentario predeterminado genéticamente en los heterosexuales. Más bien puede ser la resultante de que a nadie en su sano juicio le guste saberse partícipe de una mayoría intolerante y llena de prejuicios para con los homosexuales y que, en ese repaso de breves segundos por la propia vida, siempre asome algún trapillo sucio que les deje en mal lugar ante el gay o la lesbiana que, desde hace breves instantes, saben que tienen en frente. En adelante constituirá una diversión o un cansadísimo ejercicio de tolerancia, esta vez por nuestra parte, ver cómo se muerden la lengua ante determinadas situaciones quienes antes no se

la mordían. O ver cómo piden perdón ante meteduras de pata que nunca habían sido advertidas previamente. Y ver el esfuerzo de hipervigilancia al que les obliga sentirse observados por un amigo, un colega o un familiar homosexual. Pero esto es otra historia.

Lo más curioso de una salida del armario es lo no dicho, las implicaciones y connotaciones que circulan en esas absurdas conversaciones entre heterosexual y lesbiana o gay cuando uno de estos últimos se declara abiertamente tal. «Nunca hubiera creído que eras marica. Jamás lo hubiera dicho. Es que no se te nota nada». Una buena respuesta tal vez podría ser: «Eso es porque tus prejuicios sobre los maricas te hacen buscar una realidad que no existe y, por supuesto, que, si no te lo digo, nunca te habrías dado cuenta porque tu búsqueda se centra exclusivamente en muñecas dislocadas, voces agudas, rostros maquillados y demacrados, y toda otra serie de prejuicios adquiridos culturalmente que denostan a los homosexuales y que, coincidiendo aquí y allá con la realidad, no se pueden generalizar en un estereotipo. Y tú los compartes uno por uno. El marica soy yo, no lo que tú piensas, ni siquiera lo que tú piensas que soy, ni siquiera, dada tu sorpresa, creo que te vayas a enterar de nada hasta dentro de mucho tiempo. Ahora seguirás buscando una esencia oculta, me someterás a vigilancia y comenzarás a hacer un catálogo de señas de identidad maricas nuevas o las viejas que ya tenías, para poder catalogarme y no llevarte más sorpresas con nadie. Y te estrellarás de nuevo. Ser marica es no cumplir, romper con las expectativas de todo el mundo: no ajustarse a ningún patrón predeterminado, a ninguna esencia ni rasgos definitorios, y mucho menos atribuidos desde el exterior. Ser marica es algo que está lejos del alcance de cualquier heterosexual, no solo

el hecho de serlo, sino la posibilidad misma de llegar siquiera a arañar el concepto». Esta desmentida inicial que suelen verbalizar los heterosexuales cuando se sale del armario en su cara: «Nunca hubiera dicho que eres homosexual» no responde sino al cariño que en el fondo nos tienen. Traducida sería así: «Nunca hubiera dicho que eras uno de esos depravados grotescos, degenerados, afeminados y pintados de voz chillona en los que estoy pensando (que nada tienen de malo ni de criticable, por otra parte)». Pero aprender esta enseñanza le cuesta al heterosexual algo más de tiempo. «Jamás hubiera pensado que estabas tan cerca de la prostitución, la droga y la delincuencia. Para nada te correspondes con mis prejuicios. Te quiero tanto que cómo iba yo a pensar tan mal de ti».

Es el momento del bloqueo mental en el que una chispa de racionalidad salta como por azar en el cerebro heterosexual asediado por una confesión inesperada: «¿Es que las maricas pueden ser como mi mejor amigo, como mi hermano, como mi hijo, como mi sobrino, como mi marido? ¿Tan normales, tan agradables, tan cariñosos, tan educados, tan listos, tan admirables? ¿Es que es posible que yo sienta afecto por una marica y que sea una parte tan importante de mi vida?» Y comienzan a cuestionarse el prejuicio. A veces no es todo tan horrible, hay heteros estupendos. Con frecuencia el prejuicio no se discute porque es firme, tan firme, que la persona querida, por ser marica y caer en el prejuicio, es odiada y denostada y despreciada *ipso facto*. Otras veces el prejuicio se pone entre paréntesis y ya no se habla más del tema. No se lo echa de casa, pero se corre un tupido velo que ni el telón de acero. O sea, que el prejuicio también permanece, pero se suprime su vertiente represiva, condenatoria y de castigo. Otras

veces se hace una excepción en el prejuicio solo con la persona querida, con el amigo, con el hermano, con el hijo. Pero todos los demás maricas siguen siendo unos depravados. El novio no puede ir a casa, ni los amigos. La colectividad sigue estando marcada, pero mi hijo es diferente, aunque se pinte y se ponga minifalda, es muy digno. Se ha educado en casa. Luego, hay esfuerzos mayores que rozan lo políticamente correcto. Y siempre hay mucha buena gente que ni reacciona porque no tenía prejuicios.

Cómo salir del armario sin patetismos: entre la ironía y la revolución

Salir del armario implica el hecho del «saber» sobre el sexo, sobre la vida privada. Salir del armario supone proponer un insólito tema de conversación: hablemos de sexo. En lo que toca a la opción sexual contraria, no se trata de hacer una confesión puntual, sino que hay que mantener todo el tiempo informada a la sociedad acerca de nuestra heterosexualidad, o sea, paradójicamente, no hay que decir nada. Cuando se dice algo es para desmentirla. Acceder al discurso acerca del sexo, la única vez que se habla de sexo con los padres de nuestra generación, es cuando se es marica y se cuenta. Por lo demás, la heterosexualidad es silenciosa. No necesita confesarse un buen día: Papá, soy heterosexual. Lo más probable es que al padre en cuestión le diera un sofoco por no localizar el significado preciso de la palabra a tiempo. Para romper con la dinámica de la confesión (que siempre es penosa por lo que tiene de antiguo y culpabilizador y lo mal que se pasa), lo mejor es un buen ataque. Al salir del armario hay que procurar

siempre abrir la puerta violentamente, con fuerza, y darle con la misma puerta en las narices a quien estaba fuera esperando una confesión victimaria. Una salida del armario no ha de ser pusilánime y autoinculpatoria. Hasta puede ser todo un acto reivindicativo y político. Los heteros (y perdón por generalizar como algunos de ellos lo hacen cuando hablan de las maricas o de los homosexuales o de las lesbianas) se ponen nerviosísimos ante una marica agresiva saliendo del armario atacada y como una loca, dando portazos en la cara a diestro y siniestro. Hay que quitarle la iniciativa al que escucha, cortarle todas las salidas, devolverle invertidas todas las preguntas, hacerle ver que hasta la fecha no se está seguro de su heterosexualidad porque nunca ha alcanzado el nivel discursivo, y mucho menos el de una confesión. No es lo mismo situarse frente a un armario y que de él salga la cenicienta, tímidamente, primero asomando su sucia naricilla, luego un dedo, luego toda la manecita, luego un pie, pedir permiso con un hilillo de voz, y decir tan bajito que casi no se oye: «soy lesbiana», «soy gay», «soy homosexual», etc., a que salga una especie de Chewbacca enfurecido con todos sus rubios pelos de punta mascullando no se sabe muy bien qué, pero dejando bien a las claras que lo suyo no es hacer concesiones. Si no haces esto último, estás muerta y entregada y presta a ser degollada, o lo que es peor, a que te traten con condescendencia, comprensión, consuelo, babitas y que te hablen flojito ellos también.

Cuando se sale del armario no sé por qué los heteros siempre empiezan a hablar flojito, muy flojito. Como quien acaricia a un perrillo asustado para tranquilizarlo y darle confianza. Nada, nada. ¿Para qué darles ventaja? Hay que salir del armario a lo Van Damme, a lo Rambo o a lo Demi Moore, a lo Juana de Arco, a lo

marine (no se me ocurre nada más obsceno, ineducado y violento). Formando una escandalera de la hostia. No hay que abrir la puerta, sino derribarla a patadas y que tengan cuidadito fuera con las astillas, y salir hecho una alimaña, metralleta en mano, pantalones de camuflaje, y pintura negra bajo los ojos, que siempre impone mucho (al fin y al cabo nos gusta travestirnos y pintarnos ¿no?); o tipo el monstruo de *Alien*. ¿Qué pasa? Soy bollo y a ver si te voy a partir la cara. Al fin y al cabo, son ellos los que nos han metido en el armario y el cabreo es comprensible. Es una liberación, es salir de la cárcel y para ello no hay que pedir permiso. Es un acto revolucionario. Nada de contemplaciones con el carcelero ni con quienes silenciaban nuestra prisión, la incentivaban o promovían como fuera. El factor sorpresa es fundamental. Para romper el hielo es suficiente. Luego, poco a poco, sin bajar nunca la guardia, se puede ir llegando a un tono de conversación más habitual, sin perder la naturalidad ni la espontaneidad nunca (a estas alturas convendría haberse quitado ya el disfraz de Rambo). Y sin mostrar flaquezas, debilidades, ni miramientos. Hay que demostrar —o fingir— que la reclusión en el armario no nos ha afectado para nada. Nos metieron allí para ver si nos curaban o si cambiábamos de idea y al salir hay que dejar bien clarito que las prácticas de reclusión son contraproducentes y que salimos más maricas que entramos, más cabreados, para no volver a entrar nunca y para luchar por la destrucción de una práctica tan salvaje, el *armario perpetuo*: algo que atenta contra los derechos del niño, del adolescente, del joven, del adulto y del anciano, porque puede durar toda la vida. Dan mucha pena los niños en las cárceles, pero a nadie se le cae una lagrimita por los niños y adolescentes metidos en el armario. En fin, la hipocresía de siempre.

Otra estrategia posible si no se quiere poner en práctica esta salida del armario que puede resultar un tanto ridícula y sobreactuada, o si nos sienta fatal el disfraz de *marine* de EEUU, es eso que ahora se da en llamar la política de hechos consumados. A saber, pasar de la confesión, pasar de tener que decirlo, que verbalizarlo. Si ellos no lo hacen, nosotros tampoco. De pronto el hermanito viene con la novia a casa o con la revista porno que le descubre mamá debajo del colchón. Pues nosotros le plantamos al novio un beso en los morros en medio del salón y nuestros chulos impresos a todo color debajo de la cama, como todo hijo de vecino. Tratamiento de *shock*. La contraofensiva puede ser brutal. Pero, si se está alerta y con todo lo necesario en la trinchera para arrasar al enemigo, no hay nada que temer. Siempre te pueden echar de casa. Pues tú vas y te quedas. Que llamen a la policía. Si no te dan de comer, saqueas la nevera. Si no te dan dinero, lo robas o vendes el televisor. Si no te compran ropa, te pones la de mamá. Y no dejes de llevar a tus amigos a casa. Convierte la salita de estar en una manifestación diaria. Un heterosexual no puede vivir en un estado de cabreo permanente, pero una marica es marica las veinticuatro horas del día. Y ser marica, de por sí, ya es una lucha. Sin que haya que hacer nada del otro jueves. La gente se cansa de estar cabreada, pero una no se cansa nunca de ser maribollo. Esa es nuestra ventaja. Que papá solo de vernos se pone hecho una fiera y le sube la tensión y nosotras tan relajadas con las piernas cruzadas viendo cómo se va poniendo rojo y se le hinchan las venas del cuello, mientras le damos un educado: «Buenos días, ¿quieres café?». Lo importante es no perder nunca la compostura ni enzarzarse en absurdas discusiones. Y sobre todo no dialogar. No dialogar nunca. ¿De qué hay que dialogar o discutir? ¿De qué hay que dar

explicaciones si lo más probable es que una misma no las tenga ni le importe? Pregúntale a tu padre por qué él es heterosexual. Te asombrarás de las tonterías que dice. No tiene explicación. No sabe explicarlo. Lo más racional que dirá es: «Pues porque sí, porque es lo normal, como todo el mundo, como mi padre, vaya pregunta. Este niño, además de maricón, es idiota». Tranquilo, aunque te insulte, tú ya lo has dejado en ridículo y en adelante no tendrás que respetarlo como solías y habrás comenzado a destruir la imagen idílica que de él tenías. Si quiere recuperarla, tendrá que demostrar que se merece tu cariño y tu respeto. Aunque hay padres que pierden a sus hijos como pierden paraguas, uno cada invierno. Les fastidia, pero no parece pasar de ahí. Hasta que se quedan sin más hijos que perder, transidos de dolor por su intransigencia. Hasta que se quedan sin más inviernos. El problema es que hay más inviernos que hijos. Pero es su problema.

3. Identidad (1999)*

Con Ricardo Llamas

Moverse y salir en la foto: el tocino y la velocidad

Yo no sé cómo hay gente de izquierdas
con lo bien que vivimos los de derechas.

Chiste de derechas

El hecho de hablar a todas horas del colectivo homosexual, de intentar dar una imagen de unidad ante los medios de comunicación o las instancias políticas, o más bien, el hecho de que desde las instancias de poder se nos unifique bajo el apelativo genérico de la población homosexual o gay tiene como consecuencia el establecimiento de una categoría: el o la o los o las «homosexuales» que uniformiza, homogeneiza y hace más fácil el trato con lo que se considera a partir de entonces un bloque uno y único con las mismas reivindicaciones, inquietudes y aspiraciones. Ello, sin embargo, no necesariamente es así, dado que dentro de

* Texto originalmente publicado con Ricardo Llamas, en *Homografías*, Madrid, Espasa Calpe, 1999. Incluido en esta edición con permiso de Ricardo Llamas.

eso que se llama lo «homosexual», no solo entran por igual gays y lesbianas, sino también bisexuales, transexuales, *drags*, travestidos, pederastas y todo cuanto se quiera hacer caber en este particular cajón de sastre. Buena muestra de lo anterior es el presente libro. Basta con darse un ligero paseo por el índice a velocidad de tocino para caer en la cuenta de lo estrechos que se quedan los parámetros de «la homosexualidad» o de «los maricones» a la hora de querer establecer un concepto unitario e idéntico en el que quepamos todos, todas y todo. Esta diversidad va a tener implicaciones de muy diverso tipo, aparte de lo desquiciado de nuestro índice y de lo irónico que pueda resultar hablar a estas alturas de «identidad», dado lo fragmentario de estas *homografías*. La polémica en torno a la identidad no es, sin embargo, una cuestión baladí.

Por un lado, porque en lo tocante a lo que desde las instancias político-legales se refiere, se borra de un plumazo cualquier tipo de diferencia entre los individuos que pasan a ser etiquetados como formando parte de una misma clase que el poder se inventa y cuya denominación impone. Desde otras instancias ético-religioso-morales la denominación de origen homosexual es suficiente para enmarcar dentro de ella todo lo relacionado con la perversión, el desorden en la conducta y lo pecaminoso. Y, por último, porque dentro del propio colectivo, surgen disputas acerca de si esa identidad que se nos impone desde fuera realmente existe o no, si formamos un cuerpo social unitario o nos dividen más cosas de las que nos unen; si hablar de un sujeto homosexual o de un sujeto heterosexual tiene algún sentido, como no sea porque se ha producido una inflación de todo lo relativo al sexo y al poder estructurador que este se supone tiene en la personalidad y el carácter

de los individuos. O por qué se suele hablar con más frecuencia del sujeto homosexual que del heterosexual, como si la homosexualidad influyera más que su contraria en la conformación de las personas o como si el homosexual fuera un ser hipersexualizado, cuyos comportamientos, actitudes, capacidades y habilidades se centraran en y se vieran gobernadas por su opción sexual; o cuánto hay de verdad y cuánto de hipocresía en la total negación de la identidad homosexual por aquellos sujetos que declaran abiertamente que no son homosexuales, ni gays, ni lesbianas, sino que sencillamente tienen una preferencia sexual por personas de su mismo sexo sin que ello les afecte lo más mínimo en su vida.

Heteroidentidad

Antes de comenzar siquiera a considerar las diferentes posiciones y discursos surgidos en torno a la identidad homosexual es preciso dejar constancia de un hecho que se suele pasar por alto, tal vez por ser, en el fondo, tan obvio. A saber, que jamás partimos de cero; que no se trata de decidir si queremos o no queremos, si es o no conveniente forjar, fomentar y consolidar una identidad homosexual o si, por el contrario, lo más beneficioso para nosotros es que tal identidad homosexual no exista en absoluto. Porque la identidad homosexual en nuestro contexto histórico-cultural *existe ya desde siempre*. La homosexualidad y el o la homosexual son instancias que preexisten a nuestro debate, en cuya definición y establecimiento no hemos podido tomar parte porque estaban ya ahí antes que nosotros. El mito de la no-identidad, la creencia de que los y las

homosexuales no comparten identidad alguna es tan solo eso, un mito, un acto de fe. Se podrá o no estar de acuerdo con lo que implica el término «homosexualidad» pero es absurdo pretender que no existe y que no influye en la vivencia que cada cual tenga de sí mismo a nivel personal y/o colectivo.

Lo queramos o no, al venir al mundo o al ingresar, cuando y como sea, en el mundo de la homosexualidad, inmediatamente heredamos o se nos impone una identidad previamente constituida, una etiqueta que dice muchas cosas sobre nosotros aunque nosotros no hayamos dicho ni hecho ninguna de esas cosas que se nos atribuyen. Esto no es un estigma que tengamos en propiedad gays y lesbianas. Le pasa a todo el mundo: existen identidades predeterminadas acerca de todo, prejuicios que no dejan nada ni nadie sin clasificar, v. g.: la andaluza vaga y folclórica pero encantadora, la catalana roñosa y burguesa pero trabajadora, la castellanoleonesa cerrada y seca pero honesta, los guapos tontos, los feos simpáticos, etc. Supuesto esto, se tratará entonces, en el mejor de los casos, de cuestionar o desmontar o fortalecer el prejuicio pero nunca pretender que no existe o hacer como si no existiera. Normalmente, quien decide que no es homosexual o gay o lesbiana, la única estrategia que sabe poner en marcha es negar repetidas veces, tres y trescientas, este hecho mientras el gallo cacarea incesante su traición para que el coro de gallinas quede advertido y comente con guasa que fulanito o menganita, además de homosexual, es una absurda.

A nadie le gusta que su identidad, algo supuestamente personal e intransferible, le venga dada de fuera como *heteroidentidad* y que no pueda hacer nada para cambiarla. Por mucho que uno se esfuerce en dejar de

ser sevillano o baturro, algo siempre queda y al hacer amigos en círculos nuevos uno se da cuenta, desolado, de que debe iniciar todo el trabajo de desmontaje del prejuicio desde el comienzo otra vez. Y si es gay o lesbiana, lo mismo. Es una tarea incesante y agotadora. Aunque, si nos hemos dado cuenta, ni siquiera nos quedan ya energías, empeñados en desmantelar mínimamente los equívocos a los que conduce la etiqueta social de «homosexual», cuando aún no hemos empezado ni remotamente a hablar de identidad, a plantearnos el problema de construirnos nuestra propia identidad a partir de un discurso riguroso o si preferimos, una vez echado por tierra provisionalmente el prejuicio de la «homosexualidad», dejarnos de historias y no definirnos como nada ni pertenecer a colectividad o grupo alguno porque eso de las identidades y afinidades no va con nosotros, espíritus libres.

Una comparación con nuestros vecinos heterosexuales quizás pueda resultar esclarecedora sobre el asunto de por qué la identidad se convierte para nosotros en algo tan básico, incluso inevitable, por mucho que pretendamos comportarnos como si nos resultara completamente ajeno. Y digo vecinos heterosexuales porque, cenando tranquilamente mientras debatíamos sobre este tema, en uno de esos momentos de privacidad absoluta de los que uno disfruta mientras roe con insistencia una costilla con salsa barbacoa, interrogándose si no habrá en ello alguna reminiscencia adámica reprimida que aflora como parte de nuestro inconsciente heterosexual colectivo, alcé la vista más allá de los despojos bovinos sabiamente aderezados que tenía frente a mí y pude fijarme en los vecinos, empeñados en labor semejante e igual de nutritiva que la mía. Dos parejas, que me figuré heterosexuales, que

me figuré no hablaban en absoluto sobre su identidad heterosexual y que, también me lo figuré, puede ser que jamás hubieran hablado de ello ni, por supuesto, lo harían nunca. Me sentí distinto de ellos solo por este detalle, porque a mí me preocupaba mi identidad como homosexual y a ellos su identidad heterosexual parecía traerles al fresco.

La despreocupación (figurada) de mis amables vecinos por su identidad no me pareció en absoluto equiparable a la despreocupación de algunos homosexuales por la suya. La espontaneidad y naturalidad de ese desinterés no son las mismas. Las consecuencias tampoco lo son. Incluso el no poder darse cuenta mis vecinos de que podrían estar planteándose preguntas sobre la identidad heterosexual y no lo hacían también es diferenciador. ¿Sabe el lagarto que es lagarto? ¿Sabe el delfín que es delfín? ¿Sabe el ciprés que es ciprés? El grado de autoconciencia del heterosexual *qua* heterosexual parece discurrir asimismo por estos tranquilos derroteros de no hacerse preguntas estúpidas. Que yo, mi novio que comía conmigo, el amigo con quien escribo este libro y muchos y muchas como nosotros tres nos interroguemos y quebreemos la cabeza acerca de nuestra identidad no tiene nada que ver con un supuesto mayor grado de autoconciencia y reflexividad que el de los lagartos, delfines, cipreses o heterosexuales. La respuesta ha de estar en otro sitio y la capacidad de reflexión y autoconciencia de los homosexuales ha de ser puesta, cuando menos y provisionalmente, entre paréntesis.

¿Acaso no existe una identidad heterosexual, una *heteroidentidad heterosexual* que, como nosotros, también ellos reciban nada más venir al mundo o ingresar en el mundo heterosexual? Efectivamente sí. Venir al mundo

y recibir una heteroidentidad heterosexual es prácticamente lo mismo. Como comentó en una ocasión Judith Butler, nadie nace y recibe una heteroidentidad homosexual: «Señora, ha dado usted a luz una lesbiana de tres kilos y cincuenta gramos». A lo mejor solo por esto nos encontraremos más tarde a esa misma lesbiana royendo costillas en un restaurante cualquiera haciéndose algunas curiosas preguntas. Por tener que desembarazarnos de la presunción de heterosexualidad universal, lo que se ha dado en llamar «heterosexualidad obligatoria», llega un momento en que nos planteamos cómo rellenar ese hueco, encontrándonos con que ya está relleno con una supuesta «homosexualidad obligatoria» por el hecho de haber renegado de la atribución primera. Teniendo que vaciar otra vez el hueco y, por fin, rellenarlo como más nos guste o dejarlo vacío, vivir con la ilusión de que está vacío cuando no lo está nunca.

Decíamos que existe una identidad heterosexual. Y que dicha identidad también viene impuesta desde fuera. La primera diferencia estriba en que esa heteroidentidad no lo es tanto porque son los propios heterosexuales quienes la han promovido y establecido a su imagen y semejanza, así que, en cierta medida, se sienten menos incómodos siendo sus portadores, llegando a identificarse más o menos con ella. Tal vez haya algunos pocos heterosexuales que no se reconozcan en esta etiqueta y que también discutan a su modo la existencia de una identidad heterosexual que no comparten. Ese día no fueron a cenar al mismo restaurante que yo. Sea como fuere, la heterosexualidad se ha constituido históricamente como identidad, puede ser que contingente, aunque hegemónica y normativa. Ha englobado una serie de caracteres definitorios de lo que ha de ser el varón y la hembra heterosexual ciertamente muy

positivos en su mayoría (las mujeres, también muchas de ellas disconformes, andan asimismo a la greña con esto de las etiquetas impuestas desde el pasado). Tanto ha englobado que podríamos decir que casi cualquier rasgo de carácter, cualquier predicado (bueno) atribuible a un sujeto, es heterosexual. La identidad heterosexual parece serlo todo y abarcarlo todo. Tiene la apariencia de un todo homogéneo y sin fisuras, una totalidad que ha excluido de su interior lo no-heterosexual y lo ha llamado, por ejemplo, «homosexual».

Sin embargo, las cosas no son tan simples. Considerar que la heterosexualidad lo es todo, menos algunos que somos el resto, es creer en lo que se nos quiere hacer creer. La identidad heterosexual no es un todo homogéneo ni tiene la solidez y firmeza que aparenta. Considerarla una plaza fuerte amurallada que habría que tomar al asalto es participar de su juego de dicotomías y exclusiones, de identidades construidas por oposición y repudio. La identidad heterosexual, a diferencia de la nuestra, más que por rasgos definitorios que tengan que poseer los individuos pertenecientes a esta categoría, se constituye a partir de negatividades, de cosas que un heterosexual jamás debe hacer, pensar, ni decir. De este modo, paradójicamente, la identidad heterosexual necesita de la identidad homosexual para tener alguna consistencia: heterosexual es lo no-homosexual, no tener pluma, no practicar el sexo con determinadas personas y de una forma concreta, vestir como no visten ellos, etc. Heterosexual no es quien se siente atraído por el sexo diferente del suyo, sino quien no se acuesta con gente de su mismo sexo, quien no se traviste, etc. El heterosexual está siempre inscrito dentro del imperio de la ley y de la prohibición. Para ser hetero basta con no transgredir ciertos

dogmas y mandamientos: en cierto modo, si te quedas en casa y no haces nada ni te juntas con nadie y no vas a ninguna parte y estás parado, si tu vida se caracteriza por la inactividad más absoluta y la pasividad más reclacitrante, entonces, sin duda, eres heterosexual. Para ser homosexual, sin embargo, hay que hacer ciertas cosas, hay que cumplir con un mínimo de requisitos indispensables. Hace falta bastante actividad y poner mucho de tu parte para ingresar en esta categoría, incluso hay que llegar a llamar la atención porque, de lo contrario, podrían confundirte con un heterosexual.

Una de las paradojas que conlleva la identidad es que hay que cumplir con las prescripciones que impone dicha identidad: hacer todos más o menos lo mismo para que se nos pueda identificar y establecer entre nosotros algún parecido. Por eso hay tanto gay y tanta lesbiana que no se consideran idénticos a nadie ni quieren ser confundidos con nadie. Como si pertenecer a un grupo fuera necesariamente un estigma. Nunca he visto a un heterosexual indignado porque lo llamaran así. Queda por explicar por qué tantos gays conservadores corren asustados ante la eventualidad de que alguien crea que ellos son como Paco Clavel, Freddy Mercury, Shangay Lili o Boris Izaguirre, cuando ningún heterosexual de izquierdas hace lo mismo temeroso de que lo identifiquen con Tony Blair, Concha Velasco, Victoria Abril o El Cordobés por el mero hecho de compartir la misma orientación sexual. En el fondo, en esto de las identidades, parece imperar la estética *drag*, a saber, una ridiculización de un supuesto canon primigenio que dice cómo deberíamos ser los homosexuales y los heterosexuales, pero que nadie cumple y cada cual es homo o hetero a su manera. Lo mismo que las *drag* llevan a cabo una operación de crítica del canon

femenino reduciéndolo al esperpento por imposible de cumplir incluso siendo mujer, el macho hispánico pecholobo cumple el mismo papel y, a su modo, hace de *drag* del canon heterosexual del varón, resultando igualmente risible, pero sin intencionalidad política el pobre y con mucho menos arte. Al final, va a resultar que la identidad homo y heterosexual no son sino entelequias fantaseadas por unos y otros, la supuesta originalidad y originariedad del homosexual homosexual y del heterosexual heterosexual de las que ni siquiera seríamos malas imitaciones porque ese pretendido patrón originario ni siquiera existe. Lo más sensato a la hora de identificarnos como homos o heteros no es preguntarse a quién estoy imitando, a qué me estoy pareciendo, qué pautas estoy siguiendo, si estoy desplegando fenotípicamente mi gen Xq28 o si me estoy construyendo como homosexual. Lo más oportuno será ver en cada momento la utilidad política de cada acto y la conveniencia de este uso práctico o este otro de nuestra identidad o si, por el contrario, es mejor negarla frente a este interlocutor homofóbico que cree que todos somos iguales.

Un debate muy *eighties*: esencialismo versus constructivismo

Con esto de las identidades se corre siempre el riesgo de lo que aquí podríamos bautizar técnicamente como *la paradoja de Charlot*. Dicha paradoja consistiría en que el Charlot original, Charles Chaplin, se parecería bastante menos a Charlot, o sea, a sí mismo, que mucha otra gente. En efecto, se dice como cosa verdaderamente acontecida, que Charles Chaplin gustaba de presentarse a los por entonces muy populares concursos de

Charlot en los que un jurado determinaba quién de los concursantes se parecía más físicamente e imitaba mejor al célebre humorista. Pues bien, a uno de estos concursos acudió Charles Chaplin y quedó el tercero. Como diría el filósofo francés Jacques Derrida, la copia es antes que el original, incluso en un concurso de a ver quién es más original, si el original o la copia, gana la copia, otra copia queda en segundo lugar y el original queda en una deshonrosa tercera posición. Se ve que Charlot no andaba muy fino aquel día y no se parecía mucho a sí mismo. Si hiciéramos un concurso parecido a ver quién es más homosexual o más heterosexual, para empezar no se sabe muy bien qué criterios estableceríamos (ni siquiera una investigación psicológica provista de interminables baterías de *tests* parecería ser de mucha ayuda) y, si llegáramos a ponernos de acuerdo, ¿seguro que los ganadores serían prototipos de su categoría?, ¿no se nos colaría alguna marica o algún bollo entre los diez primeros varones y hembras heterosexuales y al revés? Lo mismo ganaban cuatro transexuales: al mejor gay, a la mejor lesbiana, al mejor varón y a la mejor hembra heterosexual. Las actas de semejante concurso, manuscritas es un libro de pastas carmesí, tampoco aportarían mucho al problema de las identidades y, como siempre, quedaría demasiada gente inclasificable y mucha otra enfadada porque no las dejaron concursar en todas las categorías simultáneamente.

Bromas aparte, pero sin menospreciar el sesudo trasfondo de cada una de estas bromas, el problema de la identidad, muy vinculado con el de la etiología y llegando a confundirse ambos, salta siempre a la palestra cuando hay una realidad que se considera molesta, peligrosa o indeseable y se quiere acabar con ella. Por ello, aunque tal vez la identidad heterosexual exista,

no constituye un motivo de debate público ni tiene relevancia política, jurídica, sociológica o psicológica alguna. Nadie quiere acabar con ella así que nadie se pregunta acerca de la identidad ni de la etiología de la heterosexualidad. Desbarremos un poco. No sucedió lo mismo con el problema que en su día supusieron y aún hoy suponen los perros de presa: rodweilers, dogos argentinos y pitbulls a la cabeza. ¿Es su identidad innata o adquirida? ¿Son así genéticamente o su comportamiento es fruto de la educación? ¿Realmente existe una identidad pitbull? ¿Son todos los pitbulls iguales? ¿Los censamos? Esta serie de preguntas no surge por azar. Nunca se habían planteado. Solo que un buen día alguien decidió que los perros de presa constituían un problema que había que erradicar y con el que había que terminar definitivamente. Y para luchar contra un problema lo primero que se hace es identificarlo e indagar sus causas. La cuestión de la identidad, lo que conduce a investigar las causas, surge como una necesidad impuesta por la voluntad de exterminio o, digámoslo más suavemente, de control, de aquel que la suscita. Solo un espíritu genocida es el que instila la necesidad de averiguar si la homosexualidad es un todo homogéneo y si es innata o adquirida para acabar con ella y con nosotros como con los pobres (algunos no tan pobres) pitbulls. Todos iguales, todos diferentes. Dijimos que íbamos a acabar con las bromas y lo hemos hecho: que nadie se tome a broma la comparación con los pitbulls. La analogía es tan brutal que tal vez pueda herir la sensibilidad de algún lector o provocar en otros una defensiva risa histérica. De momento los están censando, fichando y pasando un *test* a la familia que los acoge en su seno, responsable de su existencia y de haberlos educado así.

La pregunta sobre la identidad homosexual no puede de este modo surgir *nunca* de los gays ni de las lesbianas. Es algo que debe traerles al fresco. Que a mí me trae al fresco. Participar en este debate es solo una necesidad surgida *a posteriori* para paliar en la medida de lo posible sus nefastas consecuencias. Pero es un debate que no es nuestro y en el que tan solo tomamos parte para que las cosas no vayan a peor. Los únicos individuos que pueden tener un mínimo interés o un exacerbado interés en saber si la homosexualidad es innata o adquirida y, a partir de aquí, deducir si existe o no una «identidad homosexual» solo pueden ser heterosexuales homofóbicos deseosos de acabar con todos los gays y lesbianas de la tierra y prevenir en el futuro el nacimiento de muchos otros. La utilidad de saber si la homosexualidad es un rasgo heredado genéticamente se traduce de inmediato en la posibilidad de desarrollar una higiénica política eugenésica cuando las circunstancias lo permitan. Si se descubriera que la homosexualidad se localiza en el lóbulo frontal o que se aloja más bien en la parte baja del páncreas bastaría con extirpar una u otra parte del individuo en cuestión o, mejor dicho, en persecución. Caso de averiguarse que se debe a una determinada configuración familiar o a una educación singular, se atacaría el problema desde los más variados tratamientos psicológicos y psiquiátricos y se podría asimismo establecer una política educativa adecuada para evitar que los niños se descarríen. Si no se sabe la causa a ciencia cierta, siempre cabe el genocidio a gran escala, solo que el problema se reproducirá años más tarde. En cualquier caso, jamás se trataría de mera curiosidad científica. La curiosidad científica es un mito en cuyo nombre se han cometido las mayores monstruosidades del mundo moderno. Cuando alguien quiere llevar a cabo una felonía de

largo alcance, lo más aséptico es poner como excusa la curiosidad científica. ¿Hay algún científico que haya tenido la curiosidad científica de investigar el por qué de la curiosidad científica? ¿En qué parte del cerebro se aloja? ¿Influye la calidad buena o mala de la leche materna en el grado de curiosidad científica que desarrollará el bebé? Sí ha habido quien investigue este tema y, normalmente, la curiosidad científica tiene mucho que ver con las subvenciones estatales, de multinacionales o de grupos de presión que hacen que, en un momento dado, la curiosidad se despierte y discurra por estos senderos, más bien que por estos otros. Pero no es este el lugar para extenderse acerca de los peligros de la ciencia y sus buenos usos y abusos.

En esta polémica, ya iniciada desde el despertar de las ciencias hace mucho tiempo, vino a inscribirse, como un litigante más y como parte afectada e interesada en el asunto, el movimiento homosexual. Pero su participación en dicho debate no se debía a la curiosidad, ya que el resultado de las discusiones no iba a cambiar en absoluto su manera de vivirse y sentirse homosexual, sino que se debía y se debe a la necesidad de reorientar dicho debate, de posicionarse estratégicamente y de inventar tácticas de liberación desde un polo u otro de la discusión. Los estudios gays y lésbicos entraron pues en el debate acerca de la etiología de la homosexualidad, inclinándose parte de ellos del lado de la posición esencialista o naturalista y otra parte del lado de lo que se vino a llamar constructivismo. Posicionamientos que, claro está, influyeron en lo que uno y otro grupo entendieron por «identidad».

El esencialismo da una visión de la homosexualidad como una entidad más o menos constante a lo largo del tiempo y un hecho del que se pueden rastrear

rasgos comunes a lo largo de la historia y de las diferentes culturas. En cierto modo, la homosexualidad vendría a ser una «esencia» con un núcleo irreductible invariable que permitiría calificar de homosexuales a sujetos y relaciones en los más diferentes puntos del globo y en situaciones históricas y culturales por completo diferentes. Naturalmente, dentro de lo que se podrían denominar posiciones esencialistas existe un amplio abanico de posturas, desde las más radicales que defenderían un concepto de esencia a prueba de cualquier relativismo cultural, histórico o social y otras que introducirían modificaciones en dicha esencia, haciéndola más susceptible a variaciones y cambios y evitando transposiciones absurdas que equipararan sin más la homosexualidad de Sócrates, la de Shakespeare y la de Elton John, por ejemplo. El esencialismo tiene asimismo tendencia a buscar una causa común para el fenómeno de la homosexualidad ya sea desde el lado de la psicología del individuo, su constitución psíquica, o desde su fisiología, del lado de la genética. De este modo, dentro del vocabulario particular de esta posición teórica, hablarán de la homosexualidad como una «orientación» o una «tendencia», vinculándola con la naturaleza física, biológica o psíquica del individuo y como tal, independiente de la voluntad de este al ser una manifestación más, como cualquier otra, de su naturaleza o de su esencia que, necesaria e inevitablemente, ha de producirse, lo quiera o no el sujeto.

El constructivismo, por su parte, no considera la homosexualidad como una sustancia fija e inamovible, sino que, por supuesto, varía hasta hacerse irreconocible de un periodo a otro de la historia y de un emplazamiento geográfico a otro. Frente al énfasis que el esencialismo ponía en la naturaleza, aquí la clave será

lo que en todo momento hay de cultural en la homosexualidad como una entidad construida socialmente. Es importante no confundir el postulado constructivista con un voluntarismo extremo del sujeto libre que configuraría su propia sexualidad artificialmente sin influjo alguno de su entorno. Todo depende de las relaciones políticas, sociales, económicas, institucionales que determinan en un momento dado el entramado de una sociedad y los diferentes roles, espacios de poder, comportamientos y conductas a que ello da lugar, entre ellas, la homosexualidad. Todas estas variables conforman al sujeto homosexual y hacen surgir en un determinado contexto la aparición de un término, de un concepto, que dé cuenta del lugar que determinados individuos ocupan en el organigrama social. Así, por ejemplo, no será lo mismo la pederastia en Grecia, que la sodomía en la Edad Media, que la homosexualidad en el siglo XIX o los gays y lesbianas de nuestros días: rastrear entre estos diversos fenómenos una raíz común es algo que se antoja no solo imposible, sino carente de todo rigor científico y, en último extremo, absurdo, al pretender imponer a toda la historia de la humanidad una categoría, la homosexualidad, nacida en un contexto histórico muy determinado, la Europa de fines del XIX, solo válida para este periodo y dentro de sus fronteras. Decir que Sócrates era gay se revela tan absurdo como pretender que, políticamente, perteneciera al centro reformista. El constructivismo tenderá a hablar de «preferencia» u «opción» sexual a la hora de referirse a la homosexualidad, evitando de este modo el anclaje en la naturaleza o en lo irrecusable de la pulsión de trasfondo biológico de los esencialistas.

Esta podría ser una caracterización de los planteamientos teóricos en conflicto, hecha naturalmente

muy a prisa y sin poder detenernos excesivamente en demasiados detalles. Pero, en cierto sentido, tampoco valdría mucho la pena hacerlo ya que, como hemos señalado, es un debate que, con el tiempo, se ha mostrado, si no baldío o carente de interés, sí inútil, caso de no retomarse desde el punto de vista político. A saber, en qué medida una y otra posición, aparte de poder servir a intereses higiénicos de la sociedad por librarse de la «lacra» de la homosexualidad, puede servir al movimiento de gays y lesbianas en la lucha por sus derechos, contra la discriminación y como estrategia liberadora de conjunto.

El valor de uso de la identidad

El agotamiento de la polémica esencialismo *versus* constructivismo no solo ha tenido repercusiones a nivel teórico, sino que también se ha dejado sentir dentro de los colectivos homosexuales de los que había surgido, los cuales, viendo el callejón sin salida al que los estaba conduciendo esta querrela, han tenido que reorientar sus tácticas políticas y discursivas. Volviendo, a menudo y lamentablemente, a presupuestos muy anteriores a esta disputa teórica y que, perteneciendo al siglo pasado, se quieren hacer pasar por novedosos. Sin embargo, antes de comentar más pormenorizadamente esta incipiente política de borrón y cuenta nueva, de olvido apresurado de la historia, de oportunismo facilón, de culpable ignorancia de lo que las posturas esencialistas y constructivistas y sus respectivas estrategias de liberación pusieron de relieve, veamos en qué consisten estas y cuál es el rendimiento político de una y otra opción.

El esencialismo edifica su labor reivindicativa desde una larga historia de siglos y, dada la esencialidad de lo homosexual, tiene más fácil encontrar referentes históricos bien sea de liberación, integración y tolerancia, bien de discriminación y persecución. La palabra clave del esencialismo en este campo es «diferencia». En efecto, si la homosexualidad es una esencia, si tiene que ver con la naturaleza biológica o psíquica del individuo y es, por así decirlo, inevitable, los sujetos homosexuales son, por ello mismo, diferentes al resto. Su esencia, es decir, su identidad es distinta y debe ser respetada en su diferencia. De ahí se pasará a un asociacionismo en virtud de esta identidad esencial que los hace diferentes a los demás pero que los hace iguales entre sí. Cualquier medida que pretendiera una reeducación del instinto o del deseo homosexual se verá como una amenaza a la propia integridad personal pues es un ataque directo a la propia naturaleza inmodificable. Los derechos y libertades serán reivindicados desde esta especificidad propia y se reclamará asimismo una protección y una defensa del grupo como tal, que jamás podrá diluirse en el todo social, precisamente por su diferencia, en todo punto irrenunciable.

El constructivismo, por su lado, hará hincapié en lo particular de cada situación concreta y será reacio a transplantar, sin más, estrategias de liberación de un periodo a otro de la historia o a importar tácticas de uno a otro continente, procedimiento cuyos efectos podrían resultar violentamente desastrosos. El término clave del constructivismo será el postulado de la «igualdad», ya que los sujetos no están diferenciados por una dotación biológica o natural en cuanto a su sexualidad, contemplada, como recordaremos como «preferencia» u «opción». El asociacionismo para reivindicar

los propios derechos no se hará así en virtud de una esencia diferente compartida, sino que responderá a la necesidad de luchar como grupo contra un régimen de control opresivo, unas instituciones y leyes discriminatorias. La identidad homosexual nacerá de este modo también como proyecto político, como necesidad eventual de formar una comunidad, un grupo reivindicativo y así tener más fuerza frente a las instancias de poder. Dentro de la identidad homosexual, que se postula como factor de cohesión frente a una agresión externa, subsistirán así una multitud de diferencias económicas, de clase, de raza, de deseos polimorfos, solo agrupadas temporalmente bajo el imperativo de la lucha política.

Existen múltiples combinaciones de uno y otro paradigma, vinculando la igualdad y la orientación o la diferencia y la opción sexual, así como el discurso, del que hasta ahora no hemos hablado, que propone abiertamente la *disolución de todas las categorías* y etiquetas. Dicho discurso ha existido desde siempre pero se ha visto reactivado como reacción contra la polémica que venimos exponiendo, en parte por estar en completo desacuerdo con el postulado de la identidad homosexual desde el esencialismo o el constructivismo, en parte por hastío y por no tener nada mejor que ofrecer. Las críticas de quienes defienden la disolución de las categorías sexuales frente a la defensa de una identidad homosexual como esencia o como proyecto político suelen estar dirigidas contra los postulados esencialistas y en esto se solapan con el constructivismo. Pero las objeciones más interesantes son las que se centran en lo que el discurso identitario pueda tener paradójicamente de discriminador queriendo ser una opción liberadora. Postular una identidad homosexual, unos rasgos comunes, unas afinidades, por muy débiles y

fluctuantes que sean, puede implicar el establecimiento y la consolidación de un «canon», de un «modelo» de homosexual en el que quizás no quepan las innumerables diferencias que representa cada sujeto en particular. La identidad gay y lésbica puede resultar, a juicio de esta opinión, peligrosamente homogeneizadora. El proyecto identitario, en efecto, requiere de una «educación» de todos sus partidarios y hacerles pasar por el aro de la identidad, interfiriendo en sus opciones y hábitos sexuales. Ser partícipe de la identidad homosexual tiene como requisito indispensable un «aprendizaje» y un «entrenamiento» para llegar a ser un gay o una lesbiana comprometidos y políticamente activos. Por otra parte, cabe señalar que ello es así en cualquier otra asociación, club o colectivo deportivo, cultural, sindical o de lo que se quiera. La insistencia en la identidad puede acarrear, además, una cierta automarginación del resto de la sociedad y la reclusión en el propio gueto. Asimismo, continúan argumentando quienes postulan por la disolución de las categorías, insistir en la propia diferencia, tal vez implique facilitar la estigmatización y el etiquetado desde fuera, lo que, a su vez, puede generar una heterofobia como contrapartida.

No debemos ni podemos ocultar nuestro rechazo a estas insustanciales críticas que se caen por su propia inconsistencia. Si ser de determinado equipo de fútbol o de un partido político en especial no genera automarginación, no vemos por qué habría de ser automarginador declararse gay o lesbiana. La marginación más bien procede de fuera. Y para evitar la estigmatización y la discriminación, la solución no está en no declararse homosexual y volver al armario, sino en luchar para que las cosas cambien un poco. Plantear como tarea política inmediata para los gays y lesbianas la disolución de las

categorías y la renuncia a la identidad es una propuesta que no se sostiene. Para empezar, sin identidad y con todas las categorías disueltas, nos quedamos sin fuerza política ¿En virtud de qué nos agruparíamos si todos somos individuos no agrupables bajo categoría alguna?, ¿estamos hablando de una lucha unipersonal? Eso poco o nada tiene que ver con la política y menos con resultados.

La identidad es la única forma de resistencia colectiva y la única forma de poder establecer un frente común. Salvo sea decir que todo lo que se ha conseguido en lo referente a derechos y libertades ha sido aportación de los colectivos que, en su momento, apostaron por la identidad. Disolver las categorías es reducir la homosexualidad de nuevo a la esfera de lo privado, íntimo y personal. Y la homofobia institucionalizada y social se disgrega entonces en actos vandálicos aislados contra individuos: la disolución de categorías lo único que consigue es disfrazar la represión, la discriminación y la homofobia de ataques esporádicos contra sujetos individuales que nada tienen que ver entre sí. Creemos además que este postulado peca gravemente de insolidaridad y egoísmo y nace de los estratos más favorecidos y privilegiados de la sociedad a los que les resulta muy fácil tener prácticas de tipo homosexual sin considerarse por ello gays o lesbianas, pues jamás sufrirán las consecuencias de serlo al estar blindados económica y socialmente contra cualquier forma de discriminación. La disolución de las categorías parece convenir sospechosamente a la burguesía más acomodada, que se permite las relaciones sexuales con personas del mismo sexo como un entretenimiento de lujo.

En fin, quizás lo más grave de este planteamiento sea lo atractivo que pueda resultar por lo que tiene de

promesa de un mundo perfecto y feliz. Todos estamos de acuerdo que en un mundo perfecto nadie necesitaría agruparse para luchar contra quienes quieren pisotearlo. El problema es que ese mundo no ha llegado ni llegará nunca y solo una mente delincuente puede promover la creencia de que ese mundo perfecto es el que vivimos hoy en día, sin categorías, sin agresiones, sin discriminación, sin homosexuales, sin heterosexuales, sin blancos ni negros enfrentados. En el trasfondo de esta postura se esconde una falacia: las cosas no deberían ser así, luego no son así. El problema es que sí lo son y mientras tanto hay que hacer algo aparte de ser apóstoles del mundo feliz. Como decía la cita que encabeza este capítulo: *no sé por qué hay homosexuales con lo bien que vivimos los heterosexuales*. No sé por qué existe la identidad homosexual con lo bien que viviríamos sin identidades.

4. *Disgayland: fantasías animadas de ayer y hoy* (2001)*

Presentación

Que en el mundo «nada es verdad ni mentira, todo es según del color del cristal con que se mira» se nos aparece como un tópico, ciertamente cursi, que, como buena parte del refranero, dice verdades como puños, a saber, verdades que se consolidan a puñetazos que impactan sobre el impávido rostro de quienes acaban por ser víctimas de dichas verdades. Los gays y las lesbianas constituyen un sector de la sociedad especialmente proclive a tener que escuchar y, en su caso, esquivar, estas verdades con apariencia de gancho de izquierda o, más bien, de derechas: aunque, en lo que a discriminación y violencia de género se refiere, no caben demasiados distinguos políticos.

* El origen de este artículo es una ponencia que el autor imparte en el curso de verano de la UNED celebrado en A Coruña el 16 de julio de 2001 bajo el título «Género y diferencia: estrategias para una crítica cultural». Posteriormente fue publicado en catalán en: Josep M^º Armengol (ed.), *Masculinitats per al segle XXI*, Barcelona, CEDIC, 2007, pp. 163-171.

El filme *El celuloide oculto* (de Robert Epstein y Jeffrey Friedman, USA, 1995), no recomendado en nuestro país para menores de 13 años, lleva a cabo un sólido desmantelamiento del tópico del cristalito con el que echamos una mirada al mundo y de la fragilidad de dicho cristal cuando la realidad hace que estalle y se nos estrelle en toda la estúpida cara de quien quería verlo todo color de rosa. Dicho filme, a modo de documental, nos muestra los esfuerzos ímprobos que gays y lesbianas llevaban haciendo durante años (todos los años de la historia del cine) para ver en las producciones de Hollywood hasta el más mínimo rastro que pudiera pasar desapercibido a una mirada desatenta de una huella de homoerotismo, de un guiño hecho a un público al que no se le podía ofrecer un discurso, un imaginario más explícito por motivos evidentes. Es sorprendente descubrir toda una gran corriente homoerótica subterránea que atraviesa filmes de renombre, superproducciones conocidas por todos, pelis del oeste, donde la homosexualidad se abre camino un poco como siempre lo hizo en el seno de las sociedades represivas: estando pero no estando, con esa forma de presencia-absencia espectral que tanto asusta al heterosexismo dominante, víctima del pánico de no acabar de conocer muy bien a un enemigo indefinible, contra el que no se sabe a ciencia cierta cómo luchar de modo eficaz. Al final se acaba casi siempre a cañonazos. La cosa es no ponerse delante. Asunto difícil que históricamente ha causado demasiados estragos.

En nuestro país, el libro de Ricardo Llamas *Miss Media. Una lectura perversa de la comunicación de masas* (Barcelona, Ediciones de la Tempestad, 1997) nos abrió los ojos por primera vez a la sutileza homoerótica presente en los medios de comunicación. Su «lectura perversa»,

como la de *El celuloide oculto*, no consiste en la inocencia de cambiar el color de los cristalitos para ver las cosas de otra manera. Puestos a desmentir la simple acusación de que los gays lo único que hacemos es forzar las cosas y buscarle tres pies al gato, queriendo vernos reflejados donde estamos por completo ausentes, deseando, humano deseo, identificarnos con los modelos mediáticos que se nos proponen en vez de que estos nos resulten por completo alérgenos, casi podríamos calificar a estas lecturas de lecturas «ultrarrealistas» o, sencillamente, de «realistas». Cuando un gay echa un vistazo a lo que sucede en su derredor no necesariamente «delira» ni se encierra en un mundo paranoico construido a su imagen y semejanza, que habla de él todo el tiempo (aunque el mismo Freud reconocía que en todo delirio existe siempre un granito de verdad, *ein Körnchen Wahrheit*). Más bien esta mirada autorreferencial omnipresente parece caer del lado de la heterosexualidad, que fracasa estrepitosamente en su intento de construir un espacio aséptico de autorreferencialidad en el cual quede excluido lo gay. Con cristales o sin ellos, con visión de rayos X o infrarrojos, utilícese la metáfora que se prefiera, el espectador del filme aludido o el lector de *Miss media* acaba dándose cuenta de que existe un «cacho» de realidad que hasta entonces se le escapaba y que no hace falta ser gay para percibirlo. Tal vez tan solo algo de entrenamiento e interés. No vamos a descubrir ahora que todo conocimiento es interesado y más aún el «nuestro», portador de un señalado interés emancipatorio. Desde luego, nada ilustrado. No se trata de ilustrar, de iluminar todavía más. Demasiados focos acaban cegando y disimulando las arrugas de los protagonistas, quemando las zonas de sombras, aplanando los relieves. A veces lo evidente no es lo que el foco vuelve blanco del todo, indiscernible; la evidencia pasa quizás por intensidades graduales de

luminosidad, justamente las que permiten ver un cierto colorido antes de que toda la gama se funda en el blanco.

El celuloide oculto, decía, no es apto para un público menor de trece años. Puede deberse a su temática gay. Antes de los trece años hay cosas que mejor no deben saberse. Sin embargo, el experimento que os quiero proponer hoy se adapta perfectamente al público infantil, es más, está hecho expresamente para ellos, para las niñas y los niños: los dibujos animados. En los dibujos animados se halla presente, nada nuevo por otra parte, todo el ideario y los principios de la sociedad que, dibujándolos, se dibuja a sí misma y se transmite amablemente entre risas, persecuciones, batacazos y candor a los más pequeños inculcándoles sus propios esquemas. Entre los que se encuentra, evidentemente, la representación dominante de la masculinidad, la cuestión del género, de la identidad sexual, del papel social de gays y lesbianas, etc. Trataremos pues de analizar tres ejemplos (*Space Jam*, *El toro Ferdinando* y *Bichos*) escogidos un poco al azar, valdrían cualesquier otros, sobre la construcción y el reflejo del sujeto homosexual en los dibujos animados y el modo en el que los gays resultan especialmente adecuados para verse convertidos en personajes de dibujos animados, dotados de una especial ternura, simpatía y vis cómica. En qué medida los personajes gays de dibujos animados puedan convertirse en modelos de identificación o de rechazo según sean presentados será asimismo objeto de controversia. De lo que no cabe duda es de que los niños, que tanto parecen preocupar al discurso explícito acerca del bienestar social en la actualidad, también tienen su pequeño derecho a ser niños gays y niñas lesbianas y poder tomarse la papilla a gusto, dicho en términos técnicos, sexualmente *apuntalada*, con personajes

de dibujos animados que se correspondan con una opción sexual y una actitud ante la vida lo más parecida posible a la suya, en vez de dibujos que les produzcan vómitos, eructos y desgana. Los padres y las madres saben de sobra que su niño les come mucho mejor desde que le ponen *Bichos* en vez de *Bambi* y que su hija devora desde que le compraron *Mulan* y se olvidaron de *La Cenicienta*. Nada es casual.

Besar a la blanca-Nieves o besar al negro-Jordan: el despertar a la sexualidad

Solo unos padres muy retrógrados obligarían a estas alturas a que sus hijos vieran *Blancanieves*. Puede que esto suceda, incluso a menudo, pero los *Digimon*, las *Bolas de Dragón*, los *Pokemon* y compañía arrasan con el romanticismo barato de los cincuenta. A través de la pequeña o la gran pantalla, Estados Unidos parece estar perdiendo la batalla en lo que a educación infantil se refiere. La esquizia de los «mangas japoneses» deja fuera de juego a cuantos aún sitúan este término junto a otros que marcaron épocas pretéritas de la alta costura como «cuello Mao», «cintura imperio», «escote palabra de honor», etc. Sirva esta puntualización tan solo para reconocer que, de entrada, reducir nuestra investigación a los dibujos animados procedentes de las factorías Disney o Warner implica un sesgo nada despreciable y un resabio de candor eurocéntrico inexcusable. Quienes seguimos siendo fieles a Disney y a sus novelas familiares neuróticas ya hemos perdido el salto generacional que nos impide orientarnos en las inextricables genealogías esquizoides de los mangas nipones. Por muy deleuzianos que nos reclamemos,

seguimos siendo freudianos hasta la médula en esto de los dibujos animados.

Pero en Estados Unidos también se ha producido una transformación en el ámbito de las películas de animación. Una muestra de ello fue la combinación en la pantalla del pretendido mundo de irrealidad de los dibujos con la introducción de personajes de carne y hueso. Hay múltiples ejemplos de ello: *Pedro y el dragón Elliot*, *¿Quién engaña a Roger Rabbit?*, *Space Jam*, filme este último del que analizaremos una secuencia, tal vez su mejor secuencia, la más popular, que se utilizó con profusión a la hora de publicitar la película. Se trata de la secuencia del beso de Bugs Bunny y Michael Jordan. Habría mucho que comentar acerca de los efectos de sentido y la significación que supone fundir el mundo de la realidad y el mundo de la ficción, la situación de seres humanos y dibujos animados en un mismo plano, la confusión de límites, la indistinción de barreras, el desdibujamiento del sujeto y la humanización del dibujo. El hermeneuta hará, si quiere, su particular agosto con una fuente inagotable de recursos heurísticos y correspondencias muy fáciles de establecer. Basta con trasponer metafóricamente estos dos mundos en conflicto a otros dos mundos cualesquiera y establecer paralelismos. La tentación está en no hacerlo.

Volviendo a la secuencia del beso y situándola en su contexto más inmediato, esta se produce una vez Michael Jordan ha sido abducido del mundo real de los humanos al mundo en dos dimensiones de la Warner. El ajetreado viaje y la precipitada caída a un césped dibujado le provoca una pequeña conmoción que, ya que hemos ingresado en otro ámbito distinto al de la vida real, es convenientemente indicada con unos pollitos que revolotean en torno a la cabeza de Michael.

Cuando este abre los ojos, al primero que ve es a Bugs Bunny zampándose su habitual zanahoria. La aturrida reacción de Jordan comienza por espetarle a Bugs esta pregunta: «Eres un dibujo, no eres real» [A mí esto me recuerda la reacción entre estupefacta, ingenua y asombrada de algunos gays armarizados, heterosexuales en apuros ante su ¿primera? relación homosexual, habitualmente muy alcoholizados para afrontar semejante circunstancia vital; de pronto, tras haber «consumado», miran a su pareja de turno como si esta fuera un dibujo animado, boquiabiertos, como si se hubieran acostado con Bugs Bunny: eres un dibujo, no eres real, como tampoco lo es el polvo que acabo de echarme con un tío, como tampoco es real que me ha gustado, etc.]. A lo que Bugs replica desafiante: «Con que no soy real, ¿eh? Si no fuera real, ¿podría hacer esto?». Y acto seguido le estampa un rotundo beso de ventosa en los labios. Acostumbrado a ver cine de animación, el eco de esta secuencia se hace evidente: es la versión posmoderna, a la Warner, del beso Disney de los cincuenta. Lo que estos besos tienen de común es su función de corte, de transición, de despertar. Del maleficio, el encantamiento, el sueño, la magia, la irrealidad al mundo convencional de la vigilia y de la realidad más prosaica. De la virginidad atolondrada al ingreso en la sexualidad.

Con lo que llegamos, por fin, al objeto de nuestro discurso: la sexualidad de los dibujos animados y su cambio a lo largo del tiempo. No es este lugar para hacer un recorrido histórico exhaustivo de dicha evolución o involución, a lo más solo tendremos espacio para establecer nítidos contrastes saltando abruptamente en el tiempo los demasiados años que separan *Blancanieves* de *Space Jam*, las múltiples fronteras que separan a Michael Jordan del Príncipe (su diverso grado de realidad

ontológica, no solo por su condición o no de dibujo animado, sino por ser Michael un personaje célebre, más célebre que el Príncipe de *Blancanieves*, compartiendo en su inmortal popularidad planetaria casi el mismo estatuto que Bugs Bunny, metamorfosis que parecen sufrir todas las grandes estrellas; por no hablar de su pertenencia a razas diferentes, etc.) y el salto, también, que supone establecer paralelismo alguno entre un clásico de Disney y una película de segunda fila de la Warner. El beso de *Blancanieves* es muy sencillo de analizar: chico con iniciativa besa a chica desmayada; beso heterosexual; rol masculino tradicional como tradicional es el de ella en lo que a sexo se refiere. Beso lícito, inmaculado, puro y lleno de amor verdadero: amor verdadero que es el que surge entre hombre y mujer, con una misma posición social, guapísimos ambos, con roles jerárquicos y de sumisión perfecta e inamoviblemente distribuidos, ambos también de raza blanca y dibujos animados los dos.

El desafío de la Warner es realmente una ofensiva en todos los frentes. La función del beso es, sin embargo, en términos explícitos, la misma: Bugs no encuentra otro modo de convencer a Jordan de que su mundo es real y de que él, Bugs, es real (de que las maricas existen), no halla otra manera de despertarlo de su sueño de hombre unidimensional (y heterosexual) que dándole un beso en los labios. Solo que esta vez los sujetos que intervienen en el beso han cambiado bastante. No perdamos de vista ni un solo momento que esto lo están viendo niños. Niños que ven cómo Bugs Bunny besa en los labios a Michael Jordan para despertarlo de su sueño. Niños que ven cómo la reacción de Jordan es de asco inequívoco por la expresión de su gesto y por la acción consecuente de limpiarse la boca con desagrado tras el

beso. Evidentemente, ahí, en el beso al negro-Jordan hay una enseñanza lo mismo que la había en el beso a la blanca-Nieves. Los guionistas (Leo Benvenuti, Steve Ruonick, Timothy Harris y Herschel Weingrod) están intentando transmitir algo, quieren hacer un *gag*, mover a la risa provocando una situación cómica contando con la empatía del espectador quien, supuestamente, casi obligadamente, ocupará el lugar de Jordan y querrán hacerle sentir lo que sintió Jordan al ser besado en la boca por Bugs. Sólo que siendo los niños tan pequeños, más que empatía y complicidad con el guionista, que es lo que nos pasa a los adultos (?), tal vez lo que hagan sea simplemente aprender la lección sobre sexualidad que se les trasmite cinematográficamente, a saber: si te besa Bugs Bunny en los labios tu reacción ha de ser de asco y deberás limpiarte la boca. Y el niño lo graba en su mente, lo archiva para saber cómo reaccionar ante una situación parecida. En este preciso instante la cosa empieza a chirriar en mi mente y quizás en muchas otras mentes infantiles: ¿por qué tendría que sentir asco si me besa Bugs? ¡A mí me encantaría! No comprendo la reacción de Jordan. ¿Por qué pone esa cara y se limpia? ¿Tienen saliva los dibujos animados? ¿Son húmedos los besos de Bugs Bunny? ¿Raspa la lengua de los conejos? Yo he besado muchas veces a conejitos de verdad: es estupendo, hacen cosquillas, son suaves y buenos. También he besado a Mickey en Disneyland París... ¿debería haber reaccionado de otro modo?, ¿escupiendo, diciendo ¡puaj! y limpiándome?

Colapso del pequeño espectador. Colapso mío. Por muchas más razones que seguro también comparten los más pequeños. Para empezar, ¿por qué, como espectador, habría de identificarme con Michael Jordan? ¿Por qué él es humano y Bugs no? Puestos a elegir,

siempre me he sentido más identificado con Bugs que con Jordan. Al menos es un caso hipotético. Mi caso, si se quiere. Solo que entonces, si yo soy Bugs, de lo que tengo que hacerme a la idea es de lo que se siente al besar en los labios a Michael Jordan. Estas cosas suceden: yo era de los que se identificaban con el coyote y odiaba al correccaminos; siempre detesté a Piolín, todavía hoy le tengo ganas; yo era Bubu, no Yogui; en otras cosas soy más tradicional, por ejemplo, encuentro imposible identificarme con los malos de Disney: con Cruela, con Maléfica, con la bruja de la manzana, con la serpiente Ka o con Shere Kan. No se trata de llegar a la identificación tampoco, se trata de ocupar el lugar de un personaje: más recientemente, aunque hace ya algunos años, ocupé el lugar de Pocahontas, debatiéndose entre Cocoon, su novio de la tribu de toda la vida, y Jonathan Smith. He de decir que no comparto en absoluto su elección. Los dibujos animados están llenos de hombres guapos y deseables, perfectos objetos de deseo. Esto llega a ser tan evidente que hay quien no lleva a sus hijos a ver *Hércules* porque no quieren que vea a un héroe que hacía mariconadas. Habrá de disculpármeme el tono autobiográfico y confesional pero es el camino más corto para evitar objeciones como que no hay deseo sexual en los dibujos animados o que los personajes de ficción no despiertan la libido tanto como si fueran de carne y hueso.

Pero volvamos al punto crucial en el que se produce una identificación «extraviada» del espectador que acaba besando a Jordan. Esta trayectoria libidinal debería estar bloqueada pero, de hecho, no lo está. Es posible hacer este camino. Solo que ello implica una inmediata sanción: el asco de Jordan. Esta es la moraleja, la sutil introducción de que algo no está bien: un beso puede

producir en el otro una reacción de asco. Hay besos que dan asco. Hay besos asquerosos. ¿Cuáles? Abruptamente, a un nivel mínimo de interpretación, *Space Jam* nos dice que el beso en la boca de Bugs Bunny a Michael Jordan resulta asqueroso, al menos para este último. Al comienzo de la película, Michael fue besado, lamido enteramente por su perro al llegar a casa, mostrando idéntica reacción. Puede ser una pista, una posible interpretación: a Michael no le gusta que le besen los animales. Pero el abanico de posibilidades que pueden explicar su asco es inmenso. Y todas estas posibilidades, a la vez, se entrecruzan como motivos lícitos que pueden despertar el asco, predominando una u otra, o varias. Como adultos que somos y acostumbrados al mundo heterosexual, aparte de lo desagradable o no que resulte besarse con animales, mucha gente lo hace, no está del todo mal visto (mientras no se crucen las barreras de la zoofilia), la explicación quizás más evidente del asco de Jordan al ser besado por Bugs es que Bugs es un tío y Jordan no soporta que un hombre le bese en los labios. Esta es toda la risa que provoca el *gag*: reírse de los maricones. Hay que ver, no obstante, la situación en su conjunto. Los niños van al cine acompañados de sus padres. Y ríen unos y ríen otros. Pero, ¿de qué se ríen los niños y de qué se ríen los padres? Hasta una cierta edad los niños no saben cuándo hay que reírse ni cuándo algo es gracioso: aprenden cuándo y por qué y cuánto hay que reírse. Si los padres se ríen, se ríen los hijos. La risa es una conducta aprendida. La risa paterna arrastra e instruye la risa de la prole. Solo años más tarde sabrán los niños de qué se estaban riendo cuando Bugs besó a Jordan. Solo años más tarde comprenderán por qué ellos no tenían ganas de reírse; porque besar a un conejo no da risa, es agradable sin más, pero se rieron porque sus padres se reían. O descubrirán que se reían porque con Bugs siempre te

da la risa; se reían de la pura felicidad que supone besar a Bugs... pero que sus padres se reían por otros motivos. ¿Y si el beso a Jordan se lo hubiera dado una coneja, la novia de Bugs que sale más adelante? ¿Seguiría siendo todo tan gracioso? ¿A qué se debería la risa? Tal vez yo vea así las cosas por ser hombre y por ser gay. Otros las verán de otro modo. Pero resulta indudable que en la escena del beso de *Space Jam* hay una censura explícita al beso homosexual entre varones. Los niños aprenderán esto entre otras cosas, por no entrar en el monto añadido de culpa que habrán de sufrir si a alguno encima se le ha ocurrido identificarse con Bugs Bunny para poder besar imaginariamente a Michael. Empezamos a rozar la pequeña gran tragedia del niño gay.

Mas no quiero ser maniqueo ni monotemático. El asco puede deberse, como ya he señalado, a muchos otros factores. Hagamos una sucinta enumeración de dichos factores, de los que ya conocemos dos: 1) el asco a ser besado por un animal y 2) el asco a ser besado por un hombre; 3) a Jordan le da asco ser besado por un personaje de ficción, no le gusta que le besen los dibujos animados; 4) a Jordan no le gusta que le besen los conejos (ni los perros), otros animales puede que sí; 5) a Jordan no le gusta ser besado por desconocidos o gente a la que no conoce lo bastante, prefiere saludar estrechando la mano a esta otra forma de saludo; 6) a Jordan no le gusta que le besen individuos de la raza blanca, si admitimos que Bugs es de raza blanca más bien que negro, variable racial nada despreciable; 7) a Jordan simplemente no le gusta Bugs, porque no está cachas, porque es feo, porque no es su tipo; 8) a Jordan no le importa en absoluto que le bese Bugs pero detesta que le huela el aliento a zanahoria; 9) a Jordan le fastidia el beso de Bugs porque solo practica el sexo entre

deportistas. No queremos ser exhaustivos. Socialmente, dependiendo también del contexto, cada uno de estos factores será preponderante o calará más hondo en el espectador, llegará a ser más o menos relevante despertando su correspondiente conciencia de culpa.

Parecería que hemos agotado el bombardeo y la tormenta cerebral que puede provocar esta simple escena en las conexiones sinápticas del espectador, más aún si es de corta edad. Nada más lejos de la realidad. Nos falta analizar el por qué del beso, por qué Bugs decide besar a Jordan sin solicitar su consentimiento como hiciera el Príncipe de Blancanieves hace muchos, muchos años. ¿Se trata de acoso (homo)sexual? ¿Cuál es la motivación, el deseo que lleva a Bugs a besar al jugador? ¿Se moría de ganas de besar a Jordan e inventó la triquiñuela de que la mejor forma de demostrarle que era real era besándolo, robándole un beso? Puede que estemos asistiendo a una escena romántica de beso robado, a un enamoramiento silencioso y delicioso de un tímido conejo, que solo ve la luz fugazmente en esta súbita manifestación de cariño. Pero la primera lectura, aquella que resulta más evidente es que el beso de Bugs es fruto de la provocación, Bugs utiliza el beso como humillación: buena lección para los infantes. Un beso puede ser extremadamente violento, puede reducir el otro a la nada, sobre todo si un hombre besa a otro hombre para someterlo. Estamos hartos de ver esta escena entre machos: te beso porque soy un tío y soy tan tío que puedo besarte, soy activo, y encima eres tú el que se siente culpable y queda de maricón, de pasivo impotente. Otra cosa sería meterse a analizar en profundidad este desbordamiento de testosterona, o lo que tengan los conejos. Vayamos más deprisa. Bugs también puede haber besado a Jordan porque le

van los humanos; para hacerse el gracioso porque es un personaje simpático; para ver sencillamente qué se siente; porque le encanta la raza negra o porque es una víctima más del mito fálico que la acompaña, etc. La combinatoria que permite hacer esta escena en cuestiones de género, diferencia, opción sexual son prácticamente ilimitadas, tarea que queda para otra ocasión.

De flores y abejas: el doloroso picotazo de la virilidad

El toro Ferdinando es un cortometraje de Disney, que obtuvo un Oscar en 1938 dentro de la categoría de «Mejor corto animado». Podemos darle cuantas vueltas queramos e intentar marear la perdiz hasta la saciedad como en el caso anterior del beso de Bugs y Jordan, pero nadie se llevará engaño con tan solo ver una vez este corto: el toro Ferdinando es inmediatamente y sin transición alguna el prototipo tradicional de varón afeinado y pusilánime. La censura a nivel consciente es mínima por no decir inexistente. El contenido manifiesto aparece tal cual, brutalmente, sin disimulo. Ni siquiera los dibujos animados, ni que se trate de un toro parecen servir de excusa. Porque definitivamente se tratará de un toro, sí, pero amariconado. Casi parece superfluo realizar una lectura o una interpretación de *El toro Ferdinando* porque ya todo se halla explícito, resulta obscenamente palpable. Tan palpable como la heterosexualidad de *La dama y el vagabundo*, por ejemplo, todos son ejemplos válidos de heterosexualidad en la filmografía de animación hasta una época reciente, salvo contadas excepciones. Curiosamente, la excepción es un cortometraje, un episodio marginal, mucho menos conocido que el resto de personajes de Disney.

La historia de la vida de Ferdinando es singular. Comienza la narración cuando aún es muy pequeño, apenas un becerrito que vemos entre los demás pero que, pronto, se va a hacer notar. A diferencia de sus compañeros, Ferdinando lleva siempre las orejas gachas, con actitud risueña, pacífica, no salta ni corretea, ni mucho menos se dedica a guerrear con los demás becerros dándose todo el día de topetazos. A Ferdinando lo que le gusta es «aspirar el perfume de las flores a la sombra de un alcornoque» entre profundos suspiros y miradas perdidas en el cielo, yendo de allá para acá contoneándose en sus andares despaciosos. El narrador del cuento, en un momento dado, nos informa de que: «su mamá se entristecía a veces al verle tan ensimismado y tan solito»... y tan maricón. El típico niño rarito que no juega al fútbol, ni se ensucia la ropa, ni quiere saber nada de los otros niños. Si ya encima le da por coger florecillas silvestres, hacer ramos y coronas y pasarse el día aspirando su aroma, lo más probable, y esta es la hipótesis más suave, es que su madre le diga, como hace su madre vaca: «Hijo mío, Ferdinando, ¿por qué no juegas como los demás becerros y les das topetazos?». El cortometraje nos ahorra las humillaciones de los compañeros, el mal rollo de Ferdinando, la imposibilidad de mantener una actitud como la suya sin el más mínimo desgaste psicológico, la presión del medio, el sinvivir de la escuela, el horror del padre, la visita al psiquiatra y, de adolescente, aunque estas cosas se van dejando de hacer, a la casa de putas con papá a ver si se espabila. Pocos gays se han librado de este recorrido siniestro quemando cada una o varias de estas etapas.

La infancia de Ferdinando parece, empero, libre de estas preocupaciones. Ante la inquietud de su madre, responde: «Me gusta más sentarme aquí en paz y

aspirar el perfume de las flores silvestres». Evidentemente, Ferdinando es el prototipo de niño gay desde el punto de vista heterosexual. La infancia de algunos gays guarda un gran parecido con la de nuestro toro, la de otros ni siquiera coincide mínimamente. Cuestión de estereotipos. Habrá gays que no se sientan en absoluto identificados con Ferdinando y heterosexuales que sí, pero esa no es la cuestión. Nadie piensa, viendo este corto, que Ferdinando es el arquetipo de un heterosexual de letras. Sorprende en la narración de la historia el juicio de valor que emite la voz en *off* acerca de la actitud de la madre de Ferdinando ante la respuesta de su hijo: «Y como era una madre indulgente dejábale seguir sentadito absorto en su dicha». ¿Qué ha querido decir realmente al calificar a la madre de Ferdinando de «indulgente»? ¿Acaso está insinuando que Ferdinando es como es porque su madre lo deja y le permite esas actitudes florales? ¿Tal vez deja entrever la posibilidad de que, de no ser su madre tan indulgente, Ferdinando sería como los demás becerros? ¿Es culpa de la madre y de su educación indulgente el comportamiento de su hijo? ¿Podemos pensar que el narrador está haciendo alusión a que con un poco más de mano dura al niño se le iban a quitar todas sus tonterías? Evidentemente sí. A Ferdinando lo que le hace falta es un bofetón y ser educado como un niño. Y si no quiere, se le obliga por la fuerza. Algo nos debe sonar de todo esto. Madre indulgente, por no decir sobreprotectora y consentidora, niño mariquita. A todo esto, ¿dónde está el padre de Ferdinando? Sencillamente no está. Probablemente lo mataron en una corrida. Perfecto. Madre indulgente sobreprotectora + padre ausente= niño homosexual. Las causas están claras. Lo que el corto no dice es por qué el número de becerros homosexuales, dado que sus padres están ausentes necesariamente por haber

sucumbido al estoque de un torero, no es sorprendentemente mayor. Será que la homosexualidad tiene una causalidad multifactorial.

Nuestro protagonista crece. Curiosamente es negro zaino, mientras que los demás toros son marrones. Su estampa es la más fiera; Ferdinando es el más grande y el más fuerte (su pusilanimidad no proviene del lado físico, no es un toro escuálido ni enclenque) solo que persistía con la manía esa de pasarse el día suspirando y oliendo flores mientras sus compañeros rivalizaban para ver quién iba a una corrida. El día de la selección, mientras los ganaderos ojeaban los toros, que se esforzaban en alardes de valentía y fortaleza, Ferdinando seguía despreocupado a lo suyo, «seguro de que no lo elegirían a él». En estas, se dirige a su alcorcho para estar a la sombrita, con la mala fortuna de que «se sentó sobre un abejorro». La picadura del insecto entonces le hace reaccionar como un «hombre», le supone una especie de inyección de virilidad exultante aunque de efectos momentáneos y limitados en el tiempo. Del dolor sale disparado y en su loca carrera, bufando como alma que lleva el diablo, con un aspecto aterrador, destroza un muro, derriba a los demás toros como si fueran bolos y hasta arranca de raíz su alcorcho favorito. Parece que en lo que se refiere a la virilidad todo es ponerse. Ferdinando puede pero no quiere. Algo muy distinto a querer y no poder o a no querer ni poder. Para ser del año treintayocho el corto hasta resulta moderno. Como resultado de su exhibición de fuerza por encima de la media, lo seleccionan para la corrida.

En la plaza, Ferdinando vuelve a hacer de las suyas. El picotazo de heterosexualidad o de virilidad, tanto da cuando se juzga la orientación sexual por actitudes externas fácilmente identificables, le duró lo que el

escozor. Asustado en los toriles, lo único que le hace salir a los medios galopando es el ramo de flores que le acaban de tirar al torero. Ve una flor y se pierde. En medio de aquel mundo hostil e incomprensible, el ramo le pareció un oasis. Al verlo salir, cundió el pánico y la expectación hasta que Ferdinando: «Sentose tranquilamente y empezó a aspirar el perfume de las flores». Ensimismado, no hace ni caso de las provocaciones ni la desesperación del matador que le suplica le embista y le dé una cornada (sin comentarios), hasta el extremo de rasgarse la chaquetilla y ofrecerle su pecho a Ferdinando. Este, para su sorpresa, descubre en el pecho del torero una flor tatuada con la leyenda «Daisy», deja momentáneamente el ramo y le da un cariñoso lametón al antológico tatuaje que acaba por poner a su hipotético enemigo de los nervios. Dos no pelean si uno no quiere. La lástima es que esto sea mentira y la actitud de Ferdinando no sea sin más traducible en términos de heterosexismo y homofobia. Menos aún la conclusión del cuento, donde nuestro toro mariquita, «continúa hasta la fecha a la sombra de su alcoroque favorito aspirando la fragancia de las flores silvestres en dulce paz y es muy feliz».

La mariquita: un bicho raro con crisis de identidad

Una de las puestas en escena más significativas del sujeto homosexual llevadas a cabo por Disney tiene lugar en *Bichos*, su tercer filme de animación por ordenador después de las dos entregas de *Toy Story*, películas estas tres que, sorprendentemente, superan con creces, en lo que a guion se refiere y a la construcción de los personajes, a los clásicos de animación convencional

de la factoría. Podríamos llevar a cabo una lectura de conjunto de *Bichos* en la que veríamos cómo el contexto general de la película sirve de encuadre perfecto para situar la problemática de la visibilidad homosexual, de la doble vida del individuo gay, del solapamiento en su existencia de la verdad y la mentira y de la generalización que tiene lugar a lo largo y ancho de todo el largometraje de una noción de verdad ficticia o ficción verdadera, más allá de la cual no se puede ir, a saber, del borramiento de un punto de referencia privilegiado desde el cual poder decidir entre lo verdadero y lo falso, lo auténtico y la mera apariencia.

El núcleo argumental del filme es la vida de un hormiguero que vive bajo el chantaje periódico de los saltamontes, a los que han de ofrecerles comida a cambio de que estos no les destruyan el hormiguero. Flic es la hormiga protagonista que decide partir del hormiguero para buscar ayuda fuera. En la gran ciudad confundirá a una compañía de circo con un montón de valientes y terroríficos insectos, contratándolos para defender su hogar amenazado.

El personaje sobre el que nos vamos a centrar se llama «Francis», un insecto perteneciente a esta compañía de artistas de circo, gente de teatro especializada en el fingimiento, en hacer parecer verdadero lo que supuestamente no lo es, el mundo de la representación frente al de la realidad. Los compañeros de Francis son una araña, un escarabajo rinoceronte de aspecto terrorífico pero absolutamente tímido y asustadizo, y un insecto palo que se queja todo el tiempo de que nunca puede hacer de sí mismo, si no de escoba, de astilla. Llega a decir literalmente que él no es más que *atrezzo*. En una escena de la película, Francis lo lleva agarrado volando y, al atravesar las ramas de un árbol, se le cae y sigue

volando con una ramita de verdad sin darse cuenta del cambiazo. La confusión reina hasta tal punto que el insecto palo lo único que se le ocurre decir para ser visto es: «Soy el único palo que tiene ojos». Dicha compañía teatral va a ser tenida todo el tiempo por el hormiguero por un aguerrido ejército de mercenarios que van a luchar contra los saltamontes. Flic sabe la verdad pero la oculta. También él miente, todos mienten. Todo el hormiguero llega a verse envuelto en una gran mentira: construir un pájaro falso con hojas para asustar a los saltamontes. Cuando al final empiecen a pedirse explicaciones, todos habrán mentido. La escena más terrible, cruel y sanguinaria de la película es cuando un pájaro, esta vez de verdad, acaba comiéndose al jefe malo de los saltamontes. Resulta verdaderamente impactante por lo inusitado de tal demostración de violencia en una película para niños. Sin embargo, por primera vez en la historia del cine de animación, *Bichos* vuelve a sorprendernos cuando, tras los créditos, aparecen una serie de tomas falsas en las que los protagonistas aparecen como actores de verdad, como personajes reales que han estado actuando en la película. En una de estas secuencias vemos la toma falsa de la escena en la que el pájaro se come al saltamontes, descubriendo que el pájaro utilizado en la película era una maqueta, un engendro mecánico y que la muerte, efectivamente, no se ha producido. La línea del horizonte de lo verdadero como punto último de referencia se va desplazando continuamente, quedándonos con la idea de que dicho desplazamiento puede ser ilimitado, con lo que, finalmente, careceríamos de criterio para discernir entre lo verdadero y lo falso, para desenmascarar la apariencia y el fingimiento. Se podrá decir que el criterio de verdad de *Bichos*, la verdad última y lo que decide al fin y al cabo son precisamente las tomas

falsas: extraño criterio de verdad posmoderno donde a lo último que se puede aspirar en la escala del saber es, como máximo referente de autenticidad, justamente, la toma «falsa», desechada, inválida, inservible.

Mas volvamos a nuestro personaje, Francis. Francis es un insecto, una mariquita. Nada de particular en que un personaje de una película de bichos sea una mariquita. La asociación del significante «mariquita» con un uso peyorativo para insultar a los homosexuales varones no necesariamente ha de estar implicada y no ocurre del mismo modo en todos los idiomas. La homonimia existe, pero jugar con ella no es de obligado cumplimiento. Tampoco es el caso de que estemos forzando nuestra interpretación y, guiados por nuestro particular interés, nos fijemos en el personaje de la mariquita para extraer de él un material que confirme o apoye tesis previa alguna. Todo es mucho más fácil y evidente. Francis es una mariquita y en *Bichos* se utiliza la homonimia de este vocablo para crearle a Francis una crisis de identidad: Francis es insultado, vejado, humillado por propios y extraños que lo llaman mariquita en sentido peyorativo, refiriéndose directamente a su opción sexual. El propio personaje está construido, como veremos a lo largo de seis secuencias significativas, desde la ambigüedad que supone portar este nombre, ser (una) mariquita.

La primera aparición de Francis ocurre cuando sale a escena, en el circo, para actuar. La actuación consiste en aparecer disfrazado de flor y recitar poesías. Francis lleva una corona de flores y sus movimientos son decididamente afeminados. Su rostro es absolutamente femenino, con dos parches de colorete y enormes pestañas. Su gesticulación, su vuelo, sus ademanes nos hacen pensar en todo momento que la mariquita es de

sexo femenino. En medio de la actuación, dos moscardones que están entre el público, llevados por esta misma presunción, increpan a Francis groseramente: «¡Eh, nena! ¿Quieres salir con un insecto de verdad?». La oposición entre «la mariquita» y «un insecto de verdad» es inequívoca; una mariquita no es un insecto de verdad. Donde dice «insecto», evidentemente, hay que poner «hombre»: la mariquita no es un hombre de verdad, un machote. Paralelamente, las moscas están haciendo alarde de su hombría ante lo que presumen es una mujer, ofreciéndose sexualmente a ella como hombres de verdad. A Francis esto parece no gustarle y se va volando delicadamente —todo está preparado para engañar al espectador— hacia las moscas. De repente, su actitud cambia, se arranca la corona de flores, la tira con violencia y les espeta a las moscas: «¡Qué! ¿Que por ser una mariquita tengo que ser chica?»; estas reaccionan con asombro, lo mismo que nosotros: «¡Ahí va, es un tío!». Las apariencias, también en este caso, nos habían engañado. Se puede ser una mariquita y ser del sexo masculino. Parece ser que esta no era la primera vez que le sucedía esto a Francis y no será la última. Al contrario, todo el mundo dará por supuesto que la mariquita es de sexo femenino. El enfado de Francis es monumental y saca a relucir su lado más machirulo y viril, un vozarrón en tonos bajos y rotos, un comportamiento desafiante y agresivo, completamente macarra. Tanta exteriorización de violencia hace llorar incluso a unas pequeñas larvas que hay entre el público, que se asustan del miedo que les da Francis cuando abandona su habitual aspecto de mariquita. Una mariquita que es un tío y además es un broncas asusta a cualquiera, además de sorprender.

Una segunda secuencia nos muestra a su amigo, el insecto palo, terciando en la disputa con las moscas:

«No habléis así a Mari». Francis responde: «Te he oído larguirucho». Su propio amigo no le llama por su nombre, sino que le llama Mari, burlándose de él, entrando en el juego. Hasta ahora tenemos planteado un problema, digámoslo así, de género: Francis es un hombre con un «cuerpo de mujer», un hombre, un insecto de sexo masculino que pertenece a una especie cuyo nombre genérico es el de «mariquita», lo que induce al equívoco. Pero este problema viene a solaparse con un segundo problema no menos importante, a saber, que «mariquita» no solo es un nombre que lleva a pensar en lo femenino —por la semejanza con el morfema de género «-a»—, sino que es un término corriente en castellano para designar peyorativamente a los gays. Francis, además de sufrir un problema de género, padece las consecuencias de una opción sexual socialmente denigrada. Francis es un hombre con apariencia de mujer, pero sigue siendo un hombre; Francis es un hombre en el cuerpo de una mujer, un transexual; Francis es además (una) mariquita, digámoslo también, un travestido. Las cosas se le complican muchísimo: no tiene más opción que la de escoger entre transexual o travestido, heterosexual o gay. Todo ello por ser portador del significante «mariquita». Dejemos aquí, por el momento, la cuestión. Y sigamos con la caracterización progresiva del personaje.

Una tercera secuencia nos muestra el encuentro con las moscas, después del desafío de Francis, en un bar, ya fuera del circo. Estas aparecen y, al verlo, dicen: «¡Ahí está esa!», designándolo en femenino. Y empieza una brutal escena, una horrible escena de provocación y de humillación de una violencia de género absolutamente increíble: «¿Cómo estás marinena?», «¡Qué bonita! ¡Qué bonita es la mariquita!», dicen las moscas,

que son tres y una es enorme, mientras sujetan cada una las alas de Francis y las mueven de arriba abajo. El espectador gay, yo en este caso, se siente por completo horrorizado al ver retratado de esa forma tan realista algo demasiado conocido y que pone los pelos de punta. En una película de dibujos animados, en una película inocente para niños cuyos personajes son insectos, de pronto aparece una escena de humillación y violencia contra una mariquita tal cual. En esta secuencia del bar, a mi juicio y desde mi sensibilidad, es clara la preponderancia de la discriminación por opción sexual, por ser marica, sobre la de género. Se pueden hacer muchas lecturas de esta escena, pero quien no reconozca a dos sujetos homófobos humillando a un gay, llamándolo «marinena» y diciéndole «qué bonita es la mariquita» sencillamente no está interpretando, está participando en un cierto holocausto. No se necesita mayor confirmación. Aun así la cosa sigue y se disipa cualquier equívoco posible cuando una de las moscas le dice a Francis: «¡Vamos, payaso, levántate y lucha como una chica!». Esta vez se dirige a él en femenino, se da por enterado de que es un hombre, pero le dice que luche como una chica. No recuerdo ninguna otra escena de cine no animado tan descarnada como esta.

Una cuarta aparición de Francis, menos violenta en los términos y queriendo ser más simpática, nos lo muestra rodeado de las hormigas benjaminas del hormiguero que lo han hecho su héroe. Estas aparecen y le dicen: «Señorita Francis [...] Por votación será nuestra madrina honoraria». Las pequeñas lo han tomado sin más por una señorita y lo han convertido en madrina. Su nombre, encima, es susceptible de declinarse en femenino, ya que en nada estorba al oído que el señor o el señorito Francis, pueda pasar a ser la señorita Francis. Nuestro protagonista se resigna. Este parece ser su sino.

Poco después, de nuevo rodeado e incordiado hasta el infinito por sus pequeñas admiradoras, dejándose hacer, dos señoras hormigas que contemplan la tierna escena se dicen la una a la otra: «Mira, es como una madre para todas». Francis también es madre. No puede evitar esta actitud maternal tampoco. Todo le va estupendamente de cara a la galería y recibe aprobación y obtiene incluso éxito social cuando se comporta como una mujer. Cuando decide mostrarse tal y como es, como un hombre, las larvas del circo salen llorando y, en esta escena, cuando se cansa de ser madre y madrina y espanta a las hormigas, todas las pequeñas que tanto lo adoraban se echan a llorar. A Francis le cuesta mucho trabajo ser auténtico. No le dejan ser lo que es. En cuanto lo intenta, es inmediatamente sancionado. Si es que sabe lo que es y quién es, lo que quiere y lo que le gusta, cuándo finge y cuándo no: está absolutamente extraviado en las performatividades de género.

La última secuencia en la que se resuelve el peculiar conflicto de esta mariquita sucede del modo siguiente: Flic, la hormiga protagonista, se siente derrotado. Todo le ha salido mal y exclama desconsolado: «Dime una cosa que haya hecho bien». Sus amigos del circo intentan consolarlo de algún modo hasta que el insecto palda con la clave para nuestro asunto: «De no ser por ti, Francis no habría entrado en contacto con su lado femenino». *Outing* a lo bestia. Delante de todo el mundo, su mejor amigo reconoce que Francis tiene un lado femenino que no quería reconocer, pero que por fin lo ha hecho. La mariquita intenta resistirse, pero no puede: «¿Ah sííí? Pues,... ¿sabes?... tienes razón».

La solución final del conflicto de identidad parece suavizar las cosas y dejarlo todo en tonos grises, en vez de los tonos rojos sangre de la mariquita, salpicados y

contrastados por negros puntos. Moraleja Disney: todo los hombres tienen su lado femenino y está bien y es bueno que lo reconozcan y lo asuman para ser más felices, más sinceros consigo mismos y mejores hombres, al fin y al cabo. El problema es cuando dicha problemática se vehicula a través de un significante tan marcado como es el de «mariquita» que lleva las cosas por muy distintos derroteros, cambiando el escenario completamente y remitiendo a una problemática social mucho más sangrante. Aparte de que esta magnífica moraleja de Disney en absoluto concuerda con la mayoría de las mentalidades paternas y maternas que están viendo la película. A muy pocos padres les agradaría ver (ni mucho menos contribuir ni fomentar) cómo su hijo va descubriendo e integrando sin conflictos su lado femenino. A casi ningún padre le agradaría que, después de ver *Bichos*, su hijo saliera de la sala impactado por Francis, habiéndose identificado con él hasta la médula y que en adelante Francis fuera su héroe en vez de Flic, la hormiga audaz, valiente y aventurera, verdadero protagonista de la historia. Seguramente, cuando su hijo le pidiera tener *Bichos* en vídeo y le exigiera comprarlo con la carátula de Francis (el vídeo se comercializa con cuatro carátulas distintas, una de ellas, con la mariquita), a lo mejor no se plegaba a sus deseos, poniendo quizás como excusa que lo importante es la película, no la carátula, sin querer dar su brazo a torcer.

Lo más curioso de la crisis de identidad de este bicho raro que es la mariquita es que solo se produce en estos términos para los espectadores castellanoparlantes. Es decir, que Francis sólo es homosexual cuando vemos *Bichos* en castellano, idioma en el que «mariquita» tiene esta connotación inequívoca (no queda excluido que ocurra también en otro idioma). En inglés,

la lengua original de la película, las cosas suceden de otro modo: Francis no tiene ningún conflicto homosexual no asumido, su problema es sólo uno, que porta un nombre genérico que contiene dos lexemas, uno de los cuales es *lady*. En inglés,¹ mariquita, el insecto, se dice *ladybug* o *ladybird*. ¿Cómo ser *lady* y ser un tío? es el problema de Francis en inglés. Lo que las moscas le dicen es: «Hey, cutie!, wanna pollinate with a real bug?». Una *ladybug* no es *a real bug*. *Ladybug*, para las moscas, parece ser una contradicción en los términos. Lo que intenta desmentir la respuesta de Francis: «So, bein' a ladybug automatically makes me a girl, is that it, fly boy?», con pocas probabilidades de conseguirlo, ya que, a todas luces, está diciendo una tontería: ser una *lady* no implica necesariamente ser una *girl*. Evidentemente que no, pero eso es algo que hay que explicárselo a las moscas, de género insecto, de género humano o de género imbécil. Es necesario explicar por qué se puede ser un hombre en un cuerpo de mujer, por qué se puede ser un hombre con aspecto de mujer, etc., etc., etc.

That's all folks!

¹ En alemán sucede algo semejante, con una ligera variación. Mariquita se dice *Marienkäfer*. En este caso, la feminidad viene significada, no por el nombre genérico *lady*, como sucedía en inglés, sino por el nombre propio *Marie*. Los juegos de palabras que, no obstante, tienen lugar son similares. No se dirá Srta. ni *Lady Francis*, sino *Fräulein Käfermarie*. Pudiéndose anotar además que, coloquialmente, *ein netter Käfer* equivale a una «chica bonita».

5. El banquete univeersitario: disquisiciones sobre el s(ab)er queer (2005)*

De ahí, la manera cautelosa, renqueante, de este texto: a cada momento, toma perspectiva, establece sus medidas de una parte y de otra, se adelanta a tientas hacia sus límites, se da un golpe contra lo que no quiere decir, abre fosos para definir su propio camino. A cada momento denuncia la confusión posible. Declina su identidad, no sin decir previamente: no soy ni esto ni aquello [...] «No, no, no estoy donde ustedes tratan de descubrirme sino aquí, desde donde los miro, riendo» [...] Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir.

Michel Foucault, *La arqueología del saber*.

* Publicado en David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte (eds.), *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Barcelona, Egales, 2005.

Fuegos de artificio: otra vez haciendo de Pepito Grillo

Ni lo queer nació en la universidad, ni nunca entrará en sus aulas de forma pacífica (tal vez no entrará de ninguna otra forma: lo queer es la antítesis de la universidad, lo no universalizable, lo que el universal deja caer como desecho, la cagada del sistema omniabarcador, su resto inasimilable, ineducable, no escolarizable, indecente, indocente e indiscente es lo queer, por decirlo de modo lapidario); ni siquiera el término «queer» es un invento académico, si bien ha sido a través de la universidad y de la generalización y proliferación del monstruo bicéfalo de eso que se dio en llamar *queer theory* como lo queer ha llegado a consolidarse y a transmitirse a otros países no anglófonos más allá de su contexto de surgimiento en EEUU. La palabra, en su sentido eminentemente político y reivindicativo, pues la historia puramente lingüística del término es más larga, la encontramos ya abanderando las siglas del manifiesto de *Queer Nation*, nacido en 1990 en el seno de ACT UP en New York. Lo queer deambula por las calles desde siempre como ruedan las prostitutas en busca de cliente, como vuelan los panfletos subversivos en una mani, y no está esperando a que alguien considere esta o aquella súbita aparición un momento de especial relevancia histórica, el acta fundacional de lo queer, o su ingreso en la Historia con mayúsculas. Estas cosas ocurren cuando ya se ha dado el salto a la Universidad, mejor dicho, cuando ya se ha producido el asalto de la Universidad (algunos lo dataron en verano de 1991, cuando Teresa de Lauretis habla de lo queer en la revista *differences*), y esta se ha apropiado de un trozo de realidad, intentando como siempre devorarlo y neutralizarlo como conocimiento objetivable, archivable, consignable y, por lo tanto, olvidable y sometido a modas, abusos políticos, estrategias departamentales y

demás lacras del esnobismo que pulula por los pasillos universitarios: a ver quién está más a la última, quién se ocupa de cosas más marginales, quién pilla más cacho de lo real, quién dice hacer cosas más útiles para la sociedad, quién se inventa un arma arrojadiza mejor y más efectiva, quién acapara más subvenciones y fondos, quién amplía más las fronteras de lo universal, quién consigue por fin hacer política de(s)de la filosofía.

Lo queer en la universidad —también— sirve para esto: genera ingresos, abre puertas, imparte cursos, da nombre, dietas, títulos, créditos, prestigio y satisface a enteraillos, diletantes y conferenciantes a sueldo. Forma parte del capital a poco que se descuide uno y se olvide de que el paso de lo queer por las aulas es solo un fenómeno tangencial, oportunista, contingente, puede que nacido de la mejor voluntad, pero que siempre estará en contradicción con la Institución, con cualquier institución, porque no hay instituciones queer, ni cercanas a lo queer, ni muy queer ni poco queer, ni tampoco hay funcionarios queer, ni lo queer es algo con o a lo que se juega. Cuando ello ocurre, cuando alguien juega a ser queer, sin duda le habrá clavado ya sus colmillos la «teoría» que dice cómo es lo queer, definiéndolo, convirtiéndolo en una receta y elaborando sus pautas de fabricación, producción, escenificación, tiempo de cocción y repetición. Lo queer es un juego, una forma de s(ab)er, una afición, una rama de investigación, una especialidad solo para los que pueden «dedicarse» a ello, desde una situación socioeconómica y cultural que permite acceder a lo queer a partir de un núcleo privilegiado, un núcleo, un centro que justamente constituye lo queer como su otro absoluto, la periferia, lo excluido, a lo que jugamos nosotros, las personas serias, los que tenemos tiempo y la distancia suficiente para jugar, para

experimentar lúdicamente por unos instantes un sucedáneo mejor o peor de lo que los otros no tienen más remedio que ser, fuera de bromas, ahí en la calle. Sí, la calle, un sitio donde lo queer no es teoría. Y la Universidad rara vez pisa la calle, todo lo más el campus, que no es calle, mucho menos campo, y casi conserva la antigua inviolabilidad del santuario, como gritaba Quasimodo desde lo alto de Notre-Dame para que no se le colara la calle dentro de la iglesia. Puede que la policía no entre en el campus, pero lo queer mucho menos. La teoría y las instituciones se llevan mal con lo queer. Es más, casi diría que todo castellanoparlante que pronuncie esta palabra: «queer», así en inglés, o que se tropiece con ella en cualquier situación, probablemente no será nada queer, ya que para que el encuentro con este término ocurra se tiene que haber accedido ya, aunque sea mínimamente, a un contexto no marginal. El colmo de todo es cuando a estas alturas algún recién aterrizado de EEUU pretende darnos lecciones sobre lo queer y lo poscolonial a los colonos de aquí, como quien trae chicles Trident de canela, de esos que los locales desconocemos, o reparte espejitos a las tribus indígenas. Y quisiera también enseñarnos cómo se masca un chicle o cómo se ve lo queer en un espejo. Regalándonos generosamente un instrumento teórico que nos afianza como país importador de pensamiento y cultura de los países donde estos se generan. Lo queer, además de muchas otras cosas, cuando se convierte en teoría, dígase *chewing gum* / goma de mascar, se hace tan hegemónico y colonial como cualquier otra forma de pensamiento, creando sus castas, jerarquías, especialistas, popes, conflictos de coronas, disputas intelectual-afectivas, yo estaba primero, yo mucho antes que tú, ese es un recién llegado, sabrás tú de nada, aquella no es nuestra amiga, he roto contigo, círculos esotéricos,

bandas de iniciados, peña emocionada, sonrisas auto-satisfechas, hordas de prosélitos y no pocas dosis de buena conciencia, espíritu salvífico y evangelizador. Todo esto son riesgos en los que se puede caer más o menos, porque caerse en ellos siempre se cae, y conviene reconocerlos y señalarlos uno mismo antes de que cualquier gilipollas vaya de conservador listo y nos haga la «autocrítica» a lo Pepito Grillo por ser nosotros igual de bobos y estar transidos de las mismas pasiones que el resto de los mortales. Vaya una cosa. Como si ser queer significara ser puro y limpio: eso siempre lo fue la Inmaculada Concepción y es cosa que nos creemos muy pocos. Que nadie se asuste de que entre la gente (que se dedica a lo) queer haya mucho cabrón y mucha malnacida, mucho inútil y mucha tonta perdida, mucho desubicado y mucha paranoica. Todos bienaventurados. Lo queer no es una élite ni de las más listas, ni de las más simpáticas, ni de las más enrolladas. Ni tampoco lo contrario. Parias entre los parias, en el principio era el lumpen y el lumpen se hizo teoría. Y habitó entre nosotros. Esto debe sonarnos. Sea. Por pronunciar me de este modo en público y lanzar una especie de «¡A la mieeeeerdaaa!» generalizado en el más puro estilo de cabreo fernandofernangómez, alguna que otra vez casi me echa a los leones un auditorio perplejo porque alguien intentara romperles su queer-juguete en un colérico arrebatado de ira santa expulsando a los mercaderes del templo. Desde dentro, supuestamente. Uno de los suyos rompía la baraja e ironizaba con sus mejores sentimientos, sus convicciones y su más arraigada vocación política y de lucha. Algunos pensamos que, en parte, esto se debe a cierta confusión que se da en movimientos en fase naciente entre la teoría y la actitud vital y los afectos de cada uno de sus integrantes. En la teoría queer, me decía una amiga, aún

no sabemos los de aquí distinguir una crítica a nivel teórico de la ofensa personal. Es como escandalizarse de que Rousseau dejara a todos sus hijos en el hospicio conforme los iba teniendo sin nunca más saber de ellos y luego escribiera el *Emilio*. O fruncir el ceño por enterarse de que Locke escribía su *Carta sobre la tolerancia* mientras saneaba su economía doméstica con los pingües beneficios que le reportaba tener acciones en el comercio de esclavos. Esto de tener que predicar con el ejemplo es fatal para la teoría queer, aunque no tenga nada que ver con las analogías propuestas, porque ser queer no necesariamente implica ser un puto desalmado. La insólita exigencia de autenticidad (¡menudo valor más poco queer!) que se detecta a veces entre nosotros con acusaciones explícitas de cinismo o fraude lleva a demasiada gente a la destrucción personal, a caballo entre el *deja todo, coge tu cruz y sígueme* y el iluminado chispazo de un cruce de cables burgués sucedáneo posmoderno de la antigua revelación: si eres queer por decisión propia, asumes una cierta condición desgraciada, no recurres a la ley ni a ningún tipo de autoridad, colectivizas el trabajo personal, renuncias al nombre propio, a tener un empleo, tiendes a sobrevivir miserablemente, a hacer cosas raras, a vivir en una cierta indefensión, te aficionas a la provocación, a ocupar voluntariamente esferas de marginalidad, a vestir extrañamente, a coquetear con actitudes pelín autodestructivas a veces, a caer en fantasías de desclasamiento, a mostrarte indulgente con sinvergüenzas y canallas solo porque también ellos/ellas son queer y a asumir un *páthos* que algunos calificarían sin dudarlo de egodistónico. Yo disuado a todo el mundo de tomar este camino de bautismo queer por inmersión.

La universidad está vacunada contra estas cosas, tal vez desde la inyección del 68. El hiato que se da en lo queer, entre la teoría y lo real, entre quien es y quien habla de, no tiene por qué ser solventado, ni siquiera cuestionado, y la univeersidad ya es un sofisticado invento imparabile. Lo que hay que conseguir, si nos dedicamos a la teoría y nos olvidarnos de una puta vez de querer ser queer con la boca pequeña, es de los argumentos *ad hominem*, y de que cada cuestionamiento de alguna estupidez a nivel exclusivamente teórico se torne en una refutación del propio modo de vida por la vinculación que aún se establece entre lo que se (dice que se) piensa y lo que se es. Esto ha llevado a la ruina personal a demasiada gente cercana. Ser lo que uno piensa y va pregonando por ahí es un lujo para genios, para gente elegida o para peña, en cualquier caso, muy desgraciada. Al resto nos conduce al colapso. Quédemonos, pues, en la teoría acerca de la virtud queer como cosa enseñable en la universidad o en algún que otro taller o foro determinado, asomándonos a la calle por las rejas del campus que impiden que los queers salten adentro y no nos dejen dar nuestra clase de teoría queer. ¿Para ser marxista hay que ser proletario? Seguimos en el mismo callejón que hace cincuenta años. Y esto lo escribe un burgués autobiográficamente y sin ánimo ejemplarizante. Por supuesto. No se me despiden. Lo que no pasa de ser algo tan académico como una *captatio benevolentiae* para proceder a continuación a ir en contra de todas las precauciones anunciadas y saltarme todas las restricciones metódicas del comienzo. Sea también. Yo no quiero, ni tal vez pueda, hacer otra cosa que discurso universitario, pero al menos que tenga una calidad mínima, que sea más o menos incendiario y lo menos ingenuo posible, con su fecha de caducidad bien a la vista. Que explicité su maldad y

su colaboracionismo inevitable, sus puntos de partida y sus complicidades. Su dosis de profundización en la marginación de lo ya marginado así como su paradójico y nada inútil intento de denunciar esta situación desde las mismas estructuras de poder que generan sistémicamente, en el proferirse mismo de la enunciación liberadora, la exclusión de lo(s) queer.

En última instancia, en el fondo, desde donde vengo y donde me encuentro, me acucia una preocupación eminentemente socrática, muy rancia: ¿es enseñable la virtud política? ¿Es enseñable lo queer? Sin entrar demasiado a fondo en la cuestión de si lo queer es o no una virtud y equiparable a ella. Los que aún lean a los clásicos recordarán que el meollo del asunto estribaba en si la virtud es o no un conocimiento, en cuyo caso, como tal conocimiento, sería susceptible de enseñanza. De no ser así, de ser la virtud otra cosa que conocimiento, no sería transmisible del modo como lo son las diferentes ciencias o técnicas: la escultura, la arquitectura, la medicina, etc. Que cada uno se interrogue y decida si lo queer es un conocimiento o una forma de vida, o las dos cosas a la vez, ya que yo no lo sé con certeza, y que reflexione y decida también hasta qué punto esta distinción entre conocimiento y estilo de vida, entre saber y ser, entre teoría y praxis, no es ya de entrada un error monumental o tal vez la condición misma de posibilidad de la teoría queer como saber enseñable en la universidad o en cualquier otra institución de enseñanza, lejos de lo que pueda querer decir queer en un sentido práctico, como virtud en ejercicio. Del resultado de tales disquisiciones, para nada vanas, obtendremos los que alguna vez hemos dado algún curso, alguna conferencia o escrito algo sobre teoría queer, el estatuto de sofistas falsarios, de hechizadores de oyentes o de

maestros de virtud y educadores políticos. Yo no sé si lo queer es enseñable y aprendible como se aprende a tocar la flauta o a curar animales. Sí sé que la teoría queer es enseñable y que la gente la aprende. En el curso de «Introducción a la teoría queer» que dirigí en la UNED junto con Javier Sáez el año 2004, la universidad entregaba un diploma a los alumnos acreditando haber adquirido estos ciertos conocimientos de teoría queer. Pero, acuciados ya por esta duda, Javier y yo resolvimos entregar además otro diploma que certificaba que el poseedor del mismo era además queer. Se certificaba así un saber y un ser, un s(ab)er queer mediante dos documentos diferentes. Esto no pasaba de ser un gesto irónico que dejaba traslucir, sin embargo, esta preocupación que para mí sigue tan en la estacada como la conclusión del Protágoras. En el fondo, el diplomilla casero, sin ninguna validez oficial, que rezaba si acierto a recordar: «La Universidad Nacional de Educación a Distancia por medio de este diploma certifica que fulanito o menganita de tal es absolutamente queer», era más un pasaje al acto del escepticismo docente de los directores del curso, al menos del mío, incapaces de resolver este atolladero teórico-práctico de otro modo, que una constatación de lo mucho o lo poco queer que fueran o hubieran llegado a ser, a nuestro juicio, los alumnos del curso, antes o después de las enseñanzas recibidas sobre teoría queer. Justamente acerca del ser y del saber, del saber que hace ser, del saber sin ser y del ser sin saber trata lo queer cuando se pone a hablar de performatividad. Si lo queer es enseñable o no y si enseñando teoría queer puede llegar a ser queer tanto quien aprende como quien enseña, me parece ser un caso más del problema de la transmisibilidad de lo que parece o quiere ser algo más que solo conocimiento (el psicoanálisis y cierta filosofía encallan también aquí).

La teoría del performativo y la citacionalidad como generadoras de identidad a través de la repetición tienen mucho que decir al respecto. Si lográramos algún esclarecimiento acerca de todos estos interrogantes tal vez los debates a propósito de lo queer fueran más enriquecedores y se lograría disipar malentendidos sobre lo que cada cual es y lo que enseña, de por qué lo enseña y qué lo capacita para ello, qué logra transmitir con su enseñanza, si es que se puede llegar a ser queer mediante algún tipo de aprendizaje repetitivo, si ser queer se reduce también a ser un caso más de citacionalidad performativa, como lo pueda ser el género, si además de drag queens y drag kings hay drag queers. Y si ello es deseable y produce alguna suerte de cuestionamiento a lo queer, a los queers y a la teoría queer. Me asaltan tantas dudas y dispongo de tan pocas respuestas y menos aún de instrumentos para llegar a ningún lugar apacible donde se aplaquen mis inquietudes, que quizás debería asistir a algún curso de teoría queer, a algún taller o leer más sobre el tema antes de escribir esto o de seguir hablando de un asunto que me mantiene en la más absoluta perplejidad, mientras percibo que no a todo el mundo empeñado en lo queer le mortifica esta comezón mía.

Teoría queer y filosofía: un enfoque académico

Lo queer, decíamos, es objeto de una apropiación y traducción desde la realidad cotidiana al ámbito universitario. Esta esquicia, que a veces separa en la misma ciudad unas realidades de otras tan solo unos pocos metros —Universidad / calle, Berkeley-Princeton-Duke-UNED / Harlem-La frontera-Borderlands-Parque del Oeste, intelectuales / lumpen, teoría / (super)vivencia— siempre

afectará ya a lo queer. En esta medida, siguiendo pautas de acercamiento a algo que le resulta del todo extraño y por completo ajeno, la academia intenta dar cuenta teóricamente, a partir de los discursos y el pensamiento de que dispone, de en qué consiste el «fenómeno» queer, su singularidad y su capacidad de intervención política. No solo descubrirá en la política y en las estrategias urbanas queer elementos que podían encontrar un aire de familia con otros que se habían desarrollado dentro del ámbito universitario y filosófico, solo que hábilmente combinados de modo original y llevados a la práctica efectiva sin tanta alharaca conceptual, sino que ampliará a partir de entonces la teoría queer dentro de estas coordenadas intraacadémicas, proponiendo modos de intervención y conceptualización distintos a los observados, modificándolos, mejorándolos y recreándolos, esta vez ya «exclusivamente» desde dentro del laboratorio de despachos y aulas. Otra cosa es que la teoría queer pretenda, a veces lo hace erradamente a mi modo de ver, movilizar a los sujetos queer «desde arriba», desde las ideas, en un arrebatado de autobombo libertario muy propio de los intelectuales académicos que han hecho de ella y de la insurrección planificada de terceros su profesión (de fe), queriendo convertirla en una ideología emancipadora agitadora de masas supuestamente iletradas y precarias ideológicamente, desorientadas en su rebelión, olvidando que lo queer nació de la calle, de la comunidad queer real, que ya se estaba revolucionando sola intuitivamente sin necesidad de un especial aparatado especulativo, ni de que nadie viniera a contarles nada, a enseñarles la revolución *comme il faut*, ni les propusiera como urgente deber político hacer talleres de drag kings pasados por la academia. En los años noventa, la matriz filosófica donde va a insertarse lo queer y desde la que cobrará impulso será,

simplificando mucho, lo que se ha venido a llamar el postestructuralismo francés de Deleuze y Derrida. (Esto es lo que se suele decir siempre desde la filosofía, que no considera al feminismo como algo filosófico, secuestrando a la teoría queer de su verdadera matriz teórica que es el pensamiento feminista; quede así constancia de que lo que haré a continuación puede ser visto como la crónica, la consagración o la denuncia de un secuestro del que a lo mejor soy cómplice porque mi filiación está claramente del lado de los secuestradores — todos filósofos varones, por cierto—, de la historia de la filosofía, ya que ni un ejercicio de cinismo exacerbado podría inscribir mi discurso en la estela del feminismo; al menos mi ignorancia no llega tan lejos como para decir sin más que «la matriz filosófica donde va a insertarse lo queer [...] será, simplificando mucho, lo que se ha venido a llamar el postestructuralismo francés de Deleuze y Derrida», sin añadir este paréntesis vergonzante). Habrá también tintes posmodernos de Lyotard y persistencias del psicoanálisis de la mano de Lacan, todo ello sobre el trasfondo de un Foucault omnipresente, con algunas gotas de negrismo: esto es lo que dicen se respiraba en determinados departamentos de algunos campus norteamericanos. Si lo queer se considera en origen un fenómeno estadounidense, ha de hacerse siempre la salvedad de que su matriz filosófica y académica es genuinamente continental, europea, puramente francesa. De modo que cuando se hable de la retraducción problemática de lo queer a espacios geopolíticos distintos del estadounidense ha de tenerse en cuenta que lo queer en buena medida es fruto a su vez de la retraducción del postestructuralismo al contexto norteamericano y que la filosofía francesa, en un fenómeno de reflujo y amplificación cual cante de ida y vuelta, regresa a Europa ya queerizada. Lo mismo que la deconstrucción de Derrida no volverá igual que

se fue. Ni él tampoco. De todos modos, debo hacer otra salvedad más para no llevar a confusión. Nunca se insistirá lo bastante en lo engañoso que puede llegar a ser un artículo que pretenda rastrear y elucidar la matriz filosófica de la teoría queer, pues de nuevo reproduce el gesto ancestral del pensamiento de reconducirlo todo a sí mismo, devorando sus propios bordes, arrasando con los márgenes para que hasta los desechos de la combustión intelectual se reciclen y vuelvan a servir de carburante del pensar occidental. Lo queer ni es un invento de la filosofía, ni siquiera del feminismo, ni mucho menos de cuatro autoras más o menos conocidas; la cuestión de la autoría y la genealogía poco tiene que ver con lo queer: plantear las cosas de este modo es repetir el esquema tradicional de jerarquías y la forma en que se hace constantemente la historia, del lado de los vencedores, en la que lo queer siempre queda fuera, en el anonimato ahistórico de lo irracional, en la energética masa amorfa y descabezada que corre suelta por las calles. Como un pollo decapitado. Y entonces llegó la universidad y puso nombres, definió conceptos, trazó objetivos, determinó fines, medios y prioridades haciendo de los exabruptos de cuatro drags negras exaltadas y gritonas, y de las acciones callejeras de un puñado de bollos y maricones con VIH, una política coherente y un cuerpo doctrinal sistemático. Y empezó a cobrar matrícula para enseñarlo y transmitirlo al alumnado blanco, creando especialistas con una sólida formación académica que dispersaron la teoría queer por el resto del mundo civilizado entre la gente de bien, lejos de los lugares y la muchedumbre de donde surgió. Sin embargo, y debiendo caer en la cuenta de que ninguna lesbiana chicana va a enseñarnos teoría queer, ni ninguna gitana transexual, ni tampoco una drag de Harlem, sino que lo más probable es que en nuestro país lo queer esté siendo explicado y

transmitido, salvo insignes excepciones, por profesores burgueses varones blancos (añádase, quítese o modifíquese alguno de estos adjetivos para no restringir tanto el plantel de especialistas, valga yo como ejemplo), que lo más queer que hemos hecho es ser maricones a tiempo completo; habida cuenta de esta reapropiación de lo queer por las maricas universitarias, del significativo borramiento en lo queer una vez más de lo transexual y de lo lesbiano, cuando no de su ascendiente feminista, vamos a dejar de lamentarnos y llorar por la leche derramada para alabar y ensalzar la poca que aún nos quede sin verter en la jarrita. Porque, sin lugar a dudas, a juicio de algunos entre los que me cuento, la teoría queer ha supuesto en el campo de la filosofía y del feminismo uno de los revulsivos que más han afectado a las zonas oscuras e intocables del pensamiento y que por fin se ponían sobre la mesa con una competencia y una altura conceptual inusitada, suficientes para que la academia no pudiera ya hacer la vista gorda durante más tiempo sobre las cuestiones de género, raza y sexo en el ámbito de la razón no solo patriarcal, como denunció en su día el feminismo, sino heterocentrada.

Los malos pensamientos: panfleto contra el estructuralismo y el psicoanálisis

Al leer muchos de los textos de las teóricas queer vemos constantes diatribas contra lo que podemos considerar las bestias negras de una gran parte de la tradición del pensamiento feminista, enemigos que, naturalmente, estas pensadoras van a heredar: el estructuralismo de Lévi-Strauss en su vertiente antropológica y el psicoanálisis de Lacan, que se dio en llamar estructural,

estarán constantemente en el punto de mira de la teoría queer, al representar estos dos discursos lo más florido de la tradición falocéntrica y patriarcal del pensamiento occidental, revestido de nuevos ropajes de cientificidad, lingüisticidad, investigaciones de campo y todas las modernidades imaginables, unido además todo ello a proclamas en algunos casos provocadoras y en franca confrontación con el feminismo del jaez de «la mujer no existe» lacaniano, en otros casos conciliadoras y queriendo dar a entender que todos y todas estaban en el mismo barco. Puede ser, solo que habría que ver quién estaba al timón y quién en la cocina del temido navío o fregando la cubierta. A lo más, la única bella mujer de larga cabellera dorada y pechos descubiertos de este bajel de filósofos piratas heteros sería de madera e iría clavada en la proa. Desde luego, más propio de piratas que de un historiador de la filosofía responsable será la escabechina que haré, so capa de resumen divulgativo en un par de páginas aptas para todos los públicos, con los últimos cincuenta años del más granado pensamiento francés.

A veces no nos damos cuenta del grado en que nuestro lenguaje más cotidiano está impregnado de lo que fuera el sesudo núcleo de pensamiento filosófico de esta o aquella corriente, que por lo demás nos puede resultar completamente ajena a nuestros intereses y absolutamente desconocida. Basta un mínimo análisis para descubrir en nuestro discurso reminiscencias platónico-aristotélico-tomistas, kantianas, marxistas, existencialistas, psicoanalíticas, positivistas que han pasado al acervo cultural común y que manejamos como si tal cosa, a nivel de usuario, como el mando a distancia, el móvil o el ordenador, sin tener la más remota idea de física, electrónica, matemáticas, informática, ingeniería

o, en este caso, filosofía. Algunas consignas estructuralistas forman parte de esta constelación de cosas que usamos corrientemente sin saber de dónde vienen ni cómo funcionan. A nadie le extraña oír hablar de un análisis estructural, de un tratamiento o de un enfoque estructural de un problema determinado. A los políticos esto les gusta mucho: la droga, los accidentes de tráfico, la pobreza, los malos tratos, el terrorismo son cuestiones necesitadas de un abordaje estructural, esto es, que precisan ser solucionadas atendiendo al conjunto de sus implicaciones y concomitancias en todos los sectores de la sociedad y a todos los niveles, económico, de clase, educativo, legislativo, informativo, policial, etc. Esto, que a pocos extraña, es herencia directa y muy nueva del estructuralismo, de la imbricación de saber, poder y verdad en un mismo régimen disciplinario de discurso. Algo tan sencillo y tan de sentido común como darse cuenta de que todo está conectado entre sí y que el hilo causal no es lineal, sino reticular y que estamos insertos en medio de las estructuras con una muy relativa capacidad de intervención individual es la intuición clave que esta corriente nos ha dejado en herencia. Las consecuencias políticas de esto son evidentes: no hay nada más desastroso que habitar las estructuras de modo inconsciente, ingenuo, sin apercibirnos de que están ahí, de que son previas a nosotros y de que a golpe de voluntarismo no vamos a liberarnos de su influjo, ya que en ellas hemos crecido, nos han conformado y han generado nuestros espacios de libertad y de exclusión.

La matriz que dio lugar a esta forma de ver la realidad fue la adopción por parte de la filosofía del análisis del lenguaje que había determinado que este era una estructura conformada por las relaciones que mantenían

entre sí las unidades lingüísticas fonemáticas y morfe-máticas. Dichas relaciones se derivaban únicamente de la posición que cada uno de los elementos ocupaba en el sistema lingüístico. El sentido se generaba así topológicamente, espacialmente, diferencialmente, por el mero hecho de ocupar posiciones distintas en una misma estructura, de poseer un rasgo distintivo y no otro: el fonema «p» es tal por ser «no-b», «no-m», etc. De esta forma, ningún elemento resultaba independiente ni se podía considerar de modo aislado, sino que su ser mismo estaba constituido relacionamente, era una pura red de relaciones arbitrarias con los demás elementos del sistema, relaciones que, por otra parte, estaban sometidas a leyes inconscientes universales, intemporales, constantes en el espacio y en el tiempo, no captables a simple vista, que podían ser descubiertas y enunciadas lógicamente y científicamente: «Si, como creemos nosotros, la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados — como lo muestra de manera tan brillante el estudio de la función simbólica, tal como esta se expresa en el lenguaje —, es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente que subyace en cada institución o cada costumbre para obtener un principio de interpretación válida para otras instituciones y otras costumbres, a condición, naturalmente, de llevar lo bastante adelante el análisis».¹ Esto tenía, por supuesto, consecuencias beneficiosas política y socialmente, ya que permitía elaborar estrategias más eficaces para la resolución de los problemas, conflictos y situaciones de opresión «estructural»; desideologizaba, desmitologizaba y dejaba

¹ C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 68.

a un lado consideraciones de tipo moral, metafísico u oscurantista al reducirlo todo a relaciones sistémicas estudiables desde una ciencia estricta; ponía en su lugar adecuado al sujeto cartesiano ilustrado, héroe de la emancipación y del conocimiento, que todo lo conseguía a golpe de buena voluntad, tesón e ingenio, inscribiéndolo en un marco significativo que diluía su presunta identidad inalienable así como su potencial autoemancipador; a partir de entonces, las cosas iban a tener que hacerse de otro modo, el mito liberal del individuo que se forja a sí mismo con independencia del contexto en que se encuentre ya resultaba increíble. Las políticas identitarias queer arrancan de lejos, desde esta crítica estructural del sujeto igual a sí mismo, dotándose de este modo de una base firme para proponer lo que conocemos como identificaciones contextuales estratégicas, las desidentificaciones que señala de Lauretis, identificaciones negativas, producción de nuevas identidades, etc.

Pero lo que libera también es susceptible de volver a encadenar. El «descubrimiento» de las estructuras simbólicas inconscientes que mandan en última instancia sobre lo real y lo imaginario, sobre fantasías y creencias, sobre lo que parece imponerse de suyo sin necesitar de otra explicación, iba a mostrar con celeridad su cariz más represivo. Monique Wittig, en su artículo «El pensamiento heterocentrado»² arremeterá contra los peligros del estructuralismo y sus nefastas consecuencias, en especial para lesbianas y gays. En primer lugar, este enfoque convierte a los sujetos y a las estructuras en entidades invariables, asépticamente instaladas en un más

² M. Wittig, «La Pensée straight» (1978), en *La Pensée straight*, París, Balland, 2001, pp. 65-76 [ed. cast.: *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid, Egales, 2005].

allá de la historia, de las relaciones de clase, dando una visión engañosa y tal vez inmovilista de lo que se quiere hacer pasar por un *statu quo* no modificable. El fijismo de lo estructural, refugiado encima en lo simbólico, en la idealidad de una entidad suprarreal y ultrarracional, impide una emancipación, digámoslo así, desde abajo, desde la masa social oprimida. Dicho estado de cosas estructural, al ser además inconsciente y necesitar de una elucidación y de un diseño de intervención posterior hecho por quienes son capaces de ver lo que otros no ven, por una casta de especialistas, roba el potencial emancipatorio a quienes más les interesa liberarse, pudiendo únicamente venir la libertad desde arriba, otorgada, regalada por la ciencia estructural. El propio discurso estructuralista acaba añadiéndose a la estructura represiva como superestructura ideológica intangible en manos de gurús supuestamente bienintencionados. Solo que la tendencia al universalismo, a la intemporalidad y a la ubicuidad de las estructuras convierten el pensamiento heterocentrado (en el que se incluye el estructuralismo) en algo inexpugnable, fuera del nivel de la lucha consciente e histórica. Por último, debido a su proveniencia lingüística, introduce categorías y conceptualizaciones basadas exclusivamente en relaciones de oposición, en binarismos, en pares de contrarios excluyentes, verbi-gracia: homo/hetero, hombre/mujer, naturaleza/cultura, genético/adquirido, manejando una noción de diferencia ontológica estática y normativizadora, lo cual resulta desastroso y devastador en el terreno de las cuestiones de género.

La condena que desde la teoría queer se va a hacer del psicoanálisis será aún más tajante. Es este un tema que de por sí merece tratamiento aparte y como, afortunadamente, ya ha sido estudiado con exhaustividad

en un escrito reciente que soslaya con inteligencia los tópicos, la pereza, los prejuicios y malentendidos que contaminan esta cuestión,³ no me extenderé en demasía al respecto. Hablando mal y pronto, el psicoanálisis lacaniano (que es el que está en boga en la época al ser el único heredero digno de la tradición psicoanalítica que no ha perdido el rumbo ni el rigor intelectual y con el que van a discutir las teóricas queer) unirá a sus propias deficiencias atingentes a los problemas de género, a su enfoque falocéntrico y a la primacía de un punto de vista decididamente viril en todo su desarrollo, todos los males señalados del estructuralismo, ya que Lacan importará también para el paradigma psicoanalítico el enfoque lingüístico: «Si lo que Freud descubrió y redescubre de manera cada vez más abierta tiene un sentido, es que el desplazamiento del significante determina a los sujetos en sus actos, en su destino, en sus rechazos, en sus cegueras, en sus éxitos y en su suerte, a despecho de sus dotes innatas y de su logro social, sin consideración del carácter o el sexo, y que de buena o mala gana seguirá al tren del significante».⁴ Será difícil que el psicoanalista, dado su lugar simbólico tan peculiar en la cura, pueda quitarse el secular baldón que los practicantes de esta disciplina, heredera de un pasado de prácticas terroríficas, parecen tener asignado por derecho: el psicoanalista nunca dejará de aparecer a los ojos de la teoría queer como el varón blanco heterosexual curioso para con nuestras cosas y animado de cierto furor sanandi y normalizador, camuflado de aséptico interés científico. Esto, evidentemente, desde un punto de vista psicoanalítico que hiciera justicia con sus planteamientos no es así, pero ya he comentado que

³ Cfr. Javier Sáez, *Teoría queer y psicoanálisis*, Madrid, Síntesis, 2004.

⁴ J. Lacan, *Escritos*, vol. I, Ciudad de México, Siglo XXI, 1990, p. 24.

a veces cierta pereza lectora y cierto dejarse llevar por el estereotipo y una historia sin lugar a dudas siniestra han enturbiado un debate serio con el psicoanálisis.

No será Lacan desde luego quien quiera hacerse simpático a las feministas ni a los movimientos queer y su discurso siempre resultará provocador, cuando no ofensivo y vergonzante: era el tipo, según todas las fuentes, un intratable mal bicho, un hombre de carácter despreciable, un tipo autosatisfecho con una imagen deleznable que él mismo fomentaba y nadie está en la obligación de salvar de la quema a gente de semejante calaña, ni siquiera leer lo que dicen. Aun así, pese a que no sea fácil, desde el psicoanálisis lacaniano se desemboca en planteamientos muy cercanos a la teoría queer: yo siempre que leo eso de que «la mujer no existe» me acuerdo de Monique Wittig diciendo que «las lesbianas no son mujeres», no son lo mismo ambas preferencias, el cambio en el sujeto del enunciado es aquí crucial, como resulta evidente; el lacanismo logra desnaturalizar y desmitificar por completo las múltiples y fantásticas etiologías acerca de la homosexualidad que propusiera Freud con la reconducción de la sexualidad al orden simbólico; al establecer la perversión, odioso nombre pero sin matices peyorativos en Lacan, como estructura autónoma en pie de igualdad con la normalizada neurosis y las psicosis, se terminaba con las especulaciones genealógicas, las detenciones, trastornos o fijaciones en el desarrollo normal evolutivo de la cría humana y el perverso homosexual ocupaba un lugar idéntico en jerarquía al resto de estructuras psíquicas; ello sin contar con que dentro de la tradición psicoanalítica ya se consideraba la perversión algo generalizado que impregnaba y contaminaba el resto de estructuras (el beso, la caricia, cualquier

práctica sexual que demorara o no estuviera destinada a la reproducción eran desde siempre por definición actos perversos), así como la cierta ventaja que suponía el hecho de la perversidad por ser un comportamiento que se las bandeaba muy bien con el sufrimiento psíquico y resultaba ser una estrategia vital bastante bien adaptada en términos generales y en comparación con las demás, de tal forma que rara vez los homosexuales demandaban consulta por el hecho de serlo. Si creemos a Elisabeth Roudinesco acerca de su nula homofobia, a Lacan la consulta pronto se le llenó de maricones.⁵ Sea como fuere, desde la teoría queer el rechazo del psicoanálisis fue y sigue siendo visceral aunque bien es verdad que autoras como Teresa de Lauretis o Judith Butler encuentran en Freud y en Lacan interlocutores válidos para su discurso y el psicoanálisis es una constante referencia en sus escritos. A nadie se le debe escapar que esta disciplina fue pionera en romper con la naturalización del sexo, con su desesencialización, sentando las bases para el desmoronamiento de las jerarquías binarias hombre/mujer, homosexual/heterosexual, la ampliación del ámbito de la sexualidad a todos los espacios de la vida humana y a todas las edades, la porosidad de las prácticas, orientaciones e inclinaciones que dejaban de ser compartimentos estancos, identidades fijas e inamovibles, etc. Evidentemente todo esto sucedía a nivel teórico, y si algo hay en el psicoanálisis de rescatable y si es posible un diálogo con él deberá realizarse en el contexto de la lectura y la escritura. Sus practicantes están echados a perder para nuestra causa desde hace tiempo: su formación teórica y clínica no garantiza que acaben siendo gente excepcionalmente lista, ni especialmente perspicaz,

⁵ E. Roudinesco, *Jacques Lacan*, París, Fayard, 1993, p. 297.

ni demasiado culta, ni más a salvo que el resto de intereses terrenales y mezquinos, ni supone un blindaje privilegiado contra la religión o la moral establecidas (ninguna formación consigue esto, por otra parte). Tal vez sí garantice una cierta soberbia y una *aurea mediocritas* extremadamente peligrosa al creerse el iniciado en posesión de un espléndido saber esotérico sobre lo humano. El psicoanálisis es una buena profesión para la gente corriente, poco o medianamente dotada, enemiga de la excelencia, con ciertas pretensiones incalificables, demasiadas ínfulas, espíritu normalizador, alguna inclinación al poder y una pizca de diletantismo. En otro orden de cosas, la pedagogía como profesión ocupa idéntico lugar, requiere semejantes virtudes y ofrece una tabla de salvación social e intelectual a corto plazo con un mínimo esfuerzo para un mismo público a cambio de ocupar cotas de poder en la esfera educativa que cada vez invade con mayor desparpajo: de ahí la proliferación de este tipo de estudios en nuestro país. El cóctel es mortífero a poco que el individuo se lo acabe creyendo y no es necesario decir que si algo no es esta gente, ni psicoanalistas ni pedagogos, es escéptica respecto de su propio saber. Como en todo lugar hay maravillosas excepciones. Yo sigo haciendo amigos. Políticamente, la institución psicoanalítica, en todos sus colores y orientaciones, ha sido de lo más perjudicial y desastroso que ha podido existir para nuestros intereses, estando los escritos teóricos a años luz tanto de las prácticas persecutorias de la API, como de la homofobia de los psicoanalistas en general, tanto en la soledad de su consulta como en la nefasta compañía de sus colegas, corrillos donde el odio hacia los bollos y maricas alcanzaba un efecto multiplicador y donde el interés por dejar bien clara su condena «moral y científica» de la homosexualidad parecía ser una condición

indispensable para alcanzar respetabilidad social, credibilidad y no poner en riesgo sus ingresos dejando traslucir la sospecha de que la homosexualidad no sería un impedimento para el ejercicio del psicoanálisis.

6. El internauta desnudo: la autoimagen pornográfica en el imaginario yoico (2006)*

El yo es sobre todo una esencia-cuerpo; no es solo una esencia-superficie sino, él mismo, la proyección de una superficie [...] O sea, que el yo deriva en última instancia de sensaciones corporales, principalmente las que parten de la superficie del cuerpo. Cabe considerarlo, entonces, como la proyección psíquica de la superficie del cuerpo.

Sigmund Freud, *El yo y el ello*.

La Universidad no es un buen sitio para mostrar en público los propios genitales, el culo, las tetas, ni siquiera para andar por los pasillos o en las aulas con ropa que alguna mente enferma pudiera considerar en exceso provocativa, proyectando hacia afuera las impúdicas babas que inundan un interior convulso. La Universidad es un lugar pretendidamente decente, es decir, un lugar donde el cuerpo no tiene lugar. No hay lugar para el cuerpo en la Universidad, a no ser para el propio cuerpo universitario, un cuerpo absolutamente incorpóreo.

* Publicado originalmente en Rafael Vélez (coord.), *Géneros extremos/ extremos genéricos: la política cultural del discurso pornográfico*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2006, pp. 135-144.

El cuerpo en la Universidad designa un lugar vacío. La enunciación del discurso universitario se realiza desde el no cuerpo, es un verbo desencarnado, angelical. Así las cosas, hablar de pornografía en un contexto universitario no puede pasar de ahí, esto es, de hablar. Hablar sobre ella, rodearla de palabras, vestirla de objeto digno de investigación. La pornografía en la Universidad es todo menos pornográfica. Algo sí conserva empero de esta última: sigue siendo objeto de consumo. Los alumnos consumen lo que los profesores les venden como pornografía académica en este o cualquier otro seminario. Solo que la pornografía seguramente no es «eso», nada pasado por las aulas universitarias es pornografía: la supuesta crudeza de la carne —aunque no hay carne humana que no sea precocinada— ya habrá sido sazónada y churruscada por la verborrea de los especialistas en hacer de todo objeto de enseñanza alimento de la Institución y, de este modo, neutralizarlo, incorporarlo o, lo que es lo mismo, sublimarlo, espiritualizarlo.

La pornografía no es un metadiscurso sobre el cuerpo, es su puesta en obra. Lo máximo que podré hacer yo hoy aquí es ofrecer «surimi» pornográfico a quienes no les llegue el presupuesto o la psique para realizar su propia puesta en escena pornográfica. La Universidad puede con todo y traer la pornografía a las aulas —si bien no sea más que el nombre— no es más que una nueva traición a lo que se sitúa siempre más allá del discurso universitario y a pesar de todo queremos analizarlo, explicarlo, destriparlo, espectacularizarlo. Afortunadamente la pornografía no exige casi nada de cultura. Y mucho menos un Departamento de Filosofía o Filología detrás. No hay que ser muy listo para construirse un cuerpo pornográfico, una página web porno. Hasta un profesor de Universidad es capaz de hacerlo a poco que se ponga a ello. La pornografía, al menos

como yo la entiendo, no tiene por qué ser estetizante, sino excitante. Tampoco hay que disponer de muchos medios para no solo tener contacto con la pornografía, sino para pasar a construirse una imagen pornográfica. Basta tener acceso a Internet y a una webcam o a una cámara digital. Todo esto puede además ser prestado y compartirse entre amigos, no hace falta comprarlo. No seré tan inocente como para pretender que esta declaración de principios y este cuestionamiento del propio lugar desde donde se quiere decir algo sobre lo pornográfico me haga menos ingenuo que al resto, aún así deberíamos implicarnos un poco más en el tema y que cada cual se sitúe como espectador o participante en lo que sigue y que responda sí o no a algunas de estas preguntas: ¿Quién ha chateado alguna vez (para ligar o al menos para decir burradas sobre sexo con alguien anónimo o no tan anónimo al otro lado)? ¿Quién chatea todos los días? ¿Quién entra con regularidad en Internet con fines lúbricos? ¿Quién tiene una página web personal en la que enseñe algo más que su cara de vacaciones en Praga u otro destino hortera? Un poco de autoconciencia universitaria y el saber ver dónde están los propios prejuicios, represiones, deseos será de mucha ayuda para saber si este asunto, «Pornografía y Universidad», no es más que una travesura burguesa, un espectáculo de salón para diletantes, un barniz de patética progresía para la Institución Departamental, una forma agradable y divertida de obtener créditos de libre configuración o una iniciación a lo que puede ser una revolución en la autoimagen de cada uno y en la posibilidad real de hacer pornografía con el propio cuerpo.

Me interesa indagar hasta qué punto estamos asistiendo al surgimiento de nuevas subjetividades, favorecidas por el acceso a Internet y en qué medida este medio puede influir en la construcción de un sujeto

distinto, un sujeto posmoderno, un sujeto aún marginal o, al menos, de un sujeto muy diferente del sujeto racional ilustrado, vestido e incorpóreo del que somos víctimas y herederos directos. Un solo vistazo rápido a las páginas personales de Internet, creadas con el fin de comunicarse, chatear, exhibirse, ligar o simplemente charlar, haciendo hincapié en aquellas que dejan entrever un tratamiento del cuerpo y de la autoimagen notablemente distinto al que se promociona en la cultura convencional, nos dejan adivinar que algo está pasando con la *imago* corporal. Que muchos internautas ya no se conforman ni conforman su autoimagen siguiendo el modelo de la foto-carné: una imagen de sí mismos tan parecida a las vírgenes sevillanas, que solo dejan asomar cara y manos, por los escotes, cuellos, chorreras y puños, que recorta una extraña silueta que identificamos como «cuerpo», pero que produce espanto verla al desnudo, el horror numinoso de ver a nuestra Madre reducida a una cabeza y dos manos pinchadas en una estructura de alambre al modo de la monita de Maslow.

En el marco de la construcción de otra subjetividad creo que la pornografía tiene o puede tener un lugar destacado. El sujeto ha de ser capaz (no debe) de construirse un cuerpo pornográfico que forme parte de su autoimagen y que rompa con el cuerpo heterocentrado. Se trata del cuerpo como soporte de la identidad y de la materialidad del sujeto: de la materialidad corporal como identidad, de la imagen como único sustento imaginario del yo, en términos psicoanalíticos. No hay más «yo» que la imagen que tenemos de nuestro propio cuerpo alienado en el espejo (o en cualquier otro soporte que nos lo devuelva objetivado y unificado): un yo material, carnal, visible, corporal. Y si nos empeñamos en rescatar algo del sujeto cartesiano ilustrado, sea, pero

sin olvidar que es cuerpo, imagen y sobre todo cuerpo desnudo. Un cuerpo que (se) mira de otra manera.

Hay muchas formas de construirse un cuerpo (pornográfico): talleres, vídeo, teatro, fotografía, pero yo voy a centrarme en la construcción del sujeto pornográfico en Internet. No digo que esto ya sea una realidad —que lo es, de modo tal vez minoritario, pero con esas cifras de minorías que asustan a la mayoría—, ni que Internet esté llena de sujetos diferentes del tradicional heredado, sino que es un campo real de posibilidades de ruptura y que, *al internauta, Internet le exige otro cuerpo*. El cuerpo que navega por la red no es el mismo que el que se movía y aún coletea por el mundo analógico. Hay cuerpos antiguos en la red, cortados por patrones estéticos obsoletos y recortados por una mirada analógica y esencialista, lo mismo que aún quedan sacerdotes y muchísima gente que cree que tenemos alma, que existen los trasmundos y que hay espíritus que viven entre nosotros. También hay gente que vive entre nosotros que nunca ha fotografiado su cuerpo desnudo ni en actitudes explícitamente sexuales, solo o en compañía. Y también hay gente que vive entre nosotros que sí lo ha hecho: el problema es que siempre presuponemos que el otro no ha dado ese paso, o que no es de nuestra incumbencia, o que no era él con quien estuvimos chateando el otro día y dejándonos ver mutuamente por la webcam. Lo mismo que la cría de hombres antes de los seis meses es incapaz de reconocer su imagen en el espejo, muchos de nosotros seríamos incapaces a edades ya talluditas de reconocer nuestro propio cuerpo desnudo en soporte fotográfico o filmado; menos aún adoptando poses de cierta sensualidad. Sencillamente no habría reconocimiento: no sería una experiencia visual adecuada para la identificación de nuestro yo.

Basta para ello comprender el estadio del espejo *como una identificación* en el sentido pleno que el análisis da a este término: a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen [...] El hecho de que su imagen especular sea asumida jubilosamente por el ser sumido todavía en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia que es el hombrecito en ese estadio *infans*, nos parecerá por lo tanto que manifiesta, en una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el *yo [je]* se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto. (Lacan, 1971: 87).

Solo el hecho de navegar por ciertos sitios de la red supone ya un forzamiento de los antiguos cuerpos que nunca se fotografiaban/reconocían desnudos; es un salto cualitativo, creo, que la autoimagen, la *imago yoica*, pase a ser pornográfica cada vez en más gente. Esto puede que suene a tremendamente autobiográfico. Evidentemente. Menudo impostor sería si me permitiera hablar de la construcción de un cuerpo pornográfico en tercera persona. Pero esto tampoco es tan escandaloso. Todo el mundo habla de la pornografía en tercera persona, por regla general, de la pornografía de otros, de otros tiempos y de otros lugares. Yo siempre me quedo con las ganas de que dichos sujetos pasen del aséptico discurso sobre la pornografía a la práctica de la pornografía con sus propias carnes y hagan de ello objeto de exhibición en una conferencia, en un artículo o en cualquiera de los foros que ofrece el mundo de la cultura. Y que dejen de extrañarse por verse desnudos proyectados en la pared de un aula o en una página web.

De lo que hay que caer en la cuenta es de que nuestros cuerpos no son cuerpos que se filman, que existieran previamente al hecho de ser filmados o fotografiados,

sino que se construyen al filmarse, al instituir prácticas de puesta en escena pornográfica. No se filma un sujeto desnudo: este no es más que su filmación en acto, su performance pornográfica. Interesa Internet porque hace estallar el canon corporal desde lo real, desde la experimentación, es un lugar de experimentación y creación de cuerpos, no de contemplación. Lo más terrible para los padres, no es que sus niños vean otros cuerpos en la red, es que a los dos días de navegar ya hayan colgado el suyo, desnudo, en una página. El giro que permite y hasta fomenta Internet es *pasar de ser espectador a actor y participante, de consumidor a productor de pornografía*. Es crucial poner de relieve el acceso de una gran masa de individuos a la configuración de su propia subjetividad por medios técnicos y a la construcción autónoma, a la invención, de su propio cuerpo, no recibida desde fuera. Nuestro cuerpo retratado, el que heredamos, no pasa de ser una colección de fotos hechas por la familia o amigos en ceremonias donde normalmente se aparece disfrazado con vestimentas inusuales, en contextos ritualizados o, en el mejor de los casos, en celebraciones, ocasiones especiales, vacaciones y todo tipo de contextos donde lo que prima es la obligatoriedad de una no mostración del propio cuerpo o, caso de producirse, sin violentar ciertos parámetros de exhibición.

Frente a la proscripción del cuerpo, el cambio de mirada es fundamental. En las páginas de Internet como las que podemos visitar en gaydar, mensual, bearwww, dudesnude, bakala, etc., se trata de pornografía hecha en comunidad, en este caso la «comunidad gay», pornografía hecha desde dentro para los de dentro. La espectacularización del cuerpo va de dentro a afuera. La autoimagen pornográfica es proyectada desde el interior, no es un foco venido desde el exterior

a iluminar un cuerpo desnudo y deseado. El sujeto que se muestra parece más bien irradiar la luz desde su interior, proyectándose imaginariamente. Yo deseo, yo me fotografío, yo enseño, yo proyecto mi cuerpo, yo dirijo mis vídeos, mi puesta en escena. No somos gays retratados por un tercero, no somos sujetos descritos, fotografiados, archivados o clasificados que se ofrecen para el consumo. Somos sujetos que se ponen en la web y se presentan a sí mismos como nos da la gana. Lo mismo que uno se arregla y peina por la mañana para salir a la calle y dar determinada imagen, la mirada pornográfica pasa a ser autoimagen y lo que se pone en circulación en la red no son otros cuerpos que los propios, lo que se tiene, no son cuerpos de factoría, no son cuerpos Falcon o Catalina.

En este proceso me parece ver, quiero ver, o se puede ver quizás en todas estas páginas y en la proliferación mundial de páginas pornográficas personales, el acceso (el deseo, la necesidad, la satisfacción de una demanda que tal vez se desconocía) del sujeto a la tecnología y a la facilidad de fabricarse una autoimagen pornográfica. El éxito monstruoso de estos sitios de Internet demuestra una necesidad en el imaginario yoico, la construcción de un sujeto que incluya la corporalidad al desnudo, la sexualidad, poder integrar y reconfigurar el sistema sexo-género-cuerpo. Encarnar la identidad en algo más que cara y manos, lo que asoma por el vestido, por cuello y puños. Es el acceso a la construcción del propio cuerpo en primera persona. Lo mismo que los gays y lesbianas tuvieron que acceder a la palabra y arrebatársela a la ciencia y a la moral tradicionales que los escrutaban, en la construcción de ese mismo proceso identitario, que no solo es discursivo, sino imaginario, hay que acceder al uso de la cámara web o digital, al

escáner y hacerse un cuerpo en primera persona. Tomad y comed este es mi cuerpo. Es un discurso en primera persona, no una mirada objetivadora, científica, colonial. El anonimato pornográfico paga su precio: quien no se muestra no folla, no se le abren privados, no se chatea con ellos, no participa nunca en una actividad eminentemente comunicativa y discursiva. Paradójicamente, el chateo pornográfico en Internet deja fuera a los mirones. Se admite el fraude, la falsa identidad, lo que sea, pero no la ausencia de imagen.

Esta nueva autoimagen porno que comentamos aquí nace eminentemente vinculada a Internet, al chat, a la conversación, al diálogo, a la puesta en discurso del propio deseo y de la propia demanda sexual. No es artística o estetizante en la medida en que sirve a un propósito: ligar; y a otro más: la creación de un cuerpo (deseable) con el que poder identificarse desde parámetros no heterocentrados. La técnica y el cambio en el soporte material tecnológico, su universalización y abaratamiento pueden suponer un cambio más radical aún en la autoimagen de cada individuo. Los autorretratos mediados por Internet y el chat ya no serán — desde luego no lo son — los de Durero o Rembrandt. Son proliferantes y destinados no (exclusivamente) al propio consumo, sino que inmediatamente son publicados en la red. No son fotos pornos que se llevan a revelar pudorosamente. Ni un *book* de encargo. Una web cam, o una cámara digital, permite sacar en una sesión de un par de horas cientos de instantáneas del propio cuerpo y multiplicar las perspectivas y la mirada sobre cada uno de los rincones, hasta hoy inexplorados, inexperimentados, invisibles para el ojo no digitalizado. Estamos ante la ruptura de la pornografía especular: el cuerpo propio delante del espejo. Y tampoco es un

verse desde fuera objetivado, sino verse desde fuera con un ojo propio cibernético, protésico, tan connatural como puedan serlo las lentillas o las gafas. Habría quien diría, algún lector de Donna Haraway, que la nueva autoimagen pornográfica pertenece a una subjetualidad ciborg. Por supuesto. La autoimagen pornográfica es absolutamente tecnológica. Es más, casi se podría decir que la proliferación de la pornografía, de hacerse fotos en bolas con la webcam amenaza con ser la regla general del autorretrato en este mismo presente. Quien no se haya fotografiado los genitales y los haya visto en una pantalla digital corre el riesgo de ver seriamente trastornada su autoimagen. Puede empezar a considerarse un bicho raro.

Aparte de generalizaciones y predicciones que puedan sonar proféticas, pero que a otros oídos y en otros contextos suenan a rancias y a cosa archisabida, sobre lo que quiero detenerme es sobre la extensión del hecho, que puede parecer banal, de que cada vez son más los individuos que digitalizan su cuerpo desnudo y se ven desnudos en una pantalla, en la de casa, en la del despacho de la facultad o en la de cualquier pantalla con acceso a Internet: basta teclear una dirección para que inmediatamente aparezca en pantalla el propio cuerpo desnudo en una o varias instantáneas y en tantas páginas como uno se haya querido abrir y construir, de forma sencillísima, gratis y sin apenas conocimiento tecnológico alguno. Más allá de esto, que ya de por sí me parece una experiencia capaz de transformar nuestra concepción y vivencia de la subjetividad, una vez digitalizado el propio cuerpo en su desnudez, lo más interesante es que corre serios riesgos de acabar siendo visto por otros, de acabar publicado y colgado en la red para ser visto. Esto no es ninguna estupidez. Los

contadores de visitas de las páginas personales donde cada cual se muestra como quiere arrojan cifras de visitantes por miles, cientos en una semana si «aquello» ha quedado resultón. Incluso facilitan una estadística pormenorizada de las visitas que ha tenido cada foto, para que podamos suprimir las que peor acogida tuvieron y sustituirlas por otras. Si concedemos, con Lacan, que la identidad del sujeto es una construcción imaginaria, que el yo es un constructo imaginario, hecho de imágenes, tal vez la modificación y evolución de la materialidad técnica de los medios digitales de grabación y reproducción tenga mucho que decir en la evolución del propio concepto de sujeto, del auto, del yo y del lugar que ocupa el cuerpo, el deseo y la sexualidad en la construcción de los sujetos en la era de Internet. Desde luego, si el estadio del espejo y la formación de la autoimagen no es solo cuestión de los seis a los dieciocho meses, sino que dura toda la vida, el «internauta desnudo» no sufrirá las mismas patologías yoicas que las histéricas del XIX, al haberse conformado su identidad a partir de un imaginario tan distinto. El sujeto no es más que su modo de decirse, su modo de ponerse en escena, la persona es su máscara, su fenómeno. Y la desnudez a la que estamos llegando en absoluto es adámica o naturalizada, sino por completo tecnificada, cibernética. Solo la tecnología nos ha devuelto la desnudez universal del cuerpo, claro que digitalizado.

La dimensión que está adquiriendo el fenómeno es de tal alcance que cada vez que se crea un espacio donde enseñarse desnudo se colapsa de inmediato, en unos pocos días ya hay cientos de participantes, socios, visitantes, etc. El *site* inglés de Gaydar ha pasado de tener una sección de España, a dividirlo por comunidades autónomas, a introducir luego ciudades, subdividir las

grandes ciudades en diferentes salas y tener que multiplicar la capacidad de cada apartado, ofreciendo ya su versión en lengua castellana. Bakala.org también ha conocido un éxito inaudito en pocos meses. Esto tal vez sea un índice de una necesidad latente que no estaba vehiculada o de una necesidad que no existía pero que ha sido creada por la apertura de ese mismo espacio de mostración. Quien quiera seguir haciéndose la pregunta de por qué la webcam o la cámara digital pasó a los cinco segundos de su comercialización a enfocar pollas en erección y corriéndose *worldwide* puede hacerlo, pero sería de agradecer que intentase responder más allá de la patología exhibicionista, de la promiscuidad gay, de la secular represión de la sexualidad o de la inmoralidad de la técnica en general. Pero mejor me callo ya y cito a mis lectores gays masculinos en gaydar.co.uk, bakala.org, mensual.com, dudesnude.com, bearwww.com que son los lugares donde yo me exhibo y donde se puede chatear conmigo fácilmente. Al resto les recomiendo una búsqueda rápida, pues desconozco los foros donde puedan chatear y ligar, ya que no soy nada proclive a la observación no participante, ni a las miradas de antropólogo.

Bibliografía

- Freud, S., «El yo y el ello» en *Obras completas*, vol. XIX, Buenos Aires, Amorrortu, 1992.
- Lacan, J., «El estadio del espejo como formador de la función del yo» en *Escritos*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1971.

7. 'Dhivorcio' y matrimonio gay (2007)*

A VER SI SE PIENSA Zapatero que con casarnos y salir en la portada de *Zero* ya ha solventado una política socio-sanitaria de prevención, tratamiento y control del VIH, de sus exterminadoras secuelas personales, sociales, laborales, corporales, psicológicas, letales todas, que jamás su partido quiso afrontar como Dios y el conocimiento mandan (en esto Iglesia y PSOE van de la mano) y ahora, por supuesto, tampoco. Más nos hubiera valido con una ley de lucha contra el sida en todos sus frentes que no esta pantomima de luchar contra el sida casándonos: volvemos a lo de siempre, el matrimonio es el mejor y único modo de luchar contra la pandemia. Esto lo dicen en Roma y ahora parecen decirlo en Moncloa. Los casamos y así no se infectan, dejan de ser grupo de riesgo y dinero que nos ahorramos. Desde luego, echando una mirada a las políticas antisida de este gobierno y de sus antecesores de este u otro bando, el matrimonio parece ser más eficaz en la lucha contra el

* Publicado originalmente en Laura Corcuera (coord.), *El orgullo es nuestro: Movimientos de liberación sexual en el Estado Español*, Madrid, Diagonal, 2012, pp. 87-88.

sida que cualquier medida política o legislativa. Todavía alguno se creará esto. Me ha escrito mi amigo Sejo Carrascosa diciendo que lo que él quiere no es casarse con un maricón, sino 'dHIVorciarse' de un virus con el que lleva casado 15 años. Ya está bien de hipocresía y de orgullo gay pasado por la vicaría.

El VIH nunca fue rentable políticamente. Sangría de (votos) gays. Con el matrimonio parece que quieren haber dado en la tecla: los que no han muerto todavía y no son unos energúmenos prisioneros de la mala leche y la indignación por el abandono institucional, y los maricas y bollos que piensan que el VIH está controlado lo mismo nos votarán. Yo desde luego no. Mucha lucha por los derechos y aquí nadie lucha por lo primero que debe lucharse —empezando por la mayoría de nuestros colectivos y antiguos dirigentes reconvertidos en políticos—, el 'dHIVorcio' y no el matrimonio *in articulo mortis*. Menos asustarse por cuatro curas y fachas que pisan asfalto por primera vez para defender sus privilegios y más asustarse por el virus y quienes lo gestionan y difunden con políticas sanitarias homicidas pero farmacéuticamente rentables: el VIH cuando se manifiesta ya es demasiado tarde, no espera a que tú le digas «sí quiero», ya lo ha dicho por ti el Ministerio de Sanidad y para este matrimonio forzado no hay divorcio ni separación, ni cláusulas de objeción de conciencia para no celebrar nupcias con la lipodistrofia. Eso no se enseña en los colegios.

Por lo demás, si es que lo demás tiene interés, que nadie llore por la leche derramada, dentro o fuera del matrimonio gay. Otro hito más conseguido en el trepismo maribollo para lograr derechos constitucionales y dejar de ser una minoría marginal o, cuando menos, poder disfrutar de unos márgenes razonables de

exclusión/inclusión en la Carta Magna. Y olvidarnos así de compartir espacios de marginación con minorías que, ¡por fin!, ya nada tienen que ver con nosotros: transexuales, inmigrantes, gitanos, presidiarios, trabajadoras del sexo, seropositivos. Aquellos con quienes compartíamos el gueto de Chueca, ahora «barrio», y del que los hemos ido expulsando en menos de quince años, consiguiendo «limpiar» un entorno urbano mucho más eficazmente que Gallardón echando a las trabajadoras del sexo de la calle Montera. Dé unas cuantas licencias gratuitas para bares y comercios gays en esa calle, señor alcalde, y nosotros le haremos el trabajo. Mientras tanto, los heteros se preocupan —sin hablar jamás del VIH— de si somos «esencias», «sustancias» (seremos lo que nos dé la gana y lo que más moleste siempre), de si lo nuestro es una práctica, de si el matrimonio gay es repetir un error por el que ellos ya han pasado, que si ello beneficia al Estado... Monsergas. Ya lo sabíamos. Yo siempre he estado en contra del matrimonio gay, mejor dicho, siempre me ha importado un comino, pero me he reconciliado en parte con él al entrever las ampollas en la piel del enemigo rasgándose las vestiduras. No les estamos robando nada, ni usurpando ningún nombre. El matrimonio no nos interesa. Ni semánticamente. Es mucho más sencillo, se trata de romperles el jarrón chino de la abuela, herencia de generaciones. No queremos robarles su jarrón, que tanto les importa afectiva y familiarmente, solo queremos cogerlo y estrellarlo contra el suelo. Se trata de destruir y hacer trizas hasta la materialidad del «significante» matrimonio. Para mí es el camino que deberíamos seguir, contando con la colaboración de los heteros, ya está bien de liberarlos de sus propios yugos, sida incluido. Al fin y al cabo, el matrimonio es una práctica sexual de riesgo si no se toman precauciones, más o

menos repetitiva, más o menos placentera, como la sodomía. Y ninguna de las dos «imprime carácter». Lo único que imprime carácter es el VIH y la extremaunción. Moraleja mortal: todos a casarse y a «practicar sexo seguro excepto con mi pareja» o «necesita ser hablado», como dicen muchos perfiles del «gaydar». Eso sí, si Sergio está dispuesto, yo me caso, que a mí esta ley también me ha despertado una sobredosis de euforia y se me puso la piel de gallina esta mañana cuando el Parlamento levantó el veto de los senadores.

8. ¡Qué mariquita ni qué niño muerto! (2008)

A mi amigo Juan de Ayamonte y todos los que fueron, son y serán niños mariquitas en los colegios de Huelva.

«Si volviera a nacer, volvería a ser maricón». O lesbiana. En esto coincidimos todos, al menos todos los que seguimos vivos heroicamente en una sociedad heterosexista y homofóbica porque hemos conseguido salir indemnes con mejor o peor suerte de sus criminales políticas de propagación del VIH, de acoso y persecución institucional y social desde pequeños hasta mayores. Esto es el orgullo gay, no otra cosa. Orgullo de seguir vivos y haber sorteado todo un dispositivo de disuasión encaminado a reprimir, desviar, invertir, obstaculizar, penalizar, martirizar física y psicológicamente nuestra preferencia sexual.

Sin embargo, pese a todo el orgullo gay que podamos acumular a lo largo de la vida y habernos construido un

* Publicado originalmente en el año 2007 en la web *Hartza* de Javier Sáez en este enlace <https://web.archive.org/web/20161230174026/http://www.hartza.com/pacovidarte.htm>

nicho social, familiar, laboral en el que sentirnos a gusto y absolutamente felices, creo que casi nadie sería capaz de decir esta otra frase, similar a la anterior, sin sentir un escalofrío por la espalda y ver cómo se le pasan cinematográficamente, en unos segundos, escenas de horror amontonadas en el desván de la memoria: «Si volviera a nacer, me gustaría volver a ser el niño mariquita de mi colegio». Es nuestra piedra de toque: no querer volver a vivir la infancia, un contexto donde nuestra autoestima era imposible. Toda nuestra infancia a la mierda, nada se salva. No quiero haber sido niño. Las maricas no miramos atrás. Vivimos y recordamos desde que empezamos a ser felices y de ahí en adelante. El presente y el futuro son nuestros. En el pasado sucumbimos. Quizás no todos, ni del mismo modo. Esto no es victimismo. Es historia. La historia de la España mariquita que siempre ha perdido en los dos frentes y cuyos muertos ni siquiera se desentierran ni son honrados.

Yo soy un niño muerto. No porque me solidarice hipócritamente con ninguna víctima del *bullying*, sino porque si alguna vez fui un niño, murió rápido: yo lo asesiné y lo enterré vivo buscando salvarme en mi vida de adolescente. Al que también enterré vivo, dándole con la pala en la cabeza hasta que dejó de moverse. Luego ya nunca he vuelto a sepultarme y tampoco creo en los fantasmas. Ahora sé defenderme.

«Si todos los niños y niñas deben estar protegidos contra los malos tratos (art. 6 [de la Convención sobre los Derechos del Niño]), eso significa que no se puede ejercer sobre ellos y ellas violencia física, psicológica o simbólica con el único objetivo de promocionar una identificación heterosexual o de castigar actitudes, gustos, opiniones, aficiones, etc., que se quieran interpretar como señales de disconformidad con un modelo de rol

de género o con una posible preferencia sexual».¹ Hace ya muchos años que escribimos esto Ricardo Llamas y yo. Y que hablamos del suicidio y del acoso escolar por estos motivos nunca atendidos y siempre silenciados. Como sucede hoy.

Estamos asistiendo a una invasión mediática de algo que hemos sabido y experimentado siempre. Ahora parece que tiene nombre. Un nombre ininteligible e inescrible en castellano: *bullying*. Como si lo hubiéramos importado de culturas anglosajonas más avanzadas que la nuestra. De nuevo asistimos en nuestro país a un alejamiento culpable de toda responsabilidad respecto del «proyecto de exterminio de los (niños) mariquitas» como si fuera cosa de estos tiempos revueltos de crisis de autoridad y familia nuclear desmembrada por la *Play*. Ya es hora de que revisemos el sistema patriarcal heterosexista en que vivimos que provoca mortalidad infantil en las aulas, acoso, montañas de sufrimiento, mujeres maltratadas y asesinadas y más cosas terribles. Lo mismo que en Euskadi, parece que la culpa la tienen cuatro locos violentos irracionales, niños malos. La cosa es no mirarnos nunca el ombligo ni reconstruir la historia de un país de machitos violentos, heterosexistas, patrioteros, patriarcales, misóginos, creyentes, homofóbicos, deportistas y celosos asesinos de todo cuanto amenace su cada vez más precario sistema de opresión. Javier Sáez, amigo y teórico queer, me comentaba que en dos estudios franceses recientes sobre factores de discriminación en las aulas, a uno se le olvidó incluir la «homosexualidad» y el otro le preguntó a los niños directamente si eran homosexuales. Todos callaron, naturalmente. ¿Quién va

¹ R. Llamas y F. J. Vidarte, *Homografías*, «Nenaza. La invención del niño mariquita», Madrid, Espasa-Calpe, 1999, p. 111.

a decir en su clase que es mariquita? El resultado del estudio fue que no existía discriminación por orientación sexual en las escuelas.

Menos científicamente, yo he hecho una pequeña encuesta entre amigos que cualquiera puede hacer rápidamente y, no por azar, a todos nos venía a la memoria alguna escena de acoso, de humillación. O incipientes estrategias de supervivencia y disimulo: «Yo no tenía pluma, pero era gordito, tenía gafas, era el empollón, un niño muy raro, muy complicado, introvertido, no me relacionaba, vivía en mi mundo, iba a mi bola, tenía uno o dos amigos tan solo y me dejaban en paz». No se trata de tener a todo el profesorado buscando y detectando persecutoriamente a los niños mariquitas para hipervisibilizarlos, patologizarlos, señalarlos y así poder «protegerlos». Ya me veo las quejas de los padres viendo su orgullo familiar por los suelos: «Mi niño ha sido objeto de acoso pero ¡no es mariquita!».

El problema no es que la agresión, el acoso convierta socialmente a la víctima en mariquita, la raíz del problema es que el *bullying* rubrica la heterosexualidad de los agresores en una edad temprana donde buscan afirmar su virilidad e identidad sexual como pueden, como ven, como siempre se ha enseñado en España (un país que apremia a ser hetero cuanto antes): a golpes con los maricas y las mujeres. Y demás antiespañoles.

Imagen de cubierta:

Ciudad de Madrid. Mapa en color que muestra edificios, parques, ferrocarriles, etc.

Autor: Letts, Son & Co.

Año: 1883.

