

EN BÚSQUEDA DEL "NOSOTROS": REPRESENTACIONES DE LA IDENTIDAD GAY
ESPAÑOLA CONTEMPORÁNEA

Matthew James Barrile

A Thesis

Submitted to the Graduate College of Bowling Green
State University in partial fulfillment of
the requirements for the degree of

MASTER OF ARTS

August 2011

Committee:

Pedro Pablo Porbén, Advisor

E. Ernesto Delgado

Nathan Richardson

© 2010

Matthew James Barrile

All Rights Reserved

ABSTRACT

Pedro Pablo Porbén, Advisor

With the death of Francisco Franco in 1975, Spain entered into a political and social transition—La Transición—toward democracy, which opened the door to freer sexual expression. Fast-forward thirty years when Spanish democracy is established, Spain became one of the first nations to extend marriage as an equal civil right to the gay and lesbian community when it legalized same-sex marriage in 2005. What this thesis explores, then, is contemporary Spanish gay identity as presented through three cultural products. Via the novel *Huesos de Sodoma* (2004) by Luis Antonio de Villena, the film *Fuera de carta* (2008; dir. Nacho Velilla) and the book of short stories *Doce fábulas* (2008) by Lluís Maria Todó, I explore how these cultural media portray the gay community, as marriage oftentimes takes center stage as either an institution that unifies or further excludes. Under the lens of compulsive heterosexuality, homonormativity, separation and assimilation, I find that no single archetype can represent the community as a whole, for identity is a fluid concept whose possessors approach it with individual conceptualizations. The contemporary Spanish gay identity, therefore, is an identity without concrete definition; it is still in a process of refinement as it battles with heterogeneity, homogeneity and everything queer in between.

A mi sobrino.

AGRADECIMIENTOS

Habría sido imposible llevar a cabo este estudio sin la ayuda de mi asesor y amigo, Dr. Pedro Pablo Porbén, cuyos consejos innumerables y paciencia me sirvieron incontablemente útiles a lo largo de todo este proceso.

También a los miembros de mi comité, Dr. Delgado y Dr. Richardson, les agradezco por su participación en el desarrollo de mis intereses académicos.

A mi familia, muchísimas gracias.

ÍNDICE

	PÁGINA
UNA INTRODUCCIÓN HISTÓRICA: HACIA UNA VISIBILIDAD QUEER	1
CAPÍTULO I. HEGEMONÍAS Y DESVIANTES: LA IDENTIDAD	
GAY EN UN MUNDO HETEROSEXUAL	13
CAPÍTULO II. UNOS HUESITOS QUE LO CAMBIARON TODO:	
LA IDENTIDAD GAY Y SU FUTURO HIPOTÉTICO EN	
<i>HUESOS DE SODOMA</i> DE LUIS ANTONIO DE VILLENA	24
CAPÍTULO III. UNA FAMILIA CUALQUIERA: <i>FUERA DE CARTA</i> Y	
LA ASIMILACIÓN.....	40
CHAPTER IV. EXPLORACIONES DISCORDANTES DE UNA ENTIDAD:	
LA REPRESENTACION DE LA IDENTIDAD GAY EN <i>DOCE</i>	
<i>FÁBULAS</i> DE LLUÍS MARIA TODO.....	54
SEPARACIÓN, ASIMILACIÓN Y TODO LO QUEER: OTROS PENSAMIENTOS	
CONCLUYENTES.....	65
BIBLIOGRAFÍA	73

UNA INTRODUCCIÓN HISTÓRICA: HACIA UNA VISIBILIDAD QUEER

“Son las víctimas de las agencias sociales los que tienen a su cargo la fabricación de la norma heterosexual. Ante tal presión el homosexual tiene dos alternativas: enfrentarse con la sociedad que le acusa o negociar su angustia por los tortuosos caminos de la neurosis.”

-Manuel Gómez Beneyto

España, como parte del mundo occidental, se basa en la tradición judeo-cristiana, cuyo tratamiento de lo considerado *homosexual* ha sido históricamente grave y opresivo. Las culturas ibéricas, de este modo, han manifestado varios elementos, procedentes de esa tradición, en contra de las actividades sexuales entre miembros del mismo género. Teológicamente, el libro de Levítico, cuyas leyes de prohibición se ignoran mayormente en la Iglesia católica, menos una sola, es uno de los ladrillos más importantes en la construcción de la prohibición religiosa de las relaciones sexuales específicamente entre hombres: “No te acostarás con varón como con mujer; es abominación” (Levítico 18:22). El problema con tal verso, no obstante, es que trata a las acciones como la razón de toda prohibición, es decir no considera a la homosexualidad como una orientación sexual biológica, seguramente porque tal concepto de orientación sexual no existía. Las relaciones entre miembros del mismo género florecieron hasta principios del siglo XIV, cuando ocurre un cambio drástico cuyo catalizador no se conoce definitivamente. Sea lo que fuera la razón, desde aquel siglo las relaciones homosexuales (un término contemporáneo) fueron prohibidos (Boswell 207). La cultura española, basada profundamente en el catolicismo durante décadas, ha manifestado esta prohibición en varios niveles y según varias gravedades.

Lo que experimenta España bajo Francisco Franco, por ejemplo, se entrelaza con esta tradición homofóbica. Durante los años franquistas, España padeció una opresión a nivel nacional que dejó el país económica, social y políticamente detrás del resto de Europa occidental. En 1939 Francisco Franco comenzó una dictadura tras ganar la Guerra Civil que se había iniciado en 1936 como una reacción contra la política de la Segunda República. El de Franco resultó ser un régimen fascista que ha llegado a ser conocido como el franquismo, desde luego nombrado por el general mismo. Franco tenía un papel tan consumidor dentro de su régimen que se había dicho que él era “«la» política” del régimen (García Escudero 61); es decir, no había ningún otro pensamiento político aparte del ‘Caudillo’. Fue una dictadura apoyada por la Iglesia Española (Payne 202), e incluso recibió reconocimiento oficial de Estados Unidos en 1953 con la firma de tres acuerdo militares y de apoyo económico (García Escudero 103).

Es curioso notar la manera en que reaccionó Franco frente a estos acuerdos porque muestra una cierta inseguridad relacionada a la estabilización política de España: “Se atribuye a Franco la frase siguiente, cuando en la noche del 26 de septiembre Artajo le dio cuenta de la firma de los acuerdos: «ahora he ganado la guerra de España»” (García Escudero 103). El ganar la guerra, pues, sólo sucedió definitivamente—en la mente de Franco—a través de los acuerdos con Estados Unidos, es decir, a través del reconocimiento político de su régimen por el resto del Occidente.

El régimen franquista mantuvo lo que Jo Labanyi ha denominado una forma de “conservative modernity” (7). Así pues, el régimen participó en una censura implacable para controlar al pueblo y mantener una cierta imagen conservadora y católica, la cual transmitió a través de “resemanticized versions of... folklore, cinema, and sport” (Labanyi 7). Los que no se conformaban a las leyes estrictas respecto a la producción cultural eran “cosigned to physical or

cultural death” (Labanyi 7). De esta manera, aquella censura despiadada conllevó una política de anti-intelectualismo.¹ A la vez, el franquismo no regía la producción cultural de España, sino que también exigía una división binaria estricta de género solamente masculino/femenino como parte de su manera de mantenerse.²

De esta manera, el régimen basó su conceptualización de cómo se deben comportar los géneros según el modelo romano-católico (Labanyi 22). Por consiguiente, se anticipaba de los hombres un tipo de masculinidad modelada en el macho agresivo heterosexual católico (Labanyi 22). La tradición que incorporó el franquismo sobre el género favorecía al hombre sobre la mujer según la distribución heteronormativa, como describe Óscar Guasch: “Al varón le están asociados rasgos tales como el valor, fuerza, iniciativa, el ser sujeto *activo* en la relación sexual, etc.; mientras que en la mujer se espera delicadeza, ternura, ingenio, sutilidad, y que ejerza de sujeto *pasivo* en la relación sexual” (citado en Pérez Sánchez 13). Lo que dice Guasch es imprescindible porque no sólo denota el comportamiento anticipado de los dos géneros a nivel sexual, sino que subraya el comportamiento exigido a nivel nacional respecto a la unidad familiar, la sociedad y a toda España. El franquismo alcanzó tal meta a través de la propaganda: medios de comunicación como la radio, revistas para mujeres y periódicos (Pérez Sánchez 22).

Estos binarios que quiso establecer Franco no sólo tenían que ver con género (masculino/femenino), sino con sexualidad (heterosexual/homosexual), considerando lo que no

¹ Aunque sólo lo menciona brevemente, la introducción que escribe Jo Labanyi en la antología, *Constructing Identity in Contemporary Spain: Theoretical Debates and Cultural Practice* (Oxford, 2002), contiene un buen resumen de la cultura intelectual que surge bajo la política anti-intelectualista del régimen.

² Señala Gema Pérez Sánchez: “That Spanish fascism operated through the model of binary categorization by which one item in a pair is always marked as superior to the other needs little proof. In fact, the fascist understanding of the categories of gender and sexuality provides a particularly striking and well-studied model of such binary thinking. The oppositional pairs male/female, heterosexual/homosexual must remain well-defined and carefully contained for fascism to successfully carry out its ideological and political programs” (11).

fuera la heterosexualidad como un crimen: “During the 1970’s, Francoism showed a strong concern with establishing a law that would contain homosexuality and other so-called dangerous states” (Pérez Sánchez 22). Respecto a la homosexualidad, la reacción del franquismo fue la de encontrar, encarcelar e intentar corregir cualquier desviación *homosexual* porque la homosexualidad, para el régimen, simbolizó una amenaza contra el discurso hegemónico sobre género y sexualidad (Pérez Sánchez 23). Además, Gema Pérez Sánchez hace otra conexión relevante a la obsesión del franquismo con la criminalización de la homosexualidad: nos recuerda que “within fascism’s very fascination with the beauty of the vigorous, youthful male body and with male bonding lay the fantasmatic possibility of a slippage from homosocial acts to homosexual acts” (12). Por tanto, aunque el régimen franquista alababa la masculinidad, siempre se percataba del peligro de alabarla un poco demasiado, lo cual tendría resultados homoeróticos que querían evitar.

Así pues, el régimen se veía constantemente amenazado, no sólo desde dentro del mismo régimen a causa de la “tentación” posible que pudiera surgir entre hombres, sino también a causa de su posición frente al resto del Occidente. La única dictadura en la Europa occidental tras la Revolução dos Cravos en Portugal contra el dictador de aquel entonces, António de Oliveira Salazar, en el 24 de abril de 1974, la dictadura franquista se percibía *pasiva* frente al resto de las democracias europeas y, como consecuencia, durante los últimos años del franquismo el régimen invirtió más energía en la persecución contra los homosexuales, la culminación de un frenesí de persecución que empezó en los años 50 por razones no acertadas (Pérez-Sánchez 13 y 200). El resultado fue una obsesión sobre la contención total de cualquier homosexual sospechoso; la meta esperada, según Pérez Sánchez, era sacar a España de una marginalidad posicional con respecto al Occidente (17):

On the one hand, male homosexuality literalized the underlying sexual potential at the heart of fascism's glorification of male camaraderie. On the other hand, Francoism's particular fixation with containing male homosexuality suggests that the regime perceived its own position within the Western international community as one of marginality and deviance. (13)

De esta manera, el régimen franquista creó una serie de leyes para encontrar a esos 'desviados sexuales' en su búsqueda del mantenimiento de la hegemonía heterosexual, y de este modo legitimar su propia heterosexualidad, es decir probarse como 'no pasivo' frente a los otros países dominantes de la Europa occidental (Pérez Sánchez 14). Era, como lo explicó Manuel Gómez Beneyto, un poder ejercido según la presunción de que "entre otras cosas las manifestaciones homosexuales suponen una amenaza para una institución, la familia, y para una ideología, el machismo, en lo cual se fundamenta parte del mantenimiento del dominio [de la Iglesia, de la familia, ect.] [...] defender a toda costa la norma establecida" (149). Efectivamente, el franquismo concebía a los homosexuales como amenaza social que podrían reflejar la *sumisión* de la dictadura frente al resto de Europa (Pérez Sánchez 22). En el imaginario franquista, la sexualidad y el género eran marcadores visibles de la marginalidad de España—como nación y como estado—al resto del mundo Occidental.

Por consiguiente, el castigo del homosexual sirvió para supuestamente proteger al país porque "[a]l reprimir al homosexual, se salvaba a España de la temida influencia de artistas, intelectuales y extranjeros" (Mira 321). Controlar una selección de la población por represión sexual equivalía a sostenerse a nivel nacional. La ironía de tal obsesión frente a la homosexualidad y la realidad del turismo sexual es algo sobre el que comenta Alberto Mira: "España estaba en la ruta del «turismo sexual» de los países ricos, de la misma manera que los

españoles de hoy consideran Cuba una especie de paraíso del sexo donde «todo el mundo entiende» (303). Se puede interpretar, entonces, que uno de los peligros desde fuera que podría ser catalizador de un peligro adentro serían los extranjeros—especialmente la homosexualidad visible que traían a España. Lo que se ve, pues, es una cuestión de la homosexualidad visible versus la preferencia a la nación.

Antes de los años 70, ya existía una ley que criminalizó la homosexualidad: la Ley relativa a Vagos y Maleantes, que pasó en 1933 y, luego en 1954, experimentó una enmienda para extender aun más castigo jurídico a los homosexuales con la meta de “luchar contra la visibilidad homosexual” (Mira 320). Es imprescindible notar que la enmienda no requiere que un homosexual reciba castigo por haber cometido el crimen de un acto sexual con un miembro del mismo género; basta ser simplemente reconocido como homosexual para ser “un criminal en potencia” (Mira 321). Después, en 1970, se pasó la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social para reemplazar la Ley relativa a Vagos y Maleantes (Mira 324). El objetivo fue explícitamente el castigo de los homosexuales:

[...] Franco issued the Law of Social Danger and Rehabilitation of August 4, 1970, which was dreaded by lesbians and gays but celebrated by reactionary jurists. This law reinforced and actualized its predecessor, the Law of Vagrants and Thugs, which was modified on July 14, 1954 to include homosexuals. (Pérez Sánchez 28)

Efectivamente, la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación buscó a los homosexuales como una manera de poder corregir sus deseos y rehabilitarlos dentro de la sociedad heterosexual del franquismo; era una rehabilitación de sujetos según “a dominant notion of normality” que les veía como desviantes peligrosos (Pérez Sánchez 29). Esta *normalidad*, claro, la definía el franquismo. Alberto Mira dice que para el franquismo el bienestar de la sociedad dependía del

hecho de que “el homosexual es un enfermo al que el régimen quiere reinsertar” (327). Por ende, sanear o corregir la visibilidad del homosexual implicaba limpiar la imagen del régimen franquista.

A diferencia de la ley anterior de 1954, esta orden no criminalizó a los homosexuales solamente por visiblemente serlo, sino que criminalizó ‘los actos’ homosexuales (Mira 325). En 1971, para agregar a una opresión ya legal, se establecieron varios centros de corrección y rehabilitación; en otros términos, de reeducación. Por ejemplo, en Huelva se estableció un centro para homosexuales activos; en Badajoz, se estableció uno para los pasivos (Mira 327). Los procesos de rehabilitación—es decir, las sentencias de los homosexuales condenados a pasar tiempo en estos centros—podrían variar, entre seis meses y cinco años (Gómez Beneyto 153). Una vez allí, los homosexuales sufrieron todo tipo de prácticas ‘recuperativas’: “The reeducation measures practiced in Huelva included electroshock and [...] aversion therapy [...]” (Pérez Sánchez 30). Cabe agregar que a causa de los muchos casos de presos, un gran número de homosexuales se encarcelaron en prisiones ‘normales’, en las que experimentaron “brutal attacks and sexual abuses of other inmates and guards” (Pérez Sánchez 30). Dadas estas realidades, hicieron de la violencia contra el cuerpo del homosexual la norma represiva socialmente aceptable.

Francisco Franco falleció el 20 de noviembre de 1975, una fecha que marca el final de su propio poder sobre el país pero no el final inmediato del imaginario franquista en cuanto a la homosexualidad. Sus últimos años los describe Javier Tusell: “reminiscent of Valle-Inclán’s definition of *esperpento*, due to the dictator’s blind determination to remain in power, to the atmosphere conjured up by his close family circle, and to the grotesque nature of some of the political conspiracies that were being dreamed up in the wings” (262). Tras la muerte del

dictador y el establecimiento de Juan Carlos de Borbón como rey, se inició la Transición política hacia la democracia, que dura hasta 1982 con la elección del PSOE, un momento “seen as a deep incision forever severing the present from the past” (Tusell 324). Fueron años de cambio político y cultural, aunque éste ocurre mucho más lentamente puesto que, según Alberto Mira, “una cultura no puede pasar del miedo y el reaccionarismo al libertarianismo en menos de cinco años” (419).

Un elemento cultural que surge a raíz del fin del franquismo es la visibilidad de los *performances* del sexo, porque con la llegada de la democracia, “los españoles pasan en muy poco tiempo de una situación que limitaba las representaciones del sexo en la escuela o en la cultura popular a otra en que el sexo está prácticamente en todas partes” (Mira 415). Así, la sexualidad en todas sus manifestaciones—hetero u homosexuales—se abren públicamente a sus representaciones. Una consecuencia indirecta de la Transición fue “la mayor visibilidad homosexual” dentro de la “«ola de erotismo»” que surge en los años setenta (Mira 415 y 418). En este sentido, una nueva democracia también inicia una nueva era para los homosexuales, anteriormente marginados en la sociedad y sujetos a todo tipo de torturas para su ‘rehabilitación’ social.

No obstante, la lenta formación de más tolerancia social no surge de inmediato aunque se iba instalando “un nuevo sistema de representación, ciertamente más explícito, pero sometido a un nuevo régimen de convenciones de características bien definidas en términos de heterosexismo” (Mira 415). De hecho, ni siquiera la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación deja de ser efectuada y sigue como tal hasta 1981 (Pérez Sánchez 31). Cabe agregar que entre 1975 y 1979 hubo 181 procesados bajo esa ley (Mira 327). La permanencia en su aplicación indica que aunque Franco había fallecido, las normas sociales que regían el franquismo como política no

necesariamente dejaron de operar inmediatamente. Las normas sociales rígidamente apoyadas por el régimen franquista siguen como parte del paisaje social a comienzos de la ‘Transición’.

En términos de la homosexualidad como orientación sexual—cuyo esencialismo o construccionismo no se debatirá aquí—, lo que la Transición marca es “el paso de una homosexualidad *forzosamente* amarizada [...] a una identidad gay *potencialmente* pública que se expresa en primera persona constituye, en sí, una *transición*, metonimia de un proceso de cambio general que afecta a estructuras y mentalidades” (Mira 416). Parte del proceso de la identidad gay y su lenta apertura pública tiene que ver con las varias organizaciones de liberación sexual que comienza a funcionar: El FAGC (El Front d’Alliberament Gay de Catalunya) en Barcelona que aprobó sus estatutos en 1976; en 1977, también se formaron el Frente de Liberación Homosexual del País Valenciano, el Frente de Liberación Gay de las Islas en Mallorca, el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria en Madrid, el Movimiento Democrático de Homosexuales en Madrid, la Unión Democrática de Homosexuales de Málaga, La Agrupación Mercurio en Madrid, el Euskal Herriko Gay Askapen Mugimendua en Bilbao, el Movimiento Homosexual Aragonés en Zaragoza, el Frente de Liberación Homosexual Gallego, y el Movimiento Homosexual de Acción Revolucionaria en Sevilla y Córdoba (Mirabet i Mullol 247-248). En 1982, el grupo que formaron todas estas organizaciones en 1977 (la Coordinadora de Frentes de Liberación Homosexual del Estado Español), creó una plataforma de objetivos cuyo propósito fue, si nada más, la liberación de los homosexuales de la opresión heterosexista (Mirabet i Mullol 249).

Aún más visibilidad ocurre en Madrid, durante lo que se denomina la *movida madrileña*. Respecto a ella, Alberto Mira se esmera en informar que tales cambios no sólo sucedieron en Madrid: “las actitudes [...] son signo de unos cambios que se realizaban en toda España y que

tenían mayor visibilidad en las grandes ciudades” (513). Sin embargo, reconoce que algo único ocurrió en la capital, pues “[q]ue la explosión se dé en Madrid de manera más visible tiene que ver con el hecho de que la capital de España vivió un tardofranquismo más gris que otras ciudades en la península y por lo tanto acusó el cambio de manera más clara” (Mira 514).

Respecto a la homosexualidad, la movida indica una exploración total del deseo debido a la pérdida del miedo a la policía (Mira 514). Es decir, una vez disipada la preocupación por la vigilancia de las autoridades, los que querían expresarse a través de realizaciones sexuales fuera de la norma, lo hacían.

No obstante, el simple hecho de que las nuevas expresiones de sexualidades disidentes de la heteronormatividad no es el significado *apropós* de la movida, lo esclarece Mira:

La «diferencia» de la movida, lo que la convirtió en tema de conversación y artículo de consumo, es, ni más ni menos, la sorpresa de la conciencia heterosexista ante comportamientos que cuestionan las estructuras de deseo predominantes. Y quizá la importancia que adquirió es un signo de la fascinación que la ortodoxia sexual siente en la posmodernidad por las heterodoxias. Fascinación que, por otra parte, no siempre se traduce en cambio de pautas de comportamiento, ya que las estructuras heterosexistas están bien interiorizadas. (520)

Es, hasta cierto punto, no sólo la liberación sexual y social, sino que llega a incorporarse dentro de la misma matriz heterosexual contra la que se empezó a rebelar. Así, la movida termina precisamente por su comercialización, “porque intenta reciclarla en términos de heterosexismo, algo que no acaba de cuajar” (Mira 520).

En el 22 de abril de 2005, el PSOE, con José Rodrigo Zapatero de presidente, legalizó el matrimonio del mismo sexo, haciendo que España fuera el primer país mayormente católico que

permitió el matrimonio entre miembros del mismo género (Encarnación 154). A diferencia de otros países con matrimonio legalizado entre miembros del mismo sexo, las leyes que se pasaron en España establecen igualdad completa en comparación con las parejas heterosexuales: no se la niegan la adopción; existe el derecho de obtener custodia sobre los hijos de la pareja; si una pareja es extranjera, puede conseguir su ciudadanía española (Encarnación 154). Según las leyes que tratan el matrimonio y los derechos que implican tal reconocimiento legal, los homosexuales no tienen ninguna desventaja frente a los heterosexuales. Tal acción parece promover una inclusión, es decir, una asimilación de los homosexuales—de los gays y las lesbianas—que se subscriben a esta identificación.

Con toda esta historia, parecería que la identidad gay ha llegado a ser una parte *normalizada* de la sociedad española; no obstante, el término *normalizado*, como veremos en el próximo capítulo, es demasiado pegajoso y problemático en cuanto a su aplicación al homosexual dentro (¿o fuera?) de la normativa heterosexual. Si el heterosexismo se enfoca en la reproducción de un binario establecido de géneros y las relaciones expectantes entre ellos, ¿cómo puede caber la homosexualidad dentro de tal binario? En este sentido, el matrimonio homosexual se puede considerar un elemento *queer*³ en la sociedad, pues es un aspecto que desvía de lo establecido, eso es, se desvía de la heterosexualidad compulsiva⁴; aunque parezca ser una parte nuevamente integral de la sociedad, queda fuera de la heteronormatividad debido a su naturaleza *queer*.

³ Explica David Halperin: “Queer is by definition *whatever* is at odds with the normal, the legitimate, the dominant. *There is nothing in particular to which it necessarily refers*. It is an identity without an essence. ‘Queer’ then, demarcates not a positivity but a positionality *vis-à-vis* the normative...[Queer] describes a horizon of possibility whose precise extent and heterogeneous scope cannot in principle be delimited in advance.” (citado en Sullivan 43)

⁴ Este término lo defino en el próximo capítulo.

La historia, como pretexto de los textos por analizar, crea una base contra la cual se entienden las representaciones de la homosexualidad que se plantean en las tres obras que analizaré. Especialmente a la luz de las sexualidades nuevamente liberadas y exploradas en la Transición como reacción contra la heterosexualidad compulsiva impuesta y exigida por el régimen franquista, la esperanza de este trabajo es articular cuál(es) es (son) la(s) representación(es) contemporánea(s) de estos elementos queer en los textos. Combinado con otros elementos teóricos, vamos a intentar acercarnos a algún tipo de identidad(es) a través de tales representación(es)—si es que una(s) identidad(es) queer existe(n)—o no.

CAPÍTULO I

HEGEMONÍAS Y DESVIANTES: LA IDENTIDAD GAY EN UN MUNDO

HETEROSEXUAL

“Parece mentira: han pasado ya muchos años,
 más de treinta, desde que los gays empezamos
 saber gran cosa sobre nuestra naturaleza y nuestra
 identidad—admitiendo, para empezar, que tal
 cosa exista.”

Lluís Maria Todó, *Doce fábulas*

“No hay manera de escapar de cierta identidad,
 así que es mejor adquirirla en nuestros propios
 términos. O aceptamos la que se nos impone
 o construimos una nueva.”

Alberto Mira, *De Sodoma a Chueca*

En abril del 2005, el gobierno de España legalizó el matrimonio del mismo sexo, convirtiendo a España en el tercer país europeo por permitir esta nueva inclusión de los homosexuales en la sociedad. Desde entonces, varios países siguieron el ejemplo español y legalizaron también el matrimonio homosexual; sin embargo, la vasta mayoría de los países occidentales (pública o internamente) luchan sobre la validez del matrimonio evolucionado; otros simplemente ignoran estos cambios por no querer perturbar la hegemonía heterosexual. De esta forma, la aplicabilidad del tema de la identidad del homosexual—sea una identificación personal o una identidad públicamente expuesta—es corriente dada la posición política que ha ganado frente a los ‘valores tradicionales’ del Occidente, aun en España cuyas leyes extendidas a

este grupo minoritario son algunas de las más liberales entre los países que han extendido este derecho a los homosexuales. Sin embargo, por decir que los homosexuales españoles ahora tienen derechos iguales que sus compatriotas heterosexuales, y que han llegado a poseer una igualdad social, no se puede considerar simplemente que todo está resuelto en cuestiones de identidad gay, por ejemplo. Debemos preguntarnos entonces, ¿es así tan simple? ¿Hay un arquetipo, efectivamente denotando una homogeneidad de la comunidad gay? ¿O es la identidad homosexual mucho más difícil de etiquetar? ¿Qué sucede cuando la heterogeneidad se borra de la vista pública a causa de generalizaciones que fuerzan a los sujetos homosexuales a conformarse con ciertas etiquetas sociales? Este capítulo intenta responder a éstas interrogantes a través de un marco teórico.

La política de *identidad* de género y sexualidad no es tan fácil como se pensaría y si intentamos clasificar un arquetipo homosexual que cabe dentro los límites establecidos por *el homosexual*, no sale con tanto éxito como uno espera. Resulta que hay mucha más heterogeneidad dentro de la misma comunidad, lo cual puede resultar en una tensión “between the self and the imagined community ideal” (Pullen 11). De este modo, según lo que vamos a ver, no hay una homosexualidad, sino *varias* homosexualidades, lo cual puede indicar un desencanto entre sujetos que se definen como gays y la comunidad a la que se creen miembros: “[t]he concept of the discursive gay community offers personal and social recognition yet may be disconnected from the real gay community [...] gay community is a context of engagement between diverse individuals whose lives are largely disconnected” (Pullen 75-76). Incluso en numerosos casos, ni se definen como homosexuales. Pero la identidad es pegajosa.

Según Stuart Hall, *identificación* es un concepto aparte de *identidad*. La primera, pues, se basa en lo que Hall denomina el “reconocimiento de algún origen o unas características

compartidas con otra persona o grupo o con un ideal, y con el vallado solidaridad y la lealtad establecidas sobre este fundamento” (15). Efectivamente es un proceso constante, un desarrollo constante de entenderse a sí mismo. Como explica José Miguel Cortés, respecto a la homosexualidad es necesario construir una imagen “más o menos coherente de nuestra personalidad” debido al hecho de que “todos deseamos sentirnos partícipes de un grupo que nos ayude a entender y vivir la realidad”, lo cual ayuda “asegurar el equilibrio afectivo y psicológico de la existencia” (185). Las identidades se desarrollan alrededor de las identificaciones. Lo que hacen las identificaciones, pues, es situarnos dentro de una comunidad, dentro de la cual podemos sentirnos miembros. Es una conexión emocional, psíquica, como para dar sentido a la identidad que percibimos poseer.

Por eso, este trabajo pretende cuestionar si tal aspecto—*una(s) identidad(es)*—de la comunidad gay existe, si el ideal comunitario corresponde a las identificaciones de los sujetos.⁵ Y si existe, ¿cómo se representa(n) la (las) indentidad(es) gay(s)? Según Alberto Mira, el concepto de *identidad*, especialmente su utilización en cuanto a los homosexuales, es muy difícil de aplicar actualmente porque cabe dentro de la tradición hispana:

Además de identificarse con el gueto comercial ajeno a nuestra tradición, la identidad se ve simplemente como cuestión de cosmética: en varias intervenciones encontramos cómo la idea de identidad que subyace tras la descalificación de la misma se reduce a signos externos, como maneras de vestir, de llevar la perilla o de cortarse el pelo [...]

En estos signos, se sugiere, desaparece la autenticidad del homosexual que tanto se

⁵ En este momento nos hace falta referirnos a la comunidad en términos colectivos, aunque como veremos más tarde, tal generalización no es tan fácil de hacer respecto a las auto-conceptualizaciones de individuos. Es más, distinguir entre *gay* y *homosexual* ya abre otra caja de pandora, la cual también examinaremos más tarde.

esforzaron por lograr en los setenta. La identidad, con sus indudables atractivos, es así, también, una nueva versión del canto de las sirenas homérico: quienes sucumben a él se ven abocados al naufragio. El veredicto es casi unánime: la identidad es la raíz de los males de la cultura homosexual en España. (586)

Efectivamente, Mira comprende la representación de la identidad homosexual contemporánea como nada más sino una importación de países anglosajones, o sea, un tipo de imperialismo cultural (585).

Si surgen estos problemas justo a considerar, a la superficie, la identidad homosexual contemporánea en España, tenemos que hacer la pregunta, ¿qué importa la identidad? Ya se ha discutido mucho la identidad y la política que la rodea. La identidad es social y personal, y estos dos aspectos se entrelazan:

[...] la identidad no es más que un punto en partida en común, tan abstracto y de alcance tan reducido como se quiera, en el que podemos apoyarnos. Pero se trata de un punto de referencia importante, sin el cual no somos nada. Es lo que permite un sentido de grupo, de comunidad. La identidad, en su expresión mínima, es un sentido de pertenencia que se expresa no sólo en signos externos, sino también en ritos y hábitos.

(Mira 587)

Así, la identidad es una expresión asumida y consecuentemente expuesta para pertenecer. Da un sentido, podría decirse, a la expresión personal de cualquier faceta del ser; en este caso, el homosexual decide conformarse personalmente a la identidad social para expresarse como parte de aquel grupo. Se identifica así, por tanto su orientación sexual se exterioriza como la característica definitiva de su identidad, de cómo se define.

Algunos teóricos consideran la homosexualidad como una masculinidad vivida, lo cual quiere decir que es una manifestación de la masculinidad entendida según el binario de la normativa de género, eso es, la heterosexualidad compulsiva (Storey 159). Por consiguiente, la heterosexualidad compulsiva es una ideología que demanda la reproducción de la heterosexualidad, una institución que presupone la preferencia heterosexual de los sujetos (Rich 209-211). Judith Butler explica de la siguiente manera la matriz heterosexual, y cómo afecta las de géneros en la sociedad:

Esta matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere pues la producción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son «sujetos», pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos. Lo abyecto designa aquí precisamente aquellas zonas «invivibles», «inhabitables» de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo «invivible» es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos. Esta zona de inhabitabilidad constituirá el límite que defina el terreno del sujeto; constituirá ese sitio de identificaciones temidas contra las cuales y—en virtud de las cuales—el terreno del sujeto circunscribirá su propia pretensión a la autonomía y la vida. (citado en Salgado 23)

Según Judith Salgado, Butler se refiere a una institución social repetitiva que “[r]equiere una práctica reiterativa de su discurso para protegerse de la permanente amenaza de lo repudiado. Para el efecto, la heterosexualidad se reafirma como lo natural, lo normal, lo aceptado socialmente. En contraparte, todo lo que queda por fuera es calificado como antinatural, anormal, enfermo, sucio” (Salgado 23).

Asimismo, según la matriz heterosexual, la homosexualidad no puede considerarse normal a causa del hecho de que queda fuera, o sea, no es parte de la heterosexualidad compulsiva; es por ende una anomalía. Es una sexualidad aparte (marginal) que no contribuye a la reproducción de un binario de géneros. Así pues, hace falta subrayar que es el discurso heterosexual lo que crea la homosexualidad para distinguirla como una subalternidad: “Su sexualidad (heterosexual) es positiva y gratificante, verdaderamente, la *única*; nuestra sexualidad (homosexual), enfermiza, compulsiva y producto de algún desarreglo” (Cortés 119). La compulsión heterosexual y el rechazo de la homosexualidad que ocurre es un resultado de “explicar la normalidad a través de las personas que incumplen las normas” (Guasch 12).

Respecto al discurso heterosexual y la identidad homosexual, Óscar Guasch, en su obra sociológica de la comunidad homosexual española *La sociedad rosa*, describe cómo en España los homosexuales prefieren utilizar términos como *gay*, *homo* o *entendido* porque “rechazan emplear el término medicalizado con connotaciones peyorativas” (104-105). Efectivamente, esto alude al hecho de que el discurso heteronormativo clasifica a los homosexuales como una especie aparte. José Miguel Cortés está de acuerdo: “necesitamos crear unos modos de representación que, desde el interior del mundo gay, hablen claro y fuerte, haciendo visible todo aquello que se ha mantenido oculto porque iba contra la norma; *no debemos olvidar que las relaciones homosexuales no existen si alguien no las construye*” (120, mi énfasis). Es decir, la heterosexualidad creó la homosexualidad, la alteridad y la otredad no sólo de género sino también de sexualidad.

Michel Foucault ha demostrado que la evolución de tales clasificaciones médicas les han oprimido a los homosexuales bajo este término, concretizando la subalternidad: “La homosexualidad apareció como una de las figuras de la sexualidad cuando fue rebajada de la

práctica de la sodomía a una suerte de androginia interior, de hermafroditismo del alma. El sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie” (45).⁷ Así, la hegemonía heterosexual establece al homosexual como *otro*, cuya característica definitiva es su atracción sexual (homosexualidad) y ya no las acciones cometidas (sodomía). Ni siquiera hubiera tenido que haber practicado ninguna forma de relaciones sexuales con su objeto sexual elegido; su deseo se convierte en un aspecto intrínseco definitivo.

Basta con reconocer la atracción y ya se fija la etiqueta, la *otredad*. La importancia de esto no se puede enfatizar puesto que el énfasis de la ‘identidad homosexual’ es una invención recién que se basa puramente en la atracción sexual. Se transfiere de las acciones de sodomía (que no constitúan ninguna identidad, o sea clasificación aparte, intrínseca) a una inherencia que se distingue de lo que se considera normal. Considerarse o ser considerado homosexual: es el mero hecho de distinguirse como un bicho raro. Es una distinción entre *los normales* y *los desviadores*, entre el comportamiento permisible y el impermisible (McIntosh 34-35).

Cuando el heterosexismo establece esta segregación entre *nosotros* y *ellos*, la discursiva constantemente marca esta diferencia, o sea, ocurre una repetición de la diferencia, con tal de que la diferencia se incorpora en la identidad del subalterno—del homosexual: “the labeling serves to segregate the deviants from others, and this means that their deviant practices and their self-justifications for these practices are contained within a relatively narrow group” (McIntosh 35). El heterosexismo establece la *otredad*. La repetición hace hincapié en la diferencia para que se incorpore en la identidad del subaltern. Al final el homosexual participa en el discurso al percibir su identidad según las definiciones hegemónicas: “el homosexual, antes sodomita, adquiere

⁷ Para una explicación mucho más amplia, véase: Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI de España Editoriales, S.A., 2006.

conciencia de su diferencia durante el siglo XIX a partir de una multiplicidad de discursos (el de la Medicina entre ellos), *que incorpora y recicla para construir su propia identidad frente a la definición que los demás hacen de él*” (Guasch 48, mi énfasis).

Esta nueva auto-percepción también constituye una consciencia de la opresión que exige la hegemonía dominante. Consiguientemente, surge un contragolpe desde dentro de la identificación homosexual como para resistir esta subalternidad impuesta: “Similarly, lesbians and gay men have had to struggle against scientific-medical constructions of same-sex desire as symptomatic of an unnatural, abnormal, socially pathological human type—the homosexual” (Seidman 109). Basada en la categorización de algo anormal, el concepto de la identidad gay surge alrededor del deseo por un miembro del mismo género. Surge, por tanto, una identidad cuya característica subyacente es que es la identidad de una minoría definida por su deseo sexual: “The very possibility of framing homosexuality as a site of identity and ethnicity presupposes sexual object-choice as a master category of sexual and self-identity [...] The ethnicization of gay desire has presupposed the privileging of gender preference to define sexual and social identity, which, in turn, has been the basis upon which a gay community and politics are forged” (Seidman 121-123).

Por lo tanto, la identidad que van a formar los homosexuales según su conciencia y según la discursividad heterosexual se va a manifestar en varias representaciones que van desde imitaciones totales de la hegemonía heterosexista hasta lo más *queer* y visiblemente retador. Por ejemplo, en *Huesos de Sodoma* Luis Antonio de Villena representa el mundo hipotético del homosexual militante que es tan feroz como nunca se había visto, subrayando la participación del homosexual español como componente integral en aquel movimiento separatista (a la vez imitativa de la heteronormatividad—lo cual es una contradicción desde luego). Ocurre un

rechazo de los términos impuestos por el heterosexismo (*homosexual*, *gay*, ect.), los cuales se reemplazan por una adopción (y adaptación) de una identidad cambiada a la luz de la historia y extendida al pasado. Al final y a la postre, es una reivindicación de *sodomita*. Pero si ocurre un simple inter-cambio entre *homosexual* (o *gay*) y *sodomita*, ¿qué cambia de verdad? Si *sodomita* asume el mismo significado de *homosexual*, en el sentido de ser una característica intrínseca de una minoría, fuera de acciones solamente, ¿es una reivindicación verdadera o nada más sino un supuesto rechazo a la heteronormatividad? Efectivamente, la obra nos ayuda a atacar la pregunta que plantea Guasch: “¿Es bueno que exista una *comunidad* gay diferenciada, segregada geográficamente, con otras normas, y con libertades civiles?” (15).

En el otro extremo, en el film *Fuera de carta* (2008) dirigido por Nacho Velilla, se representa una homosexualidad completamente asimilada. Aunque se asimila, siempre se clasificará como subalterno. Al clasificarla fuera de la normativa (o quizá podemos decir, *fuera de carta*...), el heterosexismo establece el *otro*. Este binario, pues, está en constante oposición:

[...] gay identity constructions reinforce the dominant hetero/homo sexual code with its heteronormativity. If homosexuality and heterosexuality are a coupling in which each presupposes the other, each being present in the invocation of the other, and in which this coupling assumes hierarchical forms, then the epistemic and political Project of identifying a gay subject reinforces and reproduces this hierarchical figure. (Seidman 130)

Más bien, sería mejor llamar a esto *imitación* o *asimilación*, porque tales términos no necesariamente implican lo que implica *normalización*. Así, lo que establece *Fuera de carta* es la idea de que la homosexualidad es tan válida como la heterosexual—incluso dentro de la unidad

familiar homosexual—, y que la unidad familiar homosexual puede imitar a la heterosexual; lo cual crea a la vez un espacio *queer*. No hay ningún sentido separatista, como en *Huesos de Sodoma*. Una vez aceptadas las identidades gays (las que hacen falta declarar abiertamente dentro de la heteronormativa para bien concretar el otro o producir un *coming out*), ya ocurre el proceso de *imitación* que es, efectivamente, *asimilación*.

El libro *Doce fábulas* de Lluís Maria Todó es una colección de relatos que intentan entender mejor lo que denomina como “la condición gay” (8). De hecho, en su prólogo a las fábulas, Todó establece la complejidad de la identidad gay:

La naturaleza misma del ser gay es polémica y discutida: [...] resulta sumamente difícil generalizar sobre este colectivo, cuando vemos que hay gays orgullosos y avergonzados, monógamos y promiscuos, solitarios y gregarios, plumíferos e implumes... Y estoy hablando tan sólo de los rasgos relacionados con la estricta condición homosexual, porque, por lo demás y como todo el mundo sabe, hay gays ateos y creyentes, de derechas, de centro y de izquierdas, intelectuales y manuales, cultos e ignorantes, recios y flojos, glamurosos y ordinarios, etc., etc., etc. También existe una categoría, digamos que transversal y muy curiosa, a la que me honra pertenecer, que es la de los gays, catalogables en una o varias de las divisiones anteriores, que se distinguen porque no cesan de preguntarse por la condición gay, la propia y la general, y no dejan de asombrarse ante la complejidad y profundidad de la cuestión. [...] Pues bien, en este terreno, debo reconocer que, aunque llevo años indagando, no he llegado a conclusiones muy firmes, de modo que sigo cultivando mi perplejidad, sin por ello abandonar mi intento de enfocar con un poco de buena luz la tan ardua cuestión de la—hipotética—identidad gay. (6-8)

Estos relatos indican que no existe una homogeneidad en cuanto a la identidad homosexual. Más bien, hay una heterogeneidad que permite la expresión variada de lo que podría ser una identidad dentro de la comunidad gay. Tras una lectura de estas fábulas, los lectores tenemos que preguntarnos: ¿es tan fácil clasificar al *otro* si hay *tantos otros*? Crea una visibilidad *queer* del propio subalterno.

Estas tres obras exploran numerosas representaciones de la identidad gay. Las exploraciones se enfocan en las representaciones de la masculinidad en la ‘identidad’ homosexual, siempre frente a la hegemonía heterosexual que tiene papel en la formación de la identidad homosexual (aunque, en este momento, tal homogeneidad es difícil de declarar). Por tanto, plantean reacciones a la homosexualidad frente a la heterosexualidad, especialmente en la luz de la legalización del matrimonio homosexual en 2005, o sea, el arquetipo de *normalización* (para usar ese término delicado de nuevo; sería mejor dicho *asimilación*):

debemos constatar que la homosexualidad, como alternativa plenamente válida de relaciones amorosas y sexuales, no es en absoluto consentida. Así, cualquier expresión comunitaria (que no sea la de montar un bar medio clandestino), cualquier reivindicación específica, por muy justa que sea, cualquier presencia pública y normalizada del deseo homosexual (tan nimia como pueda ser ir cogido de tu compañero por la calle), suele ser vista como un peligro para las normas sociales, léase, para la hegemonía asfixiante del heterosexismo. (Cortés 112)

Así pues, planteemos la pregunta: ¿existe una identidad homosexual concreta?

CAPÍTULO II

UNOS HUESITOS QUE LO CAMBIARON TODO:

LA IDENTIDAD GAY Y SU FUTURO HIPOTÉTICO EN *HUESOS DE SODOMA* DE LUIS

ANTONIO DE VILLENA

*Lo más curioso, con todo—aparte
del vocabulario—es el hecho de que
esta revista gay (y muchas otras similares)
declara que los sodomitas —y el resto
de los habitantes de la Pentápolis—eran
maricas, como supone la Biblia, y
consecuentemente nuestros antepasados.*

Luis Antonio de Villena, *Huesos de Sodoma*

[...] que no existe presente que no modifique la Historia.

Luis Antonio de Villena, *Huesos de Sodoma*

*¿No será kafkiano u orwelliano ese luchar
de unos homosexuales por librarse, si
el caso llegaba, de la tiranía de otros
homosexuales, que antaño también habían
sido víctimas?*

Luis Antonio de Villena, *Huesos de Sodoma*

Como si la sexualidad ya no fuera suficientemente politizada, *Huesos de Sodoma* de Luis Antonio de Villena explora el hipotético mundo en el que la arqueología descubre que las ciudades bíblicas de Sodoma y Gomorra no se destruyeron tal como lo describe la Biblia. Tras

este descubrimiento, surge un nacionalismo *queer* que perturba no sólo la hegemonía heterosexual, sino la identidad gay. Ocurre una reivindicación del término *sodomita* por parte de los homosexuales que quieren definirse según su propia discursiva y esta reivindicación no es una creación; es una transformación ya que la hegemonía de la comunidad gay decide apropiarse del término histórico, reemplazando otros (gay, homosexual, etc.). De esta forma, *sodomita* es una apropiación de un término tradicionalmente utilizado para la persecución judeo-cristiana y asumido para un movimiento nacionalista basado en la auto-identificación. Como hemos visto en los capítulos anteriores, la identidad homosexual siempre se ha definido según la hegemonía heterosexual: “A lo largo de la historia de la representación homosexual, ha habido una gran preocupación por el estereotipo. El estereotipo puede ser apropiado por el homosexual, que puede agradecer la visibilidad, pero en realidad es producto del discurso heterosexista y constituye un mecanismo de control de la homosexualidad” (Mira 590). La hegemonía heterosexual crea los estereotipos del *otro*; es el punto de vista que define al homosexual, y consecuentemente el homosexual se asume estas definiciones y las vive (Cortés 119). La identidad, pues, parece estar fuera de las manos del homosexual.

Así, los neo-sodomitas (así se etiquetan como parte de la reivindicación), buscan crear su propio discursivo, lo cual no es un concepto innovador ya que algunos teóricos ya han elevado la idea de definirse, es decir que la comunidad homosexual se debe definir a sí mismo según las etiquetas impuestas por la heteronormativa, no obstante con el objetivo de validarse. Por ejemplo, José Miguel G. Cortés explica:

Debemos ser conscientes que las relaciones sexuales y amorosas de los gays se han estado viendo y analizando durante siglos desde un punto de vista, desde una mirada, heterosexual. Así, nos encontramos con que la mayoría de las imágenes que nos llegan

son: o bien estereotipos y tópicos reductores (afeminados y pederastas), o tipos ridículos y gente infeliz o desgraciada (no existe el amor entre los maricones, sólo nos gusta follar, estamos condenados a la soledad). Hoy, es necesario subvertir, o mejor incluso, romper esa mirada que no nos pertenece—se nos ha negado la palabra y se nos ha impuesto un discurso—y construir una visión acorde a nuestros deseos y necesidades. [...] *El discurso hasta ahora voceado ni es el nuestro ni es el único posible. Es necesario, imprescindible, construir un discurso alternativo y diferente que nos impida sucumbir a las imágenes hegemónicas planteadas por la sociedad heterosexista.* (119-120, mi énfasis)

Y es lo que aporta *Huesos de Sodoma*: la formación (ficticia e hipotética) de un discurso propio, un discurso que define a la propia comunidad desde la cual emerge. Asimismo, es una legitimización del deseo sexual de los ‘neo-sodomitas’—cuya base parece ser esencialista. Puesto que la identidad homosexual se construye alrededor de las categorizaciones impuestas por la sociedad heterosexual (Epstein 249), lo que explora *Huesos de Sodoma* es la revolución de susodicha categorización—teniendo en cuenta que las etiquetas impuestas no impiden que el deseo subyacente esté ahí desde el inicio—para poder realizar una identidad más propiamente legitimada. Por eso, *reivindicación* es la palabra más adecuada; validación o legitimización también podrían ser sinónimos adecuados.

Teniendo esto en cuenta, la reivindicación marca un tipo de lucha, o sea, una reacción contra la hegemonía que hay que reclamar. Es una manera de “subvertir y romper la imagen social heterosexista” como para cuestionar “la validez universal de la heterosexualidad” (Cortés 194). Respecto a la identidad gay, vemos que la reivindicación no es sólo una cuestión de identidad, sino que es una de política sexual contra una heterosexualidad compulsiva que oprime

(Cortés 194). Así entendemos que la acción de reivindicar la hace un grupo colectivo contra la heterosexualidad compulsiva como para resistir las secuelas de su repetición. Es una forma de romper las cadenas sociales que detienen a los gays de existir abierta y felizmente. Aunque se refiere a una identidad gay y no a una identidad *neo-sodomita* (la cual veremos abajo), se aplica a *Huesos de Sodoma*, pues este tipo de reivindicación es precisamente lo que resulta suceder en la novela.

Si hacer hipótesis sobre el futuro de la identidad gay es lo que procura Luis Antonio de Villena en *Huesos de Sodoma*, en qué sentido se puede discutir. En su prólogo de la obra de historia-ficción, Max Drake no concluye nada definitivo; a la vez, sí plantea varias ideas de lo que significa la obra, no sólo a nivel literario, sino a nivel de “las posibles *nacionalistas* o *universalistas* de nuestro futuro en tanto gays” (12). Apunta varios aspectos que considera el propósito de la novela:

¿La tesis era que el nacionalismo *queer* arruinaría la fértil pluralidad homosexual? [...] *Huesos de Sodoma* (desde una ficción histórica y a la par futurista) apuesta decididamente por ese *otro mundo* que de una u otra manera —y ahí está el quid de la fábula— tendrá que ver, para ser *nuevo*, una generosa pluralidad moral, la decadencia de las religiones monoteístas (por lo que han tenido de intransigentes, sobre todo) y la absoluta naturalidad del orbe homosexual —mujeres y hombres— en toda su variedad extensa. [...] Entra o alerta sobre una situación muy actual en el mundo gay: la lucha de un sector—*queer* o marica—por crear un prototipo de gay que—consciente o inconscientemente—quiere único. El único gay posible: el que acepta, asume y redime la trayectoria histórica y vejatoria del término *marica*. No oponiéndose a eso, pero viendo los peligros de su exceso (y de su uniformidad), Villena nos recuerda que hay

también otros modelos y modos de vivir la condición gay/lésbica igual de dignos, igual de libres, igual de necesarios y reivindicativos. Pero otros. El ser humano es plural, el yo también es plural y la condición homosexual (consecuentemente) jamás debiera renunciar a esa pluralidad misma. (14-16)

La interpretación de Drake se basa en la reivindicación del término *sodomita* y el consecuente movimiento nacionalista (y a la vez homogénea) que ocurre a causa de los supuestos descubrimientos arqueológicos, ergo indicando un quebranto con el discurso heterosexista que constituye la identidad homosexual. La comunidad gay ya no será tanto el *otro* por la fuerza de la hegemonía dominante como por su propia voluntad de apartarse de ella, eso es, de voluntariamente distinguirse como el *otro*.

Como consecuencia de la separación voluntaria, un discurso propio acaba por una homogeneización total. Una vez reclamada *sodomita* como la identidad del antes-homosexual, se ignoran otras actitudes con respecto a lo que significa (o significaba) ser gay—un aspecto que está en constante conflicto a lo largo de la novela. Quizá la narración mejor indica esto cuando se refiere constantemente a los homosexuales como un grupo cohesivo: se repiten el léxico *nuestro* y *todos* para plantear la idea de que es una identidad asumida por todos los que se consideran ‘gay’. De la misma forma, este uso repetitivo de estos pronombres supone que todos quieren adaptarla de la misma manera. Éstas son las consecuencias que vamos a ver con más detalle.

Cuando el personaje Peter Sorensen, un arqueólogo sueco, descubre que Sodoma y Gomorra no se destruyen tal como cuenta la Biblia—en vez de castigo divino, descubre que se destruyeron por guerra—e incluso encuentra unos restos de las poblaciones antiguas, decide guardar un hueso de un dedo y se lo regalo a su novio, ya que para Peter, era “la señal

antiquísima de la naturalidad de su deseo” (35). El hecho de que Peter considera el hueso un símbolo de la naturalidad de su deseo es imprescindible porque marca dos elementos integrales: primero, que el pronombre posesivo *su* se entiende en sentido grupal, supuestamente difundido a través de toda la comunidad gay; segundo, que se extienden conceptos contemporáneos de orientación sexual hacia atrás en la historia, es decir que intenta aplicar el entendimiento actual a un pasado que no lo tenía. Referente a este último punto, el texto lo subraya: “Esos huesos significaban la antigüedad de su lucha, de su dignidad, de su porqué, de su flagelada historia...Había que venerar y honrar esos maltratados y anónimos huesillos de los patriarcas....” (33). *Ipsa facto* los sodomitas históricos se convierten en ancestros de la comunidad gay contemporánea; son los *patriarcas*. Es un momento en el que los sodomitas literalmente se convierten en especie propia, muy à la Foucault.⁹ Los sodomitas antiguos, por la emergente causa nacionalista, se vuelven clasificados *homosexuales*. Así, cuando la narración declara que “no existe presente que no modifique la Historia” (58). Vemos que, para legitimarse, Peter—y el movimiento consecuente—modifican la historia para su causa.

Al decir *naturalidad de su deseo*, Peter, sin decir las palabras específicas, hace su comentario desde una perspectiva esencialista. El esencialismo explica la orientación sexual en términos de una fuerza biológica. Es más, las identidades sexuales son realizaciones cognitivas de diferencias subyacentes (Epstein 241). Teniendo esto en cuenta, entendemos que Peter percibe su sexualidad y la sexualidad de su comunidad—la comunidad gay—según una concepción de *diferencia central*.¹⁰ Entiende esta diferencia como algo innato, como consecuencia de una

⁹ Aquí nos hace falta recordar lo que dice Foucault respecto a la transición entre actos sexuales y clasificación de orientación, que el homosexual, según la hegemonía heterosexual, se convierte en especie.

¹⁰ Según Epstein, en cuanto a las sexualidades, los esencialistas son “realistas” debido al hecho de que insisten en que las categorías sociales—como heterosexual y homosexual—denotan una

naturaleza de orientaciones congénitas—y el hecho de que la entiende de manera fidedigna es significativo. Nos dice Steven Seidman que las identidades “are never fixed or stable, not only because they elicit otherness but because they are occasions of continuing social struggle” (134). De este modo, entendemos que Peter aprovecha el descubrimiento de la verdadera destrucción de Sodoma y Gomorra para reclamar la dignidad de los deseos homosexuales que la heteronormativa lleva siglos y siglos oprimiendo. Sea lo que creyese, Peter procura legitimar el deseo homosexual al mostrarlo como efectivamente histórico y esencialmente innato.

Cuando el anticuario, cuyo nombre no sabemos, recibe el hueso del dedo (como regalo, del novio de Peter—quien, en el momento de regalárselo al anticuario, ya no es pareja de Peter), decide producirlo y otros como mercancía porque ve “en la comunidad gay y lésbica un enorme potencial de consumidores, por lo demás, frecuentemente habituados a la moda y al dinero. Ejecutivos, diseñadoras, profesores...” (37). Sus pensamientos clasifican a toda la comunidad bajo una etiqueta específica: la comunidad gay preocupada por la moda y dispuesta a gastar para mantener un cierto estilo de vida y vivir según una cierta imagen. Continúa: “¿Qué más delicado regalo—volvió a pensar el anticuario—para esta comunidad sofisticada y concienciada que un *hueso de sodomita*, una mezcla de reliquia y presea arqueológica, una imagen del *orgullo gay* vuelta Historia visible?” (37). El anticuario, por tanto, llega a convencer a Peter que, con los varios dedos que había acumulado, se los da para poder utilizarlos como “el perfecto emblema... de nuestra realidad histórica” (38). Todas estas palabras indican una identidad que cubre a

realidad de diferencia subyacente (245). Por ello, podría entenderse que las palabras de Peter sobre el deseo y su naturalidad también reflejan un sentimiento de diferencia, es decir, marcan una creencia en las categorías sexuales como socialmente válidas. Esta validez le hace buscar maneras para probar su deseo como un elemento innato en la luz de sus descubrimientos arqueológicos y extender las concepciones contemporáneas hacia atrás, aplicando sus concepciones a los sodomitas históricos para legitimar el deseo homosexual.

todos—una homogeneización total de la comunidad basada en un símbolo específico. Es más, señala una homogeneización cuyo catalizador es el consumo.

Que el consumo homogeneice una comunidad, no es inusual. Tanto la homosexualidad como la heterosexualidad se convierten en un modo de vida dado el consumo (Mira 606). Dice Alberto Mira: “Hay que recordar que comprar ha llegado a ser centro de gravitación de cualquier actividad en nuestro tiempo: cualquier afición, cualquier identidad de grupo acaba por traducirse en gasto” (606-607). Así, por mercancear los huesitos como *emblema* de lo que significa ser gay—según un concepto universalizado de “nuestra” realidad histórica—, el mensaje es, *para que seas auténticamente gay y orgulloso, te hace falta este huesito*.

Pero el consumo no es el único resultado del proceso del universalismo que se desarrolla. Interesantemente, ser *sodomita* llega a exceder las fronteras estatales; los neo-sodomitas requieren su propio espacio. En su artículo “Reclaiming Sodom”, Ricky O’Donovan plantea una propuesta teórica por la reivindicación del término *sodomita* (una reivindicación aparte de la novela en consideración), lo cual también indica un rechazo total del discurso heteronormativo. Explica que, con respecto a la masculinidad homosexual, la heteronormativa no ha permitido un espacio único. Podría decirse que al no permitir un espacio único, tampoco hay palanca en términos de auto-definición debido al hecho de que el homosexual se percibe en términos heteronormativos.

Ahora bien, O’Donovan explora las posibilidades en cuanto a la identidad que abre la reivindicación de *sodomita*: “And now I have realized that Sodom is potent/important space for us Queer Boys to (re)claim for our own designs” (247). Un espacio propio es integral como parte

de la reclamación. Sus palabras son imprescindibles porque subrayan un deseo de definirse a sí mismo sin la influencia de la hegemonía heterosexual. Elabora:

But I want to (re)claim Sodom all for our very own, so I speak a new myth. I want the tiny hamlet to be Queer Space—and really, it is ours whether we want it or not.¹¹ So let's take it, claim it, speak it; [...] Let Sodom be the symbol of what heterosexism and homophobia do to us [...] And now Sodom is ours. Nobody else dares step foot/body/soul into that space. So let's take back Sodom. Let's rebuild there. They always give us wastelands and we always turn them into music and gardens, full of our passions, desires, beauties. In that space I can stand my ground. In that space I can speak my body without fear. (248)

O'Donovan exige una separación del mundo heterosexista y rechaza el discurso opresivo. Es más, su reivindicación de Sodoma, por lo metafórico que parezca, también exige una separación física, donde el cuerpo florezca sin miedo. Su llamado a la reivindicación reclama la ciudad bíblica destruida y proyecta una atribución de esa historia a la comunidad gay, para que se la apropie y siga a fortificar el espacio terrenal como suyo.

En *Huesos de Sodoma*, una vez asumida la nueva identidad a través de la reclamación de la historicidad del deseo, la comunidad sodomita exige su propio terreno. Tras la organización política de varios neo-sodomitas y la formación de su partido político—el *Partido para la*

¹¹ Curiosamente, esta idea de que Sodoma es 'nuestra' si la queremos o no, parece ir en contra de su llamado a la reivindicación, pues si el autor intenta romper con el heterosexismo, se contradice al admitir que es imposible salir de él: Sodoma es inevitablemente *nuestra*, contra *nuestra* voluntad. La influencia de Sodoma está allí; las secuelas de la influencia heterosexista son imborrables. Más bien, su llamado a la reivindicación no es tanto una (re)creación de identidad fuera de la heteronormatividad tanto como lo es dentro, todavía según sus términos ajenos, pero apropiados y (re)manejados.

República Plural de Sodoma y Gomorra—para poder establecer su propio Estado, buscan reconocimiento de la ONU y lo logran. La identificación sodomítica con la tierra bíblica de Sodoma y Gomorra hace que la lucha por la tierra sea un tipo de nacionalismo, especialmente en la luz de los descubrimientos arqueológicos de una diáspora sodomítica alrededor del mediterráneo.

De este modo, los homosexuales se presentan como minoría verdaderamente merecida de rectificación por los siglos y siglos de opresión y violencia, y la persecución de la homosexualidad es comparada con la de los judíos. El movimiento de los neo-sodomitas se basa en la “Historia y la injusticia [que] daban derecho para los perseguidos homosexuales, como de alguna manera Historia, persecución e injusticia estuvieron en las bases del sionismo y de la reclamación de lo que hoy es el Estado de Israel” (102). También es una comparación que hace con otro grupo de perseguidos: los esclavos de Estados Unidos, quienes recibieron su tierra en Liberia. Los lectores comenzamos a entender que el enfoque de todo este discurso es el nacionalismo emergente de un movimiento que se esmera a entenderse y ser entendido como una minoría merecida de retribución: “Lo cierto es que los grandes proscritos de la cruel Historia Cristiana de Occidente (judíos y negros), aunque no sin dificultades, tuvieron su Estado. ¿Por qué no habría entonces de tenerlo el tercer grupo de condenados y torturados históricos, los homosexuales, hombres y mujeres?” (102). Este movimiento nacionalista es basado en la comunidad neo-sodomita, cuya auto-percepción es una de ser otra minoría históricamente difamada y actualmente merecedora de justicia.

Es la conexión entre la nueva concepción de *sodomita* de los neo-sodomitas y el terreno bíblico de Sodoma que hace que los neo-sodomitas concreten su nacionalismo. Puesto que el movimiento se auto-identifica como descendentes de los sodomitas antiguos, su propia tierra es

importante porque significa “retornar a la tierra que pertenecía *desde el origen a los oprimidos y agraviados sodomitas y gomorrianas*” (200, mi énfasis). Esta conexión a la tierra—a la que “[n]i Palestina ni Israel ni el Líbano se mostraban dispuestos a ceder” para “un nuevo Estado en la zona” (199)—es aún más fácilmente relacionada al movimiento sionista pos-Segunda Guerra Mundial, teniendo en cuenta la retórica sobre la pertenencia de la tierra desde los orígenes de los dos pueblos. Así se sella una formación nacionalista de Nea Sodoma, igualmente mereciente de la retribución de su tierra como los sionistas décadas atrás. No sólo pretenden obtener un espacio propio; incluso procuran reconocimiento y reparaciones de la hegemonía mundial.

A pesar de la concepción de un terreno propio, otros elementos recuperados de la antigua Sodoma y Gomorra a través de la arqueología hacen que los neo-sodomitas se conciban como una minoría aparte, como un pueblo en diáspora. Primero, hay el descubrimiento de la *Piedra de Náucratis*, la cual llega al renacimiento de la lengua sodomítica. Este hallazgo indica una diáspora alrededor del mediterráneo, al Egipto y a la Creta principalmente. Lo que ocurre tras esta revelación es la apropiación y recuperación de la lengua recién destapada: “Las revistas gays, llenas de publicidad y bellezones, pero también de anuncios que secretamente buscan compañía, empezaron a narrar (dijeron) los grandes acontecimientos de Sodoma. El titular era explícito y simple: *La lengua de nuestros antepasados maricas. Aprende las primeras palabras*” (57). Es una apropiación total debido a la generalización de todos los sodomitas antiguos como homosexuales.

No obstante, incluso la propia narración comenta esta peculiaridad: “Lo más curioso [...] es el hecho de que esta revista gay (y muchas otras similares) declarara que los sodomitas—y el resto de los habitantes de la Pentápolis—eran *maricas*, como supone la Biblia, y consecuentemente *nuestros antepasados*” (58). Lo que señala la narración es una

homogeneización histórica con la reivindicación y consecuente adaptación de la lengua. Cabe añadir que esto es otro paralelismo con el sionismo. Como en el caso del vínculo de sionismo-Israel y el consecuente renacimiento del hebreo, aquí se ve el vínculo de sodomita-Sodoma y el consecuente renacimiento del sodomítico. En los dos casos, es el restablecimiento de una lengua bíblica y arcaica a ser contemporánea y vivaz.

El segundo elemento es una adaptación de las costumbres de Sodoma y Gomorra para formar costumbres propias a la comunidad neo-sodomita. Tras percatarse más de la cultura sodomítica y la diáspora de aquella comunidad antigua tras la destrucción de guerra, los neo-sodomitas modelan su propia costumbre de matrimonio vis-à-vis las normas antiguas de la comunidad sodomítica como relevadas por la *Piedra de Náucratis*:

[L]as bodas eran entre hombres y mujeres, claro. Ahora bien, dado que los sodomitas poseían un rito iniciático en el que (como en otros muchos pueblos) un varón adulto iniciaba en las artes marciales, en las leyes de la ciudad y en el sexo—como prueba de su virilidad—a un muchacho, existía una práctica posterior y sólo constatada entre sodomitas (aparecía en un papiro de Náucratis narrada con gran detalle, pero su nombre estricto está borrado) por la que un maestro (*rabîm*) y un discípulo o mejor un iniciado por él (*ishamiyya*) pedían, legalmente, establecer un vínculo público de amor y respeto—probablemente no sexual a esas alturas—pero que permitiría al antiguo muchacho formar parte legal de la familia—y por tanto de la herencia—de su iniciador. Algo parecido (aunque en un contexto totalmente disímil) a lo que el notable y antiguo investigador John Boswell llamó, tiempo atrás, *las bodas de la semejanza*. Iniciador e iniciado se unían—siempre tras haber cumplido el rito—en un lazo, algo filial, pero evidentemente amoroso. Como esta práctica, que conllevaba una pequeña ceremonia en

la que un santuario el iniciado enseñaba sus genitales al antaño iniciador—como poniéndolos a su servicio, parte de su nueva familia, y fruto crecido de su posesión—y con un recitado de fórmulas rituales, no tiene nombre (o no lo sabemos aún) la hemos titulado, provisionalmente, *rabimsadã*, algo así como *unión de magisterio*, si bien hay que hacer notar—aclaró Mandinot—que tal palabra es una mera suposición por hoy, pues no está constatada... Los hombres sodomitas no se casaban pero—opcionalmente—podían efectuar su *rabimsadã*. (107-108)

Así, dos protagonistas que participan en la iniciación del movimiento de Nea Sodom—Birshá y Nick Potter—deciden formar una costumbre de matrimonio à la *rabimsadã*. Adoptan esta costumbre particular para la razón revolucionaria del movimiento: “¿Acaso los franceses seguían viviendo hoy como vivían como Napoleón les ofreció un imperio que—pese a todo—extendió el liberalismo? Se veneraba a Napoleón, no se lo imitaba. Pues igual en Sodoma... ¿Qué sentido tendría, ahora, educar y acostarse con un guerrerito? No, había que casarse, y hacerlo de modo muy distinto, muy otro, al modo heterosexual” (109-110). De este modo, no deciden imitar los ritos antiguos tal como son, sino que los transforman para establecer una versión neo-sodomítica del matrimonio que tiene que ver con las realidades de la comunidad actual.

Para marcar la división entre los sodomitas y los heterosexuales, definitivamente marcando el movimiento con un matiz minoritario, Acedo y Potter aclaran su conexión con sus antepasados: “*No es una boda entre homosexuales—dijeron—sino una boda entre sodomitas. Nosotros somos parte de una antigua cultura que ha querido ser borrada y marginada, y esta boda es, también, una reivindicación de nuestra condición de exiliados*” (110). Así, al hacer hincapié en su comunidad como históricamente exiliada y en diáspora, los neo-sodomitas imitan una vez más las realidades históricas de los negros descendentes de esclavos africanos y de los

judíos. Además concretizan la idea de sus preferencias sexuales como característica e históricamente el elemento definitivo de un grupo minoritario expulsado y oprimido de los poderes dominantes.

El problema con este vínculo histórico del neo-sodomita es que, otra vez, presupone una homogeneización de la comunidad, con tal de que trace un deseo ubicuo de todos los homosexuales para su propio espacio dentro de la que se desarrolla una homogeneización excluyente.¹² Con el desarrollo de la Nea Sodoma a lo largo del movimiento cuyo lema es *Sodom lives!*, se conceptualizan varios planes de cómo funcionaría la sociedad nea-sodomita. No sólo se reclama una lengua y se adaptan costumbres históricas, sino que también se fabrican maneras de vestirse propiamente sodomíticas. Inclusive planifican una manera de reproducción para forjar la continuación de la nación de Nea Sodoma—como si la plena reproducción artificial entre gays y lesbianas en la Nea Sodoma internalizara el deseo sodomítico como característica transferible.

La politización de esta nueva identidad y todos los detalles que la constituyen, no se sientan bien con todos, lo cual muestra que la identidad gay es mucho más heterogénea que un movimiento como *Sodom lives!* permite admitir. Quizás el mejor ejemplo de tal heterogeneidad dentro de la comunidad gay es el protagonista Andrés, cuya resistencia a la homogeneidad emergente la explica en términos de las varias manifestaciones que hay del deseo sexual entre dos hombres: “Andrés pensó en los chicos, supuestamente heterosexuales (y que se casan y

¹² Cabe agregar que el término *homonormatividad* es bastante discutible y problemático en sí puesto que “homosexuality can never have the invisible, tacit, society-founding rightness that heterosexuality has”; sin embargo Tim Dean explica que dentro de la propia comunidad gay, sí se puede aparecer “[an] invisible, tacit, society-founding rightness” aplicable solamente a la comunidad dentro de la que dicta (9). Yo diría que eso es lo que ocurre a causa de la homogeneización del movimiento de Nea Sodoma. Quieren separarse por completo, pero al crear su propias costumbres y sociedad, éstas reflejan bastante a las instituciones heteronormativas.

tienen hijos) pero pueden amar a otros hombres o muchachos y, desde luego, pueden acostarse con ellos, y darles cariño. Gozan del sexo y gozan también” (189-190).

Aparte de ellos, también piensa en los “muchachos afeminados [...] Chicos que confiesan que sólo les gustan los chicos, e incluso que hacen bromas—generalmente benignas—sobre su desdén hacia las mujeres, y que se complacen en la homosexualidad del compañero” (189). En fin, aunque sólo son dos ejemplos de la exclusión que ocurriría según la interpretación de Andrés, todo lo que señala son expresiones sexuales muy *queer*, y lo que sus pensamientos muestran es una preocupación por una exclusión tan fuerte de esta hegemonía como de la hegemonía anterior de la que se separaron:

En su mundo (que parecía fracasar) cabía todo y todos. ¿Y en Sodoma? ¿En esa Nea Sodoma, que indudablemente iba a nacer? Si todo es plural—como el mismo yo de cada uno—es lógico que también la homosexualidad sea plural, y lo es. ¿Terminarían los neosodomitas—como todo nacionalista—por intentar minimizar o execrar esa pluralidad? ¿Terminarían intentando imponer un monotipo gay y, entonces, volvería todo a recomenzar como una pesadilla? ¿Cómo era posible que los que lucharon—frente a la Iglesia heterosexual—por defender su diferencia cayesen ahora en la uniformidad, y lo que quizás era peor, en su propia uniformidad? (190-191)

Se preocupa por la homogeneidad precisamente porque reconoce que la exclusión puede ser tan peligrosa dentro de la propia comunidad homosexual como la era según la heteronormativa. Es decir, hay gran polémica con respecto a separarse del heterosexismo sólo para que resulte la exclusión de otros, lo cual señala la narración: “¿No será kafkiano u orwelliano ese luchar de unos homosexuales por librarse, si el caso llegaba, de la tiranía de otros homosexuales, que

antaoño también habían sido víctimas?” (191). Si todos se asumen la nueva identidad—o peor, si la nueva identidad exige que todos la asuman o se enfrenten a la exclusión—¿qué sentido tendría la reivindicación si sólo serviría para algunos y no para todos?

La representación de la identidad gay en *Huesos de Sodoma* se enfoca en un mundo ficticio e hipotético en el que el discurso se desestabiliza tras la reivindicación de unas “verdades” que habían constituido tal hegemonía. Por lo tanto, el nacionalismo que emerge acerca de esta reivindicación busca reinventar la identidad gay. El nacionalismo se define según varias características definitivas que los neo-sodomitas usan para crear su propio discurso y auto-definirse fuera de la perspectiva de la hegemonía heterosexual. Este nuevo discurso los marca como minoría aparte: una lengua, unas costumbres (desde luego adaptadas a la conceptualización moderna de orientación sexual) y un espacio propio, el cual se gana a través de procurar la retribución minoritaria, como se había ocurrido con los descendientes de esclavos africanos y los judíos, Liberia e Israel respectivamente.

Pero tal auto-definición no sucede sin problemas. Si el movimiento pretende recuperar un terreno propio, lo cual indicaría una separación de las sociedades actuales y heterosexistas, ¿qué les pasa a los muchos miembros de la comunidad—o incluso a los que no se consideran miembros pero que participan dentro de ella—que no quieren separarse? La homogeneidad de la nueva identidad (neo-sodomita) excluye, eso es, no permite la pluralidad que otra denominación podría hacer. Esto sí es problemático porque como hemos visto antes, las identificaciones son variables y la identidad no es una talla para todos. No todos los gays entienden lo que significa ser ‘gay’ de la misma manera; por tanto, si ocurre una homogeneidad tan drástica como en *Huesos de Sodoma*, la representación deja de ser para toda la comunidad. Sólo sirve para un arquetipo de lo que valora la hegemonía específica de la comunidad.

CAPÍTULO III

UNA FAMILIA CUALQUIERA: *FUERA DE CARTA* Y EL TEMA DE LA
ASIMILACIÓN

“¿Es que tú no te das cuenta de la suerte que tenéis?

¿Tú sabes lo difícil es encontrar a alguien a quien
querer? ¿Y que encima ese alguien te quiera? Yo
llevo toda mi vida esperando que me pase lo que
te está pasando a ti. Pero nada. Tú sigue ahí
escondiéndote la cabeza en vez de disfrutarla
de una puñetera vez.”

Alex a Horacio, *Fuera de carta*

Alex es una mujer desesperada cuya búsqueda del amor le ha dejado enamorada de Horacio, un futbolista argentino que acaba de mudarse al mismo edificio que Maxi, un gay abierto y dueño de un restaurante innovador. También, tras el fallecimiento de su ex-mujer, Maxi acaba de obtener la posesión legal de sus dos hijos, a quienes lleva casi una década sin ver. Alex, obsesionada con Horacio, intenta ligarse constantemente con él; incluso una noche, Maxi arregla una cita entre ellos y Alex insiste en que éste los acompañe, puesto que Horacio le parece tan tímido. Pero durante la cita, Horacio va al baño y Maxi le sigue allí unos momentos más tarde para convencerle que deje de jugar con Alex, quien quiere ver un interés instantánea de Horacio; es un momento de confusión, y Horacio le besa a Maxi porque cree que éste se refiere a alguna conexión entre ellos. Además, confiesa que, con la comida que comió en el restaurante de Maxi, el chef ha ganado su corazón. Es en este momento cuando los espectadores entendemos que

Horacio es un gay *reprimido*, enamorado de Maxi. Los dos mantienen una relación a escondidas ya que ninguno de los dos tiene las ganas de romper el corazón de Alex, una mujer demasiado dolida. Desde aquí, la premisa de *Fuera de carta*¹³ es mostrar los varios aspectos de la identidad gay, como los tipos de gays, el proceso de salir del armario y la facilidad asimiladora de la unidad familiar homosexual.

Si *Huesos de Sodoma* sugiere una homogeneidad ideológica amenazante respecto a la identidad gay, a la vez mostrando que no todos concuerdan con ese arquetipo de la identidad, la representación de lo que significa ser gay en *Fuera de carta* abastece una imagen de una comunidad igualmente heterogénea en cuanto a los comportamientos distintos. Con respecto a la heterogeneidad ya encontrada en la comunidad gay, dice José Miguel Cortés que la identidad (o las identidades) es un proceso sin la posibilidad de completarse; es, según él, “provisional, precaria, inestable, dependiente, múltiple y enfrentada a un conjunto de aspectos históricos, sociales, personales y psíquicos cambiantes y evolutivos” (194). Puesto que es un proceso sin compleción, Cortés señala que dentro de este proceso “cabe toda la variedad y riqueza de comportamientos (del efebo al macho, del monógamo al promiscuo o del travesti al ejecutivo) que pueblan el universo gay. No es, por tanto, una identidad hegemónica y homogeneizadora, sino múltiples y cambiantes *identidades* en las que se agrupan las diversas experiencias de la vida personal y social” (194). La identidad gay, debido a su base constantemente en desarrollo, permite las muchas expresiones.

Respecto a los protagonistas, vemos una representación de la identidad como un aspecto que sigue estereotipos claros—el opuesto de los neo-sodomitas de *Huesos de Sodoma*. Si

¹³ *Fuera de carta*. Dir. Nacho García Velilla. Perf. Javier Cámara, Lola Dueñas, Fernando Tejero, Benjamín Vicuña. Ensueño Films, Antena 3 Films y Canguro Producciones, 2008. DVD.

pensamos en la obra *La sociedad rosa* de Óscar Guasch que incluye una clasificación de los tipos de gays, los dos que nos interesan en este momento son *la loca* y *el reprimido*. Sobre *la loca*, explica Guasch:

El término loca es usado muchas veces por los/as heterosexuales para referirse al marica. Es un término generalizable a todo marica, que se usa preferentemente para nombrar al que «se le nota mucho» [...] En el universo homosexual, loca lo es cualquier varón homosexual que reproduzca el estereotipo afeminado o femenino que respecto a la homosexualidad ha elaborado y mitificado la perspectiva heterosexual.

(60)

La loca es el sujeto otro, y no es difícil entender que Maxi tiene el papel de “la loca”, pues sus empleados le llaman una *histérica mal follada* cuando él no está, como una manera de insultarlo debido a su comportamiento frenético y obsesionado con el control. Y cuando Maxi se percató de este apodo, se apropió la etiqueta y se refiere a sí mismo así, aunque sea de una manera enfadada y ofendida, todo el rato con pronombres y adjetivos femeninos. De este modo, es él quién sería el estereotípico gay—el marica, la loca.

Es más, la primera oración de toda la película es la narración de la hija de Maxi, cuyas breves y esporádicas narraciones dividen la película en partes. Su narración incluso comienza la película: “Un señor que cocina.” El léxico español contiene una palabra que implica el oficio de un hombre que cocina: *cocinero*. Y sin duda, Maxi es cocinero. Sin embargo, parece que hay otra intención de esquivar el título de *cocinero* al definirlo como “un señor que cocina”. Según la heterosexualidad compulsiva, cocinar es tradicionalmente la responsabilidad de la mujer; parte de su *performance* dentro de su género es ser la mujer domesticada. ¿Pero qué pasa si es un

hombre que ocupa esta posición? Al denominar que es un hombre que cocina, implicando su domesticidad, la película establece antes que nada la equivalencia de Maxi (la *histérica mal follada*) al gay afeminado. Es *la loca* que cocina.

Horacio muestra otro tipo de gay: el *reprimido*. El *reprimido* “es el varón homosexual [que] oculta sistemáticamente su condición hasta el punto de llegar a definirse como no homosexual. Mientras que en la loca puede reconocerse la transposición casi directa de la categoría marica al universo homosexual, el reprimido no es directamente comparable al maricón de la perspectiva heterosexual” (Guasch 60-61). Aunque Horacio nunca llega a negar su homosexualidad verbalmente, sus acciones sí muestran una negación—o mejor dicho, una vacilación—de aceptar lo que siente y desea. Para él, dejar de participar en el *performance* de su género como la heteronormativa lo exige le cuesta emocionalmente.¹⁴

Pero el reprimido no se integra fácilmente a la comunidad homosexual si no acepta su deseo abiertamente. Cuando sí ocurre tal aceptación, por lo lento que sea el proceso, la identidad exige un *coming out*, el famoso *salir del armario*. Lo que ocurre con tal proceso, efectivamente, es una clasificación de *inside/out*:

The production of homosexuality in legal and medical discourse engendered a paradox: although the adoption of homosexual identity allowed for the guarantee of civil rights, it brought with it the notion of the closet—that is, the idea that some people are ‘visible’ about their sexualities while others remain silent. In other words, the emergence of homosexuality was accompanied by its disappearance. (Namaste 199)

¹⁴ Esto no es difícil de entender de pensamos en el segundo capítulo.

Así, los homosexuales que no han salido del armario no son públicamente gay; más bien, están ‘invisibles’ y considerados generalmente heterosexuales. Esto es porque el hecho de tener que *salir del armario* centraliza la heterosexualidad aún más. La heterosexualidad, por tanto, utiliza la homosexualidad para centralizarse y hacerse lo dominante; por eso Ki Namaste dice que “the adoption of a ‘homosexual’ position strengthens heterosexuality itself” (201). La homosexualidad como clasificación existe para que la heterosexualidad simultáneamente exista como la opción *normal*. Para ser considerado gay, hay que declararse fuera de la heterosexualidad.

Con todo esto, como parte de la representación de la identidad gay, el que se define gay—que reconoce sus deseos—tiene que hacer una declaración para que sus deseos privados se convierten públicos—para que su estatus de sujeto otro sea más visible. A lo largo de la primera parte del film, los símbolos y las metáforas respecto a la homosexualidad escondida de Horacio son constantes. Por eso, la relación entre Horacio y Maxi, la que a lo largo de la primera mitad de la película sucede a escondidas por el miedo que siente el Horacio *closeted*, se arruina por lo tanto que Horacio duda en salir del armario. Maxi, abiertamente homosexual, y Horacio, cuya orientación sexual todavía está en una fase de exploración y *pre-coming out*, tienen dos puntos de vista distintos de cómo vivir como gays. Mientras Maxi no cree en negarse cualquier aspecto de su relación desde la vista pública (incluso sus padres saben de su homosexualidad), Horacio se preocupa mucho por las normas hipermasculinas del mundo de fútbol y las normas sociales establecidas que no favorecen el deseo homosexual. Es decir, se preocupa por su visibilidad. Inclusive en un momento le pregunta a Maxi si se da cuenta de lo que ocurriría si los padres de los chicos a los que supervisa, supiesen de su homosexualidad. Maxi no contesta, pero la insinuación es que perdería su trabajo y su fama como gran futbolista, entre otras secuelas

jurídicas posibles. Por tanto, los dos deciden romper la relación—y sufren individual y emocionalmente por ello.

Una parte imprescindible de la organización del film son las escenas durante las cuales Maxi lee cuentos a su hija antes de que ésta se duerma, momentos en los cuales las tramas de los cuentos y las preguntas inquisitivas de la niña siempre acaban en la frustración abrasiva de Maxi, iluminándonos a los espectadores sobre su desilusión con su relación con Horacio. Entre todas las escenas de semejante naturaleza, quizá la más reveladora ocurre después de la ruptura de la relación entre Maxi y Horacio, cuando el cuento leído es *El patito feo*. La niña, haciéndole a su padre un par de preguntas sobre la trama, no llega a entender por qué no es aceptado el patito feo. Maxi responde: “¿Pero cómo le van a aceptar? Mira, por lo mucho que el cuento se llame *El patito feo*, él es un cisne. Y por mucho que se empeñe en llevar una vida de pato, es un cisne. ¿Eh? Un cisne. ¿Te enteras?” Pues, no; no se entera y responde que le parece muy triste ésta la doble vida que lleva el cisne. Maxi, con una expresión melancólica de reflexión y un tono de voz apesadumbrado, se pone de acuerdo con ella.

Esta escena, pues, es reveladora en varios niveles. Primero, se entiende que la niña es la voz de razón moral. Ella no se percata de por qué alguien—en este caso, un cisne—tendría que fingir ser lo que no es para evitar el ostracismo social, ni por qué la sociedad lo aísla en primer lugar. Debido a la ubicación de esta escena directamente después del momento definitivo de las dificultades de Horacio respecto a su orientación y su no querer revelarse abiertamente, se entiende que la película otorga el mismo mensaje que *El patito feo*: ¿cómo es justo que Horacio (como el cisne socialmente fuera de lugar) tenga que sufrir—de hecho, que ambos Horacio y Maxi tengan que sufrir puesto que no sólo Horacio se siente afectado—por el temido ostracismo que enfrentaría de la heteronormativa si se revelara que prefiere a los hombres sobre las mujeres?

Como futbolista, como hombre viril, como *reprimido*, la hegemonía heterosexual lo exige que se esconda: el efecto de eso, pues, es el dolor que sienten él y los en su vida. El único remedio es claro: tendrá que salir del armario.

Lo que ocurre simbólicamente tras esta escena de *El patito feo* señala el proceso de la revelación de la homosexualidad de Horacio—eso es, que para sentirse feliz, ha de salir del armario. En la escena que sigue la de *El patito feo*, Horacio se siente tan afectado por la ruptura que se emborracha en el restaurante de Maxi. Alex, todavía enamorada de él, se acerca a él (ella trabaja ahí como camarera) y le pregunta por qué está tan mal. Horacio, en su furor, intenta salir del restaurante pero se equivoca y entra en la guardarropa y, para irse a casa, desde luego le hace falta salir de la guardarropa. Es la primera imagen que tenemos de su vía hacia la apertura pública de su deseo.

Alex lo lleva a casa donde ella le confiesa, otra vez, el amor que siente por él. En su borrachera—mezclada con su tristeza por haber perdido a Maxi—le hace el amor a Alex, reprimiendo aún más su homosexualidad. El hecho de que esto ocurra muestra el apogeo de su estado encerrado porque este acto conecta perfectamente con la canción de karaoke que Alex le canta a Horacio antes del gran beso entre Horacio y Maxi al principio de la película. La letra decía, “Me habré de conformar con sólo seis tequilas.” La letra de la canción marca una “micropolítica de la explotación” que reproduce la marginalización cotidiana de los que no se conforman (Cortés 113). Ebrio, se entrega a las expectativas hegemónicas impuestas en él como un hombre futbolista—eso es, intenta olvidarse de sus sentimientos *queer*, para no ser marginalizado, y para estar con una mujer que le confiesa su amor. Intenta ser heterosexual una noche.

No obstante, la noche con Alex marca definitivamente que ya no se pueda echar atrás. La siguiente mañana, Maxi prepara el desayuno, cruza el pasillo y suena el timbre del piso de Horacio para dárselo como disculpa. Para evitar que ambos Alex y Maxi le pillen, Horacio le miente a Alex por decirle que está su novia a la puerta; Alex se esconde en el armario. Horacio le abre la puerta a Maxi sin dejarlo entrar completamente, intentando convencerle que hablen más tarde. Pero Maxi sigue hablando porque, como dice, lleva toda la mañana practicando su disculpa. En este momento, Alex abre la puerta del armario y se revela llevando sólo una camiseta de Horacio y unas bragas. Empieza a hablar sobre el amor que ella y Horacio comparten y las relaciones que tuvieron la noche anterior como prueba.

Aquí, el hecho de que Alex físicamente sale de un armario para revelarse a Maxi y confesar el supuesto amor que ella y Horacio comparten es significativo, pues es el momento en que ella se da cuenta de lo que hay entre Maxi y Horacio. Alex sale del armario literalmente, pero la sexualidad de Horacio sale del armario metafóricamente: su acción física simboliza el momento en que la sexualidad de Horacio es revelada. Es una revelación significativa. Al percatarse de la homosexualidad de Horacio, Alex ya no tiene otro remedio sino dejar de obsesionarse con Horacio. Cabe agregar que no sólo se entera Alex, también es una revelación para los hijos de Maxi, quienes salen para la escuela mientras que Alex, Horacio y Maxi están peleando en el pasillo. Poco a poco, comienza el *coming out*, sin regreso, para Horacio. Va aceptando, y revelando, su identidad.

Hace falta notar el comentario que hace Alex, resultado de su rabia, la cual siente porque Maxi no se lo había dicho la relación que tenía con Horacio, efectivamente haciendo que Alex siguiera en su estupor enamorado con Horacio hasta el *coming out*: “¡Y eso que vosotros ni siquiera sois hombres de verdad!” Lo que supone esta expresión es una diferencia innata en el

hecho de ser gay. Esta diferencia la indica Alex a través de una sutileza lingüística que hace separación entre hombres de verdad y los que no lo son, todo dentro de lo que parece ser una sociedad contemporánea tolerante. Lo que ocurre es una marginalización sutil, es decir una sutileza del ostracismo diario de los desviantes (Cortés 113). El comportamiento de Alex— aunque no cree lo que dice—denomina una sutileza en la sociedad heterosexual y la influencia de la heteronormativa en las subconscientes de las personas. Puede que no acepten todo lo que dicta la hegemonía, no obstante están subyacentes los rasgos heteronormativos de tener que sostener una diferencia, de mantener que el homosexual siga siendo *otro*, nunca asimilado plenamente en la sociedad. Por eso, el *coming out* parece ser liberador para los gays, sin embargo mantiene la marginalización de ellos.

Aparte de establecer el *otro*, hay dos aspectos integrales sobre la revelación de la homosexualidad de Horacio dentro del film y lo que significa el proceso de salir del armario para la representación de la identidad gay.¹⁵ José Miguel Cortés reconoce que el tópico de salir del armario sirve varias funciones, como la de perturbar la hegemonía heterosexual:

Ganar la visibilidad es el primer gesto de afirmación gay. *Salir del armario* es, sobre todo, reafirmarse como persona homosexual sin importar que haya gente que lo comprenda o le moleste. *Salir del armario* es entender que la sexualidad, hoy por hoy y en esta sociedad, es un asunto personal pero también político, porque pone en duda las bases sobre las que la convivencia está construida. *Salir del armario* es, asimismo, una actitud decidida en contra de una ideología alienante y unas leyes represoras. *Salir del armario* es negarse a ampliar la opresión social que nos margina, ocultándonos [...]

¹⁵ Según Oscar Guasch, *salir del armario* no es parte de la experiencia original del homosexual español. Lo denomina una importación del movimiento homosexual estadounidense (106).

Salir del armario es no mentir ya más a tus amigos/as ni a ti mismo. [...] *Salir del armario* supone un duro y arriesgado camino que nos hará pasar de la sombra a la luz, de la invisibilidad a la visibilidad, del silencio a la palabra y de objeto a sujeto de nuestra propia historia. (123-124)

Con el protagonista Horacio se ve todo esto. Ya hemos exployado que a lo largo de la primera mitad de la película, Horacio se siente inaguantablemente oprimido y malentendido, tanto que no sólo se siente miserable, sino que Maxi resulta sintiéndose así también. Se preocupa mucho por lo que piensan sus colegas y los padres de los chicos a los que supervisan durante partidos de fútbol. Esta actitud, efectivamente, denota que la homosexualidad no se tolera dentro del mundo futbolista—quizá un mundillo ejemplar de la hegemonía heterosexual. Por tanto, su única manera de superar este miedo—y volver a estar con Maxi—es revelarse completamente como homosexual.

Decide, pues, hacerlo en televisión, donde trabaja como locutor. Alex, quien lo había buscado en su trabajo, intenta convencerle durante un descanso de anuncios que hable con Maxi para resolver la situación. Horacio le responde que ni es el lugar ni el tiempo para ese tipo de conversación. Casi desesperada, Alex le responde: “Ah, claro, que este es ni el momento ni el lugar. ¿Y cuando va a ser el momento y el lugar? No lo sabes, ¿no? ¿Quieres que te lo diga? Cuando dejes de fingir de una vez.” Sigue por decir más sobre la importancia de ya no vacilar, de ya no esconderse, porque ella misma lleva toda su vida buscando el amor que encontraron ellos. No es algo que se puede dejar de perder como si fuera poco, pues lo más difícil es encontrar a alguien “que encima te quiera”. Sólo va a poder ser feliz y recuperar la relación amorosa con Maxi cuando deja de esconderse la cabeza “en vez de disfrutarla de una puñetera vez”. No fingir es aceptarse cien por ciento, eso es asumir la identidad gay y proclamarse abiertamente.

Lo hace en vivo, después de los anuncios. Horacio, perturbado (se lo nota debido a su expresión) y convencido por las palabras de Alex, sale del armario cuando el otro locutor, refiriéndose a una grabación de un partido, le hace a Horacio una pregunta sobre un futbolista que fingió algún movimiento con la pelota; el locutor, entonces, le pregunta a Horacio si había fingido alguna vez, refiriéndose a su carrera futbolista. En un momento de histeria, empieza a hablar por los codos de que sí, lleva toda su vida fingiendo, y se revela como gay: “¿qué mierda te importa a vos si yo he fingido o no? ¿Tú crees que me puedes preguntar esto en la tele? [...] Bueno, sí. Fingí. Durante años. Y no sabés lo que me arrepiento porque con eso lo único que conseguí es arruinar mi vida, y la del hombre que más quiero.” Cuando el interlocutor se cambia de expresión a una de sorpresa total dada la palabra *hombre*, y cuando contesta—tímidamente—que no le parece ni el momento ni el lugar para tales revelaciones, Horacio sigue echando una bronca monumental sobre la sexualidad: “Ya salió la homofobia, ya salió la homofobia... ¿Porque somos desviados? ¿Porque no nos deberían dejar salir a la calle? ¿Porque acaso no somos personas que tenemos derecho al amor?”

Es su momento definitivo. Ahora, según la heteronormativa, es homosexual dado su reconocimiento público de su deseo privado. Su nueva identidad se basa sobre su declaración de su atracción sexual y, por tanto, se ha distinguido como *sujeto otro*. Su sexualidad se convierte de un sentimiento privado en ser políticamente público. Y respecto a esta acción de salir del armario, cada característica del proceso se ve en la revelación de la homosexualidad de Horacio, en ambos niveles personal y público: “*Salir del armario* es no tener miedo de demostrar nuestro afecto a nuestro compañero en cualquier sitio” (Cortés 123); inmediatamente después del programa, Maxi intenta encontrar a Horacio en la estación de televisión porque vio el programa. Cuando Maxi entra, Horacio no tiene ningún miedo de besarle delante de sus colegas. Lo que

vemos es otro Horacio, un Horacio mucho más abierto con sí mismo y más abierto en público. Es más, con lo de *salir del armario*, Horacio ha probado que la representación del gay no es necesariamente afeminado (como se ve en Maxi); Horacio muestra “a sí mismo y al conjunto de la sociedad, que el ser gay no está reñido, ni muchos menos, con ser un hombre viril” (Cortés 155). Como futbolista, se puede decir que es el arquetipo de un hombre viril. Ha probado que su homosexualidad no afecta de ninguna manera su ‘virilidad’. *Ser gay y tener virilidad* no son contradicciones.

Si en *Huesos de Sodoma* parte de la reivindicación de la identidad sodomita es la creación de un espacio físico propio, un terreno propiamente sodomita, en *Fuera de carta* no ocurre porque una agenda separatista no la hay en el film. Al contrario, la representación de la identidad gay es la opuesta, mostrando la ‘normalidad’ de la orientación¹⁶ y su capacidad de asimilación. Al principio del film existe un espacio únicamente gay: Chueca. Varios teóricos describen Chueca como un *gueto* que ha surgido debido a la expulsión de los homosexuales de la hegemonía heterosexual. Puesto que la heteronormativa margina a los gays, los excluye y los aliena, José Miguel Cortés explica que “no son los gays los que desean marginarse o encerrarse en sí mismos” (185); no, eso ocurre dada la naturaleza de “los planteamientos heterosexistas los que, con sus actitudes excluyentes, han convertido a la sociedad en una homogeneidad monolítica” (Cortés 185). Por ende, Chueca es el efecto de la formación de una expulsión hegemónica. Es una forma de separatismo involuntario, sino necesario.¹⁷

¹⁶ Debida la naturaleza tan pegajosa del término *normal*, más vale decir la *capacidad imitativa*.

¹⁷ Que es una diferencia grande con *Huesos de Sodoma*, donde los neo-sodomitas sí deciden separarse voluntariamente. Intentan crear su propio espacio en el que su propia hegemonía se ejerce, fuera del alcance de la influencia heterosexista.

Además, según Alberto Mira, puesto que Chueca surge como un gueto específicamente gay, “Chueca [...] es el paraíso donde se puede «ser gay», mientras que en el resto de la ciudad no” (606). De esta forma, es como un *mise en abîme*; una isla gay rodeado por el resto de la ciudad heterosexual. Se nota esta idea en el comportamiento de Horacio antes de salir del armario. Vive en Chueca y mantiene una relación con Maxi, sin embargo fuera de Chueca, no se atreve a asumir una identidad gay hasta que salga del armario. Para él, Chueca es un sitio de identificación, un *locus* acogedor fuera del alcance de las exigencias heterosexistas, dentro del cual no tiene miedo practicar su deseo. Sus deseos, antes privados en los espacios heteronormativos, ahora se vuelven públicos puesto que el *gueto gay* le permite desarrollar su identidad gay. Dentro del espacio de Chueca, tiene la posibilidad de desenvolver su atracción sexual e identificarse con una comunidad que otorga una *raison d'être* de su sexualidad.

Cuando Horacio y Maxi reconcilian su amor, el tono del film hasta el final es uno de triunfo y asimilación de la pareja. Esta asimilación es percibida dada la representación de la unidad familiar: Horacio, Maxi y los dos hijos de Maxi. La escena final es la culminación de esta representación asimilista: la nueva familia se traslada desde Chueca hasta el pueblo de origen de Maxi, donde éste abre otro restaurante, un restaurante familiar. Se supone que es un restaurante de bastante fama porque, en esta última escena, se ve un establecimiento lleno de clientes dentro de un ambiente cómodo, hospitalario y cálido—absolutamente nada parece fuera de lugar. Es el opuesto del restaurante moderno y elegante que tenía Maxi en Chueca; puede que sea gratuita, pero se ve la asimilación incluso en los tipos de restaurantes. El primero, en Chueca, era de comida innovadora, experimental y elegante. El segundo, tras la mudanza al pueblo, es de comida tradicional, de estilo casero. Este cambio de restaurantes señala la asimilación de la familia, pues ha dejado de ser tan diferente—tan innovadora, tan distinta— como para volver a

imitar la tradición—casera y del pueblo. Que Maxi hable de la importancia de cocinar como abuela al principio de esta escena es imprescindible, puesto que indica aun más la imitación para llegar a la asimilación. Claramente el hecho de que los dueños son una pareja gay no ha afectado la mentalidad de los clientes de ninguna manera. Esta familia ha podido asimilarse dentro del paisaje del pueblo sin problemas, sin rechazo y, al contrario, con participación vía la clientela de sus vecinos. Los aceptan como válidos.

El final de la escena concretiza la asimilación. La familia sale del restaurante y sube al coche, conduciendo hacia el horizonte. El tono no podría ser más claro: es la imitación completa de una familia estereotípica heterosexual: dos niños, un coche, un negocio exitoso, todo dentro de un pueblo acogedor. Esta escena muestra una cierta *naturalidad* a la familia homosexual, indicando que, debido al alto nivel de asimilación que ha alcanzado, no hay mucha diferencia entre ésta y cualquier otra familia. Eso es, a diferencia de *Huesos de Sodoma*, *Fuera de carta* no requiere un espacio único para los homosexuales ni ningún tipo de separación de la hegemonía. Con la asimilación, pueden llegar a ser como ciudadanos cualesquiera.

CAPÍTULO IV

EXPLORACIONES DISCORDANTES DE UNA ENTIDAD:

LA REPRESENTACIÓN DE LA IDENTIDAD GAY EN *DOCE FÁBULAS*

Entiéndeme: cuando digo «lo nuestro»
 no me estoy refiriendo a la pareja que
 formamos Óscar y yo, sino a la condición
 que compartimos él, tú, yo y muchos
 otros que son como nosotros. Me
 refiero a nuestra identidad gay,
 como decís tú y los demás teóricos
 de la cosa.

Lluís Maria Todó, *Doce fábulas*

La obra *Doce fábulas* es una exploración de lo que quiere decir *ser gay*. Lluís Maria Todó, el autor, avisa a sus lectores que su obra no es un estudio teórico gay ni *queer*; lo que sí pretende hacer es examinar varios aspectos de la vida gay a través de lo que clama ser anécdotas de amigos y conocidos:

[...] en este terreno, debo reconocer que, aunque llevo años indagando, no he llegado a conclusiones muy firmes, de modo que sigo cultivando mi perplejidad, sino por ello abandonar mi intento de enfocar con un poco de buena luz la tan ardua cuestión de la—hipotética—identidad gay. Los relatos que siguen obedecen a esta voluntad y tienen por ello una clara intención didáctica, por eso los llamo fábulas. Pero no voy a hacer teoría gay, ni queer. No me considero capacitado para ello. Me limitaré a transcribir algunas conversaciones que he mantenido con otros gays, con los que he tenido diversos grados

de intimidad, y en diversos escenarios barceloneses, y el lector, si quiere, podrá sacar sus propias conclusiones. (8)

Lo que propone Todó no es una examinación con conclusiones definitivas, sino que quiere que los lectores hagan sus propias conclusiones a través de su lectura de las fábulas. Las fábulas que escribe son las anécdotas de gente a quien conoce; el propósito, pues, es representar la(s) identidad(es) de la comunidad gay tal como las escuchó.

El hecho de que tal exanimación muestra una permeabilidad de la identidad señala que, dependiendo del lector, existe la posibilidad de interpretar la identidad gay de varias maneras. Esto es, otra vez encontramos una presencia fuerte de la heterogeneidad de la comunidad—y otra vez leemos las denuncias de una homogeneidad cuya hegemonía crea una comunidad de simulacros. No hay ningún arquetipo, ninguna representación, que pueda unir todas las personas que se identifican como gay. Este arquetipo que existe y que tiende a simbolizar los valores de la comunidad, lo podemos denominar *el homosexual institucionalizado*. La institucionalización llega a crear ciertas expectativas del homosexual: “[...] where a separate homosexual role is recognized, the expectation, on behalf of those who play the role and others, is that a homosexual will be exclusively or very predominantly homosexual in his feelings and behavior” (McIntosh 36). Es de notar que lo que explica McIntosh da más fuerza al binario hetero/homo, que ni siquiera permite desviaciones fuera de este binario.

La heteronormatividad llega a exigir que hasta los homosexuales se perciben a sí mismos según estas expectativas: “[...] there are other expectations that frequently exist, especially on the part of non-homosexuals, but affecting the self-conception of anyone who sees himself as homosexual” (McIntosh 36). De este modo, la heteronormatividad anticipa que el hombre que se

identifica como *gay* posea ciertas características que lo distingue como *otro*, como *desviante*: que sea afeminado en comportamiento, personalidad y con respecto a su actividad sexual (McIntosh 36). El gay auto-identificado, por la exigencia que ocurre, asume tal rol (McIntosh 36). El arquetipo sirve de modelo alrededor del cual el supuestamente-solamente-homosexual se construye; son los límites dentro de los cuales su identidad pertenece.

Pero, ¿cuál es este arquetipo? Entendemos que la identidad es una formación de características que nunca se concretan y, como vimos con Stuart Hall, fluye y cambia. Siempre está dispuesta a su momento histórico; es decir la identidad nunca es percibida según la misma conceptualización. Cabe agregar que tampoco todos los miembros de cualquier colectividad se perciben de igual manera, así que una homogeneización total resulta imposible frente a tal heterogeneidad inevitable. La comunidad gay, siempre expuesta a las definiciones de la hegemonía heterosexista, procura definirse e identificarse según la manera en que se entiende a sí misma. Por lo tanto cualquier búsqueda de identidad fuera de las cadenas de la hegemonía requiere “un proceso de debate y cuestionamiento de los valores y comportamientos sexuales” (Cortés 161). Por consiguiente, *Doce fábulas*, embarca en este (posible) proceso de identificar. Muestra una identidad que no tiene una coherencia total entre la colectiva homogénea, por eso será fácil lo fluyente que es el concepto de identidad.

Si *Fuera de carta* muestra la potencial de la comunidad gay como para asimilar dentro de la heteronormatividad, *Doce fábulas* también explora esta potencial—y las secuelas de la homogeneidad que *Hueso de Sodoma* también expone. La novena fábula, titulada “La filosofía en el catre”, narra el encuentro de Todó (se entiende que es el narrador de todas las fábulas—es el hilo que conecta estas variadas representaciones de identidad) con un antiguo amigo Iván, a quien el narrador conoció “hace muchísimos años, cuando acabábamos de dejar atrás la

adolescencia y nos lanzábamos a devorar con furia aquella libertad nueva que nos había traído la muerte de Franco” (87). Desde aquel entonces, se perdieron el contacto hasta encontrarse un día en la calle, muchos años más tarde. Se sientan para ponerse al día.

Cuando Iván le relata a Lluís su vida con Óscar, los lectores nos percatamos de la asimilación que esta pareja ha alcanzado—a la vez con el aburrimiento que acompaña la vida *à la heterosexualista*. Iván relata una anécdota que revela la banalidad que siente. Su relato inicia durante una noche de sexo con su pareja, Óscar, durante el cual se puso a pensar sobre su situación, eso es, su vida actual: “Y resulta que, cavilando, cavilando, me encontré con el pensamiento puesto en lo nuestro. Entiéndeme: cuando digo «lo nuestro» no me estoy refiriendo a la pareja que formamos Óscar y yo, sino a la condición que compartimos él, tú, yo y muchos otros que son como nosotros. Me refiero a nuestra identidad gay, como decís tú, y los demás teóricos de la cosa” (90). Lo notable de sus palabras es que describe ambos el acto de hacer el amor con Óscar y los pensamientos emergentes, como si fuera un momento de meditación, durante el cual cumple dos objetivos: darle placer a su esposo y contemplar su lugar en la vida como gay.

Las reflexiones de Iván tienen que ver mayormente con el punto de asimilación que han llegado a poseer:

Y mientras mi Óscar seguía dale que te pego, a mí se me fue al cielo lo poco que tengo de santo y me puse a recapacitar, o a recordar, que a veces viene a ser uno y lo mismo, y nos vi a mi Óscar y a mí, que ya llevamos quince años juntos, y ahora ya con todas las de la ley, matrimonio incluido, y se me representó en el entendimiento nuestra situación: tenemos propiedades, deudas e hipotecas compartidas, testamentos y seguros

de vida cruzados, sobrinos que ya ni se sabe si son suyos o míos, y tenemos a mis padres, que lo conocen y lo quieren a él y a sus padres; y sus padres de él, que conocen a mis padres y me conocen a mí, pero no me quieren mucho, creo; y las Navidades en casa de uno y el Año Nuevo en casa del otro, alternativamente, cada año, cada año. (90-91)

Aparte de lo que dice sobre las nuevas leyes de igualdad y matrimonio, podríamos fácilmente equivocarnos y pensar que son palabras de una pareja heterosexual; esto es, las palabras de Iván indican una asimilación, o una imitación muy fuerte, que cada aspecto de su relación con Óscar—las interacciones con las dos familias respectivas incluidas—imita a la idea de la unidad amorosa heteronormativa.

No obstante, esta narración—seguida por las rutinas diarias de la pareja, una vida repetitiva sobre la cual Iván admite que le produce un “vago mareo de aburrimiento y de rutina” (94), parece subrayar una desilusión con el estado actual de la identidad gay. ¿Pero desde dónde o por qué surge su inquietud? No sabe cómo poner palabra a lo que siente/piensa, pero el tono de sus palabras indica una inseguridad por la asimilación de su vida, aunque desde una distancia y a regañadientes. Lo que quiero decir es que aunque se han casado y el resto de su relación parece imitar a las de parejas heterosexuales (en un momento Iván describe como él cocina la cena y Óscar frega los platos después), todavía viven en un barrio gay, o sea, un espacio únicamente gay, un espacio alejado de la hegemonía heteronormativa.

Este otro espacio sirve para neutralizar lo diferente, y una consecuencia de esta neutralización es una hostilidad en las actitudes frente a lo *queer*: “[...] no pensemos que la visibilidad soluciona todos los problemas, pues a medida que los gays nos mostramos más

seguros y visibles, una nueva hostilidad nace entre los heterosexuales. *Está bien eso de ser gay, pero de ahí a sentirse orgulloso...*” (Cortés 124). Esto implica que la heteronormativa deja la homosexualidad a existir, pero sólo si sigue calma; esto es, que no perturbe a los heterosexuales. *Está bien eso de querer asimilarse, pero sólo si lo hacéis por vuestra cuenta y desde una distancia.* La asimilación nunca borra el estado de *otro*. Siguen siendo *otros*; nada más lo hacen en un espacio propio para que no alborote.

Lo que más parece suceder es que la heterosexualidad compulsiva, al echar al homosexual fuera, también procura convertirlo en un *cuerpo dócil*. Según Foucault, un cuerpo dócil es un cuerpo moldeado (una mente obediente) al sistema de poder-saber que rige la sexualidad y el comportamiento social (*Vigilar y castigar* 140). Así, para extender el poder-saber al otro desviador—el homosexual—se lo ofrece el matrimonio, junto con todos los otros derechos de la ciudadanía (típicamente) heterosexuales. De este modo se asimila *lo queer* (el que, por el proceso de su sumisión al poder-saber, deja de serlo), pero todo desde una distancia desde luego. Los hace asimilar mientras mantengan una distancia espacial y física, como para sostenerlos como desviadores obedientes.

No todos dentro de la comunidad gay están conformes con esta separación—esta falsa asimilación—del resto de la sociedad. Un día, Iván y Óscar se van a un bar para tomar unas copas; allí, entran en el bar “un grupo que tiene el valor de auto-denominarse «marikas radikales» [...] rompiendo cristales y copas, y profiriendo consignas contra el dinero rosa, el culto al cuerpo y los empresarios gays” (93). Ya con el asigno “marikas radikales”, los lectores entendemos que la ideología de este grupo va a ser divergente del resto del local en el cual han entrado. Y ciertamente, la destrucción y el mensaje que quieren comunicar afirma tal pensamiento: “Gritaban frenéticos contra todo eso que contaba antes, y que para mí era un

avance, y para ellos era una monstruosidad. Ellos consideraban que los gays no teníamos que ir al gimnasio, ni encerrarnos en barrios especializados, que ellos denominan guetos, ni comprar en tiendas regentadas por gays, ni ponernos cremas y afeites” (93). Los “marikas radicales” luchan contra el arquetípico símbolo de la comunidad gay. No aceptan la hipermasculino cuerpo ni la separación espacial que mantiene los gays a una distancia.

E irónicamente, si los “marikas radicales” luchan contra el conformismo al que ha adaptado la comunidad gay, puede que también luchen contra el matrimonio homosexual que, en sus opiniones, hace una comunidad de simulacros; luchan contra la desesperación de todo lo *queer*. Judith Butler plantea la idea de que el matrimonio, como institución sancionada por el Estado, ha llegado a representar el legitimador de lo *normal*. Así, cuando los gays procuran legitimar su sexualidad, buscan ganar tal legitimización a través de la otorgación del Estado: “To be legitimated by the state is to enter into the terms of legitimation offered there and to find that one’s public and recognizable sense of personhood is fundamentally dependent on the lexicon of that legitimation” (17). Así, Butler considera que el matrimonio es concebido como “the purchase on legitimacy” (“Is Kinship...” 18), y por ende desplacer la desviación de un grupo de personas que ganan la legitimización a través del matrimonio a otro que no la consigue es una consecuencia inevitable: “we see how various sexual practices and relationships that fall outside the purview of the sanctifying law become illegible or, worse, untenable, and how new hierarchies emerge within public discourse. These hierarchies not only enforce the distinction between legitimate and illegitimate queer lives, but they produce tacit distinctions among forms of illegitimacy” (“Is Kinship...” 18). De esta manera el matrimonio homosexual no libera, sino mantenga un conservatismo porque resulta en la exclusión de otros que no quieren incluirse y, por tanto, legitimarse.

Por ende, los “marikas radikales” (que quizá luchan contra lo que perciben ser la nueva exclusión irónicamente surgida después de la sanción del matrimonio homosexual por el Estado) perturban a Iván. La cuestión de la libertad (¿qué significa ser liberado?) le preocupa al contemplar el mensaje de los “marikas radikales”:

[...] a mi, entonces, de repente, me vino a la cabeza una extraña simpatía, que fue breve y pasajera, por esas gordas borrachas y sudorosas que siguen depositando tantas esperanzas filosóficas en el sexo, del que exigen nada menos que la liberación. ¿De dónde habrán sacado una idea tan extravagante? ¿El sexo, liberador? Me gustaría que me explicaran qué es exactamente lo que entienden por liberación, qué es eso de liberarse, y además mediante el sexo; pero deberían explicármelo con toda exactitud; o sea, señoras mías, iba pensando, yo quiero que me digan con toda claridad y detalle en qué conocen que están liberadas, qué señal les manda el cuerpo o el alma, qué alarma se les dispara, qué saben que no supieran antes, qué sienten que no hayamos sentido los demás, los que todavía no nos hemos liberado. (94)

¿Es llevada a cabo una liberación total? Una vez aceptados como legitimados, los gays forman un arquetipo de lo que significa ser gay, como hemos visto. Por tanto, los que no se subscriben a tal concepto todavía no son legítimos. Además, entendemos otros puntos de vista: se supone que tiene que ver con la liberación de la identidad exigida por la propia comunidad gay, una identidad que los separa del mundo heterosexual (por lo del gueto), simultanea y contradictoriamente asimilándolos a través de las leyes de igualdad—eso es, la imitación de la vida heterosexual, sino desde una distancia separada. Iván, como destaca en su anécdota, lleva toda su vida luchando por el derecho de legitimarse (aunque desde una distancia espacial), por tanto las ideas divergentes de liberación de los “marikas radikales” las cuestiona con confusión

y, hasta cierto punto, las percibe con un tono de desdén, como si quisiera preguntar: *¿por qué derrocar todo lo que hemos logrado, incluso legitimizado?*

Las opiniones de los “marikas radicales” son, en realidad, bastante radicales frente al arquetipo de la comunidad gay. Ya señalamos que luchan contra la exclusión de otros desviantes que ocurre debido a una legitimización colectiva. Otra consecuencia de su lucha, por tanto, es lo que proponen respecto a la falsa asimilación, es decir, poner freno a la separación entre la hegemonía heterosexual y el otro-supuestamente-legitimizado. Quieren desechar completamente una identidad distinta gay que los deja fuera de la sociedad, en guetos separados, y que exige de ellos un cierto comportamiento y manera de vivir. Esa es su versión de liberación. No consta separarse y crear una cultura otra. No quieren ser legitimados desde una distancia; quieren legitimar todo lo que tiene que ver con la comunidad como para borrar la mera idea de distinción de la hegemonía.

Las dos opiniones—la de Iván y la de los “marikas radicales”—contrastan, o mejor dicho, chocan. Así, hay un comportamiento de rebeldía en estas relaciones intergrupales. El sociólogo Henri Tajfel explica la identidad social como un concepto “linked to the need for a positive and distinctive image of the ingroup” (74). Efectivamente, esta imagen positiva se desarrolla alrededor de la diferencia social, contra la cual los “marikas radicales” luchan. Según Tajfel: “The characteristics of one’s group as a whole (such as its status, its richness or poverty, its skin colour or its ability to reach its aims) achieve most of their significance in relation to perceived differences from other groups and the value connotation of these differences” (66). Hay desacuerdo, pues, porque los “marikas radicales” no se conforman a las diferencias aceptadas por el arquetipo gay que establece las características del grupo.

Así, los gays como Iván han llegado a asimilarse (irónicamente desde una distancia) sin perder su identidad de diferencia; los “marikas radikales”, al otro lado, quieren llevar la identidad al punto de asimilación total para que no haya diferencias concebibles. Entendemos, más que nada, que los “marikas radikales” luchan contra esta identidad de diferencia que se basa en la separación del mundo heterosexista. Por eso, también luchan contra la pequeña comunidad gay que se ha establecido en un barrio específico. Hay esta tensión intergrupala, pues, porque hay varias opiniones que no dejan espacio para digresiones, ni en un lado ni en el otro. Los gays como Iván no entienden las intenciones de otros como los “marikas radikales”, intenciones que les parecen ir en contra del bienestar social de lo que ha logrado la comunidad gay; al otro lado, los “marikas radikales”, irónicamente, no toleran al gay que quiere separarse y vivir en su propio barrio. Dentro de la heterogeneidad de la comunidad, pues, han aparecido varias homogeneidades que intentan ser la única definición de la totalidad. En otras palabras, los dos lados intentan universalizarse. No se permite lo *queer* en ninguno de los focos discordantes.

La representación del gay en esta fábula es un laberinto de diferentes destinos que no se entrelazan; mejor dicho, chocan y se excluyen. Es más, vemos en la misma narración de Iván la permeabilidad de la identidad gay y cómo distintas generaciones se perciben a sí mismas, usualmente excluyendo a los que no están de acuerdo. Como el cuerpo y su formación a través de la hipermasculinidad (que se desarrolló posteriormente al cuerpo afeminado), la identidad tampoco se concretiza como elemento inalterable. La ironía de la exclusión que los dos lados experimentan, crea un espacio hegemónico dentro del cual no se permite entrada a lo *queer*—en ninguno de los dos lados. Pero también esto es el problema de un arquetipo que surge alrededor de la hegemonía de la comunidad, estableciendo lo que significa ser gay. Iván y otros gays en la comunidad lucharon hasta poder casarse y legitimarse frente al Estado, aunque significara

hacerlo dentro de los confines de un *gueto* específico y alejado de la heteronormatividad. La libertad por la que los “marikas radicales” protestan, pues, va en contra de esta legitimización y todo lo que ha llegado a ser a través de la separación física de la comunidad. Claramente, ninguna homogeneidad puede representar a la totalidad.

SEPARACIÓN, ASIMILACIÓN Y TODO LO QUEER: LOS PENSAMIENTOS
CONCLUYENTES

All just because we don't fit in with (god)awful plan—
all because we maybe would rather “dress and keep
the garden” (namely interior designers, faabulous
drag queens, artists, dancers, pagan faeries with our
faggot/wands, burning bright, lighting up the darkness
of the heterosexual world, casting shadows, spells,
reflections in a mirror for heteros to see their own
horror) rather than merely “multiply and replenish
the earth” like we're just a bunch of ambulatory
heteroinseminators.

Ricky O'Donovan, *Reclaiming Sodom*

Hemos entrado en estos textos para analizar varios aspectos de ellos y llevar a cabo un estudio analizando las representaciones de la(s) identidad(es) de la masculinidad gay, según la(s) interpretamos en la literatura y en una película de los años 2000. No obstante, siempre hay fallos, por consiguiente hace falta notar que siempre hay limitaciones con cualquier estudio. Éste no es una excepción. Respecto a todas las obras utilizadas en este estudio, hay varios temas que podemos considerar para la ampliación de lo que hemos hecho aquí.

En términos de *Huesos de Sodoma*, podríamos analizar con mucho más cuidado a los protagonistas. Ya vimos varios de los protagonistas que representan los dos lados del debate: los neo-sodomitas que reivindican un término histórico para legitimarse y separarse de la heteronormatividad; y los que temen las nuevas manifestaciones de exclusión que tal

movimiento nacionalista y separatista señala para sexualidades divergentes y no fácilmente clasificadas. Hay un par de personajes que no mencionamos, y seguramente sus papeles dentro del trama podrían añadir a lo que intentamos concluir. Además, hemos ampliado bastante bien, según mi perspectiva, el concepto de un espacio *queer*; es decir, un espacio propio dentro del cual una reivindicación total es posible. Sin embargo, siempre hay más que decir: ¿qué pasa cuando el cuerpo es considerado una parte integral de la lucha, o sea, cuando el cuerpo se convierte en espacio público de la reivindicación? Mencionamos brevemente el cuerpo que sirve como espacio de exploración y reivindicación, aunque todavía más exploración del cuerpo como *objet de désir* y área de polémica podría ser el contenido de más análisis en el futuro. Existe toda una teoría del cuerpo al que podríamos recurrir para llevar a cabo esa parte del contingente análisis.

Con la película *Fuera de carta*, ya hemos establecido bastante sobre el proceso de *coming out* y la importancia de ello para los protagonistas cuyas sexualidades no se cumplen hasta que se termine el proceso. También vimos el *coming out* como el requisito que lo es para mantener la división entre lo que se acepta como lo normal (la heteronormatividad) y lo que se considera como desviación. Y aunque *lo desviante* tiene la capacidad de asimilarse—como hemos visto al final de la película, cuando la nueva unidad familiar suben al coche y conducen hasta el horizonte, lo cual siendo buena imagen de su integración—, todavía hay marcadores por explorar que señalan que nunca se puede integrar plenamente. Lo *queer*, por lo tanto que aspire aparecer como la hegemonía, nunca llegará a ser rematadamente asimilado. Éstos son tópicos por desarrollar en el futuro.

Como en *Huesos de Sodoma*, se percibe en *Doce fábulas* una preocupación por la representación de la(s) identidad(es) gay(s). Un estudio más amplio en el futuro incluiría más

fábulas, que sólo nos enfocamos en una para ver las representaciones que posee. Y a mi parecer, es la fábula que mejor representa lo que queremos ver respecto a la identidad puesto que presenta más de un punto de vista dentro de la misma fábula, mientras que las otras parecen concentrarse en aspectos individuales. Sin duda, las otras once fábulas contienen más que decir sobre lo que quiere significar ser gay, pero no parecen plantear unas representaciones de una manera tan polémica.

Toda moneda tiene dos lados, y la representación de la identidad gay, como mostrada en *Huesos de Sodoma*, *Fuera de carta* y *Doce fábulas* muestran dos representaciones predominantes: los gays que temen asimilarse según la homonormatividad; y los que pierden la homogeneización que señalaría la pérdida de las sexualidades *queer* que no se subscriben al binario sexual hetero/homo. Ricky O'Donovan ya marca las razones por separarse de la hegemonía heterosexual:

All just because we don't fit in with (god)awful plan—all because we maybe would rather “dress and keep the garden” (namely interior designers, faabulous drag queens, artists, dancers, pagan faeries with our faggot/wands, burning bright, lighting up the darkness of the heterosexual world, casting shadows, spells, reflections in a mirror for heteros to see their own horror) rather than merely “multiply and replenish the earth” like we're just a bunch of ambulatory heteroinseminators. (248)

Sus palabras indican la diferencia que conlleva la identidad gay; la hegemonía heterosexual no permite desviaciones que no reproducen el heterosexismo.

Pero al separarse y formar un arquetipo único de la identidad, hace falta notar que no todos los ‘gays’ se perciben igual. Acordémonos de los pensamientos de Andrés sobre la gran

variación que veía dentro de la comunidad gay: los hombres con mujeres e hijos que se acuestan con otros hombres; los hombres solteros y auto-definidos como heterosexuales que todavía se pueden expresar sexualmente con otro hombre; los hombres más afeminados que, con desdén cómico y medio serio, hacen bromas de las mujeres; y cualquier otra expresión sexual que tenga que ver con actividad típicamente clasificada como *homosexual*. La nueva hegemonía del movimiento de Nea Sodoma excluye a todos ellos que no se definen según los términos hegemónicos.

Efectivamente, la asimilación es un efecto de la *homonormatividad* que, según Yolanda Martínez-San Miguel, es “una política que no cuestiona las instituciones heteronormativas, sino que las defiende y sostiene como un modo de oficializar e integrar a la comunidad gay en el resto de la sociedad” (1039). Así, la *homonormatividad* se integra dentro de la sociedad lo más posible, sin contrarrestar las instituciones que se oponen a lo diferente—como el matrimonio, tradicionalmente fuera del alcance de la comunidad homosexual. No obstante, la *homonormatividad* se conforma a estas instituciones y procura componer una parte de ellas (Martínez-San Miguel 1040).

El problema, como lo hemos visto en varios momentos de los textos de análisis de este trabajo, es que la *homonormatividad* se institucionaliza y, debido a esto, se convierte en “una postura tan excluyente y opresiva como los discursos y las prácticas heteronormativas” (Martínez-San Miguel 1040). Lo que puede pasar con la institucionalización de una identidad, pues, es la producción de un arquetipo que sirve como definición y visibilidad pública de la ‘identidad gay’. Dado el arquetipo, resulta que se ignoran, o incluso condenan, “a aquellos que retan el concepto de la monogamia o a quienes se sienten excluidos por un sistema genérico

binario” (Martínez-San Miguel 1040). El arquetipo previene la inclusión de otros que no se consideran como parte de tal definición de la identidad. No es *una talla para todos*.

Debido a la naturaleza asimiladora de la homonormatividad como una política que “does not contest dominant heterosexual assumptions and institutions, but upholds and sustains them” (Duggan, citado en Ahmed 172-173), vemos que la homonormatividad promueve la idea de no ser heterosexual en términos de orientación sexual, sino “straight ‘in other aspects’” (Ahmed 172). El matrimonio, una institución que hemos mencionado un par de veces, sirve como ejemplo de lo que significa *to straighten the queer line*.¹⁸

Un lado de la moneda que vimos a lo largo de estas obras en cuestión, pues, es precisamente el de *straighten the queer line*. Quizá se vea mejor en *Fuera de carta* ya que esta película explora la integración de una unidad familiar formada después de varios retos, como el salir del armario de Horacio, el gay *reprimido*. Una vez separados de la heterosexualidad compulsiva por la declaraciones abiertas de sus sexualidades, Horacio y Maxi empiezan el proceso de alinearse lo más posible con la reproducción de lo que procuran seguir (la sociedad heteronormativa). Cuando las personas de orientación *queer* intentan reproducir ésa, aunque su línea no es tan *straight* como la de parejas heterosexuales, vemos que viven de tal manera como para “be as straight as we could be” (Ahmed 173).

Cuando Horacio decide salir del armario, sus palabras subrayan esta subyacente faceta del querer de aceptación por la sociedad heterosexista y, de igual modo, el deseo de poder integrarse dentro de ella: “¿Porque acaso no somos personas que tenemos derecho al amor?” Exigido por la heteronormatividad y por la propia identidad homosexual (hace falta acordarnos

¹⁸ He decidido no traducir esta frase al español dado el *doble entendre* que conlleva en inglés.

del hecho de que la homonormatividad se asume la definiciones de la identidad homosexual que crea la heteronormatividad para distinguirla como distinta), Horacio se enfrenta no sólo al sistema heterosexista para declararse homosexual; lo hace también para verbalmente legitimar el deseo que siente, para incorporar su sexualidad desviante.

Pero no todos se rinden a la homogeneidad, como *Doce fábulas* indica. Puesto que la homonormatividad expulsa a los que divergen del arquetipo que pretende integrarse, claro que habrá un contragolpe. Curiosamente, los auto-denominados *marikas radikales* luchan contra la hegemonía homonormativa que ha llegado a representar a la comunidad como la entiende Iván (matrimonio; un *gueto* separado y alejado; tiendas creadas por, y dirigidas hacia, miembros de la comunidad gay; un arquetipo hipermasculino que simboliza lo prototípico de cómo los miembros de la comunidad deben aspirar a presentarse, a la vez encarnando la objetivación de lo que debe ser el deseo de la comunidad). Luchan contra la integración irónica que realmente es separación y neutralización de lo desviante.

¿Podría ser esta arquetípica representación del deseo (por la masculinidad hipermasculina del cuerpo) un resultado del requisito del *coming out*? Ya hemos visto la manera en que el deseo privado y la representación pública se entrelazan debido a ello; el mensaje de los marikas radikales, pues, indica una actitud de *¿y por qué importa?*, como si quisieran combatir contra la necesidad de declararse abiertamente homosexual. Integrar es negar que haya una diferencia en primer lugar. Así pueden luchar contra las dos opresiones: la de tener que salir del armario y conformarse al corriente alrededor del arquetipo; y la de quedarse dentro del *closet*, lo cual significaría no poder considerarse gay necesariamente según los estándares hegemónicos. Ninguna de las dos opciones otorgan *libertad*, tal cómo la podían entender los marikas radikales.

El otro lado de la moneda, entonces, es querer separarse por completo, como vimos en *Huesos de Sodoma*. Es interesante notar como inclusive la separación—el supuesto rechazo total de la heteronormatividad que establece una identidad propia a través de la auto-definición por la reivindicación de términos usados tradicionalmente para reprimir y mantener una otredad—también aísla. La reivindicación llega a ser una fuerza tan excluyente como la heteronormatividad de la que se separa. Uno de los protagonistas, Andrés Quijano Asunción, no se pone de acuerdo con el movimiento nacionalista de Nea Sodoma y advierte sobre sus preocupaciones por el aislamiento de otros desviadores:

Andrés Quijano Asunción [...] se sentía completamente desvinculado de aquel proyecto que también se llamaba Nea Sodoma. Su ejemplo—cuya raíz conocemos—debe servirnos como ilustración (tilde más o menos) de muchos, en realidad, muchísimos casos similares. Homosexuales sin ningún ocultamiento, luchadores de antiguo por su dignidad y libertad, por la mayor y mejor *normalización* de lo gay o lésbico, a quienes el proyecto *nacionalista* les parecía un completo dislate. (185)

Su opinión se parece mucho a la de Iván de *Doce fábulas*—¿por qué luchar contra todos los logros que ha ganado la comunidad gay? Es más, Andrés e Iván se ponen a contemplar los efectos respectivos de los grupos divergentes dentro de la propia hegemonía homosexual porque cualquier hegemonía conlleva el mismo resultado: la exclusión del *otro*.

Referente a Iván, es una exclusión potencial de los gays que sí quieren participar en la homonormatividad, vivir en un gueto y todo lo demás que mencionamos antes. Y con respecto a Andrés, su principal preocupación tiene que ver con todas las posibilidades *queer* que no caben dentro de la Nea Sodoma. Si los gays ya tienen que enfrentarse a la heteronormatividad y

legitimarse dentro de ella, nos muestran los dos protagonistas un mundo igualmente alarmante en el que los gays ponen freno a una comunidad todo-acogedora. ¿Por qué excluir a otros cuando ya sabemos las secuelas de la exclusión?

Resulta, pues, que ninguna representación es definitiva. Los textos y el film que analizamos son de este nuevo milenio, desde el año 2004 en adelante. Ambos *Doce fábulas* y *Fuera de carta* se estrenaron después de la legalización del matrimonio homosexual; no obstante, es curioso notar que las representaciones aún están sin declarar una definición todo-acogedora que se aplica a todos los que se consideran miembros de la comunidad homosexual. Ni siquiera la legitimización del Estado—a través el matrimonio—ha podido finalizar la lucha por libertad (sea cómo sea la entienden los que luchan por ella) y la búsqueda de cómo definirse o conceptualizarse. Nada más, nuevas divisiones y nuevas preocupaciones surgen cuando se establece un arquetipo que procura cubrir a una comunidad entera. ¿Qué decimos, entonces, sobre la representación de la identidad gay? Que no existe ninguna representación ubicua y, tanto como los Neo Sodomitas en *Huesos de Sodoma*, la comunidad homosexual (y los miembros de ella que aceptan su institucionalización o no) van a seguir procurando maneras de cómo representarse, visualizarse y determinar qué es lo que significa ser gay en un mundo heterosexista.

Bibliografía

- Ahmed, Sara. *Queer Phenomenology*. Durham, NC: Duke UP, 2006.
- Boswell, John. *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago: UP Chicago, 1980.
- Butler, Judith. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- . “Is Kinship Always Already Heterosexual?” *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 13.1 (2002), 14-44.
- Cortés, José Miguel. “Acerca de modelos e identidades.” *Identidad y diferencia: Sobre la cultura gay en España*. Eds. Juan Vicente Aliaga y José Miguel G. Cortés. Barcelona: Egales, 1997. 109-198.
- Dean, Tim. *Unlimited Intimacy: Reflections on the Subculture of Barebacking*. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.
- Drake, Max. “Prólogo.” *Huesos de Sodoma*. Luis Antonio de Villena. Madrid: Odisea Editoriales, S.L., 2004. 9-17.
- Duggan, Lisa. *The Twilight of Equality: Neoliberalism, Merleau-Ponty, and Levinas*. Albany, NY: State University of New York Press, 2003.
- Encarnación, Oscar Guillermo. *Spanish politics*. Cambridge: Polity Press, 2008.
- Epstein, Steven. “Gay Politics, Ethnic Identity: The Limits of Social Constructionism.” *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*. Ed. Edward Stein. New York: Routledge, 1992. 239-293.

- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI de España Editoriales, S.A., 2006.
- . *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México D.F.: Siglo XXI Editores, 1976.
- Fuera de carta* Dir. Nacho García Velilla. Perf. Javier Cámara, Lola Dueñas, Fernando Tejero, Benjamín Vicuña. Ensueño Films, Antena 3 Films y Canguro Producciones, 2008. DVD.
- García Escudero, José María. *Historia política de la época de Franco*. Madrid: Ediciones Rialp, S.A., 1987.
- Guasch, Óscar. *La sociedad rosa*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1991.
- Gómez Beneyto, Manuel. "Sexual: Algunos aspectos médicos, psicológicos y jurídicos de la homosexualidad." *Los marginados en España: gitanos, homosexuales, toxicómanos, enfermos mentales*. Ed. Francisco Torres González. Madrid: Editorial Fundamentos, 1978. 141-154.
- Hall, Stuart. "Introducción: ¿quién necesita identidad?" *Cuestiones de identidad cultural*. Ed. Stuart Hall y Paul du Gay. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996. 13-39.
- Halperin, David. *Saint Foucault: Towards A Gay Hagiography*. Oxford: Oxford UP, 1995.
- Labanyi, Jo. "Introduction: Engaging with Ghosts; or, Theorizing Culture in Modern Spain." *Constructing Identity in Contemporary Spain: Theoretical Debates and Cultural Practice*. Ed. Jo Labanyi. Oxford: Oxford UP, 2002. 1-14.
- Martínez-San Miguel, Yolanda. "Más allá de la homonormatividad: Intimidades alternativas en el Caribe hispano." *Revista Iberoamericana* LXXIV.225 (2008), 1039-1057.
- McIntosh, Mary. "The Homosexual Role." *Queer Theory/Sociology*. Ed. Steven Seidman. Cambridge, MA: Blackwell Publishers Inc., 2003. 33-40.

- Mira, Alberto. *De Sodoma a Chueca: Una historia de la homosexualidad en España en el siglo XX*. Barcelona: Editorial Egales, S.L., 2004.
- Mirabet i Mullol, Antoni. *Homosexualidad hoy: ¿Aceptada o todavía condenada?* Barcelona: Editorial Herder, 1985.
- Namaste, Ki. "The Politics of Inside/Out: Queer Theory, Poststructuralism, and a Sociological Approach to Sexuality." *Queer Theory/Sociology*. Ed. Steven Seidman. Cambridge, MA: Blackwell Publishers Inc., 2003. 194-212.
- O'Donovan, Ricky. "Reclaiming Sodom." *Reclaiming Sodom*. Ed. Jonathan Goldberg. New York: Routledge, 1994. 297-298.
- Payne, Stanley G. *The Franco Regime 1936-1975*. London: Phoenix Press, 2000.
- Pérez-Sánchez, Gema. *Queer Transitions in Contemporary Spanish Culture: From Franco to La Movida*. Albany, NY: State University of New York Press, 2007.
- Pullen, Christopher. *Gay Identity, New Storytelling and the Media*. Houndsmills: Palgrave Macmillan, 2009.
- Rich, Adrienne. "Compulsory heterosexuality and lesbian existence." *Culture, Society and Sexuality: A Reader*. 2a ed. Ed. Peter Aggleton. New York: Routledge, 2007. 209-236.
- Salgado, Judith. *La reappropriación del cuerpo: derechos sexuales en Ecuador*. Quito: Editorial Abya-Yala, 2008.
- Seidman, Steven. "Identity and Politics in a 'Postmodern' Gay Culture: Some Historical and Conceptual Notes." *Fear of a Queer Planet*. Ed. Michael Warner. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1993. 105-142.
- Storey, John. *Cultural Theory and Popular Culture: An Introduction*. 5a ed. London: Pearson Longman.

Sullivan, Nikki. *A Critical Introduction to Queer Theory*. Edinburgh: Edinburgh UP, 2003.

Tajfel, Henri. *Differentiation between Social Groups: Studies in the Social Psychology of*

Intergroup Relations. London: Academic Press Inc., 1978.

Todó, Lluís Maria. *Doce fábulas*. Barcelona: Editorial Egales, S.L., 2007.

Tusell, Javier. *Spain, From Dictatorship to Democracy: 1939 to the Present*. Trans. Rosemary

Clark. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007.

Villena, Luis Antonio de. *Huesos de Sodoma*. Madrid: Odisea Editorial, S.L., 2004.