

HOMO

La cuestión social y la cuestión sexual
desde 1864 hasta nuestros días



Gilles Dauvé

Originalmente publicado en francés como *Homo: Question sociale et question sexuelle de 1864 à nos jours*, niet!éditions (2018). Estructura tomada de la versión inglesa *Your Place or Mine? A 21st Century Essay On (Same) Sex*, PM Press (2022).

Ediciones Extáticas

edextaticas@riseup.net / edicionesextaticas.noblogs.org

Ni copyright, ni copyleft, ni propiedad intelectual.

De todos para todos.

Los editores alientan la reproducción y difusión de este texto bajo los medios necesarios.

Este texto fue maquetado en algún rincón de lo que se conoce como Madrid, en junio de 2025.

Prefacio: We'wha en Washington

UNA PRINCESA INDIA

En 1886 una india zuni estuvo seis meses en Washington, invitada por la antropóloga Matilda Coxe Stevenson. We'wha (1849-96) conoció a científicos, políticos e incluso al presidente Cleveland, se convirtió en una celebridad momentánea, y la alta sociedad admiró las habilidades de esta zuni para la cerámica y el tejido. Las fotografías muestran una figura alta y fuerte vestida con una larga túnica con motivos «étnicos». Todos, incluida Matilda, que había vivido en el pueblo de We'wha en Nuevo México durante unos años, pensaron que su visitante era una mujer, posiblemente una princesa india.

De hecho, We'wha era lo que los antropólogos llegaron a llamar un *berdache*, para identificar a lo que ellos percibían como hombres nativos femeninos. De hecho, les desconcertaba una persona con «un equilibrio de características masculinas y femeninas diferente del que se suele ver en hombres masculinos y mujeres femeninas» (Antropología Cultural). Nacido con cuerpo masculino, We'Wha vestía ropa de mujer y participaba en actividades normalmente reservadas a las mujeres. Una persona así era a veces menospreciada, a veces venerada, desempeñaba un papel especial en diversas ceremonias y ritos, se suponía que tenía poderes curativos y podía actuar como casamentera y mediadora en casos de «crisis de pareja». Mantenía relaciones sexuales con hombres y podía convertirse en la segunda esposa de un hombre. Se decía que Caballo Loco tenía una o dos *twinktes* (palabra sioux para *berdache*). Cuando murió, We'wha fue enterrado con una mezcla de ropa masculina y femenina.

Se cree que esta categoría existió en más de cien tribus indias. También había mujeres «berdaches» en una treintena de tribus, que nacían con cuerpo femenino y actuaban como hombres. De hecho, con cuerpo de hombre o de mujer, manifestaban mucho más que una división sexual invertida del trabajo, y la ropa distaba mucho de ser un punto definitorio (no todos los que los europeos llamaban «berdaches» vestían ropa de mujer). Su posición social derivaba a menudo de su capacidad para combinar las habilidades tradicionales masculinas y femeninas. Un famoso navajo era a la vez un curandero de confianza y un maestro en artes femeninas, e inventó un nuevo estilo de tejer. Una mujer Crow lideraba a los hombres en la batalla y tenía tres esposas. En su tribu We'wha era una autoridad en religión Zuni. Sexualmente, los «berdaches» podían tener relaciones con personas de ambos sexos: muchos no eran homosexuales y muchos homosexuales nativos americanos no eran «berdaches». Probablemente tenían más tipos de prácticas sexuales de las que conocemos o entenderíamos.

La antropología se asoció inevitablemente con el colonialismo europeo y la dominación sobre los pueblos que conquistó. «Berdache» fue durante mucho tiempo un término general aplicado por los antropólogos a todos los roles «desviados» de sexo/género entre los pueblos nativos de Norteamérica, como si todos formaran parte de una única cultura panindia monolítica. En realidad, había docenas, quizá cientos de variantes, con diversidad de nombres. Además, «berdache» tiene una fuerte connotación sexual peyorativa «pasiva», que también exigía su rechazo. Desde los años 90, activistas, académicos y bastantes indígenas norteamericanos utilizan el término general «Two-Spirit» (también escrito «two spirit» o «twospirit»), que insiste en la espiritualidad dual que encarnan estas personas.

¿DE «BERDACHE» A GAY?

La incapacidad de la alta sociedad de Washington para identificar el «sexo» de We'wha en 1886 tenía, por supuesto, mucho que ver con el racismo y la pura ignorancia. Pero también reflejaba el gran peso de los estereotipos sexistas: un ser humano que se comporta como se supone que debe comportarse una mujer no puede ser otra cosa que una mujer. Matilda Coxe Stevenson tardó un tiempo en darse cuenta de la verdad. «Hay un lado de la vida de estos hombres que debe permanecer sin contar», dijo.

Tal confusión sería impensable hoy en día.

La mayoría de la gente podría hablar de «homosexualidad», utilizando una palabra y un concepto que no existían cuando We'wha nació y apenas se utilizaban cuando murió. La sociedad zuni no conocía tal cosa como la «homosexualidad»: la preferencia sexual del «berdache» por los hombres —en lugar de las mujeres— no era un marcador social decisivo, y los maridos de los «berdaches» no formaban una categoría especial.

En cuanto a los más ilustrados de hoy, acogerían el We'wha como una prueba viviente más de la falacia del «sexismo» binario y del pensamiento sexista. Lo que en 1886 era una curiosa pieza de folclore —para los blancos—, hoy se considera un ejemplo entre muchos de la imposibilidad de clasificar el comportamiento humano según la dicotomía hombre/mujer, masculino/femenino.

Al igual que la imagen del «noble salvaje» fue utilizada por los críticos de la civilización mercantil moderna, la figura del «berdache» es interpretada por los estudios de género como un precursor implícito de una crítica del género.

En la década de 1950 los activistas «homófilos» como Harry Hay y, después de 1970, los nativos americanos homosexuales, buscaban inspiración y legitimidad en las raíces históricas que les proporcionaba el «berdache». Lo (o la) utilizaban como una especie de antepasado cultural que no era; ninguno de ellos entraría dentro de lo que ahora conocemos como «homosexual». El «berdache» no era una anomalía ni una figura marginal inquietante, y menos aún un antecesor del «*queer*» actual. Su categoría convivía con otras categorías y respetaba la jerarquía sexual. Lejos de ser una anomalía, el «berdache» pertenecía al conjunto de normas zuni. Si, como parece, We'wha nunca corrigió la creencia errónea de la élite de Washington, fue porque la división hombre/mujer no era esencial para su mentalidad zuni.

La originalidad de los zunis —y no eran únicos en este aspecto— consistía en hacer sitio en la diferencia hombre/mujer para una subdivisión en la que los «híbridos» pudieran encontrar un lugar, los nacidos varones pero asimilados más tarde al grupo femenino —o viceversa para la mujer «berdache»—. En lenguaje moderno, la sociedad zuni inventó su particular forma «inclusiva» de «integrar» a los jóvenes biológicamente masculinos con inclinación por lo que los zuni consideraban el mundo de las mujeres. La mejor prueba de que los «berdache» consolidaron el orden sexual es que, al igual que las mujeres, podían casarse con hombres. A su manera, encajaban en la distinción entre masculinidad y feminidad, salvo que aquí la diferencia era menos una frontera que una zona de transición.

Esto era inconcebible para la alta sociedad washingtoniana de 1886. We'wha no planteaba ninguna cuestión de «género»: el concepto de «sexo social» aún no existía, y habría sido una rareza tanto en la capital estadounidense como en un pueblo.

Solo en el siglo XX pudo el «berdache» cuestionar nuestros modos de vida y de pensamiento; estamos tentados de percibirlo como fronterizo, en el umbral de la transgresión, mientras que, de hecho, cumplía una función dentro de unas normas que diferían de las de los europeos y norteamericanos de 1886... y de las de hoy.

Ni «homosexual» ni «travesti», We'wha vivió a caballo entre dos mundos, justo cuando aparecía la «homosexualidad», mucho antes que los «gays», los «*queers*» o los «transgéneros/cisgéneros», antes del triunfo del capitalismo, primer modo de producción que convirtió la «homosexualidad» en un problema a resolver.

NUESTRO OBJETIVO Y MÉTODO

Durante mucho tiempo, lo que ahora se conoce como homosexualidad fue una práctica humana, normalmente reprimida o ignorada, más tarde reconocida y teorizada, pero catalogada como comportamiento no estándar y todavía socialmente inaceptable.

¿Cómo llegó esta práctica a ser socialmente visible y, hasta cierto punto y solo en las partes supuestamente «avanzadas» del mundo, aceptada hacia finales del siglo XX? ¿Y cómo llegó a definir una identidad? Esta es nuestra (doble) pregunta.

No se trata de un resumen de la historia de la «homosexualidad» ni de las teorías sobre el tema. Nos limitaremos a señalar sucesivos hitos históricos significativos, desde los oscuros orígenes de la categoría en el siglo XIX hasta su ascenso contemporáneo bajo una mirada cada vez más pública en el XX, que también ha coincidido con la fragmentación de esta entidad: ya no hay «homosexuales»; solo hay gays,

lesbianas, bisexuales, transexuales, *queers*... grupos distintos y superpuestos, aliados y rivales, a veces institucionalizados, cuya agregación da una ilusión de comunidad.

Si este ensayo se refiere a menudo al movimiento obrero, al socialismo, al comunismo, a los proletarios, no es porque queramos presentar una «contrahistoria» popular de la (homo)sexualidad, sino porque, desde Jean-Baptiste Schweitzer en 1864 hasta los alborotadores de Stonewall en 1969, esto tiene mucho que ver con la historia social y, de hecho, con el capitalismo y la lucha de clases. Aunque la sociedad moderna no puede entenderse únicamente sobre la base del análisis de clase —es decir, por la interacción entre burgueses y proletarios—, debemos ser conscientes de que su evolución está estructurada por las divisiones de clase.

«¡NADA DE SEXO, POR FAVOR, SOMOS MARXISTAS!»

La falta de espacio nos ha obligado a editar muchos aspectos significativos, así como estimulantes escritores como Fourier y firmes declaraciones y posiciones de anarquistas como Erich Mühsam (1878-1934) y Emma Goldman (1869-1940). Esta última criticaba a quienes, en el movimiento obrero y en la extrema izquierda, se negaban a abordar «la cuestión del sexo». Más de cien años después, algunos radicales siguen teniendo problemas con la idea de que la lucha de clases implica mucho más que la clase, y que un movimiento emancipador solo puede existir como fuerza histórica si aborda todas las dimensiones de la vida humana.

En cuanto a la homosexualidad, la mayoría de los socialistas/comunistas la ignoraban, la denunciaban como burguesa o, cuando se daba en las cárceles, por ejemplo, se limitaban a utilizarla como prueba de que la prisión degrada al ser

humano (nos centraremos en Marx y Engels en el capítulo 2). Esta era sin duda una de las diferencias entre socialistas y anarquistas, aunque Emma Goldman lamentó que algunos de sus camaradas libertarios italianos y judíos la atacaran por defender la causa de los «homosexuales y lesbianas». Sobre su gira de conferencias por Estados Unidos en 1915, dijo:

La censura vino de algunos de mis propios camaradas porque estaba tratando temas tan «antinaturales» como la homosexualidad. El anarquismo ya era bastante malinterpretado, y los anarquistas eran considerados depravados; no era aconsejable aumentar las ideas erróneas abordando formas sexuales pervertidas, argumentaban.

Su actitud, decía, procedía de una incomprensión de los «entresijos de la vida que motivan la acción humana»: para ella, aceptar el deseo del mismo sexo formaba parte del requisito libertario básico.

Unas décadas más tarde, el anarquista y homosexual Daniel Guérin (1904-88) también experimentó la homofobia en los movimientos socialista y obrero [y] vivió lo que denominó una cruel dicotomía. Con amigos y camaradas a los que se sentía muy unido y en los que podía confiar en lo demás, Guérin tuvo sin embargo que morderse la lengua y abstenerse de plantear nada que tuviera que ver con la sexualidad, y era ciertamente inconcebible que alguna vez intentara defender una versión no ortodoxa del amor, ni siquiera desde un punto de vista distanciado. (David Berry)

Para ser fiel a la verdad histórica, el título de esta sección es un poco injusto con los marxistas: debería ampliarse para incluir a bastantes anarquistas del pasado —y posiblemente del presente—, sindicalistas, activistas obreros...



1. La invención de «la sexualidad»

La sexualidad tiene historia, aunque no demasiado larga.

—David Halperin

UN NUEVO OBJETO SOCIAL

Tanto la palabra *sexualidad* como el concepto aparecieron en el siglo XIX y principios del XX, alcanzando el reconocimiento público en 1905 con la obra *Tres ensayos sobre teoría sexual* de Freud. Las realidades definidas por este término —y otros como «sadismo» y «masoquismo», curiosamente acuñados ambos por novelistas— existían desde hacía ya mucho tiempo, pero solo entonces entraron en la gestión política y el discurso público como objeto específico, debido a la necesidad de delimitar un ámbito de la actividad humana que se estaba convirtiendo en «un problema».

En el siglo XVIII la *Enciclopedia* de Diderot ofrecía un inventario clasificado de ciencias, oficios artesanales y artes. Decía Goethe que recordaba a visitar «una gran fábrica». Para catalogar toda la creación, el ascendente mundo industrial mercantil necesitaba dar nombres específicos a todo, desde el comportamiento humano hasta la naturaleza y la maquinaria. Se trataba de la primera sociedad en la que todo el mundo se definía principalmente por su lugar en el sistema productivo. La burguesía sistematizó el conocimiento y la técnica con el objetivo de aumentar la productividad de las empresas, no la riqueza de un único soberano o país. Así, paralelamente a la ciencia económica, asistida por la sociología y la psicología, nació una economía política de la población, con la demografía como campo particular de

conocimiento. Un sistema caracterizado por la productividad y la normalización no puede prescindir de la definición de normas.

Fue en los siglos XVII y XVIII cuando proliferaron los manuales ricos en detalles sobre órganos e interacciones sexuales, proveyendo a educadores y madres de consejos morales y prácticos, incluso insistiendo en el clítoris como foco de placer. Pero estos libros ligaban la actividad sexual con la reproducción humana; cuando daban consejos para alcanzar un coito satisfactorio, el propósito era garantizar el bienestar de una pareja familiar estable y una buena procreación dirigida a contribuir al orden social. La «sexualidad», por otra parte, entró en escena más tarde, junto al surgimiento de la concepción de que las relaciones sexuales podían tener una finalidad más allá de la propagación de la especie, y dejaron de considerarse meramente «naturales». A diferencia del modo de vida rural tradicional, la metrópoli industrial fomentó el celibato, las parejas de hecho, el sexo ocasional y la prostitución, generando una distinción cada vez más clara entre actividad sexual y procreación. Una sociedad centrada en la producción —de capital, de beneficios, de seres humanos—, y en particular mediante el encierro de la mujer en un papel productivo en el hogar y en el taller, tenía que entender y gestionar todo lo que *no encajase* en la producción y, por tanto, en cuanto a las relaciones sexuales, todo aquello que no participase en la reproducción.

El nuevo objeto social llamado «sexualidad» era necesario para abarcar elementos diferentes del patriarcado —y a veces en conflicto con él—: la procreación, el cuidado de los niños, la educación, la transmisión del patrimonio, etc. Se compuso a partir de elementos tomados de otros marcos mentales: las ciencias naturales, la medicina, el erotismo, etc. La familia y la sexualidad se superpo, pero no coinciden.

Más tarde, con el acceso generalizado a métodos anticonceptivos, la disociación entre actos sexuales y reproducción iría mucho más lejos, pero la evolución comenzó al menos un siglo antes. Para que esta esfera diferenciada pudiera existir, era necesaria la llegada del trabajo asalariado, que separó el tiempo-espacio productivo del resto de las actividades sociales hasta un punto antes inimaginable. Si todo tiene que ser productivo, no solo hay que especificar el momento de producción de valor en la fábrica, sino también el que reproduce a los proletarios en la familia —por tanto, una regulación sexual sin precedentes—.

Antes también habían existido poblaciones, por supuesto, y administración de poblaciones: Lucas dice que Jesús nació en Belén porque sus padres tuvieron que viajar a su lugar de origen para realizar un censo romano. Pero el capitalismo es el primer modo de producción que establece instituciones sistemáticas para facilitar la mejor reproducción posible de la fuerza de trabajo a través de organismos sanitarios, tanto públicos —medicina preventiva, centros de salud municipales, etc.— como privados —financiados y gestionados por la burguesía—. Para el famoso alienista Jean-Étienne Dominique Esquirol, la enfermedad mental era «una enfermedad de la civilización» (*Maladies mentales*, 1838). Más tarde, en *The Nationalisation of Health* (1892), el reformista y explorador de estudios sexuales Havelock Ellis afirmó que el Estado debía responsabilizarse de la salud de sus ciudadanos. Un siglo XIX comprometido con los modelos productivos no podía dejar de investigar lo que cruzaba la línea; tenía que interpretar y gestionar lo que dejaba de lado. Como antes, la ética y la ciencia caminaban de la mano para definir las relaciones sexuales en relación con la procreación sana; la diferencia era que ahora también debían tener en cuenta lo que quedaba

fuera del ámbito de la «normalidad». Establecer la norma implicaba reconocer, comprender e impedir las conductas que la infringían.

Siendo la otra cara de la moneda la sexualidad no procreativa, esta incluía también la prostitución, estigmatizada pero aceptada como la inevitable contrapartida maligna. Reproducción familiar con la esposa, y sexo y placer con la prostituta, siempre que el Dr. Jekyll pudiera controlar al Sr. Hyde. La ley, la ciencia y la ideología ilustraban la atracción/repulsión alimentada por esta dualidad. El arte del fin de siglo está repleto de imágenes de fiascos masculinos, de criaturas andróginas, de decadentes misóginos y amenazadoras *femme fatales*. El Drácula de Bram Stoker (1897) expresa el miedo y la fascinación por el sexo no reproductivo: el vampiro no conoce ni el nacimiento ni la muerte.

LA DISOLUCIÓN DE LOS VÍNCULOS

Como es bien sabido, los burgueses del siglo XIX recurrieron a la moral religiosa, los valores familiares y los hábitos de sumisión para imponer la disciplina en las minas y las fábricas textiles. Sin embargo, al mismo tiempo, el trabajo asalariado significaba que marido, mujer e hijos trabajaban fuera de casa, socavando así la familia como unidad económica básica para la artesanía y el comercio. Mientras tanto, en el caso de la burguesía, la propiedad familiar se veía erosionada por el progreso de la sociedad anónima.

El burgués mujeriego burla el matrimonio y cae secretamente en el adulterio; el comerciante burla la institución de la propiedad, al despojar de sus bienes a otros por medio de la especulación, la bancarrota, etc.; el joven burgués se hace independiente de su familia en cuanto puede, declarando prácticamente abolida la familia con respecto a su

persona; pero el matrimonio, la propiedad, la familia [...] son, prácticamente, los fundamentos sobre los que ha erigido su poder la burguesía, por ser, en su forma burguesa, las condiciones que hacen del burgués un burgués.¹

La pregunta es: ¿Qué familia?

Los contemporáneos de Marx observaron una disolución de los vínculos tradicionales. Algunos lamentaban la pérdida, otros se regocijaban por la llegada de un beneficioso «universalismo». Citando a San Pablo —«[n]o hay judío, ni griego; ni siervo, ni libre; ni varón, ni mujer. Porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gálatas, 3:28)—, Hegel anunció el amanecer de una era en la que el hombre ya no sería valorado como griego, romano o judío ni dependería de su condición de nacimiento: tendría «un valor infinito en sí mismo como hombre». El trabajo asalariado liberaría potencialmente al individuo de las ataduras de la sangre, el origen, la naturaleza, el suelo... y el *sexo biológico*.

Dado que el modo de producción capitalista tiende a tratar a todos los seres humanos como factores productivos, este se beneficia de la desigualdad entre sexos; sin embargo, también debe promover la fluidez del mercado laboral y la intercambiabilidad de los individuos, ya sean hombres o mujeres, cristianos o musulmanes, blancos o personas de color, creyentes o ateos... *hetero u homo*.

1. MARX Y ENGELS, *La ideología alemana*, marxists.org.

EL SEXÓLOGO Y LOS ESCARABAJOS²

La burguesía ascendente no negó ni el sexo ni el cuerpo; los organizó. La regulación tomó, cada vez más, la forma de la prohibición.

Las palabras *sexualidad* y *sexualismo* se remontan al siglo XIX, basadas en la mucho más antigua *sexo*, que la mayoría de los etimólogos coinciden en que procede del latín *se-xus*, dividir o cortar, lo que significa que los seres humanos —al menos una gran mayoría de ellos— son biológicamente masculinos o femeninos. Se trataría de una partición y una conjunción constitutivas de la existencia humana. El verbo *sexar* apareció ya a finales del siglo XIX, con el significado de «determinar el sexo de» —como en un «sexador de pollos»—: «sexar» señala una diferencia fundamental, una brecha supuestamente insalvable.

Una definición separa necesariamente un significado del resto de significados colindantes, por lo que la habilidad de un clasificador reside en su capacidad para volver a conectar lo que ha desconectado. Una tarea difícil para los redactores de diccionarios, pero un esfuerzo ya extenuante para los analistas sexuales. Así, la ciencia médica se afanaba en correlacionar actos y datos biológicos de cien maneras distintas según el criterio elegido, multiplicando tipologías y neologismos; el corte requiere un pegamento adecuado. Krafft-Ebing, autor del superventas *Psychopathia Sexualis*, «con su especial referencia al Instinto Sexual Contrario» (la edición de 1884 fue seguida por muchas otras), y una de las principales autoridades en la materia, popularizó una retahíla de formulaciones,

2. NdT: en la edición francesa el título del epígrafe, *Pourquoi des sexologues?*, no presenta problemas. Pero en la versión inglesa se habla específicamente de *doodlebugs*, que haría referencia a la especie *me-lolontha vulgaris*, la cual no tiene un nombre común en castellano.

una de las cuales esperó unos cien años antes de gozar de amplia difusión: pedofilia. El éxito de un experto o de una escuela de pensamiento puede medirse en primer lugar por la difusión de sus neologismos desde la comunidad científica hasta el público culto, y luego en el habla cotidiana; *pedófilo* se abrevia actualmente [en inglés] como *pedo*.

La ciencia afrontaba un importante dilema: ¿era la atracción hombre-hombre explicable como innata, como degeneración, como crisis personal/psicológica o como el resultado de causas posiblemente sociológicas?

Este puzle dio pie a un largo y divisorio debate entre psiquiatras, así como entre biólogos y entomólogos, para determinar si esta «perversión» humana se daba también en el reino animal, entendiendo por «pervertido» aquello que no beneficia de forma directa al sexo reproductivo, tal como Richard von Krafft-Ebing dejó bien claro. En la segunda mitad del siglo XIX se realizaron una increíble diversidad de experimentos con el propósito de investigar sobre el onanismo y el sexo macho-macho en ratas, escarabajos (*melolontha vulgaris*) y gusanos de seda: ¿estaba su «pedastría» guiada «por la oportunidad» o «por el gusto»? ¿Era «accidental o adquirida»? Si los animales están familiarizados con las relaciones homosexuales, entonces es parte de la naturaleza. Por el contrario, si deriva de circunstancias particulares, como por ejemplo la vida en un entorno confinado —para los hombres: internados, barracones, prisiones, etc.— corresponderá a los alienistas ocuparse de ello.

Extraño como pueda parecer al ojo moderno —siempre es fácil reírse de las concepciones científicas más evidentemente erróneas del ayer—, no había aberraciones en un debate que implicaba una lucha de poder. Cuando la tesis del «entorno» ganó a la de la «naturaleza», por usar términos del siglo diecinueve, doctores y (re)educadores pasaron a primer

plano. La ciencia contemporánea, de forma casi unánime, declaró las relaciones homosexuales como una desviación de la atracción «normal» entre dos sexos, siendo de forma efectiva el camino equivocado, hecho que explica la larga vida del término *invertido*. La patología del homosexual era la de sufrir una contradicción entre su anatomía y su deseo, y el trabajo de la psiquiatría era reconciliar ambos. Como resultado, la medicina y la justicia unieron fuerzas, siendo habitual que los médicos acudieran a juicio como peritos.

LA MORAL CIVILIZADA Y LAS ENFERMEDADES NERVIOSAS

Contrario a la creencia popular, el deseo y la actividad sexual no son incompatibles con el trabajo productivo: «la sexualidad» fue creada como una categoría para ayudar a la producción (de niños, pero de mucho más). El modo de producción capitalista no es hostil al placer, siempre y cuando el placer pruebe ser rentable.

En el siglo XIX la gente llegó gradualmente a convivir con la idea de que el amor homosexual no era un pecado, simplemente una enfermedad, como la tuberculosis, aunque una posiblemente criminal, a diferencia de la anterior. Pese a que ya no fuese percibido como blasfemo y demoníaco, como una violación del mandato de Dios, todavía perturbaba las leyes del hombre, amenazaba el orden público, y llamaba al control difuso e indirecto, lo cual implicaba nombrar y clasificar y, efectivamente, necesitaba mucho más que medicina social. Mencionemos tan solo la «invención» del *deporte*, por ejemplo, como fenómeno verdaderamente moderno, un concentrado de fundamentos capitalistas, que consiguen al mismo tiempo disciplinar el cuerpo, medir esfuerzos y

logros, comparar a los individuos que compiten entre sí y fomentar el espíritu de equipo, a la vez que se promueve un culto al líder y, no olvidemos, la pasión nacionalista.

Pese a que este clama no rendir cuentas a nadie más que a sí mismo, el psicoanálisis encaja en esta configuración. La continua prominencia de Sigmund Freud durante más de un siglo no tiene tanto que ver con el valor intrínseco de sus conceptos más famosos —el complejo de Edipo, en particular— como con su capacidad para sistematizar un estado permanente de crisis, resumido en su texto de 1908, titulado de forma reveladora *La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna*. Hasta entonces, los moralistas invocaban principios supuestamente inalterables. La novedad de Freud consistía en suponer que el individuo, en lugar de intentar obedecer normas morales eternas, podía encontrar su propio camino hacia el equilibrio psicológico —por supuesto, bajo una orientación psiquiátrica adecuada—. La familia había sido antes un modelo, pero ahora se consideraba un nexo de contradicciones que había que desentrañar. La infancia había sido antes una fase de aprendizaje, en la que los mayores te enseñaban lo que tenías que hacer, pero ahora era un momento de riesgo, en el que tu madre y tu padre podían hacerte tanto bien como mal —o, probablemente, ambas cosas—. Antes uno tenía que respetar las tradiciones; ahora se le pedía que hiciera lo que le permitiera formar parte de la sociedad con el menor daño posible. La moral sexual se hizo laica, lo que exigió un cambio de «La Ley» a «las leyes».

El momento en que el *pater familias* empezó a ser cuestionado fue también el momento en que se convirtió en objeto teórico. La figura paterna central dejó de darse por sentada, y el patrón familiar burgués pasó a considerarse tanto un problema como una solución, y más patógeno que saludable. El sistema freudiano proporcionó a la «civilización

occidental» un medio para interpretar la crisis de la familia y la transformación de las relaciones entre los sexos. «Ello, yo y superyo», que trío tan reconfortante... El surrealista (y gay) René Crevel dijo que Freud había acabado con el «hombre normal» solo para reducir la complejidad humana a un «maniquí abstracto», y Karl Kraus describió acertadamente el psicoanálisis como esa enfermedad mental que se considera a sí misma una terapia.

En cuanto al amor entre personas del mismo sexo, Freud pensaba que en la primera infancia todo el mundo es bisexual y evoluciona hacia la atracción por el otro sexo, excepto el homosexual que (normalmente tras una experiencia angustiosa) interrumpe lo que debería haber sido un desarrollo normal. Todo el mundo evoluciona por etapas; por desgracia, el homosexual se detiene a mitad de camino. Si Freud creía que apenas era posible «curar» a un homosexual, era porque se tomaba en serio —mucho más que la mayoría de sus colegas, discípulos y sucesores— la bisexualidad fundamental y el *polimorfismo* sexual de los seres humanos. Freud, siempre pesimista conservador, no consideraba el homosexualismo más equívoco y opaco que el heterosexualismo [*homosex/heterosex*], pues para él la medicina, en el mejor de los casos, tan solo alivia la miseria de una vida que nunca escapa completamente a la ansiedad y el sufrimiento.

Para ello era necesario catalogar a fondo el desorden. «Pongamos, si os place, un poco de orden en estas orgías: es preciso hacerlo hasta en el seno del delirio y de la infamia», escribió Sade en 1795.³ Con la misma obsesión clasificatoria y mucha menos imaginación, los psiquiatras han seguido ordenando el desorden, desglosando e indexando las perversiones como si se tratara de variedades de especies biológicas estrafularias.

3. MARQUÉS DE SADE, *La Philosophie dans le boudoir* (Londres, 1795) [ed. cast: *La filosofía en el tocador* (Librodot.com)].

Incluso recibieron ayuda de científicos aficionados con gusto por compilar y archivar. Thomas N. Painter (1905-78), un activista-investigador gay, que reunió 11.000 páginas —con 2.700 fotografías— de registros sexuales, conoció a Alfred Kinsey y se convirtió en su ayudante no remunerado durante un tiempo (más sobre Kinsey en el capítulo 4).

La documentación de las anomalías no impidió cierto grado de tolerancia: Krafft-Ebing y Freud no fueron los únicos en la profesión médica que se opusieron a la criminalización de la homosexualidad. Trazar un mapa de lo que cruza la línea de lo normal ayudó a psicólogos y médicos a convertirse en especialistas de la pacificación y el reacondicionamiento conductual. Cuando la sociedad capitalista dependía menos de la prohibición que de la norma, tenía que conocer el mal comportamiento para poder corregirlo. No se silenció el sexo, sino que se le dio un discurso articulado. Más tarde, en el crepúsculo del siglo XX, a medida que se profundizaba la dominación capitalista, la normalización de las costumbres sociales debía hacerse compatible con una amplia gama de normas.

ANÁLISIS DE CLASE FRENTE A ANÁLISIS DEL DISCURSO, O EL DEFECTO DE FOUCAULT

A la burguesía le importaba menos la moral (in)apropiada que sus intereses materiales. La mano de obra debía ser sometida, subordinada a los dictados del capataz y de la máquina y entrenada para ajustarse a la disciplina del taller y a las limitaciones de tiempo. Las políticas de salud pública administradas a las masas trabajadoras se impusieron gradualmente al hábitat, la planificación urbana, la higiene, la reproducción infantil, la educación y la inmigración. Todo debía ser registrado, cuantificado y medido, desde las

evaluaciones de las dimensiones del cráneo hasta los estudios de tiempo y movimiento —incluso hasta un punto absurdo, como la obsesión decimonónica por la masturbación, denunciada como un derroche de energía—.

Por ejemplo, mientras que la prostitución había sido a menudo un negocio institucionalmente organizado —como en los burdeles medievales municipales— o una profesión reprimida —las prostitutas eran encerradas o deportadas—, ahora se abordaba desde la política sanitaria, se regulaba y, en algunos países, se registraba y se sometía a inspección médica.

Dicho esto, el gasto social siguió siendo una proporción muy pequeña de los presupuestos estatales hasta 1914. Su evolución fue bastante lenta y solo se desarrolló bajo la presión combinada de las luchas proletarias, el auge del movimiento obrero y los imperativos políticos y militares. La administración de la población estuvo determinada por causas sociales que eran, ante todo, las relaciones de clase.

A lo largo del siglo XIX los burgueses no dejaron de denunciar la vida inmoral y antihigiénica de los «Great Unwashed», el trabajador inculto y grosero, un casi salvaje al borde de la vagancia, la locura y el crimen. Médicos y sociólogos (siendo la sociología como ciencia otra creación del siglo XIX) demostraron con pericia que el incesto se daba sobre todo en las clases trabajadoras, donde la proximidad corporal conducía a la promiscuidad y al retorno a una vida casi animal. Hasta mediados del siglo XX, los expertos universitarios calificaban a los obreros de degenerados. Aquellos que podían constituir una amenaza para el orden social eran clasificados como inferiores y desviados.

Esta secuencia de causas es precisamente lo que Foucault ignoró, prefiriendo reducir el capitalismo a la institución de tecnologías de poder disciplinarias y biopolíticas, de las

que la relación capital/trabajo es una mera consecuencia. La abundancia de material escrito para o por mujeres de clase media y alta fue suficiente para que Foucault llegará a la conclusión de que el control de la sexualidad burguesa tenía preeminencia sobre la organización de la reproducción proletaria. Tiró de un solo hilo y lo convirtió en toda la historia.

Históricamente, lo más determinante ha sido la dependencia de los proletarios —mujeres y hombres— a la necesidad de ganar dinero para subsistir, su subordinación al trabajo productivo para ganarlo y todo lo que ello conlleva para garantizar la reproducción del sistema.

Foucault dio la vuelta a esta causalidad histórica. Para él la sociedad capitalista no produce valor acumulado por el trabajo, sino control y subyugación directa u oblicua. Lo que importa, en su opinión, son las instituciones que codifican y reproducen formas de poder, y así la historia sería el movimiento de un tipo de poder a otro. La teoría crítica se reduce a una genealogía de los procesos de dominación, donde la relación capital/trabajo no es más que una estructura de control más entre muchas otras. Por otra parte, al nombrar al primer volumen de su *Historia de la sexualidad* como *La voluntad de saber* (1976), Foucault dio un paso más; mientras rebuscaba en un gran archivo de artefactos de la memoria, equiparó las técnicas de poder con los discursos de poder, como si la sociedad se rigiera por lo que dice y cree sobre sí misma.

Es significativo que en las últimas décadas la palabra *discurso* haya sustituido en gran medida al término *ideología*. Por muy pomposa y formulista que fuera a menudo la «ideología» —atacando a la «ideología burguesa» a diestro y siniestro—, al menos intentaba mantenerse conectada a algunas realidades sociales elementales, mientras que «discurso» puede y, de hecho, debe referirse a casi cualquier cosa. Lógicamente,

si el lenguaje es poder y viceversa, entonces la sociedad está moldeada por el lenguaje, así que cambia las palabras y cambiarás el mundo. En primer lugar, se cambió clase por dominación. En segundo lugar, las formas de dominación se redujeron a formas de comunicación y la acción se redujo a expresión. En ese sentido, el legado de Foucault tiene cierta relación con las cuestiones (homo)sexuales, concretamente con la «guerra de palabras» examinada en el capítulo 8, así como con el pensamiento «posmoderno», tal como veremos en el capítulo 11 sobre el término «*queer*».

EL PLAN AMERICANO, O LAS BIOPOLÍTICAS PROGRESISTAS DE LOS ESTADOS UNIDOS

La historia ayuda a clarificar las causas sociales de las biopolíticas, como se demuestra en los EE. UU.

La Era Progresista de EE. UU., de la década de 1890 a la de 1920, se recuerda sobre todo por su «democracia ciudadana», su filantropía, su reforma política —ampliación del sufragio femenino—, su reforma económica —leyes anti-monopolio para promover la «competencia justa» y creación de la Reserva Federal— y su moralización de la vida pública —campanías contra la corrupción—, así como de la vida privada —Ley Seca—.

Más concretamente, los progresistas pensaban que la ciencia y la tecnología podían curar los males sociales proporcionando un mayor control sobre la gente corriente, especialmente los pobres. Esta moralidad se extendía también al extranjero y legitimaba el papel imperialista de Estados Unidos como legítima fuerza policial, enviando tropas al Caribe, ocupando Filipinas, interviniendo en Europa en 1917, etc.

En lo que nos ocupa, la Era Progresista implementó una biopolítica de *ley y orden* en nombre del bienestar público. Su movimiento higienista social justificó «las purgas morales, la vigilancia íntima de las decisiones reproductivas de las mujeres, la separación de padres e hijos y la detención indefinida de aquellos designados como “inadecuados”». ⁴ El objetivo era contener nebulosas como «la delincuencia», «la inmoralidad», «la debilidad mental» y «la imbecilidad», separando a los pobres que lo merecían de los que no: «el pauperismo se convirtió en una enfermedad social». Respaldado por tipologías y estadísticas, un plan de salud pública, conocido como el Plan Americano, pretendía frenar la propagación de enfermedades de transmisión sexual no regulando la prostitución (como en Francia, por ejemplo), sino tratándola como un acto casi delictivo. Bajo el pretexto de prevenir las enfermedades venéreas, se llevó a cabo un esfuerzo a nivel nacional para desalentar las relaciones sexuales extramatrimoniales, limpiar las calles y controlar el comportamiento de las mujeres.

Ni que decir tiene que todo ello tenía un enfoque abiertamente racista, con un énfasis en la pureza nórdica y un rechazo al «mestizaje». La esterilización de la población humana «inadecuada» iba acompañada de restricciones a la inmigración procedente del este y el sur de Europa, así como de la «americanización» de los inmigrantes recién llegados mediante la educación. La mayoría de mujeres afectadas por el Plan Americano eran mujeres de color.

Muchos estados de EE. UU. aprobaron ordenanzas «limitando la capacidad de movimiento en público sin una licencia a las personas consideradas de aspecto desagradable». El aspecto físico se convirtió en una norma social. La esterilización quirúrgica se impuso por razones que fusionaban

4. PATRICIA J. WILLIAMS, *Bad Blood: The history of eugenics in the Progressive Age* (Londres, 2018) [las posteriores citas son suyas].

motivos médicos y de clase, mediante la noción de «enfermedad social» que combinaba pobreza, ociosidad y descarrío. El bienestar infantil y la justicia penal surgieron y se fusionaron en el siglo XX, y el sexo interracial y la prostitución se convirtieron en objetivos prioritarios. En las circunstancias particulares de Estados Unidos, la «sexualidad» se estaba convirtiendo en un concepto, un objeto político y un aspecto indispensable de las políticas públicas.

Un último ejemplo, quizá el experimento biopolítico más emblemático: el estado del bienestar británico posterior a 1945. En su famoso informe de 1942, que tenía por objetivo lanzar aquel programa, William Beveridge argumentaba que, debido a la caída de la natalidad en el Reino Unido en los años 30, «con su actual tasa de reproducción, la raza británica no puede continuar». El plan ampliaba la movilización en tiempos de guerra y la gestión de la mano de obra con medios adaptados a una economía de paz. Los cinco «Gigantes» contra los que cargaba Beveridge eran la Necesidad, la Enfermedad, la Ignorancia y la Miseria, así como la *Ociosidad*, y el Estado de bienestar apuntaba hacia «un sistema que incluyera a todos [los enfermos, los ancianos, las amas de casa y los niños], manteniendo el incentivo para trabajar».⁵

5. ANDREW MARR, *The Making of Modern Britain* (2007, Londres).

2. La invención de «la homosexualidad»

Esta no es una historia lineal, y ahora es momento de dar un pequeño rodeo.

LÍNEA «MASCULINA-FEMENINA» VS. LÍNEA «TOTALMENTE FEMENINA»

En la década de 1860 uno de los principales nombres socialistas alemanes, ahora olvidado por la historia, fue acusado de ser un *amante de los chicos*,⁶ y la historia fue más tarde «rastrillada una y otra vez por sus oponentes políticos» (Hubert Kennedy), Marx y Engels incluidos.

En 1863 nació la primera organización obrera de importancia nacional en Alemania: la Asociación General de Trabajadores Alemanes (ADAV, por sus siglas en alemán), dirigida por Ferdinand Lassalle. Defendía el trabajo asociado, «en el que la clase obrera se convierte en su propio empleador», pero buscaba el apoyo de Bismarck contra la burguesía, como si las cooperativas respaldadas por el Estado pudieran construir el «socialismo desde arriba». Aunque consideraba la ADAV como un paso adelante positivo, Marx criticaba el «estatismo» de Lassalle y deseaba una acción autónoma de la clase obrera.

6. NdT: aquí Dauvé utiliza por primera vez en el texto el término *boy-lover*, el cual no aparece en la versión francesa y que pone el énfasis en una distinción conceptual en lo que refiere a la pederastia. En un escrito previo del propio Dauvé, «The queer that Marx loved to hate», hace notar cómo Marx y Engels emplean el apelativo de *pederasta* demasiado a la ligera, compartiendo la tendencia habitual de la época de disfrazar tras esa acusación una homofobia no confesa. Cómo se verá más adelante, un repaso de la sexualidad griega ayudará a precisar mejor la utilización de ciertos conceptos.

En 1862 uno de los pioneros de la socialdemocracia en la región de Fráncfort, Johann Baptist Schweitzer (1833-75), fue acusado por dos testigos, con escasas «pruebas contundentes» (Hubert Kennedy), de haber incitado a un chico de catorce años a un «acto indecente» en un parque. El adolescente —o el joven, ya que su edad seguía siendo incierta— desapareció, y no sabemos nada más de él. Schweitzer negó la acusación, pero fue condenado a dos semanas de prisión por atentar contra la decencia pública, lo que le valió el ostracismo de la mayoría de sus amigos y camaradas. Por ejemplo, en 1863, la sección de Frankfurt de la ADAV le negó la afiliación. Schweitzer comentó:

Cuando los que en mi ciudad se llamaban amigos míos creyeron que por fin había llegado el momento en que podían dar rienda suelta a su envidia contenida, cuando tantos repitieron con credulidad lo que unos pocos habían inventado, me pregunté a mí mismo asombrado: «¿Cómo te has ganado esto?». Pero ese fue solo el primer momento fugaz, y se me ocurrió que siempre había sido así y que seguiría siéndolo indefinidamente.

Lassalle, empero, vio en esta persona *non grata* —que había publicado una novela política que podía considerarse buena propaganda socialista— un recluta prometedor e hizo que lo aceptaran en la sección de Leipzig. «¿Qué relación hay entre la práctica política y una anormalidad sexual?», preguntó Lassalle. Pero cuando Schweitzer quiso hablar en Frankfurt, el líder local se negó: «No podemos utilizarle como persona. Aquí está muerto».

Lassalle respondió:

La anormalidad atribuida al Dr. von Schweitzer no tiene nada que ver con su carácter político. Solo debo recordarle que, por incomprensibles que nos parezcan esos gustos

antinaturales, la tendencia de la que se acusa al Dr. von Schweitzer era la norma general entre los antiguos griegos, sus estadistas y sus filósofos. La antigua Grecia no veía nada malo en ello, y considero que los grandes filósofos griegos y el pueblo griego conocían el significado de la moralidad [...]. Puedo entender que no desee que el Dr. von Schweitzer se case con su hija. Pero ¿por qué no pensar, trabajar y luchar en su compañía? ¿Qué tiene que ver cualquier departamento de actividad política con la anormalidad sexual?

Y escribió a Schweitzer: «Nunca ocultaré el hecho de que mantengo por usted el mayor respeto y le tengo en la más alta consideración».

Tras la muerte de Lassalle en un duelo en 1864, Schweitzer se convirtió en jefe de la ADAV. Fue condenado a un año de prisión por sus ataques al gobierno, y más tarde amnistiado. En 1867 fue elegido miembro del nuevo parlamento de la Confederación de Alemania del Norte en el Reichstag, uno de los primeros diputados socialistas autoproclamados de Europa.

Marx, por su parte, se asoció (con fuertes reservas) con los socialistas liderados por August Bebel y Wilhelm Liebknecht, que fundaron el Partido Socialdemócrata en 1869, en oposición a la ADAV. A partir de entonces, el «lassallista» Schweitzer se convirtió en un inevitable socio y *rival* político: en política un arma vale tanto como otra; a menudo todo se reduce a «quién odia a quién» y la calumnia es moneda corriente.

El 10 de marzo de 1865 Marx escribió a Engels: «Debes hacer que le lleguen a Siebel [1836-68, amigo de Marx] unos cuantos chistes sobre el tipo [Schweitzer], para que los pregone en los diversos periódicos». Qué chistes tenía Marx en mente es fácil de adivinar. Desde 1862 el «incidente de Fráncfort», adornado y exagerado, había dado lugar a

habladurías y escándalos que los adversarios de Schweitzer se complacían en repetir o simplemente aludir. El 22 de junio de 1869, en una carta a Marx sobre una reciente fusión entre un grupo apoyado por Sophie von Hatzfeldt, apodada «la Condesa Roja» (1805-81), y la ADAV, Engels habló de una «línea masculina-femenina» —la de Sophie— y de una «línea totalmente femenina de los lassalleanos», refiriéndose con *femenina* a los rumores sobre la orientación sexual de Schweitzer.

Las desavenencias se acentuaron entre el Partido Socialdemócrata y los seguidores de Schweitzer, que seguían esperando el apoyo del Estado y se pusieron del lado del gobierno prusiano en la guerra contra Francia de 1870. Más tarde, los dos partidos se fusionaron en el congreso de Gotha (1875), sobre el que Marx escribió su *Crítica al Programa de Gotha*, pero esto queda fuera del alcance de nuestro estudio.

Para entonces Schweitzer había abandonado la presidencia de la ADAV, e incluso había sido excluido del partido en 1872 —por malversación de fondos—. Repudiado por sus antiguos camaradas, Schweitzer emprendió una segunda carrera como dramaturgo. Ningún obrero asistió a su funeral.

En todo ello, la «cuestión sexual» quedó al margen para todos los protagonistas, que no vieron en ella una cuestión social o política. En el caso de Schweitzer, Lassalle apoyaba a uno de sus seguidores, mientras que Marx y Engels no eran nada quisquillosos a la hora de elegir las armas contra un adversario. Un «asunto privado» para Lassalle y munición para pequeñas calumnias para Marx y Engels.

El concepto de «homosexualidad» aún no existía, aunque...

«UNA PSIQUE FEMENINA EN UN CUERPO MASCULINO»

El 22 de junio de 1869, Engels escribió a Marx:

El *Urning* que me enviaste es una cosa muy curiosa. Son revelaciones extremadamente antinaturales. Los pederastas empiezan a contarse a sí mismos y descubren que son un poder en el Estado. Solo faltaba la organización, pero según esta fuente al parecer ya existe en secreto. Y como tienen hombres tan importantes en todos los viejos partidos e incluso en los nuevos, de Rösing a Schweitzer, no pueden dejar de triunfar. *Guerre aux cons, paix aux trous-du-cul* [Guerra a los cabrones, paz a los gilipollas] será ahora el eslogan [...]. Por cierto, solo en Alemania un tipo como este puede darse a conocer, convertir esta obscenidad en teoría [...]. Si Schweitzer pudiera ser útil para algo, sería para sonsacarle a este peculiar honorable caballero los detalles de los pederastas en los puestos altos y superiores, lo que ciertamente no le resultaría difícil como hermano de espíritu.

El término *Urning* procedía de un folleto que Marx había enviado a Engels, de Karl-Heinrich Ulrichs (1825-95), que entre 1864 y 1879 publicó una serie de opúsculos exponiendo la teoría del *Urninge* [uraniano o uranista], caracterizado por «una *psique femenina en un cuerpo masculino*».

Mientras estudiaba Derecho en la universidad, Ulrichs, nacido en el estado de Hannover, descubrió su atracción por los hombres. Uno de sus amigos se suicidó para evitar ser procesado por sodomía y la consiguiente e inevitable humillación pública. Cuando Schweitzer fue llevado a juicio por «ofensa a la decencia pública» en 1862, Ulrichs habló en su defensa. Aunque su orientación sexual no era ilegal en Hannover en aquella época, Ulrichs fue expulsado de su cargo público y después vivió de una pequeña herencia y de

trabajos intermitentes como periodista y secretario. En 1864 publicó de forma anónima *Investigaciones sobre el enigma del amor entre los hombres*, y solo reconoció ser el autor cuatro años más tarde. De todos sus opúsculos sobre el tema, Marx y Engels conocían al menos uno.

Aunque la sodomía no era delito según la legislación hannoveriana, todo cambió cuando Prusia se anexionó Hannover. Por eso, para Ulrichs, la lucha por el derecho al amor entre personas del mismo sexo coincidía con la lucha por las libertades democráticas. Su casa fue registrada, su biblioteca confiscada y, en 1867, fue detenido dos veces y estuvo tres meses en prisión. En su intervención en el Congreso de Juristas Alemanes, celebrado en Múnich en 1867 contra las leyes antisodomía vigentes en varios estados alemanes, fue acallado a gritos antes de que pudiera terminar su discurso. Más tarde, se le denegó la afiliación a una asociación científica de Fráncfort porque afirmaba pertenecer a un tercer sexo, categoría no reconocida en los estatutos de la asociación.

Legalmente fue una batalla perdida. Después de 1871 la ley prusiana contra la sodomía se aplicó a toda la Alemania recién unificada, y el §175 penalizaba «los actos sexuales contra natura [...] entre hombres, o entre hombres y animales» —la ley ignoraba la homosexualidad femenina—. Este párrafo seguiría en vigor tanto en la Alemania Oriental como en la Occidental hasta la década de 1960.

Como había escrito la feminista Mary Wollstonecraft el año de su muerte (1797), «aquellos lo bastante audaces como para adelantarse a la época en que viven [...] deben aprender a enfrentarse a la censura». En 1880 Ulrichs abandonó Alemania rumbo a Italia, donde murió quince años más tarde en L'Aquila.

Ulrichs no se contentaba con defender su causa: quería fundamentarla en la ciencia, la ciencia de su tiempo. Primero se interesó por el magnetismo, luego por la embriología. Partiendo del hecho de que los órganos sexuales permanecen indiferenciados al principio del desarrollo del feto, Ulrichs llegó a la conclusión de que el organismo posee una doble potencialidad sexual, que en ciertos individuos puede producir un espíritu o alma (*anima*) femenina en un cuerpo masculino. Un hombre atraído por los hombres es una especie de hermafrodita psicológico, al que denominó *Urning*, y su equivalente femenino —la mujer atraída por las mujeres—, *Urningin*.

La elección de los términos es significativa. «Constituimos un tercer sexo [...]». Somos mujeres en espíritu», escribió Ulrichs, pero prefirió evitar el uso de «tercer sexo», que consideraba peyorativo, y buscar inspiración en la Antigüedad, invocando la mitología en apoyo de la ciencia natural. Tradicionalmente, se venera a Afrodita en dos aspectos: Afrodita *Ourania*, que representa el «amor celestial», y *Pandemos*, la encarnación del «amor terrenal, físico». Calificando al hombre atraído por el mismo sexo de *Urning*, Ulrichs le otorgaba una pureza y elevación, la nobleza de la Antigüedad clásica, en oposición a las imágenes bajas y vulgares que a menudo se asocian con el sexo entre hombres. Ulrichs calculaba que un varón alemán adulto de cada quinientos entraba en esta categoría.

Con el tiempo, Ulrichs amplió su perspectiva para incluir un continuo de orientaciones sexuales; algunos *Urnings* nacen con inclinación masculina, otros con femenina. Al darse cuenta de que su teoría de un alma femenina en un cuerpo masculino no describía adecuadamente la considerable variedad de tipos observables de amor entre personas del mismo sexo, Ulrichs subdividió las categorías y acabó con una serie de dieciséis tipos.

Aunque apenas se le tomó en serio, los folletos de Ulrichs encontraron su público, destacando entre ellos, Krafft-Ebing (1840-1902), con quien Ulrichs mantuvo correspondencia. El superventas de Krafft-Ebing *Psychopathia Sexualis* —el título lo dice todo—, un éxito científico y popular, publicado por primera vez en 1886 y reimpresso en muchas ediciones posteriores, bajo el subtítulo *Con investigaciones especiales sobre la inversión sexual*, detallaba nada menos que 238 «casos». El autor distingue dos categorías de inversión: adquirida y congénita. En la sección sobre la segunda categoría, cita a Ulrichs y utiliza repetidamente la palabra *Urning*.

«UN ENIGMA MUY INTERESANTE DE LA NATURALEZA»

Nacido en Hungría en 1824, el escritor, traductor, librero y periodista alemán Karl-Maria Kertbeny se movió en círculos literarios y políticos y llevó una vida inquieta de peregrinaciones y encuentros europeos. Después de que Ludwig Kugelmann escribiera a Marx diciendo que Kertbeny le había hecho una visita y había hablado de todo y de todos, Marx respondió el 30 de enero de 1868 que no conocía personalmente a este «entrometido literario», añadiendo que no parecía haber «nada políticamente sospechoso contra él».

Aunque Kertbeny nunca lo declaró abiertamente, su diario revela una fuerte atracción por los hombres. No había nada impersonal en su investigación sobre el amor entre personas del mismo sexo: «¿Cómo es que yo, un individuo de sexo normal, tropiezo con la existencia del homosexualismo...?». Su trabajo sobre el tema fue también una autoindagación sobre el trauma de lo que un biógrafo llamó su «doble vida».

El primer uso registrado de la palabra homosexualidad [*Homosexualität*] fue en el borrador del 6 de mayo de 1868 de una carta de Kertbeny —con toda seguridad dirigida a Ulrichs—. *Homosexualidad* añadía una terminación latina a una raíz griega, lo mismo que la *sociología*, inventada a finales del siglo XVIII y popularizada en el XIX. Kertbeny también escribió:

Demostrar la naturaleza innata [de la homosexualidad] no es en absoluto útil, sobre todo no rápidamente, es más, tiene pros y contras, mejor verlo como un enigma muy interesante de la naturaleza desde el punto de vista antropológico [...]; no ganaríamos nada demostrando su innatismo. Más bien, deberíamos convencer a nuestros oponentes de que precisamente según su noción jurídica no tienen nada que ver con esta inclinación, sea innata o voluntaria, pues el Estado no tiene derecho a intervenir en lo que ocurre entre dos personas mayores de catorce años que consienten, excluyendo la publicidad, sin herir los derechos de ningún tercero.

Kertbeny se basaba en las ciencias naturales: «unisexual» y «bisexual» son términos botánicos. Sin embargo, a diferencia de Ulrichs, no buscaba causas biológicas y consideraba irrelevante la controversia entre lo innato y lo adquirido. Básicamente, deseaba concebir nuevas categorías positivas contra la denigración jurídica y médica y argumentaba que el principio de igualdad de derechos humanos también se aplica en el ámbito sexual. En un panfleto anónimo de 1869 contra el §143 del estatuto prusiano —que prohibía los «actos contra natura entre hombres»—, Kertbeny utilizó tanto las palabras *homosexualidad* como *heterosexualidad*; para defender a los acusados (de sodomía, concretamente), postuló dos prácticas sexuales opuestas y paralelas.

Un objeto se define por su separación conceptual de los demás. Kertbeny pretendía que se reconociera el derecho a lo que él llamaba homosexualidad distinguiéndolo de lo que él llamaba heterosexualidad, ya que la categoría de «heterosexualidad» debía su «invención» a los defensores de su opuesto, una actividad socialmente prohibida.

En aquella época se hablaba de un «amor sin nombre»; tanto la práctica *como la palabra* seguían proscritas. Los pioneros de la emancipación sexual quisieron dar a esta práctica un nombre propio y, con ello, legitimidad: mejor nombrarse a uno mismo que ser nombrado de forma discriminatoria.

AUTOAFIRMACIÓN POR NATURALIZACIÓN

En contra de los consejos de Kertbeny, en las décadas siguientes la mayoría de los defensores del amor entre personas del mismo sexo abrazaron la tesis del «innatismo», la cual ha prevalecido hasta nuestros días. Esta opción daba a la homosexualidad una justificación natural frente a quienes la denunciaban como monstruosa y «contra natura». Ulrichs escribió sobre el uranio en 1870: «Su orientación sexual es un derecho establecido por la Naturaleza. Los legisladores no tienen derecho a vetar la naturaleza». Suponiendo que la homosexualidad sea un hecho biológico, entonces algunas personas están sujetas a una atracción innata hacia el mismo sexo, cuyos orígenes son congénitos, y, por tanto, no puede haber ninguna base racional para prohibir las conductas derivadas de ella. Si un hombre no se siente atraído por otros hombres por elección propia, ¿cómo se le podría responsabilizar y sancionar?

Sin embargo, al definir una práctica sexual como un nuevo objeto *natural* llamado *homosexualidad*, sus defensores hicieron el juego a sus críticos. Frente a la condena moral y legal

de una práctica supuestamente «antinatural», defendían una especificidad intrínseca. Esto planteaba a los individuos homosexuales y heterosexuales como opuestos radicales, y aunque ahora se daba una base racional a la divergencia, se enfatizaba esta diferencia, lo que en una sociedad normalizadora implicaba ser segregado como «desviado».

Si el homosexual es fundamentalmente distinto —se entiende, *a pesar suyo*— debido a su constitución física y mental diferente, entonces no es absurdo que una sociedad empeñada en mantener el orden intente devolverlo al redil. Ya no es un criminal, simplemente un paciente al que hay que tratar por su propio bien y por el bien social. La psiquiatría tomó el relevo de la policía. La formalización por Kertbeny de dos realidades opuestas mantuvo el «problema» que pretendía resolver.

LOS «HOMÓFOBOS» MARX Y ENGELS

Los dos padres fundadores más famosos de la teoría comunista fueron contemporáneos de los primeros defensores del amor entre personas del mismo sexo, y el inventor de la *homosexualidad*, tanto de la palabra como del concepto, no les era desconocido. Sin embargo, Marx y Engels oscilaron entre la indiferencia y la aversión y reaccionaron con un lenguaje tan soez e insultante que los traductores y editores marxistas se han sentido hasta ahora obligados a suavizarlo. Críticos sociales de su calibre equipararon el esfuerzo de Ulrichs con «convertir la obscenidad en teoría». Cuando entraron en contacto —ciertamente remoto— con importantes pioneros de la emancipación sexual, los ignoraron o se burlaron de ellos. Es cierto que la cuestión no podía existir socialmente en la década de 1860, pero empezaba a plantearse: Marx y Engels la descartaron y solo se preocuparon del tema cuando convenía a su agenda política.

Pero hay algo más: «En la relación con la *mujer*, como presa y servidora de la lujuria comunitaria, se expresa la infinita degradación en la que el hombre existe para sí mismo [...]. La relación inmediata, natural y necesaria de un ser humano con otro es la *relación* del *hombre* con la mujer».⁷

Engels sí mostró interés por las cuestiones sexuales. En su artículo de 1883 «El libro de la revelación» (en *Progreso*, revista publicada por Edward Aveling, socio de Eleanor Marx), escribió: «Es un hecho curioso que con cada gran movimiento revolucionario la cuestión del “amor libre” pasa a primer plano». Asimismo, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* es una crítica en profundidad de la monogamia y la subyugación de la mujer. No obstante, en el mismo libro Engels rechaza dos veces el amor (masculino) entre personas del mismo sexo, desdeñando la «abominable práctica del amor entre muchachos» de los antiguos griegos y los «vicios groseros y antinaturales» de los nómadas de las estepas del Mar Negro.

Marx y Engels percibían la explotación y la enajenación humanas no solo en el ámbito «económico», sino también dentro de las relaciones sexuales... salvo que para ellos la sexualidad solo existía como «hetero» —una palabra y una noción desconocidas para ellos—. Por lo tanto, en nombre de la emancipación del hombre y de la mujer, ignoraron —o, en el caso de Engels, denigraron repetidamente— lo que se iba a conocer como homosexualidad.

7. MARX, «Propiedad privada y comunismo», en *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*.

NO MÁS AMOR GRIEGO

Como muchos otros, al utilizar «pederasta» Marx y Engels no distinguían a los *amantes de los chicos* de los «pederastas» adultos.⁸ La confusión es centenaria. En la Antigua Grecia la *pæderestía* era un modo de socialización, una relación particular entre mayores y jóvenes que incluía sexo y era más que sexo, que complementaba al matrimonio más que oponerse a él. «En la Atenas clásica [...] el sexo no expresaba disposiciones o inclinaciones internas, servía para situar a los actores sociales en los lugares que se les asignaban» (David Halperin).

La historia y la etnología nos hablan de la infinita variedad de relaciones sexuales hombre-hombre que van mucho más allá de lo que hoy llamamos «sexualidad». Ya sea la tradicional felación masculina entre adultos y adolescentes en Nueva Guinea o los hábitos de vida comunal entre jóvenes y mayores que nuestro siglo XXI llamaría «homosociales», rozando lo «homoeótico». En estos y otros casos, los participantes no realizaban «prácticas sexuales». Lo que ocurría formaba parte de los ritos de iniciación necesarios para alcanzar el estadio de la masculinidad —«heterosexual», en nuestra mentalidad moderna—, para convertirse plenamente en un «hombre», es decir, en padre y guerrero o cazador —o ambas cosas— y, en la antigua Grecia, en ciudadano. Donde nosotros podríamos ver «homosexualidad» o «bisexualidad» en la relación física entre *erastes* y *eromenos*, el ciudadano de Atenas veía una entrada en la verdadera edad adulta masculina. Después, había que evitar esa actividad, y la sexualidad «pasiva» estaba mal vista cuando se practicaba con un ciudadano adulto.

We'wha había vivido en una época crucial, en la que el nacimiento de la «cuestión sexual» sentó las bases para el advenimiento de la «homosexualidad», por primera vez teorizada y

8. NdE: Ver nota al pie 6. Se pone el énfasis en la diferencia de edad.

bautizada por sus pioneros defensores. Algunos hombres se llamaban a sí mismos «homosexuales» como reacción a los términos abusivos y despreciativos que se les aplicaban. El amante de Oscar Wilde, Lord Alfred Douglas, se adelantó a su tiempo en 1894 cuando escribió sobre «el amor que no se atreve a pronunciar su nombre»: para entonces, el homosexualismo había empezado a hablar por sí mismo y a reivindicar su existencia legítima sobre la base científica de que era «natural». Esto era más que una reivindicación de derechos en nombre de la libertad. Era un esfuerzo por competir con la ciencia establecida inventando nuevos modelos elaborados «progresistas» y tipos sexuales contra los rígidos patrones regresivos. Inevitablemente, aventurarse en el terreno de la ciencia llevó a los defensores del amor entre personas del mismo sexo a imitar su enfoque y sus métodos; pronto categorizaron, dividieron y subdividieron el comportamiento sexual, con la esperanza de desarmar la incompreensión hostil acumulando pruebas sólidas y conceptos exhaustivos.

Para que la homosexualidad existiera como tal, la sexualidad necesitaba ser pensada y tratada como un objeto social distinto. Al crear la «sexualidad» como una esfera específica, la sociedad capitalista abrió el camino a un paralelismo: el homosexualismo y el heterosexualismo se inventaron mutuamente como polos recíprocos. Entre los dos, apenas había juego limpio: la normatividad estaba del lado del heterosexualismo, porque solo la heterosexualidad parecía capaz de garantizar el orden sexual necesario para la reproducción social. «En una época en la que la clase media buscaba establecer un orden social frente a la rápida industrialización y la inmigración, el control de la sexualidad fuera de la familia parecía tanto más apremiante [...]. El sexo divorciado de la reproducción era simplemente demasiado perturbador para desatarlo en público» (John D'Emilio y Estelle Freedman). La ley y la moral seguían condenando la homosexualidad.

3. ¿Qué es «un hombre»? Sobre *maricas*⁹ y *queers* en Nueva York

TABERNAS Y BAILES DRAG

En Nueva York, a finales del siglo XIX y en las primeras décadas del XX, los hombres que mantenían relaciones sexuales con hombres no separaban esta actividad de su vida social. Participaban de una cultura callejera, principalmente obrera, en zonas donde vivían negros e inmigrantes irlandeses, alemanes, italianos y judíos que trabajaban en la industria y el comercio, el puerto y los muelles en particular. Bastantes de esos proletarios eran emigrantes varones, desarraigados, sin hogar, a veces ex presidiarios, sin vínculos matrimoniales ni familiares. Nueva York era una metrópoli comercial e industrial, pero también era en gran medida una ciudad de hombres.

La vida social de las clases trabajadoras se desarrollaba menos en alojamientos estrechos e incómodos que en espacios públicos, denunciados una y otra vez por los guardianes de la moral y la policía como una amenaza para la ley y el orden. Los homosexuales hacían pleno uso de ese espacio. Vivían en un entorno popular y su socialización se ajustaba a él: las tabernas hacían las veces de centros sociales u hogares donde podían encontrar información, entretenimiento, un trabajo

9. NdT: el término *fairies* en inglés contiene una historia de denigración y reapropiación que es difícil capturar con un término exactamente equivalente, puesto que además incorpora implícitamente el significado de «hombres con pluma». Hemos optado por «maricas», empleado junto al artículo masculino, como concepto que más se acerca a esa realidad contradictoria que ha ido forjando la historia de la lucha disidente.

o una pareja; en ese sentido cumplían la misma función para ellos que para el resto del barrio. Además, las mismas tabernas solían acoger a homosexuales y no homosexuales.

Dentro de esta vida urbana de clase baja, el homosexual tenía un lugar. Esto no quiere decir que la clase obrera neoyorquina fuera excepcionalmente abierta y tolerante en materia sexual, pero debido a sus condiciones materiales específicas de existencia, los proletarios no estaban sujetos ni acostumbrados al mismo «modo regulador» de las costumbres que las clases media y alta: las diferencias en cuanto a familia, hábitat, hábitos callejeros, educación, escolarización, comunidad, etc. creaban una separación muy diferente entre las esferas privada y pública.

Una característica peculiar de los barrios de clase baja era la visibilidad pública del marica: un hombre con aspecto y modales supuestamente afeminados. A la gente no le era indiferente la posibilidad de que mantuviera relaciones sexuales con parejas masculinas, pero ese hecho no era esencial. El hombre vestido de mujer o comportándose como supuestamente lo hace una mujer era una figura familiar en esos barrios y bastante bien aceptada, hasta el punto de ser bienvenido en las salas de baile «normales», además de protagonizar bailes de máscaras y drag, donde los maricas eran la principal atracción.

En el Harlem de los años veinte, el baile de disfraces Hamilton Lodge era el mayor encuentro de hombres y mujeres neoyorquinos amantes del mismo sexo; reunía a miles de travestis, en su mayoría de clase trabajadora, más aún en los años treinta, con una presencia homosexual aún más fuerte. En 1929 había dos mil bailarines y tres mil espectadores, en su mayoría jóvenes trabajadores negros. La asistencia aumentó a ocho mil en 1937 e incluía a muchos hombres vestidos de mujer, así como a mujeres vestidas de hombre.

Una excéntrica franja de la «alta sociedad» —artistas y miembros de la alta sociedad— acudió como si se tratara de un evento de moda poco convencional, para ver cómo los homosexuales se divertían y hacían *voluntariamente* un espectáculo de sí mismos. La paradoja de esta puesta en escena es que el travestismo se burlaba del estereotipo del homosexual «poco viril», al tiempo que lo *perpetuaba* al presentarlo como una caricatura. El carnaval juega con los patrones morales y los rangos sociales: el orden se trastoca por una noche. El espectáculo de la inversión coexiste con la norma. Al tiempo que ponía de relieve la artificialidad de los roles sexuales, la escandalosa feminidad de los maricas reforzaba también los estereotipos femeninos.

Los bailes de drags daban un edén primitivo —posiblemente teñido de racismo— a los blancos estafalarios que podían escapar por una noche de las convenciones de la clase media, pero también proporcionaban a los gays y lesbianas blancos y negros un verdadero momento de fiesta y un lugar de encuentro. Ya habían existido subculturas similares, en Venecia y Florencia en la época del Renacimiento, en el Londres del siglo XVIII, y lugares parecidos al Hamilton Lodge existieron en el Londres y el París de los años treinta, pero a una escala mucho menor y con menos presencia pública. En ningún lugar existía una cultura gay y lesbiana tan abierta como en esas pocas décadas en Nueva York.

«NO SOY UNA MUJER»

El marica se comportaba como no lo haría ningún hombre «normal»; aún más, como cualquier hombre «normalmente» viril querría que se comportara una mujer.

El barrio obrero aceptaba —o, al menos, soportaba— al marica como una anomalía más divertida que repulsiva. Lejos de amenazar la jerarquía sexual, el marica era otra cosa, un hombre incompleto y una mujer imposible. Peor aún, su exhibición de feminidad y su desprecio por virtudes femeninas tradicionales como la reserva y la modestia hacían que se asemejara a una prostituta.

Desde la elección de la ropa hasta los gestos callejeros, la feminización era el criterio clave. La «no normalidad» consistía en primer lugar en renunciar a los privilegios y obligaciones típicos de la condición de hombre, y solo en segundo lugar en buscar parejas sexuales/amorosas masculinas. En cuanto al hombre que accedía a los avances sexuales del marica, no se le consideraba «anormal», siempre y cuando se ciñera a lo que supuestamente define la masculinidad. Por eso se sabía que los hombres, solteros o no, casados o no, que vivían en comunidades de inmigrantes con un alto grado de segregación y jerarquía entre los sexos, mantenían relaciones sexuales regulares con personas del mismo sexo sin perder su condición de «hombres».

Esto quedó ampliamente demostrado en un famoso juicio de 1919. Como deseaba erradicar la «sodomía» de su base de Newport, la Marina estadounidense seleccionó en sus propias filas a una docena de jóvenes elegidos por su atractivo, a los que se pidió que sedujeran a marineros homosexuales para llevarlos ante los tribunales. La «trampa del amor» se saldó con diecisiete condenas. Según sus testimonios, los marineros utilizados como cebo no tenían ningún reparo

en mantener relaciones sexuales con hombres que para ellos no eran hombres de verdad, sino solo seres afeminados con los que eran ellos los que desempeñaban el verdadero papel masculino. (No olvidemos lo que John Howard llamó más tarde «la regla tácita de la impenetrabilidad varonil». La virilidad equivale a ser activo: «las parejas penetradas [eran] más fácilmente señaladas como *queer* que las parejas penetrantes»).

En aquella época el género de la pareja sexual aún no era un criterio decisivo —y discriminatorio—, pero iba a convertirse en uno, y la división entre marica y hombre «de verdad» dio paso a la demarcación entre homo y hetero, una diferenciación que apareció antes en las clases media y alta que entre los proletarios.

DISTINCIÓN DE CLASES Y ATRACCIÓN

En Estados Unidos la heterosexualidad exclusiva era una condición necesaria de «normalidad» en los estratos sociales más acomodados, dos generaciones antes de que lo fuera entre los trabajadores blancos y negros.

En las primeras décadas del siglo XX, la situación y los ingresos de los hombres de clase media les permitían un dominio privado mayor que el asequible a los proletarios varones. El hombre «bien educado» disponía de los medios para ajustarse a las normas de discreción y autocontrol que regían su medio, tal vez para hacerse el caballero o incluso mezclarse con los artistas. Si prefería a los hombres, no podía ni debía demostrarlo, así que desconectaba su preferencia de su imagen social.

El marica mostraba su diferencia sexual de forma vulgar, es decir, como lo hace la gente corriente: el hombre educado llevaba una máscara elegante y a menudo vivía sus aventuras

con personas de su mismo sexo tras la fachada de una pareja heterosexual convencional. Los marcadores sexuales también indicaban distinciones sociales.

La apariencia y la respetabilidad forman parte de las condiciones de existencia y trabajo de las clases medias y burguesas: la ropa, la forma de hablar, la actitud y el lenguaje corporal son signos inequívocos de superioridad que van unidos a su función de supervisión y mando. En los años 30, «un hombre es guapo si va bien vestido», dice un personaje de una reciente novela de Alan Hollinghurst. Los modales son un pasaporte social. El director de la escuela no habla como su personal de cocina, y si muchos trabajadores aspiran a la respetabilidad, pocos tienen los medios para alcanzarla. El hombre que puede permitirse su propio picadero o una habitación de hotel decente siempre guardará mejor las apariencias, tanto en el adulterio hetero «clásico» como en el amor homófilo.

El obrero demuestra su virilidad desempeñando el «papel masculino» *con un hombre* como también lo hace en otras ocasiones *con una mujer*. El hombre de clase media, por el contrario, autorrepresentaba su virilidad como dependiente de una atracción *exclusiva* hacia las mujeres. Cuando las actitudes de la clase obrera se aproximaron a las de las clases medias, se dio un paso más en la moralización del mundo del trabajo que había comenzado en el siglo XIX.

ELECCIÓN DE OBJETO

La posibilidad misma de enmarcar la homosexualidad como un lugar de identidad y etnicidad presupone la elección de objeto sexual como categoría maestra de la identidad sexual y propia.

—Steven Seidman, 1993, citado por John Howard

¿Cómo llegó a predominar gradualmente este patrón?

Primero, las relaciones homo o hetero fuera del matrimonio eran mucho más comunes en la clase obrera que en las clases medias.

Segundo, en la primera mitad del siglo XX se produjo un cambio importante en el discurso científico sobre la definición de los roles sexuales. Hasta entonces, se consideraba que el deseo sexual era menos importante que *la forma* —«activa» o «pasiva», sobre todo— en que se satisfacía el deseo: el *invertido*, una especie de hombre al revés, como sugiere la palabra, era el hombre que actuaba como una mujer, y para evitar la inversión bastaba con que desempeñara el papel dominante (activo).

A partir de entonces, para ser «un hombre», no bastaba con *actuar como un hombre* —es decir, *no actuar como una mujer*—; también era necesario mantener relaciones sexuales *solo con mujeres*. Freud teorizó esta evolución diferenciando la *finalidad* —lo que busca la libido sexual, no necesariamente el coito en el sentido habitual, sino la penetración, por ejemplo— del *objeto* —cómo obtener satisfacción mediante, entre otras cosas, la elección de una pareja—. La psiquiatría siguió hablando de inversión, pero sus practicantes más modernos prefieren teorizar la *homosexualidad*, definida

como la atracción por el mismo sexo, independientemente de las formas en que un hombre pueda «tener relaciones sexuales» con otro hombre.

Tuvo que pasar un tiempo para que la ciencia tuviera un efecto real en el comportamiento común, porque la «biopolítica» es mucho más que una cuestión de escritos y conferencias. Solo después de 1945 se impuso gradualmente una nueva percepción de la sexualidad, gracias a su difusión por los servicios sociales de bienestar, los organismos de salud pública y los múltiples canales de los medios de comunicación.

Además —y esto es más que un inciso—, las prácticas sexuales no habrían cambiado sin una profunda transformación de la condición femenina y, por tanto, de la imagen mujer/hombre, debido a la tendencia a igualar —parcial y contradictoriamente— las condiciones masculinas y femeninas.

La mayoría de las sociedades precapitalistas confinan a la mujer a funciones específicas que le imponen un estatus aparte, normalmente como actor social secundario y menor. Al poner a la mujer a trabajar fuera del hogar, y ahora cada vez más en trabajos y tareas «de hombres», el trabajo asalariado moderno no elimina sino que reduce la jerarquía sexual. En la mentalidad occidental imperante hoy en día, la mujer ha dejado de ser percibida como una ama de casa pasiva, indispensable pero inferior al hombre activo que realiza el «verdadero» trabajo y es el sostén de la familia. Lógicamente, si la mujer ya no está sistemáticamente subordinada al hombre, actuar como una mujer es o se suponía que debía actuar deja de ser un símbolo y un sinónimo de inferioridad. Aquí la «cuestión del (mismo) sexo» se cruza con la cuestión más general de la relación hombre/mujer.

Esta evolución fue necesaria para que una realidad histórica llamada heterosexualidad llegara y coexistiera en pareja mayoritaria con una realidad paralela llamada homosexualidad. En 1948, el profesor Alfred Kinsey dio a conocer a sus incrédulos conciudadanos que más de un tercio de los varones estadounidenses habían tenido al menos una experiencia de relación sexual con otro varón hasta el punto del orgasmo. Cuando se publicó el «Informe Kinsey», se cuestionaron su método y sus segundas intenciones, pero su gran número de lectores y la acogida de los medios de comunicación demostraron que los tiempos estaban cambiando (no solo las actitudes hacia el amor entre personas del mismo sexo: Kinsey arrojaba índices «escandalosos» de comportamientos no normativos, por ejemplo, la atracción de hombres y mujeres por el sadomasoquismo).

ASPEREZAS DE LA CLASE BAJA

La «hombría» difería en los distintos medios sociales. La «moral civilizada» de Freud era principalmente la moral de la clase media, esencial para la autodefinición de la clase media. Dado que el movimiento obrero podía percibirse como una amenaza para la ley y el orden burgueses, la supuesta moral laxa de la clase obrera resultaba al mismo tiempo repulsiva y atractiva para la sociedad respetable. Hasta los años 40, el proletario urbano era el compañero favorito del *homo inglés* de clase alta. El jefe domina el cuerpo del obrero en la fábrica. Oscar Wilde compraba la masculinidad del joven *gigolo* como el burgués compraba la fuerza de trabajo del obrero. El joven alquilado —tenía que ser joven— daba al *homo rico* lo que el privilegiado echaba de menos: la fuerza manual, el dominio sobre la materia, la capacidad de ser

activo por contacto directo con las cosas. En el taller, el obrero aporta su fuerza física y la somete a las órdenes del patrón; la relación sexo por dinero no era distinta.

[E]l sexo biológico de la pareja sexual del hombre importaba poco, pero su posición en la relación, mucho. Se esperaba de él que fuera asertivo, duro, agresivo e incluso brutal, y su actitud subyacía tanto a la penetración «activa» del *queer* poco viril como a sus actos de agresión homófoba y robo: ambos confirmaban su reputación de hombre de verdad. (Yuriy Zikratyy)

En sus *Memorias*, John Addington Symonds (1840-93), crítico de arte y defensor del «amor masculino», describió un «grafito» que vio en una de las «sórdidas calles» de Londres: «un diagrama emblemático del encuentro fálico» con las palabras «pinchazo a pinchazo tan dulce», que para él expresaban «tan cabalmente la voz del vicio y la pasión en el proletariado». Los hombres de la élite llamaban a sus jóvenes amantes de clase baja «oficio duro»: ambas palabras son significativas.¹⁰ «Festejar con panteras» era la frase codificada de Wilde para referirse al sexo peligroso: menos riesgo de agresión que de chantaje, de hecho.

También en Estados Unidos había un gusto por los hombres de clase obrera: el escritor negro y homosexual declarado Willard Motley escribió en un relato corto de 1940: «Es en la clase baja, con todas sus aparentes asperezas, donde se encuentran la verdadera calidez y vigor en el mundo moderno». En los años sesenta, la atracción por «lo innombrable,

10. NdT: las palabras a las que se refiere Dauvé son *rough trade*, evocando simultáneamente el *rough sex* y el carácter comercial de la transacción sexual.

el obrero con chaqueta de burro» (Alan Hollinghurst) seguía siendo un tópico entre los homosexuales londinenses de clase media.

Muy distinto era el homosexual (durante mucho tiempo reprimido socialmente y consigo mismo) Daniel Guérin (1904-1988), que de un entorno burgués pasó al socialismo y al anarquismo. Sin embargo, en 1972, recordando su juventud, describía así su atracción por los trabajadores masculinos:

Su modo de vida simplificado hasta el extremo, su traje pintoresco y masculino, su libertad de lenguaje, a veces para mí de algún modo indescifrable, su tez curtida por el aire libre, su vigor muscular, su franca y natural animalidad que en aquellos días ni la inhibición facciosa ni el prejuicio pequeñoburgués obstaculizaban o marchitaban...; todo en ellos me sorprendía, me metamorfoseaba, me encantaba.

Entre la clase obrera neoyorquina de los albores del siglo XX, la heterosexualidad tal como la conocemos no era una condición indispensable «para ser hombre». El deseo de un hombre por otro hombre revelaba tanto y tan poco sobre su vida sexual como su preferencia por mujeres delgadas o pechugonas.

Un hombre homosexual era un hombre que se comportaba como (se suponía que debía comportarse) una mujer. Salvo que en aquella época no se hablaba de «homosexuales», palabra que solo se hizo común cuando el criterio pasó a ser «del mismo sexo/otro sexo». Hoy, un homosexual es un hombre que hace el amor con otro hombre y probablemente vive en pareja con un hombre como las parejas hombre-mujer, paternidad incluida.

Hace un tiempo, la homosexualidad estereotipada y caricaturizada era la feminidad del marica abiertamente exhibida. Ahora, con la cultura (y el culto) del cuerpo, prevalece la imagen del hombre deliberadamente masculino. El drag, la provocación y la indignación se celebran como diversión a la hora de la fiesta. No hay Orgullo Gay sin ellos, pero la transgresión pasa a un segundo plano después de lo real, de ir al gimnasio donde el gay, como muchos de sus contemporáneos, cultiva su musculoso «capital corporal» masculino —en el mercado laboral, mejor estar en forma y tener aspecto atlético: «la salud es la nueva riqueza»—.

Hoy en día la sexualidad se distribuye sobre un eje homo-hetero, cada cual siendo una cosa o la otra, posiblemente ambas en diferentes momentos, el bisexual pasando de un polo al otro, el *queer* combinando variaciones *ad lib* [NdT: a placer, a voluntad], el transexual traspasando los límites biológicos que definen (¿o definían?) cada polo respectivo. Como veremos en capítulos posteriores, a finales del siglo XX el binarismo hetero/homo apenas tuvo tiempo de afirmarse antes de multiplicarse y dividirse sin fin.

4. Ingeniería sexual en Moscú

La Revolución Rusa fue algo más que la toma del poder, la guerra civil, las expropiaciones, etc.; inventó iconos, símbolos, un calendario diferente, nuevas palabras en nuevas combinaciones, y trajo consigo parámetros sexuales alterados.

ANTES DE LA REVOLUCIÓN

Solo podemos considerar «homosexuales» a los individuos que pertenecen a un contexto social en el que esta palabra es relevante para ellos y para la sociedad en su conjunto. En Rusia surgió una subcultura masculina del mismo sexo después de la década de 1870, y una femenina en la década de 1890. La palabra «homosexual» no apareció en ruso hasta 1895, pasando a formar parte del habla culta después de 1905. Incluso después de eso, muchas personas que tenían relaciones homosexuales raramente se llamaban a sí mismas «homosexuales».

Antes de 1917 «había poca identificación con un grupo específico de “la propia gente”, con una imagen afeminada de sí mismo o con una orientación sexual exclusiva. Los individuos en posiciones de autoridad se entregaban a actos eróticos del mismo sexo por placer, mientras que sus subordinados aparentemente consentían con vistas a un beneficio material, si no personal» (Dan Healey).

Esto no implica que fuera socialmente indiferente o bien aceptado. En cualquier caso, había más «bisexualidad» de la que se supone hoy en día, pero sin el concepto, porque el amor entre personas del mismo sexo era una práctica entre hombres con vida familiar. Para que surgiera una «subcultura homosexual moderna» fue necesaria la modernización

capitalista y todo lo que ello conlleva —urbanización masiva, en particular—. Solo entonces algunas personas empezaron a considerarse a sí mismas como un grupo: «los nuestros», diferentes de los que explotan una imagen pública de masculinidad normativa, de los que se visten como mujeres, de los que se venden, o de los tres a la vez. «El sexo en público era una afirmación del yo» (Dan Healey).

TRAVESTISMO BOLCHEVIQUE

Se rumoreaba que a Kerensky le gustaba vestirse con ropa de mujer. Había mucho de femenino en el físico y los gestos de Kerensky. ([Zinaida] Gippius lo llamaba su «revolucionario afeminado»), lo que le hacía parecer débil ante muchos de los trabajadores, en particular, que lo contrastaban desfavorablemente con la musculosa masculinidad de los bolcheviques.

—Orlando Figes

Dejaremos a Orlando y Zinaida —poeta simbolista, 1869-1945, amigo de Kerensky— la decisión sobre lo que es femenino y masculino, pero sus opiniones reflejan un cierto estado de ánimo, en aquella época e incluso ahora.

Se mire por donde se mire, el Octubre Rojo era definitivamente viril. Después de 1917 muchas mujeres adoptaron un comportamiento y una vestimenta «masculinos», al menos en los centros urbanos. La mujer bolchevique adoptó actitudes y aspecto masculinos hasta el punto de lo que podría haber parecido una caricatura. El código político correcto para ambos sexos era ser como soldados, y la igualdad de sexos apenas iba más allá. En lugar de someterse a la dominación masculina, las mujeres militantes estaban sometidas al partido y al Estado, y la historia registra muy pocas mujeres

líderes en el partido, los órganos estatales o la Comintern. Alexandra Kollontai fue la excepción que confirmaba la regla.

Algunas mujeres aprovecharon este estilo de vestir y esta actitud para entablar relaciones amorosas entre mujeres, aunque con cautela, a modo de tapadera. Hasta la vuelta a los valores tradicionales a mediados de la década de 1930, el régimen hizo la vista gorda ante las lesbianas encubiertas que desempeñaban el papel que se esperaba de las mujeres en la Rusia socialista. La energía, la determinación, la dureza y la abnegación se promovían tanto entre las mujeres como entre los hombres. En contra de los códigos burgueses, pero a favor del trabajo y la política: la línea del partido. Algunas mujeres que participaron activamente en la revolución, así como algunas lesbianas, tuvieron la oportunidad de reivindicarse como mujeres, lo que se hacía eco del principio de igualdad, uno de los principales pilares del régimen. Esto también reforzó un régimen aún frágil que tuvo que movilizar toda la energía humana disponible.

BIOPOLÍTICA SOCIALISTA

En la Rusia anterior a 1917 un fuerte movimiento, también activo en los círculos socialistas, era partidario de convertir la sexualidad en un asunto privado, en nombre de la libertad individual. Sin embargo, cuando llegaron al poder, los bolcheviques favorecieron una visión científico-burocrática de la sociedad: racionalización frente a emancipación, reproducción colectiva en lugar de libertad personal: todo por el bien común, tal y como entendía el partido que era beneficioso para el Estado obrero.

El buen cuadro del partido era aquel que era capaz de convertirse en un eficiente director de fábrica. En cuanto al proletario de base, era el hombre o mujer soviético ideal, el desarrollador de las fuerzas productivas «con el fin de distribuir y racionalizar adecuadamente todo el trabajo social», como escribió Lenin en 1914. Por lo tanto, criar a los futuros trabajadores es un avance socialista tan importante como construir una nueva fábrica de tractores y, de hecho, ambos eran inseparables.

Los bolcheviques deseaban acabar con la unidad familiar encerrada en sí misma, con la doble moral hipócrita y con la pareja enclaustrada, porque «la moral comunista exige todo para la colectividad». Al tiempo que dejaba claro en 1921 que «todas las relaciones sexuales deben basarse en la apetencia mutua, el amor, el enamoramiento o la pasión», Kollontai subrayaba el hecho de que

deben reforzarse los lazos entre los miembros de la colectividad [...]. Las necesidades e intereses del individuo deben subordinarse a los intereses y objetivos de la colectividad. Por lo tanto, por un lado, hay que debilitar los lazos familiares y matrimoniales y, por otro, hay que educar a hombres y mujeres en la solidaridad y en la subordinación de la voluntad del individuo a la voluntad del colectivo [...]. Cuanto más fuertes sean los lazos entre los miembros del colectivo en su conjunto, menor será la necesidad de reforzar las relaciones matrimoniales. (La palabra *colectivo* se repite cuarenta veces en un texto de 3.160 palabras).

Por consiguiente, si el sexo es social, la sociedad tiene el derecho y el deber de regularlo. En cuanto al amor entre personas del mismo sexo, es revelador que Kollontai, la famosa defensora de la «libertad sexual» y el «amor libre» —tanto en la teoría como en su azarosa vida— nunca se pronunciara públicamente a favor de la homosexualidad. En los círculos

internos del partido, todo el mundo sabía que Chicherin —comisario de Asuntos Exteriores, 1918-30— era gay, pero esto se aceptaba siempre que guardara silencio al respecto, cosa que hizo.

En la medida en que supervisaba la cosecha de grano o la producción de acero, el Estado socialista supervisaba la reproducción social, que por definición incluye la procreación. Esto era mucho más importante que los comentarios despectivos de Lenin, a menudo citados, como los que relató, por ejemplo, Clara Zetkin: «La promiscuidad en materia sexual es burguesa. Es un signo de degeneración. El proletariado es una clase en ascenso. No necesita un intoxicante para atontarlo o estimularlo, ni el intoxicante de la laxitud sexual ni el del alcohol».

La política sistemática bolchevique fue uno de los intentos históricos más firmes de aplicar el imperio de la ciencia (como correspondía al partido), acabar con las creencias religiosas y crear una moral estatal laica con medios limitados. La homosexualidad es una perversión, no una perversidad, decía un joven psiquiatra ruso en 1922, y debe ser tratada en el hospital, no penalizada. El nuevo Estado se atribuyó el monopolio de la distinción entre lo normal y lo patológico. Sobre una base materialista, la sexualidad es una «superestructura», decía la teoría: lo malo es lo que distrae a hombres y mujeres de la actividad productiva, del trabajo, del activismo partidista. A diferencia del ocioso burgués parasitario, el proletario trabaja: ese era el meollo de la nueva moral positiva. Lo que no contribuye a la (re)producción, afirmaban los bolcheviques, es antisocial y antisocialista. Por lo tanto, el sexo reproductivo (hombre + mujer) es «proletario», mientras que el amor entre personas del mismo sexo es «burgués». En ese periodo, la homosexualidad seguía estando reprimida solo indirectamente, más por desviarse de los deberes sociales

que por ser en sí misma una desviación. Hasta 1934 ningún acto sexual estaba prohibido a menos que se cometiera con menores de edad o personas vulnerables. En aquella época los actos «antinaturales» podían llevar a alguien a la cárcel en Alemania, al igual que la «sodomía» en Gran Bretaña.

Como en otros países, la ciencia soviética debatió las «causas» de la homosexualidad. Una escuela de pensamiento argumentaba a favor de los determinantes biológicos, naturales aunque modificables: la naturaleza era susceptible de ser educada. El homosexualismo estaba causado por anomalías hormonales, por lo que podía curarse con un tratamiento adecuado. Otra corriente insistía en las causas biosociales. A veces ambos puntos de vista convergían.

ORDEN SEXUAL

Con el primer Plan Quinquenal —1928-32; 1932 porque supuestamente se cumplió en cuatro años— y el endurecimiento del control estatal, se consideró que los valores familiares tradicionales eran más compatibles con el orden y la vigilancia que la (*muy relativa*) emancipación sexual posible después de 1917, amén de que encajaban mejor con una política pronatalista: el aborto se ilegalizó en 1936 y permaneció así hasta 1955.

El amor entre personas del mismo sexo se trató cada vez más como un remanente religioso, rural, feudal, precapitalista y, por tanto, antisocialista, especialmente en la periferia de la URSS, en las repúblicas musulmanas y del Cáucaso. Se lanzó una «revolución cultural» en nombre de la modernización frente al arcaísmo. Para los funcionarios y activistas del partido, lo cultural era político, y nada era natural, así que nada de teoría del «tercer sexo», nada de factores endocrinos: la homosexualidad se amalgamaba con la pedofilia en la

propaganda contra la iglesia y en las acciones judiciales. El ateísmo militante denunció el homosexualismo como una forma particularmente viciosa de explotación del hombre por el hombre.

Por el contrario, se decía que los auténticos proletarios, tipificados por los obreros rusos, tenían costumbres sanas y saludables, a diferencia de los pueblos atrasados del Este; Uzbekistán y Turkmenistán tenían una tradición de burdeles con hombres jóvenes, y la legislación bolchevique los prohibió al mismo tiempo que se prohibieron la poligamia, el matrimonio forzado y las dotes. El código uzbeko de 1926 prohibía el «acoso sexual a los hombres» —igual que el código ruso de 1923 lo prohibía para las mujeres—.

Todos estos elementos iban a confluir con el represivo sistema jurídico estalinista. Las mujeres eran bienvenidas en el lugar de trabajo (y en el ejército, según la tradición rusa) y podían desempeñar las tareas de los hombres, siempre que también cumplieran su papel de madres en la familia.

A partir de 1929, a diferencia del «gran confinamiento» del siglo XVII de Foucault, la política rusa consistió en reunir a todos los elementos no aptos para el trabajo productivo —prostitutas, personas sin hogar, vagabundos, mendigos, alcohólicos, desviados sexuales y personas dedicadas a oficios callejeros informales «no oficiales»— y reeducarlos a la fuerza para convertirlos en trabajadores adecuados. Los homosexuales ya no pertenecían al hospital, sino al campo de trabajo. La anomia no era una cuestión moral, sino social —para evitar el trabajo— y política —para eludir el control estatal—. El «Estado obrero» trataba la cuestión como una cuestión de clase: los homosexuales eran evasores del trabajo en el mejor de los casos, sabotadores burgueses en el peor. La homosexualidad se despenalizó después de 1917, pero se volvió a penalizar en 1934.

Yendo un poco más lejos, Gorki justificó la política antihomosexual en nombre de la lucha antifascista. El fascismo, explicaba, movilizaba a la juventud para neutralizar su potencial revolucionario, en particular practicando y promoviendo la homosexualidad. De este modo, el fascismo esterilizaba la energía proletaria (volveré a esto en el siguiente capítulo). Así que los homosexuales no eran simplemente inmorales; eran enemigos del pueblo, simple y llanamente. «Destruyan a los homosexuales y el fascismo desaparecerá», exigía el escritor.

«AL QUERIDO CAMARADA STALIN»

En mayo de 1934, Harry Whyte, un joven de veintisiete años, miembro del Partido Comunista de Gran Bretaña desde 1931, vivía en Rusia, donde editaba el *Moscow Daily News*. Señalado como el «mejor trabajador de choque»,¹¹ Harry no era un disidente, excepto en un campo. Escribió a Stalin una carta de cuatro mil palabras para demostrar que la nueva política «antisodomita» de la URSS «contradecía tanto los hechos de la vida misma como los principios del marxismo-leninismo». Separando cuidadosamente la esfera privada de la pública, expuso metódicamente su punto de vista marxista sobre bases científicas, además de políticas, y no dejó ninguna duda sobre su interés por el tema:

Tengo un interés personal en esta cuestión en la medida en que yo mismo soy homosexual [...]. Me puse en contacto con la OGPU [NdE: policía política, ex-Cheka, más tarde NKVD y finalmente KGB] en relación con la detención de cierta persona con la que había mantenido relaciones homosexuales. Allí me dijeron que no había nada que me

11. NdT: *shock worker* en inglés o *udarnik* en ruso; trabajadora cuya productividad es mucho mayor que la de los objetivos fijados.

incriminara [...]. Considero que la condición de los homosexuales de origen obrero o de los propios trabajadores es análoga a la condición de las mujeres bajo el régimen capitalista y de las razas de color oprimidas por el imperialismo. Esta condición es igualmente similar en muchos aspectos a la condición de los judíos bajo la dictadura de Hitler, y en general no es difícil ver en ella una analogía con la condición de cualquier estrato social sometido a explotación y persecución bajo la dominación capitalista.

Como él mismo dijo:

[H]ay dos tipos de homosexuales: en primer lugar, los que son como son desde su nacimiento (además, si los científicos no están de acuerdo sobre las razones precisas de esto, no hay desacuerdo en que existen ciertas razones profundamente arraigadas); en segundo lugar, hay homosexuales que tuvieron una vida sexual normal, pero que más tarde se hicieron homosexuales, a veces por vicios, a veces por consideraciones económicas.

En última instancia, argumentó, la solución

es la transformación revolucionaria del orden existente y la creación de una sociedad en la que la ausencia de desempleo, la creciente prosperidad de las masas y la liquidación de la familia como unidad económica aseguren las condiciones en las que nadie se verá obligado a la pederastia por necesidad. En cuanto a los llamados «homosexuales constitucionales», como porcentaje insignificante de la población son incapaces de amenazar la natalidad en el Estado socialista.

En resumen, está totalmente de acuerdo con la detención de homosexuales por «razones de naturaleza política», pero afirma que no hay necesidad de procesar a nadie por el mero

hecho de ser homosexual. El amor entre personas del mismo sexo no era ni una anormalidad médica ni un peligro para el socialismo.

Aunque la carta argumentaba «de acuerdo con los principios del marxismo-leninismo», Stalin nunca contestó; solo dejó una nota llamando a Whyte «idiota y degenerado».

Harry Whyte, una voz solitaria, abandonó Rusia a mediados de la década de 1930 —y evitó así ser eliminado en la Gran Purga—, alejándose más tarde del comunismo estalinista, pero manteniendo ideas de izquierdas y muriendo en Estambul en 1960, donde dejó un patrimonio de 1 libra esterlina a su pareja turca, o eso dice la historia.

El Código Penal soviético revisado de 1960 castigaba las relaciones sexuales consentidas entre hombres adultos con hasta cinco años de cárcel. Esto se derogó en 1993, pero, como sabemos, la Rusia contemporánea sigue persiguiendo a los homosexuales, a menudo en nombre de la protección de los menores frente a la «propaganda gay»: el Estado, siempre vigilante, no disfruta más que defendiendo lo que considera una juventud pura e inocente.

5. La reforma sexual en Berlín

Alemania fue el primer país con organizaciones homosexuales duraderas, estables y de tamaño considerable, hasta que el nazismo acabó con ellas. No es exagerado señalar la conexión entre este movimiento y la conflictividad social e insurrecciones que sacudieron Alemania entre 1919 y 1921. El primer fenómeno no tuvo un efecto directo en el segundo, pero estuvieron relacionados.

UN MOVIMIENTO SOCIAL

En Nueva York habría un ambiente homosexual, pero en Alemania tenía la amplitud y profundidad de movimiento social, resonando en mucha gente de todos los tipos; tanto así que Harry Kessler, escritor homosexual y coleccionista de arte, anotó en su diario el 8 de noviembre de 1907: «es insoportable, incluso las niñas pequeñas en el tranvía hablan de homosexualidad».

La diferencia era enorme con respecto a Gran Bretaña, donde hacer campaña pública prohomosexual era impensable. Ulrichs habría sido imposible de publicar en un país que prohibió *La inversión sexual* (1987) de Havelock Ellis,¹² un libro científico de un reconocido académico. En Alemania, solo la «pornografía ostensible» era perseguida, prohibida o censurada. Ello difería en Francia, donde el amor entre el mismo sexo no era criminalizado, pero había escaso interés científico o publicaciones sobre el asunto.

Un tufo de decadencia rodea la «libertad sexual» del Berlín atrevido y sombrío anterior a 1933 como se presenta en la película *Cabaret* (1972), inspirada por la ficción autobiográfica

12. HAVELOCK ELLIS, *La inversión sexual en las mujeres* (Madrid: Amistades, 2016).

de Christopher Isherwood.¹³ Imagen y mito enmascaran la realidad del amor entre el mismo sexo —sean hombres o mujeres— en vísperas de la Primera Guerra Mundial. Antes de 1914 había en Berlín unos cuarenta bares gay, con clientela mayormente de clase media, pero también en barrios de clase trabajadora. Informa un observador en una taberna de distrito obrero: «se esclavizan durante toda la semana para poder disfrutar una noche de domingo satisfaciendo sus tendencias [...]. Y cuando van a votar, votan como trabajadores, siempre y sin excepción». Una mayoría de los hombres berlineses en relaciones con el mismo sexo eran de clase trabajadora y a menudo estaban «integrados en su vecindario más próximo» (Robert Bleachy). Es significativo que, al contrario de Londres, los homosexuales extorsionados no dudaban en recurrir a la policía.

En 1903 el Comité Científico-Humanitario de Magnus Hirschfeld —detalles más abajo— envió un cuestionario a tres mil estudiantes, y un año después a cinco mil obreros metalúrgicos, preguntando sobre su orientación sexual con cuatro respuestas posibles: preferencia por las mujeres, por los hombres, por ambos, más una cuarta opción, «desviación», para aquellos que preferían no identificarse con ninguna de las otras. La proporción de homos¹⁴ autodeclarados era similar en los dos grupos sociales; 1,5% entre estudiantes, 1,15% entre obreros, con 4,5% «bisexuales» entre estudiantes y 3,19% entre obreros.

13. Escritor británico naturalizado estadounidense (1904-46). NdE: la obra a la que se refiere es *Adiós a Berlín* (1939), disponible en castellano en Editorial Acantilado.

14. NdT: Teniendo en cuenta las sutilezas entre gay, marica, homosexual u homo, se ha preferido mantener aquí, como en partes anteriores del texto, esta palabra según el original, aunque hoy en día está en desuso en castellano. Lo mismo para la diferencia entre relaciones homosexuales y «del mismo sexo» [*same-sex*].

Después de 1918, varios bares y salones de baile para personas del mismo sexo se utilizaron como lugares de encuentro, clubes deportivos y salas de conferencias, en un ambiente humanista y pacifista, siempre con la intención de derogar el artículo 175 del Código Penal: «La fornicación *contra natura*, ya sea entre personas del sexo masculino o de humanos con animales, se pena con prisión». Otros bares funcionaron de centros sociales informales comparables a las tabernas de Nueva York. En el resto del país, cada ciudad de tamaño medio tenía varios bares y lugares de encuentro homo, bajo varios nombres —«centros de amistad», «clubes», etc.—, y cada uno acogía normalmente secciones locales de organizaciones nacionales que, sin embargo, tenían poca influencia en las áreas rurales y rara vez incluían tanto a hombres como mujeres. Esta sociabilidad contribuía a la circulación de una floreciente «prensa homo» tan diversa como el resto de los medios: algunas revistas populares, otras ilustradas, otras para un público «cultivado», a veces con una inclinación política, pero normalmente políticamente neutrales.

La *Deutsche Freundschaft* (Asociación Alemana de Amigos) tenía 2500 miembros en 1922. Con una membresía de 12.000 en 1924 y 48.000 en 1929 —incluyendo 1500 mujeres—, la *Bund für Menschenrecht* (BfM, Federación por los Derechos Humanos) estaba cerca de ser una organización de masas. Extrapolando los datos recogidos por el Comité Científico-Humanitario, el BfM estimó que debía haber hasta dos millones de homos en Alemania a mediados de los 1920 —de entre una población de sesenta y tres millones—. Basándose en estos resultados, el BfM describía a los homosexuales como ciudadanos respetables que merecían completamente ser integrados en la sociedad alemana, y rechazaba a la minoría entre la minoría, especialmente a los «maricas» visualmente más transgresores y a los prostitutos

masculinos. Para alcanzar su objetivo, el BfM creyó realista apelar a la buena voluntad de todos los partidos políticos... incluidos los nazis.

La mayoría de los defensores del amor entre el mismo sexo progresistas justificaban su demostración sobre el derecho *natural*: la homosexualidad era innata, y desde el nacimiento algunos hombres experimentaban una atracción irresistible al mismo sexo. Aunque esta línea de razonamiento no era unánime —el BfM la desaprobaba—, era aceptada ampliamente, pues parecía una mejor política que presentar la homosexualidad como «condición congénita» —como dicen muchos gays de hoy en día—. Si hubiera sido una cuestión de libertad, esto es, una cuestión de elección, los homosexuales podrían haber sido responsabilizados por su comportamiento «antinatural».

Magnus Hirschfeld (1868-1935), en particular, comenzó y expuso la teoría del «tercer sexo»: algunos hombres eran conducidos por factores psicológicos congénitos hacia una orientación sexual primigenia. Fue el fundador principal y figura notable, en 1897, del Comité Científico-Humanitario (SHC). Sede central en Berlín, el SHC tenía subcomités en otras grandes ciudades y organizaba ponencias y conferencias para las audiencias más variadas: clubs masculinos de élite, asociaciones de negocios, organizaciones estudiantiles, etc. Para encuentros de masas alquilaba localizaciones «apropiadas a la clase» en el Moabit,¹⁵ «lo suficientemente grandes para albergar una audiencia de mil o más» (Robert Beachy). En 1919 el SHC se convirtió en el más amplio Instituto de Ciencia Sexual (ISS). En sus locales de Berlín se combinaban actividades para la reforma —apoyo a la supresión del §175—, investigación académica, educación popular, consultas médicas —3.500 en 1919-20: dos tercios

15. NdE: antigua zona obrera del distrito berlinés de Tiergarten.

de los pacientes eran hombres, un tercio homosexuales—. Hirschfeld desplegó una intensa actividad, viajando, conferenciando y debatiendo, y en 1919 inspiró la que probablemente haya sido la primera película abiertamente prohomosexualidad, *Diferente a los demás* [*Anders als die Andern*] —actuando Conrad Veidt, un actor famoso que un año más tarde protagonizó el clásico expresionista *El gabinete del Dr. Caligari*—. Inicialmente exitosa, la película fue pronto prohibida para el público y solo se proyectó para audiencias privadas.

Como indican los términos —«científico-humanitario», «ciencia sexual»— y el lema adoptado por el ISS —«la ciencia al servicio de la justicia»—, la idea era dotar científicamente, esto es, por métodos irrefutables y neutrales políticamente, al amor entre personas del mismo sexo de la legitimidad que garantizara su reconocimiento público y permitiera su existencia social. Hirschfeld creía en el «determinismo biológico» (R. Beachy) tal y como se concebía en su época. Mediante mediciones de cráneos —especialmente de criminales—, algunos médicos del siglo XIX trazaban patrones de conducta —y desviación—. ¹⁶ Del mismo modo, Hirschfeld pensaba que los homosexuales solían tener caderas más anchas. Intentaba encontrar categorizaciones. Creó nombres, y, en 1910, acuñó la palabra *travesti*. También recopiló y archivó un tesoro de objetos, testimonios, encuestas y fotografías, la mayoría de los cuales se perdieron cuando los nazis saquearon los locales de Berlín en 1933. Este giro enciclopédico era parte de una tendencia a recopilar y antologizar objetos y documentos sobre los usos, costumbres y folclore: el Instituto quería complementar el arte erótico

16. NdE: La frenología no solo se utilizó en fisionomía criminal, sino que dio argumentos tanto a la división de sexos como de razas. A pesar de su popularidad y su permanencia en el tiempo, no gozó de gran prestigio científico.

de la élite con la ciencia sexual para demostrar la extrema variabilidad de la sexualidad, así como la contribución de los homosexuales a la cultura y la civilización.

El Comité y el Instituto que lo relevaría reunían hasta mil participantes de todas las clases sociales en sus debates y conferencias. También tenían grupos locales, algunos en barrios de clase obrera que se reunían en cervecerías del Moabit.

En lo político, el SHC en 1897 y el ISS, treinta años más tarde, presentaron en vano peticiones contra el §175, a pesar del apoyo de miles de intelectuales y artistas, así como de algunas figuras políticas: Franz Wedekind, Stefan Zweig, Hermann Hesse, Thomas Mann, Sigmund Freud, Richard von Krafft-Ebing, Albert Einstein, Eduard Bernstein, August Bebel, Karl Kautsky y el teólogo Martin Buber (el dramaturgo Wedekind fue autor de *La caja de Pandora*, que inspiró la película de Georg Wilhelm Pabst de 1929 *Loulou*, con Louise Brooks, icono de la nueva mujer «sexualmente libre», que también jugaba con una imagen bisexual).

Los nazis empeoraron la ley ampliándola a cualquiera que la policía quisiera acosar o perseguir. Entre diez y quince mil homosexuales murieron en los campos de concentración.

Después de la guerra, el §175 siguió siendo el mismo que antes de 1933, lo que dio lugar a decenas de miles de condenas —en cuanto a esto, la dictadura de Alemania Oriental fue ligeramente más indulgente que la Occidental democrática—. Casi todos los procesamiento en virtud del §175 se acabaron a finales de la década de 1950, pero tuvieron que pasar otro par de décadas antes de la derogación completa de la ley antihomosexual tanto en el Oeste como el Este, así como para que la edad de consentimiento fuera gradualmente rebajada en varones.

LOS USOS POLÍTICOS DEL AMOR ENTRE PERSONAS DEL MISMO SEXO, ACTO 1: LA ALEMANIA IMPERIAL

Antes de 1914 y en la República de Weimar, la homosexualidad era una «cuestión política» en Alemania, lo que no ocurría en los Estados Unidos, Gran Bretaña o Francia. El crecimiento y la persistencia de un movimiento político homosexual tan grande —político en el sentido de venir acompañado de autodefensa colectiva y presión sobre la legislación— como el que existía en Alemania, a una escala desconocida en cualquier otro lugar, no podía dejar de atraer la atención de los partidos políticos, especialmente los dedicados a la reforma, el socialista SPD y, más tarde, el estalinista KPD.

August Bebel (1840-1913) se recuerda ahora menos como líder del SPD antes de 1914 que como autor de *La mujer y el socialismo*,¹⁷ publicado por primera vez en 1879, actualizado varias veces por el autor, reimpresso a menudo y, durante mucho tiempo, el «clásico marxista» más leído sobre el tema. Bebel dice poco sobre el amor entre personas del mismo sexo, excepto que en la antigua Grecia la misoginia y el miedo al exceso de población llevaron a los hombres a mantenerse alejados de las mujeres y a tener relaciones «antinaturales» entre ellos. El amor entre personas del mismo sexo también se trata como una «aberración» para las mujeres.

Cuando actualizó ediciones posteriores, Bebel había leído a Hirschfeld —que había trabado amistad con Bebel como estudiante— y había llegado a considerar la homosexualidad como una condición «innata» —por ende, parte de la

17. NdE: Se pueden consultar extractos de la obra en la antología recientemente publicada por Dos Cuadrados *El socialismo y la mujer trabajadora* (marzo de 2025).

naturaleza—, pero en la edición de 1910 la «sodomía» seguía siendo una «perversidad» para hombres y mujeres por igual. De hecho, Bebel, al parecer perseguido por «la época griega» —al igual que Engels, según lo visto en el capítulo 2—, tendía a considerar la homosexualidad como un subproducto del sometimiento de la mujer en la Antigüedad, y probablemente en su presente también.

Por el contrario, mientras Oscar Wilde era juzgado en Old Bailey en 1895, Eduard Bernstein hacía hincapié en lo relativo de las costumbres y la moral, y cuestionó la base de una acusación contra la homosexualidad:

Aunque el tema del comportamiento sexual no sea de importancia primordial para el conflicto económico y político de la socialdemocracia, la búsqueda de una vía objetiva para evaluar también este aspecto de la vida social no es irrelevante. Es necesario descartar los juicios basados en conceptos morales más o menos arbitrarios en favor de un punto de vista derivado de la experiencia científica. El Partido es lo suficientemente fuerte hoy como para influir sobre la legislación estatal, sus portavoces y su prensa influyen tanto en la opinión pública como en los miembros y sus contactos [...].

Porque ¿qué no es antinatural? Nuestra existencia cultural al completo, nuestro modo de vida de la mañana a la noche es una ofensa constante a la Naturaleza, contra las condiciones originales de nuestra existencia. Si fuera tan solo cuestión de lo que es natural, entonces los peores excesos sexuales no deberían discutirse más que, digamos, escribir una carta —pues mantener relaciones sociales a través de la palabra escrita está mucho más alejado de la Naturaleza que cualquier forma conocida de satisfacer el impulso sexual—.

Epítome del reformismo, Bernstein defendía un cambio gradual. Era más humanista que comunista. Tal vez esto fue lo que le ayudó a simpatizar con la difícil situación de los seres humanos perseguidos no por motivos de clase, sino solamente por su orientación sexual, una cuestión que la mayoría de sus críticos revolucionarios tachaban de «burguesa».

Como hemos visto, dos años después Bebel, Bernstein y Kautsky firmaron la petición del SHC contra el §175. Los derechos de los homosexuales empezaban a merecer la pena como causa progresista, lo cual significaba una fuente de votos pequeña, aunque no prescindible. Ser un partido obrero no impedía al SPD presentarse como un partido popular capaz de apelar a muchos grupos sociales.

En el Reichstag, el 13 de enero de 1898, Bebel habló en favor de la supresión del §175, sobre todo por razones prácticas: «estas personas existen en un número tan elevado y alcanzando todos los niveles de la sociedad» que la brigada antivicio no podía hacerle frente; el §175 era injusto, pero sobretodo obsoleto e inaplicable. A diferencia de Bernstein, Bebel no entró en el fondo de la cuestión, y sus palabras suenan más bien rancias para el estándar contemporáneo, pero se adelantaba mucho a su tiempo. Este fue probablemente el primer discurso en cualquier parlamento en el que un alto dirigente de un partido, uno modélico para los socialistas de toda Europa, adoptó tal postura.

No obstante, tan pronto la creciente relevancia de la cuestión forzó a los partidos a tomar una posición, también les permitió capitalizar el asunto cuando beneficiaba su agenda política.

El SPD explotó los «escándalos sexuales» cuando lo consideró oportuno. En 1902 su órgano central, *Vorwärts*, fue uno de los primeros periódicos en «revelar» que el archiburgués

Friedrich Alfred Krupp supuestamente mantenía relaciones con chicos menores en Capri; unas semanas después, Krupp se suicidó.

En 1906-9 el SPD adoptó el mismo enfoque para otro enemigo de clase, un amigo íntimo del emperador, Philipp zu Eulenburg, también acusado de homosexualidad. El asunto resultó en una sucesión de sonadas demandas por difamación y confusas acciones judiciales en las que se implicaron miembros del alto mando militar, hasta el canciller Bernhard von Bülow. En las acusaciones y polémicas que siguieron, la prensa socialista se mantuvo fiel a la moral pública aceptada. «Hay dos puntos en los que los diferentes partidos siempre estarán de acuerdo: cuando se trata de interferir en la vida privada y cuando es posible expresar la indignación moral de uno» (Franz Pfemfert).

Varios anarquistas —y homosexuales— criticaron estos métodos. Senna Hoy (1892-1914), por ejemplo, se negó a tratar la homosexualidad como una herramienta de propaganda a utilizar en un sentido o en otro, diciendo que explotar estos asuntos era un «arma indecente» (Senna acabaría muriendo en una cárcel rusa, donde fue encarcelado en 1907). «Así que la cuestión es hasta qué punto se justifica la utilización de un prejuicio que no compartes para destruir a un oponente político, y para estar seguros no solo políticamente, sino total y absolutamente» (Diario de Harry Kessler, 29 de octubre de 1907).¹⁸ Ciertamente, pero con toda probabilidad los periodistas socialistas *también compartían prejuicios antihomosexuales*.

18. NdE: El original, como es lógico, cita una versión en inglés cuyas fechas de inicio y fin no corresponden con las de otra publicación en castellano. Aunque se solapa el intervalo temporal, este extracto se ha traducido del inglés, pues está ausente en la edición española. Véanse: HARRY KESSLER, *Journey to the Abyss: The Diaries of Harry Kes-*

LOS USOS POLÍTICOS DEL AMOR ENTRE PERSONAS DEL MISMO SEXO, ACTO 2: LA REPÚBLICA DE WEIMAR

Tras la caída del Imperio, el clima político y social era favorable a las reformas, y el SPD ostentaba un poder considerable. Fue socio mayoritario en todas de las coaliciones de Weimar salvo una, y tres cancilleres fueron miembros del SPD. Aunque la derogación del §175 seguía formando parte oficialmente de su programa, el SPD había perdido interés en la causa homosexual: un partido gobernante es respetuoso con la moral pública.

El KPD (partido comunista), que solo estuvo en el poder unas semanas en Sajonia y Turingia en 1923, tenía menos necesidad de preservar una imagen de respetabilidad. En 1924 presentó una moción en el parlamento pidiendo la derogación del §175; por un giro de los acontecimientos, el gobierno cayó y no hubo votación, por lo que se abandonó el asunto. El 16 de mayo de 1927 Wilhelm Koenen se pronunció a favor de un cambio legislativo en la materia; fue el único diputado del KPD que forzó la cuestión en el debate parlamentario. La prensa y las declaraciones del partido adoptaron una postura más decidida que las del SPD, y los miembros del KPD participaron en las actividades del Comité Científico-Humanitario. Richard Linsert (1889-1933), por ejemplo, se convirtió en secretario del SHC en 1923. Uno de los principales juristas del KPD, Felix Halle —nacido en 1884 y fusilado en Rusia por «contrarrevolucionario» en 1937— publicó *Sexual Life and Penal Law* (1931):

sler 1880-1918 (New York: Vintage Books, 2013); HARRY KESLER, *Diario (1893-1937)*, edición de José Enrique Ruiz-Domènec (Libros de Vanguardia, 2015).

«La clase obrera, lejos de cultivar inclinaciones y actividades homosexuales [...] adopta una actitud tolerante hacia tales manifestaciones de la vida sexual».

De forma inevitable, el SHC estaba dividido políticamente. Hirschfeld, un moderado pro-SPD, deseaba la reforma desde arriba. Otro ala más «radical», representada por Linser y Halle, insistía en vincular las cuestiones sexuales con el cambio social general —tal y como era entendido por los miembros de KPD en un partido leninista en vías de rápida estalinización—. Por ejemplo, se negaron a limitar la despenalización a los homosexuales «honorables» —o sea, los que lo llevaban en silencio—. Cuando en 1929 el SPD presentó un proyecto de ley para legalizar el sexo gay, pero con una edad de consentimiento más elevada y la criminalización de la prostitución masculina, el SHC se dividió y Hirschfeld abandonó la organización. El Parlamento nunca aprobó la ley y la crisis de 1929 y el ascenso del Partido Nazi dejaron la cuestión en un.

Al mismo tiempo, el KPD no dudó en sacar rédito de escándalos sexuales. En 1924 su prensa tachó de homosexual al asesino en serie Fritz Haarman. En 1932 atacó el amor entre personas del mismo sexo como un «vicio burgués» tan perverso como la prostitución, el sadomasoquismo y la zoofilia. Pero fue contra el homosexual autoconfeso líder de los camisas pardas, Ernst Röhm, contra quien se desataron los informes más escabrosos: periodistas y portavoces del KPD contraponían el sano sexo proletario a la depravación fascista decadente. Por supuesto, Röhm era un nazi y jefe de los matones de la SA, pero, sobre todo, se le presentaba como un degenerado y, por ende, como un blanco ideal para el odio: encajaba en el estereotipo de hombre del saco. En 1930 el KPD actuaba de la misma manera que el SPD lo

había hecho hacia Krupp en 1902. Cuando la homosexualidad supuesta o declarada de un enemigo sirve como pretexto para atacarlo, ello equivale a atacar la homosexualidad.

El aspecto más infame de esta política quedó ilustrado en el trato que el KPD dio a Marinus van der Lubbe, el joven comunista holandés que incendió el Reichstag el 27 de febrero de 1933. Los estalinistas le acusaron de ser un agente provocador a sueldo de los nazis e hicieron mucho hincapié en el hecho de que era homosexual. Tal fue la versión oficial de la propaganda en diecinueve idiomas por el *Brown Book of the Hitler Terror and the Burning of the Reichstag* [*Libro marrón del terror hitleriano y la quema del Reichstag*]. Van der Lubbe fue incluso retratado como el *Lustknabe* de Röhm, es decir, compañero sexual y a menudo prostituto. En el juicio subsiguiente, los codefensores estalinistas de van der Lubbe exigieron que fuera condenado a muerte por haber «trabajado contra el proletariado». Fue ejecutado; ellos fueron absueltos. Un año después, en su carta a Stalin mencionada en el capítulo anterior, Harry Whyte escribió sobre «el fascismo, que empleó al pederasta van der Lubbe como arma en su provocación».

Ni la eliminación de Röhm y de la cúpula de las SA en junio de 1934 ni la despiadada política nazi contra los homosexuales en diciembre pusieron fin inmediatamente a la ecuación: «homo = degenerado = nazi = enemigo del pueblo». La propaganda antifascista incluso rastreó homosexuales ocultos entre los altos dirigentes nazis y se burló de «Frau Hitler».

No muchas voces se alzaron contra este tipo de conducta. Como era de esperar, el Comité Científico-Humanitario fue muy crítico. También lo fue el semanario de izquierdas *Die Weltbühne*, de Kurt Tucholsky. Linsert se negó a formar parte de la «acusación sexual» —murió el 3 de febrero de

1933, por lo que nunca supo nada de van der Lubbe—. En *The Left and «Vice»* —de 1934, también conocido como *Homosexualidad y fascismo*—,¹⁹ Klaus Mann refutó la falacia de que «el fascista Röhm era homosexual, por lo tanto, la homosexualidad es fascista» y escribió en contra del feroz artículo antihomosexual de Gorki mencionado en nuestro capítulo anterior:

La homosexualidad no debe ser «extirpada», y si lo fuera, la humanidad saldría empobrecida de algo incomparable [...]. El sentido del nuevo humanismo, para cuya realización queremos ver el socialismo como requisito previo, solo puede estar en una cosa: tolerar no solo todo lo que es humano y que no causa problemas criminales en la comunidad, sino integrarlo, amarlo, hacerlo aceptar, para que la comunidad se beneficie de ello.

El agravamiento de la represión legal y extrajudicial de los homosexuales en Alemania obligó finalmente a la propaganda antinazi a cambiar de rumbo, pero el prejuicio se mantuvo, de acuerdo con el concepto fascista de «plaga emocional» de Wilhelm Reich (en su lucha por la libertad sexual, Reich creía que el amor entre personas del mismo sexo era el resultado de nuestra miseria sexual y que se marchitaría cuando pudiéramos disfrutar de una vida sexual sin trabas y gratificante). Por supuesto, la mayoría de los líderes nazis no eran homosexuales, y el amor entre personas del mismo sexo estaba prohibido en la Alemania nazi, pero, según la teoría reichiana, el individuo fascista suele ser un homo reprimido; el nazismo se ganó a las masas abordando su insatisfacción afectiva —sobre todo sexual— y movilizó a sus militantes

19. NdE: Existe un resumen del texto en castellano al que por desgracia no se ha podido acceder: KLAUS MANN, «Homosexualidad y fascismo (1934)», en *Orientaciones: revista de homosexualidades*, ISSN 1576-978X, n.º 5, 2003 (Exterminio bajo el nazismo), pp. 127-34.

proporcionándoles una comunidad masculina sustitutiva —con un fuerte componente sexual, aunque no se exteriorizara abiertamente—.

Frente a la ideología fascista que se valía de la naturaleza, la salud, la vitalidad y la energía, el antifascismo dio la vuelta al argumento «psiquiatrizando» al enemigo: el fascista es el malsano, constreñido, auto-reprimido, y al igual que el «invertido» es su propio prisionero. No todos los homosexuales son fascistas, pero la homosexualidad es una de las autovías al fascismo.

El clásico de Reich *Psicología de masas del fascismo*²⁰ se escribió entre 1930 y 1933. Después de 1945 el vínculo entre la ambigüedad sexual y el fascismo (y/o el sadismo) seguiría siendo durante mucho tiempo parte del saber recibido ilustrado, por ejemplo, en dos famosas obras de arte: *Roma, ciudad abierta* (1945), de Rossellini, muestra a una lesbiana alemana —de lo más desagradable— y a un oficial afeminado de la Gestapo; la novela de Moravia, *El conformista* (1951, filmada por Bertolucci en 1970), describe cómo el sexo problemático —de tinte homosexual— conduce al fascismo.

Echando la vista atrás, estas actitudes adoptadas entre las dos guerras mundiales no difieren mucho de las de los socialistas decimonónicos resumidas en el capítulo 2. En 1930, al igual que en 1900 o 1864, la sexualidad y la «homosexualidad» rara vez se tenían en cuenta —y apenas se tomaban en serio— por lo que eran, sino solo como herramientas políticas que se utilizaban entre partidos enfrentados por su conveniencia para la acusación y el cotilleo.

20. REICH, WILHELM (1980) [1933]. *Mass Psychology of Fascism*. New York: Farrar, Straus and Giroux [ed. en castellano WILHELM REICH, *Psicología de masas del fascismo*. 3ª edición revisada y aumentada, traducción de Roberto Bein, 1946. EpubLibre, KayleighBCN.

SOBRECARGA DE IDENTIDAD

En 1945 Magnus Hirschfeld —que vivió en el exilio tras la toma del poder por los nazis— llevaba diez años enterrado en Niza.

Partiendo de cuatro criterios básicos extraídos, según él, de una infraestructura biológica innata, y luego re combinados y subdivididos en función de la fisiología, la libido y la subjetividad de cada individuo, el incansable sexólogo había llegado a la conclusión de que existía un inmenso abanico de posibilidades sexuales: cuarenta y tres millones de variantes, nada menos.

¿Qué podemos hacer con cuarenta y tres millones de identificaciones? Toda identidad implica algún tipo de límite circunscribiéndola y confiriéndole un mínimo de homogeneidad que la diferencia de las identidades vecinas. ¿Qué coherencia puede existir en un todo caleidoscópico fragmentado en una interacción casi infinita de factores? ¿Y por qué cuarenta y tres millones? ¿Por qué no cuarenta y dos? ¿O cuarenta y nueve? Puede haber dudas sobre la pertinencia «científica» de un inventario tan improbable.

Tomémoslo, más bien, como una intuición tan perspicaz como las de Fourier cuando clasificó sus series armónicas, sus 810 caracteres, sus 12+1 pasiones metódicamente divididas en subpasiones, etc. El mérito de Hirschfeld no es su cálculo exacto del número de orientaciones y permutaciones amorosas. Simplemente llamó la atención de sus contemporáneos (y la nuestra) sobre la imposibilidad de cercar la universalidad de la vida sexual dentro de límites mentales, y no digamos jurídicos.

6. Butch/Fem, o el auge y declive de la imagen de la mujer trabajadora

Butch y fem.²¹ ¿O es butch *vs.* fem? Este modo de relación sexo-afectiva entre mujeres ha sido a menudo objeto de burla, desprecio y escándalo, y ciertas feministas lo rechazan como una imitación caricaturesca de los códigos heterosexuales, como si una mujer desempeñara el papel masculino y su pareja el femenino. De hecho, hay algo más que un juego de dominación, y el butch/fem también tiene una dimensión de clase.

Lo mejor es escuchar a las personas aludidas hablar por sí mismas. Elisabeth Lapovsky-Kennedy y Madeline Davis entrevistaron a mujeres implicadas en ese ambiente en Buffalo, Nueva York, desde finales de los años treinta hasta los sesenta. Según estas historiadoras, hay que dar prioridad a la historia oral, porque la mayoría de las participantes eran de clase trabajadora y no dejaron testimonio escrito.

HOGARES Y BARES

En aquella época Buffalo era una ciudad industrial donde mucha gente trabajaba en fábricas de automóviles y acerías. En los EE. UU. la proporción general de mujeres en la población activa aumentó del 27% al 37% entre 1940 y 1945, y una mujer casada de cada cuatro trabajaba fuera del hogar, lo cual le daba mayor autonomía y, en el caso de aquellas

21. NdT: Podrían traducirse respectivamente por «marimacho» y «femenina», como formas de categorización de las expresiones de género en el mundo lésbico que imitan paródicamente la pareja heterosexual canónica. Se opta por dejar la dupla inglesa debido a su incorporación al uso corriente en castellano, sobre todo en espacios *queer*.

con un marido en el ejército, más oportunidades para conocer gente nueva. Para una mujer atraída por mujeres, sin embargo, existía el riesgo de ser señalada como «desviada» y perder su trabajo, así que debía compartimentar sus vidas privada y pública. Una lesbiana que trabajó en una fábrica desde 1936 hasta 1966 decía que siempre fue discreta sobre su orientación sexual: lo que pudo hacer como adolescente estaba prohibido para una adulta.

En la década de 1940, en Buffalo, se abrieron bares —a menudo sirviendo también de salas de espectáculos— dirigidos a una clientela mixta —sobre todo porque era buen negocio— de negros, gays, lesbianas y heteros, así como prostitutas y pequeños delincuentes.

Por supuesto, el lesbianismo en Buffalo no se limitaba a los bares. Las Hijas de Bilitis, una de las primeras organizaciones dedicadas a la liberación lésbica en los EE. UU., fundada en 1955 y activa en el área de Buffalo, contaba con miembros de clase media que no frecuentaban lugares que consideraban vulgares e inútilmente provocativos. En contraposición, para la mayoría de lesbianas de clase trabajadora, la cultura de bares era el eje de la vida social. Cuando el hogar pierde importancia, los bares son el lugar de socialización principal. Estas mujeres daban pocas fiestas en casa y no tenían vida familiar y muy poca vida de pareja: las amistades eran frágiles, y las relaciones estables escasas. La mayoría de ellas no volvía a casa con su pareja cuando salía del bar. «La postura defensiva y la consiguiente competencia por amantes y posiciones de poder no fomentaban la vulnerabilidad necesaria para relaciones de amistad íntimas» (todas las citas relacionadas son de Lapovsky-Kennedy y Madeline Davis).

Gays y lesbianas parecen haberse mezclado, «sin compromiso ideológico alguno con el separatismo». En 1993 un entrevistado decía sobre los años 40: «nunca estuvimos

segregados como ahora. Nunca se habló de un bar de hombres gay. Siempre íbamos a los mismos bares, así es como llegábamos a conocer tantos bares gay».

No idealicemos. Había competencia, agresividad, incluso violencia entre lesbianas y heteros, y a veces entre lesbianas. Una debía conquistar su propio espacio: «los bares eran nuestro único territorio. Era emocionante cuando surgía la oportunidad de ocupar un nuevo territorio», recordaba Tony. «No era como: vale, soy *queer* así que ahora seguiré con mi vida y me convertiré en algo maravilloso. Ser butch significaba que estaba limitada aunque fuera solo por mi forma de vestir, mi aspecto. Ya era una marginada». Había lucha por el espacio en bares y zonas que eran complicadas y no respetables. Más aún teniendo en cuenta que «en general, la prostitución era una ocupación aceptada para las fem, aunque la comunidad no estaba del todo libre de juicios moralistas».

POLARIDAD Y SEXO

Todos los narradores «coinciden en que los roles butch-fem eran predominantes en la comunidad lésbica del pasado». Originalmente, *butch* se refería a un hombre de aspecto y actuación duros, preferiblemente grande y viril. Al escoger la palabra, algunas mujeres deseaban adoptar la ropa y las actitudes de la imagen masculina más dominante.

Como en la mayoría de lugares, los roles butch-fem no solo modelaban la imagen lesbiana sino que también el deseo lésbico, constituyendo la base de un sistema erótico profundamente satisfactorio... Eran el núcleo de la cultura, la conciencia y la identidad de la comunidad. Para muchas mujeres, su identidad era de hecho butch o fem, más que gay o lesbiana.

«Los manierismos butch y fem seguían el modelo de comportamiento masculino-femenino retratado en las películas de Hollywood de la época». Se acompañaban de una forma de caminar, sentarse, agarrar un cigarrillo, entonar la voz: «la mayoría de las butch eran imitadoras expertas que dominaban las sutilezas de la comunicación no-verbal masculina». Imitaban el estilo «descuidado y tenso» de los rockeros y preferían la ropa masculina, especialmente la de trabajo. En cuanto a las fem, eran devotas seguidoras de la moda y estaban familiarizadas con la indumentaria de las actrices de Hollywood. «[L]a polaridad de género impregnaba toda la cultura y, por tanto, era difícil escapar de ella». Dos butch podían ser amigas, nunca amantes. Lo mismo ocurría con dos fem. El cuero apenas se mezclaba con el encaje. Esto reproducía el modelo binario. Independientemente de los sentimientos personales que estas mujeres pudieran tener sobre el «código butch/fem», tanto si pensaban que era innato o adquirido, natural o artificial, tenían que acatar sus reglas: «Eran un imperativo social [necesario para] participar cómodamente en la comunidad y recibir sus beneficios». Esto puede resultar difícil de admitir en una época en que los roles se consideran una elección personal, pero, entonces, la presión de grupo se aceptaba y, según Lapovsky-Kennedy y Madeline Davis, ayudaba a construir una comunidad.

Sexualmente, «la cultura sexual lesbiana se basaba en la erotización de la diferencia entre lo masculino y lo femenino: se esperaba que la butch fuera “la ejecutora” y la “dadora”». Se suponía que la butch era la compañera activa, y la hembra la pasiva: al hacer el amor butch/fem —la forma más común de práctica sexual era lo que ellas llamaban «fricción»—, la fem no reciprocaba. El sexo oral era poco común, y no había mucha innovación ni juguetes sexuales. Muchas lesbianas que empezaron como butch en los años 40 siguieron siéndolo, aunque las fem tendían a cambiar de rol más fácilmente.

En otras palabras, un sistema erótico centrado en la mujer, aunque definido por el género.

REAPROPIACIÓN E INTERNALIZACIÓN

El uso de estereotipos no implicaba copiar a las parejas tradicionales —no más de lo que los «maricas» neoyorquinos pretendían o deseaban parecer mujeres—. El propósito de interpretar un papel masculino no era pasar por hombre, sino intensificar su imagen, caricaturizarla.

Lapovsky-Kennedy y Madeline Davis interpretan este jugar con las normas como una «forma prepolítica de resistencia»: antes de que las lesbianas pudieran existir públicamente, recrear la dominación masculina sobre la femenina con un reparto exclusivamente femenino era una forma de cruzar la línea del género, y unía a las mujeres: «la solidaridad ofrecía un enorme apoyo en una sociedad que era hostil a las lesbianas». Según estas historiadoras —que también son activistas por los derechos de las lesbianas—, la suplantación de la identidad butch/fem permitía tres formas de resistencia: ayudaba a las lesbianas a reafirmarse en un mundo hostil, disminuía la división entre lo privado y lo público y defendía física y visiblemente el derecho de una mujer a amar a otra.

No todo el mundo está de acuerdo. Algunas feministas sostienen que burlarse de los modelos sociales —en particular de los ancestrales modelos sexistas que tanto pesan sobre la condición femenina— no los subvierte, sino que los perpetúa y, así, le hace el juego al enemigo. Imitar tropos masculinos cosifica a las mujeres; en las luchas sociales, la parodia sería, en el mejor de los casos, una arma de doble filo.

Por el momento, dejemos la cuestión sin resolver. Señalemos simplemente que había algo desesperadamente irónico en que la butch representara un modelo de conducta que en la

vida real la oprimía —como un prisionero que finge ser el carcelero—. Cuando el escenario bajaba el telón y la butch abandonaba el bar, no podía seguir representando ese papel, o solo podía hacerlo por su propia cuenta y riesgo.

CLASE

Al contrario de la larga tradición de socialización erótica gay «explícitamente interclasista», la clientela de los bares de lesbianas tiene una fuerte «homogeneidad» social; la mayoría de los clientes procedían de una «comunidad de lesbianas de clase obrera», y las mujeres de clase media tendían a mantenerse alejadas, por miedo a empañar su imagen social —*clase obrera* quiere decir trabajadoras de fábrica, pero también conductoras de autobús, mecanógrafas, dependientas, telefonistas, personal de hospital, peluqueras, trabajadoras de correos, limpiadoras, todos ellos trabajos femeninos mal pagados, normalmente manuales y en su mayoría no cualificados —.

Las butch que trabajaban en fábricas no solían mostrar ninguna singularidad en el lugar de trabajo, pero se vestían con ropa de trabajo cuando salían por la noche. Además, para las butch empleadas en el sector servicios, vestirse como una currante les permitía afirmar por la noche un estilo «proletario» que les estaba prohibido adoptar durante el día. Tanto las lesbianas de cuello blanco como las de cuello azul participaban de la valorización del proletario masculino. Como vimos en el capítulo 3, en la primera mitad del siglo XX los homosexuales de la alta sociedad buscaban un amante viril entre los marineros y los estibadores. La clase obrera era un símbolo de fuerza perdurable, así como un desafío o una posible amenaza, lo que la hacía más ambiguamente

deseable. «La imagen butch/fem tipificaba y reproducía las distinciones de clase dentro de la comunidad lesbiana y era fundamental para dar forma y expresar su política».

Un estudio sobre la vida lésbica en Montreal confirma el patrón de clase observado en Buffalo: «en los años 50 y 60 no existía una cultura lésbica homogénea, solo subculturas definidas por la clase social: las lesbianas de clase trabajadora tenían distintas formas de reconocerse» (Line Chamberland). Las lesbianas de Montreal entrevistadas tienen recuerdos sorprendentemente opuestos entre sí. Todas coinciden en describir los bares como un «entorno hostil y violento donde las más duras imponían sus propias reglas». Pero las lesbianas de clase media recuerdan la bebida y los excesos; describen a las butch como si no fueran auténticas lesbianas y a las fem como mujeres que reproducían los códigos hetero. Por el otro lado, las lesbianas de clase obrera dicen que se sentían cómodas en ese medio e insisten en el lado positivo: amor y sexo, solidaridad y una imagen gratificante de sí mismas.

Sin duda, la vida de las lesbianas de clase trabajadora era diferente. Chicos y chicas menores de edad frecuentaban ilegalmente los bares, la butch era una presencia bien conocida en esos barrios y los padres advertían a sus hijas de que no se acercaran demasiado a ella. Las butch solían tener trabajos «masculinos» —transporte, trabajo en almacenes, conducción de taxis— que no las sometían a la misma discreción que imperaba en las profesiones de clase media.

DE ROSIE AL JUEGO DE ROL

Toda imaginería sexual se inspira en las imágenes mentales predominantes en una época determinada. La dualidad butch/fem adoptó la visión positiva del trabajador estadounidense masculino de aquellos días, y su contraparte femenina simbolizada por la mítica «Rosie la Remachadora». Un póster patrocinado por el gobierno en 1943 mostraba a una mujer con bandana y mono azul que flexionaba los músculos y nos miraba diciendo «¡Podemos hacerlo!»: las mujeres estaban a la altura fabricando las armas que los hombres utilizaban para ganar la guerra.

Había realidad en el mito. Es muy probable que el cartel se inspirara en una foto de Naomi Parker Fraley (1921-2018), fotografiada en 1942 mientras trabajaba en la Estación Aeronaval de Alameda, California (en realidad, a pesar de su pañuelo y su ropa de trabajo, Naomi tenía una figura no tan evidentemente musculosa: parecía menos una trabajadora de choque²² que una modelo. La Rosie real era más fem que la Rosie butch del póster).

La incorporación de las mujeres a la fuerza de trabajo en empleos tradicionalmente masculinos les proporcionó un nuevo sentido de identidad. En 1944 tres millones de mujeres representaban el 22% del total de afiliados a sindicatos en Estados Unidos. El comportamiento y la representación de las lesbianas se adaptaron a la evolución de las imágenes femeninas.

Un par de décadas después, como en el resto de Norteamérica, la industria ha decaído en Buffalo y la población urbana con ella: 580.000 en 1950, 350.000 en 1980, 260.000 en 2010. Cuando la realidad obrera decae, su imaginería se marchita: el pañuelo mola, pero el mono azul está pasado

22. NdE: véase la página 60.

de moda. Las maneras y las costumbres han cambiado. Hoy en día se ven menos tacones de aguja por la calle y más pantalones que en 1960. El auge del feminismo y de la autoafirmación homosexual —principalmente masculina— ha transformado la percepción del lesbianismo, que en algunos círculos incluso se trata más como un movimiento político que como una práctica sexual.

La evolución trajo consigo sus propias contradicciones, y el feminismo, siempre en alianza heterogénea y fragmentada, se convirtió menos en un frente que en un campo de batalla. En Buffalo, como en el resto de Estados Unidos, cabía esperar que un movimiento feminista en ascenso integrara a las lesbianas, pero hacer causa común no resultó sencillo. Las feministas de clase media pedían sobre todo cambios legales, las feministas comprometidas con el mundo laboral se centraban en la igualdad laboral y salarial, y las feministas negras luchaban contra la combinación de racismo y sexismo. Durante bastante tiempo, lejos de converger, feministas y lesbianas mantuvieron relaciones tumultuosas, alimentadas por denuncias y agrias rencillas, y la *guerra de sexos* de los años setenta y ochenta fue aún peor para el ambiente butch/fem, que se encontró entre la espada y la pared.

Por un lado, el feminismo mayoritario, bajo la influencia de la clase media blanca buscando la integración, difícilmente podía asociarse con una multitud tan obviamente poco respetable. Cuando se desea ser aceptado socialmente, se tiende a mantenerse alejado de quienes rompen las normas. Algunas feministas pedían la censura legal contra la pornografía «degradante» e incluso denunciaban las prácticas «sexistas» del sadomasoquismo, y ser tachada de «sexopositiva» o «pro-sexo» bastaba para que te estigmatizaran como «aliada objetiva» de los opresores masculinos, una especie de enemigo interno.

Además, no solo fueron rechazadas por el feminismo dominante, sino que las adeptas a lo butch/fem también fueron apartadas por muchas feministas radicales, acusándolas de reproducir estereotipos esenciales para la dominación masculina: desempeñar el papel de un hombre era jugar el juego del enemigo. En 1984 Joan Nestle, nacida en 1940 e implicada en la cultura de los bares butch/fem de la clase obrera neoyorquina y activista gay y lesbiana, escribió sobre la «ironía del cambio social»: lo que en los años 50 se consideraba «sexual y políticamente radical», veinte años más tarde pasó a considerarse como «reaccionario y no feminista». Su explicación: para las mujeres en vías de un ascenso social arduamente logrado, la imagen butch/fem «caracterizaba y reproducía las distinciones de clase dentro de la comunidad lesbiana». Ni que decir tiene que la imagen butch/fem no era una *acción* de clase, sino un mimetismo y un juego de espejos —según Joan Nestle, se producían más permutaciones de lo que se cree—, pero incluso *esto* era desagradable para un feminismo que buscaba el consenso e inaceptable para un feminismo radical moralizante.

El tiempo ha pasado. La mujer que por las tardes performaba ser una trabajadora —lo fuera o no durante el día— se encontró fuera de lugar con un verdadero movimiento femenino en el mundo laboral que luchaba por sus derechos en el taller y en la oficina. Hoy en día, en Estados Unidos, cuatro de cada diez familias tienen una mujer como principal fuente de ingresos, y esta parte de la clase trabajadora —en sentido amplio— ha empezado a organizarse fuera y, cada vez más, dentro de las estructuras sindicales. La larga tradición de abandono sindical de la mano de obra femenina ha empezado a cambiar, en parte gracias al empoderamiento de las mujeres y en parte porque los sindicatos en declive necesitan todas las bases que puedan conseguir. La imagen de «Rosie, la remachadora» se ha convertido en una norma

en las marchas sindicales y en los carteles, ampliada para abarcar una variedad de trabajadoras musculosas que llevan bandana y que son negras, avejentadas o incluso deliberadamente sexis.

Mientras tanto, a menor escala, persiste como juego de rol, aunque a menudo con un cambio en la representación: la ropa de obrero es ahora menos importante en la parafernalia butch de lo que solía ser. Para una butch de hoy, lo importante es proyectar un *comportamiento* «masculino».



7. «Ser lo que aún no sabemos»: Stonewall y sus repercusiones

A finales de la década de 1960 la autodefensa homosexual estalló en un fuego explosivo y fulgurante que incluyó un intento de crítica social global. Cuando el ímpetu decayó, la rebelión se convirtió en mera autoafirmación: los gays luchaban cada vez más como grupo, pidiendo reconocimiento público y legal. Sin embargo, algunos no se resignaron a lo inevitable. Este capítulo se limitará a momentos significativos de tres países: Estados Unidos, Francia e Italia.

DE MOTÍN URBANO A «PODER GAY»

Para que una redada policial se convirtiera en un motín, era necesaria una época de conflictos: insubordinación en el trabajo, huelgas de nuevo tipo, como la de la planta de General Motors en Lordstown, disturbios de negros, marchas por los derechos civiles y movilización contra la guerra de Vietnam. El movimiento de «liberación homosexual» no fue el resultado directo de conflictos de clase, pero su dinamismo estuvo estrechamente vinculado a la revuelta proletaria de los años 1960-1970: el impulso procedía de las clases bajas.

En Greenwich Village, Nueva York, el Stonewall Inn tenía una clientela mixta de gays pobres blancos, negros y latinos. Como muchos bares similares era propiedad de la mafia, y su gerente, Fat Tony, pagaba regularmente a la policía, lo que no impedía redadas periódicas, como la del 28 de junio de 1969, salvo que esta se encontró con una feroz resistencia.

Los policías estaban acostumbrados a que se les gritara y abucheara, pero la gota que colmó el vaso fue una «butch travestida» —detenida por violar un edicto de Nueva York

que exigía de cada persona llevar tres prendas de ropa «apropiadas para su género» — se resistió a ser metida en el furgón. Un obrero de la construcción puertorriqueño arrojó un adoquín al coche de policía, gente de la multitud rajó las cuatro ruedas, los policías dejaron el vagón sin vigilancia, los presos escaparon y, para entonces, toda la calle estaba en erupción. El escuadrón de asalto se atrincheró en el Stonewall, ahora vacío, destrozaron la puerta, estallaron cócteles molotov en el interior, el agente al mando estaba listo para disparar y entonces llegaron los antidisturbios. El desorden continuaba a la noche siguiente, y tres días después se reanudaron de forma generalizada los enfrentamientos callejeros violentos.

Muchos de los alborotadores eran jóvenes gays pobres o sin hogar, algunos de ellos vagabundos que vivían al borde de la subsistencia, una masa plurinacional y multirracial; «los grupos más marginales de la comunidad gay fueron los que más lucharon —por consiguiente, los que más se arriesgaron— esa noche y las siguientes» (David Carter).

La revuelta resonó, la protesta se convirtió en una acción de masas que atrajo a reformistas, así como a grupos de izquierda radical. Aparecieron algunas organizaciones formales, con lemas como «poder gay» e «igualdad para los homosexuales». A diferencia de los movimientos anteriores, que se limitaban a pedir tolerancia, los gays y lesbianas querían ahora la plena igualdad inmediata para todas las orientaciones sexuales. En ese sentido, se solidarizaban con el movimiento por los derechos civiles, y 1969 fue un año decisivo. Cuando un alborotador dijo que «formaba parte de una muchedumbre que tenía una especie de identidad profunda», ese elemento común era mucho más que sexual. Los que se afirmaban como homosexuales pensaban que formaban parte de una comunidad oprimida que convergería con otras comunidades similares en un «pueblo» unificado tan vasto y fuerte

que podría liberar a todo el mundo. Una semana después de Stonewall se fundó el Frente de Liberación Gay (GLF), que abogaba por el «¡Poder para el pueblo!».

A diferencia de un partido, un frente agrupa provisionalmente intereses divergentes en torno a la prioridad de un objetivo común. Pero a los miembros del GLF no les preocupaba mucho el significado exacto de la palabra, sino que se identificaban ideológicamente con los frentes de liberación nacional del Tercer Mundo, especialmente en Vietnam.

En 1970 el programa del Radical Caucus declaraba:

Vemos la persecución de la homosexualidad como parte de un intento general de oprimir a todas las minorías y mantenerlas sin poder [...]. Sin embargo, una lucha común traerá un triunfo común. Por lo tanto, declaramos nuestro apoyo como homosexuales y bisexuales a las luchas de los negros, las feministas, los hispanoamericanos, los indios, los hippies, los jóvenes, los estudiantes y otras víctimas de la opresión y los prejuicios.

La idea era reunir todas esas categorías en un «pueblo» (en general, estos activistas no esperaban mucho del obrero —del blanco, al menos—, al que solían considerar un reaccionario sexista). Debido a los intereses dispares y contradictorios de este pueblo tan heterogéneo, el frente popular estaba abocado al fracaso, lo que provocó una serie de escisiones en el GLF. Una franja «izquierdista» quería un amplio programa revolucionario en solidaridad con otras minorías oprimidas. La mayoría «moderada» se centró en reivindicar la igualdad sexual, por ejemplo, luchando contra la prohibición de homosexuales en los empleos federales. La ruptura era inevitable, y finalmente se impuso un pragmatismo realista.

Había una brecha visible entre quienes, como los alborotadores de Stonewall, tenían menos que perder y más que ganar con la lucha, y quienes no deseaban causar tanto revuelo. Los primeros perdieron; los segundos ganaron: consiguieron algo de integración. Dado que el dominio burgués y el poder del Estado fueron desafiados pero no derrocados, la oleada social se desvió finalmente —de hecho, con bastante rapidez— hacia reivindicaciones democráticas paralelas a las de la enorme movilización por los derechos civiles.

Los desvalidos que habían iniciado la revuelta se identificaban con los oprimidos de todo el mundo, que era como los veían, esto es: el soldado del Viet Cong, el guerrillero palestino, el luchador por la libertad del Tercer Mundo, el negro, la mujer... Esperaban la unidad de los oprimidos y un resultado revolucionario. Cuando ello fracasó, fueron barridos, y solo quedó espacio para identificarse con una identidad presumiblemente más accesible: el mundo gay, ampliado más tarde al mundo LGBT+.

El poder gay para la gente gay: Promoveremos agresivamente el uso del muy real y potente poder económico de la gente gay en toda esta tierra para promover los intereses de la comunidad homosexual [...]. No seremos burgueses gays (*Come Out*, n.º 1, noviembre de 1969).

A pesar de este aviso, si lo que quieres es «un poder económico muy real y potente» en esta sociedad capitalista, mejor hazte burgués. La primera frase tiene algo de realidad. La segunda es ideología. El «poder gay» era utópico, y las utopías fracasan como utopías —y triunfan como instituciones— cuando imitan el mundo que rechazaron inicialmente.

«SEREMOS GAYS HASTA QUE EL MUNDO OLVIDE QUE ES UN PROBLEMA»

Nacido en 1943, Carl Wittman escribió *Refugees from America: A Gay Manifesto* (1969, publicado al año siguiente por el Frente de Liberación Gay), que pronto se convertiría en un referente. El título debe leerse literalmente: más que una mera declaración, un manifiesto pretende expresar la experiencia y la estrategia colectivas de un grupo, en este caso una minoría obligada a vivir en un gueto «por autodefensa»:

Somos refugiados de América. Por eso vinimos al gueto —y, como otros guetos, tiene sus aspectos negativos y positivos—. Los campos de refugiados son mejores que lo que había antes, o la gente nunca habría venido. Pero siguen siendo esclavizantes, aunque solo sea porque nos limitamos a ser nosotros mismos allí y solo allí. Los guetos engendran el odio a sí mismo. Nos estancamos aquí, aceptando el *statu quo* [...]. Es un gueto más que un territorio libre porque les sigue perteneciendo a ellos. La policía heterosexual nos vigila, los legisladores heterosexuales nos gobiernan, los empresarios heterosexuales nos mantienen a raya, el dinero heterosexual nos explota. Hemos fingido que todo iba bien porque no hemos sido capaces de ver cómo cambiarlo: hemos tenido miedo.

Lo que es la homosexualidad: la naturaleza deja indefinido el objeto del deseo sexual. El género de ese objeto se impone socialmente. Originalmente, los humanos hicieron de la homosexualidad un tabú porque necesitaban toda su energía para producir y criar hijos: la supervivencia de la especie era una prioridad [...].

La bisexualidad es buena; es la capacidad de amar a personas de ambos sexos. La razón por la que tan pocos de nosotros somos bisexuales es que la sociedad se escandaliza tanto con la homosexualidad que nos vimos forzados a vernos a

nosotros mismos como heterosexuales o no heterosexuales [...]. Seguimos llamándonos homosexuales, no bisexuales, incluso si también lo hacemos con el sexo opuesto, porque decir «oh, soy bi» pareciera ser un falso gay. Nos dicen que está bien acostarse con chicos siempre y cuando nos acostemos también con mujeres, y eso sigue siendo menospreciar la homosexualidad. Seremos gays hasta que el mundo haya olvidado que es un problema. Entonces empezaremos a estar completos.

Sobre «Alternativas al matrimonio» Carl Wittman escribió:

La gente desea casarse por muchas buenas razones, aunque el matrimonio no suele satisfacer esas necesidades o deseos. Todos buscamos seguridad, una fuente de amor y un sentimiento de pertenencia y de ser necesarios. Estas necesidades pueden satisfacerse a través de más formas de relación social y situaciones vitales [...]. Hemos de definir por nosotros mismos una nueva estructura social pluralista y libre de roles. Debe contener tanto la libertad como el espacio físico para que las personas vivan solas, vivan juntas durante un tiempo, vivan juntas durante mucho tiempo, ya sea como parejas o en mayor número; y la capacidad de fluir fácilmente de uno de estos estados a otro a medida que cambien nuestras necesidades.

El *Manifiesto* no incluye una de las principales razones por las que gays y lesbianas han luchado por el matrimonio entre personas del mismo sexo desde 1969 y, finalmente, en muchos países han conseguido el derecho a casarse: la posibilidad de copropiedad y de transmitir un legado a tu pareja. Ni el alquiler o la compra de un piso ni el patrimonio eran relevantes para Carl, porque pensaba que la sociedad estaba a punto de un cambio global. Si uno se convence de que pronto llegará el momento en que nadie corra el riesgo de ser vulnerable, no hay necesidad de recurrir a las instituciones

(burguesas) para protegerse, por ejemplo, concediendo derechos de matrimonio o copropiedad a las parejas estables y duraderas del mismo sexo. En una sociedad futura sin dinero ni propiedades, morir intestado carecería de importancia; en 1969 ese futuro no parecía muy lejano.

Según Carl Wittman, esta sociedad por venir no fomentaría las parejas estables duraderas, ya fueran homo o hetero, sino que favorecería nuestra «capacidad de fluir fácilmente» de una opción sexual a otra. Wittman creía, en marcado contraste con el argumento de «haber nacido así» esgrimido por los activistas homófilos —en 1969, y más aún ahora—, que todo el mundo tenía la capacidad de amar tanto a hombres como a mujeres. Hizo un llamamiento a «liberar al homosexual que todos llevamos dentro», al tiempo que sugería que «los homosexuales empezarán a interesarse por las mujeres [...] cuando la liberación de la mujer cambie la naturaleza de las relaciones heterosexuales».

Enfermo de sida, Carl Wittman rechazó el tratamiento hospitalario y se suicidó mediante una sobredosis de drogas en su casa en 1986.

ATENTANDO CONTRA LOS CÓDIGOS SEXUALES

En 1970 un grupo de mujeres creó en Francia el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR), al que se unieron hombres un par de meses después. «Por el momento, la homosexualidad sigue siendo el denominador común de un conjunto de individuos oprimidos», y «la salida del gueto dependerá tanto de la posible transformación del deseo como de la lucha política global de las fuerzas revolucionarias [...]. Para nosotros, la homosexualidad no es una forma de destruir la sociedad. Es ante todo nuestra situación, y la sociedad nos obliga a luchar contra ella» (*Report against Normality*, 1971).

Aunque las mujeres fundadoras y participantes esperaban mucho de una organización mixta, la afluencia masiva de hombres pronto dio prioridad a la homosexualidad masculina y entorpeció la actividad del grupo. Como dijo más tarde una mujer miembro: «Vi un FHAR completamente cambiado [...]. La colectividad se había marchitado en facciones [...]. En aproximadamente un año, los maricas se asociaron con los maricas, los gays con los gays, las bolleras con las bolleras, los políticos por su lado y los marxistas entre ellos» («Still a Woman Worker», *Gai Pied*, n.º 9, 1979).

Algunas lesbianas reprocharon al FHAR su misoginia, se escindieron y crearon las *Gouines Rouges* [Bolleras Rojas]. En el FHAR el «Grupo 5» esperaba evitar la creación de guetos colaborando con grupos heterosexuales de extrema izquierda, pero fracasó: «Nuestra intención era [...] hacer llegar a los grupos de izquierda la idea de la liberación sexual. Tuvi- mos que renunciar». Por su parte, los maricas rechazaban la organización formal y la jerarquía, se autodenominaban *Gazolines*, adoptaban eslóganes como «proletarios de todos los

países, abrazaos!» y se especializaban en la provocación, para disgusto de los activistas de extrema izquierda, normalmente dotados de un escaso sentido del humor.

Un artículo informativo pero optimista de 1972 en *Gulliver* describía al FHAR con cuatro mil miembros, con la fundación de grupos «en casi todas partes» de Francia y el nacimiento de una organización internacional, sostenido en gran parte sobre la creencia errónea de que había algo intrínsecamente revolucionario en la homosexualidad. Guy Hocquenghem (1946-88) fue un eminente defensor de la teoría de que, con una estrategia adecuada, el FHAR podría funcionar como catalizador del cambio social general, una perspectiva política descrita acertadamente por Jeffrey Weeks en 1978 como «una adoración de los excluidos y los marginales como el material real de la transformación social».

Una minoría del FHAR se opuso a este punto de vista e insistió en que, aunque hay homosexuales revolucionarios, no hay homosexualidad revolucionaria. Consideraban que la organización empezaba a

reconstituir un nuevo tipo de gueto, en particular con la afirmación de una identidad homosexual concebida como revolucionaria en sí misma, lo que no podía ser el caso de la bisexualidad, rebajada a algo intermedio: era lo contrario de una multisexualidad o polisexualidad que había sido la piedra fundacional del FHAR y de nuestro proyecto (Lola Miesseroﬀ).

De hecho, lo que Lola y sus amigos habían apreciado era que el FHAR no perseguía la «liberación homosexual», sino reunir a homosexuales y gente afín para la «acción revolucionaria», y aplicaron la misma lógica al movimiento de mujeres: «Es positivo que los grupos se ocupen de cuestiones específicas, siempre que no estén destinados a convertirse en

permanentes, siempre que estén destinados a fundirse en la revolución, sobre todo porque la revolución acontecería al día siguiente». Para ellas, por tanto, un movimiento radical de mujeres no podía ser una organización solo de mujeres.

La minoría —compuesta por hombres, mujeres, gays, lesbianas, bisexuales y heteros— que se había unido al FHAR sobre la base de «hacer estallar los códigos sexuales» se dio cuenta de que la organización iba exactamente por otro camino, así que se marchó y lo explicó en un folleto:

La emancipación de los homosexuales no será obra solo de los homosexuales. El problema de la homosexualidad es solo un aspecto parcial del problema general de las relaciones, que solo se resolverá con total transparencia entre los individuos y los medios y fines de la revolución. Sin embargo, una organización de homosexuales es necesaria: es de la conciencia de su opresión específica de donde puede surgir su conciencia de la opresión general de las relaciones [...]. Al ser una organización especializada, el FHAR actúa como un gueto y engendra guetos. Pronto tenemos la intención de reunirnos con aquellos fuera del gueto del FHAR que ya sufren este estado de cosas y que desean que el FHAR vaya más allá de sí mismo. Exigimos que se plantee la cuestión completa de las relaciones, y que se resuelva de una manera que solo puede ser revolucionaria.

Como el FHAR se había vuelto incapaz de servir como estructura de encuentro «creadora de nuevas relaciones», los disidentes esperaban que esto lo pudieran hacer los comités de barrio, bastante activos en los años inmediatamente posteriores a 1968, y que, gracias a su arraigo local, «podrían acabar con la separación entre el activismo y el resto de la vida cotidiana».

Lola Miesseroﬀ recuerda:

En París, a principios de los años setenta, un grupo de unas diez personas se instaló en un apartamento de tres habitaciones: dos dormitorios y una habitación en la que estaba prohibido dormir porque estaba reservada para las personas que pasarían la noche hablando. Defendíamos lo que más tarde se llamó *polisexualidad*. Usábamos la palabra *pansexualidad*, pero no éramos ni zoófilos ni pedófilos, no más que sados o masos. Se crearon otros pisos similares, había un flujo libre, todo el mundo se mezclaba, teníamos discusiones toda la noche, íbamos a manifestaciones, siempre en grupo pero no como comunidad, pues una comunidad empobrece. Estábamos en grupo para ser activos juntos. Era una época de eferescencia extrema e intensa en ideas, discusiones, acciones y sexo. Y, por supuesto, nuestros amigos que eran básicamente homosexuales se implicaron especialmente en la lucha por el fin de la represión de la homosexualidad. Como también participamos en la lucha contra la represión de las mujeres.

Un miembro del FHAR conocido como Marlene, en aquel momento un hombre joven, dijo en 1972: «Lo que queremos es la transformación total de la vida. Solo se hace la revolución si es vivida permanentemente, en la vida cotidiana».

En efecto, pero ¿cómo conseguirlo, cuando la oleada de rebelión estaba menguando? En ausencia de dinámicas sociales multidimensionales, las distintas formas de crítica se compartimentaron cada vez más, la contestación degradó en protesta, y los comités de barrio antes mencionados fueron incapaces de invertir el proceso. Mientras pretendía desestabilizar la sociedad y abolir la normalidad sexual, el FHAR murió atrapado en la contradicción entre la *reivindicación* y la *crítica* del sujeto homosexual. Como en Estados Unidos, los homosexuales franceses pasaron de la reivindicación de la tolerancia, pasando por la autoafirmación de una

comunidad, a la exigencia de reconocimiento y derechos. El sueño se vino abajo, y la desaparición del FHAR cerró una época de revueltas.

Le Fléau Social [*La plaga social*] nació en 1972 como portavoz de la disidencia en el seno del FHAR (en 1960 el Parlamento francés había añadido la homosexualidad a la lista de «plagas sociales», como el alcoholismo, el consumo de drogas, etc.; de ahí el nombre). Pronto Alain Fleig (1942-2012) se convirtió en su director y principal redactor y abrió la revista al anarquismo y al marxismo no ortodoxos, con especial interés por los situacionistas. Un movimiento homosexual en vías de fragmentación confluía con un (deficiente) movimiento comunista. A veces *Le Fléau Social* se vendía bastante bien —más de diez mil ejemplares—, pero la aventura terminó con el quinto número, en 1974.

«COMUNISMO GAY»

Mario Mieli (1952-83) fue una figura destacada del movimiento homosexual en Italia, donde, en 1972, cofundó la revista gay radical *Fuori* [*Fuera*]. También vivió durante dos años en Londres, viajó por Europa y, en 1973, asistió a varias reuniones de un FHAR decadente en París: «una asamblea general del FHAR es muy bonita si la vives como un viaje, pero se vuelve bastante frustrante si vas allí [...] para hacerte una idea de lo que hacen los homosexuales revolucionarios franceses».

Para Mario la provocación y el escándalo eran necesarios para transmitir la idea de que no hay revolución sin una reinención del uso y el significado de nuestros cuerpos.

En 1977, el año en que las turbulencias sociales en Italia se acercaban al umbral de la insurrección, se publicó *Elementos de crítica homosexual: hacia el gayo comunismo*. Los títulos

de los capítulos lo decían todo, desde el primero («El deseo homosexual es universal») hasta el último («Hacia el gayo comunismo» [*Towards a Gay Communism*]).²³

Es probable que la noción de «transexualidad» de Mario Mieli desconcierte al lector del siglo XXI:

En este libro denominaré *transexualidad* a la disposición erótica, polimorfa e «indiferenciada» infantil, que la sociedad reprime y que, en la vida adulta, todo ser humano lleva consigo en el estado de latencia o bien mantiene confinada en los abismos del inconsciente bajo el yugo del rechazo. El término «transexualidad» me parece el más idóneo para expresar, a un tiempo, la pluralidad de las tendencias del Eros y el hermafroditismo originario y profundo de cada individuo.

En relación con lo que ahora se conoce como transgénero, escribió:

Actualmente, los «casos» de transexualidad manifiesta reflejan las problemáticas referentes a la contradicción entre los sexos y la represión del Eros, que es represión de la universal disposición transexual —o sea, polimorfa y hermafrodita— humana: los transexuales manifiestos, perseguidos por la sociedad que no admite *confusión* entre los sexos, tienden frecuentemente a reducir su propia transexualidad efectiva a monosexualidad aparente, intentando identificarse con el sexo histórico «normal» opuesto a su sexo genital; así, la mujer transexual se sentirá hombre, eligiendo la virilidad, mientras el hombre transexual se sentirá mujer, eligiendo la feminidad. Un ser humano de sexo «impreciso» se mueve

23. MARIO MIELI (1980) [1977]. *Homosexuality and Liberation: Elements of a Gay Critique*. Londres: Gay Men's Press [ed. en castellano MARIO MIELI. *Elementos de crítica homosexual: hacia el gayo comunismo*. Traducción de Joaquim Jordà, 2024, Madrid: Traficantes de Sueños].

por las calles del capital con mucha menor facilidad que un hombre que, a todos los efectos *exteriores*, *parezca* mujer o que una mujer que *parezca* hombre. A esta razón se debe que hoy no sea raro que quien se sabe transexual desee cambiar de sexo (genital) y puede, en efecto, optar por Casablanca o Copenhague para el «cambio de sexo» mediante una intervención, o bien, con mucha mayor frecuencia, se limite a la identificación psicológica con el sexo «opuesto».

Esta afirmación podría calificarse hoy de pura indiferencia ante la difícil situación de las personas transgénero, o incluso de transfobia.

Así pues, «la liberación del Eros y la realización del comunismo pasan necesaria y gayamente por la (re)conquista de la transexualidad y la superación de la forma de heterosexualidad que hoy se nos ofrece».

Mario era plenamente consciente de la «recuperación» de las luchas de las personas del mismo sexo que ya estaba en marcha en los años setenta:

Hoy es evidente que la sociedad utiliza a las mil maravillas las «perversiones» con fines utilitarios —basta acercarse al quiosco de la esquina o entrar en el cine para darse cuenta de ello inmediatamente—. La «perversión» es vendida al detalle y al por mayor, es estudiada, repartida, valorada, comercializada, aceptada, discutida; se pone de moda, *in and out*: se convierte en cultura, ciencia, papel impreso, dinero (de no ser así, ¿quién publicaría este libro?).

Otras voces expresaron una preocupación similar. El mismo año del libro de Mario, se podía leer en una revista de Turín:

No quiero ser recuperado por la normalidad heterosexual porque no creo en ella. Pero tampoco creo en un modelo homosexual, entonces, como soy consciente de mis límites,

quiero progresar en mi liberación para hacer estallar todo lo que he reprimido [...], quiero cambiarme [...] y no ser ni homosexual ni heterosexual, ser lo que aún no sabemos, porque está reprimido (*Lambda* n.º 2, 1977)

En aquellos días, al igual que Carl Wittman y los primeros miembros del FHAR, Mario esperaba el advenimiento de la revolución —o, al menos, un intento de revolución— en un futuro bastante cercano. Cuando el colapso capitalista no se produjo en la década de 1970, se produjo un cambio en la teoría. La mayor parte del libro de Mario dilucida cómo un movimiento comunista y una revolución tenían que incluir la dimensión sexual y la cuestión «gay». Luego, en el último capítulo, la cuestión sexual se convierte en *la causa* de la perpetuación capitalista, por lo que la liberación sexual se convierte en la palanca que podría mover el mundo capitalista. La «desinhibición completa» del homoerotismo se describía anteriormente como «una de las condiciones de la creación del comunismo»: ahora se convierte en *la* condición, porque la monosexualidad se considera la base del capitalismo.

«La revolución se fragua hoy, entre otras cosas, por el conflicto entre el movimiento gay y la Norma, por el choque entre homosexuales y desertores del ejército de la normalidad» (a medida que avanza el libro, aparecen más palabras clave en mayúsculas, señal inequívoca de que los conceptos cobran vida propia y la teoría se alimenta de sí misma).

La cultura política que había actuado como fuerza disruptiva había llegado a su fin. Cuando el proletariado, incluidos los gays, pareció retirarse del escenario histórico, Mario se lanzó a la búsqueda de otros sujetos revolucionarios. Esperaba que las «lesbianas revolucionarias» pudieran servir de puente entre los movimientos gay y feminista. Luego, como muy pocas lesbianas revolucionarias estaban a la altura de la

tarea, creyó en un agente histórico cada vez más amplio y más difuso y desmaterializado, tan universal, de hecho, que existe en todas partes y en ninguna:

No reconocemos la *subjetividad* humana en las personificaciones de la cosa por excelencia, esto es, del capital y del falo, sino en la sujeción de las mujeres, homosexuales, proletarios, niños, negros, «esquizofrénicos», viejos, etc., al poder que les explota y les reprime. *La subjetividad revolucionaria o potencialmente revolucionaria se recoge en la sujeción.*

La contradicción imposible de Mario era querer que la revolución sexual fuera solo una parte de la revolución social... al tiempo que consideraba el sexo como el principal portador de un poder subversivo invencible. Ni alimentó ilusiones sobre el ascendente movimiento gay ni aceptó la derrota como luchador por un «nuevo (y muy viejo al mismo tiempo) erotismo, polisexual y transexual». Pedir demasiado a la propia época puede conducir a una autodestrucción leve o grave. Otros intentaron avivar las llamas de la revolución después de que el fuego se hubiera convertido en cenizas. Cuando el revés resultó definitivo, Mario, perdido en el limbo político, se refugió en la escritura y en el misticismo, hasta que se suicidó a los treinta y un años.

«Nunca habrá revolucionarios satisfechos» (*La Révolution Surréaliste* n.º 9-10, 1927).

EL SIDA Y LA AUTODEFENSA

Pocos años después de la muerte de Mario, la devastadora epidemia de sida contribuyó a transformar la revuelta gay en un movimiento de defensa de una categoría —en 2016 1,7 millones de personas murieron en todo el mundo de tuberculosis, un millón de VIH/SIDA y medio millón de paludismo—.

Aunque estadísticamente es más letal entre los heteros —mujeres, sobre todo—, el sida provocó un fuerte compromiso por parte de los homosexuales, paradójicamente reforzado por el hecho de que la epidemia se asoció inicialmente a la homosexualidad: se hablaba de «cáncer gay» y pasaron años antes de que la prensa dejara de escribir sobre «GRID» (*Gay-Related Immune Deficiency*) [Inmunodeficiencia relacionada con homosexualidad] y empezara a utilizar los términos «VIH» y «sida».

Cuando se fundó Act Up en EE. UU. en 1987, el nombre era significativo: *Aids Coalition to Unleash the Power by direct action* [Coalición SIDA para liberar el poder de la acción directa]. A ambos lados del Atlántico, Act Up retomó los métodos radicales de los años setenta: rechazar la respetabilidad, afirmar abiertamente una sexualidad diferente, hacer algo más que apoyar a las víctimas, actuar políticamente, enfrentarse al poder reaccionario —de la Iglesia católica, entre otros—, la provocación callejera, molestar a los medios de comunicación y un esfuerzo, al menos al principio, por funcionar sin líderes, como una federación de colectivos autónomos. La creciente autoconciencia y militancia de quienes ahora se llamaban a sí mismos y ahora otros llamaban «los gays» contribuyó a cambiar la imagen pública; la homosexualidad ya no era —o no solo— una práctica sexual, sino que se veía como un modo de vida propio de una minoría, posiblemente de una comunidad.

La lucha contra el SIDA y contra todos los poderes establecidos que se preocupaban poco de él, ya fueran médicos, políticos o mediáticos, aceleró la creación de asociaciones militantes y grupos de apoyo, algunos de los cuales dieron lugar más tarde a instituciones que a veces se beneficiaron de financiación pública. Cuando la defensa de los intereses de un grupo necesita cierto grado de reconocimiento social, es lógico que sus grupos de apoyo —Act Up incluido— debieran recibir ayudas y subvenciones del gobierno o de las autoridades locales. Por otra parte, mientras amplios sectores de la opinión pública y de la política sigan siendo hostiles al amor homosexual, el ala reformista ilustrada de la burguesía favorecerá el empoderamiento individual y colectivo, en materia sexual como en todo lo demás; cada minoría es bienvenida a tener su parte del pastel en su terreno específico, siempre que se atenga a las reglas sociales globales: respeto al sistema de clases y deferencia a la autoridad del Estado. Actualmente existe un «movimiento» homosexual que no es directamente político, pero que desempeña un papel político en nombre de intereses colectivos.

La legitimidad pública de gays y lesbianas, su presencia en los medios de comunicación, su reconocimiento institucional y su participación en las estructuras administrativas han alcanzado gradualmente un estadio inimaginable para los radicales de los años setenta. Echando la vista atrás, Jim Fouratt, alborotador de Stonewall y uno de los primeros miembros del Frente de Liberación Gay, recordaba que en aquella época él y sus amigos intentaban hacer «una revolución gay» y «no tenían ningún interés en ser respetables». Unos cincuenta años después del *Manifiesto* de Carl Wittman, pocos homosexuales desean publicar una declaración anunciando su intención de luchar por un cambio social total. Gays, lesbianas y bisexuales, así como transexuales e intersexuales, rara vez lanzan mensajes al mundo. Reclaman sus legítimos derechos.

8. La identidad imposible

Siendo como soy una feminista lesbiana y Negra [...], me encuentro una y otra vez en la situación de que se me pida que extraiga de mí misma uno de los aspectos de mi ser y lo presente como si fuera un todo, eclipsando y negando las demás partes que me componen.

—Audre Lorde, 1980²⁴

Durante su participación en el Frente de Liberación Gay, fundado para gays y lesbianas pocas semanas después de Stonewall, Marta Shelley escribió que la oposición a la familia nuclear era un principio central del activismo de la liberación sexual. En 1970 otro miembro del GLF, Allen Young, afirmó que la familia era el principal medio por el que «se crea y se impone una sexualidad restringida». Difícilmente podrían haber imaginado que, cincuenta años después, los grupos de gays y lesbianas lucharían por su derecho a tener una vida familiar.

LA CONTRADICCIÓN DE LA INTEGRACIÓN

La revuelta gay alimenta la crítica radical cuando perturba, en pequeña o gran medida, el orden moral, social e incluso racial; por eso, en medio de la agitación de los años 1960-1970, contribuyó a un desafío social global.

Fue entonces cuando la oleada rebelde empezó a parecerse a una fiesta que ha durado demasiado y que daba señales de acabar pronto. Cuando la oleada retrocedió, los homosexuales intentaron satisfacer sus reivindicaciones elementales

24. NdE: Traducción extraída de *Lesbianas Independientes Feministas Socialistas*: <https://negrasoulblog.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/04/audre-lorde-la-hermana-la-extranjera1.pdf>

mediante la acción reformista cotidiana, así como a través de los canales institucionales, con el fin de consolidar una parcial y frágil aceptación pública y social. El título de un libro publicado en EE. UU. en 1997 resumía adecuadamente la lucha de gays y lesbianas del momento: *Creating a Place for Ourselves*, [crear un lugar para nosotros mismos]. Como gays y lesbianas que eran, aspiraban a encontrar un lugar en la sociedad y a ser incluidas en lugar de rechazadas y condenadas al ostracismo.

Edmund White describe cómo el espontáneo rechazo gay al matrimonio, que los homosexuales consideraban «otro ejemplo de asimilación», ha sido sustituido por la exigencia del derecho a contraer matrimonio, símbolo último de una integración en la sociedad obtenida con esfuerzo —y aún discutida—. Cuando la pareja «hombre + hombre» o «mujer + mujer» demostró ser tan funcional como la pareja heterosexual —o ciertamente no más disfuncional— y, por tanto, una unidad social básica bastante fiable, era lógico y legítimo que las parejas del mismo sexo criaran y adoptaran niños. Después de haber sido tratados como anormales, los homosexuales desean una vida «normal».

Asimismo, en 2016, un gran número de gays y lesbianas se alegraron legítimamente de la inauguración oficial del Monumento Nacional a Stonewall en Nueva York. Un lugar antes asaltado por la policía era ahora una zona protegida destinada a honrar un amplio movimiento por la igualdad. Incluso el presidente estadounidense, Barack Obama, ensalzó «la riqueza y diversidad y el espíritu singularmente estadounidense que siempre nos ha definido [...]. [S]omos más fuertes juntos [...]. [A]demás de muchos, somos uno».

Los radicales que lamentan la «integración» del movimiento gay/lésbico es porque nunca entendieron nada. No es que se agotara el afán revolucionario del amor entre personas del

mismo sexo, puesto que nunca lo tuvo ni lo tiene ahora; este no es subversivo en sí mismo, pese a que deba recurrir a la acción militante, violenta e ilegal. La gran mayoría no quería vivir exiliada de su propia sociedad, sino que aspiraba a una superación personal y colectiva que pasaba por alinearse con políticas de alivio y gradualistas.

En la década de 1970 los activistas ya «hablaban de orientaciones sexuales fijas en lugar de deseos polimorfos», y «lo que había sido una cultura sexual clandestina llegó a parecerse cada vez más a una tribu urbana» (John D'Emilio y Estelle Freedman).²⁵

¿MODO DE VIDA O ESTILO DE VIDA?

La homosexualidad —y, por inferencia, la heterosexualidad— no se entendía ya como una serie de actos, sino como una identidad; no como un comportamiento, sino como una forma de ser.

—John Howard

¿Valida esto la existencia de *un modo de vida homosexual*? A lo sumo, existe un estilo de vida gay que concierne a una minoría de homosexuales que afirman una sociabilidad distinta. Lo cierto es que su microsociedad no es más que una microcultura que gira en torno a lugares de encuentro, ocio, compras, referencias culturales compartidas y negocios regentados por homosexuales. En Estados Unidos la Cámara de Comercio Nacional de Gays y Lesbianas, fundada en 2002, es «la voz empresarial de la comunidad LGBT» (1,4 millones de empresarios LGBT), que certifica a más de mil

25. D'EMILIO Y FREEDMAN, *Intimate Matters: A History of Sexuality in America*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

empresas LGBT. «La propiedad empresarial prospera en el colectivo porque hemos aprendido a ser los empresarios de nuestras propias vidas», afirma uno de los cofundadores.

Sin duda, a pesar de la disparidad de educación, posición e ingresos, el médico gay, la soldado lesbiana, el repartidor gay y la gerente lesbiana comparten, en distinto grado, la discriminación debida a su sexualidad, aunque solo sea por la obligación de ocultarla o ser discretos al respecto. En países como Francia o EE. UU. las hostilidades contra la homosexualidad siguen activas y coexisten con una creciente aceptación social. De ahí la tensión entre los homosexuales que quieren «pertenecer» y algunos activistas y empresarios que intentan mantener lo que tienen en común.

Pero ser víctima no basta para generar comunidad, como tampoco basta una disposición sexual para definir costumbres. Comunidad significa compartir un origen o unos lazos sociales especiales, una fe religiosa, unos intereses esenciales convergentes o, normalmente, una combinación de los anteriores. La orientación sexual no crea pertenencia.

No existe una «sociedad gay». Puede que los medios de comunicación de *activismo* LGBT sean muy activos, pero casi no existe prensa gay o lesbiana (impresa o en línea) comparable a la existente abundancia de revistas sobre cualquier tema posible. El gay de izquierdas lee *The Guardian*, mientras que la lesbiana aficionada al fútbol ve su canal de deportes favorito.

Una vez que la diferencia sexual común pasa a ser socialmente aceptada —con ciertos límites—, la jerarquía social se reafirma: el jefe gay actúa como un jefe y su empleado gay como un empleado, y solo saldrán juntos a la calle el día del Orgullo o para una manifestación en apoyo del matrimonio entre personas del mismo sexo. Cuando los organizadores

del Orgullo Gay de París hacen todo lo posible por impedir que la carroza de FLAG (organización de policías gays y lesbianas) se acerque demasiado a la carroza anarquista, ¿qué clase de comunidad es esa? Los *Gay Priders* de Sidney son más laxos: en el festival Mardi Gras, de una semana de duración —uno de los mayores eventos de este tipo del mundo—, los policías gays y lesbianas se limitan a añadir una bandera o un pañuelo arco iris a su uniforme, y vigilan a una multitud que apenas se da cuenta.

Tomando prestadas las palabras de Carl Wittman, «policías heterosexuales», «legisladores heterosexuales», «empresarios heterosexuales» y «dinero heterosexual» se complementan ahora con «policías homosexuales», «legisladores homosexuales», «empresarios homosexuales» y «dinero homosexual».

Cuando el amor entre personas del mismo sexo se encontraba reprimido legal y socialmente, la sociabilidad homo era ante todo sexual, y esa dimensión determinaba el resto. En Nueva York «los hombres homosexuales construían vínculos sociales en función de sus vínculos sexuales y creaban un mundo social sobre la base de una comunidad compartida y marginada [...]. En esos armarios [como en los baños gay] se construyó un mundo gay» (George Chauncey).²⁶ Mientras el homosexual fue repudiado, los homos tendieron a (y tuvieron que) reunirse entre ellos, para encuentros amorosos, así como por solidaridad, reconocimiento y protección. En los años 30 un homosexual decía: «Toda mi vida he tenido que llevar una máscara rígida, una coraza de protección firme». Evitar a los heterosexuales críticos o agresivos y buscar la compañía de «gente de su mismo tipo» obligaba a los homosexuales a mentir y disimular, a llevar una doble vida, sobre todo en el trabajo y a menudo también con la familia. Esto

26. NdE: Obra desconocida, probablemente *Gay New York* (1998).

iba acompañado de una búsqueda de legitimidad a través de la alta cultura —el amor griego— o de figuras prestigiosas, a menudo bisexuales y muy alejadas de la realidad de los homosexuales de los tiempos modernos, «personas de talento excepcional como Sócrates, Leonardo da Vinci, Miguel Ángel, Shakespeare y Chaikovski», como escribió Harry Whyte a Stalin en 1934, sin olvidar a mártires como Oscar Wilde o, más recientemente, Alan Turing. Esas referencias fortificaban una autodefinición colectiva que daba la ilusión de una comunidad, tal como teorizó Foucault:

La noción de forma de vida me parece sumamente relevante. ¿Por qué razón no podrían introducirse criterios diferenciadores distintos a los que determinan las clases sociales, la profesión, los niveles culturales, unos criterios diferenciadores que consistirían en el «modo de vida»? Una forma de vida puede ser compartida por personas de edad, de condición y de actividad social distintas [...]. Ser «gay» consiste menos en reconocerse en las trazas psicológicas y en las señas de identidad del homosexual que en tratar de delinear y desarrollar una forma de vida (entrevista en *Gai Pied*, n.º 25, 1981).

El problema es que cualquier modo de vida depende del tipo de trabajo que uno realice y del lugar que ocupe en el espectro social. ¿Qué tienen en común la vida de un gay de Oxford y la de un cajero gay de Tesco? Como mucho, se encontrarán brevemente por casualidad en el caso de que compartan los mismos gustos, como podrían ser las preferencias sexuales, pero es poco probable que el encuentro vaya mucho más allá, dada su diferencia económica y cultural.

Incluso suponiendo que hubiera existido un modo de vida especial, ¿qué podría quedar de él cuando la marginación de las personas que aman a otras del mismo sexo es cada vez menor, cuando una proporción cada vez mayor de ellas tiene

su propia vida familiar, cuando la sexualidad no les define más que otros criterios como la educación, la profesión, el compromiso político o religioso, o las opciones de ocio? Hay tantas diferencias entre dos parejas del mismo sexo como entre dos parejas heterosexuales. Como veremos en el próximo capítulo, la noción de «cultura homosexual» reduce la cultura a coordenadas de referencia. Lo que se considera erróneamente como identidad está tan fragmentado que carece de la homogeneidad necesaria para determinar una existencia. En cuanto al estereotipo de gay con múltiples parejas, su vida afectiva se aproxima en realidad a la de la minoría hetero —tanto hombres como mujeres— que sale de fiesta todos los fines de semana y vuelve a casa con un ligue nuevo cada sábado por la noche.

UN MUNDO LGTB

A pesar de todo lo que divide al profesor gay de la lesbiana que barre el suelo de la universidad, no dejan de tener buenas razones para creer que comparten una condición común causada por la discriminación. De ahí la idea de pertenecer a un conjunto de minorías —gays, lesbianas, bisexuales, transexuales e intersexuales— del que las organizaciones LGBT serían expresión y paladín (más aún en el capitalismo contemporáneo, donde las subculturas brotan, florecen y polinizan libremente).

Toda la amplia gama de grupos LGBT, algunos totalmente independientes, otros casi institucionales, afirman ser la voz y los defensores de las «minorías sexuales y de género». En realidad, las reformas sexuales, incluyendo el matrimonio entre personas del mismo sexo que ya es legal en Estados Unidos y en un número cada vez mayor de países europeos —lo que no significa que sea fácil y unánimemente

aceptado—, suelen concederse sin movilizaciones callejeras masivas, tanto por gobiernos de derechas (en Gran Bretaña) como de izquierdas (en Francia). Una vez conseguido el objetivo, las acciones de gays y lesbianas se reducen a gestos esporádicos o simbólicos. Las asociaciones LGBT se consideran el motor de una evolución de la que son un efecto; pero al igual que otros grupos de defensa, tan solo reaccionan a los acontecimientos en lugar de darles forma. En este sentido, se diferencian de manera fundamental de las instituciones sindicales; sin la presión de las bases obreras, los burgueses no habrían concedido la reducción de las jornadas laborales, las prestaciones sociales y de desempleo, etc., por muy limitadas y vulnerables que sean estas «conquistas». Las relaciones y enfrentamientos entre capital y trabajo asalariado estructuran la sociedad moderna. El género no.

Luchar contra el patrón —incluso de manera reformista, como es el caso en la mayoría de las luchas obreras— *no* es luchar por la *igualdad* entre asalariado y burgués, porque el asalariado no puede convertirse en igual de su patrón a menos que él mismo se convierta en patrón, cosa que rara vez ocurre. Por el contrario, gays y lesbianas, en cuanto tal, quieren ser tratados, con toda la razón, en condiciones de igualdad con respecto a los heterosexuales. Esto se reduce, por ende, a una demanda de *igualdad sexual*, una petición que la sociedad actual puede conceder hasta cierto punto.

Los grupos LGBT nacen de una situación en la que la asimilación pública, institucional y legal se ve contrarrestada por una persistente oposición popular. Esta contradicción les confiere una función social. Sus portavoces (y miembros) pueden incluso creerse realmente críticos con la sociedad. En realidad, aunque a menudo vayan contra corriente, nadan en la tendencia a largo plazo de la historia capitalista.

IDENTIDAD, DE LO UNO A LO MÚLTIPLE

La amplia, profunda y confusa ola proletaria de los años 70 intentó fusionar los enfrentamientos en el lugar de trabajo con las luchas de la vida cotidiana, y fracasó. En las décadas siguientes, debido a la derrota de los trabajadores, parecía como si la clase obrera ya no estuviera en el centro de la escena, al menos en Europa y Estados Unidos, que es la parte del mundo de la que estamos escribiendo aquí, por lo que parecía no haber ninguna piedra angular en el centro de la sociedad, ninguna contradicción estructural que determinara la historia contemporánea.

Mientras las minorías sexuales eran absorbidas, al menos parcialmente, por la sociedad, y el grueso del movimiento gay y lésbico acompañaba esta evolución, una minoría se negaba a la asimilación y se volvía hacia lo que esperaban fueran otros grupos potencialmente subversivos.

En los días felices de la rebelión gay, la ilusión de que la práctica del sexo homosexual era suficiente para unir a *todos* los gays y lesbianas sirvió como grito de guerra durante un tiempo. Más tarde, cuando el ímpetu se ralentizó y todo empezó a ir a mejor, algunos de los elementos más militantes se dieron cuenta, por decirlo de forma sencilla, de la evidente brecha existente entre un gay burgués y un gay proletario. Así, su creencia en una comunidad basada en el sexo se transformó en una búsqueda de identidades múltiples. Cada grupo oprimido debía enfrentar la discriminación *mediante su propia fuerza* y, al mismo tiempo, sería capaz y estaría dispuesto a *asociarse con los demás*. Si el sexo no era suficiente motivo de movilización, una coalición más amplia podría serlo. En ese sentido, el movimiento gay y lésbico contribuyó al auge de la «política de la identidad».

Sin embargo, los agravios específicos no se acumulan sin más: cada categoría suele perseguir su propia agenda. De hecho, cuanto mayor es el número de grupos oprimidos entrelazados, menos tienden a conseguir en común. Leslie Feinberg (1949-2014) se describía a sí misma en 2006 como «comunista revolucionaria blanca antirracista, de clase obrera, judía laica, transgénero y lesbiana». En la vida política personal de Leslie, podemos suponer que estos siete componentes se mezclaban bastante bien. En los *grupos sociales*, empero, unos cuantos miembros de cada segmento se negarían a asociarse con mucha gente de cada uno de los otros seis, por lo que, en lugar de un efecto multiplicador, el proceso de suma-resta da como resultado una coalición basada en el mínimo común denominador, que solo puede establecer objetivos mínimos —en realidad, un conjunto así es menos numeroso y cohesionado que la supuestamente anticuada clase obrera—.

No todos los homosexuales tienen un interés común en ponerse del lado de otros grupos oprimidos. Para que el funcionario gay perseguido por su homosexualidad haga causa común con el trabajador hetero precario, el maquinista ferroviario en huelga, la dependienta despedida, el emigrante clandestino, la esposa maltratada, la transexual apaleada y el desempleado victimizado por el color de su piel, hará falta una corriente social que le arrastre más allá de la especificidad de su orientación sexual, y que lleve a cada grupo vecino más allá de su propia singularidad. De lo contrario, las diferencias se congregan sin complementarse.

La política de identidad refleja la estratificación social en lugar de resistirse a ella o desenmarañarla.

LA GUERRA DE LAS PALABRAS

Mientras que la clase obrera, por su gran número, sus insurrecciones, su presión sobre los burgueses y sus poderosas instituciones reformistas apenas necesitaba demostrar su existencia, los grupos identitarios aliados y competidores del momento solo podían existir ganando visibilidad social y política. El lenguaje será una de sus principales armas; para ser visible, uno tiene que ser llamado por su nombre apropiado, de ahí una continua guerra de las palabras. «[E]l problema de la terminología —si se debe utilizar la palabra gay, lesbiana, homosexual, homogéneo, invertido, desviado sexual, bisexual o algo totalmente distinto para describir a los sujetos de estudio— atormenta el estudio de la historia de la sexualidad» (Terence Kissack).²⁷

De hecho, unos cuantos lectores habrán arqueado una ceja al ver que escribimos sobre «homosexuales» —a menudo abreviado como «homos»— en lugar de «gays» y «lesbianas». Una de las razones es que preferimos evitar en la medida de lo posible la palabra «gay» en los casos en que resultaría anacrónica. Además, si debemos abstenernos de hablar de «homosexuales» porque es reductivo, clínico o simplemente demasiado sexual, lógicamente también deberíamos mantenernos alejados del término «hetero».²⁸

¿Cómo ganó la palabra «gay» su actual popularidad?

Charles Thorp, líder del grupo gay de la Universidad Estatal de San Francisco, declaró en 1970:

27. TERENCE KISSACK, *Free Comrades. Anarchism and Homosexuality in the United States, 1895-1917* (Oakland, 2008).

28. NdT: aquí se hace referencia a *hetero*, en contraposición a *straight*, al que refiere más adelante. Dado que en castellano no se ha desarrollado una distinción similar, para el segundo usamos «heterosexual».

Aquellos que dicen que prefieren la palabra Homosexual antes que Gay dicen, en esencia, que aceptan la definición que hacen de nosotros nuestros amigos enfermos-psiquiatras [...]. Homosexual es una conceptualización heterosexual de nosotros como algo sexual. Por lo tanto, entramos en una categoría sexual y nos convertimos en una minoría sexual [...] ¡en lugar de un grupo étnico, un pueblo! Pero la palabra Gay ha llegado a significar, por su uso en la calle, un estilo de vida en el que no somos solo máquinas sexuales [...]. Somos entidades enteras [...]. Gay es un estilo de vida. Es la forma en que vivimos (citado por Neil Miller).²⁹

Genial, pero también para los «heterosexuales» sus relaciones amorosas son mucho más que tener relaciones sexuales. La homosexualidad no abre un modo de vida totalmente distinto al heterosexual, ¿y por qué debería hacerlo? Cuando las parejas del mismo sexo crían a un hijo, viajan, asisten a un mitin político, van al centro comercial o a la iglesia, no hay motivo para que actúen de forma diferente a las parejas heterosexuales que realizan actividades similares. Hay tantas formas de ser heterosexual como de ser gay o lesbiana, y la idea de que los gays podrían ser «un grupo étnico, un pueblo» no es más que una agradable fantasía.

Los mismos escritores y activistas que se oponen a la palabra «homosexual» son partidarios de teorizar la homosociabilidad y el homoerotismo (ya en 1985 en *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, de Eve Kosofsky Sedgwick). Comentando la película *Batman Forever* (1995), Raymond Murray habló de un «diálogo que gotea homorreferencias». Indagar en el lado homoerótico de los escritores masculinos (no homosexuales) se ha convertido en uno de los temas de investigación favoritos de los académicos.

29. NEIL MILLER, *Out of the Past. Gay and Lesbian History from 1869 to the Present*. (Nueva York, 1995).

«Homo» se considera aceptable en *homófobo* y objetable en *homosexual*. Por lo tanto, en *homosexual*, no es el prefijo *homo* lo que preocupa a la gente, sino la referencia al *sexo*, como si ser gay, lesbiana, bi, hetero o lo que sea no tuviera nada o poco que ver con la atracción carnal y el deseo físico, así como con el placer. Como si la emancipación humana pudiera dejar de lado nuestro cuerpo y nuestros sentidos.

Así que esta reticencia a hablar de sexo también descarta «mismo sexo». ¿Debemos creer que abolir la palabra «sexo» ayuda a acabar con el sexismo, la homofobia, la lesbofobia, la transfobia, la interfobia, la génerofobia, la glotofobia, la LGTBfobia, la putofobia, etc.? Los que creen que un lenguaje —y una sociedad— castrado es el verdadero camino hacia la no discriminación deberían desear una especie humana de hermafroditas.

¿O es esta desexualización, esta limpieza del lenguaje, otro lamentable ejemplo de sexofobia? El tema se ha «sexualizado», el discurso se ha «desexualizado» y los sentidos se han anestesiado. Eufemizar empobrece y agota la palabra y el pensamiento. Algunos reformadores sociales del pasado eran menos tímidos con las palabras. John William Lloyd (1867-1940), autor de poemas sobre la vagina y el pene, escribió que si el cuerpo «es considerado obsceno», entonces «la vida apesta» y «el amor se pudre».

Resulta desafortunado que «homófilo» suene anticuado hoy en día. Dado que denota el hecho de que alguien ama a personas del mismo sexo, «homófilo» tiene el mérito de englobar a gays y lesbianas, mientras que «gay» solo se aplica a los hombres. «Homófilo» debería gustar a quienes se preocupan por la inclusión. Lamentablemente, el vocablo está teñido de la idea de una relación a medias, sin compromiso de acción: platónico, en otras palabras. «Homosexual» se considera inapropiado, porque pone el acento en el sexo, «homófilo»

porque nos desencarna; el primero dice demasiado, el segundo demasiado poco. Por el contrario, la superioridad de la palabra «gay» y la razón de su éxito mundial se deben a su capacidad para nombrar una realidad sin decir nada concreto sobre ella, al tiempo que asocia a los homosexuales con la imagen positiva de una disposición alegre y un entusiasmo por la vida festiva, en contraposición a la supuesta monotonía de los heterosexuales. ¿Quién puede resistirse al atractivo de la alegría?

El lenguaje nunca es neutral. Sean cuales sean los orígenes remotos de la palabra, la generalización del término «gay» llegó con el desarrollo del movimiento de defensa de los homosexuales en la década de 1970: llamarse «gay» era una forma de salir del armario y reafirmarse públicamente frente a epítetos despreciativos e insultantes. Rompía con las representaciones imperantes: cuando se aludía a los homosexuales en la cultura dominante, se les presentaba como personajes pervertidos, ridículos o miserables. Invirtiendo los papeles, ahora es el hetero el que se caricaturiza como tristemente constreñido. Una palabra antiquísima fue revivida como hito y trampolín. Más tarde, con el tiempo, la palabra militante «gay» entró en el uso común mediático y político, y se convirtió en un término general para todos aquellos cuya orientación sexual les confiere una «identidad» particular. Pintar en colores para evitar la grisura... Resulta preferible que la verdadera emancipación apueste por un «alborozo» [*gaiety*] compartido por todos los ámbitos de la vida y el amor.

Mario Mieli escribió en 1977 que *homosexual* es irrelevante como sustantivo y que solo debería utilizarse como adjetivo: no se es homo. Sin embargo, como tuvo que admitir, nuestra época no puede abstenerse de sustantivar, y la división homo/hetero sigue reduciendo el marco de una sexualidad potencialmente polimorfa.

Por supuesto, las palabras importan, pero vienen antes que lo demás. El vocabulario de un movimiento social es el resultado de su actividad de base. En sus mejores tiempos, el movimiento obrero escribía y publicaba mucho, pero la clase trabajadora era lo bastante fuerte como para prescindir de panfletos especializados en describir el vocabulario «de clase» indispensable. Hoy en día, en muchos países —Brasil, por ejemplo—, los grupos LGBT hacen circular diccionarios que ofrecen, además de actualizar, la lista de palabras adecuadas en relación con el género.

La obsesión por las palabras es un signo de cierto fracaso, una prueba de las limitaciones persistentes, inevitables, por el momento. «Gay» se ha convertido en una palabra familiar que sirve tanto de trampolín como de obstáculo. Palabras codificadas —ahora completamente *mainstream*]— como *gay* y *heterosexual* «serán necesarias mientras exista una sociedad sumergida y semilegal de homosexuales, y será necesario encontrar nuevas palabras para hacer frente a nuevas contingencias». (Neil Miller)³⁰

30. *Ibid.*



9. Género y *género*:³¹ ¿La paradoja de la cultura gay?

UNA LESBIANA EN EL ARMARIO Y SUS DOBLES: PATRICIA HIGHSMITH

La perversión es lo que más me atrae y es la oscuridad que me guía. (17 de septiembre de 1942)

¿Soy una psicópata? Claro, ¿por qué no? (7 de enero de 1943)

Cualquier compasión que tenga por la raza humana es compasión por los perturbados mentales y los criminales... La gente normal me aburre. (22 de abril de 1954)

Mi *maladie* [enfermedad] y malestar personal no dejan de ser aquellos propios de mi generación = los del tiempo, agudizado. (9 de octubre de 1950)

Aquello que se me repite una y otra vez como hecho fundamental de la novela es el individuo fuera de lugar en este siglo. (25 de septiembre de 1952)

Mi obsesión con la dualidad me salva de muchísimas otras obsesiones. (5 de octubre de 1948)

Estas entradas del diario de Patricia Highsmith (1921-95) podrían haber sido escritas por muchos autores estadounidenses o europeos del siglo XX. La realidad desgarrada y el yo escindido son temas recurrentes del arte moderno. Ella no era la única que en 1950 deseaba «reunir todo el caos del mundo actual y de mi propia alma y darle forma de historia». Tampoco fue una excepción como lesbiana que se escribió

31. NdT: *gender* y *genre*. El primero hace referencia a la dimensión social y el segundo a la literaria.

a sí misma en su ficción. Lo que es especial en sus novelas es que sugieren una orientación sexual reprimida mediante el desplazamiento del género: el amor mujer-mujer que la escritora no podía o no quería representar se narra como si sucediera entre hombres, excepto en el único libro en el que la autora se quitó (parcialmente) la máscara.

Aunque se clasifican como «policíacas», sus novelas no están llenas de acción ni se basan en la investigación. Los detectives son más extras que protagonistas en una trama sobre la que tienen poco control. La identidad del criminal es una preocupación menor, y la novelista a veces intercambiaba a la víctima y al culpable antes de terminar el libro. Su principal foco estaba en la relación entre ambos: si uno es asesinado por el otro, el otro podría haberlo matado con la misma facilidad. En su primera novela, *Extraños en un tren* (1950), dos hombres intercambian literalmente sus asesinatos.

Su personaje favorito, Tom Ripley, aparece en cinco novelas. Nunca tiene relaciones sexuales con hombres, pero el primer asesinato, que determinará la mayor parte de la vida de Tom, se desencadena cuando se prueba la ropa de su amigo Dicky y es sorprendido haciéndose pasar por él delante de un espejo. Ponerse la ropa de alguien es lo más cerca que puedes estar de su cuerpo sin tocarlo. Tom tiene un don asombroso para la suplantación, el disfraz y el travestismo. Esto fue décadas antes de que el género y la transexualidad se convirtieran en temas de actualidad. «¡Qué agradecida estoy de [...] no derrochar por fin mi mejor material temático transponiéndolo sobre una falsa relación hombre-mujer!». (10 de diciembre de 1949)

Persistió en transponer el amor lésbico en una relación ambigua entre dos hombres. Se conocen, y uno de ellos se hace amigo y a la vez antipático del otro, que es a la vez dominado y encantado por el primero. Cada uno se siente atraído por

el otro, acaba matándolo o quiere matarlo, y habrá crimen, pero no necesariamente entre ellos; lo que importa no es quién muere o la investigación, ni mucho menos una sanción social —a menudo el asesino se sale con la suya—, solo la ambivalencia de lo que en realidad es una relación de pareja. En palabras de uno de sus biógrafos, «es la novelista de “hombres gays” más inconsciente desde Ernest Hemingway». (Joan Schenkar)

PAGANDO EL PRECIO DE LA SAL³²

En 1948, mientras trabajaba en la sección de juguetes de unos grandes almacenes de Manhattan, Patricia Highsmith conoció brevemente a una «mujer rubia con abrigo de piel», a la que ayudó a elegir y encargar una muñeca para un niño, y anotó la dirección de la señora. Como recordaría más tarde, «me sentí rara y con la cabeza nadando, a punto de desmayarme, pero al mismo tiempo animada, como si hubiera tenido una visión». De vuelta a casa, escribió ocho páginas que resumían lo que sería *El precio de la sal*: «Fluyó de mi pluma como de la nada». Un encuentro de cinco minutos con una mujer —Kathleen Senn en la vida real— a la que nunca volvió a ver fue el punto de partida de una ficción, la única de sus novelas sin una muerte violenta, también la única con escenas sexuales (moderadamente explícitas).

Patricia Highsmith imagina que la joven dependiente, llamada Therese en su ficción, y la clienta, llamada Carol, se reencuentran y entablan una intensa relación de amistad y amor. Carol, sin embargo, está en proceso de divorcio, y su conducta «inmoral» —estamos a finales de los años

32. NdT: se hace referencia a la obra más conocida en castellano y posteriormente adaptada al cine con el nombre de *Carol*.

cuarenta— es utilizada en los tribunales por su marido para solicitar la custodia de la hija de ambos. Carol tiene que elegir entre su hija y su amante, y finalmente elige a Therese.

Patricia Highsmith sabía que su sexualidad era un secreto a voces en el mundo intelectual y editorial: «Supongo que está por todas partes. Me llaman bollera» (24 de noviembre de 1950). Sin embargo, sentía «vergüenza por lo que [había] hecho». Hasta 1989 se negó a que *El precio de la sal* apareciera bajo su nombre. Su explicación, o justificación, fue que no quería «ser etiquetada como escritora de libros de lesbianas». En 1952 la novela fue bien recibida por la crítica y vendió casi un millón de ejemplares un año después como libro de bolsillo de «ficción *pulp*», siendo a la vez un super-ventas popular y un libro de «culto» en los círculos lésbicos.

El atractivo de *El precio de la sal* era que tenía un final feliz para sus dos personajes principales, o al menos que al final las dos intentaban compartir un futuro juntas. Antes de este libro, en las novelas estadounidenses, los hombres y las mujeres homosexuales tenían que pagar por su desviación cortándose las venas, ahogándose en una piscina, abandonando su homosexualidad —al menos, así lo afirmaban— o cayendo en una depresión infernal.³³

Cuando Patricia Highsmith contó por fin el origen de la historia, no fue ninguna «salida del armario». Era todo lo contrario a una luchadora por los derechos de los homosexuales, las lesbianas o el sexo. Numerosos testimonios y ocho mil páginas de diarios y notas revelan una «personalidad extremadamente hostil y misántropa». Según Andrew Wilson, su primer biógrafo, la mayoría de la gente le caía mal y ella misma se gustaba poco. «La señorita Highsmith es una excelente *hater*», dijo un crítico literario inglés en 1974.

33. PATRICIA HIGHSMITH, «Epílogo», en *Carol* (Nueva York, 1989). [ed. cast.: *Carol* (Editorial Anagrama, Barcelona, 2006)]

Era demasiado egocéntrica para tomar partido por la homosexualidad y era demasiado consciente de su problemático mundo interior, que no quería plasmar directamente en la ficción. No quería «paz mental», escribió en un «Brindis de Año Nuevo» de 1947: «prefiero vivir con mis neurosis e intentar sacarles el mayor partido» (21 de octubre de 1956).

La relación Carol-Therese era demasiado satisfactoria y armoniosa, demasiado cercana a eso que Therese llama «un milagro», como para vivirla de verdad. El día que terminó el primer borrador de *El precio de la sal*, Patricia Highsmith decidió echar un vistazo a la casa de Kathleen Senn —se había quedado con la dirección—, y volvió a ir seis meses después, pero nunca se puso en contacto: «¡Ay, si la viera, mi libro se echaría a perder! ¡Debería inhibirme!» (5 de junio de 1950) [NdE: 4 de junio según la edición de Anagrama]. Murió sin saber que Kathleen Senn, una mujer activa pero deprimida, se había suicidado en 1951.

Diez años más tarde planeó otra novela, titulada provisionalmente *Los inhumanos*, «sobre los tipos de homosexuales femeninos a los que les falta algo en el corazón, que realmente odian a su propio sexo» (1 de diciembre de 1961), pero nunca llegó a terminarla. Su última novela, *Small g: un idilio de verano*, puede leerse como un libro de reconciliación: heterosexuales, gays y bisexuales se encuentran y conectan en un flujo emocional libre. Lo más cerca que Patricia Highsmith pudo llegar a un acuerdo consigo misma... publicado póstumamente.

DE PULP A MAINSTREAM

Una novelista que escribió «El arte no siempre es saludable, ¿y por qué habría de serlo?» (20 de mayo de 1990) difícilmente puede esperar una buena reputación. No obstante, últimamente ha adquirido cierta respetabilidad.

En la década de 1950 *El precio de la sal* se publicó como «pulp lésbico», un subgénero de la ficción *pulp* junto a los libros de bolsillo del oeste, de gángsters, etc., apreciado dentro de una subcultura lésbica semiclandestina porque era el único tipo de libro, decía Kate Millett, en el que se podía leer sobre una mujer besando a otra mujer.

También en la pantalla el amor entre personas del mismo sexo estaba reservado al subtexto, y se ignoraba la sexualidad no convencional de actores o directores, como la bisexualidad de Garbo, Louise Brooks, Dietrich, James Dean y Marlon Brando, por ejemplo, o la vida gay de George Cukor. Farley Granger —uno de los dos protagonistas de *Extraños en un tren* (1951), de Hitchcock— solo habló abiertamente de su atracción por los hombres cuando fue entrevistado en el documental *El celuloide oculto* (1995).

Seis décadas después de la publicación de *El precio de la sal*, esta obra literaria encontró su adaptación para el gran público en *Carol*, un título mucho menos evocador, que fue aclamada por la crítica y atrajo a millones de espectadores. La homosexualidad ya no es transgresora, al menos en la pantalla.

Hemos llegado lejos.

¿O no? El amor entre mujeres del mismo sexo da para una «gran» película, pero la vida no está hecha de películas. En la pantalla, la gente acepta que el precio a pagar por el amor sea renunciar a un hijo, lo que era socialmente inaceptable en 1952, y lo sigue siendo en 2022.

Patricia Highsmith se debatió entre una vida pública visible y lo que ella consideraba su yo profundo, censurado: «Soy el perpetuo ejemplo andante de [...] un chico en el cuerpo de una chica» (22 de julio de 1950). Dos años antes, se había preguntado: «Quiero cambiar de sexo. ¿Es posible?» (28 de febrero de 1948) [NdE: 21 de febrero según Anagrama].

UNA DEFINICIÓN PROBLEMÁTICA

Como demuestra el caso de Patricia Highsmith, hasta hace poco la cultura occidental obligaba a las minorías sexuales a refugiarse en lugares y espacios mentales separados, *subculturas* en ambos sentidos, tanto clandestinas como desdeñables. En respuesta, para evitar verse forzados a la autonegación, gays y lesbianas tuvieron que pasar por una fase de resistencia personal y *colectiva*. En Rusia, tras la publicación de *Alas* (de Michael Kuzmin, en 1906, según se dice la primera novela rusa que toma abiertamente la homosexualidad como tema principal), el poeta Nikolaï Gumilev habló en 1912 de «todo un conjunto de personas unidas por una cultura común» (Dan Healey).³⁴ Paradójicamente, a finales del siglo XX, esta afirmación identitaria dio lugar a una nueva división... autoimpuesta, todo sea dicho.

No es raro oír a gente lamentar que la noción de autor gay no esté ampliamente reconocida en Francia, mientras que en Estados Unidos muchas librerías tienen una sección de «ficción gay». Edmund White escribió: «Tal vez el contraste más revelador entre Francia y el mundo anglosajón [...] es sobre toda la cuestión de la literatura gay y lésbica».

34. NdE: Citada en SIMON KARLINSKY, *Review: Death and Resurrection of Mikhail Kuzmin* (<https://www.jstor.org/stable/2497230>).

¿Qué se entiende por «autor gay»? ¿Es un escritor que es gay? ¿O es aquel que elige personajes y temas gays? ¿O se trata de ambas cosas: un escritor que es gay en su vida y en sus obras? ¿O un escritor que una «comunidad gay» (¿definida cómo y por quién?) considera como uno de los suyos? ¿Cuánto de gay hay que ser para ser considerado gay? No hay problema con Rimbaud, pero ¿qué hacemos con el bisexual Verlaine? Muchas obras escritas por gays no tienen nada de gay, mientras que algunas obras de heterosexuales tratan temas homosexuales, por lo que es imposible determinar dónde empieza y dónde acaba la homosexualidad. Los «temas homosexuales» y la «sensibilidad homosexual» son áreas demasiado estrechas o demasiado amplias para justificar cualquier demarcación válida.

Era algo muy positivo que el mundo artístico pudiera reflejar ahora la posibilidad de que gays y lesbianas se presenten como lo que realmente son y afirmen abiertamente lo que durante mucho tiempo había sido una cuestión de secreto, vergüenza pública y deshonra. Pero ¿por qué debería convertirse esto en la definición total de uno mismo, a expensas de todos los demás componentes de la personalidad?

Definir a alguien —un novelista o un fontanero— en función de su inclinación sexual lo reduce a una fracción de sí mismo, por muy importante que sea esta parte. Aplicado a los artistas, este criterio mutila su producción tanto como su personalidad. Es cierto que no podemos entender a Oscar Wilde y a Jean Genet si ignoramos su homosexualidad, pero *no* era lo esencial, el elemento que determinaba todo lo demás. Cuanto más rico y polifacético es un individuo, menos pertinente resulta interpretarlo únicamente en función de su dimensión sexual. James Baldwin escribió *El cuarto de Giovanni* (1956) y numerosos ensayos políticos en apoyo de los derechos civiles. ¿Qué estantería es más adecuada para él,

«ficción gay» o «estudios negros»? James Whale no ocultaba que era gay. ¿Es gay su película más conocida, *Frankenstein* (1931)? Los autores que solo tratan parcialmente temas del mismo sexo plantean problemas insolubles: *La muchacha de los ojos de oro* (1835) de Balzac trata sobre el amor lésbico: ¿Deberíamos separar esta novela del resto de sus obras y colocarla en «ficción gay y lésbica»? La cultura innegablemente heteronormativa en la que vivimos no prueba la existencia de una cultura gay y lésbica homogénea que sea partícipe de una identidad, a menos que nos conformemos con una identidad mínima despojada de todo lo que no tenga que ver con el sexo.

Los escritos que más contribuyen a la emancipación sexual expresan *más* que sexualidad. Volviendo de nuevo a *El cuarto de Giovanni*, James Baldwin comentó en 1984 que «trata sobre lo que te ocurre cuando tienes miedo de perder a alguien». Tan solo una literatura unidimensional y empobrecida sería merecedora de la etiqueta «gay»: libros escritos por gays, para gays, contando historias sobre gays. Algo cercano a los libros de *género*, producidos para ser colocados y fácilmente encontrables en las estanterías: «crimen», «fantasía», «historias reales», «romance», etc. Y lo que es peor, algo susceptible a la predicación y el moralismo. Aunque tal vez estuviera exagerando, en cierto punto Wilde escribió desde su celda que «todo el mal arte es resultado de buenas intenciones» Esto, por supuesto, será siempre inaceptable para el tipo de lector que espera un final cerrado y predecible, que rechaza a toda costa la ambigüedad.

La adición de la sección de «ficción gay» en la librerías resulta una clara señal de reconocimiento del público, pero esta codificación mantiene al mismo tiempo a gays y lesbianas en una categoría separada, como si su sexualidad, aunque cada vez más aceptada, continuara definiéndoles y haciéndoles

diferentes al resto. El armario tiene ahora puertas de cristal; es un escaparate. Y «la cultura gay» tan solo apela a una minoría —la más visible, habitualmente urbana y relativamente acomodada— de todos aquellos que realizan prácticas homosexuales.

Por cierto, si suponemos que existe suficiente en común —punto de vista, psique, marco de pensamiento, *ethos*— entre gays como para que escriban una ficción específica, es decir, novelas u obras intrínsecamente diferentes a aquellas de los heteros, entonces debe existir una misma estructura mental suficiente como para escribir *no ficción* igualmente específica. Lógicamente, los libros de Foucault no deberían encontrarse en la sección de filosofía, sino en la de «filosofía gay».

Las barreras no nos protegen; nos encierran dentro.

Gore Vidal, historiador, dramaturgo y novelista (autor de *Myra Breckinridge*, 1968), rechazó referirse a sí mismo como un «escritor gay»: «ser categorizado es, simplemente, ser esclavizado», comentó, y de cualquier modo «ya he dicho —¿mil veces tal vez?— que todo el mundo es bisexual».

«Y ENTONCES FOLLAMOS, Y DESPUÉS DORMIMOS»

Nos encontramos en los años 1850, en los Estados Unidos, con Thomas McNulty como narrador. Cuando la historia empieza, él es un adolescente, un inmigrante irlandés que llega a EE. UU. para escapar de la pobreza y la muerte —su familia murió durante la gran hambruna—. Conoce a John Cole, con quien establece una estrecha amistad, y empiezan a ganarse la vida como artistas travestidos en una ciudad donde no hay mujeres. A pesar de los pechos de goma y el

maquillaje, los mineros saben que están bailando con chicos. Tan solo bailando: nada de sexo. Al hacerse mayores, Thomas y John ya no pueden seguir siendo «maricas de la pradera».³⁵ Se alistan al ejército, toman parte en las Guerras Indias y en la Guerra Civil Americana, donde participan en un buen puñado de masacres. Tras la guerra, se hacen granjeros en Tennesse, con amigos blancos y negros, entran en problemas con los sureños, vuelven a arriesgar sus vidas...

Este sería un breve resumen de *Días sin final*, una novela de Sebastian Barry (2016): dejemos el resto para que los lectores lo descubran por sí mismos.

La relación entre Thomas y John es cariñosa e íntima. En la mitad del libro, Sebastian Barry escribe: «Y entonces follamos, y después dormimos». No hay más mención al sexo que este párrafo de una línea y seis palabras. En lo que al género respecta, Thomas es «femenino» en su cuidado maternal de una niña india y su gusto por vestir ropa de mujer, y «masculino» en otros aspectos, especialmente como soldado.

¿«Ficción gay»? Sebastian Barry (1955), dramaturgo y novelista, no es gay, al menos que sepamos; su tema principal es más Irlanda que el sexo, y *Días sin final* pertenece a una serie de novelas sobre la familia McNulty a través de diferentes lugares y tiempos.

Lo único que sabemos es que uno de sus tres hijos es gay, y que la salida del armario de Toby fue importante para la escritura del libro, que lleva la dedicatoria «A mi hijo Toby».

35. NdT: Dauvé está haciendo referencia a *Fairie Prairies: A History of Queer Communities and People in Western Canada, 1930-1985*, libro de 2018 de Valerie Korinek, profesora de historia en la Universidad de Saskatchewan. El libro documenta la historia de las personas *queer* y del activismo gay y lésbico en las Praderas canadienses.

Aun así, *Días sin final* explora la complejidad y ambigüedades de lo que hoy llamamos género, además de que la narración gana fuerza al no existir intención alguna de plantear un argumento concreto (incidentalmente, durante la Guerra civil americana, los médicos del ejército de la Unión informaron de cuatrocientas mujeres que se hacían pasar por hombres, y que solo se revelaban como mujeres cuando enfermaban o caían heridas: es altamente probable que hubiera muchas más).

«¿Y por qué preocuparse por definirlo todo?», se preguntaba Therese en 1952.

10. Ser gay o lesbiana en el centro de trabajo

EN LA SIDERÚRGICA: UNA CLASE INVISIBLE

Gary Works, en Indiana, solía ser la mayor siderúrgica del mundo y el buque insignia de la US Steel Corporation, pero al igual que toda la industria siderúrgica estadounidense, está constantemente reduciendo su mano de obra, por lo que la población de Gary ha disminuido de 170.000 habitantes en 1960 a 80.000 en la actualidad. La plantilla de Gary Works pasó de 30.000 trabajadores a principios de la década de 1970 a 5.000 en 2015 —de los cuales solo 2.000 son ahora miembros de United Steel Workers—. Debido a esto, la población local suele pensar que toda la producción de acero ha cesado en la zona. Al ser el acero «un elemento central de la mitología de Estados Unidos» (Anne Balay), «la clase obrera» es vilipendiada —a menudo por ella misma—, por lo que el desprecio forma parte de la cultura laboral, y esta es fácilmente aplicable a los homosexuales, de modo que el hundimiento de la industria siderúrgica «se convirtió en una metáfora no solo de la decadencia y el declive, sino también de la pérdida de la virilidad» (Fonow, 2003). En realidad, la imagen predominante del trabajador estadounidense como varón blanco sigue siendo estadísticamente exacta: solo el 1% de la mano de obra siderúrgica son mujeres, y hay muy pocos negros, a pesar de que el 85% de la población de la ciudad es negra.

Anne Balay se define a sí misma como lesbiana, activista LGTB e «investigadora de clase media», pero también trabajó durante seis años como mecánica de taller y, en una ocasión, condujo un vehículo pesado. En 2010-11 entrevistó

a cuarenta empleados homosexuales de Gary Works: veinte hombres —uno de ellos negro— y veinte mujeres —entre las que había dos negras, tres hispanas y una asiática—, con edades comprendidas entre los diecinueve y los sesenta años. Los entrevistados se describían mayoritariamente como «gays», las lesbianas se autodenominaban «mujeres gays». En términos de ingresos, pertenecen al estrato superior de la clase trabajadora, suelen ganar entre 60.000 y 100.000 dólares al año... con muchas horas extraordinarias, accidentes laborales y enfermedades relacionadas con el trabajo (a menos que se indique lo contrario, todas las citas posteriores relacionadas son de Anne Balay).

A medida que ha aumentado la visibilidad y la aceptación de los homosexuales, ha disminuido la visibilidad y el estatus de los trabajadores de fábrica.

MASCULINIDAD, MASCULINO Y FEMENINO

La fábrica produce masculinidad de la misma manera que produce acero, y cualquiera que encaje allí recibe y genera ese mensaje [...]; la autopresentación tiende a ser reactiva [...], motivada por el cambio o la oposición [...]. Masculino es uno de esos términos que se resisten a la definición excepto recurriendo a su opuesto. Ser masculino es ser lo que tu tiempo y lugar definen como no femenino.

Esto es lo suficientemente central como para que Anne Balay titule su cuarto capítulo «La masculinidad femenina en la siderúrgica» y el quinto «La masculinidad masculina en la siderúrgica». Este cuenta con una sección titulada «El placer de ser butch». Paradójicamente, «para algunas mujeres homosexuales a las que entrevisté, trabajar en la siderúrgica les brinda la oportunidad de dar plena expresión a su masculinidad, y que les paguen por ello en lugar de castigarlas». Esto

confirma la propia experiencia de Anne como mecánica en un entorno laboral masculino. Algunas trabajadoras pueden considerarse tan masculinas como los hombres; allí la biología es una cuestión secundaria: ser hombre implica *actuar como tal*. «Aunque no todas las mujeres de uniforme son lesbianas, todas se benefician en cierta medida de la masculinidad que se atribuye a las lesbianas [...]. Tanto en apariencia como en modales, por tanto, todas las trabajadoras del acero podrían considerarse lesbianas honorarias».

Wanda, con corbata y «muy masculina», dice: «En la fábrica me siento como en casa». Se siente más a gusto en el ambiente masculino de la fábrica que en el sindicato, donde sus compañeras tienden a juzgarla. En los espacios no mixtos, la aceptación (relativa) de lo que ella es disminuye. En la calle, una mujer vestida de hombre parece más bien una travesti y atrae las miradas. Por eso, en cierto modo, puede ser más fácil para una lesbiana trabajar en una fábrica que en el sector servicios: «Las mujeres de la clase trabajadora forman parte de una cultura agresiva donde las bromas sexuales ayudan a pasar el tiempo y el contacto físico no es un anatema». Por lo menos parece ser más fácil... siempre que sea capaz de mostrarse más ruda que los propios hombres. Pero esto tiene un precio.

Las trabajadoras de las fábricas, heteros o no, están atrapadas en una contradicción: deben hacer gala de masculinidad sin dejar de ser mujeres. Heterosexuales o no, las mujeres perturban el mundo masculino: no pueden leer o ver porno con tranquilidad —tema omnipresente en las conversaciones, las pausas para comer, etc.— ni reírse de chistes verdes. Nunca acaban de encajar, de ahí la posibilidad de agresión. La fábrica no es ni mucho menos un refugio para lesbianas, ni siquiera un lugar seguro. La agresión más extrema denunciada en Gary Works tuvo como objetivo a una persona transexual.

JINETES Y HABITUALES

Las duchas son el escenario de una «camaradería masculina» que, «en otros contextos, se tomaría por homoerotismo». Nate, de unos sesenta años, habla a menudo de miradas y/o caricias de penes y contacto físico. Para Andy, treintañero, «es raro que pase una semana sin haber practicado algún tipo de sexo en el trabajo» con hombres heterosexuales, a menudo casados. Fred tiene a «un habitual», y antes tenía dos. Le transfieren a un nuevo departamento y habla con un compañero: «¿Es cierto que eres gay?» Dije que sí, y me contesta: «¿Quieres chupármela?» [...]. [E]n mi antiguo departamento llamábamos a este tipo el número 7 porque iba a ser mi séptimo».

Si bien esto es «tener sexo», desde luego no es «homosexualidad»: «los tíos se ponen muy explícitos... siempre que no seas gay» (Nate). Anne Balay comenta: «El sexo entre hombres es público, algo que se hace en el trabajo, mientras que el sexo entre mujeres es privado, se queda en casa y es lo que cuenta».

Aunque esto constituye una división entre lo público y lo privado, no es la división a la que estamos acostumbrados, en la que todo el sexo se queda «en casa». De forma similar, una encuesta australiana reveló «un continuo de experiencia homoerótica entre los hombres de clase obrera [...], [pero] la experiencia es silenciada [y] el lenguaje público del grupo de iguales es heterosexual. Más aún, es gravemente homófobo».

Wanda, negra, butch y de «aspecto masculino», era acosada agresivamente por hombres que tenían problemas para situarla: ¿Era hombre o mujer? En 1967 Elise trabajó por primera vez en la fábrica como hombre: cuando volvió como mujer en 1994, sus compañeros se mostraron tan violentos con ella que la dirección hizo que un guardia de seguridad

la protegiera. Jugar es divertido, incluso una mamada puede estar bien —dentro de unos límites—, pero transgredir abiertamente las normas binarias es repulsivo.

GAYS Y LESBIANAS INVISIBLES

Ningún trabajador varón que se considere «normal» (heterosexual) haría alusión a los actos homosexuales que tienen lugar en la fábrica —ni los que tienen fuera: a veces se realizan prácticas homosexuales masculinas en casa, cuando la mujer y los hijos no están—. Algunos participan activamente de ello, y muchos otros están al tanto, pero si se aborda el tema, se horrorizan, lo cual es lógico porque ese comportamiento podría hacer que se les percibiera como *gays*, cosa que muy pocos de ellos serían capaces de aceptar.

«La fábrica es un entorno en el que los hombres pueden dar y recibir sexo oral sin reconocerse como *queer*». En 2001 Kitty Krupat escribió: «la homofobia es [...] una cuestión unificadora. En el centro de trabajo la homofobia puede ser la única cosa en la que gran parte de la gente esté de acuerdo». Un gay dejó Gary Works a causa del acoso y la hostilidad y consiguió trabajo en la policía; es triste «que la policía de Nueva York acepte mejor a los obreros homosexuales que una siderúrgica». Todos los nombres de los entrevistados por Anne Balay son alias. Tuvo que ser muy discreta al reunirse con ellos, incluso recibió amenazas de muerte mientras preparaba su encuesta.

Los empleados gays y lesbianas de Gary Works viven una doble vida —los trabajadores heterosexuales también, ya que el sexo que tienen en el trabajo es inconfesable en casa, pero no sufren acoso por ello—. Además, también se encuentran aislados: la mayoría de los entrevistados pensaban que eran los únicos gays en la fábrica.

Alice Puerala (1928-1986), activista sindical y por los derechos civiles, fue la primera mujer elegida al frente del sindicato local United Steelworkers (USW) en 1979: con sus compañeros de trabajo y de sindicato, mantuvo en secreto su bisexualidad. Los vecinos negaban que fuera lesbiana, aunque sabían que vivía con otra mujer. De hecho, al principio era abierta al respecto, luego, a medida que ascendía en la jerarquía del USW y adquiriría una imagen pública, se comenzó a reprimir y pasó a ser mucho más callada. ¿La libertad en expansión de los gays y lesbianas se detiene abruptamente a las puertas de la fábrica?

COMUNIDAD LABORAL

Trabajar en una siderúrgica se parece mucho a estar en combate. El peligro y el aislamiento del trabajo crean un vínculo entre los compañeros [...], el peligro del trabajo crea camaradería [...]. La interacción social y la creación de comunidad son partes importantes de la cultura en la fábrica.

Como se ha visto en el capítulo 8, a partir de los años setenta, para defenderse, los gays —es decir, un número de ellos lo suficientemente grande como para actuar como fuerza social— formaron una comunidad, no más imaginaria que muchas otras, desconectada del trabajo y, por tanto, una comunidad interclasista. Gary Works es más bien lo contrario: para enfrentarse colectivamente a la dirección, el grupo de trabajadores existe sobre el supuesto de una heterosexualidad compartida. A pesar de que el amor entre personas del mismo sexo se da en la fábrica, incluso probablemente más que entre los profesores, no es sexo, es juego. En la fábrica la clase es masculina: las mujeres se integran mucho mejor si actúan como hombres. En Gary Works, la clase es heterosexual. Incluso una funcionaria sindical lesbiana como Alice tenía que llevar una máscara heterosexual.

Para los trabajadores del acero, uno de los componentes de la comunidad son sus sindicatos [...]. Sin embargo, las comunidades [de gays y lesbianas] solo funcionan porque están aisladas del trabajo y la familia, lo que permite a sus miembros permanecer invisibles, excepto los unos para los otros [...]; la separación de la identidad sexual de la vida laboral que caracteriza la sociabilidad *queer* dificulta que los sindicatos identifiquen y protejan a sus miembros LGBT, incluso aunque quisieran.

Incluyendo Canadá y el Caribe, el USW cuenta con cerca de 1,2 millones de afiliados y es el mayor sindicato del sector privado estadounidense. En los años en los que Anne Balay realizó su estudio (2010-2011), ninguna de las cientos de personas que trabajaron en su sede declaraba abiertamente ser gay o lesbiana.

El trabajo crea una experiencia de *nosotros* contra *ellos*, y lo que define este *nosotros* no puede ser impermeable a lo que prevalece en la sociedad en general: el sexismo, por ejemplo. La elevada proporción de mujeres trabajadoras en las fábricas tiene poco efecto sobre este fenómeno mientras el trabajo siga estando dividido por sexos: la mayoría de hombres y mujeres no realizan los mismos trabajos. La actual «feminización de los oficios» es en parte una ilusión óptica y es más tangible en el sector servicios. Pocas mujeres trabajan en la construcción, y menos aún son operarias de maquinaria pesada.

El capitalismo no inventó el sexismo, pero lo utiliza —al igual que utiliza el racismo— para reforzar las divisiones entre los proletarios. Para defenderse, el *nosotros* de los trabajadores se alinea contra el *otros* de los patrones, pero no es raro que este *nosotros* también haga causa común contra competidores, reales o supuestos, en el mercado laboral. En ese caso, el bloque del *nosotros* puede entonces basarse en

un oficio específico, región, nación, sexo, color, o cualquier combinación de los anteriores, contra mujeres, extranjeros, negros, etc., cualquiera susceptible de ser o presentarse como esquirolo o susceptible de ser acusado de «robarnos el trabajo». Por supuesto, los gays y las lesbianas no van a quitarles puestos de trabajo a los heterosexuales, pero cuanto más cohesionada y cerrada permanezca la comunidad trabajadora, más protegida se creará.

Si ser trabajador de la siderurgia ya no garantiza la masculinidad, puesto que los despidos, los recortes, las absorciones empresariales y la atención negativa de los medios de comunicación se confabulan para hacer que incluso los trabajadores de la fábrica con empleo se sientan inseguros y a la defensiva, entonces la masculinidad del trabajador de la siderurgia debe reforzarse mediante la exclusión de las mujeres y los hombres homosexuales.

El problema de la identidad es que siempre hay más de una, por lo que los choques de identidad son inevitables. Esto plantea la espinosa cuestión de cómo pueden los proletarios superar las divisiones entre ellos. Como dijo Anton Pannekoek: «La clase obrera no es débil porque esté dividida; al contrario, está dividida porque es débil».

¿Cómo pueden los proletarios dejar de ser débiles? Como nunca habrá trabajo para todos —en el mejor de los casos, habrá empleos temporales, precarios y mal pagados para la mayoría—, una comunidad formada por trabajadores empleados solo puede unir a una parte de los proletarios si es indiferente u hostil hacia otros sectores; unos lograrán mejoras a costa de otros, solidaridad corporativa. Los proletarios solo superarán sus divisiones deshaciéndose del trabajo asalariado. Pero esa es otra historia, que está aún por vivirse y contarse.

LA IMAGEN MASCULINA SIGUE DICTANDO LAS REGLAS

Fabrice, un obrero francés de unos treinta años, es gay. Donde trabaja, no ha experimentado nada parecido al juego sexual masculino que se da en Gary Works ni ha oído hablar de acoso o palizas a homosexuales, posiblemente porque se dedica al trabajo interino, sobre todo en obras de construcción, y cuando instala o repara máquinas en una fábrica nunca se queda más de unos meses. Muy distinto de la vida comunitaria que conocen los trabajadores de Gary steel.

Empecé a trabajar en 2003, pero la primera vez que le dije a un compañero de trabajo que solía mantener relaciones sexuales con hombres fue en 2009, hace ocho años. Durante mucho tiempo, mi sexualidad no existía, era impensable mencionarla en el trabajo. Cuando conoces a compañeros de trabajo, muy pronto te preguntan por tu familia, por tus hijos o por tu mujer. Durante mucho tiempo respondía: «Pues no, estoy soltero». Esta especie de esquizofrenia me volvía loco. Simplemente no podía más..., así que ahora, cuando se plantea la cuestión, no la evado.

A la pregunta de si se debe a que los tiempos han cambiado, Fabrice responde que no ha visto «ningún cambio social profundo al respecto» desde principios de la década de 2000: es él quien se ha vuelto más seguro de sí mismo. Ahora, cuando afirma tener «novios», la gente del trabajo suele sorprenderse y responder: «no pasa nada» o «no tiene nada de malo». Hasta hoy, nunca se ha metido en problemas por ello, pero se da cuenta de que lo que le mantuvo callado durante años fue la sociabilidad masculina dominante; cuando la gente entabla una conversación trivial y se ríe, lo «implícito en general es que los gays son repugnantes. Hay muchos chistes asquerosos sobre gays».

Pero quizá haya algo más, y lo que he oído a otras personas más bien lo confirma: Parezco un hombre, un obrero como se suele representar, hablo con voz grave, no me tiño el pelo de rosa ni me pulo las uñas. Me pregunto qué pasaría si no fuera así, si diera rienda suelta a mi lado femenino. Desde luego, es más difícil afirmar cierta feminidad en el trabajo que decir que cuando vuelvas a casa te follarás a un hombre. Tuve un amigo trans, electricista que trabajaba con toda normalidad en la construcción. El día que la gente vio en su carné un nombre de mujer, todo cambió: bromas y persecuciones diarias hasta que no pudo más. No era estrictamente la sexualidad lo que importaba, era cuestión de su expresión de feminidad/masculinidad. A juzgar por los comentarios que recibo de chicos que trabajan en empleos típicamente masculinos, es la misma pesadilla en todas partes. Parece ser más fácil para los que tienen trabajos predominantemente femeninos —enfermería, cuidados o comercio al por menor— vivir su sexualidad o parte de su feminidad. Mientras que, en todos los centros de trabajo que he conocido, nunca me he topado con ningún chico que mencionara su homosexualidad [...]. Así que, por un lado, afirmar mi sexualidad en el trabajo me ha parecido mucho más sencillo de lo que había estado temiendo durante años. Pero, por otro lado, ese miedo, esa presión social... no soy el único que lo vive. Si no, ¿por qué permanecerían tantos hombres en el armario?

En cuanto a la sexualidad, en mis trabajos tengo la impresión de que lo que más reprime es la ansiedad, mucho más que la «represión» propiamente dicha.

En cuanto a la feminidad, me parece que es otra cosa [...]. Mucha gente se imagina que todos los gays encajan más o menos en un cierto estereotipo, y que son un poco afeminados. Y quizá sea eso lo que más les molesta.

11. *Queer*, o la identidad que niega las identidades

En el periodo posterior a Stonewall hubo un sector del movimiento conformado por mujeres y hombres homosexuales que no se conformaba con ser socialmente aceptado o tolerado. Sus integrantes no estaban satisfechas con la mera afirmación de una «identidad» gay/lesbiana y se enfurecían por unas medidas a todas luces inadecuadas contra los estragos de la epidemia de VIH/sida. Esta minoría militante recuperó una vieja palabra que a menudo tenía una connotación peyorativa, pero que también era utilizada a veces por la propia comunidad homosexual: *Queer*.

CHICAS MALAS

A principios de la década de 1960, explica John Howard, «lo *queer* ya no denotaba una nebulosa excentricidad, sino que se utilizaba como epíteto de la no conformidad sexual, de género y racial [...]. *Queer* [tenía] múltiples significados». Para los *queers* de Mississippi, se trataba de «una definición amplia que [iba] mucho más allá de la homosexualidad para abarcar todos los pensamientos y expresiones de sexualidad y género no normativos o de oposición».

Un par de décadas después, Dorothy Allison recuerda:

Me han dicho que las Guerras del Sexo han terminado y siempre me siento tentada de preguntar quién las ha ganado. Pero mi sentido del humor puede resultar un poco turbio para las mujeres que nunca se han sentido amenazadas por la forma en que la mayoría de las lesbianas utilizan y dan significado a las palabras pervertido y *queer*. Yo utilizo la palabra *queer* para algo más que lesbiana. Desde que

la usé por primera vez en 1980, siempre he querido dar a entender que no solo soy lesbiana, sino una lesbiana transgresora: *femme*, masoquista, tan sexualmente agresiva como las mujeres que busco y tan pornográfica en mis fantasías y mis actividades sexuales como la hegemonía heterosexual jamás ha imaginado [...]. Mi identidad sexual está íntimamente construida por mi clase y mi contexto geográfico, y gran parte del odio dirigido a mis preferencias sexuales es odio de clase, por mucho que a la gente, en particular a las feministas, les guste fingir que no tiene nada que ver. El tipo de mujer que me atrae es invariablemente el tipo de mujer que avergüenza a las feministas lesbianas de clase media, respetables y con conciencia política. Mi ideal sexual es el de una butch exhibicionista, físicamente agresiva, más inteligente de lo que hace ver y orgullosa de que la llamen perversa. Y casi siempre de clase trabajadora, con aura de peligro y un irónico sentido del humor.

Pat (ahora Patrick) Califia, que participa en grupos de apoyo a personas S y M [de BDSM], escribió en 1982:

La comunidad gay tiene cada vez menos tolerancia con la gente cuya sexualidad no puede definirse claramente como heterosexual u homosexual o que ha erotizado algo diferente al género [...]. Vivo con mi pareja mujer desde hace cinco años. Tengo muchas relaciones sexuales ocasionales con mujeres. De vez en cuando tengo sexo casual con hombres homosexuales, de hecho, mantengo una relación de tres años con un hombre homosexual que no se ve representado por la identidad *gay*. Y me considero lesbiana. Aunque me identifico más como sadomasoquista que como lesbiana [...], la mayoría de mis parejas son mujeres; pero el género no es mi límite, solo lo es mi imaginación.

Por mencionar solo algunas rebeldes que no se someterían: *Off Our Backs* (1970), *The Furies* (1971), *COYOTE* (1973, una organización de trabajadoras sexuales), *Combahee River Collective* (1977), *Samois* (grupo de lesbianas S y M, 1978), y *la Feminist Anticensorship Task Force* (1984) fueron algunas de las voces críticas que reaccionaron ante el rechazo de la corriente dominante homosexual a los *queers*.

El feminismo dominante ocupaba una posición moral superior y cerraba filas contra las «chicas malas» como Lisa Duggan, que difícilmente podía alegar rectitud moral; su lucha contra la censura del porno —una censura fomentada por gran parte de los círculos feministas— bastó para darle mala fama. Una excelente oportunidad para lanzar acusaciones difamatorias y calumnias. Como dice el refrán, «las acusaciones son condenas en la mente del público».

Aunque no tan conocida como Judith Butler, Lisa Duggan resulta ser una de las fundadoras del fenómeno *queer*. En 1991 se dio cuenta del límite del intento liberal de otorgar a las personas homosexuales un estatus de minoría comparable al de las racializadas y las mujeres, con derechos iguales a los de los demás ciudadanos, pero también rechazó su transformación en un gueto que beneficiaría principalmente a homosexuales blancos privilegiados. En su lugar, deseaba construir una «comunidad *queer*» formada por todas las personas sexualmente marginadas que intentan realizar sus deseos sin restricciones, miedo o culpabilidad (esto iba en contra de la noción del gay «que ha nacido así» y vive una afección que no ha elegido).

Podríamos empezar a pensar en la diferencia sexual menos en términos de identidades naturalizadas que como una forma de *disidencia*, entendida no simplemente como discurso, sino como una constelación de prácticas, expresiones y creencias inconformistas (*Queering the State*, 1994).

Así planteada, la identidad *queer* sugiere la posibilidad de una (di)solución social global. En consecuencia, si no se adhieren a los estereotipos sexo-genéricos, también algunos heteros podrían formar parte de lo *queer*, pues uno no es un hetero *queer* o un homo *queer*; es ante todo un *queer*.

A partir de entonces, lo *queer* funcionó en oposición a lo gay. Lo admitan o no, quienes se autodenominan gays sitúan el deseo de amor entre personas del mismo sexo como un elemento esencial de su vida. Lo gay es siempre una «descripción basada en la identidad», mientras que lo *queer* puede conectarse o desconectarse de cualquier descripción específica. En los años 90 lo *queer* empezó a aplicarse a la vida sexual no integrada socialmente, se utilizaba para una «unión de marginados» (John Howard). Ser gay es identidad; ser *queer* está más allá de las identidades. Se pretende desnaturalizar el sexo y promueve las transiciones y el movimiento de ida y vuelta entre «normalidad» y «desviación».

NACIÓN QUEER

Lo que habría permanecido limitado en escala pronto se convirtió en un movimiento social debido a la epidemia de VIH/SIDA, especialmente la movilización organizada en torno a Act Up. Como vimos en el capítulo 7, Act Up no solo luchó por mejorar el tratamiento y la atención a los pacientes, sino que también cuestionó el conformismo de un movimiento gay cada vez más institucionalizado. Aunque eran un grupo disidente, los *queers* constituían una minoría muy activa, que contribuyó a transformar la actitud de la sociedad estadounidense ante la crisis del sida.

En el Orgullo Gay de Nueva York de 1990 algunas personas que marchaban con el bloque de Act Up repartieron un manifiesto de Nación *Queer* que proclamaba:

Los heterosexuales son tu enemigo. Son tu enemigo cuando no reconocen tu invisibilidad y siguen viviendo y contribuyendo a una cultura que te mata [...]. No se puede derrotar a un ejército de amantes [...]. Ser *queer* significa llevar un tipo de vida diferente [...]. Se trata de estar en los márgenes [...]. Y somos un ejército de amantes porque somos nosotros quienes sabemos lo que es el amor. También el deseo y la lujuria. Nosotros los inventamos [...]. Hemos dado tanto a ese mundo: la democracia, todas las artes, los conceptos de amor, filosofía y alma, por nombrar solo algunos de los regalos de nuestras Bolleras y Maricones de la antigua Grecia [...]. Tu vida está en tus manos [...].

¿Por qué *Queer*? [...]. Bueno, sí, lo gay es genial. Tiene su lugar. Pero cuando muchas lesbianas y gays nos levantamos por la mañana nos sentimos enfadados e inconformes, no gays. Así que hemos elegido llamarnos *queer*. Utilizar *queer* es una forma de recordarnos cómo nos percibe el resto del mundo. Es una forma de decirnos a nosotros mismos que no tenemos que ser personas ingeniosas y encantadoras que mantienen sus vidas de forma discreta y marginada del mundo hetero. Utilizamos *queer* para referirnos a los gays que aman a las lesbianas y a las lesbianas que aman ser *queer*. *Queer*, a diferencia de *gay*, no significa *masculino*.

Fundada en 1990 como un grupo dentro de Act Up, Nación *Queer* pronto se separó para abordar cuestiones más amplias que las campañas contra el sida, como ilustra uno de sus lemas: «Estamos en todas partes; lo queremos todo». Ser *queer* es oponerse a cualquier discriminación, ya sea de género, raza o clase. Nación *Queer* también se negó a reivindicar derechos, que era la principal preocupación de las organizaciones que empezaron a etiquetarse como LGBT a finales de los ochenta.

El manifiesto no daba ninguna definición de lo *queer* más allá de actuar como tal, es decir, contra todas las formas de exclusión y opresión. En lugar de una identidad —gay,

obrero, afroamericano, latino, mujer, etc.—, lo *queer* representaba un compromiso en conflicto con lo que se estaba convirtiendo en la política homosexual dominante, y la lucha contra el SIDA era solo un objetivo *queer* entre otros. Lo *queer* planteaba cuestiones de actualidad en un ámbito tan amplio que significaba romper con el conjunto de la sociedad. No es de extrañar que su actividad se mantuviera al margen de un movimiento homosexual que insistía en llamarse a sí mismo gay o lesbiana, y no *queer*.

En el contexto de los años ochenta, tras dos décadas de luchas sociales que acabaron en derrota y en el auge del neoliberalismo, la ecuación «*queer* = desviado = discriminado = dominado = rebelde» se convirtió en un punto de referencia para quienes buscaban una perspectiva general que fuera más allá de las cuestiones sexuales, pero que no podían o no querían pensar en términos de clase. Los que se autodenominaban *queer* eran plenamente conscientes de que la presión heteronormativa no se ejercía de la misma manera sobre un abogado de negocios y su señora de la limpieza, pero como el análisis de clase, y más aún la participación en una lucha de clases supuestamente extinta, parecían totalmente imposibles, lo *queer* les proporcionó una forma de hablar y tratar la división social al tiempo que restaban importancia a la explotación del trabajo por el capital. El tema general de la dominación pasó a ocupar el centro del escenario.

Esto implicaba trabajar por la convergencia de todas las luchas específicas, es decir, que todas las comunidades se unieran; «alianza» y «coalición» eran términos clave. Sin embargo, lo que surgió fue la oposición entre quienes combatían la dominación y a quienes se los acusaba de deleitarse en ella. La actividad *queer* contraponía a los que aceptaban las normas y a los que las rechazaban, de modo que el enemigo era lo normativo y, por tanto, lo hetero.

La revolución comienza *ahora* si le dedicamos toda nuestra energía, proclamó Nación *Queer*, que cifró sus esperanzas en recuperar el impulso perdido de Stonewall.

En una época de declive de las luchas, la llamada a las armas del manifiesto solo podía causar decepción, por lo que lo «*queer*» se vio obligado a moverse a otros terrenos.

ACADEMICISMO *QUEER*

Tras 1993 lo *queer* perdió la mayor parte de su militancia al mismo tiempo que llegaba a un público más amplio. Tenía su estilo de vida, sus manierismos, su cine, sus tiendas, sus agencias de viajes. En el mismo momento en que Nación *Queer* desaparecía de casi todas las ciudades estadounidenses, académicas como Lisa Duggan pensaron que era posible reanimarla por medio de conferencias y simposios. De este modo, lo *queer* se convirtió en *teoría queer*.

A ambos lados del Atlántico el izquierdismo marxista de los años setenta solo ocupó el sótano de la vida intelectual, casi nunca se asentó en los pisos superiores. La teoría *queer* se adaptaba infinitamente mejor a un posmodernismo formado por fragmentos de pensamiento radical descompuestos. La gente estaba harta de teorías generales que ofrecieran visiones históricas globales —el hecho de que tales teorías fueran etiquetadas como «grandes narrativas» da fe de la prevalencia de la lingüística y los estudios culturales: la priorización del lenguaje se tratará más adelante—. La realidad se descomponía en multitudinarias formas de poder y grados de hegemonía, y la acción colectiva para transformar la realidad se dividía en una serie de prácticas desconectadas de la lucha de clases. El marxismo fue descartado por

«esencialista» —*esencia* es la palabra clave posmoderna para descartar todo lo que los pesos pesados intelectuales del momento no querían enfrentar—.

A falta de algo mejor, Nación *Queer* había utilizado la palabra «*queer*» para agrupar sus diversos campos de lucha a pesar de lo borroso de sus contornos, pero los académicos teorizaron sobre lo *queer* como esferas separadas... y se preguntaban cómo volver a reconectar cada esfera con las demás.

En realidad no importaba que nadie supiera qué era lo *queer*. Bastaba con que la identidad *queer* fuera capaz de conectar a distintos grupos entre sí. Lo *queer* estaba llamado a unir a la gente racializada, las feministas, los gays, las lesbianas, los antiglobalistas, los ecoactivistas, etc., para que crearan juntos una fuerza política capaz de poner el mundo patas arriba.

Lo *queer* fue un unificador ideológico que ayudó a evitar la reflexión sobre una doble derrota: el fracaso de la revolución sexual de los años setenta como precursora de la revolución social y la desaparición de los gays y lesbianas que consideraban la homosexualidad como la herramienta subversiva definitiva. La identidad *queer* llegó en el momento oportuno, pues a diferencia del marxismo, tenía la inmensa ventaja de no tener una ambición totalizadora; daba preeminencia a lo diverso, lo difuso, lo seccionado, lo poroso. Un principio básico del bombazo de la deconstrucción que sacudió las salas de estudio y las residencias universitarias era la idea de que la sociedad no tiene un centro de gravedad y, por tanto, tampoco una fuerza social gravitatoria.

El papel del *queer* universitario fue ampliar el campo de las cuestiones gays y lesbianas, pero a cambio de privarlas de su inicial carácter radical. En los años setenta los antagonismos sociales habían obligado a los sociólogos a tener en cuenta

la clase social, pero después de 1980, cuando los conflictos en los centros de trabajo se debilitaron, cuando los obreros fabriles dejaron de estar en el candelero, los investigadores y académicos modificaron su marco conceptual: la explotación dio paso a la dominación, un concepto que podía abarcar casi cualquier cosa. A finales del siglo XX, y no solo en el lado occidental del Atlántico, los estudios sobre la mujer se diluyeron con los estudios de género y los estudios culturales, que a su vez se subsumieron en los estudios subalternos.

«*Queer*» se convirtió en un verbo por derecho propio: queerizar el Estado, queerizar la teoría, queerizar la academia... En 1991 Lisa Duggan creía en el activismo académico; un año después, sus esperanzas se vieron truncadas en la Quinta Conferencia de Estudios sobre Lesbianas y Gays celebrada en Rutgers. La universidad es la línea de producción de las élites intelectuales y los creadores de opinión; no se puede esperar que subvierta la sociedad. La crítica radical solo encuentra su lugar en los doctorados y en los exámenes bajo la condición de limarse los colmillos.

LA MUERTE DEL SUJETO

Judith Butler no es la inventora de la «teoría *queer*» —la palabra *queer* está ausente de *El género en disputa*, considerado una piedra fundacional—. Debe su celebridad a su crítica de un feminismo que había reaccionado ante la dominación masculina valorizando la identidad femenina. En lugar de subrayar lo que las mujeres tienen en común, Judith Butler propuso «una crítica radical de las categorías de identidad». El feminismo encallará, dijo, si se deja encasillar bajo una definición femenina, por positiva que esta sea. Lo *queer* es un rechazo a ser encuadrado bajo una identidad.

Hasta aquí, todo bien. Pero *El género en disputa* no se limitaba a cuestionar la categoría de «mujer» como sujeto histórico, sino que también descartaba cualquier sujeto que se presentase como el «candidato principal de la representación o, incluso, de la liberación», porque cualquier «sujeto político» o «sujeto estable» se constituye a través de la exclusión de otros: para ella, ningún grupo social es central en la forma en que la sociedad se reproduce.

La teoría *queer* busca la forma en que «los principales sistemas de opresión» interseccionan sin que *ninguno* —y, desde luego, tampoco el trabajo asalariado— determine a los demás. Las formas de dominación están entrelazadas y su deconstrucción solo podría resultar de un bloque de categorías en lucha, especialmente las minorías sexuales y de género. El programa *queer* abogaba por una coalición de grupos socialmente excluidos, donde cada identidad —la femenina, por ejemplo— debía ser completada por otras. No hay un agente histórico único o principal: los agentes son literalmente innumerables y tratar de determinarlos sería ponerles límites y estaría del lado de la opresión. Solo la suma infinita de diferencias libera a las personas, la teoría *queer* puede distinguirse como un verdadero movimiento emancipador por su capacidad de incluir siempre a una minoría más.

PERFORMATIVIDAD

A diferencia de Marx, que indagó en la contradicción burguesía/proletariado basada en las relaciones de producción, Judith Butler se interesa por una relación de repetición; a sus ojos, la repetición perpetúa la sumisión y se ve reforzada por la forma en que se comporta la gente, y en particular por el lenguaje. La dominación se produce porque los dominados la aceptan a través de la reiteración: la solución vendrá de interrumpir el proceso, de romper el ciclo de repetición. Si la vida social actual está formada por patrones de comportamientos y discursivos, el objetivo es deconstruirlos mediante «actos corporales subversivos». Si el género nos obliga a desempeñar papeles que nos convierten en hombres o mujeres, debemos encontrar la manera de salir de él sustituyendo el rol impuesto por otros tantos elegidos.

La «performatividad» es un concepto tomado de la lingüística. Designa las frases que, por el mero hecho de ser enunciadas, llevan a cabo una determinada acción, como pronunciar los votos, hacer una promesa o que un juez emita una sentencia. Sin embargo, incluso en el ámbito lingüístico, la noción solo es válida hasta cierto punto. El habla no «actúa» en el sentido de que por sí sola pueda tener un impacto en la realidad. Para que el matrimonio sea efectivo, las palabras «os declaro marido y mujer» tienen que ser pronunciadas por personas especiales en un contexto institucional, y luego ser confirmadas por un procedimiento administrativo adecuado. Lo mismo ocurre con «declaramos la guerra». El lenguaje por sí solo nunca es suficiente.

Judith Butler opta por ignorar este hecho básico. Para ella, la sociedad no se basa en la división entre los que controlan los medios de vida y los que no. Depende de quién domine

el conocimiento y el lenguaje. Como conclusión lógica, la solución política reside en resistirse al control mediante la reapropiación del lenguaje.

«Un enunciado performativo no describe un hecho, sino que lo realiza», escribe Paul B. Preciado. Creer que «decir es hacer» es indispensable para quien quiera dar prioridad al habla, a la «formación discursiva», «al efecto discursivo», «a la producción discursiva», es decir, al poder de las palabras, como elocuentemente dice el título francés (*Le pouvoir des mots* [*El poder de las palabras*]) de *Excitable Speech: A Politics of the Performative* (1997), de Butler. Lo social es lo textual, o viceversa.

Los poetas y novelistas siempre tienen tendencia a exagerar la «alquimia de la palabra» (Rimbaud), que es su material de partida y su hábitat natural. Tomar la palabra por el hecho: nadie lo ha expresado mejor que un personaje de la novela *Herzog* (1964), de Saul Bellow: «Persigo la realidad con el lenguaje. Tal vez me gustaría convertirla toda en lenguaje».

Cuando se traslada del arte a la historia y se convierte en teoría política, esta proclividad es ideal para el profesor, el educador, el activista o una posible mezcla de los tres. Cuando —como en Foucault— los mecanismos de poder social se reducen a patrones discursivos, desafiar el «discurso cultural hegemónico» y los actuales «regímenes de verdad» se vuelve crucial.

Esta teoría ha sido bien recibida porque parece ir más allá de las reivindicaciones feministas y LGBT, y porque sugiere actividades que son a la vez accesibles y atractivas; la transgresión inofensiva siempre tiene un fuerte atractivo. La concienciación de los años setenta se ha complementado ahora con gestos provocadores inocuos.

Además, la performatividad es lo suficientemente enrevesada como para ser inmune a la refutación. Actuar es jugar, representar —como en un escenario—, pero también hacer, llevar a cabo, por lo que el teórico siempre puede argumentar que su actuación está modificando la realidad al otorgarle poder de agencia, cuando, en realidad, está jugando con los códigos y limitándose a subvertir las formas de expresión.

CIUDADANO QUEER

No hay una esencia revolucionaria en la homosexualidad. Esta tiene sus revolucionarios y sus moderados, sus activistas callejeros y sus luminarias académicas. El mismo marco teórico puede generar avatares diversos y en conflicto entre sí. Bernstein, Lenin y Rosa Luxemburgo se sirvieron de un concepto de *clase* que interpretaron de diferentes maneras. A una escala mucho menor, lo *queer* se transformó en excrecencias inesperadas, algunas radicales como la que se examina en el siguiente párrafo, otras deliberadamente orientadas a la reforma.

Judith Butler ha ampliado lo que creía que era el poder creativo del lenguaje —excepto que para ella el lenguaje es más que lenguaje; lo equipara a la acción— a la unión democrática de los oprimidos; ahora son multitudes enteras las que actúan. La «subjetividad resistente» de 1990 ha pasado del cuerpo individual a los cuerpos ensamblados; el discurso creativo se presenta como globalmente transformador. El cuerpo no solo disiente, sino que puede constituir un cuerpo político: la gente —es decir, probablemente el famoso 99%— se reúne para debatir, y el debate colectivo es un primer paso en el camino para cambiar el mundo.

Antaño «*queer*» era sinónimo de autoorganización de base; algunos defensores de la teoría *queer* reivindican ahora la democracia electoral como un complemento de la democracia directa. En medio de la actual crisis de la izquierda de viejo cuño, la nueva propuesta asamblearia no podía sino redundar en intentos de renovar el reformismo. El concepto de «performatividad política de las asambleas» se integra fácilmente en las diversas plazas y movimientos ciudadanos de Occupy.

No es casualidad que el ala pragmática de lo *queer* se haya cruzado con los esfuerzos por construir una izquierda renovada. A diferencia de los antiguos partidos socialistas, Podemos y Syriza no se cimentan sobre un movimiento obrero organizado, sino sobre una reunión de movimientos sociales estructurados por la democracia local, la ecología, el género y las cuestiones de minorías.

«¿Cómo podríamos reconstituir el *pueblo*?». Este es el dilema del reformista contemporáneo. Su respuesta es: no a través de un agregado de millones de individuos o grupos desordenados fraccionados, sino mediante un *demos*, un cuerpo colectivo, diverso pero lo suficientemente cohesionado como para llevar a cabo un cambio social razonable. La democracia burguesa de finales del siglo XIX y del siglo XX funcionaba sobre la base de un enfrentamiento entre capital y trabajo y a través de una mezcla de reformas y conservadurismo. Con el movimiento obrero organizado en declive, la «ciudadanía integradora» del siglo XXI espera un enfoque inclusivo que ya no se base en la clase, sino en una combinación de diferencias y demandas sociales basadas en el sexo, el origen, la raza, el color, los problemas medioambientales, etc., siendo el mundo obrero solo un actor entre muchos otros.

Los *queers* moderados no podían dejar de ver la imposibilidad de una política fundada exclusivamente sobre el colectivo en su conjunto —lesbianas, gays, trans, etc., que no

tienen intereses comunes aparte de las cuestiones de sexo/género—. Así que miraron más allá esperando animar a todos los grupos oprimidos a converger como «un pueblo reunido». La construcción del nuevo mundo se apoyaría en prácticas de base, micropolíticas y autoexperimentaciones colectivas, tanto sexuales como sociales, que tendrían la capacidad de generar la solidaridad suficiente para resistir y luego dismantelar el neoliberalismo. La revolución global fue sustituida por millones de revoluciones locales.

Este nuevo programa asambleario se acerca a la teoría de los «comunes», con especial énfasis en la cuestión del sexo/género. Pretendiendo conciliar la política de bases con la representativa, conduciendo finalmente a un gobierno favorable a la reforma. Por lo menos, ese era el plan. Bastante poco realista si tenemos en cuenta que debe realizarse en una sociedad de clases, hecho fundamental desestimado o negado por todas las variantes del espectro *queer* que conocemos.

EXTREMO QUEER

El movimiento gay y lésbico iniciado en la época de Stonewall solo tuvo carácter revolucionario en el breve lapso histórico en que coincidió con las tormentas sociales mundiales; su programa era subversivo porque en aquella época la sociedad establecida negaba y criminalizaba el amor entre personas del mismo sexo. La integración —concedida, relativa y contradictoria— que siguió solo fue considerada una derrota por una minoría de activistas; para la mayoría de lesbianas y gays fue una victoria poder convertirse en aquello a lo que aspiraban —soldados, CEOs o líderes políticos— sin tener que ocultar lo que eran. Del armario a la tribuna: hasta ahora, cinco jefes de gobierno europeos han salido públicamente del armario antes de ser elegidos: dos lesbianas y tres

gays, primero en Islandia (2009), luego en Bélgica (2011), después en Luxemburgo (2013) y, más recientemente, en Irlanda y Serbia (2017).

La insurgencia *queer* lo sabe y no lo admitirá: está buscando la receta mágica que resuelva este estancamiento histórico.

Mientras que muchos grupos de extrema izquierda —extrotskistas, etc.— proponen una suerte de vía pacífica para el cambio social, el anarquismo insurreccionalista tiene el inmenso mérito de insistir en la insurrección como condición *sine qua non* de la revolución. Expone una crítica indispensable al discurso de los derechos: «La asimilación es la herramienta maestra de la clase dominante liberal. La asimilación se inicia normalmente con el discurso de los derechos» (Fray Baroque y Tegan Eanelli, *Queer Ultra Violence: ¡Bash Back! Antology*, 2011) —salvo que se indique lo contrario, todas las citas relacionadas proceden de este libro—.

Básicamente, la insurgencia *queer* sostiene que no puede haber liberación sexual sin revolución social, y que solo lo *queer* señala el camino a esa revolución social.

¿Qué es «*queer*»?

Queer no es simplemente otra identidad que pueda añadirse a una lista de categorías sociales, ni la suma cuantitativa de nuestras identidades. Más bien, es la posición cualitativa de oposición a las propuestas de una identidad estable, una identidad que problematiza los límites manejables por la identidad.

Queer es un territorio de tensión, definido contra la narrativa dominante del patriarcado blanco-hetero-monógamo, pero también por una afinidad con todos los marginados, subalterno y oprimidos. *Queer* es lo anormal, lo extraño, lo peligroso. *Queer* implica nuestra sexualidad y nuestro género, pero mucho más. Es nuestro deseo, nuestras fantasías y

mucho más [...]. Lo *queer* es la cohesión de todo lo que está en conflicto con el mundo capitalista heterosexual [...]. Por «*queer*» entendemos guerra social.

Recapitulando, lo *queer* salva todas las distancias. Un folleto de 2009 hablaba de todos los dominados y oprimidos, «trans, mujeres, POC [persona o personas de color]», lo cual implica miles de millones de personas, si bien no definidas a partir de su clase:

Cuando hablamos de guerra social, lo hacemos porque el análisis de clase purista no nos basta. ¿Qué significa la cosmovisión económica marxista para un superviviente de una paliza? ¿Para una trabajadora sexual? ¿Para un adolescente sin hogar que se ha fugado? ¿Cómo puede el análisis de clase por sí solo, como paradigma de la revolución, prometer la liberación a quienes viajamos más allá de nuestros géneros y sexualidades asignadas? El proletariado como sujeto revolucionario margina a todos cuyas vidas no encajan en el modelo de trabajador heterosexual.

¿Es esto cierto? Es dudoso que un burgués gay y un proletario gay corran el *mismo* riesgo de sufrir una paliza, así que el análisis de clase no es tan irrelevante como podría parecer.

Y lo que es más importante, si la guerra social no viene determinada por las condiciones «económicas» del trabajo, ¿qué la provoca? Se nos dice que lo *queer* es lo que se opone frontalmente al mundo existente, por lo que la sociedad debe ser criticada «desde el punto de vista de la experiencia *queer*», que se une a la experiencia de todas las personas marginadas y oprimidas. La política *queer* radical parte de lo que las minorías sexuales pueden tener en común con las personas de color, los transexuales, los inmigrantes, las trabajadoras sexuales, los pobres y los más desfavorecidos. En otras palabras, categorías de personas que no solo son las

más oprimidas, sino que tampoco oprimen a las demás: por ejemplo, esto excluye a los trabajadores que tienen comportamientos sexistas o racistas y a los gays y lesbianas de clase media que desprecian la transexualidad. Es decir, no solo los «desdichados de la Tierra», sino los *más* desdichados.

El *queer* insurrecto busca un proletariado sustituto, uno con más cadenas, que lo hagan ver más radical que la clase obrera —hasta ahora principalmente reformista—, y cree que lo encuentra en lo más bajo de lo bajo, grupos seleccionados por su inaceptabilidad social y sexual. Desgraciadamente, del mismo modo que pocos obreros salen a la calle para promover los derechos de los homosexuales, no todas las mujeres sin hogar se ponen del lado de las trabajadoras sexuales, no todas las personas racializadas apoyan a los inmigrantes indocumentados, no todos los inmigrantes se preocupan por las mujeres maltratadas, etc. No hay nada universal *en sí mismo* en la lucha del asalariado contra su patrón ni en la lucha de la minoría sexual.

Se afirma que «poblaciones enteras» están a punto de unirse al movimiento *queer*. ¿Por qué? Porque —y aquí llegamos al núcleo de la teoría *queer*— la necesidad de libertad arde bajo las brasas, provocada por la máxima opresión infligida a millones de personas, como un potencial subversivo reprimido durante mucho tiempo que espera ser reavivado. ¿Por qué? ¿Por la acción de una minoría *queer* capaz de forzar los acontecimientos? Para esperar eso, hay que creer en la virtud de la acción ejemplarizante y en la eficacia del activismo militante. Que es precisamente en lo que cree el *queer* insurrecto: en la posibilidad de que una minoría pueda «crear una contracultura *queer* fuerte que pueda desafiar al capitalismo [...] construyendo una cultura de ataque» alimentada por el deseo mezclado con la ira:

Una y otra vez los detractores no violentos han planteado cuestiones sobre la validez de las tácticas basadas en la ira. Estos agentes dogmáticos del control no pueden comprender por qué el proletariado *queer* estaría motivado para adoptar una postura de ataque en cualquier momento y sin vacilar.

Suponiendo que la minoría *queer* fuera lo suficientemente fuerte como para construir espacios que permitieran el flujo ilimitado del deseo, es difícil imaginar que pudieran seguir siendo al mismo tiempo antagonistas de la sociedad existente. O, más bien, es lógico pensar que sí, si se cree —como hace la teoría *queer*— que el deseo es siempre portador de un radicalismo que ninguna sociedad puede integrar o absorber (el viejo movimiento obrero también pensaba que su contrasociedad era inmune a las presiones burguesas y que sería capaz de acabar disgregando el capitalismo).

La base de lo *queer* es una profunda creencia en la capacidad intrínsecamente subversiva del sexo, una capacidad que se entiende que la explotación de clase no posee. La sexualidad se percibe como ajena al orden, rebelde por naturaleza y, por tanto, destinada a entrar en conflicto con la autoridad; solo hará falta la chispa adecuada para encender la mecha que hará estallar todas las opresiones.

El potencial socavador del sexo proporciona a la homosexualidad la palanca histórica definitiva (dadme una palanca y el lugar adecuado para colocarme y moveré la tierra, dijo Arquímedes). También en los años setenta «el sexo aparecía como una fuerza incontrolable que engendraba el caos social cuando daba rienda suelta a su poder» (John D'Emilio y Estelle Freedman). Esto permite presentar cualquier sexualidad segregada y perseguida como un vector de subversión: la homosexualidad hace cuarenta años, la transexualidad hoy.

Volvamos a las preguntas iniciales: «¿Qué significa la cosmovisión económica marxista para un superviviente de una paliza? ¿Para una trabajadora sexual? ¿Para un adolescente sin hogar que se ha fugado?». No basta con dar la vuelta a la pregunta y preguntar: «¿Qué significan el acoso a homosexuales o la difícil situación de las trabajadoras sexuales para un operario de fábrica despedido?». El error es buscar a los más oprimidos y, por tanto, a los más propensos a rebelarse. La revolución es el momento en que el obrero (fabril o sexual) explotado y la minoría sexual oprimida perciben sus penurias comunes y luchan contra ellas. Pero no existe una receta mágica para ello.

LA IDENTIDAD QUE SE NIEGA A SER

Definirse a uno mismo como *queer* implicaba una insatisfacción con la afirmación de la homosexualidad, el lesbianismo o la bisexualidad, y reivindicaba una exigencia de libertad y fluidez. Las chicas malas desviadas, Nación *Queer*, los académicos *queer*, los pragmáticos *queer* y los *ultraqueer* podrían hacer suya la afirmación de Fray Baroque y Tegan Eanelli: «Consideramos *queer* la difuminación de las identidades sexuales y de género. *Queer* es el rechazo de las identidades fijas». Lo *queer* nació como una disidencia contra las formas sexuales dominantes: en reacción a la integración social de la constelación LGBT, una minoría se autodenominó *queer*. Luego, al pensarse a sí misma como una comunidad con un proyecto político, como un nuevo agente —ya fuese revolucionario o reformista— que todo lo abarca, lo *queer* se convirtió a su vez en una especie de identidad.

Se avecinan buenos tiempos para el discurso *queer*, ya que sus defensores se enfrentan a una contradicción irresoluble entre la parte y el todo: teorizan como fundamental el

ámbito de la sexualidad, separándolo así del resto, por lo que se encuentran continuamente tratando de reconectarlo. La multiplicación de sus sujetos sociales —mujer, por ejemplo, que se funde en estratos como lesbiana, butch/fem, transgénero, color, etc.— y la imposibilidad de unirlos en una coalición obligan a una teorización *queer* cada vez más amplia y compleja. La mayor fuerza de la teoría *queer* en el medio radical reside en la naturaleza escurridiza del concepto: gracias a su capacidad para abarcarlo todo, actúa como un eslogan unificador, y la palabra funciona como un marcador de marginalidad intelectual, un signo que reconoce a los auténticos subversivos (en otros círculos, es el proletariado la figura convertida en *fetiche*, como dijo el propio Marx en la reunión del consejo general de la Liga Comunista, el 15 de septiembre de 1850).

* * *

Siempre que se piensa que la revolución está a la vuelta de la esquina, parece posible romper fronteras, incluidas las categorías sexuales. A principios de la década de 1970, personas como los participantes del FHAR mencionados en el capítulo 7 eran espontáneamente *queer* antes siquiera de que la palabra adquiriera su significado actual; como la sociedad en general estaba siendo cuestionada, pensaban que era posible ir más allá de la cuestión (homo)sexual. Con el fin de este periodo, el activismo y la teoría tuvieron que conformarse con una situación cambiante. El éxito —parcial— de los movimientos feminista, gay y lésbico fue asimismo su integración —también parcial— en la política dominante. Lo *queer* fue una reacción contra esto, pero tuvo lugar cuando la crítica social comenzó su declive. De ahí, por un lado, su integración más sutil —sobre todo en las artes y el mundo académico—, que todo el mundo puede visualizar cuando

al acrónimo LGBT se le añade la letra Q. Por otro lado, el activismo alimentado por un radicalismo que a menudo e inevitablemente se limita a la violencia verbal.

12. *Gay-friendly*, pero con límites

ACEPTACIÓN

En 2015 la Encuesta Anual de Población del Reino Unido reveló que el 1,7% de los adultos se identificaba como LGBT, de los cuales el 0,6% se declaraba bisexual —con un 5,5%, Lambeth era el lugar más gay del Reino Unido—. El censo oficial de Estados Unidos registra una «población LGBT» del 5%. Lo único que hay de común entre ellos es un rechazo social que si bien decrece, aún persiste. «Lo que hacemos en la cama es ilegal en casi la mitad de los estados de EE. UU.», escribió Pat (ahora Patrick) Califia en 1994. Más de veinte años después, el cambio legal no implica una igualdad de trato. Los derechos civiles, el acceso al transporte público y la discriminación positiva no han puesto fin a la condición de inferioridad impuesta a la mayoría de las personas de color en Estados Unidos. Del mismo modo, sigue habiendo motivos para que gays, lesbianas y transexuales se movilicen y se defiendan. La desigualdad y la exclusión obligan a gays y lesbianas a agruparse entre ellos en lugares que les proporcionen un mínimo de protección, para compartir experiencias comunes. Esto da pie a que grupos tanto institucionales como radicales se organicen y representen a estas personas aún discriminadas.

El heterosexualismo sigue prevaleciendo, pero no como en 1970. La supuesta homosexualidad de Krupp creó un gran escándalo hace un siglo y fue posiblemente lo que lo llevó al suicidio. Apple tiene ahora la mayor capitalización bursátil; en 2014, cuando su consejero delegado anunció que era gay, no hubo una respuesta pública negativa, a pesar de ello, no sería tan fácil para un trabajador de almacén empleado en

una de sus empresas subcontratadas. Tendemos a olvidar los límites de la evolución y lo arduo que ha sido el proceso; en los años 30 a Harry Whyte le resultó menos difícil salir del armario en el Moscú estalinista —y más tarde en Ankara— que en el Londres democrático.

En efecto, en la Gran Bretaña de posguerra los homosexuales lo pasaban mal, atrapados como estaban entre bandas de chantajistas y el acoso policial. Así lo ilustra la película *Victim* (1961), en la que Dirk Bogarde interpreta a un abogado bisexual que decide declarar ante un tribunal contra unos chantajistas, a riesgo de destruir su carrera e incriminarse a sí mismo.

Más tarde, el propósito de la despenalización no fue, desde luego, emancipar a los homosexuales por el bien de la libertad, sino adaptar la legislación a las cambiantes formas de vida, a menudo dentro de unos estrechos límites. La ley inglesa de 1967 permitía las relaciones sexuales privadas consentidas entre adultos —solo en Inglaterra y Gales; Escocia tuvo que esperar hasta 1980 y el Ulster hasta 1982—. Sin embargo, la edad de consentimiento entre personas del mismo sexo siguió siendo de dieciocho años hasta 1994. Además, la definición de público/privado quedaba a discreción de los tribunales y la policía, pudiendo considerarse como lugar público una habitación de hotel. «El Estado siempre quiso que el espacio de la privacidad fuera lo más estrecho posible», escribió Patrick Califfa. Sin duda, las cosas han cambiado... quizá no del todo para mejor. Con Internet, lo privado es lo público, lo que permite la vigilancia permanente de la vida personal de cualquiera. Aún sigue siendo complicado en ciertas partes de España, Italia o Gran Bretaña vivir una vida gay o como una pareja gay. Depende mucho de dónde se viva: la calle principal de Penzance, en Cornualles,

probablemente sea menos abierta de mente que Portobello Road, en Londres, y eso que los gays son a menudo objeto de delitos de odio en las zonas rurales de Inglaterra.

Si nos remontamos a un poco antes, cuando fue elegida miembro del Consejo Asesor de San Francisco, Dianne Feinstein insistió en agradecer a «la comunidad gay» la participación en su victoria. Era 1969, el año de Stonewall. A pesar de ello, a lo largo de su extensa carrera Dianne no hizo gran cosa por promover los derechos de los homosexuales.

Para protegerse, lesbianas y gays recurrieron a la violencia cuando era necesario, y *también* se erigieron en fuerza electoral. Cuando las personas luchan por su existencia pública, necesitan reconocimiento social y, por ende, político. No pueden simplemente ignorar las leyes y las instituciones de las que estas emanan. Esto implica que deben actuar como grupo de presión. Sin embargo, los sectores más acomodados limitarán su actuación a ejercer presión electoral sin ir más allá, mientras que los más radicales se centrarán en ejercer una presión resultado de su acción militante.

En 1975 Elaine Noble fue la primera candidata abiertamente lesbiana elegida en la Cámara de Representantes, con una agenda que incluía los derechos de los homosexuales. Cuatro años más tarde, 100.000 gays y lesbianas se manifestaron en Washington. 750.000 participaron en la Gran Marcha de 1987, hasta entonces probablemente la mayor manifestación organizada en la capital estadounidense. Jesse Jackson —figura eminente de la lucha por los derechos civiles y líder del Partido Demócrata— se sumó a la manifestación. También lo hizo César Chávez —organizador latino y jefe de Chicano United Farm Workers—, al igual que la presidenta de la National Organization for Women —un grupo feminista moderado, más bien blanco y de clase media—. También en Washington, en 1993, una marcha por la igualdad

de derechos y la liberación de lesbianas, gays y bisexuales congregó a casi un millón de manifestantes. Incluso más que el aumento del número, la naturaleza y variedad del apoyo atestiguan la conjunción de la movilización de gays y lesbianas con la lucha por la igualdad de derechos, es decir, por el fin de la discriminación legal y real de los negros. Hasta entonces, los medios de comunicación habían hecho hincapié en la dimensión festiva o provocadora de las acciones de gays y lesbianas; pero, en ese momento, la prensa y la TV las hicieron aparecer como respetables, con reivindicaciones legítimas. Además, gays y lesbianas empezaron a ser reconocidos como una fuerza política que formaba parte de la ecuación electoral. La «comunidad LGBT» se convertía así en objeto político. Bill Clinton fue el primer estadista estadounidense de calibre nacional que añadió a los gays como entidad a los tradicionales grupos de apoyo de los demócratas: los judíos, los negros, los trabajadores organizados; todos ellos unidos contra la derecha religiosa conservadora.

En Estados Unidos no faltan iglesias dispuestas a hacer causa común con las reivindicaciones de gays y lesbianas; la primera sinagoga gay data de 1972, al igual que la primera ordenación de un sacerdote gay por una iglesia cristiana importante. Durante un viaje por Estados Unidos en 1980, Guy Hocquenghem observó que «el verdadero tejido de la vida gay estadounidense» estaba formado por «organizaciones [e] iglesias no políticas»: los cristianos gays «son probablemente la primera institución de la comunidad homosexual estadounidense». Para John Howard, a finales del siglo XX, «las congregaciones eran las instituciones gays más fuertes del estado [de Mississippi]».

Bastión histórico del privilegio masculino, el ejército es también un barómetro sensible del cambio, a paso de tortuga. Desde la Guerra del Golfo de 1991, el ejército estadounidense

ha integrado a mujeres soldado en sus unidades de combate. Antes de ser elegido presidente en 1993, Clinton había prometido acabar con la prohibición de gays y lesbianas en el ejército: «No podemos desperdiciar ni a una sola persona». Una promesa incumplida. Aun así, la igualdad avanza lenta y gradualmente en el ejército.

En cuanto a la policía, recordamos a Carl Wittman denominando «gueto» al barrio gay de San Francisco porque los policías heterosexuales se encargaban de imponer la ley y el orden. En Gran Bretaña, en 2018, el grupo británico Stonewall LGBT —fundado en 1989 bajo el principio de «aceptación sin excepción»— publicó su lista anual de los «100 mejores empleadores [LGBT friendly]». Esta incluía a la Policía de Cheshire, la Policía de Nottinghamshire, Leicestershire y Northumbria, la Policía de Lancashire y la Policía de Escocia —todas mejores que el University College de Londres, que ocupaba el último lugar: el número 98—.

Son solo sondeos rápidos de la realidad contemporánea. En cuanto a EE. UU., la opinión pública europea —y a veces el pensamiento radical— sobreinterpreta los aspectos más visibles, los que presentan partes del sistema escolar, los medios de comunicación, la universidad y el mundo del espectáculo. John D’Emilio probablemente tenía razón cuando, en 2016, dijo que leer hoy el *New York Times* o el *Chicago Tribune* no era muy diferente de mirar las páginas de un «periódico de la comunidad LGBT». Pero la corrección política solo prevalece en la superficie de las cosas. El florecimiento de grupos de base e instituciones LGBT no impide que la balanza se incline con frecuencia en contra del bando «progresista». Por mencionar solo un ejemplo, en las escuelas, la heterosexualidad —a menudo relacionada con el matrimonio— sigue siendo central en los cursos de educación sexual. La extrema derecha no es el único agente de la reacción violenta, en

particular contra los derechos de las mujeres. En Mississippi —3 millones de habitantes—, solo un hospital público y una clínica privada practican abortos. En Kentucky —más de 4 millones—, solo un centro quirúrgico autorizado ofrece servicios de aborto. Peor aún es que varios estados de EE. UU. regulen el derecho al aborto de forma que lo desincentiven. EE. UU. puede calificarse de país políticamente incorrecto y reaccionario en varios aspectos: su población carcelaria pasó de trescientas mil personas a principios de la década de 1980 a cerca de 2,2 millones en la actualidad (por cierto, la población reclusa femenina en Inglaterra y Gales no se quedó atrás, pues se duplicó con creces entre 1995 y 2010). El patriarcado con ropajes modernos y el sexismo cotidiano y directo siguen manteniéndose fuertes a día de hoy, pero suelen sentirse más inseguros y vulnerables, lo que a menudo los hace más agresivos.

Volviendo a nuestro tema principal: aunque el «negocio gay» contribuyó con más de 1,7 billones de dólares a la economía estadounidense en 2017, el mercado ni libera, ni acaba con el maltrato a los homosexuales.

SALIR DEL ARMARIO PARA ENTRAR AL GUETO

Hablando en 1972 de su pasado como activista sindical y del partido socialista francés en los años 30, Daniel Guérin declaró:

Había dentro de mí dos hombres y dos vidas. En una vida era exclusivamente militante, y en la otra, según la época, estaba más o menos atormentado por mi homosexualidad, pero nunca hubo ningún vínculo entre mis dos yoes. Desde luego, me abstuve de abordar el tema delante de ningún activista obrero [...]. El hecho de que otros compañeros

hubieran vivido problemas similares fue algo de lo que me enteré más tarde. En realidad, no había ninguna relación entre mis dos vidas.

El yo homosexual dividido no subsiste en el siglo XXI tanto como en los años treinta, pero dista mucho de haber desaparecido. Hay más tolerancia que aceptación, y la vida social abierta de gays y lesbianas existe en los márgenes, en círculos cerrados que se asemejan a guetos, salvo que ahora ya no están reprimidos ni son clandestinos. Han ganado *visibilidad* —una de las palabras de moda hoy en día—, pero ¿qué significa eso? ¿Dónde y cómo son visibles los gays y las lesbianas?

Alix, treintañera, vive en Francia, trabaja como enfermera y es lesbiana —no le gustan las etiquetas, pero sí esta palabra—. No le importa contar a sus compañeros de trabajo su preferencia sexual, y no le ha causado ningún problema. Sin embargo, al preguntarle si podría pasear de la mano con una mujer a la que ama por una calle de París, primero dijo que «de todas formas no demuestr[a] mucho su condición ante otros» —una actitud que ahora se tacha a veces de arromántica—, pero luego añadió: «Sí y no. Por eso tenemos esos guetos como el Marais [un conjunto de calles del centro de París donde muchos gays se reúnen]. Todos esos bares y el barrio donde puedes permitirte una verdadera proximidad, ser tú mismo».

Conocimos a Fabrice en el capítulo 10. Este señalaba una relación entre marginación sexual y clase social. Los lugares de encuentro gay que conoce, en aparcamientos o junto a un río, son lugares sórdidos, «conocidos principalmente como puntos de cruising [*fuck-spots*]»; los chicos solo van allí «porque no hay otra forma de conocer hombres y proyectar cierta sexualidad».

Podemos apreciar entonces que la clase importa. Nada impide a Fabrice ir a clubes de grandes ciudades e incluso a bares *gay-friendly*, pero eso implica una hora de viaje. A diferencia de los lugares de cruising, estos clubes son socialmente mixtos, pero abunda principalmente la clase media. Por supuesto, Internet ha cambiado todo el asunto, más aún con los smartphones: la geolocalización te informa sobre dónde encontrar personas homosexuales en un radio de pocos kilómetros. Así, un trabajador gay puede encontrarse con un jefe gay «para un rollo de una noche», nada más, «a menos que creas en cuentos de hadas», dice Fabrice.

En la vida real, una vez que has concertado una cita, no estás delante de tu pantalla con los múltiples filtros de las apps, no te enfrentas a una foto y unas medidas, sino a un chico con todas sus realidades sociales. Y entonces ya no está del todo bien [...]. Pero aparte de esa cuestión de clase, al principio Internet es genial, conoces a muchos chicos, pero rápidamente te encuentras al borde de la esquizofrenia, porque altera por completo tu relación con otras personas. Concretamente, con el dedo te desplazas por las caras de los chicos con una breve descripción: altura, peso —algunos incluso dan el tamaño de su pene— activo, pasivo o ambos: todo está hipercodificado. Al final influye en tu propio deseo, seleccionas ciertos criterios, rechazas otros. En realidad, en carne y hueso, te das cuenta de que esos criterios no se sostienen: puedes conocer a alguien que sea todo lo contrario y pasarlo bien. Aun así, Internet te formatea un poco, modifica el encuentro e incluso las prácticas sexuales.

Fabrice vive en una ciudad pequeña:

Por donde vivo y como vivo, es bastante difícil encontrar tíos para follar, pero también simplemente conocer gente con la que pueda hablar de vidas reales que tengan algo en común con la mía, para poder sentirme menos solo. Donde vivo no hay ningún lugar en el que pueda conocer

homosexuales, tengo que ir a la gran ciudad, a ochenta kilómetros de distancia. Hoy en día, a pesar de todas sus limitaciones, estos lugares no carecen de importancia, son necesarios, incluso vitales para algunos [...]. En la vida de muchos homosexuales esto no es un aspecto secundario.

En comparación con las tabernas neoyorquinas de principios del siglo XX —mencionadas en el capítulo 3—, que atendían las necesidades de los homosexuales en busca de ayuda mutua y eran similares a los clubes sociales, los lugares de los que habla Fabrice tienen más que ver con la «supervivencia», por lo demás:

Uno se pregunta por qué siguen existiendo tantos lugares de cruising en las afueras de cada ciudad, en tantos rincones oscuros y remotos [...]. Ayudan a aliviar una miseria sexual bastante profunda, como en cierta medida hacen los clubes *gay-friendly* de otros lugares [...]. En algunas situaciones, la mera esperanza de encontrar a alguien con quien compartir experiencias tomando una copa, incluso eso importa mucho.

El fin del acoso policial en las zonas de cruising, según Fabrice, no significa que ahora todo sea de color de rosa. El amor entre personas del mismo sexo es

algo que no se vive en absoluto de la misma manera según tu clase social y el lugar donde te encuentres, en una ciudad o en medio de la nada, cómo vives tu sexualidad, la afirmas y te permites vivir tus deseos más profundos. Todavía hay chicos y mujeres expulsados de casa por sus padres a causa de su sexualidad. Otros muchos intentan acabar con su vida, y a veces lo logran.

Fabrice subrayó la diferencia entre las ciudades y «el medio de la nada», pero Alix no describió las ciudades como el paraíso de las lesbianas y utilizó la palabra gueto para referirse a las lesbianas de París: «Es cierto que hay lugares, ciudades

enteras que en teoría te permiten la libertad de vivir tu homosexualidad, pero da una impresión de libertad un poco falsa, es difícil no estar al acecho, esperando el insulto, el pequeño comentario que te hará sentir en el infierno».

No existe un equivalente lésbico al *Castro* de San Francisco o a *Le Marais* en París, explicó Alix, porque «para ellas [las lesbianas], ocurre mucho más en la clandestinidad... muchas fiestas, algunos bares de París, redes ramificadas, muchos microcosmos donde funciona una verdadera cultura lésbica». Por cultura, no entiende un modo de vida concreto, «más bien un mundo de signos y códigos culturales», por ejemplo, series como *The L Word*, estrenada en 2004, u *Orange Is the New Black*, proyectada por primera vez en 2013, que ha tenido una audiencia mundial. Pero «estas son solo representaciones [...]». La cultura no lo es todo. Emancipa sobre todo a las clases acomodadas. El éxito de estas series no prueba en absoluto un aumento de la tolerancia».

COMUNIDAD IMAGINARIA

Cuando se le preguntó por la existencia de una comunidad lésbica, Alix responde: «Puede que fuera relevante hace treinta o cuarenta años [...]. Hoy, con Internet, la comunidad está dispersa, diseminada, plagada de luchas y aspiraciones contradictorias».

Si comunidad significa tener algo esencial en común, ¿qué comparten todas las lesbianas? Para Alix, lo común no es tanto ser parte de una sexualidad minoritaria como «la necesidad de afrontar juntas el reto y el placer de recuperar una forma de solidaridad». Esto tal vez no sea una comunidad, pero «se parece a una». Una comunidad a la vez efectiva... y virtual que tiene más que ver con la imagen, la cultura y los medios de comunicación que con la realidad: «Jamás se

había visto tanta representación de gays en pantalla, pero eso ha sido a expensas de lo que queda de las luchas pasadas y de una auténtica movilización en el presente».

Cuando, en los años sesenta y setenta, el amor entre personas del mismo sexo empezó a ser legítimo y aceptado socialmente, su afirmación y defensa dio lugar en un inicio a lo que aparentaba ser una identidad cohesionada; se consideró que la orientación sexual común influía en la vida de gays y lesbianas más que todos los demás aspectos de su existencia.

A medida que disminuyen la represión legal y el rechazo social cotidiano, resulta más claro que la vida de las personas homosexuales está marcada por factores estructurales —principalmente, su posición social—. Sin embargo, de forma paradójica, su sexualidad ha cobrado protagonismo, tanto a nivel personal como público, hasta el punto de poder confundirse con un principio organizador. Por primera vez en la historia, una singularidad sexual —hoy ramificada en múltiples categorías— se manifiesta como una comunidad.

En los años veinte los escritores gays Wystan Hugh Auden (1907-73) y Christopher Isherwood (1904-86) visitaban Berlín para conectar con «su tribu». Los elementos que conforman la *vida gay* actual son tan diversos como lo eran en 1930, y no es posible construir una homogeneidad a partir de componentes tan dispares... salvo porque, como apuntan Fabrice y Alix, una mayor aceptación conlleva también una mayor conciencia del acoso sufrido, al tiempo que se crean más posibilidades de solidaridad. Esta mezcla de *creciente aceptación y resistencia continua* da la sensación de que existe una «comunidad».

Hay un gran abismo entre el intento de *polisexualidad* de los años 70 —tal como la experimentó la minoría mencionada por Lola Miessleroff en el capítulo 7— y la banal reinención

actual de la pareja —y la familia— por parte de los gays, por un lado, y, por otro, las zonas de cruising descritas por Fabrice, así como el sexo extremo en los *backrooms* de los clubes gays, equivalente lejano de los clubes de swing heterosexuales. Nada demasiado sorprendente en todo esto. Su relativa normalización ha dado lugar a una gama de formas y actitudes hacia el amor entre personas del mismo sexo tan amplia como las posibilidades y limitaciones que enfrenta la mayoría heterosexual, con una mezcla similar de comportamientos competitivos, estereotipos de deseo, conformismo y extravagancia, todo ello bajo la presión imperiosa de la clase social y el dinero. Gays y lesbianas viven ahora una combinación de placer y miseria comparable a la que experimentan los heterosexuales, aunque agravada por los restos de una marginación forzada. Todo un logro —más o menos—.

Por el momento, dejemos la última palabra a un comentario realizado hace más de treinta años:

[D]ecir «soy gay», «soy lesbiana» o, incluso, «soy pedófilo [...] o sadomasoquista» es hacer una declaración sobre la pertenencia y sobre una postura específica en relación con los códigos sexuales dominantes. También es privilegiar la identidad sexual por encima de otras identidades, es decir, que la forma en que nos vemos a nosotros mismos sexualmente es más importante que las lealtades de clase, raza o profesión [...]. Así pues, la cuestión de la identidad sexual encierra una auténtica paradoja. Cada vez somos más conscientes, desde el punto de vista teórico, histórico e incluso político, de que la «sexualidad» es algo que fluye y cambia, de que lo que tan fácilmente consideramos «sexual» es tanto un producto del lenguaje y la cultura como de la «naturalidad». Sin embargo, nos esforzamos constantemente por fijarlo, estabilizarlo, decir quiénes somos a través de nuestro sexo. (Jeffrey Weeks)

13. Mientras, en el resto del mundo...

La evolución de la que se trata en este ensayo se ha producido en el mundo capitalista más dinámico y subyugante, que en los últimos siglos ha sido colindante con Europa Occidental y América del Norte —eso podría cambiar con el ascenso de China—. En otros lugares, hoy en día, el amor entre personas del mismo sexo está criminalizado en ochenta países y se castiga con la muerte en media docena. En la mayor parte del mundo, la «homosexualidad» solo existe allí donde el progreso de la modernidad la hace posible en los grandes centros urbanos. Un ejemplo visible es la organización del Orgullo Gay en ciudades como Túnez, Estambul y Beirut, con éxito desigual debido a la violenta hostilidad del Estado, los grupos extremistas y los segmentos reaccionarios de la población. Incluso Río no es como solía ser —o se decía que era—. En 2017 más de un millón de personas se reunieron a pesar de la oposición de las autoridades municipales, pero ¿qué demuestra el hecho de celebrar una fiesta? A pesar de su vida sexual «liberada» y sus «hoteles del amor», Brasil tiene uno de los índices más altos de violencia contra gays y personas transgénero en América Latina. En un solo año, se informó de la muerte de unas 250 personas debido a su orientación sexual. En el continente africano, aunque algunos Estados como Sudáfrica han despenalizado recientemente las relaciones entre personas del mismo sexo, estas siguen estando prohibidas en más de treinta países —Kenia, por ejemplo—. Según la ley federal nigeriana, «el conocimiento carnal de cualquier persona contra el orden de la naturaleza» puede resultar en hasta catorce años de prisión, y doce Estados del norte incluyen la sharía en su código penal. La mayoría de los países africanos oscilan entre el internamiento, la represión y una mezcla de ambos, por lo que los



únicos lugares seguros para los homosexuales son las zonas residenciales de altos ingresos o los puntos de acceso para expatriados.

* * *

La posteridad cambia el pasado. A finales del siglo XX y principios del XXI, la nueva visión del amor «entre personas del mismo sexo» que surgió en los EE. UU y Europa Occidental también cambió la comprensión de los asuntos sexuales en los tiempos precapitalistas, y tendemos a ver las partes capitalistas menos «avanzadas» del mundo de hoy con una mirada contemporánea.

Unas pocas incursiones en el presente y en el pasado reciente serán suficientes.

MATRIMONIOS ENTRE MINEROS AFRICANOS

En las minas de oro sudafricanas, desde la década de 1930 hasta la década de 1950, los «matrimonios mineros» tenían lugar entre un hombre mayor y otro más joven, conocidos como «esposo» y «esposa». Las parejas se invitaban mutuamente a fiestas, donde «la esposa» servía a los invitados. Sexualmente, el marido era «activo» y su esposa «pasiva». En esta sociedad patriarcal y gerontocrática, se esperaba que los jóvenes cuidaran de los mayores. Este acuerdo era aceptado por la gerencia blanca siempre que se mantuviera de manera discreta. Fue un factor estabilizador entre una mano de obra potencialmente inquieta, y reforzó el sistema de antigüedad «nativo» fuera de la mina. El acuerdo duraba hasta que el niño se convertía en un adulto de veintitantos años.

Así, los hombres se convierten en «esposas» en las minas para poder convertirse en maridos y, por lo tanto, en «hombres» completos más rápidamente en casa [...]. El género de



su pareja parece tener menos importancia que el derecho primordial [de los hombres maduros] al sexo. Además, la sexualidad implica más que el acto físico. También implica una serie de servicios personales. En esto, los «matrimonios mineros» se inspiran claramente en el matrimonio rural tradicional, donde el género de la pareja representa un inconveniente bastante menor. (T. Dunbar Moodie)

En este sentido, los «matrimonios mineros» no eran tan diferentes de las parejas hetero. Disminuyeron en la década de 1970 con la contratación de mineros de otras zonas, que se interesaban más por las «mujeres de pueblo», prostitutas que siempre habían estado presentes en las afueras de los recintos. Esto acompañó a un cambio general. La economía sumergida rural decayó, las familias proletarizadas vivieron menos en el campo y, cuando el sistema de matrimonio en el hogar se tambaleó, también lo hizo el sistema de «matrimonio en la mina». El sexo masculino comenzó a girar más alrededor de las mujeres de la ciudad y alrededor de las familias de ocupantes ilegales, donde las esposas «femeninas» estaban más cerca de los hombres.

EL «CONSENSO DE GÉNERO» TURCO

El Imperio Otomano despenalizó la «sodomía» en 1858, y hemos visto en el capítulo 4 que el excomunista gay Harry Whyte eligió vivir en Turquía después de la guerra. En la década de 1960, James Baldwin viajó a Estambul y pasó largos períodos de tiempo en un país, indudablemente sexista, donde la homosexualidad no es un delito.

Sin embargo, a la Turquía secularizada moderna siempre le ha disgustado «la permisividad de los otomanos sobre la sexualidad» (Kaya Genç, todas las citas relacionadas son suyas). El régimen nacionalista de Atatürk reforzó los roles

sexuales, encerrando a las mujeres en un papel familiar y esperando que los hombres fueran buenos trabajadores y soldados: «el género tenía que definirse estrictamente siguiendo el modelo occidental moderno [y] los signos de fluidez de género tenían que ser reprimidos por el bien de la nación. A lo largo del siglo XX, el patriarcado turco, fusionado con el paternalismo, se ha solidificado en un consenso de género».

Por lo tanto, no es de extrañar que la represión oficial y no oficial se unan contra la homosexualidad. Es cierto que varios partidos de la oposición han nominado a candidatos abiertamente homosexuales, y «el principal partido de la oposición estableció una cuota para las elecciones de comités vecinales que requiere que 1 de cada 5 candidatos sea gay». Además, en 2003 se autorizó un primer Orgullo Gay, que llegó a contar con noventa mil participantes en 2014, pero desde entonces no ha habido ninguno, y el intento de organizar uno en 2018 fue respondido con gases lacrimógenos y balas de goma. Los derechos LGBTI son pisoteados como los derechos humanos en general. Las celebraciones del Primero de Mayo también están prohibidas. Según Transgender Europe, Turquía tiene la tasa de homicidios de personas transgénero más alta de Europa.

NO ES «DE VERDAD»

Una rápida encuesta mundial muestra la realidad casi universal de las prácticas homosexuales en la actualidad, pero:

¿Quién es gay en el contexto indio? ¿Qué es ser gay? ¿Quién es homosexual? Alrededor de tres cuartas partes (72%) de los camioneros del norte de Pakistán que participaron en una encuesta reciente publicada en *AIDS Analysis Asia* admitieron que habían tenido relaciones sexuales con otros hombres, mientras que el 76% declaró que había tenido

relaciones sexuales con trabajadoras sexuales. ¿Es gay el 72%? ¿Homosexual? Hay suficientes pruebas anecdóticas que indican que en los demás países del subcontinente existen niveles similares de comportamientos sexuales entre hombres como parte de un repertorio sexual más amplio. ¿Son bisexuales estos hombres?

En el sur de Asia

gran parte del comportamiento sexual entre personas del mismo sexo implica variedades sin penetración, mutuamente consentidas en marcos de amistades y juegos sexuales. El 50% de los estudiantes universitarios varones entrevistados recientemente en Sri Lanka informaron que su primera experiencia sexual había sido con otro hombre. *Maasti* es un término hindi que significa travesura y, a menudo, tiene connotaciones sexuales cuando se usa entre hombres jóvenes. Los jóvenes que cultivan tales relaciones no se consideran a sí mismos como «homosexuales», sino que conciben su comportamiento en términos de deseo sexual, oportunidad y placer.

En la cultura india, «el comportamiento sexual en este contexto rara vez se ve como sexo real, sino como un juego» (Pierre Tremblay y Richard Ramsay).

Solo «como un juego», porque lo que es *de verdad* ocurre en otro lugar, en las relaciones hombre-mujer dentro de la familia —que también es el caso de los trabajadores hetero de Gary Works, como se ve en el capítulo 10—. La novedad «occidental» de finales del siglo XX es que la reproducción humana —la producción y la crianza de los hijos— ya no coincide necesariamente con una pareja «hombre + mujer», mientras que el modelo de familia hetero sigue imperando en países como la India —sin embargo, eso podría cambiar en unas pocas décadas—.

MITO OCCIDENTAL Y REALIDAD ORIENTAL

En Europa y América del Norte, se habla mucho de los eunucos indios y de las personas intersexuales y transgénero, conocidas como *hijras*, algunas de ellas oficialmente reconocidas como un «tercer sexo». La opinión actual se inclina hacia la creencia de que son capaces de ganar aceptación, encontrar un lugar en la sociedad y existir como comunidades relativamente autodeterminadas. De hecho, en un país donde la homosexualidad estuvo prohibida hasta 2018 y el sexismo y la homofobia aún prevalecen, el fenómeno *hijra* está lejos de romper los tabúes y barreras identitarias opresivas. La mayoría de los *hijras* sufren discriminación y tienen un estatus muy bajo y unos ingresos bajos. El periodista indio Kal Friese escribió que todo el mundo «trata a los eunucos y a las personas transgénero conocidas como *hijras* con miedo, deleite y respeto. Sospecho que esto tiene mucho que ver con las personalidades implacablemente teatrales de los *hijras* [...]». La sexualidad abierta no solo se tolera en la India, sino que se exige, pero solo dentro de los límites seguros de la *performance*.

El mito del *hijra* dice mucho sobre el amor occidental por un Oriente pintoresco, a la vez despiadado y sexualmente permisivo. Puede ser visto como un avatar tardío del orientalismo —curiosamente paradójico en los días de los estudios neocoloniales y subalternos—. Occidente, no sin una actitud condescendiente, sigue fabricando Oriente como un mundo completamente diferente y fascinante.

Por otra parte, un «Oriente» inamovible y ligado a la tradición no coexiste con un «Occidente» en constante evolución y automodernización. Oriente no vive de una cultura eterna. Por ejemplo, en el Irán Qajar, desde finales del siglo XVIII hasta principios del XX,

los estándares de belleza no eran específicos del género: tanto los jóvenes varones [*amrads*] como las mujeres eran considerados bellos y sexualmente deseables por los hombres adultos, que se distinguían de los *amrads* por el marcador de una barba completa. A finales del siglo XIX, sin embargo, el amor y la atracción erótica se *heterossexualizaron*: la belleza se asociaba ahora solo con la feminidad femenina, mientras que las nociones aceptables de belleza masculina y amor masculino entre personas del mismo sexo desaparecieron gradualmente. (Howard H. Chiang)

Los países «orientales» o no europeos están plagados de tensiones y conflictos que los obligan a cuestionar sus formas de vida y a inventar su propia búsqueda del progreso, para bien o para mal.

EL ESPACIO-TIEMPO REINVENTADO

Bastantes filósofos de la Ilustración del siglo XVIII describieron a las sociedades indias norteamericanas o tahitianas recientemente exploradas como moralmente tolerantes y sexualmente abiertas, libres de las limitaciones de la civilización moderna: la llamada vida natural proporcionó una crítica punzante de la Europa corrupta y decadente. Más tarde, los críticos del capitalismo y de la clase buscaron inspiración —y a veces modelos— en el «comunismo primitivo», caracterizado por relaciones igualitarias y propiedad común. Para resistir y luchar contra un aquí y ahora abrumadoramente opresivo, es una práctica corriente reinterpretar tiempos pasados o exóticos hoy. El anacronismo y la utopía son a menudo una necesidad política antes de que un movimiento sea lo suficientemente fuerte como para afirmarse sobre la base de su contenido real. En la década de 1970, como mencionamos brevemente en nuestro preludio, los gays

estadounidenses se sintieron tentados a ver a los «berdaches» como posibles antepasados, y al hacerlo estaban leyendo su presente en el pasado de otra persona.

Sin embargo, el pasado también puede ser un presente lejano.

Richard Francis Burton (1821-90), explorador, geógrafo, orientalista, polímata y traductor de la primera edición inglesa de *Las mil y una noches*, tenía un profundo interés en la sexualidad y el arte erótico. Nunca dijo que él mismo practicara el amor entre personas del mismo sexo, pero concibió la noción de una zona «sotádica», donde la homosexualidad —usó la palabra *pederastia*— era prevalente y celebrada. Dicha zona abarcaba grandes áreas de Asia, pequeñas porciones de Europa y el norte de África y todas las Américas. Llamarla sotádica —del poeta griego Sotades, siglo III a. C.— volvía a utilizar la antigüedad como punto de referencia para la homosexualidad, como fue el caso de Engels, Bebel, Reich y otros en el siglo XIX y principios del XX.

* * *

Las prácticas homosexuales documentadas en las minas sudafricanas y en el Asia contemporánea, las analizadas por Burton y las de los *hijras* del subcontinente, difieren de la «homosexualidad» tal como apareció en Europa y América del Norte hace 150 años. En muchas sociedades, la separación de género —incluso la segregación— de «hombre» y «mujer» sigue siendo tan importante, si no más, como la orientación sexual, ya sea del sexo opuesto o del mismo sexo.

14. Nuevo (des)orden moral

NUESTRO OBJETIVO Y MÉTODO (UN BREVE RETORNO)

Solo después de nuestro viaje en el espacio y el tiempo los fundamentos del tema aparecen con mayor claridad. Ahora podemos unir los puntos en una narración histórica fragmentada y obtener una mejor imagen volviendo a los elementos tratados anteriormente, especialmente en el capítulo 1.

En el siglo XIX, en lugar de tratar el amor hombre-hombre y mujer-mujer como meras relaciones sexuales, a menudo reprimidas y siempre marginadas, el mundo moderno inventó la «homosexualidad» como una categoría separada y luego como una cuestión social. Hoy en día el desarrollo extenso e intensivo de la sociedad capitalista nos permite comprender cuán profundamente ha alterado la forma en que los sexos se relacionan.

Lo que conocemos como «homosexualidad» es una categoría particular vinculada al modo de producción capitalista, que se desarrolla con este modo y, por lo tanto, tiende a extenderse globalmente, pero solo puede existir allí donde el capitalismo transforma profundamente la reproducción social, la familia, las relaciones sexuales, las costumbres y la vida política.

Como se explicó en el prefacio, este ensayo solo se ocupa de las partes supuestamente más «avanzadas» del mundo capitalista —Japón es tan peculiar que tuvo que ser dejado de lado; por sí solo merecería otro estudio más allá del alcance de este ensayo—. Si comparáramos un mapa mundial de

los regímenes parlamentarios que funcionan más o menos según el modelo occidental con un mapa de los países donde la homosexualidad es legal y relativamente aceptada, en general habría un solapamiento entre uno y otro. Entre la igualdad legal concedida al ciudadano-elector y una tendencia hacia la igualación de las orientaciones sexuales, existe una conexión, aunque no automática, completa o definitiva —se producen efectos de reacción, como lo demostró Alemania en la década de 1930—. Cuanto más democrático es el capitalismo, mayor es el alcance de la variación sexual (otra comparación de mapas probablemente mostraría que los países con una tradición todavía fuerte de matrimonios concertados son también aquellos donde la «homosexualidad» moderna no se reconoce o es ilegal).

Como se vio en el capítulo anterior, en toda una serie de culturas —el mundo cristiano a menudo es una excepción— no es ilegítimo que dos hombres tengan relaciones sexuales, bajo varias condiciones. Deben mantener su rol social: casarse y procrear. Deben regirse por una jerarquía entre parejas sexuales, una de ellas desempeñando la parte «activa» —penetrativa o «insertiva»— y la otra la parte «pasiva» —penetrada o «receptiva»—. Y la relación solo es legítima si es entre un adulto y un joven, o un adulto con un hombre que se comporta como se supone que debe hacerlo una mujer.

A partir del siglo XVIII, algunas partes de Europa vieron lentamente el surgimiento de una nueva categoría histórica: los hombres que tienen relaciones sexuales solo con hombres. «Como punto de partida tenemos que distinguir entre el comportamiento homosexual, que es universal, y una identidad homosexual, que es históricamente específica» (Jeffrey Weeks).

DE LA FAMILIA A LA PAREJA

El capitalismo se desarrolló primero bajo el dominio burgués —propietarios de un capital frecuentemente heredado por nacimiento—, que se aprovechaba de los hábitos de obediencia y las actitudes sumisas, a menudo con un fuerte tinte religioso. Te enseñaban a hacer lo que te decían tu padre, tu esposo, tu jefe y tu sacerdote, todos ellos hombres. La revolución industrial reforzó los roles de género, incluso entre el proletariado: la misoginia y el conservadurismo moral estaban muy presentes en el movimiento obrero —y de ninguna manera han desaparecido—. El sexismo de Proudhon está ampliamente documentado. Las hijas de Marx fueron educadas con la idea de que su futuro esposo debía ser el sostén de la familia y el jefe del hogar, y Eleanor solo aprendió un oficio adecuado porque era la rebelde de la familia. Daniel De León, líder del Partido Socialista Laborista de Estados Unidos de 1890 a 1914, no fue la excepción. Sostenía firmemente que el trabajador varón debía casarse y la esposa debía quedarse en casa. El puritanismo burgués se reflejaba en la moralidad de los obreros deseosos de demostrar que *ellos también* eran «gente decente que se respetaba a sí misma».

La familia a la antigua usanza era necesaria en el capitalismo primitivo: para los burgueses, garantizaba la transmisión de los bienes. En la clase obrera, los hombres y mujeres trabajadores reunían su fuerza de trabajo para la supervivencia de la familia.

No obstante, a medida que avanzaba el siglo XIX, la profundización del control capitalista sobre la sociedad gradualmente dio un papel menor al gobierno del padre y a los rígidos valores victorianos. A diferencia de la esclavitud, la servidumbre y las diversas formas de producción agrícola y artesanal, el trabajo asalariado permitió lentamente a todos

—pero a los hombres mucho más que a las mujeres— un grado de autonomía de los lazos familiares y comunitarios. Como el salario suele ser individualizado, trabajar fuera de casa, en teoría, proporciona a todos, hombres y mujeres —pero en realidad más a hombres que a mujeres—, un ingreso que es propio.

Esta tendencia histórica se produjo antes en Inglaterra que en otros países. A principios del siglo XIX, con la Revolución Industrial, «era raro que padres, madres e hijos trabajaran juntos en la misma ocupación. En la época de las guerras napoleónicas, dos tercios de las mujeres casadas ganaban un salario en oficios como la venta al por menor, la confección de encajes, la elaboración de cerveza y el hilado, una proporción mucho mayor que en la mayor parte del mundo de hoy». (Robert Tombs)

A medida que más y más hombres y mujeres se desvincularon de una estricta economía familiar y tuvieron que independizarse, el sexo comenzó a salir de la órbita familiar tradicional.

En los viejos tiempos, para la verdadera clase poseedora, así como para la pequeña burguesía, fundar y perpetuar una familia significaba la unión de dos linajes, lo que implicaba la necesidad de que ambas partes controlaran la elección del cónyuge y, luego, que el marido controlara la vida sexual de su esposa. Este modelo milenario no ha desaparecido. Todavía existe en el mundo burgués, donde la transmisión de una herencia puede ser un problema, pero ya no prevalece en una sociedad de individuos que eligen a sus parejas.

En Inglaterra, antes de la Ley de Propiedad de las Mujeres Casadas (1882), el esposo y la esposa se convertían en una sola persona bajo la ley, por lo que la mujer perdía su

identidad legal y sus derechos de propiedad. Luego, en 1882, la ley reconoció al esposo y a la esposa como dos entidades legales separadas, con los derechos que eso implicaba para ambos.

En Francia, hasta 1965, una mujer casada estaba «legalmente incapacitada».

Ahora bien, el hogar biparental —hombre-mujer— ha pasado a ser una pareja, esto es, la unión de dos autonomías que deciden si perpetuarse o no en forma de hijos y, por supuesto, si continuar o no la relación. Se estima que el 40% de los matrimonios del Reino Unido terminan en divorcio.

En Europa occidental, el control de la natalidad se desarrolló en el siglo XVIII con cualquier medio disponible, pero los tiempos modernos han marcado un antes y un después con la anticoncepción química, el aborto legalizado —aunque legal no significa fácilmente accesible— y el retraso de la maternidad gracias a las técnicas de congelación de óvulos.

Hemos vivido una doble desconexión. En primer lugar, la anticoncepción generalizada disociaba el sexo del riesgo de embarazo. En segundo lugar, la procreación está ahora separada del sexo: dos personas, o a veces una sola mujer, pueden tener un hijo sin hacer el amor. La procreación médicamente asistida permite a una pareja mujer-mujer criar a un hijo sin relaciones físicas con un hombre. La maternidad subrogada hace posible que el bebé tenga tres madres: una madre progenitora, una madre sustituta y una madre social que lo criará. Un hombre o una mujer solteros ahora tienen el derecho legal de adoptar. En ciertos países, una persona que ha hecho la transición a una identidad de género masculina, mientras conserva órganos de reproducción femeninos, puede gestar y dar a luz legalmente a un niño. Tener un hijo solía ser un acontecimiento, a veces uno no deseado. Ahora

es un *derecho* por el que las personas luchan —y consiguen, en diversos grados— independientemente de su sexo, sexualidad o circunstancias de pareja o soltería.

En la época de Freud el padre era una presencia problemática, pero autoritaria. Hoy en día, en palabras de un personaje de una novela de 2013, «la paternidad está muy sobrevalorada» (A. S. A. Harrison). La «crianza» desafía la paternidad biológica.³⁶

La homosexualidad solía perturbar un orden burgués que la incluía en las sexualidades no reproductivas —masturbación, adulterio y prostitución— y la percibía como una amenaza para la familia como unidad social básica destinada a producir futuros trabajadores y soldados —lo que implicaba la represión del aborto; mucho más tarde, con el declive de las políticas sistemáticas a favor de la natalidad, el aborto se legalizó y se volvió más socialmente aceptable—. En los países occidentales más «modernos», cuando el *pater familias* se volvió obsoleto y los gays y lesbianas demostraron ser buenos padres, una pareja hombre-hombre o mujer-mujer cumplía el papel familiar igual de bien. Dado que ya no es necesario ser una familia de «mamá y papá» para criar a los hijos, enviarlos a la escuela y prepararlos para el mundo laboral, es decir, para integrarlos en la sociedad actual, el capitalismo no tiene mayor problema con la homosexualidad masculina o femenina. En Francia, en 2017, hubo 228.000 matrimonios, 7.000 de los cuales fueron entre personas del mismo sexo, y, en 2016, 192.000 uniones civiles, 7.000 de las cuales fueron del mismo sexo. En los Estados Unidos de hoy, entre dos y ocho millones de padres del mismo sexo crían entre tres y catorce millones de hijos —la gran discrepancia en las

36. NdT: En la edición inglesa, Dauvé hace un juego de palabras, difícilmente reproducible en castellano, entre *parenting* y *parenthood*.

cifras se debe a los diferentes parámetros elegidos, pero estas estadísticas son suficientes para demostrar que la crianza homosexual no es un fenómeno marginal—.

EGOS NOMINALMENTE IGUALES

La creación de una clase trabajadora «libre» para ir al mercado, donde cada proletario vende su fuerza de trabajo, también introdujo una novedad: el advenimiento del individuo.

En contraste, ahora vivimos en una sociedad de egos nominalmente iguales, y la estructura familiar ha tenido que adaptarse dolorosamente. Un mundo en el que cada uno tiene que vender su fuerza de trabajo personal también le da a cada uno el derecho teórico sobre su propio cuerpo y mente y, por lo tanto, le abre la posibilidad de tomar sus propias decisiones de vida, incluidas las cuestiones sexuales. Mientras que en el pasado muy pocas personas amantes del mismo sexo cohabitaban como parejas, la sociedad del siglo XXI está formada por individuos supuestamente soberanos que se asocian y eligen sus opciones sexuales, sus formas de tener y criar hijos e incluso su propio sexo si cambian cómo nacieron biológicamente —las cifras de EE. UU. para personas en transición en un grado u otro varían de 700.000 a 1.300.000—.

En la América preindustrial, la heterosexualidad permanecía indefinida porque era realmente la única forma de vida. El trabajo libre y la expansión de la producción de mercancías crearon el contexto en el que podía desarrollarse una vida personal. El afecto, las relaciones personales y la sexualidad entraron cada vez más en el ámbito de la «elección», aparentemente independientes y desconectados de cómo se organizaba la producción de los bienes necesarios para la supervivencia. En estas condiciones, los hombres y

las mujeres podían forjar una identidad y una forma de vida a partir de su atracción sexual y emocional hacia miembros del mismo sexo. A medida que el capitalismo industrial extendía su hegemonía, crecía el potencial para que el deseo homosexual se fusionara en una identidad. No solo se había hecho posible ser lesbiana u homosexual: a medida que pasaba el tiempo, cada vez más hombres podían encarnar ese potencial.

Desde finales del siglo XIX han aparecido hombres y mujeres «para quienes los intereses eróticos del mismo sexo se convirtieron en un principio organizador de su vida personal» (John D'Emilio).

El amor o las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo siguen siendo la experiencia de una minoría, pero ya no va en contra de las normas legales y la moral social.

El capitalismo no conoce costumbres específicas: se las arregla con lo que no impide su crecimiento. Siempre que la productividad laboral y la competencia del capital continúen, el sistema es lo suficientemente fuerte como para confiar en nada más que en sus propias leyes. Deja al individuo un gran margen de maniobra en la vida diaria, siempre y cuando respete sus fundamentos. En una sociedad profundamente capitalizada, ahora es la discriminación entre ciudadanos formalmente iguales la que está penada por la ley, incluida la homofobia en lugar de la homosexualidad. La «normalidad» es lo que contribuye al trabajo creador de valor y a los intereses de la clase que se beneficia de él. En lugar de tratar de imponer un estilo de vida único, la sociedad capitalista libera potencialmente todas las posibilidades... que no impidan su funcionamiento.

El capitalismo desmanteló la familia para reconstruirla como una asociación de individuos. La familia ampliada de antaño, la vida de pueblo en la que casi todos los rostros eran

familiares, ha dado paso al anonimato de la ciudad, a la familia nuclear, a la nueva familia reconstituida o mixta y, ahora, a la familia homosexual. Las personas pueden permanecer solteras, conocerse y socializar. El homosexual moderno es un individuo que tiene la opción de ser *solo homosexual*, y tal vez vivir en una de las subculturas promovidas por el consumo masivo y diversificado.

(La libertad es problemática en una sociedad en la que el individuo depende completamente de una totalidad social que no controla ni comprende. Este predicamento engendra lo que Christopher Lasch, hace cincuenta años, llamó «la cultura del narcisismo». La ambigüedad de género, la mezcla de géneros o un terremoto de género [*gender-quake*] no harán mucho para aliviar la ansiedad inherente a los roles masculinos y femeninos: «Cuanto más se ha privilegiado el yo social y culturalmente, más se ha socavado cualquier confianza en la unidad y la certeza del yo» (Laurence O' Toole). Tal vez esta desorientación y desorden expliquen por qué varias familias estallan en violencia y asesinato: entre veinte y treinta niños son asesinados por sus padres cada año en Gran Bretaña y hasta quinientos en Estados Unidos. Otro tema completamente diferente en el que no tenemos tiempo de profundizar aquí).

(IN)DIFERENCIACIÓN

Cuando se le preguntó en 1784 qué mano de obra deseaba emplear para la construcción de su mansión en Mount Vernon, George Washington simplemente respondió: «Si son buenos trabajadores, pueden ser de Asia, África o Europa; pueden ser mahometanos, judíos, cristianos de cualquier secta, o pueden ser ateos». El primer presidente de los Estados Unidos seleccionó a los trabajadores con el único criterio de la eficiencia..., pero como propietario de esclavos, compraba a sus esclavos sobre la base del *color*.

No vivimos en un modelo capitalista «puro», con un trabajador totalmente libre que se encuentra con el capital desarraigado en un mercado de trabajo donde cada intercambio se produce sin ningún vínculo o sesgo previo. El capitalismo hereda viejas jerarquías y crea las que necesita, divide y selecciona según el sexo, el color de la piel, la nacionalidad y el lugar de nacimiento, y reproduce las diferencias, *únicamente* borrando algunas a través de la invención de otras. La esclavitud ha desaparecido, pero la mayoría de los negros estadounidenses siguen viviendo en condiciones inferiores. Bajo el capitalismo, un ser humano no vale lo mismo que otro.

La tendencia a la indiferenciación es cualquier cosa menos lineal y automática. En la Francia del siglo XIX, la contratación masiva de mujeres —el 45% de la fuerza laboral textil en la época de la Primera Internacional— hizo poco para disminuir su sumisión al marido o su estatus social inferior. En Estados Unidos no fue hasta 1975 cuando el estado federal dejó de prohibir a los gays y lesbianas los empleos públicos. En cuanto a la raza, el matrimonio interracial fue ilegal en Mississippi hasta 1977.

En los países capitalistas «modernos» la figura paterna dominante ciertamente ha estado en declive durante mucho tiempo, y el matrimonio entre personas del mismo sexo ahora es legal y se acepta gradualmente. La presión heteronormativa se debilita, pero no desaparece. Casadas o solteras, las parejas hetero siguen siendo, con mucho, la mayoría. Además, el aumento de las mujeres que trabajan fuera del hogar —en Estados Unidos, el 43% de los miembros del sindicato eran mujeres en 2005— no ha puesto fin a la subdivisión femenina.

La ideología y las actitudes «reaccionarias» reflejan un cierto estado de reproducción social, un estado que antes no tenía oposición, que todavía dominaba en la mayoría de las regiones del planeta y que aún estaba muy vivo en los llamados países progresistas, como lo ejemplifica la perseverancia del conservadurismo estadounidense, que está tratando de hacer retroceder el reloj moral. El capitalismo implica una sociedad intrínsecamente desigual. No iguala las prácticas sexuales; la indiferenciación y la jerarquización coexisten y entran en conflicto entre sí, tanto en las cuestiones sexuales como en las de cualquier otra índole.

**«EN EL SENTIDO MÁS PROFUNDO, EL
CAPITALISMO ES EL PROBLEMA»
(JOHN D'EMILIO)**

Para ir acercándonos al quid de la cuestión... unas pocas palabras más sobre las políticas de identidad.

Los marxistas unilaterales reducen todo a la clase e interpretan lo sobrante como un fruto de la contradicción entre burguesía y proletariado. En consecuencia, la emancipación sexual se teoriza como mero efecto secundario de la abolición del trabajo asalariado. (Esto suele ir acompañado de una tendencia determinista. La evolución humana se reduce a una sucesión de modos de producción, como una secuencia de líneas férreas en la que una estación lleva a otra. El tren a menudo llega tarde, a veces incluso descarrila, pero al final el proletariado llegará a la terminal: visión de túnel. A algunas personas les gusta que se prediga el futuro—.

En cuanto al concepto de identidad, sus partidarios más perspicaces no eliminan por completo la clase. Construyen una teoría cruzada que no refuta a Marx, sino que lo desactiva. Mantienen la importancia de la dominación de clase, pero la completan añadiendo otras dominaciones, lo que *de facto* transforma la perspectiva de clase en una multigrupal. El proletariado del marxismo osificado es reemplazado por numerosos agentes de cambio que se complementan mutuamente —las proporciones relativas de los componentes añadidos y los grados de dilución dependen de qué socio se priorice—.

Solo la historia proporciona la prueba de fuego. El surgimiento y la transformación de la «sexualidad» en los últimos doscientos años demuestran que la clase es la constante y el sexo/género la variable. Esto *no* significa que la clase lo cree todo. Significa que la clase determina la evolución general

de la sexualidad, en gran o menor medida, dependiendo del impacto directo o indirecto de la relación capital/trabajo: más directa en Nueva York que en Palermo en 1900, y en Gary, Indiana, que en Addis Abeba hoy. La narración histórica que hemos cubierto, especialmente en los capítulos 1 y 2, demuestra que el «análisis de clases» resiste la prueba histórica del tiempo para explicar la cadena de eventos, la causalidad. (En relación a otro asunto conexo, en la evolución de la Sudáfrica del siglo XX, desde los primeros días de la industria y la minería hasta el apartheid y su desaparición, el factor «raza», por crucial que fuera, solo desempeñó su papel bajo la influencia de las relaciones entre el trabajo y el capital).

Gran parte del debate gira en torno a lo que se entiende por «dominación» y «explotación». Hay numerosas formas de dominación: el jefe sobre el asalariado, el hombre sobre la mujer, el padre sobre el niño, el adulto sobre la juventud, el maestro sobre el estudiante, el médico sobre el paciente, el ciudadano sobre el extranjero, la persona blanca sobre la persona de color... No todos son el resultado de la explotación del proletariado por la burguesía. Si bien el modo de producción capitalista estructura el mundo moderno, no causa todo lo que sucede. Por ejemplo, no inventó la subordinación de la mujer.

Sin embargo, en un mundo donde gobierna el capitalismo, es este sistema el que reproduce y modifica el pasado y el presente según su lógica, en particular la subordinación de las mujeres, incluso —por poco cambio que haya— en Arabia Saudita, un país «reaccionario» pero eminentemente capitalista.

El desafío es comprender *al mismo tiempo* cómo la relación trabajo/capital determina el mundo y mediante qué formas —variables en el tiempo y en el espacio— de dominación

se afirma esta relación: en otras palabras, comprender *qué vincula* la dominación y la explotación, así como *qué las hace divergir*. La teoría crítica tiene como objetivo simplificar abordando lo complejo, no negando la complejidad.

En primer lugar, el capitalismo no puede existir sin la explotación de los proletarios. En segundo lugar, no toda opresión o discriminación particular es estructuralmente indispensable. Algunas disminuyen o se desvanecen, otras nacen o renacen, y otras aún se mejoran. La dominación esencial no es otra que la *dominación burguesa*, cuya conservación moldea las otras formas de dominación. Lo que la clase capitalista necesita es asegurar su fundamento: la separación entre el trabajo y los medios de producción, pero también la totalidad de la reproducción social, que implica a la familia, aunque, por supuesto, no es la misma familia en todas partes y en todas las épocas.

Las sociedades han reprimido —o tolerado marginalmente— durante mucho tiempo las prácticas que ahora llamamos homosexuales para salvaguardar la familia tal como existía en ese momento. Una sexualidad disociada de la reproducción era demasiado perturbadora para que la burguesía decimonónica admitiera sus manifestaciones públicas, cuya expresión fue rápidamente prohibida como *pornográfica*. Flaubert y Baudelaire fueron llevados a los tribunales en 1857 por *Madame Bovary* y *Las flores del mal*, respectivamente. En 1889 el editor londinense Henry Vizetelly pasó tres meses en la cárcel por trece traducciones ofensivas del francés, entre ellas ocho novelas de Zola y una versión inglesa de *Madame Bovary*, traducida por Eleanor Marx. El amor libre y el «matrimonio de prueba» eran temas censurables en 1900, mientras que cien años después son la práctica principal: el sexo antes y fuera del matrimonio —ahora hay más parejas no casadas que casadas en los EE. UU.—, la píldora

que se vende como medicamento con receta médica y promete explícitamente placer sexual para hombres y mujeres, incluyendo a la familia homocompatible.

Mantener la explotación es indispensable para el capitalismo, oprimir una forma u otra de sexualidad no lo es.

HOMOSEXUALIDAD DESIGUAL

«Los pervertidos son todos iguales», dice un personaje en la película japonesa *Ai no mukidashi*.³⁷ Tenemos dudas en lo que respecta a los pervertidos, pero la igualdad entre gays y lesbianas está muy lejos todavía.

Todos los grupos humanos tienen que asegurar su propia reproducción, lo que implica de una forma u otra manejar los cuerpos de las personas, especialmente los que llevan y dan a luz a los niños, es decir, los cuerpos femeninos. En la sociedad actual, regida por la producción para el valor, la producción de hijos está socialmente regulada, menos bajo el control directo de los hombres —padre, marido, etc.— y más indirectamente gestionada por las instituciones de salud pública y los servicios sociales.

La igualación —relativa, repetimos— de las prácticas sexuales no trae consigo la igualdad sexual entre hombres y mujeres. La misma evolución que ha llevado a un acomodo con la homosexualidad ha transformado la subordinación de la mujer, pero no la ha abolido. Si el siglo XX trajo consigo la opción de vivir fuera de la unidad familiar heterosexual, los hombres se han beneficiado de ella mucho más que las mujeres, que todavía están bajo la constricción de una producción específica: dar a luz a los hijos y cuidarlos. Debido

37. NdT: Traducida al inglés como *Love Exposure* y al español como *Exposición de amor*.

a que la mujer sigue asociada a la maternidad y todo lo que viene con ella, todavía es tratada como alguien socialmente inferior, solo que de maneras más amables que antes. Las lesbianas, al igual que las mujeres, son públicamente menos visibles que los gays y no son más iguales socialmente que otras mujeres en comparación con los hombres.

En el Orgullo Gay de París de 2017 solo una carroza de ochenta era específicamente lesbiana, lo que parece extraño si pensamos en el florecimiento de las asociaciones lésbicas en Francia. Al preguntarle al respecto, Alix explicó que «el evento que más lesbianas reúne en París es la fiesta *Wet for Me*», que se organiza cada año desde 2008, donde «mil mujeres se reúnen para divertirse, con DJs, música... La militancia no es su fuerte». No es mucho en términos de visibilidad.

Los catálogos de venta por correo de películas eróticas/pornográficas para gays y lesbianas ilustran cómo el doble rasero es difícil de eliminar en el amor entre personas del mismo sexo. La misma compañía ofrece a los clientes gays películas centradas en el aspecto más físico, en la virilidad y el poder, y ofrece a su clientela lésbica películas donde prima la belleza y la ternura. Penes y miradas duras para los chicos; hombros descubiertos y sonrisas para las chicas. *Hardcore* vs. *softcore*. El cuerpo masculino es penetrado; el cuerpo femenino es acariciado. Por supuesto, hay excepciones, a los homosexuales también se les permite su parte de romance, pero, básicamente, es sexo para hombres y amor para mujeres. Una vez más, no hay nada sorprendente en la persistencia de los estereotipos: no hay ninguna razón por la que la homosexualidad deba ser inmune a los códigos sexuales socialmente dominantes. El sexo *no* es un gran igualador.

GESTIONANDO LA CONFUSIÓN SENTIMENTAL

A diferencia de las sociedades tradicionales que imponen un modelo sexual, que solo toleran la desviación si esta pasa desapercibida y, de hecho, la reprimen a menudo, una sociedad de individuos iguales ante la ley genera un florecimiento de estilos de vida, en particular de variadas orientaciones sexuales libres de constituir sus propios pequeños mundos. Aparte de las parejas hetero mayoritarias, se desarrollan modelos alternativos, reconocidos oficialmente, pero a menudo solo aceptados socialmente a medias. En 2017 el Tribunal Constitucional Federal alemán falló a favor de la opción de tener un «tercer sexo» o «género» —diferente de masculino o femenino— en los certificados de nacimiento u otros documentos legales. Alemania fue el primer país europeo en hacer el cambio; sin duda, otros seguirán. Mientras cumpla con sus leyes, el Estado ya no me exige que encaje en una definición «binaria» de seres humanos. Todas las identidades son bienvenidas —lo que no significa socialmente iguales— siempre que la policía pueda verificarla en mi carné de identidad... y próximamente con sensores de identificación biométrica.

La sociedad capitalista contemporánea no solo tiene que hacer cumplir los mandatos y prohibiciones morales, que aún existen, sino que también debe asegurar la coexistencia de una pluralidad de modelos basados en los mejores intereses de la reproducción del sistema y la continuidad de la dominación burguesa. Anteriormente, los gobernantes obligaban a los gobernados a seguir un patrón único para todos y fingían que funcionaba. El dilema de hoy es gestionar un multiverso de normas superpuestas y contradictorias.

En las partes más «progresistas» del mundo, el viejo orden moral es reemplazado por una diversidad de costumbres que fragmentan la sexualidad *ad libitum* y *ad infinitum*. Al lado de una vara de medir hetero todavía dominante, hay tal profusión de categorías que se requieren acrónimos cada vez más amplios. El mundo LGBT hace todo lo posible para mantenerse al día con esta compartimentación acelerada. En «LGBTQQIP2SAA», por ejemplo, «2S» significa «Dos Espíritus» (antes llamado «berdache»; por fin se reconoce a We'Wha por lo que fue), y la segunda «A» designa a los aliados. Para evitar perderse un grupo inesperado, es recomendable agregar «+» o «*», lo que deja la puerta abierta a una nueva subdivisión, de lo contrario, ese recién llegado se volvería invisible.

Se trata tanto de una coalición como de un escenario en el que cada grupo compite por su cuota de protagonismo. Si todas las minorías son iguales, algunas son más minoritarias que otras, por lo que la visibilidad condiciona su existencia. Probablemente sea una batalla perdida: la lista nunca será lo suficientemente inclusiva, y la mejor inclusión posible siempre dejará fuera a alguna comunidad.

LA RECTA SITUACIÓN, O LA DECONSTRUCCIÓN DE LA HETEROSEXUALIDAD³⁸

Un apartado inesperado para concluir un estudio sobre la homosexualidad... o tal vez no. Nuestro ensayo trata tanto del sexo como del amor entre personas del mismo sexo. Como se ve en los capítulos 1 y 2, la «heterosexualidad» y la «homosexualidad» no son absolutos atemporales: fueron inventados al mismo tiempo.

Ya nada se puede dar por sentado.

La transformación de la familia contemporánea tiene que ver con la sexualidad «convencional» o mayoritaria entre hombre y mujer. En una encuesta de 2015 un tercio de los estadounidenses menores de treinta años declararon que no eran heterosexuales, una cifra que solo es relevante como un síntoma de cómo la sociedad moderna se imagina a sí misma.

En el pasado, cuando las costumbres «hetero» eran tan obviamente la norma, estas no requerían una definición específica y ni siquiera venían con una etiqueta propia. Ahora bien, las personas LGBTQIP2SAA no son las únicas preocupadas por la fluidez sexual o de género. A su manera, todavía privilegiada, el heterosexualismo se traduce ahora en una multiplicidad de subgrupos. Por nombrar solo algunos: heteroflexible, alosexual, sapiosexual —atraído por el intelecto de la pareja—, pansexual, arromántico, semirromántico o panorromántico, litorromántico —enamorado sin ningún deseo particular de ser amado a cambio—, skoliosexual —atraído por individuos, masculinos o femeninos, no apegados a la oposición masculino/femenino—, omnisexual, asexual,

38. NdT: De nuevo, Dauvé parece hacer aquí un juego de palabras difícil de traducir entre *straight* [recto y heterosexual] y *heterosex*.

agénero, hiposexual/hipersexual, androsexual, androginoso-sexual, autosexual, semisexual, gris-sexual, petplay —autoidentificada con el animal favorito de uno—, y monosexual —solo yo—. Sin olvidar a las personas altersexuales, que están, ciertamente, «confundidas» acerca de su preferencia sexual —aunque no es bienvenida en el discurso de género, la denotación de «sexo» definitivamente está contraatacando—. El poliamor es el arte de amar a varias personas al mismo tiempo, pero sin preocuparse por el género, por lo tanto, posiblemente heteronormativo. Muchas de estas subdivisiones tienen sus propias banderas, algunas son una variación del arcoíris LGBT. El mundo cibernético permite las LDR (relaciones a larga distancia). El BDSM (*bondage*, dominación, sumisión y masoquismo) es un mundo en sí mismo, que atraviesa una amplia gama de los anteriores y se está democratizando cada vez más: los juguetes sexuales con esposas se pueden comprar en respetables catálogos de venta por correo. La película porno de los sábados por la noche de la década de 1970 ha sido reemplazada por el porno chic e intelectualizado, un inocuo S y M.

Por supuesto, no hay nada nuevo en todas esas inclinaciones, estímulos y actividades. A principios del siglo XX, las zonas urbanas modernas, étnicas y sexualizadas, llamadas «regiones morales» por el sociólogo de Chicago Robert Park en *The City* (1925), servían como lugares de encuentro para una franja marginal, tolerada pero despreciada por la sociedad establecida. En contraste, las subculturas sexuales contemporáneas muestran públicamente una diversidad cada vez mayor de entornos autoproclamados, pequeños o grandes, que coexisten y se entremezclan, etiquetándose y categorizándose sin cesar, producidos por la combinación moderna de individuos «libres» y redes «sociales».

Nos hemos alejado a años luz no solo de los valores victorianos, sino también de las reglas de conducta que prevalecían en 1920 o 1950. Lo innombrable, es decir, el sexo, cualquiera que sea la expresión que se use, se susurraba en la intimidad o se limitaba a las páginas de un diario. Ahora está expuesto a la vista de todos. Los psiquiatras tuvieron el privilegio de elaborar patrones complejos para separar lo «normal» de lo «desviado». Hoy en día, todo el mundo es bienvenido a encontrar su propia manera de situar sus emociones y anhelos dentro de la amplia gama de clasificaciones existentes, o incluso a inventar una nueva categoría. Lo reprimido es ahora —y, de hecho, debe ser— expresado. La pregunta, sin embargo, es: ¿qué se cambia y qué se gana en el proceso? Si disfrutamos de una amplia autonomía sensual y erótica, ¿por qué necesitamos tantas muletas conductuales, por qué esta sobrecarga de psicólogos, terapeutas, consejeros, ayudantes, entrenadores, etc.?

Los primeros tiempos modernos impusieron un único tipo de vida sexual, o al menos una cierta fachada de actitudes familiares. *El nuevo y desabrido* capitalismo va tan lejos que su dominación acepta todos los modelos que contribuyan a su reproducción. Sin embargo, la principal limitación es más fuerte que nunca. Tenemos que encontrar un lugar dentro de la relación trabajo/capital. Aparte de eso, así como somos libres de pasar de un partido político a otro, tenemos el derecho de seleccionar nuestro nicho personal, asociarnos con otros miembros, pasar al siguiente si así lo deseamos —cada espacio se define por su diferencia con los concomitantes— e incluso rebautizarlo.

El hombre y la mujer modernas se da cuenta de que puede ser tan desestabilizador tener que elegir su nicho afectivo como acatar normas fijas. La mezcla de afiliaciones superpuestas lo hace aún peor, ya que demuestra que ninguna de

estas categorías elusivas crea una verdadera pertenencia. La heterosexualidad no estaba delimitada, porque era la norma: como ahora los demás —gays, lesbianas, etc.—, tienen sus propios marcadores, ser mayoría ya no es suficiente. Son tiempos de crisis. Ahora es el turno de los heterosexuales de subdividir, clasificar y constituir yoes flagrantemente divididos.

La heterosexualidad sigue gobernando, pero...

Epílogo: Polisexo

¿Cómo puedes definirte a ti mismo mientras reclamas al mismo tiempo tu universalidad y tu diferencia?

—Line Chamberland

En un pasado no muy lejano cualquiera que tuviera prácticas sexuales «diferentes» tenía que ocultarlas. Hoy en día, busca la defensa y protección legal y convierte esta diferencia en una identidad organizada en un grupo específico. En el mejor de los casos, un capitalismo omnipresente nos da la opción de tener un espacio propio en el que vivir nuestra sexualidad sin interferencias. *En el mejor de los casos...* En este contexto, es difícil para la crítica radical imaginar cómo la situación podría ser superada por una polisexualidad que hoy parece tan utópica como el derrocamiento del trabajo asalariado, el Estado y las clases. Lo que los situacionistas llamaban la sociedad de la «separación perfeccionada» separa el trabajo de todas las demás actividades —la producción del consumo, el trabajo del ocio— y crea una serie de espacio-tiempos, cada uno dedicado a su propia función especial, en particular la reservada al sexo, que existe como una realidad apartada, un tabú, pero siempre presente, una fobia tanto como una fascinación, obsesionada por el rendimiento.

No es de extrañar, entonces, que la práctica de una actividad tan esencial y ahora tan constreñida y dividida pueda alimentar sueños de armonía universal libre de tensiones y conflictos. Todos amarían a (y harían el amor con) todos, y cada deseo sería mutuamente compartido y, por lo tanto, satisfecho de inmediato. Algo parecido al mundo lúdico de los anuncios, excepto que sería real: la «revolución sexual» por fin realizada, los juegos sexuales sin riesgo de pérdida,

Sade sin crimen, la «fantasía lujuriosa» de Fourier sin los engorrosos procedimientos de su falansterio, el masoquismo indoloro, el hedonismo ahora al alcance de cada uno de nosotros, «sin neurosis, mucha síntesis, ninguna perversidad —ya que eso será absorbido por una nueva sexualidad más saludable— y aún más posturas verbales» (Pat [ahora Patrick] Calafia). Está claro que no es de esto de lo que estamos hablando, ni de la perspectiva de Carl Wittman, del FHAR o de Mario Mieli.

No tenemos que determinar o limitar de antemano las formas de relaciones sexuales posibles o deseables. La castidad misma no debe ser rechazada. ¡Es una perversión tan loable como otra! (*Un mundo sin dinero*, 1975-6).

No tenemos nada en contra de las perversiones. Ni siquiera nos oponemos a la monogamia heterosexual de por vida. (*La Banquise* n.º 1, 1983).

A cada cual según su excitabilidad.

Ahora llega el momento de explicar uno de los fragmentos al comienzo de este ensayo. En la película *La secretaria* (2002), de Steven Shainberg, Lee, una joven conflictiva propensa a autolesionarse y recién salida del hospital, comienza a trabajar como secretaria de un abogado, Edward. No «tienen sexo», sino que se involucran en relaciones suaves de dominación/sumisión, y ella obedece todas las órdenes que Edward le da, como realizar sus tareas de secretaria con ambas manos atadas a la espalda. Al mismo tiempo, Lee tiene un novio poco inspirador, Peter, e incluso está cerca de casarse con él. Al final, Edward le ordena que se siente inmóvil en la silla de su oficina hasta que él regrese. No regresa hasta dentro de tres días, pero Lee obedientemente se sienta y espera. Cuando Peter la visita durante esta «prueba», está completamente desconcertado y conmocionado: «¿Es esto...

¿sexual?», le pregunta, y es entonces cuando ella responde: «¿*Te parece sexual?*». Lee y Edward finalmente se casarán, pero mantendrán vivo su juego de roles eróticos de esclavitud, dominio y sumisión —por lo que podemos ver, participar en S y M la ha liberado de la automutilación—.

La respuesta de Lee es acertada: responde a una pregunta convencional indagando en el meollo del asunto. Se niega a ser encasillada en una categoría comportamental.

De hecho, ¿qué es «sexual» y qué no lo es? Lee y Edward no «tienen sexo», eso solo sucede al final de la historia, por lo que un «cuestionario de sexualidad» tendría problemas para calificar su relación.

En 1950 se daba por sentado que el sexo hetero era la «mejor manera». Ya no es así, al menos no en la misma medida, y esto es positivo, pero un cambio real pasaría por una transformación de la relación entre la sexualidad y el resto de la vida. Sin embargo, hoy no se puede imaginar un mundo sin lo que hemos conocido durante un siglo y medio como «(homo)sexualidad».

Es una perogrullada decir que el amor/sexo está cargado de contradicciones, como lo expresó, entre otros, Baudelaire cuando escribió en su poema *Lesbos*: «El amor se reirá del cielo como se ríe del infierno». Lo que es menos banal es entender cómo la mayoría de las sociedades, incluida la sociedad capitalista, con su «corrección política» contemporánea, han tratado de deshacerse de esta ambivalencia ideando reglas morales impracticables.

En consecuencia, si hemos utilizado a menudo la palabra *homo*, abreviatura de *homosexual*, que ahora es obsoleta y peyorativa en comparación con *gay*, es por la riqueza y ambigüedad de la palabra *homo*, que significa *lo mismo* en griego y *especie humana* en latín. A veces, la difuminación

etimológica es el síntoma de un significado por descubrir. «El amor tiene que ser reinventado», escribió Rimbaud en 1873 (desde entonces, hemos experimentado muchas «temporadas en el infierno»). Esto sería nada más y nada menos que inventar un mundo en el que uno pudiera ser *humano* sin la obligación de ser clasificado como homo, hetero, bi, etc., es decir, sin la necesidad de encontrar refugio encajando con personas que creo que son *lo mismo* que yo.

Entrevista con Gilles Dauvé

***Homo* desafía las percepciones contemporáneas de la clase y el género y provee una crítica verdaderamente novedosa de las identidades sexuales, elaborando un marco teórico que se opone al capitalismo y el Estado. ¿Cuál fue la inspiración para escribir el libro? ¿Por qué consideras necesario publicarlo ahora?**

Este libro solo existe porque el «sexo/género» se convirtió en una cuestión social a finales del siglo XX. Como dijo un amigo mío nacido en 1979: «Desde el punto de vista del progreso social, es posiblemente el único tema que te permitiría hacer un buen caso para una mejora seria en mi vida». Con «muchas limitaciones», añadió. Aun así, ha dado lugar a importantes luchas.

Retrocedamos brevemente en el tiempo. Las sociedades pre-capitalistas se basaban en desigualdades fijas: los distintos grupos tienen diferentes funciones y derechos según el sexo, el origen étnico, la posición libre o servil, etc. Con el advenimiento del capitalismo, la familia dejó de ser la unidad económica dominante. Ahora, cada hombre y cada mujer proletaria son «libres» y se ven obligados a vender su propia fuerza de trabajo, trabajan fuera de casa y generalmente se pagan salarios al individuo, lo que les da —a los hombres mucho más que a las mujeres— más posibilidades de elección personal en su vida, lo que también resulta en un mayor grado de autonomía en asuntos sexuales. El trabajo en las fábricas hizo que las luchas colectivas de las mujeres fueran más frecuentes y mucho más grandes. En lugar de que el amor entre personas del mismo sexo siguiera siendo individual o marginal, se convirtió más en un fenómeno grupal.

Solo en las últimas décadas del siglo XX esta evolución se hizo más fuerte y visible. No se trataba de una tendencia lineal, por supuesto. Fue más evidente en Estados Unidos que en Polonia, por ejemplo, pero las relaciones de género en general cambiaron debido a cambios estructurales en las relaciones laborales entre el capital y los salarios.

Esto es lo que a la mayoría de los críticos radicales gays, lesbianas, *queer*, etc. les resulta difícil aceptar. Probablemente porque los medios radicales, incluso cuando comparten un «análisis de clase», generalmente participan de lo que podría llamarse una mentalidad «foucaultiana»: el capitalismo es visto como una combinación de mecanismos de dominación, control e ideológicos, entre los cuales el factor de clase es solo uno, o incluso es una mera consecuencia.

¿En qué se basa la sociedad capitalista? La historia muestra que las relaciones de clase —y los enfrentamientos de clase— estructuran la sociedad moderna. El género no. Tampoco la raza, pero eso requeriría otro libro. Nuestra sociedad se basa en que los proletarios, sean del género que sean, tienen que ganar dinero para vivir y, por lo tanto, tienen que someterse al trabajo productivo. La clase no es la única forma de discriminación y opresión. Otros desempeñan su papel, pero ninguno es estructuralmente indispensable para el funcionamiento y la continuación del capitalismo: según el momento y el lugar, la sociedad actual los conserva, los modifica o los alivia. En este sentido, la «clase» es una constante, el «género» una variable. Por lo tanto, no nos liberaremos de la opresión de género simplemente agregando las luchas de género a las luchas de clases: la estructura de clases es el punto focal que determina la evolución histórica.

Fuiste parte de la revista radical gay *Le Fléau Social* en la década de 1970. ¿Cómo fue esa experiencia? ¿Cómo se compara el trabajo que aparecía en esa revista con la escritura trasgresora actual sobre el sexo y la sexualidad?

Recordemos que a finales de la década de 1960 y principios de la de 1970, el movimiento gay y lésbico francés no estaba en una escala comparable a la de Estados Unidos: ¡no había París Stonewall! En aquel momento, cuando *Le Fléau Social* se cruzó con el comunismo libertario y la Internacional Situacionista —que acababa de disolverse en 1972—, el auge social provocado por la huelga general de 1968 seguía vivo, pero en una pendiente descendente. Cuando conocí a Alain Fleig, él ya estaba bastante aislado, y escribía por sí solo la mayor parte de la revista. Por un lado, su crítica al «reformismo» gay —limitada a demandas aceptables contra la discriminación— resultó en su rechazo por parte de los gays convencionales. Por otro lado, su insistencia en el sexo/género como un tema a tratar llegó demasiado pronto para los «marxistas», que no lograron comprender la importancia del asunto.

Poco después de conocernos en 1973 decidimos que escribiría un artículo sobre «la cuestión de las mujeres». Alain Fleig eligió el título, «Feminismo ilustrado», y el subtítulo, «El complejo de Diana», que insertó entre dos imágenes. Una de ellos retrataba a dos mujeres cogidas del brazo, no necesariamente amantes, pero obviamente involucradas románticamente. La segunda imagen mostraba a mujeres del Ejército Rojo marchando con el rostro serio, probablemente de los tiempos de la guerra civil rusa. Dijo que estas dos visiones totalmente opuestas tipificaban dos caminos diametral e igualmente engañosos para la emancipación de la

mujer: la ilusión del poder subversivo intrínseco del amor/sexo y atrapar a las mujeres como soldados por una causa sobre la que no tenían control.³⁹

El artículo salió en el que iba a ser el último número de *Le Fléau Social*, que se vendió bien, pero poco a poco se fue acercando una época de rebeldía y la revista cerró. Alain se dio cuenta de que tendría que esperar a la emancipación global, y no creía en la emancipación parcial. Provocador nato, no tenía paciencia con los activistas políticos, ni siquiera con los homosexuales, los buscadores de reconocimiento, los izquierdistas, los trotskistas, los maoístas, los sindicalistas, los partidarios de la guerra de liberación nacional, los seguidores de la contracultura, etc. Como no encajaba en lo que se convertiría el mundo LGBT, se dedicó a otras actividades y trabajó como fotógrafo e historiador del arte hasta su muerte en 2012.

Le Fléau Social era «*queer*» en todo menos en el nombre y, sobre todo, sin ningún intento de abogar por una nueva identidad subversiva... en nombre de una crítica a todas las identidades.

¿Podrías hablar un poco sobre la fragmentación de las identidades gay? ¿Ves el movimiento LGBT+ como un movimiento cohesivo?

Al principio, la creencia en «una causa común» era inevitable y, de hecho, necesaria. En sus primeros días, los rebeldes de las décadas de 1960 y 1970 esperaban que su afirmación y defensa del amor entre personas del mismo sexo fuera suficiente para unir a todos los gays y lesbianas. Como dijo uno de los primeros grupos gays franceses: «La militancia política homosexual trasciende la pertenencia a cualquier clase

39. El ensayo está disponible en inglés: <https://blastemcor.noblogs.org/files/2018/10/Feminism-illustrated-2018.pdf>

social, ideología o partido». Más tarde, se hizo cada vez más evidente que la vida de una persona gay, lesbiana o transgénero está determinada por causas estructurales, sobre todo por su posición social, que influye en gran medida en cómo pueden vivir su singularidad de sexo/género. Alix, la joven lesbiana entrevistada en el libro, describe lo incoherente que es «la comunidad, dispersa, diseminada, plagada de luchas y aspiraciones contradictorias».

Ahora, la mayoría de las ciudades de Europa Occidental y Estados Unidos tienen un grupo LGBT+ activo, y varios países tienen leyes contra la homofobia. Pero no nos engañemos. Ciertamente, la sociedad ha cambiado mucho en los últimos cincuenta años: por ejemplo, aunque no pensemos en Serbia como un país especialmente amigable con los homosexuales, una política abiertamente lesbiana fue elegida primera ministra en 2017 y asistió al Orgullo. Eso no significa que una pareja masculina o femenina pueda caminar públicamente de la mano por una calle de Belgrado sin temor al acoso. Muy pocos lo hacen en el Londres «más seguro», en realidad. ¿Un asunto menor? Posiblemente, pero este hecho, y miles de otros más importantes, demuestran ampliamente que todavía vivimos en un mundo predominantemente homofóbico y sexista. Es esta combinación de mayor aceptación y *resistencia constante* lo que le da a una «comunidad» la impresión de que existe.

¿Cómo ha cambiado la búsqueda de respetabilidad y asimilación el rostro de la política gay?

Cuando los gays y lesbianas abandonaron los objetivos revolucionarios que habían tenido, era inevitable que intentaran hablar con y para todos los homosexuales y lucharan por la visibilidad y los derechos legales. La crítica al matrimonio burgués/hetero lógicamente dio paso a una exigencia de acceso al matrimonio entre personas del mismo sexo. Básicamente, se trata de una demanda de igualdad.

La lucha contra la discriminación de género —o color— es absolutamente necesaria, lo que no significa que necesariamente surja una crítica radical de estos movimientos. De hecho, rara vez lo hace.

«Lucha de clases» no significa un conflicto de clases constante. Incluso cuando las luchas son reformistas, que la mayoría de ellas lo son inevitablemente, las luchas obreras no luchan por la igualdad entre el asalariado y el burgués: es muy raro que el empleado pueda llegar a ser igual a su empleador convirtiéndose él mismo en un jefe. Por el contrario, los gays y lesbianas, cuando luchan *como gays y lesbianas*, luchan para ser tratados igual que los heterosexuales, y con bastante legitimidad, lo que equivale a exigir la igualdad sexual. La sociedad contemporánea puede satisfacer esta petición, aunque solo en algunos países y dentro de ciertos límites.

Además, cuando la verdadera clase obrera no cumple con las expectativas de los revolucionarios, los marxistas tienden a afinar el concepto de clase, diferenciando y dividiendo tediosamente los estratos. Del mismo modo, la creencia en una comunidad basada en el sexo se ha transformado en una búsqueda de múltiples identidades. El «género» se considera demasiado excluyente: ahora hay cuatro géneros «principales», y a nivel mundial siete, o veintidós. Lo que *Le Fléau*

Social no pudo prever en 1975 es hasta qué punto el movimiento gay se convertiría en parte integral de la política de identidad, y el problema con las identidades es que nunca podemos abrazar e incluir suficientes de ellas.

¿Puedes hablar de la investigación que se llevó a cabo para escribir *Homo*?

Sobre el tema sexo/género, fue difícil elegir entre la abundancia de libros, artículos, testimonios, archivos, etc. Mi preocupación era volver a la historia: Robert Bleachy en Berlín, George Chauncey en Nueva York, John Howard en el sur de Estados Unidos, Dan Healey en Rusia... también, Elisabeth Lapovsky-Kennedy y Madeline Davis sobre la vida lésbica en la década de 1940.

Algunos libros de las décadas de 1970 y 1980, como los de Jeffrey Weeks o John D'Emilio, han sido más inspiradores que muchas investigaciones recientes. Me temo que estos escritores son ahora considerados como dignos pioneros... pero un poco anticuados, demasiado «clasistas» a los ojos de los académicos especializados en estudios de mujeres, de género y subalternos.

Un último nombre: Anne Balay, activista y académica a la vez, escribió un estimulante libro sobre gays y lesbianas en una acería. Relató eventos sin tratar de hacer discurso; *con todo*, su estudio se basa en un sólido marco analítico. Yo diría que hay más *teoría* —y teoría relevante— en su libro que en muchos otros libros sobrevalorados.

¿Crees que es posible crear un mundo en el que uno pueda ser humano sin tener que ser clasificado por prácticas sexuales o expresiones de género? ¿Cómo deshacemos el etiquetado y la fragmentación generalizados de la identidad que han distraído de las cuestiones más amplias de clase?

Mientras exista el capitalismo, viviremos en un mundo de identidades que compiten entre sí: nacional, religiosa, étnica/racial, etc. Hasta ahora, los proletarios rara vez han sido capaces de actuar como un grupo social con «*cadena radicales*»,⁴⁰ un grupo lo suficientemente grande y cohesionado como para derrocar todo el sistema, pero también lo suficientemente universal como para ir más allá de las categorías separadas, es decir, un grupo «que no puede emanciparse sin emancipar todas las demás esferas de la sociedad». Así definían los comunistas al proletariado en la década de 1840.

Casi doscientos años después, estamos siendo testigos de lo contrario: práctica y teóricamente, el énfasis no está en lo universal —qué y quién mantiene unida a la sociedad—, sino en lo particular, en los diversos constituyentes separados del todo. Hoy se aborda el capitalismo como una adición de dominaciones entrecruzadas.

Por desgracia, la combinación de agendas distintas no les ayuda a converger.

No obstante, empujar los límites de las identidades se hace posible cuando, por ejemplo, el personal de limpieza, en su mayoría mujeres, algunas de ellas personas de color indocumentadas, convocan una huelga en la que se combinan reivindicaciones salariales, cuestiones relacionadas con los

40. NdE: *Radical Chains* es un medio comunista que publicó en Londres a finales del siglo XX: <https://libcom.org/tags/radical-chains>

inmigrantes y problemáticas de género. Este es solo un pequeño ejemplo, pero nos permite comenzar a profundizar en el meollo de la cuestión.

Por el momento, no hemos terminado con las distinciones y el etiquetado.

Entonces piensas que la «revolución» no está a la vista. ¿Y qué hay de las luchas que tienen lugar «aquí y ahora»?

Nunca he defendido la política de «todo o nada» o de «solo la revolución servirá».

A pesar de mis reservas sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo, obviamente lo apoyé contra las fuerzas reaccionarias. Cuando se niega el derecho al aborto, o cuando se pisotea en países donde es legal, Estados Unidos, por ejemplo, mis amigos y yo, naturalmente, salimos a la calle para defenderlo. Al igual que marché contra la nueva ley laboral francesa hace un par de años, apoyé una huelga de cajeros, los Chalecos Amarillos en 2019 y formé parte de una manifestación a pequeña escala el mes pasado para defender los derechos de los inmigrantes menores de edad.

Participar no implica malinterpretar estas acciones como un paso automático hacia el cambio general.

Dicho esto, no me enfrento al mundo como un profeta y le digo: «Renuncia a tus luchas presentes, son parciales, elige la verdadera lucha final en su lugar». Simplemente trato de explicar por qué se están llevando a cabo luchas parciales y cómo podría cambiar esa situación. Hasta entonces, supongo que este libro podría estar demasiado centrado en la clase para algunos gays radicales, y demasiado relacionado con el sexo o el género para un número de marxistas acérrimos. Pues bien... solo puedo citar a Kafka: «Pienso que solo debemos leer libros de los que muerden y pinchan».



Índice

PREFACIO: WE'WHA EN WASHINGTON	3
Una princesa india	3
¿De «berdache» a gay?	5
Nuestro objetivo y método	7
«¡Nada de sexo, por favor, somos marxistas!»	8
1. LA INVENCION DE «LA SEXUALIDAD»	11
Un nuevo objeto social	11
La disolución de los vínculos	14
El sexólogo y los escarabajos	16
La moral civilizada y las enfermedades nerviosas	18
Análisis de clase frente a análisis del discurso, o el defecto de Foucault	21
El plan americano, o las biopolíticas progresistas de los Estados Unidos	24
2. LA INVENCION DE «LA HOMOSEXUALIDAD»	27
Línea «masculina-femenina» vs. línea «totalmente femenina»	27
«Una psique femenina en un cuerpo masculino»	31
«Un enigma muy interesante de la naturaleza»	34
Autoafirmación por naturalización	36
Los «homófobos» Marx y Engels	37
No más amor griego	38
3. ¿QUÉ ES «UN HOMBRE»?	
SOBRE <i>MARICAS</i> Y <i>QUEERS</i> EN NUEVA YORK	41
Tabernas y bailes drag	41
«No soy una mujer»	44
Distinción de clases y atracción	45
Elección de objeto	47
Asperezas de la clase baja	49

4. INGENIERÍA SEXUAL EN MOSCÚ	53
Antes de la Revolución	53
Travestismo bolchevique	54
Biopolítica socialista	55
Orden sexual	58
«Al querido camarada Stalin»	60
5. LA REFORMA SEXUAL EN BERLÍN	63
Un movimiento social	63
Los usos políticos del amor entre personas del mismo sexo, Acto 1: La Alemania imperial	69
Los usos políticos del amor entre personas del mismo sexo, Acto 2: la República de Weimar	73
Sobrecarga de identidad	78
6. BUTCH/FEM, O EL AUGE Y DECLIVE DE LA IMAGEN DE LA MUJER TRABAJADORA	79
Hogares y bares	79
Polaridad y sexo	81
Reapropiación e internalización	83
Clase	84
De Rosie al juego de rol	86
7. «SER LO QUE AÚN NO SABEMOS»: STONEWALL Y SUS REPERCUSIONES	91
De motín urbano a «poder gay»	91
«Seremos gays hasta que el mundo olvide que es un problema»	95
Atentando contra los códigos sexuales	98
«Comunismo gay»	102
El sida y la autodefensa	107
8. LA IDENTIDAD IMPOSIBLE	109
La contradicción de la integración	109
¿Modo de vida o estilo de vida?	111
Un mundo LGTB	115

	227
Identidad, de lo uno a lo múltiple	117
La guerra de las palabras	119
9. GÉNERO Y <i>GÉNERO</i> : ¿LA PARADOJA DE LA CULTURA GAY?	125
Una lesbiana en el armario y sus dobles:	
Patricia Highsmith	125
Pagando el precio de la sal	127
De <i>pulp</i> a mainstream	130
Una definición problemática	131
«Y entonces follamos, y después dormimos»	134
10. SER GAY O LESBIANA EN EL CENTRO DE TRABAJO	137
En la siderúrgica: Una clase invisible	137
Masculinidad, masculino y femenino	138
Jinetes y Habituales	140
Gays y lesbianas invisibles	141
Comunidad laboral	142
La imagen masculina sigue dictando las reglas	145
11. <i>QUEER</i> , O LA IDENTIDAD QUE NIEGA LAS IDENTIDADES	147
Chicas malas	147
Nación <i>queer</i>	150
Academicismo <i>queer</i>	153
La muerte del sujeto	155
Performatividad	157
Ciudadano <i>queer</i>	159
Extremo <i>queer</i>	161
La identidad que se niega a ser	166
12. <i>GAY-FRIENDLY</i> , PERO CON LÍMITES	169
Aceptación	169
Salir del armario para entrar al gueto	174
Comunidad imaginaria	178

13. MIENTRAS, EN EL RESTO DEL MUNDO...	181
Matrimonios entre mineros africanos	182
El «consenso de género» turco	183
No es «de verdad»	184
Mito occidental y realidad oriental	186
El espacio-tiempo reinventado	187
14. NUEVO (DES)ORDEN MORAL	189
Nuestro objetivo y método (un breve retorno)	189
De la familia a la pareja	191
Egos nominalmente iguales	195
(In)diferenciación	198
«En el sentido más profundo, el capitalismo es el problema» (John D'Emilio)	200
Homosexualidad desigual	203
Gestionando la confusión sentimental	205
La recta situación, o la deconstrucción de la heterosexualidad	207
EPÍLOGO: POLISEXO	211
ENTREVISTA CON GILLES DAUVÉ	215