

La guerra declarada contra el niño afeminado: Una autoetnografía "queer"*

Open Warfare against the Effeminate Boy: a Queer Auto-ethnography

Giancarlo Cornejo
Sociólogo, Pontificia Universidad Católica del Perú

Correo electrónico: giancarlofcs@gmail.com

Fecha de recepción: mayo 2010
Fecha de aceptación: septiembre 2010

Resumen

¿Cómo dar cuenta de uno mismo? ¿Cómo dar cuenta de la propia y constitutiva vulnerabilidad? son las preguntas que inspiran el desarrollo de una autoetnografía a través de la cual el autor problematiza su propio lugar de enunciación con el fin de responder a las interpelaciones homofóbicas que se le hicieron de niño. Es un ejercicio de recuperación de la historia propia marcada por exclusiones violentas, dominación y subyugación, para dar cuenta de la forma en que la normatividad heterosexual actúa sobre los cuerpos y las subjetividades de los sujetos afeminados. Para el autor es la problematización de la propia experiencia de vulnerabilidad y vergüenza e historicidad la que abre la posibilidad de resignificación, reparación y subversión, como principios que nos permiten vivir como queremos hacerlo.

Palabras clave: autoetnografía, sujetos afeminados, vulnerabilidad, vergüenza, lugar de enunciación, homofobia, heteronormatividad.

Abstract

How does one become aware of oneself? How does one become aware of the vulnerability that constitutes one's own identity? These are the words that inspire the development of a self-ethnography through which the author problematizes his own place of enunciation in order to respond to the homophobic questioning he was subjected to as a child. It is an exercise in recovering his own history marked by violent exclusions, domination and subjugation, in order to become aware of the way the heterosexual norm acts on the subjectivities of effeminate subjects. For the author it is a problematization of his own experience of vulnerability and shame and historicity which opens the possibility of re-signification, reparation and subversion, principles which allow us to live as we wish to.

Key words: self-ethnography, effeminate subjects, vulnerability, shame, place of enunciation, homophobia, heteronormativity.

* Agradezco por sus comentarios a Carlos Eduardo Henning, Rachel McCullough, Mark McHarry, Leticia Sabsay, Patricia Soley-Beltran y a las evaluadoras/es anónimas/os de la revista Íconos. Una versión preliminar fue presentada en el Seminario "Fazendo Gênero: Diásporas, diversidades, deslocamentos" realizado en la Universidad Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil) en agosto del 2010; expreso mi gratitud a las coordinadoras de la mesa Larissa Pelúcio y Berenice Bento y a los/las participantes.

This is the world in which I move uninvited
Trinh Minh-ha. Woman, Native, Other.
Writing Postcoloniality and Feminism.

“¿Cómo dar cuenta de uno mismo?” es la pregunta que da título a una reciente publicación de Judith Butler y también es una interrogante que me acompaña y me interpela. Esta importante y problemática pregunta ha ido de la mano de otras: ¿Cómo dar cuenta de uno mismo cuando uno es deshecho? ¿Cómo dar cuenta del ser injuriado y herido? ¿Cómo dar cuenta de la propia y constitutiva vulnerabilidad?

En el presente ensayo intento explorar de manera tangencial estas preguntas. Tal vez sería bueno adelantar que lo que viene en las siguientes páginas es una narrativa sobre mis propias experiencias de pertenencias y exclusiones creciendo en Lima, Perú en la década de los 90¹. Esto a la luz de importantes trabajos autoetnográficos y feministas que me inspiraron a no temer usar una metodología interdisciplinaria (casi diría *queer*) para explorar y problematizar mi lugar de enunciación (Caron, 2005; Hee Pedersen, 2008; Lather, 2008; Lather y Smithies, 1997; Rodríguez, 2003; Shollock, 2007; Wall, 2006). No explorar y problematizar el lugar de enunciación propio es plantearlo como un lugar vacío. Tal pretensión es inevitablemente imperialista y colonizadora. Para Gayatri Spivak “este lugar vacío del agente se llena con el sol histórico de la teoría: el sujeto europeo” (1998: 180). Ella argumentará también que ese sujeto es blanco y masculino. Yo agregaría que es heterosexual.

Al empezar esta trayectoria, lo primero que caigo en cuenta es que no puedo desahacerme del ‘yo’. Al principio pensé que sería una buena idea usar la tercera persona gramatical masculina ‘él’ para referirme a mí; pero las palabras no fluyen. Aunque sospecho que esto no solo se debe a mi dificultad para objetivar las vidas de otros, sino también a que es ese ‘yo’ el que me ofrece más posibilidades para comprometerme e implicarme en este ensayo. En la introducción de su libro *Tendencias*, Eve Sedgwick escribe unas bellas líneas sobre el uso constante que hace del pronombre ‘yo’:

Hay mucho en primera persona del singular en este libro (y alguna gente odia eso), y está ahí por diferentes razones en diferentes ensayos; para empezar encuentro multicolor y poco sincero inhabilitar una forma gramatical que marca el sitio de tal densidad, efectos accesibles de conocimiento, historia, repulsión, autoridad y placer. Quizás sea útil decir que la primera persona no representa totalmente ni el sentido de un simple ‘yo’, reiteradamente congratulatorio, por un lado, ni por el otro, un fragmentado individuo postmoderno –y un narrador poco confiable–. No, ‘yo’ es un heurístico, quizás uno poderoso (1993: xiv, mi traducción).

1 En este ensayo he tratado de evitar usar como marco de referencia al estado-nación para intentar experimentar con otras formas de localización. Para un análisis de discursos contemporáneos en el Perú que construyen la categoría “peruano” en oposición a la de “homosexual” ver Cornejo (2010).

Aún es más importante que el 'yo' vaya asociado a palabras como marica o loca (ver Lucey, 2006). De nuevo, como Sedgwick nos recuerda "lo único que se requiere para convertir el calificativo queer en genuino es el impulso para utilizarlo en primera persona" (2002: 39).

Necesito posicionarme: quiero reclamar la pertinencia política del uso del pronombre 'yo'. Cada vez que alguien me decía "maricón" citaba a un coro que me lo gritaba vehementemente. "Maricón" era así siempre un 'tú' o un 'él', nunca un 'yo'. Esta narrativa intenta, en algún sentido, responder a esas interpelaciones homofóbicas hechas desde la segunda y tercera persona gramatical. Intenta habilitar un pronombre ('yo') que fue deshabilitado radicalmente por la injuria homofóbica, no para contribuir acriticamente a la noción de transparencia de un sujeto soberano, sino para descentrar a la matriz heterosexual y a sus usos nominales más atesorados².

En este ensayo cito el repudio sobre todo de y en mi infancia para hacer algo muy diferente con él. Tal vez hago esta cita para amar a ese niño, para hacer que la injuria pueda convertirse en otras cosas, incluso en afecto. Implícita en esta dinámica, como señala Sedgwick (2003) en torno a la obra de Henry James, hay un vínculo homoerótico/pederasta entre el 'yo' que escribe y el 'yo' del pasado. Sin más rodeos, estas líneas son palabras de amor para ese niño Giancarlo.

La pequeña marica descubre el dolor de la injuria

La primera vez que recuerdo que alguien me dijo maricón fue en el nido. Yo tenía cuatro o cinco años, y era el cumpleaños de una niña de la clase. Las invitaciones eran entregadas por la profesora, que nos llamaba uno por uno. Al concluir su lista sin haberme llamado, me acerqué a pedirle la invitación. La profesora me dijo alguna mentirilla para tranquilizarme, pero yo estaba indignado. Fui donde la niña del cumpleaños y le increpé por la invitación. Ella me dijo que no la moleste y que no me había invitado; recuerdo que me tiró una cachetada y me gritó "maricón". Yo solo pude llorar.

Esta fue la primera vez que la palabra "maricón" fue dirigida a mí y percibida por mí también. No obstante, si pude entenderla es porque antes la había oído y tal vez incluso dirigida a mí. Lo importante de este momento es que es la primera vez que descubro (concientemente) el poder de herir que tienen las palabras, y con ello el

2 Esta narrativa ha sido escrita en un periodo de más de tres años. Entonces, no es una sola la voz que produce la narrativa, son más bien varias. Las voces que hablan son múltiples, y también lo son sus géneros. Hago esta atingencia, porque al apelar al 'yo' y reiterarlo tantas veces puedo reificar a un sujeto adulto cuya voluntad le pertenece y que es totalmente transparente para sí. Sobre este peligro y sus similitudes con proyectos heterosexistas nos han advertido diversos autores (Berlant, 2002; Bersani y Phillips, 2008; Brown, 1995; Butler, 2009; Gordon, 1999; Probyn, 1995).

dolor de ser herido profundamente por un nombre. Así como las palabras crean y dan certezas, también deshacen y disuelven (Butler, 2004)³. Esta escena en el nido puede ser entendida como una experiencia de ser des-hecho por otros.

Como señala Didier Eribon (2001) la homofobia depende del enorme poder que las palabras tienen para herir. La injuria marca el cuerpo y define identidades. En este caso la injuria marca un cuerpo mucho antes de que este cuerpo tome conciencia de dicha marca. La injuria “marica” me interpeló antes de darme cuenta que yo era una. Como Eribon afirma: “En el fondo, cuando es proferida, la injuria nos recuerda que siempre ha estado ahí, y que su fuerza aterradora ya se ha ejercido sobre nosotros. Somos los hijos de la injuria” (2004: 86).

Esta memoria de nido sirve para no homogenizar a las mujeres como un cuerpo colectivo coherente que se diferencia de los hombres por no ser presa de homofobia o de algún tipo de pánico homosexual. Tal simplificación no solo sería esencialista porque supondría que todas las mujeres son iguales, sino también heterosexista porque invisibilizaría la existencia de mujeres lesbianas y de la lesbofobia. ¿Por qué esta niña, que aparentemente me odiaba, necesitó golpearme y decirme maricón? ¿Por qué su rechazo se vio justificado al etiquetarme con dicho nombre? ¿Es que sabía que podía herirme profundamente profiriendo esa palabra? ¿Cómo conocía el efecto de herir de dicha palabra? ¿Es que acaso se puede pensar que desconocía el efecto de lastimar que sus palabras tenían? ¿Acaso su poder en esa escena no radica en precisamente poder herir excluyendo y marcando la exclusión en el cuerpo de otros? ¿Qué efectos de dicha palabra, la niña que la profirió, no conocía?

Tengo que señalar que no puedo construir una narrativa radicalmente voluntarista de esta escena. No puedo asumir que la niña habla solo por ella y que sus conocimientos son solo suyos. ¿En esta escena, acaso las normas no hablan por ella? ¿Sus palabras no son las de las normas homofóbicas? Evidentemente es triste comprobar que las normas pueden ‘usar’ el cuerpo de pequeños niños para herir y ratificarse. Pero es mucho más dramático que tan pequeños cuerpos y jóvenes vidas tengan que pagar el precio de la mantención de ciertas normas con mucho dolor, con un dolor que rara vez puede ser nombrado. Lo que esa pequeña niña vio, y que yo no había caído en cuenta hasta ese momento, era mi precaria posición. El lenguaje de odio hace evidente que la vida (lingüística) de la persona injuriada ya era una vida amenazada con la extinción (Burgos, 2008).

3 La idea de ser deshecho por los otros en Butler no solo remite a estas formas de violencia destructiva, sino al carácter constitutivo del otro en uno mismo. “Afrontémoslo. Nos deshacemos unos a otros [...] por el tacto, por el olor, por el sentir, por la esperanza del contacto, por el recuerdo del sentir [...]. Ni mi sexualidad ni mi género son precisamente una posesión, sino que ambos deben ser entendidos como maneras de ser desposeído, maneras de ser por otro, o de hecho, en virtud de otro” (Butler, 2006: 38).

Las lecciones de dos mujeres marcadas por su piel

Cuando yo tenía alrededor de nueve años, mi mamá, mi hermano menor y yo fuimos al hospital para un chequeo general. Allí la presencia de una enfermera negra tuvo efectos insospechados en nosotros. Fueron especialmente sus gruesos labios, gruesos y pronunciados labios, los que concentraron nuestra atención. Y empezó el drama: una carcajada tras otra. Mi hermano y yo no parábamos de reírnos de los labios gruesos de esta mujer negra. Labios que nos recordaban a los dibujos norteamericanos en que se caricaturizaban a africanos negros. Mi hermano y yo tratábamos de imitarlos. La enfermera se dio cuenta y le preguntó a mi madre: "¿por qué se ríen sus hijos?". No recuerdo la respuesta de mi madre, muerta de vergüenza, pero estoy seguro que la mujer negra sabía cuál era el motivo de nuestra burla.

Ser herido por las palabras, experimentar el dolor de la injuria no impidió que lastimara con palabras y que injuriara a otros. Evidentemente es imposible no escribir esta parte con vergüenza y culpa. La mujer negra sabía por qué nos burlamos mi hermano y yo, porque ella ya había experimentado el poder de la injuria; ya sabía que su vida se encontraba amenazada por el dolor y la violencia.

Esa mujer tuvo el valor de hacer una pregunta que yo jamás tuve el valor de hacer frente a mis agresores en la infancia: "¿por qué te ríes?". Por supuesto que la respuesta no la satisfizo ni negó que haya sido injuriada; pero es un tipo de crítica a la pretensión que mi hermano, mi madre y yo ejercimos sobre el cuerpo de esa mujer, una arrogancia que implicaba que podíamos reírnos de ella.

¿Por qué sus labios? Sus labios pronunciados eran una marca de negritud, percibidos como algo más negro que su oscura piel. Nosotros nos burlamos no solo de sus labios, sino de la negritud de esa mujer. Su negritud abyectizada me permitió olvidar que yo era un objeto basurizado como ella, que sus labios gruesos y su piel negra no eran muy diferentes de la forma amanerada en que yo caminaba y hablaba, y que la había mirado como me miraban esos niños que tanto odiaba/odio.

Su silencio a la patética respuesta que mi madre haya podido elaborar ahora me lastima. ¿Cómo no pude reconocer allí el silencio de la impotencia, el silencio de saber que no hay dónde quejarse, que la injuria es percibida como tal mas que por uno, y que la voz de (ese) uno no cuenta? ¿Cómo no pude reconocerme en ella? ¿Cómo no pude reconocer a la mujer negra que habitaba en mí y a la pequeña marica que habitaba en ella?

Sin embargo, otra mujer sí fue capaz de reconocerme y de reconocer a la pequeña marica que habitaba en ella. Teresa, una joven mujer de la sierra peruana, fue quien por muchos años me cuidó, me quiso, me alimentó y me protegió. Ella trabajaba en mi casa, y siempre fue muy amable y cariñosa conmigo. Recuerdo que siempre me defendía de otros niños y que jugaba mucho conmigo. En una ocasión, y

cuando yo tenía alrededor de siete años, empezamos a conversar sobre el futuro. Ella me contó que su sueño era ser dueña de una juguetería. Cuando ella me preguntó sobre mis sueños, yo recuerdo haberle dicho que quería ser una mujer; yo tenía la idea de que mi cuerpo simplemente cambiaría. Teresa no hizo ningún comentario que me diera la impresión de reprobación.

Un par de años antes, Teresa me hizo muy amorosamente un bello bolso blanco para que pudiere guardar mis colores, mis juguetes de papel y algunas cosas más. Yo estaba feliz y embelesado por el bolso. Recuerdo que mi mamá ni bien me vio con el bolso me lo quitó y tuvo una discusión fuerte con Teresa. Nunca volví a ver el bolso.

A diferencia mía, Teresa podía comprender mi sufrimiento. Ella conocía mi 'timidez' mejor que yo. Tal vez sufrir, ser aislada de quienes uno ama, ser violentada proveen de conocimientos y saberes para resistir. Ella podía percibir mi reclusión, mi dolor, mi soledad y mi terror, porque ella ya había sentido todo eso y había sobrevivido a todo eso también.

Yo le confesé mi ilusión de cambio 'espontáneo'; una fantasía que Patricia Soley-Beltran (2009) menciona como recurrente en los discursos y narrativas de las personas transgénero y transexuales. Tal vez Teresa reconoció en mi sueño una continuidad con el suyo. Ciertamente, el que Teresa pudiese ser dueña de una juguetería en Lima, en una sociedad con tan reducidos niveles de movilidad social y económica, también era una ilusión de cambio 'espontáneo'. Su fantasía consistía en hacer felices a muchos niños, tal vez a niños como sus hermanos a los que dejó de ver desde muy joven. Ella quería hacer esto sin someterse a una relación servil de explotación.

Algo similar pasó con el bolso. Teresa vivía y trabajaba en una casa con gente con la que no había crecido y frente a la que estaba en una situación de subordinación. La función de Teresa era satisfacer deseos de terceros, pero ¿dónde quedaban sus deseos? Quizá ella tenía algún espacio donde podía depositar sus deseos y sus secretos. Quizá Teresa me hizo ese bolso para que no me sintiere tan miserable y para que yo también tuviere dónde depositar mis deseos y mis secretos.

Teresa y la enfermera tienen en común ser leídas socialmente como seres marcados por su 'raza', por una piel que marca sus cuerpos y las hace víctimas del oprobio y la exclusión. Sin embargo, Teresa y esa enfermera vivían en mundos diferentes. Teresa no había tenido jamás la oportunidad de estudiar en una universidad, como probablemente sí esa mujer. Aun así, ambas podían ser violentadas, convertidas en cuerpos que no merecían aprecio, afecto, ni deseo. Sin saberlo, ambas mujeres me dieron valiosas lecciones de resistencia, solidaridad y dignidad. Ellas me enseñaron que la piel podía ser herida y violentada, pero también podía hacerse dura y resiliente.

La guerra declarada contra el niño afeminado

En la escuela había una sicóloga que me torturaba constantemente. Nos hacía exámenes cuyo sentido no entendía –ni aún hoy lo entiendo–. Teníamos que dibujar a personas, a nuestras familias, hacíamos listas de nuestros defectos y virtudes. Ella siempre se quejaba con mis padres. Recuerdo que una vez los mandó a llamar y que vi claramente en su cuaderno de apuntes mi nombre y al costado una X en una opción que decía “problemas de identidad sexual”. No estuve presente cuando ella conversó con mis padres, pero lo que les dijo, que yo más o menos intuía, les molestó mucho.

Esta parte de mi narrativa la escribí inspirado por el bello ensayo de Eve Sedgwick: *How to bring your kids up gay* (1993 [2007]). En ese ensayo, Sedgwick plantea que la figura del niño afeminado concentra con particular virulencia la patologización de la homosexualidad. De hecho, la psicóloga que mencioné me adjudicó un trastorno de identidad de género. Esta clase de teorías del género fueron planteadas inicialmente por psicólogos como Richard C. Friedman, para quien “el homosexual saludable es uno que a) ya es un adulto y b) actúa masculinamente” (Sedgwick 1993: 156, mi traducción). Sedgwick además recuerda que:

El movimiento gay nunca ha sido agudo para atender los asuntos concernientes a los niños afeminados. Hay una razón deshonrosa para ello en la posición marginal o estigmatizada a la que incluso los hombres gays adultos que son afeminados han sido relegados en el movimiento. Una razón más comprensible que la afeminofobia es la necesidad conceptual del movimiento gay de interrumpir una larga tradición de ver el género y la sexualidad como categorías continuas y plegables –una tradición de asumir que cualquier persona, hombre o mujer, que desea a un hombre debe por definición ser femenina, y que cualquier persona, hombre o mujer, que desee a una mujer debe por la misma razón ser masculina–. Que una mujer, ‘como una mujer’, pueda desear a otra; que un hombre, ‘como un hombre’, pueda desear a otro: la necesidad indispensable de hacer estas poderosas y subversivas afirmaciones ha parecido, tal vez, requerir un no énfasis relativo de los vínculos entre los gays adultos y los niños no conformes con él género (normativo) [...] Existe el peligro, sin embargo, que este avance pueda dejar al niño afeminado una vez más en la posición del abyecto inquietante –esta vez el abyecto inquietante del pensamiento gay mismo [...] el eclipse del niño afeminado del discurso gay adulto representaría más que un vacío teórico perjudicial; representaría un nodo de odio homofóbico, ginecofóbico y pedofóbico internalizado y aniquilante y un elemento central para el análisis gay afirmativo. El niño afeminado vendría a funcionar como el secreto a voces desacreditante de muchos hombres gays adultos politizados (1993: 157-158, mi traducción).

El niño afeminado es el desacreditante secreto a voces del activismo y pensamiento gay. Esto, a más de por los motivos señalados por Sedgwick, tal vez se deba a un terror a la indeterminación de género. Disociar la homosexualidad de la (menos respetable) transgeneridad probablemente haya sido uno de los ‘requisitos’ para que la homosexualidad aparezca como menos amenazante y fue, ciertamente, una de las razones por la que se la retiró de la lista de patologías del *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM-III). Basta recordar que el DSM-IV, publicado en 1980, fue el primero en incluir una nueva entrada: “el trastorno de la identidad de género en la infancia”.

Tal vez por ello mi intención es rescatar ciertas conexiones y superposiciones entre la transgeneridad y la homosexualidad⁴. Vale resaltar que estos límites o fronteras han sido problematizados en el caso de *lesbianas butch* y transgéneros masculinos, así por ejemplo en los trabajos de Judith Halberstam (2005a, 2008) y Jacob Hale (1998). Sin embargo, en el caso de las feminidades masculinas éstas no parecen ser disputadas por gays (Bryant, 2008; Valentine, 2007)⁵. En lo que sigue solo podré dar pistas de cómo la patologización de la figura del niño afeminado crea un tropo discursivo que hace imposible disociar la transgeneridad de la homosexualidad (masculina)⁶.

Casi todos mis profesores me adoraban a excepción de los instructores de educación física, quienes eran particularmente hostiles conmigo. Uno de estos profesores habló con mi papá porque estaba preocupado por mí, y le dijo (a mi padre) que yo era muy afeminado, y que todos mis compañeros se burlaban de mí. Al llegar a casa, mi padre me reprendió severamente. Él no dudó en culparme por la hostilización sistemática de la que era víctima en el colegio.

Cuando este profesor llama a mi padre para hablar de mi afeminamiento es inevitable y obvia la patologización de mi cuerpo y de mis performances de género. Lo que no es tan obvio es que este joven y atlético profesor estaba reconociendo su propia impotencia, su impotencia para modificar mi afeminamiento, su impotencia para hacerme el hombre que se supone debía ser y su impotencia para marcar claramente los límites entre él y yo. Recuerdo que éste no era un profesor particularmente hostil hacia mí en su trato. De hecho, siempre me invitaba a jugar fútbol o a correr con él y su grupo, a hacer caminatas largas, a hacer abdominales. Él me prestaba mucha atención. No obstante, yo rechazaba todas sus invitaciones, yo no me impresionaba por sus esfuerzos y, ciertamente, yo no le prestaba tanta atención.

4 Gayle Salamon (2010) de manera original ha plateado el término “homoerótico”, en oposición a “homocorótico”, para empezar a pensar estos vínculos y desplazamientos.

5 Una notable excepción es Lee (2005).

6 Es importante hacer la atinencia de que el niño afeminado no siempre está o ha estado asociado a la homosexualidad. Esto evidentemente porque no todos los niños afeminados son gays o lo serán; y aún más importante porque, como señala Halperin (2004), el afeminamiento fue definido por mucho tiempo como un síntoma de lo que ahora llamaríamos heterosexualidad. Es importante además no esencializar la categoría “niño afeminado” y evitar pensarla como una tipología de masculinidad para no reproducir formas de violencia heteronormativa (Davies, 2008; McInnes, 2008).

Como Sedgwick afirma, y mi padre nunca pudo siquiera considerarlo: "Para un niño protogay identificarse con lo 'masculino' puede implicar aprobar su propia borradura" (1993: 161, mi traducción). Lo que la cultura me demandaba era que yo aceptara mi propia supresión. Judith Halberstam cita una potente pregunta de la obra de Gertrude Stein *Autobiografía de todo el mundo*: "¿De qué te sirve ser un niño si vas a crecer para ser un hombre?" (2008: 23). ¿De qué me servía ser un niño si mi infancia era pensada como una transición a un espacio y a un nombre (hombre) que me parecían inhabitables? ¿Por qué ese niño no podía tener otros futuros?

Por muchos meses sentí demasiada angustia, no podía dormir, me dolía la cabeza y el cuerpo, lloraba antes de ir a dormir. Me encontraba queriendo decir cosas que no sabía qué eran exactamente pero que tenía que decir. Era la navidad del año 1996 y yo tenía once años. Yo estaba solo con mi mamá y mi hermano menor, y empecé a llorar, a llorar con gemidos muy fuertes. Entonces le dije a mi mamá que tenía algo que decirle, y lo que pronuncié balbuceando fue: "Mamá, creo, que me llaman la atención los hombres". Mi mamá también empezó a llorar porque ella entendió qué quise decirle. Luego, ella nos llevó a ambos al cine a ver una estúpida comedia de Arnold Schwarzenegger, un supuesto símbolo de masculinidad heterosexual blanca; pero ¿acaso mi mamá sospechaba que éste también podía ser un icono homoerótico?

Si ese niño (que fui) vivió meses y años de dolor, angustia, pánico (homosexual) fue porque la díada secreto/revelación es constitutiva de lo que llamamos hoy homosexualidad (Sedgwick, 1998). Este secreto me amenazaba con mi propia borradura, pero no solo de la materialidad que era y había sido, sino con una que aniquilaba cualquier posibilidad de futuro. Esta borradura hacía que el amor (de cualquier forma) fuese imposible para mí.

No puedo negar que compartir el secreto me causó algún tipo de alivio. Probablemente si no lo hubiese hecho en ese momento hubiera pasado a formar parte de las estadísticas de adolescentes gays que cometieron suicidio; pero ¿en qué consistía el alivio? Esta escena no cuestiona (necesariamente) la privatización de la homosexualidad ni su paradójica espectacularización como secreto. Estoy más inclinado a pensar siguiendo a Mario Pecheny (2005), quien cita el trabajo de Andras Zempleni, que no es la revelación de una verdad interna lo que más alivia, sino que al compartir un secreto (y tal vez éste en particular) se comparte también la angustia y el dolor que encarna la demanda de ocultarlo/exhibirlo.

Esta puede ser vista como la escena en que salgo del closet, pero me rehúso a llamarla y pensarla así. Ningún closet fue destruido ni las bestias que lo habitaban fueron domadas y aniquiladas. El pedido o súplica que le hice a mi madre no fue que me ayude a salir del closet, sino que hiciera más habitable el closet para mí (y también para ella). Yo no salí del armario, ella entró más bien al mío.

Se hace más que necesaria la siguiente pregunta: ¿Por qué una guerra es declarada contra un niño? Hay una potente cita a Sedgwick que puede darnos algunas pistas:

La capacidad del cuerpo de un niño de representar, entre otras cosas, los miedos, furias, apetitos, y pérdidas de las personas alrededor [...] es terrorífica quizá en primer lugar para ellos, pero con un terror que el niño ya aprendió con gran facilidad y de todos modos con mucha ayuda (1993 p. 199, mi traducción).

Todo este dolor, toda la angustia que sentí en esa época de mi vida puede también ser pensada como melancolía. Y aquí estoy pensando en las reflexiones de Butler (2001) sobre la melancolía del género. Una diferencia entre la melancolía heterosexual y la homosexual es que, como yo en mi infancia y como la mayoría de sujetos no heterosexuales que conozco, hemos llorado (o lloramos) por no ser heterosexuales. Uno podría argumentar que no es que lloremos o hayamos llorado por no ser heterosexuales (y por no poder amar y desear sexualmente a mujeres en el caso de ‘ser’ hombres, o por no poder amar y desear sexualmente a hombres en el caso de ‘ser’ mujeres), sino que lloramos por no tener los privilegios que la heterosexualidad otorga ¿Pero estas dos posiciones son (tan) diferentes una de otra?

Estos “tratamientos psicológicos” buscaban supuestamente que mi homosexualidad sea impronunciable. Sin embargo, hicieron más bien que proliferare, que todo tenga que ver con ella. Como Butler (2004) argumenta la homosexualidad en ciertos contextos puede convertirse en una palabra contagiosa. Las innumerables psicólogas a las que fui llevado por mis padres esperaban de mí una confesión, la confesión de mi verdad interior, una verdad que era eminentemente sexual. Pero esta ‘verdad interna’ no era tan mía. En términos de Foucault: “el que escucha no será solo el dueño del perdón, el juez que condena o absuelve; será el dueño de la verdad” (2007: 84). Esta era la ‘verdad’ de una cultura heteronormativa, no la mía. Y como Halperin (2000) argumenta, la homofobia es una pretensión de conocimiento. Esto haría visible que la homofobia tiene un fundamento esencialmente placentero también, de un placer nuevo en la modernidad sobre el que Foucault comenta:

A menudo se dice que no hemos sido capaces de imaginar placeres nuevos. Al menos inventamos un placer diferente: placer en la verdad del placer, placer en saberla, en exponerla, en descubrirla, en fascinarla al verla, al decirla, al cautivar y capturar a los otros con ella, al confiarla secretamente, al desenmascararla con astucia; placer específico en el discurso verdadero sobre el placer (2007: 89).

Yo no fui el único patologizado por estos profesores, psicólogas y psiquiatras; lo fueron también mis padres, especialmente mi madre. Figuras como las de ‘padre ausente’ o ‘madre sobreprotectora’ no tardaron en aparecer como explicaciones de mi afeminamiento (porque tenía que ser explicado). Esther Newton cita la obra de Robert Stoller para quien la figura del niño afeminado es producto de la gran cercanía y presencia de la madre y poca del padre. Así, “la verdadera villana es la madre que se ‘gratifica’ con su hijo demasiado” (Newton 2000: 191, mi traducción). De hecho quien

me acompañaba a las sesiones con las diferentes psicólogas era mi madre. A ella se dirigían, y sobre ella recaían las atribuciones de culpa y responsabilidad.

¿Y de qué se le culpaba realmente? Tal vez del considerado, por este patologizante régimen, como el peor de los crímenes: matar a su propio hijo. En palabras de Edelman: “[Se] representa la homosexualidad masculina a través de la figura de una madre que mata a su hijo, y quien por lo tanto participa en la destrucción de la continuidad familiar (patriarcal)” (1994: 167, mi traducción). ¿Cómo la homosexualidad de un niño se transfigura en su asesinato? Creo que Kathryn Bond Stockton acierta al postular que “la frase ‘niño gay’ es una lápida para marcar el lugar y el momento en que la vida heterosexual de uno ha muerto” (2009: 7, mi traducción). En otras palabras, la cuna de un niño marica es la lápida de un niño heterosexual.

La categoría “mujer” es reiterada una y otra vez en estas intervenciones disciplinarias sobre mi cuerpo de una manera heteronormativa y misógina, que ya Guy Hocquenghem había señalado: “La mujer’, que por otro lado no tiene como tal ningún lugar en la sociedad, designada como el único objeto sexual social, es también la falta atribuida a la relación homosexual” (2009: 54). Mi madre era así patologizada por su generoso afecto, que por estos ‘profesionales de la salud’ será llamado sobreprotección y excesivo engreimiento. Para ellos esos lascivos excesos generaron en mí un cuadro de neurosis que estaría asociado a un odio hacia las mujeres, que sería en el fondo una proyección de un odio iracundo hacia mi madre. Mi madre sería esencialmente patologizada por un exceso también, por un exceso de masculinidad, que se expresaba en su relativa independencia, en su voz, en sus amaneramientos (o en la ausencia de ellos), y en ser la principal proveedora económica en mi hogar. No solo era mi género el disciplinado, lo era también el suyo.

En su miope voluntad de saber, lo que ninguno de estos ‘expertos’ pudo ni por un segundo considerar es algo que Sedgwick sí sabía y que yo quiero creer. Para un niño afeminado: “estas misteriosas habilidades de supervivencia, filiación, y resistencia pueden derivar de una firme identificación con la abundancia de recursos de una madre” (1993: 160, mi traducción).

La vergüenza de mi culo

Desde que recuerdo muchas personas siempre me han dicho que soy tímido. En los primeros años del colegio era el chico que se paraba solo o con, a lo mucho, algún otro niño. La timidez no me ‘caracterizó’ solo los seis años de primaria. Lo mismo pasó en secundaria y en la universidad.

Siempre era uno de los que más se demoraba en afianzar vínculos con las personas, aun cuando las tuviera muy cerca físicamente. Tal vez esta timidez, más que con silenciosas y solitarias caminatas, tenga que ver con una performatividad marica. Tal

vez cuando alguien me llamaba 'tímido' quería decirme 'marica'. Y esto lo digo también porque conozco a muchos tímidos que son maricas y a muchos maricas que son tímidos. Esta timidez como lo señala Sedgwick (2003) tiene que ver con la vergüenza, con ese enrojecer del rostro. Mi rostro se enrojece fácilmente.

La vergüenza es un afecto importante en mi vida, y lo ha sido por mucho tiempo. Siento vergüenza de no ser heterosexual, de no ser el hijo que mi padre hubiera querido, de mi fealdad, de no tenerla grande, de no ser un buen amante, de mi feminidad, de mi indignidad. En verdad, de lo que más siento vergüenza es de sentir tanta vergüenza ¿Pero qué hacer con esta vergüenza? ¿Se trata de aspirar a suprimirla? ¿Puede ser suprimida? ¿Esa vergüenza no es más bien constitutiva de quien 'soy'?

En el colegio tenía lugar un abuso sistemático que me hacía enrojecer, que provocaba que sude en exceso. Mi sudor siempre me traicionaba. Yo transpiraba vergüenza. Esta práctica era la 'metida de mano'. Nunca faltaba algún compañero que me metiera la mano, es decir, que me agarrara el culo. No era solo dolor lo que sentía, era una suerte de desposesión. Era saber que mi cuerpo no me pertenecía. Este dolor estaba inevitablemente vinculado para mí con la vergüenza. Odiaba que me metieran la mano. Esta práctica implicaba diversas estrategias: rozadas, punteadas, toqueteos bruscos, apretones, palmazos, toques delicados, patadas. Yo las odiaba todas y para mí todas eran iguales. Todas me hacían enrojecer y sudar. Mi vergüenza nunca fue solo mía, siempre fue transparente.

Los afectos que esa práctica me generaba no fueron siempre los mismos. En tercero de secundaria, alrededor de mi cumpleaños catorce, me pasó algo que no esperaba. Las metidas de mano dejaron de ser solo un espacio de dolor. La vergüenza seguía ahí, pero estaba acompañada por un afecto placentero y gozoso. Ese año, caí en cuenta que había aprendido a disfrutar de que me agarraran el culo, de que lo frotaran fuerte o delicado, de que me rozaran con sus penes. Más de uno podrá decir que esto se trata de la erotización masoquista de mi dominación, prueba más que fehaciente de mi propia y constitutiva subalternidad ¿Pero es solo eso (si es que si quiera es eso)?

David Halperin (2007) se manifiesta completamente en contra de los intentos de psicologizar las vidas homosexuales y de siempre entenderlas como especialmente predisuestas a glorificar su propia dominación. Él más bien rescata la actitud *queer* de quitarle a la abyección sus efectos de dominación. En otras palabras: ¿Cómo mi culo dejó de ser solo un recipiente de dolor? ¿Cómo pude disociar el dolor de la abyección? ¿Cómo la vergüenza hizo que mi placer fuese habitable? Lo que había cambiado radicalmente era que cada vez que algún compañero me agarraba el culo ya no solo me sentía golpeado y agredido. Esas metidas de mano las empecé a vivir como caricias. Ya no se trataba exclusivamente de hombres jóvenes que me tocaban el culo para lastimarme, sino que se trataba de hombres que se sentían urgidos por amarme. El que estos chicos fuesen por lo general los más atléticos y mayores lo hacía

aún más estimulante. En términos de Halperin, aquí funcionan mecanismos subjetivos que transforman el odio en amor y deseo, y la humillación en desafío.

Hubo episodios en que muchos muchachos me agarraron el culo uno después de otro, y que me demostraron un poder del que carecía antes. Aun cuando me tocaban, aun cuando me poseían, había espacios de mí que ya no podían tocar ni poseer. Y si lo hacían era en términos muy diferentes a los que ellos esperaban. Me habían humillado tanto que ya no podían humillarme más. Ya no necesitaba decir "paren". Si mi timidez fue en mi infancia una prueba de mi imposibilidad de decir "no", en ese glorioso año 1999 mi silencio era una forma de aprobar cada metida de mano, de invitarlos a que continúen, de retarlos a que se atrevan a intentar humillarme, de forzarlos a que reconozcan su fracaso y su propia vulnerabilidad.

Este poder que 'descubrí', en palabras de Halperin, era "menos una cuestión de triunfar sobre tus adversarios que un proceso de hacerse a uno mismo inubicable para aquellos que te destruirían" (2007: 76, mi traducción). Al hacerme inubicable para ellos, yo me hice más ubicable que nunca para la vergüenza.

¿Qué tiene esto que ver con la vergüenza?

En este ensayo, no estoy proponiendo un modelo universal de subjetividad *queer*. Tal proyecto corre el riesgo de colonizar y aprovechar ciertos réditos del privilegio masculino (Halberstam, 2005b; Perez, 2005). He escrito este ensayo para recordarnos que "la teoría queer no sería nada, o casi nada, sin esas microhistorias interpersonales, sin el tufo todavía persistente de la mierda que empapa y rezuma la palabra 'queer', de la violencia que amenaza y de la inquietud que genera" (Epps, 2008: 902).

Empecé con la pregunta "¿cómo dar cuenta de uno mismo?" para reconocer su paradoja. No se puede dar cuenta de uno mismo sin dar cuenta de otros y de las normas que preexisten a ese 'uno'. ¿Por qué concluir entonces este intento de dar cuenta de mi mismo con la vergüenza? Porque todo intento de dar cuenta de uno mismo implica reconocer nuestra constitutiva vulnerabilidad. Reconocer esa constitutiva vulnerabilidad implica abrazar la vergüenza. Y este abrazo lejos de aislarnos, nos retorna a nuestra irreductible dependencia a otros. Esto se debe a que:

La vergüenza –viviendo, como lo hace, sobre y en los capilares y músculos de la cara– parece ser singularmente contagiosa de una persona a otra. De hecho, uno de los rasgos más extraños de la vergüenza (pero, también diría, uno de los teóricamente más significativos), es la forma en que el maltrato a otro, el maltrato por otro, el apuro de otro, el estigma, la debilidad, la culpa o el dolor, que aparentemente no tienen nada que ver conmigo, pueden, sin embargo, inundarme –asumiendo que ya soy una persona inclinada hacia la vergüenza– con esa sensación cuyo cubrimiento parece delinear mis rasgos precisos e individuales de la forma más desoladora imaginable (Sedgwick, 1999: 211).

Para Sedgwick la vergüenza tiene un horizonte político comunitario, aun cuando uno de sus efectos más inmediatos es la sensación de aislamiento⁷. Allí precisamente radica su potencial de reparación: en “las muchas maneras en que subjetividades y comunidades logran obtener sustento de los objetos de una cultura –incluso de una cultura cuyo declarado deseo ha sido por lo general no sostenerlas–” (Sedgwick, 2003: 150-151, mi traducción).

Este potencial de reparación debe recordarnos que tenemos heridas por sanar. Y que a diferencia de la prédica de los sectores más conservadores, podemos ser reparados. Como sabemos, el liberalismo no nos niega (aparentemente) este derecho, pero por reparación entiende amnesia colectiva. Desde sectores ‘progresistas’ se nos pide (casi demanda) que vivamos orgullosamente el ser gays, lesbianas, trans o bisexuales (o lo que seamos). Nos dicen “pero no eres marica, eres gay” o “no te pongas en la posición de víctima”. Esta clase de políticas pueden tener resultados contraproducentes para los movimientos críticos de la heteronormatividad. Ese pedido liberal nos dice “renuncien a sus historias”, a historias que están marcadas por exclusiones violentas, sí, pero que son nuestras historias. “Renuncien; todos los sujetos tenemos la misma historia”. Este discurso naturaliza e invisibiliza la dominación. Construye una subjetividad autosuficiente que niega la historicidad de su propia posición. Clausura el futuro haciéndolo la simple reproducción de las normas del heteronormativo presente. Yo creo, más bien, que la relación tensa entre vergüenza, vulnerabilidad e historicidad es la que nos abre las puertas a la resignificación, la reparación y la (tan anhelada) subversión.

92

Bibliografía

- Berlant, Lauren (2002). “Two Girls, Fat and Thin”. En *Regarding Sedgwick*, Barber, Clark, Editores. New York / London: Routledge. pp. 71-108.
- Bersani, Leo y Adam Phillips (2008). *Intimacies*. Chicago / London: The University of Chicago Press.
- Brown, Wendy (1995). *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Bryant, Karl (2008). “In Defense of Gay Children? ‘Progay’ Homophobia and the Production of Homonormativity”. En *Sexualities*, Vol. 11, N° 4, pp. 55-475.
- Burgos, Elvira (2008). *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid: A. Machado Libros.
- Butler, Judith (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia, ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

7 Para profundizar en importantes elaboraciones sobre la vergüenza ver Crimp (2002), Eribon (2004), Halperin y Traub (2009), Munt (2008) y Stockton (2006).

- (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Caron, David (2005). "My Father and I: Jewishness, Queerness and the Marais". En *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Vol. 11, Nº 2, pp. 265-282.
- Cornejo, Giancarlo (2010). "Sacando a la bestia del clóset: Autoritarismo y homofobia". En *Cultura Política en el Perú. Tradición autoritaria y democratización anómica*, Vich Portocarrero, editor. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, pp. 67-78.
- Crimp, Douglas (2002). "Mario Montez, For Shame". En *Regarding Sedgwick*, Clark Barber, editor. New York / London: Routledge, pp. 57-70.
- Davies, Cristyn (2008). "Becoming Sissy: A Response to David McInnes". En *Judith Butler in Conversation: Analyzing the Texts and Talk of Everyday Life*. New York / London: Routledge, pp. 117-133.
- Edelman, Lee (1994). *Homographesis: Essays in Gay Literary and Cultural Theory*. New York / London: Routledge.
- Epps, Brad (2008). "Retos, riesgos, pautas y promesas de la teoría queer". En *Revista Iberoamericana*, Vol. LXXIV, Nº 225, pp. 896-920.
- Eribon, Didier (2004). *Una moral de lo minoritario: Variaciones sobre un tema de Jean Genet*. Barcelona: Anagrama.
- (2001). *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona: Anagrama.
- Foucault, Michel (2007). *Historia de la sexualidad Vol.1: La voluntad de saber*. México DF: Siglo Veintiuno.
- Gordon, Angus (1999). "Turning Back: Adolescence, Narrative, and Queer Theory". En *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Vol. 5, Nº 1, pp. 1-24.
- Halberstam, Judith (2008). *Masculinidad femenina*. Barcelona / Madrid: Egales.
- (2005a). *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York / London: New York University Press.
- (2005b). "Shame and White Gay Masculinity". En *Social Text* 84-85, Vol. 23, Nº 3-4, pp. 219-233.
- Hale, Jacob (1998). "Consuming the Living, Dis(re)membering the Dead in the Butch/FTM Borderlands". En *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Vol. 4, Nº 2, pp. 311-348.
- Halperin, David (2007). *What Do Gay Men Want? An Essay of Sex, Risk and Subjectivity*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- (2004). *How to Do the History of Homosexuality*. Chicago / London: The University of Chicago Press.
- (2000). *San Foucault: Para una hagiografía gay*. Córdoba: Ediciones Literales.

- Halperin, David y Valerie Traub (2009). *Gay Shame*. Chicago / London: The University of Chicago Press.
- Hee Pedersen, Christina (2008). "Anchors of Meaning – Helpers of Dialogue: The Uses of Images in Production of Relations and Meaning". En *International Journal of Qualitative Studies in Education*, Vol. 21, N° 1, pp. 35-47.
- Hocquenghem, Guy (2009). "El deseo homosexual". En *El deseo homosexual/ Terror anal*. Hocquenghem, Preciado. España: Melusina, pp. 21-131.
- Lather, Patti (2008). "(Post) Feminist Methodology: Getting Lost or a Scientificity We Can Bear to Learn From". En *International Review of Qualitative Research*, Vol. 1, N° 1, pp. 55-64.
- Lather, Patti y Chris Smithies (1997). *Troubling the Angels: Women Living with HIV/AIDS*. Boulder / Oxford: Westview Press.
- Lee, Joon Oluchi (2005). "The Joy of the Castrated Boy". En *Social Text 84-85*, Vol. 23, N° 3-4, pp. 35-56.
- Lucey, Michael (2006). *Never Say I: Sexuality and the First Person in Colette, Gide, and Proust*. Durham / London: Duke University Press.
- McInnes, David (2008). "Sissy-Boy Melancholy and the Educational Possibilities of Incoherence". En *Judith Butler in Conversation: Analyzing the Texts and Talk of Everyday Life*. New York / London: Routledge, pp. 95-116.
- Munt, Sally (2008). *Queer Attachments: The Cultural Politics of Shame*. Aldershot / Burlington: Ashgate.
- Newton, Esther (2000). *Margaret Mead Made Me Gay: Personal Essays, Public Ideas*. Durham / Londres: Duke University Press.
- Pecheny, Mario (2005). "Identidades discretas". En *Identidades, sujetos y subjetividades*. ARFUCH, compiladores. Buenos Aires: Prometeo Libros, pp. 131-153.
- Perez, Hiram (2005). "You Can Have My Brown Body and Eat It, Too!". En *Social Text 84-85*, Vol. 23, N° 3-4, pp. 171-191.
- Probyn, Elspeth (1995). "Suspended Beginnings: Of Childhood and Nostalgia". En *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Vol. 2, N° 4, pp. 439-465.
- Rodríguez, Juana María (2003). *Queer Latinidad: Identity Practices, Discursive Spaces*. New York / London: New York University Press.
- Salamon, Gayle (2010). *Assuming a Body: Transgender and Rhetorics of Materiality*. New York: Columbia University Press.
- Sedgwick, Eve (2007). "How to Bring Your Kids Up Gay". En *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. Minneapolis / London: University of Minnesota Press, pp. 69-81.
- (2002). "A(queer) y ahora". En *Sexualidades transgresoras: una antología de estudios queer*. Barcelona: Icaria, pp. 29-54.
- (2003). *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham / London: Duke University Press.

- (1999). "Performatividad queer: The art of the novel de Henry James". En *Revista Nómadas*, N°10, pp. 198-214.
- (1998). *Epistemología del armario*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad.
- (1993). *Tendencias*. Durham: Duke University Press.
- Sholock, Adale (2007). "Queer Theory in the First Person: Academic Autobiography and the Authoritative Contingencies of Visibility". En *Cultural Critique*, N° 68, pp. 127-152.
- Soley-Beltran, Patricia (2009). *Transexualidad y la matriz heterosexual: Un estudio crítico de Judith Butler*. Barcelona: Bellaterra.
- Spivak, Gayatri (1998). "¿Puede hablar el sujeto subalterno?". En *Orbis Tertius*, año 3, N° 6, pp. 175-235.
- Stockton, Kathryn (2009). *The Queer Child, or Growing Sideways in the Twentieth Century*. Durham / London: Duke University Press.
- (2006). *Beautiful Bottom, Beautiful Shame: Where "Black" Meets "Queer"*. Durham / London: Duke University Press.
- Trinh, Minh-ha (1989). *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press.
- Valentine, David (2007). *Imagining Transgender: An Ethnography of a Category*. Durham / London: Duke University Press.
- Wall, Sarah (2006). "An Autoethnography on Learning about Autoethnography". En *International Journal of Qualitative Methods*, Vol. 5, N° 2, pp. 146-160.