

Dieter Ingenschay: “Hablo por mi diferencia”. *Articulaciones del yo en las culturas homosexuales hispanoamericanas de los siglos XX y XXI*. Madrid / Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert 2024 (Nexos y diferencias. Estudios de la cultura de América Latina, 83). 214 páginas.

El texto recoge artículos del hispanista publicados entre 2011 y 2023. Su intención es investigar la articulación del yo sexualmente disidente en las literaturas de Argentina, Chile y Cuba. En la introducción, plantea la superación de “la estrecha perspectiva gay” (p. 9) en aras de “una visión más amplia, centrada en fenómenos lgbtiq+”, siguiendo el ejemplo de Alberto Mira y su autobiografía *Crónica de un devenir*¹. Aunque no vuelve a referirse al hispanista valenciano y sus textos no siguen la progresión cronológica y terminológica del libro de Mira, está bien detenerse en la reflexión propuesta por *Crónica de un devenir* para entender la crítica al término “gay” y su sustitución por esa supuesta visión, “más amplia”.

Mira divide su texto en cuatro secciones: homosexuales, gay, *queer* y LGBTI. El término *homosexual*, teorizado por Michel Foucault como la esencialización

del sodomita, “le sodomite était un relaps, l’homosexuel est maintenant une espèce” (Foucault, p. 59)², es para Mira “un artefacto con esquinas afiladas como cuchillas, espinoso al tacto [...] con este artefacto muchos tuvimos que vivir, acomodándolo, evitando sangrar demasiado, recluyéndolo a espacios mentales que no nos lastrasen en nuestra ingenua aspiración a la normalidad” (Mira, p. 47).

La esencialización implicaba negarse a aceptar la fluidez de las identidades y situarse en posiciones claras, ideológicamente jerarquizadas, del espectro de género (Mira, p. 88). Sin embargo, Mira reconoce que, al menos en el contexto español, el afeminamiento tenía mayor presencia en la cultura popular y los medios de comunicación, de manera que “dudo que siempre se percibiera a los mariquitas como ‘homosexuales’” (p. 88).

El término ‘gay’, nacido después de la revuelta de Stonewall de 1969, implicaba un “ser LIBERADO [sic] de la vergüenza y la culpa” (Alcalde y Barceló, p. 27)³. La salida del armario se planteaba como “un cambio de piel” (Mira, p. 106) y, aunque el significado simbólico del salir del armario superaba con mucho las experiencias reales (Mira, p. 106), “sobre la palabra gay pudo por fin fundarse el movimiento de alcance mundial que utilizaría sus connotaciones de alegría para presentar al homosexual de manera positiva” (p. 111).

En 1976, según Alcalde y Barceló, sin embargo, los gais celtibéricos eran “criaturas resignadas”, “grandes sufridores” (p.

¹ Alberto Mira. 2021. *Crónica de un devenir*. Barcelona/Madrid: Egales.

² Michel Foucault. 1994 [1976]. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.

³ Jesús Alcalde, Ricardo Javier Barceló. 1976. *Celtiberia gay*. Barcelona: Personnas.

118). Esa percepción pronto empezó a cambiar con el nacimiento de grupos más politizados, divididos en dos tendencias, “quienes proclaman la lucha en un frente más amplio contra el sistema y quienes la reducen exclusivamente al campo de la liberación sexual” (Alcalde y Barceló, p. 31). Las luchas antisistema, contra el heteropatriarcado y la familia tradicional, dejaron paso a reivindicaciones más concretas después de la aparición de los primeros casos de VIH-SIDA y la necesidad de dar respuesta sanitaria y social a los seropositivos.

Paralelamente, el modo de vida gay empezó a favorecer “la centralidad del consumismo como modo de vida”. Aunque en sus inicios lo gay no era algo que convirtiera a los homosexuales en clientes sino “un proceso de entrada en una identidad menos opresiva”, había en él “una cierta forja identitaria, comunitaria” (Mira, p. 167), que en los noventa transformó barrios como Chueca de Madrid o el Gaixample de Barcelona en espacios de ocio y consumo. Surgen nuevos negocios y, sobre todo, una nueva cultura, basada en una uniformidad fácilmente digerible por la población heterosexual: “In order for these ‘positive images’ of gayness to be easily understood by the ‘straight’ world, all ‘difficult’ aspects of homosexuality are glossed over, and those whose lives place them slap in the middle of these difficulties are maginalized accordingly” (Manning, p. 100)⁴.

El paradigma *queer* nace como respuesta a la deriva homogeneizadora y

consumista del paradigma gay, nada nuevo, puesto que ya en 1996 se explicaba que “the mindless uniformity of gay culture, as well as serving its commercial interests, also effectively serves its political imperatives, by obliterating difference and diversity” (Manning, p. 107). Es un debate al que asistimos cada año a finales de junio, cuando se convocan masivas manifestaciones del orgullo con carrozas patrocinadas por empresas que son ejemplo del denominado *pinkwashing*, a la par que surgen orgullos críticos, más politizados, no enfocados al consumismo. Un ejemplo de ese contradiscurso es el texto de Christo Casas, que plantea que “la quimera de la normalidad, entendida como una manera concreta de consumo, se ha convertido en un obstáculo para las luchas sociales y de clase. El deseo de asimilarse a aquello “normal”, de pasar desapercibidas, ha silenciado en el debate las disidencias y los modos de vida alejados del sistema productivo y reproductivo capitalista” (Casas, sinopsis)⁵.

Mira indica, “para situarnos [...] aquello que desde los noventa se denomina ‘queer’ tenía ya una tradición dentro del ‘nosotros’ pregay” (p. 179). No es baladí que Casas recurra al término *marica*, que se viene usando en español para traducir *queer* anglosajón, a la vez que supone una reapropiación del insulto tradicional. Historizando los términos, Mira explica que “el homosexual era alguien con quien nadie quería solidarizarse y los gays crearon un frente de solidaridad entre ellos”. Más tarde, la perspectiva queer

⁴ Toby Manning. 1996. “Gay Culture: Who Needs It?”. *Anti-Gay*. Editado por Mark Simpson. London: Freedom Editions.

⁵ Christo Casas. 2023. *Maricas malas. Construir un futuro colectivo desde la disidencia*. Barcelona: Paidós.

ha propuesto “ampliar el frente, salir de las limitaciones en que se encontraba el movimiento *gay* y crear lazos de empatía y lucha con otros marginados simbólicos y económicos del sistema capitalista” (Mira, p. 202).

Algunas activistas como Beatriz Gimeno han advertido de un cierto peligro debido al hecho de que “*queer* es un discurso oposicional que separa en bandos irreconciliables las luchas de género situando el énfasis en los extremos” (Mira, p. 209). No solo eso. La homofobia de los partidos tradicionales de izquierdas implica que los disidentes sexuales no siempre son bien recibidos porque se considera que las izquierdas han perdido fuerza debido a la defensa de identidades basadas en raza, sexo, género, orientación sexual... y al olvido de la clase obrera como conjunto aglutinante que movilizó a las masas durante el siglo xx. Así, textos como el de Daniel Bernabé, *La trampa de la diversidad*⁶, muestran ese rechazo. Su libro resulta fácilmente legible como defensa de un esencialismo que excluye cualquier forma de vida que no encaje en los cánones de una determinada tradición proletaria. La última parte del libro de Mira se centra en las siglas LGTBI. Para el autor, “la proliferación de letras no consigue otro objetivo que esa visibilización de categorías y, bajo mi punto de vista, nos aleja de objetivos de mayor calado, que para mí pasarían por hacerlas obsoletas” (Mira, p. 222).

La representación de las sexualidades disidentes se va centrando cada vez más

en imágenes de juventud y belleza, en las que “convergen homosexualidad y heterosexualidad en ejercicios de narcisismo” (Mira, p. 233) alimentados por las redes sociales. Mira es pesimista en su análisis de la juventud contemporánea y al final, siguiendo a David M. Halperin, llega a la conclusión de que “a partir de cierta edad, el modo en el que nos integramos en el mundo hace que abandonemos muchos de los discursos políticos o sexuales de lo que significaba ser *gay*” (Mira, p. 267). Ese abandono, sin embargo, no puede obviar la idea, presente en Halperin, Mira y también en Ingenschay, de que “male homosexuality is not only a sexual practice but also a cultural practice” (Halperin, p. 35)⁷. Ese análisis es justamente el que lleva a cabo Ingenschay en sus textos, que, aunque obvian el debate terminológico, siguen la progresión cronológica de unas subjetividades que se desarrollan siguiendo la evolución *marica* / homosexual / *gay* / *queer* / *lgbtiq+*. El primer capítulo, “Machos, gauchos, *sissies*, maricones. La crisis de los modelos de masculinidad en el umbral del siglo xx en Hispanoamérica” analiza las relaciones entre la construcción de la nación y las masculinidades hegemónicas y homofóbicas en un periodo *pregay* que favorece subjetividades viriles y rechaza el afeminamiento y el decadentismo, de ahí el uso de los términos *sissy* o *maricón*. En Cuba se estiliza a José Martí y se excluye a Julián del Casal del discurso público, en Chile se defiende el mestizaje viril del araucano y en Argentina se utiliza la figura del gaucho frente a los hombres decadentes y afeminados.

⁶ Daniel Bernabé. 2018. *La trampa de la diversidad: cómo el liberalismo fragmentó la identidad de la clase trabajadora*. Madrid: Akal.

⁷ Davis M. Halperin. 2012. *How to Be Gay*. Cambridge/London: The Belknap Press.

En el segundo capítulo, “Homosexualidad y experiencia traumática en las (pos)dictaduras” se explora la relación entre homosexualidad e investigación sobre trauma y el impacto de las circunstancias políticas en la vida de las personas sexualmente diversas. Desde la época colonial, “el inicio de una larga serie de traumas personales y colectivos que no terminan con la independencia” (Ingenschay, p. 49), hasta ejemplos de literatura argentina lgbtiq+, posdictatorial y transgresora, se investiga la construcción de subjetividades durante las transiciones y el momento posdictatorial. Argentina, Chile y Cuba, a las que se añade España, cuyas dictaduras coincidieron en su carácter homofóbico, pero difirieron en su práctica, desde el desdén social hasta la criminalización de la homosexualidad, entendida, ahora sí, como categoría médica y social.

El chileno José Donoso es el eje del tercer capítulo, “La voz de un yo disidente en *Historia personal del ‘boom’ y Jardín de al lado*”. La construcción de su imagen como hombre con deseos homosexuales se proyecta en la presencia en *Jardín de al lado* de “una figura poco habitual durante mucho tiempo en la literatura latinoamericana de temática homosexual” (Ingenschay, p. 93), el hombre enfáticamente masculino, frente a la loca feminizada que encontramos en Reinaldo Arenas, Manuel Puig o Severo Sarduy. Ácida es la crónica de Donoso del boom hispanoamericano, debido a su rechazo por parte de los mandarines del momento, Julio Cortázar, Carlos Fuentes, Gabriel García Márquez y Mario Vargas Llosa, quienes al final, “resultan ser mucho menos transgresores en la realidad que en su autorrepresentación” (p. 96). Justamente la posición de uno de

los autores del boom frente a los movimientos de emancipación homosexual centra el cuarto capítulo, “Mario Vargas Llosa y el ‘pecado nefando’”. Aunque a principios del siglo XXI escribió artículos defendiendo el matrimonio igualitario y contra las terapias de conversión, en *El sueño del celta* (2010) Vargas Llosa es incapaz de asumir la libertad de su biografiado, el irlandés Roger Casement, y acaba difundiendo prejuicios y estereotipos contra las personas homosexuales.

El capítulo quinto, “De la parametrización a la batalla rosa. Sida y literatura cubana en el contexto latinoamericano” amplía el reflejo literario de lo expuesto en el segundo capítulo sobre la homofobia institucional en Cuba, que pasó del internamiento en los años ochenta de personas sexodisidentes en campos de concentración y de seropositivos en un sanatorio-cárcel, el Sanatorio de Santiago de las Vegas, a aprobar en 2021 el derecho al matrimonio entre personas del mismo sexo. El capítulo incluye también la figura del chileno Pedro Lemebel, que, en contra del modelo de vigor y juventud del paradigma gay, “la fascinación por el cuerpo modelado/modulado en el gimnasio”, oponía “su propio concepto del cuerpo que sufre, un cuerpo de cicatrices, violado, pero orgulloso” (Ingenschay, p. 114).

Los tres últimos capítulos se centran precisamente en Lemebel y en el Santiago de Chile lgbtiq+. De nuevo, sin embargo, se soslaya el análisis terminológico, algo que sí había hecho Óscar Contardo en *Raro. Una historia gay de Chile*⁸: “Si hubiera que sintetizar al

⁸ Óscar Contardo. 2011. *Raro. Una historia gay de Chile*. Santiago de Chile: Planeta.

máximo el contenido, podría hacerse en una secuencia de palabras que revela la forma en que los varones que se inclinan por personas de su propio sexo han sido tratados en distintas épocas: sodomita, maricón, invertido, homosexual, gay” (Contardo, p. 6).

Ingenschay prefiere centrarse en la “Performance e imagen del yo en Pedro Lemebel” en el capítulo sexto, donde analiza el trabajo que el artista chileno llevó a cabo entre 1987 y 1997 junto con Francisco Casas, con quien formó el colectivo Yeguas del Apocalipsis, y sus performances posteriores. El séptimo capítulo, “Hombría y ética marica: ‘Manifiesto (Hablo por mi diferencia)’, de Pedro Lemebel” se centra en un texto que en septiembre de 1986 el artista leyó en una reunión de opositores a la dictadura convocada en la estación Mapocho.

Para el gobierno de la Unidad Popular de Salvador Allende, la homosexualidad era un vicio burgués, mientras que para el régimen de Pinochet era una perversión que no se vinculaba específicamente con una clase o con una filiación política. La izquierda chilena había demostrado ser tan conservadora y represora como la derecha en estos asuntos (Contardo, p. 215). La lectura del manifiesto fue la primera vez en que la izquierda chilena se veía directa y públicamente interpelada por esta razón. En medio del acto, Lemebel apareció maquillado y calzando zapatos de tacón, con una hoz roja que le atravesaba el rostro. El texto es también fundamental para Ingenschay, pues titula su libro con uno de los versos del manifiesto: “Hablo por mi diferencia”. Después de incluir la versión completa del texto, lo analiza

como género discursivo y estudia la voz personal y su dimensión política, que “no solo agrade al sistema dictatorial, sino a la vez a la política izquierdista” (Ingenschay, p. 174), desde lo que Ingenschay denomina la “hombría” lembeliana, que “desde su posición marginalizada apunta contra todo tipo de masculinidad tóxica” (p. 177).

Un último capítulo, “De cerros y perros. Imágenes del Santiago lgbtiq+ en la literatura y el cine chilenos del siglo XXI”, se pregunta sobre el posible carácter homosexual de las ciudades y recorre la imagen santiaguina en novelas de Pedro Lemebel, Pablo Simonetti, Alberto Fuguet y películas de Sebastián Leilo.

Un epílogo un tanto hagiográfico de Rafael M. Mérida Jiménez, “Hablemos por nuestras diferencias”, glosa la figura y la carrera de Dieter Ingenschay. Resulta curioso que no sea el autor del libro quien recoja su subjetividad y su conocimiento situado, sus palabras al recibir el Premio Ñ concedido en 2023 por el Instituto Cervantes: “¿Desde dónde hablo? [...] Mi especialización en las literaturas de los siglos XX y XXI ha sido un proceso gradual. Pero quizá ello se ha podido deber a mi condición de homosexual en el sistema universitario alemán” (p. 214). El hispanista alemán ejecuta con solvencia el objetivo que se proponía al principio de su libro, pero al obviar el análisis de los términos con que se ha definido a los sexodisidentes y al presentarse ajeno a sus textos le escatima al lector la posibilidad de una visión más personal y profunda.

IÑAKI TOPIÑO
(xxx)