

Diccionario Akal de la

Homofobia

Louis-George Tin (dir.)



AKAL / DICCIONARIOS

52



AKALI

Maqueta: RAG
Diseño de cubierta
Sergio Ramírez

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Título original:
Dictionnaire de l'Homophobie

© Presses Universitaires de France, 2003

© Ediciones Akal, S. A., 2012
para lengua española

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-2171-1
Depósito legal: M-24.396-2012

Impreso: Fernández Ciudad, S. L.
Pinto (Madrid)

Publicado bajo la dirección de
Louis-Georges Tin

DICCIONARIO AKAL DE LA
HOMOFOBIA

Traducción de
Taller de Publicaciones

Prólogo de
Bertrand Delanoë

Edición española a cargo de
Francisco López Martín



Índice general

Prólogo.....	7
Nota a la edición española	8
Introducción	9
Florilegio.....	17
Índice de entradas	23
Presentación de los autores.....	27
Corpus.....	29
Índice	487

Prólogo

Nuestro pacto republicano se ve atacado cada día por discriminaciones raciales, sexistas y homófobas que suponen también una ofensa para la democracia.

¿Cómo podemos tolerar, en los albores del siglo XXI, que una persona pueda ser «agredida» –verbalmente y en ocasiones también físicamente– por el solo hecho de su identidad real o supuesta?

Precisamente, sobre la homofobia, esta voluminosa obra tiene el inmenso mérito de clarificar el debate y de abrir el camino a las ideas avanzadas, cosa que sólo se puede hacer afrontando lo que está en juego.

Las expresiones lingüísticas, los insultos habituales o los chistes muy comunes pueden dañar de forma permanente o traumatizar a una persona sola frente a la ausencia de reacción o de solidaridad por parte de los que ejercen la autoridad.

Es cierto que ahora la homosexualidad está mejor aceptada socialmente, que se ha desdramatizado y no es el tabú de antaño. Pero ¿podemos negar el hecho de que una manifestación de decenas de miles de personas todavía puede servir de tribuna a consignas abyectas que reflejan un odio asumido («los maricas a la hoguera»)?

Toda discriminación es una forma de violencia.

Violencia real cuando se deniega un alquiler o un empleo a causa de la identidad.

Violencia simbólica cuando la homofobia se inscribe en los comportamientos y se convierte en un reflejo, un «juego» gratuito y cruel, un componente del «lenguaje ordinario» actual, utilizado también en algunos medios de comunicación.

Dramas personales, rechazo familiar, escolar o profesional, heridas íntimas, desesperación: esta violencia social a la que todavía se le resta importancia sigue destrozando vidas.

Por ello cada avance tangible es fuente de esperanza, como demuestra de forma palpable la creación del Pacto Civil por la Solidaridad (PACS).

Hay que agradecer al Gobierno de Lionel Jospin que haya puesto fin a antiguas injusticias, que haya fomentado la igualdad de derechos y contribuido también a favorecer la evolución de las mentalidades. Por primera vez, y a través de estas reformas, Francia ha reconocido la existencia y legitimidad de la pareja de hecho, sea homosexual o heterosexual.

Sin embargo, la lucha está lejos de haber finalizado. Hay que constatar, por ejemplo, que la homofobia está muy poco penalizada en el derecho francés. Desde este punto de vista, la reciente iniciativa de los tres principales partidos de la izquierda francesa, proponiendo una modificación del artículo 1 de nuestra Constitución, revela una toma de conciencia muy positiva.

Pero, además, el desafío es también cultural, pedagógico, es decir, «filosófico».

¿Cómo podemos cambiar la mirada hacia el Otro y poner en práctica los valores del respeto, de la generosidad y de la fraternidad? ¿Cómo se pueden desmontar los mecanismos sociales, psicológicos y políticos del rechazo y de la intolerancia? Esta obra también tiene el mérito de proponer respuestas a estos interrogantes fundamentales. Porque para avanzar es necesario comprender.

Por otro lado, para contribuir a este cambio, sin duda corresponde a los poderes públicos actuar con determinación, y en colaboración con el mundo asociativo, en todos los campos en los que se fragua el porvenir.

Hay que insistir en que la diversidad es una fuente inagotable de enriquecimiento colectivo; en que nuestras diferencias culturales, generacionales o de identidad son un triunfo de nuestra sociedad, y hay que afirmar que nuestra cotidianidad no puede asentarse más que sobre el respeto a la dignidad de cada una y cada uno.

En este camino podemos apoyarnos en el destacado trabajo desarrollado, por ejemplo, por Sudáfrica para la elaboración de su joven Constitución, y también en la Carta Europea de los Derechos Fundamentales, e incluso en el complemento aportado en la Convención europea para salvaguardar los derechos humanos y las libertades. Todos estos textos han tratado de evitar explícitamente que una persona pueda ser estigmatizada por motivos o consideraciones que conciernan a su vida personal e íntima.

Puede que la Constitución europea no se olvide de esta cuestión...

Nota a la edición española

El grueso de las adiciones para la edición en castellano de este diccionario, publicado en Francia en 2003, se ha hecho en enero de 2011; algunos añadidos de última hora sobre asuntos insoslayables han sido introducidos en junio de 2012. Su objetivo ha sido doble: por una parte, recoger los avances (fundamentalmente los de tipo jurídico) que se han producido en el primer decenio del nuevo siglo en todo el mundo, de manera que el lector contara con un instrumento de consulta actualizado; por otra, completar las numerosas informaciones relativas a la situación en Francia (centro del interés del libro original) con las de España y los países sudamericanos, sin pretender ocultar el origen geográfico de la obra (es decir, sin querer escribir un nuevo diccionario a partir del ya existente), pero intentando adaptar ésta a nuestro medio cuando nos ha parecido imprescindible. Sirva esta nota para dar cuenta de las principales fuentes a las que hemos recurrido para nuestra modesta labor de retoque.

Existen dos fuentes esenciales para contar con una información actualizada y fidedigna sobre la violación, el reconocimiento y la lucha en pro de los derechos de los homosexuales, los bisexuales y los transexuales en todo el mundo. En inglés, aunque con ciertas partes escritas en castellano o traducidas a él, es conveniente consultar la página de la International Gay, Lesbian, Bisexual, Trans and Intersex Association (ILGA), www.ilga.org, que cuenta, entre otros muchos recursos, con un instrumento de búsqueda en el que se recoge, país por país, numerosa información. Dicha página ofrece además, entre otros muchos documentos, uno que hemos consultado exhaustivamente: *Homofobia de Estado*, de Daniel Ottoson (http://old.ilga.org/Statehomophobia/ILGA-Homofobia_de_Estado_2010.pdf para las revisiones de 2011 y http://old.ilga.org/Statehomophobia/ILGA-Homofobia_de_Estado_2012.pdf para las de 2012). En castellano, la página de Amnistía Internacional (AI) cuenta, en la sección dedicada a las minorías sexuales, con unos completos boletines cuatrimestrales en nuestro idioma: <http://www.es.amnesty.org/temas/minorias-sexuales/boletines/tp/boletines/1/>.

Existe una tercera fuente importante de información: la Wikipedia. En concreto, la página «LGBT rights by country or territory» (http://en.wikipedia.org/wiki/LGBT_rights) contiene un cuadro exhaustivo en el que se ofrece una información completa y actualizada, junto con hipervínculos a artículos específicos sobre la violación y el respeto de los derechos de los homosexuales y los transexuales en muchos países del mundo. Gran parte de esa información se encuentra recogida en la versión castellana de dicha página, «Legislación sobre la homosexualidad en el mundo» (http://es.wikipedia.org/wiki/Legislaci%C3%B3n_sobre_la_homosexualidad_en_el_mundo). Al emplear la Wikipedia, conviene comparar la información de las distintas versiones de una misma página, hasta localizar, de entre las de todos los idiomas en los que el lector sepa leer (que, en el caso del redactor de estas líneas, son sólo seis: pocos, si pensamos que, por ceñirnos a la página a la que ahora nos referimos, podemos encontrar la información en dieciocho), aquella más precisa, completa y actualizada, que no siempre es la versión en inglés o en castellano.

En relación con la Wikipedia, esta nota es también necesaria para reconocer la deuda contraída con el artículo «Homosexualidad en España» (http://es.wikipedia.org/wiki/Homosexualidad_en_Espa%C3%B1a), que ha servido de base para la redacción de las ampliaciones finales de las voces «Asociaciones» y «España». En un trabajo de otras características, habría bastado con citar y entrecomillar muchas de las frases que hemos recogido; si nos hemos abstenido de hacerlo, ha sido únicamente por respeto a la redacción de la obra original, que impedía actuar de esa manera. Hecho este reconocimiento, añadamos que la necesidad de prescindir de las comillas nos ha movido a introducir numerosos cambios estilísticos y algunas reflexiones personales, expresadas también en la voz «Juan Pablo II-Vaticano», único otro lugar en el que nos ha parecido necesario hacerlo.

Por último, queremos destacar que, en la voz «España», hemos corregido y ampliado la información relativa a la legislación sobre la materia durante el franquismo valiéndonos fundamentalmente de dos obras impresas (*Para entendernos. Diccionario de cultura homosexual, gay y lesbica*, de Alberto Mira, publicado en 1999 por Ediciones La Tempestad, y *Redada de violetas*, de Arturo Arnalte, publicado en 2003 por La Esfera de los Libros) y un documento que puede encontrarse en Internet: «Mecanismos represivos contra los homosexuales en la Barcelona franquista», de Víctor Manuel Bedoya (<http://www.ahistcon.org/docs/Santiago/pdfs/s4b.pdf>). Para la adaptación de la voz «Vocabulario», nos ha sido de especial utilidad la consulta del *Diccionario gay-lesbico*, de Félix Rodríguez, publicado en 2008 por Gredos.

Francisco López Martín
14 de junio de 2012

Introducción

Lo que plantea problemas no es el deseo sexual, es el miedo a la homosexualidad; hay que explicar por qué esta simple palabra desata temores y odios.

Hay que preguntarse, por tanto, por el modo en que el mundo heterosexual piensa y fantasma sobre la «homosexualidad».

GUY HOCQUENGHEM
Le Désir homosexuel, 1972

Según una opinión muy extendida, la homosexualidad sería hoy más libre que nunca: presente y visible en todas partes, en la calle, en los periódicos, en la televisión, en el cine, incluso estaría completamente aceptada; aparentemente, los recientes avances legislativos en América del Norte y Europa en materia de reconocimiento de la pareja homosexual dan testimonio de ello (Vermont, Quebec, Países Bajos, Dinamarca, Bélgica, Francia, Suecia, Alemania, Finlandia, Suiza, Inglaterra, España, Portugal...). En realidad, son necesarios algunos ajustes para erradicar las últimas discriminaciones, pero con la evolución de las ideas esto no sería en definitiva más que una simple cuestión de tiempo, el tiempo de llevar a buen término un movimiento de fondo puesto en marcha hace ya varias décadas.

Puede que sí. Puede que no, pues para el observador un poco más atento la situación global es muy distinta, y a decir verdad, en general, el siglo XX ha sido sin duda el periodo más violentamente homóforo de la historia: deportación a los campos de concentración bajo el régimen nazi, gulags en la Unión Soviética, chantajes y persecuciones en Estados Unidos en la época de McCarthy... Evidentemente, todo esto parece muy lejano. Pero con frecuencia las condiciones de vida en el mundo actual son muy difíciles. La homosexualidad está ampliamente discriminada; en más de 75 estados los actos homosexuales están castigados por la ley (Argelia, Senegal, Camerún, Etiopía, Líbano, Jordania, Kuwait...); en numerosos países esta condena puede ser superior a nueve años (Malasia, Jamaica, Franja de Gaza, Sri Lanka...); en otros la ley prevé cadena perpetua (Barbados, Bangladesh, Uganda, Tanzania), y al menos en cinco naciones (Arabia Saudí, Irán, Yemen, Mauritania y Sudán, más algunas partes de Nigeria y Somalia) puede ser aplicada la pena de muerte. Recientemente, varios jefes de Estado africanos han reafirmado brutalmente su voluntad de luchar personalmente contra esta plaga, según ellos, «antiafricana». Incluso en otros países donde la homosexualidad no está contemplada en el Código Penal se multiplican las persecuciones: en Brasil, por ejemplo, los Escuadrones de la Muerte y los *skinheads* siembran el terror: durante los últimos treinta años se han contabilizado unos 3.000 homicidios homófobos sin que las autoridades policiales o judiciales se hayan empleado a fondo para impedirlo. En estas condiciones no se puede pensar que la «tolerancia» gana terreno. Por el contrario, en la mayoría de estos países, la homofobia es hoy más violenta que antes. La tendencia no es, por tanto, de mejoría general, ni mucho menos.

Esta breve panorámica puede parecer más siniestra en la medida que desmiente la idea ingenua de los que quieren creer que todo está bien o que, al menos, está algo mejor. En general, el pesimismo deprimido y el optimismo complaciente constituyen dos escollos simétricos para el pensamiento y para la acción en la medida en que ambas actitudes se basan en presupuestos completamente ilusorios: la homofobia ha existido y existirá siempre, es una constante en las sociedades humanas; o por el contrario: la homofobia proviene del pasado, o de las sociedades arcaicas, pero tiende a ser absorbida por la evolución de las costumbres y el constante progreso de los derechos humanos en el mundo. En realidad, la homofobia no es ni una fatalidad transhistórica, imposible de combatir, ni un residuo de la historia destinado a desaparecer por sí mismo con el tiempo. Es un problema humano, grave y complejo, de múltiples resonancias, que necesita una reacción concertada y una reflexión previa.

¿Qué es la homofobia? Para responder a esta pregunta hay que seguir la evolución de la palabra en la medida en que la investigación lexicológica permite que salgan a la luz algunas problemáticas inherentes al propio concepto. Aparentemente este término se utilizaba ya en la década de 1960, pero el primer testimonio escrito le correspondería a K. T. Smith, autor de un artículo, en 1971, titulado «Homophobia: A Tentative

10 / Diccionario de la homofobia

Personality Profile»¹. En lengua francesa esta palabra hizo su aparición a través de la pluma de Claude Courouve², pero hasta 1994 no fue incluida en el diccionario. Es, por tanto, un vocablo muy reciente, que, sin embargo, cuenta ya con una rica historia.

Efectivamente, con el transcurso de los años, el espectro semántico de la palabra no ha dejado de evolucionar con sucesivas ampliaciones. En 1972, Weinberg definía la homofobia como «el miedo a estar con un homosexual en un espacio cerrado»³. Esta definición muy restrictiva fue muy pronto desbordada por el uso común, de lo que da testimonio la denominación común del *Pequeño Larousse*: «Rechazo de la homosexualidad, hostilidad sistemática con respecto a los homosexuales».

Ahora bien, Didier Éribon ha propuesto ampliar el concepto introduciendo en él la idea del *continuum* homófobo «que va desde la palabra dicha en la calle –cualquier gay o lesbiana puede oír “marica asqueroso” o “bollera asquerosa”– hasta palabras que están implícitamente inscritas en la puerta de entrada de las salas de bodas de los ayuntamientos: “Prohibido a los homosexuales”»⁴. En este sentido, se integran plenamente en el registro de la homofobia común los discursos teóricos de obediencia jurídica, psicoanalítica o antropológica, que tienden a confirmar o justificar la desigualdad establecida entre homos y heterosexuales.

Impulsando también el análisis, Daniel Welzer-Lang ha sugerido una nueva definición. Para él, la homofobia es «de manera más bien amplia, la denigración de las cualidades consideradas femeninas entre los hombres y, en cierta medida, las cualidades consideradas masculinas entre las mujeres»⁵. De este modo intentaba conectar entre ellas «la homofobia particular que se ejerce en contra de los gays y de las lesbianas, y la homofobia general, que tiene su raíz en la jerarquización de los géneros masculino y femenino», fenómeno que puede dañar a cualquier tipo de persona, lo que explica que el insulto «marica» puede aplicarse también a personas heterosexuales, en la medida que, más allá de la orientación sexual, denuncia sobre todo una carencia de la «perfecta» virilidad que supone la construcción social de lo masculino.

Evidentemente, el concepto se ha ido ampliando progresivamente a medida que las investigaciones realizadas han permitido comprender que los actos, palabras o actitudes claramente homófobos no eran más que el epifenómeno de una construcción cultural mucho más general, cuyos efectos habituales conforman una violencia que atraviesa a toda la sociedad. En resumen, que la extensión semántica de la palabra ha obedecido a una lógica metonímica que ha permitido vincular la homofobia de hecho con sus fundamentos ideológicos e institucionales, igualmente denunciados bajo este mismo vocablo.

Paralelamente a esta expansión semántica se ha operado en el seno del concepto homofobia, un movimiento inverso de diferenciación relativo al léxico. En razón de la especificidad de las actitudes contra la homosexualidad en su vertiente femenina, se ha introducido en los discursos teóricos el término lesbofobia, que permite que afloren mecanismos muy concretos que el concepto genérico de homofobia tiende a ocultar. Por esto, esta distinción justifica sin duda el término gayfobia, pues, a decir verdad, muchos discursos homófobos sólo se refieren de hecho a la sexualidad masculina. Desde esta perspectiva, se ha propuesto también el concepto de bifobia para destacar la situación particular de las personas bisexuales, estigmatizadas tanto por los heteros como por los homosexuales. Por otra parte, hay que tener en cuenta también la problemática muy diferente de los transexuales, travestis y personas que han cambiado de sexo, lo que permite pensar también en el concepto de transfobia.

Ha propuesto, asimismo, otra distinción con el fin de clarificar la utilización política del concepto homofobia. Según Éric Fassin, «el uso actual duda entre dos definiciones muy distintas. La primera entiende la fobia en la homofobia: se trata del rechazo a los homosexuales y a la homosexualidad. Nos encontramos en el registro individual de una psicología. La segunda ve en la homofobia un heterosexismo: se trata, en esta ocasión, de la desigualdad de las sexualidades. La jerarquía entre heterosexualidad y homosexualidad remite, pues, más bien al registro colectivo de la ideología». Desde ese momento, añade la sociología, «quizá en este caso, igual que la distinción entre misoginia y sexismo, sería mejor hacer la distinción entre “homofobia” y “homosexismo”, para evitar la confusión entre las acepciones psicológica e ideológica: es lo que, por mi parte, he hecho yo»⁶. En estas condiciones, en lo que se refiere a cuestiones como el matrimonio o la

¹ Kenneth Smith, «Homophobia: a Tentative Personality Profile», *Psychological Report* 29 (1971).

² Claude Courouve, *Les Homosexuels et les autres*, París, Les Éditions de l'Athanor, 1977.

³ George Weinberg, *Society and the Healthy Homosexual*, Nueva York, St. Martin's Press, 1972.

⁴ Didier Éribon, «Ce que l'injure me dit. Quelques remarques sur le racisme et la discrimination», en *L'Homophobie, comment la définir; comment la combattre*, París, Éditions ProChoix, 1999.

⁵ Daniel Welzer-Lang, «La Face cachée du masculin», en Michel Dorais, Pierre Dutey y Daniel Welzer-Lang (dirs.), *La Peur de l'autre en soi*, Montreal, VLB, 1994.

⁶ Éric Fassin, «Le Outing de l'homophobie est-il de bonne politique?», en *L'Homophobie, comment la définir; comment la combattre*, cit.

adopción, las personas que no se consideran muy homófobas, rechazando totalmente la igualdad de derechos en nombre de algún privilegio religioso, moral, antropológico o psicoanalítico reservado únicamente a los heterosexuales, deberían reconocer al menos que se trata, técnicamente hablando, de una actitud heterosexista, lo que podría constituir ya un primer paso.

En consecuencia, todas estas evoluciones, extensiones o distinciones semánticas enriquecen pero aumentan considerablemente la complejidad de este debate teórico cuyos envites políticos en Francia son claramente manifiestos, ya que cada vez más ciudadanos, asociaciones, hombres y mujeres políticos han tomado conciencia, sobre todo durante la batalla de la ley de uniones civiles (el PACS), de la necesidad de combatir e incluso penalizar la homofobia, igual que el racismo, por ejemplo, o el antisemitismo. En resumen, una vez que la homosexualidad abandonó el Código Penal para entrar en el Civil, la homofobia, a la inversa, pasó de la sociedad civil, donde siempre está, al Código Penal. Sin duda alguna, desplazar la mirada de la homosexualidad a la homofobia constituye, como señala Daniel Borrillo con toda justicia, «un cambio tanto epistemológico como político»⁷.

Ahora bien, para combatir la homofobia hay que determinar cuáles son sus causas verdaderas. De hecho, el origen profundo de la homofobia está sin duda en buscar el heterosexismo, que es el reino de la heterosexualidad obligatoria que criticaba Adrienne Rich⁸. En efecto, esta concepción tiende a conformar la heterosexualidad como la única experiencia sexual legítima, posible, e incluso pensable, lo que explica que mucha gente pase por la vida sin haber soñado jamás con esta realidad homosexual, que, sin embargo, está presente en todas partes y mucho menos oculta de lo que se podría pensar en un primer momento. Mejor que una norma, que supondría una explicitación, la heterosexualidad se convierte, para las personas a las que condiciona, en lo impecable de su construcción psíquica particular y en el *a priori* de toda sexualidad humana en general. En efecto, lejos de ser una evidencia palpable, esa transparencia en sí misma, que de alguna forma es una exclusión del otro, constituye uno de los fundamentos de los aprendizajes sociales, y termina, al hacerse rígida, en convertirse, para los heterosexuales y no sólo para ellos, en un esquema de percepción del mundo, de los seres y de los sexos. En estas condiciones, se hace difícil pensar no sólo en la homosexualidad, cuya simple existencia amenaza con sacudir todo un universo de creencias y de valores, sino también en la heterosexualidad que, para ser el punto de vista común sobre el mundo, representa el punto ciego de este punto de vista.

De hecho, no calibrar todo el horror que la homosexualidad representa para algunas personas nos expone a no entender la homofobia, sólo lo más intransigente de ella. El sentimiento general y convulsivo de odio que suscitó Copérnico cuando osó hacer caer a la Tierra del pedestal epistemológico en el que estaba hasta entonces podría darnos una idea aproximada, en la medida en que, en materia de geocentrismo, el heterocentrismo podría ser descrito como una visión del mundo alrededor de un centro de referencia autoproclamado; en este sentido, en el caso de la heterosexualidad, las otras sexualidades no pueden ser más que galaxias extrañas, oscuras nebulosas, formas de vida en el límite, extraterrestres. Desde luego que, fuera o no la Tierra el centro del universo, no cambiaba nada en la vida cotidiana, pero la necesidad objetiva de repensar el orden de Dios, y lo que era de hecho el orden de los hombres, suscitó subjetivamente un auténtico furor cuyas razones exceden a la estricta creencia religiosa, que, por otra parte, nunca habría cuestionado, en sus fundamentos reales, las tesis de Copérnico ni las de Galileo.

Asimismo, para las personas más condicionadas por el heterosexismo, la simple existencia de homosexuales, que objetivamente no representan ninguna amenaza para ellas, constituye subjetivamente una amenaza para el edificio psíquico que, precisamente, habían construido con esfuerzo y durante mucho tiempo sobre esta exclusión, lo que permite explicar que el miedo, y más aún el odio que resulta de él, puede conducir a la violencia más brutal. Claro está que este miedo no debería ser una circunstancia atenuante ni una justificación para los homicidios homófobos. Frecuentemente se alega en los tribunales norteamericanos, a veces con éxito, por parte de individuos que se acercan a los lugares de ligues, armados con bates de béisbol para «cazar al marica», este concepto de *sex panic*, que es el colmo de la mala fe y de la crueldad cínica. Sin embargo, tiene el mismo origen profundo que las reacciones extremas que sostienen de hecho los condicionamientos heterosexistas que propugnan que la identidad masculina se basa en el dominio más o menos «suave» sobre la mujer, y en la represión más o menos dura sobre el homosexual.

Por lo demás, las teorías teológicas, morales, jurídicas, médicas, biológicas, psicoanalíticas, antropológicas, etc., no son otra cosa que razones inventadas para justificar *a posteriori* una íntima convicción, evidentemente injustificable, de acuerdo con las creencias predominantes en el momento. Así, durante la batalla

⁷ Daniel Borrillo, *L'Homophobie*, París, PUF, 2000 [ed. cast.: *Homofobia*, Barcelona, Editions Bellaterra, 2001].

⁸ Adrienne Rich, «La Contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne», *Nouvelles questions féministes* 1 (marzo de 1981).

del PACS, en la medida que la teología y la moral religiosa eran discursos poco válidos, la Iglesia católica no dudó en recurrir al psicoanálisis, a todas luces mucho más de moda, y cuyas tesis generales había condenado no hace mucho por obscenas y permisivas. Por idénticas razones, en general es inútil demostrar a los que ven en la homosexualidad una especie de tara o de patología que su creencia obsoleta ha sido invalidada desde hace tiempo por la propia medicina: lejos de ser la causa de su homofobia, este discurso médico, históricamente datado, no es más que la forma ocasional y, a lo sumo, la confirmación accesoria de ella. Por esto, en la medida en que los precedía, la creencia sobrevivió obstinadamente a las teorías que parecían fundarla y que, de hecho, sólo eran una formulación y una justificación contextuales.

A decir verdad, las teorías en sí mismas importan poco: a menudo son intercambiables. Así, el orden divino, el orden natural, moral, público, simbólico o antropológico no son más que la declinación de un único y mismo concepto según diversas construcciones, invocadas de acuerdo con las necesidades de la época para legitimar una situación de hecho profundamente desigual. Hay que hacer leña de todo el bosque: hoy, el orden moral es molesto, el orden natural, un poco anticuado; sería mejor hablar de orden simbólico a fin de eufemizar, endureciéndose de hecho, una posición homófoba que se arriesga a ser entendida como tal. Evidentemente, las teorías o argumentos avanzados no son más que medios coyunturales puestos en práctica por la homofobia común cuyo origen más o menos consciente se debe buscar en el fondo de este pensamiento, o más bien este impensable heterosexista, que contiene el germen de la estigmatización de cualquier persona homosexual. Pero este heterosexismo de buena ley no llega siempre, felizmente, a violencias homicidas; nos queda, por tanto, saber por qué la homofobia surge o resurge más violentamente en una época o en un lugar de esta forma precisa.

Ahora bien, más allá de manifestaciones comunes, parece que las grandes oleadas de homofobia obedecen en general a motivaciones oportunistas. La historia es rica en enseñanzas en este sentido. En los primeros tiempos de la revolución comunista, la homosexualidad fue relativamente «tolerada». En la Unión Soviética, una vez abolido el Código de 1832, no se volvió a introducir en los códigos de 1922 y 1926 el crimen de sodomía; y en la primera edición de la *Enciclopedia soviética* se afirmaba claramente que la homosexualidad no era ni un crimen ni una enfermedad. También en Cuba, al comienzo de la nueva revolución, los homosexuales pudieron gozar de una corta pero real libertad, según el testimonio de Reinaldo Arenas. Pero desde que aparecieron las primeras dificultades políticas fueron sistemáticamente perseguidos y encerrados en campos. Del mismo modo, en la Unión Soviética, los sinsabores del régimen y la llegada de Stalin contribuyeron a endurecer las condiciones de vida. En 1933 se penalizó de nuevo la homosexualidad y muy pronto se convirtió en un crimen contra el Estado, un símbolo de decadencia burguesa, y más aún, una perversión fascista, muy castigada. Pero, como dice Daniel Borrillo, «por una triste ironía de la historia, la Alemania nazi en la misma época puso en práctica un plan de persecución y exterminio de los homosexuales asimilándolos a los comunistas»⁹.

Estos ejemplos muestran con claridad que la homofobia latente e inherente al heterosexismo puede ser bruscamente reactivada por una crisis grave que justifique la búsqueda de un chivo expiatorio. Cargada con todos los males, la homosexualidad se convierte entonces en razón suficiente de purgas que se consideran necesarias. Por ello, según el momento histórico del que se trate, la homosexualidad será acoplada a la situación concreta y lanzada contra el enemigo principal a estigmatizar o eliminar. Así, igual que la herejía búlgara durante la Edad Media, de donde procede el término *bougre**, la sodomía fue utilizada habitualmente como causa de inculpación en la lucha contra las «desviaciones» religiosas, contra los templarios, por ejemplo. De la misma manera, durante las guerras de religión, la homosexualidad se convirtió en un vicio católico según los hugonotes, y en un vicio hugonote según los católicos; en la misma época se asoció a las costumbres italianas, en la medida en que la Corte de Francia estaba impregnada de la cultura italiana; más adelante, a las costumbres inglesas, cuando el Imperio británico alcanzó su máximo apogeo; a las costumbres alemanas, cuando la rivalidad franco-alemana estaba en su punto álgido; al cosmopolitismo judío, cuyas supuestas intenciones eran tan inquietantes para la nación; al comunitarismo norteamericano, hoy, porque se dice que sus principios ponen en peligro a la República francesa. Vicio burgués para los proletarios del siglo XIX, para la burguesía de aquella época era obra de las clases trabajadoras, siempre inmorales, o de la aristocracia, necesariamente decadente. Todavía hoy día en Oriente Próximo, India, China o Japón se la considera una práctica occidental; en el África negra se atribuye a los blancos.

⁹ BORRILLO, *op. cit.*

* Para la Inquisición, los homosexuales eran iguales que los herejes. El término *bougre* deriva de la herejía búlgara; es el nombre antiguo de los búlgaros y de los que eran considerados sodomitas. Este término se utilizó en Francia para designar a los homosexuales hasta el siglo XVIII. [N. de los T.]

En resumen, por encima de la eventual realidad de los hechos, la homosexualidad es un componente simbólico proteiforme completamente característico *a priori* del adversario o del enemigo del que se trate, sea la nación rival, un grupo social determinado o una persona a la que se insulta en la calle. Es el método de descalificación más simple y también el más seguro; por eso encuentra un terreno tan favorable en los medios en los que el odio social, religioso, racista, xenófobo o antisemita está muy arraigado. De cierta forma, es el extraño denominador común de los diferentes rencores a los que agrupa en torno a una misma causa. Es decir, en una cultura heterosexista, las crisis y dificultades coyunturales favorecen la eclosión de sentimientos y prácticas homófobas, que de forma oportunista puede poner a su servicio cualquier líder «carismático» que trate de ganar más audiencia.

Por ello no es extraño que la homosexualidad sea tan a menudo el blanco escogido por regímenes que son muy diferentes, a veces incluso opuestos, por lo menos a simple vista: a poco que las nubes ensombrezcan el cielo, la movilización de discursos homófobos puede ser un instrumento muy útil para desviar la atención de muchos problemas, dando a las buenas costumbres la prenda que reclaman. Y con mucha frecuencia lo que no debería ser más que un pretexto oportuno se convierte en un fin en sí mismo, justificado por las teorías mejor recibidas por el público: la necesaria virtud.

Nos queda todavía analizar los medios puestos en práctica por la homofobia. No se trata tanto, seguramente, de hacer un catálogo razonado, tarea siniestra y molesta, como de estudiar los complejos mecanismos. En este sentido, los numerosos modos de actuar suelen ser ambiguos, y es difícil clasificar las diferentes violencias, aunque sean formales, es decir, ejercidas bajo el control del Estado (pena de muerte, trabajos forzados, latigazos, castración, química o no, clitoridectomía, encarcelamiento, internamiento...), o, sobre todo, informales (atentados terroristas, asesinatos, violaciones, palizas, agresiones físicas o verbales, novatadas, hostigamiento...). Además, hay que poner en tela de juicio esta distinción ya que, en algunos países, la violencia informal se beneficia ampliamente de la aprobación, es decir, complicidad, de las autoridades que se supone deberían castigarla. Incluso cuando las prácticas homosexuales no están penalizadas se utilizan recovecos jurídicos con objeto de incriminarlas bajo otras formas de inculpación, por fantasiosas que sean: reunión ilícita, conspiración, blasfemia, agresiones mutuas, alteración del orden público, aunque se realicen en un domicilio privado... Es muy difícil de trazar, por su ambigüedad, la línea divisoria entre lo formal y lo informal del papel de las autoridades.

Más allá de esta homofobia de Estado, más o menos afirmada, la homofobia social, más difusa, se ejerce en todos los ámbitos: en la familia, en la escuela, en el ejército, en el trabajo, en el mundo político, en los medios de comunicación, en el deporte, en las prisiones, etc. Estas violencias físicas y morales, y a menudo las dos a la vez, son tanto menos conocidas en cuanto que los y las que las sufren renuncian muchas veces a denunciarlas: el miedo a que se conozca su homosexualidad, y también el miedo a las represalias, sobre todo cuando son actos realizados en un grupo, en un equipo, fuerzan al silencio a las víctimas más vulnerables.

En este orden simbólico es donde se practica la mejor homofobia. Por encima incluso de actos, hay actitudes y comportamientos homófobos, los marcos establecidos de la organización social constituyen una estructura cuya violencia cotidiana es muy difícil de imaginar para aquéllos cuya experiencia está organizada de acuerdo a estos marcos. En efecto, como señala Didier Éribon, por racista que sea el medio donde uno nace, un niño negro tiene al menos todas las oportunidades de crecer en una familia que le permita construir su imagen con un sentimiento de relativa legitimidad. Ahora bien, en las familias heterosexuales en las que crecen la mayoría de los chicos y chicas homosexuales, la conciencia progresiva de este deseo es generalmente una difícil prueba y debe mantenerse en secreto. La vergüenza, la soledad, la desesperación de no ser nunca amado, el pánico a ser descubierto encierran el espíritu en una prisión interior que lleva al individuo a sobrevalorar a veces la actitud negativa que puede desarrollar su entorno. Podemos ver también a padres desconsolados, incapaces de comprender el suicidio de su hijo homosexual: claro está que ellos lo hubieran aceptado en su diferencia y nunca habrían dicho nada en contra de la homosexualidad. No lo comprenden, pero el silencio general sobre este tabú, la ausencia de imágenes y palabras, ha sido lo peor para sus hijos e hijas.

Estos casos, mucho más numerosos de lo que se puede suponer, dan la medida de la mayor violencia simbólica de la homofobia: no necesita expresarse para ser ejercida. El silencio es su sitio. El anatema y las condenas suelen ser inútiles. Los padres, los amigos, los vecinos y los otros, la televisión, el cine, los libros de la infancia, las revistas de adultos, todo festeja e invita a la pareja heterosexual. Sin que se diga nada, a medida que uno crece, cualquier niño comprende muy bien, de forma más o menos consciente, que la alternativa es imposible: la homosexualidad no está en el lenguaje, está fuera de la ley. Sólo figura en los insultos más bajos, «marica», «culero» y otras lindezas por el estilo, cuya carga homófoba ni siquiera es percibida por los que los usan, relegando de hecho la homosexualidad masculina al reino de lo innoble, y quedando la homosexualidad femenina casi como una desconocida.

14 / Diccionario de la homofobia

Aunque partamos del silencio, esta violencia simbólica, aparentemente eufemizada pero generalizada de hecho, se impone en el espíritu de aquéllos contra los que se ejerce. Lejos de provocar su rebelión, consigue muchas veces su colaboración a cambio de una eventual tolerancia concertada. Como explica justamente Erving Goffman, «se les pide, pues, con educación, a los estigmatizados que demuestren su saber vivir y que no se aprovechen de su situación. No conviene que experimenten los límites de la aceptación acordada no sea que vengan con nuevas exigencias. La tolerancia se utiliza casi siempre como una mercancía»¹⁰. De esta forma, cuantas más pruebas de buena conducta dé la persona homosexual, más aceptación de los demás piensa que obtendrá. Esta homofobia de aire liberal, tolerante y condescendiente, lleva, en consecuencia, a multiplicar las falsas apariencias y las mentiras honorables, que, incluso aunque no engañen a nadie, son los prerequisites para un reconocimiento precario, cuyos límites, rápidamente sobrepasados, sorprenden siempre a los que ingenuamente habían creído en una «integración» definitiva.

Esta lógica de aceptación social ha conducido a los que se someten a ella, con un alto coste, a adoptar en su situación de dominados el punto de vista de los dominantes, fuente de numerosos desgarros internos y de trastornos psíquicos. Les provoca un sentimiento de homofobia interiorizado, auténtico odio de sí mismo, que puede ser la causa de muchas violencias. La necesidad de demostrar su perfecta «normalidad» lleva a algunas de estas personas a agredir o perseguir a los que les consideran homosexuales. La historia contemporánea nos proporciona un ejemplo muy claro de esto. Se ignora con frecuencia que la «caza de brujas», además del comunismo, se dirigió especialmente contra la homosexualidad. Pero se ignora también que uno de sus principales responsables, John Hoover, director del FBI, era homo o bisexual; su política norteamericana, homófoba, patriótica y musculosa estaba sin duda dirigida a demostrar a los demás, y en primer lugar a él mismo, su infalible virilidad. Esta disposición mental, profundamente enquistada entre el deseo del otro y la negación de sí mismo, puede conducir también a la violación. Con mucha frecuencia, en los lugares no mixtos, donde se exagera la masculinidad día a día, en las prisiones, en los cuarteles o en los internados, por ejemplo, esta práctica ejemplar —en cuanto que se propone dar una lección a una víctima considerada menos «viril»— ofrece la doble ventaja de satisfacer una libido secretamente homosexual dando a los demás la prueba irrefutable de un poder sexual manifiesto y, en consecuencia en esta lógica paradójica, de una completa heterosexualidad.

Sea como fuere, esta homofobia interiorizada, cuya violencia se ejerce contra otros homosexuales o contra uno mismo, es sin lugar a dudas uno de los aspectos más odiosos de este orden simbólico, ya que actúa de hecho sin tener que actuar. Los efectos de la vergüenza que el homosexual suscita y siente le impiden toda acción visible, de tal forma que muchas personas, incluso de buena fe, no creen que la homofobia esté tan extendida, al menos en Francia, y ni siquiera llegan a sospechar una estructura paranoica en algunos que parecen rechazar la homosexualidad. Así, al no querer ver que lo propio de la violencia simbólica es precisamente que se ejerce sin coacción aparente, se convierten en aliados objetivos de un mecanismo que prefieren ignorar. De este modo, la homofobia del orden simbólico, máquina implacable, anónima y colectiva, es particularmente temible: los que se someten a ella interiorizando más o menos sus principios contribuyen implícitamente a legitimarla; los que la denuncian acusando su violencia se desacreditan tanto más cuanto que parecen batirse contra invisibles quimeras, como Don Quijote.

Por ello, la lucha contra la homofobia, cuyas causas son muy profundas y cuyos medios son muy eficaces, es una difícil empresa. En la medida en que las leyes que condenan o discriminan la homosexualidad son el efecto más que la causa de la homofobia ambiente, el simple hecho de abolirlas parece una medida necesaria, pero seguramente no suficiente. Habría que ir mucho más lejos para crear las condiciones que posibiliten de verdad una revolución de los espíritus. Pero las mentalidades no se cambian tan fácilmente. El trabajo necesario requiere tiempo, energía y lucidez.

Para contribuir a este trabajo de tan larga duración, parece útil realizar una obra de síntesis con el fin de proponer un mosaico de las problemáticas ligadas a este concepto. Y para hacerlo me ha parecido oportuno renovar la tradición de los diccionarios críticos del Siglo de las Luces: en otro tiempo, Bayle, Diderot, D'Alembert, Voltaire habrían recurrido a esta fórmula para combatir otras formas de intolerancia. Así pudieron reseñar las ideas de su época y combatir los prejuicios. El diccionario proporciona, y éste es su mérito, artículos que aciertan en todos los aspectos de cada tema, que son elementos autónomos, segregables, reutilizables y susceptibles de desarrollarse nuevamente. Reafirmando con claridad su doble vocación científica y política, este diccionario de la homofobia es, pues, al mismo tiempo una obra de conocimiento y de combate.

Los artículos tratados, presentados en orden alfabético como se debe hacer en cualquier diccionario, pueden ser, a pesar de todo, distribuidos en cinco categorías cuyos títulos son también los principios generadores para la definición de las distintas entradas. En primer lugar, se han tenido en cuenta las teorías que

¹⁰ Erving Goffman, *Stigmaté*, París, Minuit, 1963.

han podido ser utilizadas para justificar los actos, actitudes o discursos homófobos, desde la teología al psicoanálisis pasando por la medicina, la biología y la antropología. También se han evocado algunas figuras que han sido grandes agentes históricos de la homofobia, McCarthy y Christine Boutin, por ejemplo, y otros que, por el contrario, han sido víctimas históricas de la homofobia, como Radclyffe Hall u Oscar Wilde. Después se han dedicado varios artículos a diversos países (Francia, Alemania, India, China, etc.) o regiones (Magreb, Oriente Próximo, sureste asiático, América Latina...) que conforman también un panorama que, sin pretender ser exhaustivo, permite como mínimo realizar un recorrido geográfico e histórico por el mundo sobre la homofobia. Además, una cuarta clase de artículos se refiere a medios e instituciones como la familia, la escuela, el ejército, el mundo del trabajo, donde la homofobia social genera prácticas y discursos completamente específicos e interesantes de estudiar. Finalmente, los temas normales de la retórica homófoba, desenfreno, esterilidad, proselitismo, sida, etc., justifican también un último grupo de artículos.

En total, más de 70 personas provenientes de una quincena de países diferentes han trabajado en este volumen que se presenta de hecho como un texto polifónico, no sólo por deseo de pluralidad, sino también, y sobre todo, porque la homofobia es una violencia colectiva. Cuando apunta a un individuo, le apunta siempre en tanto que elemento de un grupo al que trata de estigmatizar a través suyo. En consecuencia, frente a esta violencia colectiva, hay que dar una respuesta colectiva. Por otro lado, la reunión de estos artículos en un solo volumen no significa un pensamiento unificado, que de alguna manera sería la lección del conjunto. Si hay en este libro alguna lección, no puede ser otra que la de combatir la homofobia. Esto es lo principal.

Por lo demás, la complejidad del tema y la diversidad de sus elementos no permiten apenas sacar conclusiones generales. La homofobia, de la que evidentemente se habla en todos los artículos, no tiene siempre el mismo rostro. Es decir, es problemático utilizarla respecto a culturas donde la homosexualidad no existe hablando con propiedad. Pero a decir verdad, no es necesario plantear la existencia de un dispositivo social y sexual como el nuestro para utilizar el concepto de homofobia. Exista o no como categoría en las diversas sociedades que se han considerado, la homosexualidad puede ser pensada como un instrumento de análisis, y definida *a minima* como el conjunto de violencias físicas, morales o simbólicas contra las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo, cualquiera que sea, por otro lado, la significación de estas relaciones. Se conforma cada vez según diversas modalidades que los autores, muy conscientes de los límites de este término, han intentado evidenciar, evitando en todo momento los peligros del anacronismo y del etnocentrismo. También esta palabra se ha tratado con precaución a lo largo de toda la obra.

Sin embargo, aunque los autores han trabajado de forma autónoma, es claro que los diversos artículos se mezclan, se complementan y responden, invitando también al lector a circular de acuerdo con su propia curiosidad. Con el fin de facilitar el uso de la obra, al final de cada artículo figuran algunas palabras clave a las que cada uno se puede remitir. Por otro lado, los asteriscos que aparecen en una frase indican las palabras a las que se ha dedicado una entrada específica. Estos signos son suficientes para una obra que no tiene más vocación que la de aportar algunas aclaraciones generales a una problemática reciente, pero cuya actualidad muestra por desgracia, cada día, una importancia crucial. También se puede considerar este diccionario como una síntesis y no como una suma. Necesariamente les parecerá incompleto a quienes deseen profundizar en tal o cual aspecto de cada tema. Para ellos, las indicaciones bibliográficas les señalan pistas suplementarias. Para todos los demás, constituirá sin duda una auténtica base de reflexión, y, por qué no, de acción.

LOUIS-GEORGES TIN

Florilegio

¿Florilegio? No realmente. Un florilegio es un ramillete de versos o poemas escogidos por su belleza y por su gracia. Ahora bien, aquí se trata de diversos discursos homófobos, más o menos brutos y desagradables según cada caso. Antiflorilegio, por tanto, no por constituir un disparatorio o un catálogo razonado del odio, sino por dejar que se oigan algunas voces, algunos gritos que ilustran los discursos, antes de pasar al análisis propiamente dicho, que es el objeto de esta obra. En este triste vecindario se encuentran personajes siniestros como Himmler* y figuras honorables como san Pablo*. En consecuencia, no se trata, al hacer una amalgama, de sugerir que toda esta gente son la misma cosa, en una especie de ignominia común y siniestra, sino más bien de mostrar que los discursos homófobos se encuentran en contextos muy variados, por encima de edades y discrepancias, cargándose cada vez de significados muy distintos, que los artículos del diccionario tratan de examinar.

Sea como fuere, esta selección no podría ser una muestra representativa porque por encima de las declaraciones públicas más o menos ruidosas, la homofobia común se aloja más bien en los intersticios del silencio. Silencio, la noche, agresiones físicas o brutalidades policiales; silencio, el día, pequeñas cosas nunca dichas. En la mayoría de los países, estas violencias físicas, morales o simbólicas, constituyen en realidad la esencia de la homofobia, la que no dicen las palabras...

«El hombre que se acuesta con un hombre como con una mujer: es una abominación que cometen los dos, deben morir, su sangre caerá sobre ellos» (Levítico, 18, 22).

«Ni los fornicadores, ni los idólatras, ni los depravados, ni los sodomitas, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos ni los ultrajadores heredarán el reino de Dios» (san Pablo*, I Corintios 6, 9-10).

«Ningún otro vicio podría ser razonablemente comparado con éste, que les gana a todos los demás en impunidad. Pues este vicio conlleva la muerte del cuerpo y la destrucción del alma; mancha la carne, apaga la luz de la inteligencia, expulsa al Espíritu Santo de su templo, el corazón humano, e instala en su lugar al diablo, le despierta a los malos deseos; cierra absolutamente el espíritu a la verdad; engaña y se orienta hacia la mentira; pone trampas en el camino y, cuando un hombre cae en la fosa, le cierra toda vía de escape; abre las puertas del infierno y cierra las del Paraíso» (san Pedro Damiano*, *Liber Gomrrhianus*, ca. 1050).

«El que es sodomita probado debe perder los cojones, y si lo hace una segunda vez, debe perder el miembro; si lo hiciera una tercera vez, debe ser quemado.» «La mujer que lo hace debe perder cada vez un miembro, y a la tercera debe ser quemada. Y todos sus bienes serán para el rey» (*Jostice et Pret*, «antigua costumbre de Orleans», ca. 1260).

«Quien yerra contra la fe, igual que el que no cree, o el que no quiere emprender el camino de la verdad, o quien realice sodomía, debe ser quemado» (Philippe de Beaumanoir, *Les Coutumes de Beauvaisis*, ca. 1255).

«En cada templo o lugar de culto importante hay un hombre, o dos, o más, que se visten como mujeres desde niños, que hablan como las mujeres e imitan sus modales, en la vestimenta y todo lo demás. Los hombres, sobre todo los jefes, tienen relaciones carnales impuras con ellos los días de fiesta y los días consagrados a los dioses, como si se tratara de un rito o de una ceremonia. Lo sé porque castigué a dos de ellos» (Cieza de León, *Crónicas de Perú*, 1533).

«En la época en la que yo estaba entre esas gentes [los amerindios de Florida] vi algo diabólico, a saber, un hombre casado con otro hombre» (Núñez Cabeza de Vaca, *La Relación o naufragios*, 1542).

«Si un hombre consiente en ser sodomizado, los culpables serán condenados a la canga durante un mes y a cien bastonazos» (*Código de la dinastía Qing* [Da Qing lüli], 1734).

«El pederasta va contra la higiene, contra la limpieza e ignora la lustración que purifica. El estado de las nalgas, la relajación del esfínter, el ano en forma de embudo o bien la forma y dimensión del pene, indican

18 / Diccionario de la homofobia

la pertenencia a la nueva especie. Muestra en la nueva galería de monstruos al pederasta, ligado en parte con el animal; en sus coitos recuerda al perro. Su naturaleza le asocia al excremento» (Ambroise Tardieu, *Études médico-légales sur les attentats aux mœurs* [Estudios médico-legales sobre los atentados a las costumbres], 1857).

«Sin llegar a la muerte, lamento que esta infamia que empieza a propagarse entre nosotros sea tratada con tanta indulgencia. Me gustaría que fuera, en todos los casos, asimilada a la violación y castigada con veinte años de reclusión» (Proudhon, *Amour et mariage* [Amor y matrimonio], 1858).

«La homosexualidad es un estigma funcional de degeneración y una tara nervopsicopatológica» (Richard von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis*, 1886).

«La homosexualidad es la negación de la voluntad humana en uno de sus puntos más sensibles, pues la voluntad humana lleva dentro de sí de una forma viva el ideal de la perpetuación. Este simple hecho basta para imponer la heterosexualidad como norma, y para elevar a toda perversión, incluida la masturbación, a la categoría de crimen, del error o del pecado» (Doctor Alfred Adler, *El problema de la sexualidad*, 1917).

«Imaginad cómo son las prácticas sexuales entre dos hombres e intentad no vomitar» (Camille Mauclair, *Les Marges*, marzo de 1926).

«Estimo que esta perversión de un instinto natural, como otras muchas perversiones, es un indicio de la profunda decadencia social y moral de una parte de la sociedad actual» (Henri Barbusse, *Les Marges*, marzo de 1926).

«La homosexualidad hace fracasar todo rendimiento. [...] Debemos comprender que si este vicio continúa expandiéndose por Alemania sin que podamos combatirlo, será el fin de Alemania, el fin del mundo germánico» (Himmler*, discurso del 18 de febrero de 1937).

«En la sociedad soviética, de sana moralidad, la homosexualidad es reprimida en tanto que depravación sexual y castigada por la ley, salvo en los casos de alteración psíquica [...]. En los países burgueses, la homosexualidad, símbolo de la descomposición moral de las clases dirigentes, es en la realidad imposible de ser castigada» (*Enciclopedia soviética*, «Homosexualidad», t. 12, 1952).

«En treinta y ocho años la escuela no ha producido ningún homosexual. La razón estriba en que la libertad proporciona niños sanos» (doctor Alexander-Sutherland Neill, *Niños libres de Summerhill*, 1960).

«Lo que se nos venía a decir, con el pretexto de que era una perversión recibida, aprobada, incluso festejada, es que no era una perversión. La homosexualidad es lo que es: una perversión» (Lacan, *Séminaire*, vol. VIII, «Le Transfert», 1960-1961).

«El homosexual puro, indemne a cualquier potencial neurosis, me parece excepcional, no lo encontramos en nuestras consultas» (doctor Marcel Eck, *Sodome*, 1966).

«La homosexualidad es el callejón sin salida de la no fraternidad y de la no vida» (doctor Éliane Amado Lévy-Valensi, *Le Grand Désarroi: aux sources de l'enigme homosexuelle*, 1973).

«Respeto a los homosexuales como respeto a los enfermos. Pero si quieren transformar su enfermedad en salud, debo decir que no estoy de acuerdo» (monseñor Elchinger, obispo de Estrasburgo, 1982).

«Hay que sancionar el proselitismo homosexual. Efectivamente, el mayor peligro que amenaza a la Tierra es la disminución de la natalidad del mundo occidental frente a la alta tasa de natalidad del Tercer Mundo. Por ello, pienso que la homosexualidad, si se extiende, nos lleva al fin del mundo» (Jean-Marie Le Pen, presidente del Frente Nacional, *Fréquence gaie*, 1984).

«A no ser por un feliz azar médico, de aquí a tres o cuatro años, entre las opciones a debatir, hay que tener en cuenta el exterminio de los homosexuales» (doctor Paul Cameron, *Conservative Political Action Conference* [Conferencia de Acción Política Conservadora], 1985).

«La heterosexualidad es mejor» (Édith Cresson, primera ministra, 1991).

«Este virus (VIH) tiene la virtud de atacar a los que han transformado la fisiología de la reproducción en placeres adulterados [...]. En esta época en la que se admira todo lo que va contra la moral, incluso contra la natural, este virus sabe a quién hacer daño» (profesor German, presidente de la Academia de Farmacia, 1991).

«En algunos ámbitos no es una discriminación injusta tener en cuenta la tendencia sexual, por ejemplo en la actitud que deben adoptar los niños y su puesta en guardia, en el compromiso de los profesores y de los entrenadores deportivos, y en el reclutamiento militar» (cardenal Ratzinger, en Juan Pablo II, *Algunas consideraciones sobre la respuesta a las proposiciones de ley sobre la no discriminación de personas homosexuales*, 1992).

«Los homosexuales son peores que los cerdos y los perros» (R. Mugabe, presidente de Zimbabue, 1995).

«Para quien tiene la responsabilidad de hablar y de nombrar en un contexto educativo, de enseñanza, escuela, regulación o elaboración de normas, me parece una muestra de honestidad intelectual y moral declarar la no equivalencia entre las formas de afectividad homosexual y heterosexual. A diferencia de otras atribuciones citadas antes, expresiones como “forma anormativa de la sexualidad” o “conductas objetivamente deficientes” no me parecen ni hirientes ni humillantes para las personas. ¿Quién no conoce deficiencias en algunos aspectos de su personalidad, especialmente en su sexualidad? La sexualidad no es sólo el lugar de nuestras capacidades y de nuestras cualidades, es también el de nuestras vulnerabilidades y de nuestras deficiencias» (Xavier Lacroix, *L'Amour du semblable, Questions sur l'homosexualité*, 1995).

«Confieso que debe de haber homosexuales en el Frente Nacional, pero no hay locas. Ellas están invitadas a irse a otro sitio» (Jean-Marie Le Pen, Universidad de Verano del FN, septiembre de 1995).

«Apoyándose en las Sagradas Escrituras, que los presenta como graves depravaciones, la tradición ha considerado siempre que los actos de homosexualidad son intrínsecamente desordenados. Son contrarios a la ley natural. Cierran el acto sexual al don de la vida. No proceden de una auténtica complementariedad afectiva y sexual. En ningún caso deben ser permitidos» (*Catecismo de la Iglesia católica*, 2.357 a 2.359, 1997).

«Voy a provocar mucho ruido, pero estoy dispuesto a declarar que no se puede ser homosexual y feliz» (Sébastien, *Ne deviens pas gay, tu finiras triste*, 1998).

«El islam ha establecido las penas más severas para los homosexuales. [...] Una vez establecida la prueba conforme a la *sharia*, hay que asir a la persona, mantenerla de pie, partirla en dos con una espada y cortarle la cabeza, es decir, cortarla en dos. Él (o ella) caerá. [...] Una vez muerto, hay que encender una hoguera, colocar encima el cadáver, prender el fuego y quemarlo, o bien llevarlo a lo alto de un precipicio y tirarlo. Luego los trozos del cadáver deberán ser recogidos y quemados. O bien, hay que cavar un hoyo, encender fuego dentro y echarlo vivo. Nosotros no tenemos estos castigos para otros crímenes» (ayatolá Musava Ardehsili, Teherán, 1998).

«La sexualidad forma parte de los primeros estadios de la sexualidad humana, no representa el fin de la sexualidad, que, en el mejor de los casos, se encamina hacia la heterosexualidad. La homosexualidad no es exactamente la elección de un objeto entre otros sino un complejo que refleja el fracaso de la interiorización del otro» (Tony Anatrella, sacerdote y psicoanalista, *Le Monde*, 10 de octubre de 1998).

«Si me preguntáis si un maestro homosexual declarado puede enseñar, mi respuesta es no. Sería poco educativo y moralmente inoportuno que una persona homosexual declarada, o que considere que la pedofilia es una forma de amor, pueda enseñar. Deberían ser excluidos de la función pública» (Gianfranco Fini, líder del movimiento político italiano Alianza Nacional, 1998).

«No puedo estar a favor de los que llamo sepultureros de la humanidad, de los que detienen el futuro, los homosexuales» (François Abadie, senador del Partido Radical de Izquierda, *Nouvel Observateur*, junio de 2000).

«No es bueno que un hombre forniche con otro hombre, o una mujer con otra mujer. Esto va contra la tradición africana y las enseñanzas de la Biblia» (Daniel Arap Moi, presidente de Kenia, 2000).

20 / Diccionario de la homofobia

«Mis palabras son como un puñal con el filo dentado, te apuñalarán la cabeza si eres un marica o una lesbiana. [...] ¿Si odio a los maricas? La respuesta es sí» (Eminem, *The Marshall Mathers LP*, 2000).

«Las lesbianas utilizan el orificio de la vida en sus jugueteos. Por el contrario, los homosexuales utilizan el orificio de deyección» (Didier Ratsiraka, presidente de Madagascar, *La Tribune de Madagascar*, 27 de marzo de 2001).

«Los jóvenes deben luchar contra la tentación de la violencia, la inmoralidad, el pecado contra la naturaleza, el alcoholismo y el infierno de la droga. El hecho de que el mal amenace con invadir nuestro mundo y que lo anormal tienda a ser considerado normal no debe inquietarnos» (monseñor Teoctis, patriarca de la Iglesia ortodoxa rumana, 2001).

LA «BATALLA DEL PACS»

—«La razón por la que la pareja homosexual no tiene acceso al matrimonio está en que éste es la institución que inscribe la diferencia de sexos en el orden simbólico, vinculando pareja y filiación» (Irène Théry, «Le CUS en cuestión», *Notes de la Fondation Saint-Simon*, cfr. también *Esprit*, octubre de 1997).

«Sodoma reclama derecho de ciudadanía» (H. Lécuyer, en «La noción jurídica de la pareja», *Economica*, 1998).

«Hemos regresado a los tiempos de los bárbaros» (Christine Boutin*, diputada de UDF, miembro del Consejo Pontificio de la Familia, *Le Mariage des homosexuels?* [¿El matrimonio de homosexuales?], 1998).

«¿Dónde se pondrá la frontera, para un niño adoptado, entre la homosexualidad y la pedofilia?» (Christine Boutin, *op. cit.*).

«Son los fundamentos de la civilización y la democracia los que serían cuestionados» (Christine Boutin, *op. cit.*).

«Si hay maricas aquí, les meo encima» (Michel Meylan, diputado de Democracia Liberal, 1998).

«La homosexualidad y todas las perversiones sexuales son lo que invade la literatura, el cine, el teatro, los medios de comunicación y asaltan a los más jóvenes que carecen de defensas propias» (panfleto de la asociación Avenir de la Culture, 1998).

«Impropia para asegurar la renovación de los miembros que componen ésta [la sociedad], la homosexualidad es, por naturaleza, un comportamiento mortal para la sociedad. No es una apreciación de orden moral y subjetivo, sino una constatación biológica fundamental» (Jean-Luc Auber, nota a la sentencia del Tribunal de Casación núm. 3 Civil, de 17 de diciembre de 1997, *Recueil Dalloz*, Cuaderno 9 Jurisprudencia, 1998).

«No puede haber ninguna equivalencia entre parejas heterosexuales y parejas homosexuales. Esta evidencia no se inspira en ninguna consideración moral o integrista» (Jean-François Mattei, diputado de Democracia Liberal, 1998).

«Todos los estudios sociológicos demuestran que generalmente la pareja homosexual tiene ingresos superiores a la pareja heterosexual por razones evidentes. Es pues disparatado ofrecer a todos las mismas ventajas puesto que no hay razones para estas ventajas» (Bernard Beignier, «Una nueva proposición de ley relativa al CUS: copia a revisar», *Droit de la famille, Jurisclasseur*, Crónica, abril de 1997).

«Aceptar que las parejas puedan formarse de otra forma que no sea la relación conyugal entre un hombre y una mujer es ir contra el equilibrio natural establecido por Dios. Bajo el paraguas de la democracia, nuestra sociedad tiende a legislar de acuerdo con la evolución de las costumbres. [...] Cuando el hombre atenta contra la naturaleza, atenta contra el propio Dios» (Joseph Sitruk, gran rabino de Francia, *Le Figaro*, 2 de julio de 1996).

«¡Esterilizadlos!» (Pierre Lellouche, diputado del RPR, 1998).

«¿No ven que PACS y clon es lo mismo? A saber, la primacía de uno mismo en detrimento de la alteridad. Es decir, el cuestionamiento de la insoslayable “oposición” y de la necesaria complementariedad hombre-mujer» (Simone Korff-Sausse, psicoanalista, *Libération*, 1998).

«Un montón de maricas, de locas, de lesbianas, de pirados, de desgraciados, de desgraciadas, de timadores, de *minus habens*, de excéntricos, de lectores de Cyril Collard, quieren pasearse públicamente como el señor y la señora, a la salida de misa, con los pasteles del domingo» (*National Hebdo*, 10 de septiembre de 1998).

«El hecho de confiar niños a parejas de homosexuales masculinos (lo que sucederá uno de estos días por evolución lógica si se aprueba el PACS) no dejará de fomentar los riesgos de pedofilia, que está ya en pleno auge» (Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le Figaro*, 19 de octubre de 1998).

«Es una revolución. ¿Les gustaría que mañana, a la puerta de la escuela, una pareja de homosexuales vea salir a sus hijos o nietos? ¿Les gustaría que los amiguitos de sus hijos no tengan mamá sino dos “papás”? ¿Les gustaría pagar más impuestos sólo para que los invertidos puedan vivir en pareja y pagar menos? Mañana, la cohabitación homosexual será reconocida igual que el matrimonio... ¡Y el propio matrimonio quedará obsoleto! [...] Lo sabéis, la ofensiva del *lobby* homosexual es la punta de lanza de la destrucción de los principios esenciales de nuestra civilización» (panfleto de la asociación Avenir de la Culture, 1998).

«Este proyecto suscita una profunda repulsión, incluidos los electores socialistas. Es una legislación de los tiempos de la decadencia, peor que la del Imperio romano» (Jean Foyer, antiguo ministro de Justicia, 1998).

«Vuestra revolución del PACS es el retorno a la barbarie» (Philippe de Villiers, diputado, 1998).

«También hay zoófilos» (Jacques Mirad, diputado del RPR, 1998).

«No somos homófobos...» (petitorio de los alcaldes de Francia redactado por Michel Pinton, alcalde de Felletin de la UDF, 1998).

«¡Ningún sobrino con las mariconas!*

«Los homosexuales de hoy son los pedófilos de mañana» (*ibidem*).

«Los maricas a la hoguera» (*ibidem*).

* Juego de palabras en francés: *neveux* (sobrino), *tantouzes* (tía y marica). [N. de los T.]

Índice de entradas

- adopción** (Daniel BORRILLO, Thomas FORMOND)
África austral (Pierre ALBERTINI)
África central y África oriental (Pierre ALBERTINI)
África occidental (Séverin Cécile ABEGA)
Alemania (Florence TAMAGNE)
alteridad (Pierre ZAOUÏ)
amalgama → **retórica, esterilidad, pedofilia**
América del Norte (Pierre-Olivier de BUSSCHER)
América Latina (Luiz MOTT)
anti-PACS (Caroline FUREST)
anormal (Catherine DESCHAMPS)
antropología (Christophe BROQUA, Alexandre Fleming Câmara VALE)
Arenas, Reinaldo (André FERNANDEZ)
artes plásticas (Karim RESSOUNI-DEMIGNEUX)
asociaciones (Jean-Michel ROUSSEAU)
- baja tasa de natalidad** → **esterilidad**
Balcanes (Philippe MASANET)
Biblia (Thierry REVOL)
bifobia (Catherine DESCHAMPS)
biología (Pierre-Olivier de BUSSCHER)
Boutin, Christine (Fiammetta VENNER)
Bryant, Anita (Pierre-Olivier de BUSSCHER)
Buchanan, Pat (Pierre-Olivier de BUSSCHER)
budismo (Éric ROMMELUÈRE)
- campos** → **deportación, gulag**
canción (Louis GODBOUT [hasta mediados del siglo XIX], Martin PÉNET [segunda mitad del siglo XIX y siglo XX])
caricatura (Patrick CARDON)
censura (Hervé CHEVAUX)
China (Laurent LONG)
cine (Patrick CARDON)
clandestinidad → **discreción/salir del armario**
clases sociales (Éric FASSIN)
cómics (Pierre-Olivier de BUSSCHER)
coming out → **discreción/salir del armario, exhibicionismo, vergüenza, outing**
comunitarismo (Philippe MANGEOT)
comunismo (Pierre ALBERTINI)
contagio (Pierre ALBERTINI)
contra natura (Thierry REVOL)
Corea (Huso Yi)
criminal (Michael SIBALIS)
cristianismo → **Biblia, Juan Pablo II-Vaticano, ortodoxia, protestantismo, teología**
Custine, Astolphe de (Pierre ALBERTINI)
- danza** (Hervé CHEVAUX, Louis-Georges TIN)
decadencia (Flora LEROY-FORGEOT)
degeneración (Pierre-Olivier de BUSSCHER)
deportación (Jean LE BITOUX)
deporte (Philippe LIOTARD)
Derecho europeo (Daniel BORRILLO, Thomas FORMOND)
desenfreno (Gilles SIOUFFI)
despenalización (Daniel BORRILLO, Thomas FORMOND)
Devlin (Flora LEROY-FORGEOT)
diferencia de sexos (Jean-Manuel de QUEIROZ)
discreción/salir del armario (Philippe MANGEOT)
discriminación (Mathieu ANDRÉ-SIMONET)
doble vida → **discreción/salir del armario, vergüenza**
Duras, Marguerite (Louis-Georges TIN)
- ejército** (Pierre ALBERTINI)
endocrinología (Pierre-Olivier de BUSSCHER)
enfermedad → **medicina**
Enrique III (Laurent AVEZOU)
escándalo (Pierre ALBERTINI)
escuela (Pierre ALBERTINI)
esencialismo/Construccionismo (Rommel MENDÈS-LEITE)
España (André FERNANDEZ)
esterilidad (Sébastien CHAUVIN, Louis-Georges TIN)
estigma → **vergüenza**
Eulenbunrg-Heterfeld (Felipe de, o el asunto Eulenbunrg) (Florence TAMAGNE)
Europa del Este (Michel CELSE)
Europa del Norte (Michel CELSE)
ex gay (Pierre-Olivier de BUSSCHER)
exhibicionismo (Didier LESTRADE)
extrema derecha (Michael SIBALIS)
- familia** (Philippe MASANET)
fascismo (Florence TAMAGNE)
favoritos (Laurent AVEZOU)
feminismo (Liliane KANDEL, Claudie LESSELIER)
filosofía (Pierre ZAOUÏ)
Francia (Pierre ALBERTINI)
- gayfobia** (Guillaume HUYEZ)
genética (Pierre-Olivier de BUSSCHER)
Gide, André (Louis-Georges TIN)
gueto (Michael SIBALIS)
Grecia antigua (Sandra BOEHRINGER, Luc BRISSON)

gulag (Pierre ALBERTINI)

herejía (Thierry REVOL)

heterocentrismo, heteronormatividad → **heterosexismo**

heterofobia (Jean-Louis JEANNELLE)

heterosexismo (Louis-Georges TIN)

Himmler, Heinrich (Florence TAMAGNE)

hinduismo (Ashok ROW KAVI)

Hirschfeld, Magnus (Florence TAMAGNE)

historia (Pierre ALBERTINI)

homofobia interiorizada → **Vergüenza**

homoparentalidad (Martine GROSS)

Hoover, J. Edgar (Pierre-Olivier de BUSSCHER)

humor (Gilles SIOUFFI)

India, Pakistán, Bangladesh (Mario D'PENHA)

Inglaterra (Florence TAMAGNE)

injuria (Daniel BORRILLO, Thomas FORMOND)

Inquisición (André FERNANDEZ)

inversión (Pierre-Olivier de BUSSCHER)

invisibilidad → **discreción/salir del armario**

Irlanda (Briand FINNEGAN)

islam (Christelle HAMEL)

Italia (Sandra BOEHRINGER, Thierry ELOI, Flora LEROY-FORGEOT)

Japón (Pierre ALBERTINI)

Juan Pablo II-Vaticano (Thierry ELOI)

judaísmo (Claude TASSIN)

jurisprudencia (Daniel BORRILLO, Thomas FORMOND)

Justiniano (Georges SIDÉRIS)

Leduc, Violette (Anne-Claire REBREYEND)

lesbofobia (Raymonde GÉRARD)

literatura (Louis-Georges TIN)

lobby (Caroline FOUREST)

Magreb (Christelle HAMMEL)

matrimonio (Éric FASSIN)

McCarthy, Joseph (Pierre-Olivier de BUSSCHER)

medicina (Pierre-Olivier de BUSSCHER)

medicina legal (Pierre-Olivier de BUSSCHER)

medios de comunicación (Pierre ALBERTINI)

Mirguet, Paul (Pierre ALBERTINI)

Monseñor (Laurent AVEZOU)

moral → **anormal, desenfreno, filosofía, teología, vicio**

música (Raphaëlle LEGRAND)

naturaleza → **contra natura**

Oceanía (David PLUMMER)

odio a sí mismo → **vergüenza**

orden simbólico (Catherine DESCHAMPS)

Oriente Próximo (Daniel WEISHUT)

ortodoxia (Nicolas PLAGNE)

outing (Christophe BROQUA)

Pasolini (Gian-Luigi SIMONETTI)

pecado → **Biblia, contra natura, desenfreno, teología, vicio**

pedofilia (Roger TEBOUL)

peligro (Sébastien CHAUVIN)

penalización (Daniel BORRILLO, Thomas FORMOND)

perversiones sexuales (Pierre-Olivier de BUSSCHER)

Pétain, Philippe (Pierre ALBERTINI)

policía (Pierre ALBERTINI)

política (Françoise GASPARD)

Portugal (Fernando CASCAIS)

prisión (Michaël FAURE)

proselitismo (Louis-Georges TIN)

protestantismo (Flora LEROY-FORGEOT, Louis-Georges TIN)

psicoanálisis (Pierre ZAOUÏ)

psicología (Roy GILLIS)

psiquiatría (Pierre-Olivier de BUSSCHER)

publicidad (Samira OUARDI)

Radclyffe, Hall (Florence TAMAGNE)

retórica (Louis-Georges TIN)

Rusia (Nicolas PLAGNE)

Safo (Sandra BOEHRINGER, Anne-Claire REBREYEND)

salir del armario → **discreción**

san Pablo (Thierry REVOL)

san Pedro Damián (Adam WEISS)

Shepard, Matthew (Louis-Georges TIN)

sida (Philippe MANGEOT)

sociología (Jean-Manuel de QUEIROZ)

Sodoma y Gomorra (Thierry REVOL)

SOS Homofobia (Christine LE DOARÉ)

Stonewall (Pierre-Olivier de BUSSCHER)

suicidio (Jean-Marie FIRDION)

Suiza (Stéphane RIETHAUSER)

Sureste asiático (Au WAIPANG)

Teodosio I (Georges SIDÉRIS)

teología (Thierry REVOL)

tolerancia (Pierre ZAOUÏ)

trabajo (mundo del) (Flora LEROY-FORGEOT)

traición (Florence TAMAGNE)

transfobia (Gaëlle KRIKORIAN)

tratamientos (Pierre-Olivier de BUSSCHER)

Turing, Alan (Pierre-Olivier de BUSSCHER)

universalismo/diferencialismo (Dalibor FRIOUX)

utilitarismo (Flora LEROY-FORGEOT)

vergüenza (Sébastien CHAUVIN)

Viau, Théophile de (Louis-Georges TIN)

vicio (Philippe COLOMB)

vida privada (Daniel BORRILLO, Thomas FORMOND)

Villon, François (Thierry REVOL)

violencia (Sébastien CHAUVIN)

vocabulario (Dan van RAEMDONCK)

Wilde, Oscar (Florence TAMAGNE)

Autores

- ABEGA**, Séverin Cécile, antropólogo, especialista en sociedades africanas.
- ALBERTINI**, Pierre, antiguo alumno de la École Normale Supérieure, historiador.
- ANDRÉ-SIMONET**, Mathieu, abogado del Colegio de Abogados de París.
- AVEZOU**, Laurent, antiguo alumno de la École des Chartes, historiador, especialista en la Francia moderna.
- BOEHRINGER**, Sandra, becaria de la Fundación Thiers, historiadora, especialista en temas de género en la Antigüedad.
- BORRILLO**, Daniel, jurista, investigador asociado al CNRS, profesor de conferencias en la Universidad de París X-Nanterre, especialista en temas de discriminaciones ligadas a la orientación sexual.
- BRISSON**, Luc, investigador del CNRS, especialista en Platón.
- BROQUA**, Christophe, antropólogo, especialista en materia de género.
- BUSSCHER**, Pierre-Olivier, historiador, sociólogo, especialista en historia de la medicina, adjunto al director de Sida Info Service.
- CARDON**, Patrick, director del Festival y de Éditions Questions de genre/GKC.
- CASCÁIS**, Fernando, filósofo, profesor en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nueva de Lisboa.
- CELSE**, Michel, antiguo alumno de la École Normale Supérieure, germanista, militante de Act Up-París.
- CHAUVIN**, Sébastien, alumno de la École Normale Supérieure, sociólogo.
- CHEVAUX**, Hervé, historiador, especialista en historia contemporánea.
- COLOMB**, Philippe, filósofo, especialista en filosofía moral y política.
- DESCHAMPS**, Catherine, socióloga, especialista en cuestiones de género.
- D'PENHA**, Mario, historiador, especialista en India.
- ELOI**, Thierry, antiguo alumno de la École Normale Supérieure, profesor de conferencias de lengua y literatura latinas en la Universidad de Perpiñán.
- FASSIN**, Éric, sociólogo, profesor en la École Normale Supérieure.
- FAURE**, Michaël, sociólogo, especialista en temas de prisiones.
- FERNANDEZ**, André, hispanista, profesor de conferencias en la Universidad Marc-Bloch de Estrasburgo, especialista en historia de la sexualidad en España.
- FINNEGAN**, Brian, fundador y redactor jefe de la revista irlandesa *GI*.
- FIRDION**, Jean-Marie, sociólogo en el Institut National d'Études Démographiques.
- FORMOND**, Thomas, jurista, especialista en temas de discriminaciones ligadas a las orientaciones sexuales.
- FOUREST**, Caroline, redactora jefe de la revista *Pro-Choix*.
- FRIOUX**, Dalibor, antiguo alumno de la École Normale Supérieure, filósofo.
- GASPARD**, Françoise, socióloga en la École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- GÉRARD**, Raymonde, responsable de la comisión «Lesbofobia» de la Coordinadora Lesbiana Nacional.
- GILLIS**, Joseph Roy, profesor de psicología en la Universidad de Toronto.
- GODBOUT**, Louis, secretaria de archivos de gays y lesbianas de Quebec.
- GROSS**, Martine, copresidenta de la Asociación de Padres y Futuros Padres Gays y Lesbianas.
- HAMEL**, Christelle, antropóloga, especialista en el Magreb.
- HUYEZ**, Guillaume, sociólogo, miembro del comité editorial de la revista *ProChoix*.
- JEANNELLE**, Jean-Louis, antiguo alumno de la École Normale Supérieure, AMN de Letras modernas en la Universidad de París IV-Sorbona.
- KANDEL**, Liliane, antigua corresponsable del Cedref en la Universidad de París VII-Denis-Diderot, miembro del comité de redacción de *Temps modernes*.
- KRIKORIAN**, Gaëlle, socióloga, especialista en temas de transgénero.
- LE BITOUX**, Jean, fundador y director del centro de Archivos y Documentaciones Homosexuales de París.
- LE DOARÉ**, Christine, presidenta de SOS Homofobia.
- LEGRAND**, Raphaëlle, profesora de Musicología en la Universidad de París IV-Sorbona.
- LEROY-FORGEOT**, Flora, jurista, responsable de enseñanza en París XIII y en Reims, especialista en historia jurídica de la homosexualidad.
- LESSELIER**, Claudie, historiadora, militante feminista.
- LESTRADE**, Didier, periodista, cofundador de Act Up-Paris y de la revista *Têtu*.

- LIOTARD**, Philippe, sociólogo, profesor de conferencias en la Universidad de Lyon I, animador de la revista *Quasimodo*.
- LONG**, Laurent, sinólogo, especialista en cuestiones de género.
- MANGEOT**, Philippe, antiguo alumno de l'École Normale Supérieure, ex presidente de Act Up-Paris, director de la revista *Vacarme*.
- MASANET**, Philippe, antiguo alumno de la École Normale Supérieure, historiador.
- MENDÈS-LEITE**, Rommel, etnosociólogo, profesor en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, especialista en sida y temas de género.
- MOTT**, Luiz, profesor de antropología en la Universidad Federal de Bahía, especialista en temas de género, fundador y presidente del Grupo Gay de Bahía y del Centro Antisida de Bahía.
- OUARDI**, Samira, doctoranda en Ciencias de la Información y de la Comunicación en la École des Hautes Études en Sciences de l'Information.
- PÉNÉT**, Martin, periodista, doctorando, especialista en historia de la canción.
- PLAGNE**, Nicolas, antiguo alumno de la École Normale Supérieure, especialista en Rusia.
- PLUMMER**, David, profesor en la Universidad de Nueva Inglaterra (Australia), especialista en temas de género.
- QUEIROZ**, Jean-Manuel de, profesor de Sociología en la Universidad Rennes II.
- RAEMDONCK**, Dan van, lingüista, profesor en la Universidad Libre de Bruselas, presidente de la Asociación Europea para la Defensa de los Derechos Humanos.
- REBREYEND**, Anne-Claire, ATER en historia contemporánea en la Universidad Marc-Bloch Estrasburgo II.
- RESSOUNI-DEMIGNEUX**, Karim, historiador del arte, especialista en la Edad Media y el Renacimiento en Italia.
- REVOL**, Thierry, profesor de conferencias en la Universidad Marc-Bloch Estrasburgo II, especialista en la Edad Media.
- RIETHAUSER**, Stéphane, periodista, fundador y coordinador de la Comisión de la Juventud y de la Escuela de la delegación gay suiza Pink Cross.
- ROMMELUÈRE**, Éric, vicepresidente de la Universidad Budista Europea.
- ROUSSEAU**, Jean-Marie, sindicalista, antiguo redactor del mensual *Homophonies*.
- ROW KAVI**, Ashok, periodista, fundador del único periódico gay indio, *Bombay Dost*, fundador del Humsafar Trust.
- SIBALIS**, Michael, profesor en Wilfrid Laurier University (Canadá), especialista en Historia de la homosexualidad en Francia.
- SIDÉRIS**, Georges, historiador, especialista en historia bizantina.
- SIMONETTI**, Gian-Luigi, antiguo alumno de la Scuola Normale Superiore de Pisa, especialista en Literatura italiana.
- SIOUFFI**, Gilles, antiguo alumno de la École Normale Supérieure, lingüista, profesor de conferencias en la Universidad Montpellier III.
- TAMAGNE**, Florence, historiadora, profesora de conferencias en la Universidad Charles-de-Gaulle-Lille III, especialista en historia de la homosexualidad.
- TASSIN**, Claude, exegeta bíblico, historiador del judaísmo, profesor en la Facultad de Teología y de Ciencias Religiosas en el Instituto Católico de París.
- TEBOUL**, Roger, médico psiquiatra, etnólogo.
- TIN**, Louis-Georges, antiguo alumno de la École Normale Supérieure, especialista en literatura del Renacimiento; especialista en temas de género.
- VALE**, Alexandra Fleming Câmara, antropóloga, profesora en la Universidad del Estado Vale do Acaraú (Brasil), especialista en temas de género.
- VENNER**, Fiammetta, directora de publicación de la revista *ProChoix*.
- WAIPANG**, Au, pionero del activismo gay en Singapur, líder del grupo People like us.
- WEISHUT**, Daniel, psicólogo, miembro de la comisión LGBT [grupo de gays, lesbianas y transsexuales] de Amnistía Internacional.
- WEISS**, Adam, estudiante en la Universidad de Harvard, especialista en temas de género en la Edad Media.
- YI**, Huso, investigador, codirector del Centro Coreano para los Derechos y Culturas de las Minorías Sexuales.
- ZAOUÏ**, Pierre, antiguo alumno de la École Normale Supérieure, antiguo miembro de Act Up-Paris, especialista en Filosofía ética y política.

A

ADOPCIÓN

En Francia, en lo que concierne al derecho de adopción, se considera que la homosexualidad es perjudicial para el interés del niño. En la situación actual de la legislación, la adopción plena, ya sea por parte de un soltero o de una pareja, la homosexualidad es un obstáculo para el pleno ejercicio de los derechos.

Aunque según el Código Civil «toda persona mayor de veintiocho años» tiene la posibilidad de adoptar un niño, en la práctica, si la persona que solicita la adopción declara su homosexualidad, se deniega su solicitud. El procedimiento de adopción plena comprende una fase administrativa, para la obtención de un contrato de servicios sociales, y una fase judicial, a cuyo término se decide la adopción. En 1993 se rechazó la solicitud realizada por un soltero que por primera vez había declarado su orientación sexual en la fase de investigación social. Los motivos de la denegación fueron «la ausencia de referencia maternal constante», así como su «opción de vida». Anulada por los jueces que vieron el recurso, la denegación de esta solicitud fue finalmente confirmada por el Consejo de Estado en 1996, inaugurando así una jurisprudencia* que quedó establecida para lo sucesivo: la homosexualidad del adoptante justifica *a priori* la denegación de la solicitud de adopción.

A simple vista, esta jurisprudencia podría inscribirse como una prolongación de la ya establecida para el soltero heterosexual. En su consideración, el juez estima que la denegación no se debe tanto a no llevar una vida de pareja como a la ausencia de la imagen del «otro sexo» en el proyecto adoptivo. Pero la homosexualidad origina un trato muy especial: los magistrados consideran que lleva implícita en *sí misma* una «ausencia de imagen» del otro sexo. De ahí la diferencia entre el soltero heterosexual, en el que se considera que esta carencia es circunstancial, y el soltero homosexual, en el que es un postulado: se considera que la circunstancia de la homosexualidad implica en cualquier caso esta ausencia de referencia. Por principio, y contrariamente a lo que dispone oficialmente la ley, un adoptante homosexual no puede esperar, por tanto, que su solicitud de adopción sea aceptada.

Sin embargo, esta jurisprudencia no consigue la unanimidad en todas las jurisdicciones. Habitualmente los tribunales administrativos anulan las dene-

gaciones de solicitudes motivadas por la homosexualidad del candidato. En sus juicios, estos tribunales sostienen que «este aspecto de la personalidad [del demandante] no puede justificar una denegación de la solicitud, salvo en el caso de que se acompañe de un comportamiento perjudicial para la educación del niño». Pero al final tienen que enfrentarse a la censura* del Consejo de Estado.

Por otro lado, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos dictó en febrero de 2002 una sentencia criticable al considerar que, en estas condiciones, la denegación de la solicitud por razón de la homosexualidad no es discriminatoria, teniendo en cuenta las «divisiones» de los especialistas en lo que se refiere al interés del niño, las «profundas divergencias» de la opinión pública nacional e internacional, así como el escaso número de niños adoptables.

En lo que concierne a la adopción para una pareja del mismo sexo, jurídicamente la imposibilidad actual se basa en el hecho de que el Código Civil sólo permite la adopción conjunta en parejas casadas, es decir, en la situación actual, a parejas de distinto sexo. Esto supone una discriminación* de origen legal que afecta directamente a los gays y las lesbianas. Y junto a esta constatación, se aprecia que hay también una voluntad oficial explícita de mantener esta discriminación: en efecto, a partir de la reforma de 1996, por ejemplo, si la adopción conjunta no se amplió a las parejas de hecho, que es precisamente la situación en la que se encuentran las parejas homosexuales, fue para garantizar la prohibición, en cualquier caso, de la adopción. Por otra parte, en el transcurso de los debates sobre el PACS, el ministro de Justicia afirmó varias veces: «El Gobierno no propondrá la modificación de la legislación para permitir a dos personas del mismo sexo adoptar conjuntamente a un niño», y esto porque es necesario para la «identidad psíquica, social y relacional» del niño, «el tener con él durante su infancia y adolescencia un padre y una madre». Inicialmente invocado, uno tras otro, por psicoanalistas, antropólogos y sociólogos, este argumento de la necesidad de un doble referente masculino/femenino ha sido retomado en la actualidad por los juristas.

Este acercamiento cuestiona fundamentalmente la legitimidad de las familias monoparentales, que sin embargo están protegidas por nuestra legislación como cualquier otra familia. Además, contradice la

evolución del derecho de familia desde el final de la década de 1960, que se caracteriza por no hacer diferencias en las funciones parentales masculinas o femeninas. De todas formas, estas consideraciones no son compartidas por todos los Estados. En efecto, doce países y diversos territorios de otros cinco permiten la adopción por parte de parejas del mismo sexo. En Europa, Países Bajos (2001), Suecia (2003), Andorra (2005), España (2005), Bélgica (2006), Islandia (2006), Noruega (2009), Dinamarca (2010) y algunas partes del Reino Unido (Inglaterra y Gales desde 2005, Escocia desde 2010) autorizan tanto la adopción del niño biológico por el compañero del mismo sexo como la adopción conjunta por parte de parejas homosexuales. Al otro lado del Atlántico, es un derecho reconocido en muchas partes de Estados Unidos (California, Colorado, Connecticut, Illinois, Indiana, Massachusetts, Nevada, New Hampshire, Nueva Jersey, Nueva York, Oregon, Vermont y el Distrito de Columbia); en cuanto a Canadá, casi todas las provincias reconocen este derecho a las parejas del mismo sexo. En América del Sur, Argentina y el Distrito Federal de México recogen por ley ese derecho.

De hecho, desligada desde hace mucho tiempo de su complejo biológico, la filosofía de nuestro derecho moderno conlleva la posibilidad de hacer jurídicamente posible la filiación «homoparental». Queda por saber si el legislador será capaz de concretar esta realidad.

► APGL, *Petit guide bibliographique à l'usage des familles homoparentales et des autres* [Pequeña guía para uso de familias monoparentales y de otras], París, 1997. —BORRILLO, Daniel, PTOIS, Thierry, «Adoption et homosexualité: analyse critique de l'arrêt du Conseil d'État du 9 d'octobre 1996» en BORRILLO, Daniel (dir.), *Homosexualités et droit*, París, PUF, 1999. —BORRILLO, Daniel; FASSIN, Éric, IACUB, Marcela (dir.), *Au-delà du PaCS*, París, PUF, 1999. —BORRILLO, Daniel; «La protection juridique des nouvelles formes familiales: le cas des familles homoparentales», *Mouvements*, núm. 8, marzo-abril de 2000. —FORMOND, Thomas, *Les Discriminations fondées sur l'orientation sexuelle en droit privé*, tesis para el doctorado en Derecho privado, Universidad de París X-Nanterre, septiembre de 2002. —GROSS, Martine (dir.), *Homoparentalités, État des lieux*, París, ESF, 2000. —LEORY-FORGEOT, Flora, *Les Enfants du PaCS, réalités de l'homoparentalité*, París, L'Atelier de l'Archer, 1999. —NADAUD, Stéphane, *Homoparentalité, une nouvelle chance pour la famille?*, París, Fayard, 2002.

Daniel BORRILLO, Thomas FORMOND

→ discriminación; Derecho europeo; familia; homoparentalidad; jurisprudencia; matrimonio.

ÁFRICA AUSTRAL

Aunque las personas exclusivamente homosexuales hayan sido raras en el África austral precolonial, las prácticas homosexuales se han realizado allí desde tiempos muy remotos. Los etnólogos han demostrado que «los matrimonios pederastas» existían entre los guerreros zulúes (los cuales se suponía que reforzaban la solidaridad) o en las sociedades que presentaban una ratio sexual desequilibrada (en particular como consecuencia de la poligamia de las elites), como entre los kololo-lozis de Zambia occidental. Por otra parte, en Angola, algunos sodomitas travestis eran dotados de poderes mágicos positivos por las sociedades próximas. Estos comportamientos escandalizaron a todos los colonizadores occidentales, a partir del siglo XV, fueran portugueses, holandeses o británicos. Y como algunos esclavos de los que se llevaron al otro lado del Atlántico conservaron algunas de estas costumbres, varios de ellos se cuentan entre los que los inquisidores* españoles y portugueses de América Latina condenaron a la hoguera. Cuando los misioneros retomaron su actividad en África austral, en el siglo XIX, y se reforzó la colonización, se acentuaron la homofobia y el tabú homosexual, con dos paradojas que debemos destacar: primera, varios colonizadores (entre ellos Cecil Rhodes) eran homosexuales; y segunda, la colonización minera británica, al crear concentraciones de obreros masculinos, favoreció las prácticas homosexuales en las poblaciones negras.

Los tiempos del tabú no habían hecho más que comenzar. Fue a mediados de la década de 1990 cuando la cuestión homosexual se convirtió en un tema político muy importante, como consecuencia de la política de reconocimiento de los derechos de los gays y lesbianas que adoptó Sudáfrica cuando abolió el *apartheid*. Los avances sudafricanos han provocado una crispación general en los Estados vecinos y explosiones de homofobia, a veces muy violentas. Pero también han puesto en marcha un debate en toda África sobre el carácter indígena de la homosexualidad, sobre el papel del colonizador en la difusión de la homofobia y sobre la indivisibilidad del progreso democrático. Y este debate ha comenzado a cuestionar la autoridad de las grandes instancias homófobas en toda África: una famosa figura *gay-friendly* del Congreso Nacional Africano (CNA), Sheila Lapinsky, ha sido la primera en pedir que no se separe la homofobia de los obispos ruaneses de su terrible implicación en el genocidio.

Sudáfrica

El *apartheid* nos ofrece un claro ejemplo de la relación que existe entre homofobia y racismo. Si

los afrikáners eran globalmente más racistas que los británicos (que abolieron la esclavitud a partir de 1833-1834), unos y otros coincidían en una misma conciencia homófoba de origen protestante. La legislación afrikáner (siglos XVII y XVIII) y después la británica (siglo XIX) condenaron la homosexualidad masculina. Se sabe que la victoria británica en la Guerra de los Bóers (1899-1902) desembocó paradójicamente en el reforzamiento del poder de los afrikáners, que dominaron la Unión Sudafricana desde su creación (1910). Sudáfrica entró oficialmente en el sistema de *apartheid* en 1949 (prohibición de matrimonios interraciales) y concretó su legislación homófoba en 1957 (*Sexual Offences Act* prohibiendo la sodomía, el coito homosexual interracial, la masturbación mutua y todos los actos homosexuales en lugares públicos o en «lugares privados donde haya más de dos personas»). Pudimos ver, por tanto, a la Policía sudafricana hasta los años ochenta realizar inspecciones en fiestas privadas con fama de «gay» para asegurarse de que la ley no estaba siendo violada (una redada de 350 personas realizada en 1966 en una *gay party* fue ampliamente comentada en la prensa). En 1967, y después en 1985, se llegó incluso a criminalizar todas las formas de homosexualidad, aunque fueran privadas, incluido el lesbianismo (que nunca había estado fuera de la ley, aunque se realizara de forma clandestina). La legislación de 1957 fue rigurosamente aplicada hasta los últimos años de la dominación blanca; el apogeo de las persecuciones judiciales contra los homosexuales masculinos se sitúa en 1991: 476 procedimientos, 324 condenas, es decir, un 22 por 100 de persecuciones más que en la década de 1980. Por su parte, el ejército* surafricano ha sometido a cierto número de militares homosexuales a diversos tipos de *aversion therapy*, entre las que se podían incluir los choques eléctricos y la castración química, y todo esto hasta los años ochenta.

La homofobia afrikáner tenía fuertes raíces religiosas: aunque para los bóers el *apartheid* se basaba en «el castigo de Cam», la prohibición de la homosexualidad provenía, para ellos, de la condena de Sodoma* y de los textos de san Pablo*. Estaba también ligada a la anglofobia de la población bóer, que veía en ella una importación de las costumbres decadentes de las elites británicas. Tenía, en resumen, más de una connotación con la homofobia nazi: para ella la homosexualidad era un símbolo de degeneración* biológica (una patología muy grave ya que ponía en peligro la supervivencia de una raza dominante amenazada), pero también una actitud gravemente asocial en su relativa despreocupación con respecto a barreras y separaciones: el hecho de que algunos homosexuales blancos se sintieran atraídos hacia los indios, mestizos o negros, los convertía especialmente en criminales*. El Partido Na-

cional, que dominó en esa época la escena política, se apoyaba en el populismo afrikáner hostil a la fluidez social, a la cultura urbana, a los intelectuales, y jugaba con la confusión entre homosexualidad y pedofilia* para impedir cualquier evolución legal. Se aprovechaba también de las desavenencias que existían entre la comunidad gay en gestación: así, la primera asociación gay de Sudáfrica, Gay Association of South Africa (GASA), creada en 1982, estaba formada exclusivamente por blancos y se proclamaba «apolítica», dicho de otra manera, se negaba a condenar el *apartheid*. Fue necesario esperar hasta 1988 para que apareciera una organización multirracial y politizada, la Gay and Lesbian Organisation of the Witwatersrand (GLOW), enemiga de cualquier forma de discriminación*.

Las cosas han cambiado muy rápidamente, en este contexto político radicalmente nuevo, marcado por la liberación de Mandela en 1990, la abolición de las leyes del *apartheid* en 1991, la elección de Mandela como presidente de la república en 1994: la primera *Gay Pride* [Día del Orgullo Gay], organizada por la GLOW, se celebró en 1990 y fue el primer Día del Orgullo de Gays y Lesbianas de todo el continente africano; se multiplicaron los lugares de encuentro; la presencia de gays y lesbianas aumentó considerablemente, en especial en El Cabo, donde floreció la asociación Lesbians in Love and Compromising Situations (LILACS); la comunidad gay, cada vez más consciente de sí misma, reclamó la igualdad de derechos, siguiendo el modelo que desde hacía años defendían los militantes negros del CNA. Así, la Constitución de 1996 afirma (es la primera en la historia del mundo) la igualdad de todos los ciudadanos sudafricanos «cualquiera que sea su raza, su identidad sexual, su sexo, su situación familiar*, sus orígenes sociales o étnicos, su edad, sus posibles discapacidades, su religión, sus creencias, su cultura, su lengua y su nacimiento» (Constitución de la República Sudafricana, Bill of Rights, ley núm. 108 de 1996). Esta ley tiene una importancia capital, pues da cien vueltas a la última ley de esta competencia: la National Coalition for Gay and Lesbian Equality (NCGLE) puede servirse de ella para que no se apliquen leyes anteriores. Sirve también para obtener algunos avances jurídicos, especialmente en materia de no discriminación de derecho del trabajo* y de derecho matrimonial; por otra parte, el CNA ha prometido a la NCGLE legislar rápidamente sobre el matrimonio* homosexual. La moral, pues, de los homosexuales sudafricanos es optimista, como señalaba un participante negro en el Día del Orgullo de Gays y Lesbianas de Johannesburgo en 1994: «No soy más una *drag-queen*, un don nadie; pero ¿sabes una cosa? Desde que he oído hablar de esta Constitución me siento libre en mi interior». En la actualidad, la República Sudafricana

se ha convertido en un referente mundial, al reconocer tanto el matrimonio entre personas del mismo sexo como el derecho a la adopción por parte de parejas homosexuales.

Esta protección constitucional sin igual no significa, sin embargo, el fin de la homofobia: la que subsiste entre los conservadores blancos y los grupos de presión cristianos y musulmanes que hacen todo lo que pueden para impedir la introducción de la cláusula de igualdad en la Constitución; está también entre algunos negros, sensibles a las tesis pseudoétnicas según las cuales la homosexualidad sería un elemento cultural «no africano» importado por los colonizadores. Es lo que afirmaban los amigos y defensores de Winnie Mandela en 1991, cuando fue juzgada por haber secuestrado y asesinado a un adolescente de catorce años: «Homosex is not in black culture» [Lo homosexual no está en la cultura negra]. Es también lo que recientemente ha objetado Barney Pitso, presidente de la Comisión Sudafricana de los Derechos Humanos: «La libertad de orientación sexual no es africana». «Si usted tiene razón», le respondieron, «la represión de las minorías, la corrupción y la violación de los derechos humanos son fundamentalmente africanos». De forma general, el alto nivel de violencia que hay en la sociedad sudafricana actual tiene repercusiones negativas en la vida de los gays y lesbianas: las costumbres no están tan adelantadas en todas partes como la ley.

Zimbabue

Como ocurre a menudo, la colonización acompañada de un trabajo de proselitismo* cristiano permitió como único marco de las relaciones sexuales en Rhodesia (colonia británica desde 1895 hasta 1920) la heterosexualidad conyugal y monógama: este territorio ha conocido la dureza de las leyes homófobas anglosajonas, después incluso de su independencia en 1965 y de la descolonización realizada en Zimbabue en 1980. Sin embargo, hay que señalar que la propia colonización británica, al desarrollar las actividades mineras, creó las condiciones de una homosexualidad de ocasión (tomando la forma de un «matrimonio» entre un obrero de edad madura y un obrero más joven al que llama «su mujer»; su equivalente parece haber existido entre las mujeres que se quedaban en la aldea, en forma de relación «mamá-bebé»). El mismo fenómeno se dio en Sudáfrica.

Desde su independencia, Zimbabue apenas ha visto progresar la condición de los homosexuales: hasta 2006, la ley castigaba allí la homosexualidad con penas que podían llegar hasta los diez años de prisión, si bien la reforma del Código Penal que ese año entró en vigor redujo el castigo a una multa y a un máximo de doce meses en prisión. En 1989 apareció en Hara-

re un movimiento de gays y lesbianas (GALZ o Gays and Lesbians in Zimbabwe), del que formaban parte blancos y negros; y en la década de 1990, Robert Mugabe se reveló como uno de los políticos más homófobos del mundo. La homofobia de Mugabe tiene varias raíces: el catecismo cristiano aprendido con los misioneros, las afirmaciones del etnólogo y líder keniano Jomo Kenyatta, que afirmaba, desde 1938, que la homosexualidad era totalmente desconocida entre las poblaciones africanas, la hostilidad con la evolución reciente de Sudáfrica y más concretamente con Nelson Mandela, que se ha convertido en la principal personalidad del África austral desde el fin del *apartheid* en detrimento de Mugabe. En 1995, no contento con no dejar participar a los miembros del GALZ en la feria del libro de Harare, Mugabe no tuvo inconveniente en exponer lo más profundo de su pensamiento de la siguiente manera: «Las lesbianas y los gays son inferiores a los perros y los cerdos, no merecen ningún derecho, representan una forma de decadencia* occidental sin ninguna vinculación con la auténtica cultura de Zimbabue». Esta declaración, que provocó una agitación considerable en el extranjero, en especial en Gran Bretaña, en Holanda y Nueva Zelanda, refleja muy bien el estado de confusión mental que tienen los homófobos, confundiendo lo natural y lo histórico, las tradiciones autóctonas y las prácticas de los misioneros, pues si caben pocas dudas sobre la orientación sexual de Cecil Rhodes, hoy día se sabe que las relaciones de tipo homosexual existían entre las poblaciones Shona y Ndebele antes de la llegada del colonizador; Marc Epprecht ha demostrado con claridad que, desde el comienzo de la colonización rhodesiana, se condenó por homosexualidad a simples lugareños que no estaban en contacto con los occidentales; y Marc Carlson, tras una larga investigación, pudo probar que la homosexualidad existía en 122 tribus de Zimbabue.

En 1996, el GALZ demandó la decisión presidencial ante el Alto Tribunal, que dio la razón a la asociación. Pero se multiplicaron las intimidaciones por parte de estudiantes homófobos, líderes religiosos, secuaces de Mugabe, y, en el último momento, el ministro del Interior publicó un decreto prohibiendo de nuevo al GALZ participar en la feria del libro «para preservar la salud cultural» del pueblo de Zimbabue. Después, los gays y lesbianas han servido de cabeza de turco a las mil frustraciones creadas por una situación económica catastrófica. El hostigamiento policial ha sido incesante, con arrestos arbitrarios, palizas e incluso asesinatos. Como señala el investigador sudafricano Peter Vale, la función del GALZ es histórica: nunca antes un grupo de defensa de una minoría se había atrevido a desafiar la autoridad de un líder nacional; el GALZ ha abierto, así, un camino que los sindicatos, las Iglesias, las asociaciones de defensa de los derechos humanos en seguida han empezado a

recorrer. La hostilidad de Mugabe contra el movimiento gay sólo se explica por los problemas que plantea y por la agitación que provoca en el seno de la sociedad civil. La protesta contra Mugabe se ha hecho internacional: el militante gay británico Peter Tatchell, que había pedido la detención del presidente de Zimbabue cuando se encontraba en suelo británico en 1999, inspirándose en la jurisprudencia del caso Pinochet, no dudó en volver a intentarlo cuando Mugabe realizó una visita a Bruselas el 5 de marzo de 2001, y en esta ocasión fue tratado violentamente por los guardaespaldas del presidente. El propio Mugabe, muy anglófono, se ha significado también al estigmatizar al Gobierno Blair como un órgano formado por «gánsteres gays».

Por una ironía del azar, el predecesor de Mugabe, el pastor metodista Canaan Banana, fue sorprendido recientemente en un delicado asunto que atañe a las costumbres. Efectivamente, fue acusado de haber cometido durante su mandato (1980-1987) varias violaciones homosexuales en las personas de sus colaboradores y guardaespaldas. A pesar de los esfuerzos de Mugabe por ocultar el escándalo, Banana fue condenado en firme a un año de prisión en 1998. Tras huir a Botsuana y a Sudáfrica, regresó a su país para cumplir su pena (2000-2001).

Zambia

La situación de los homosexuales en Zambia (antigua Rhodesia del Norte) es muy mala, la ley sobre sodomía prevé penas que llegan incluso a catorce años de prisión. El presidente zambiano Frederick J. T. Chiluba, aferrado al poder, apenas parece menos homófobo que Mugabe. Su ministro de Justicia, Vincent Malambo, ha afirmado públicamente que «la homosexualidad es una aberración tanto para los africanos como para los cristianos».

Sin embargo, bajo la influencia de los recientes acontecimientos de Sudáfrica, las cosas han comenzado a cambiar a partir de la década de 1990. En julio de 1998 un joven, Francis Chisambisha, hizo su *coming out** en el periódico *The Post*: subrayó que su homosexualidad no traicionaba su africanidad. Algunas semanas después, en septiembre de 1998, a propuesta de Gershon Musonda, se creó una primera asociación homosexual, LEGATRA (Lesbians, Gays, Bisexuals & Transgender Persons Association of Zambia), que proporcionó a sus miembros el apoyo psicológico, asistencia jurídica y prevención sanitaria. LEGATRA trabaja en colaboración con Amnistía Internacional, el GALZ de Zimbabue y la principal asociación zambiana de defensa de las minorías: Zambia Independent Monitoring Team (ZIMT), cuyo valiente presidente, Alfred Zulu, afirma que la simple aplicación de la actual Constitución asegura la pro-

tección de los gays. LEGATRA ha tratado en vano de conseguir su reconocimiento oficial, pero el Gobierno no lo ha hecho porque todavía está en vigor la ley sobre la sodomía y representaría, según él, «alentar el crimen»; ahora bien, sin este reconocimiento, que es lo que busca el *lobbying*, la derogación de la *sodomy law* no es factible.

Los debates se incentivaron en 2001 entre liberales partidarios de una descriminalización y los conservadores, que consideran que cualquier reforma atenta contra la cultura africana y la moral cristiana. Tenemos que decir que los militantes gays y lesbianas de Zambia viven en una situación de gran precariedad: el presidente de LEGATRA ha sido atacado dos veces y está sometido a una constante vigilancia ocular; en cualquier momento un homosexual puede ser arrestado por desobedecer la ley y por conspirar contra ella.

Namibia

Este estado, el antiguo África del Sudoeste, colonizado por los alemanes y después bajo mandato británico tras la Primera Guerra Mundial, y dirigido de hecho por la República de Sudáfrica hasta 1989, es independiente desde 1980. Se ha dotado de una Constitución liberal e igualitaria, y la homosexualidad no es ilegal. Dicho esto, varios de sus dirigentes son claramente homófobos y han adoptado, además de las prohibiciones bíblicas, la cantinela de la homosexualidad-importación, extraña a la tradición africana (es interesante señalar que estigmatizan igualmente a los extranjeros presentes en el territorio de Namibia). Desde 1995 varios ministros han denunciado «una plaga social no africana» y una «enfermedad mental susceptible de ser curada», sobre todo a través de un tratamiento* hormonal, y a partir de 1996 el presidente Sam Nujoma ha condenado formalmente la homosexualidad en varias ocasiones, acusando a los gays y lesbianas de ser agentes del imperialismo europeo y de destruir la cultura local al imponer el «gaysmo». Ha llegado a pedir a los gays y lesbianas que se expatrien (declaración de Utapi en octubre de 2000). Al mismo tiempo, su ministro del Interior, Jerry Ekandjo, ha dado orden a una amplia unidad de la Policía de 700 hombres «de eliminar a los gays y lesbianas de la superficie de Namibia». El propio Ekandjo considera que la Constitución de Namibia no garantiza ningún derecho a los homosexuales.

A pesar de estas difíciles condiciones, o a causa de ellas, se está formando en Namibia un movimiento de gays y lesbianas. Algunas lesbianas fundaron en 1989 el Sister Namibia Collective, y se asociaron a militantes gays en 1997 para poner en marcha el Rainbow Project, que cuenta con un mi-

llar de miembros. El Rainbow Project es el tercer movimiento de gays y lesbianas en África, por detrás de los de Sudáfrica y Zimbabue, y en 2000 se celebró en Windhoek un Día del Orgullo Gay.

Botsuana

Botsuana, Estado situado entre Sudáfrica, Namibia y Zimbabue, es un país donde la homosexualidad masculina está prohibida desde la época colonial: «Las relaciones carnales contra el orden natural» son castigadas con penas de hasta siete años de prisión. La homofobia de la clase política es muy fuerte y se manifiesta en la reciente criminalización del lesbianismo en junio de 1998.

En enero de 1999 el Consejo Cristiano de Botsuana demandó la derogación de las leyes sobre la homosexualidad. El reverendo Rupert Hambira funda su rechazo a la homofobia basándose en la caridad evangélica («no debemos juzgar a los demás, debemos dejar a Dios esta tarea») y contesta formalmente que se puede fundar una ley homosexual basada en la Biblia*, de la que recuerda que está «llena de errores humanos y de opiniones subjetivas», y que fue utilizada por los bóers para justificar el *apartheid*. Rupert Hambira ha sido apoyado por el principal sociólogo de Botsuana, el doctor Mulingi, que aunque a título personal desapruueba la homosexualidad, rechaza el argumento de su carácter no africano: recuerda que, por el contrario, las relaciones homosexuales eran comunes en África central antes de la colonización. Estas afirmaciones provocaron una violenta reacción de estudiantes de la Universidad de Botsuana, y su líder, Biti Butale, exclamó: «Estamos horrorizados por la homosexualidad y los demás caprichos de los filántropos occidentales».

A finales de la década de 1990 surgió en Botsuana un movimiento de gays y lesbianas, el LeGaBi-Bo, que se ha desarrollado bajo la protección de una asociación de defensa de los derechos humanos muy activa, Ditshwanelo, que en 2000 recibió el premio Felipa de Souza por su actividad a favor de los homosexuales. En 1996 y en 2001, siguiendo el modelo surafricano, un militante homosexual, Utjijwa Kanani, denunció ante el Alto Tribunal los artículos homófobos del Código Penal que a su entender entran en contradicción con los valores fundamentales de la Constitución de Botsuana. Recibió el apoyo de un abogado británico, Peter Duffy.

Mozambique

Igual que en Angola, otra antigua colonia portuguesa, en Mozambique, la homosexualidad es un comportamiento que atenta contra la moral pública.

Los artículos 70 y 71 del Código Penal mozambiqueño criminalizan la homosexualidad masculina. Determinan que los actos sexuales sean sancionados con una pena de tres años de prisión en un centro de reeducación, donde los detenidos son sometidos a trabajos forzados.

► CLARK, Bev, «Zimbabue», en ZIMMERMAN, Bonnie (dir.), *Lesbian Histories & Cultures*, Nueva York-Londres, Garland, 2000. —DELANEY, Joyce, MCKINLEY, Catherine (dir.), *Afrekete. An Anthology of Black Lesbian Writing*, Nueva York, Anchor Books, 1995. —DE VOS, Pierre, «Une nation aux couleurs de l'arc-en-ciel? Égalité et préférences: la Constitution de l'Afrique du Sud» en BORRILLO, Daniel, *Homosexualités et droit*, París, PUF, 1998. —DUNTON, Chris, *Human Rights and Homosexuality in Southern Africa*, Upsala, Nordiska Afrikainstitutet, 1996. —EPPRECHT, Marc, «“Good God Almighty, What's This!": Homosexual “Crime” in Early Colonial Zimbabwe», en MURRAY, Steven O., ROSCOE, Will (dir.), *Boy-Wives and Female Husbands, Studies of African Homosexualities*, Londres, McMillan Press, 1998. —GERVISSER, Mark y CAMERON, Edwin (dir.), *Defiant Desire, Gay & Lesbian Lives in South Africa*, Johannesburgo, Ravan, 1994. —HYAM, Ronald, *Empire and Sexuality: The British Experience*, Manchester, Manchester University Press, 1990. —ISAACS, Gordon, MCKENDRICK, Brian, *Male Homosexuality in South Africa: Identity Formation, Culture and Crisis*, El Cabo, Oxford University Press, 1992. —MURRAY, Steven O., ROSCOE, Will (dir.), *Boy-Wives and Female Husbands, Studies of African Homosexualities*, Londres, McMillan Press, 1998. —ZWICKER, Heather, «Zimbabwe» en HAGGERTY, George E. (dir.), *Gay Histories & Cultures*, Nueva York-Londres, Garland 2000.

Pierre ALBERTINI

→ África central y oriental; África occidental; antropología; retórica; violencia.

ÁFRICA CENTRAL Y ÁFRICA ORIENTAL

Al haber sido colonizados por diferentes naciones, no todos los países de África central y oriental tienen una legislación homófoba. Debemos señalar que, por lo que les queda de influencia francesa, varios países surgidos de la AEF [África Ecuatorial Francesa] no tienen ley sobre la sodomía: la homofobia puede ser en ellos muy fuerte, pero está en la sociedad, no en la ley. Éste es el caso de la República Centrafricana, de la República Popular del Congo, de Gabón, de la República del Chad (debemos señalar que aunque las relaciones homosexuales no son ilegales en la República del Congo, los diplo-

máticos congoleños afirman habitualmente todavía que «la práctica de la homosexualidad no existe» en su país). Por otro lado, la ley penaliza la homosexualidad con más o menos severidad.

Como en el resto del continente, la homofobia en África central está a menudo ligada a la idea de que la homosexualidad no pertenece a la historia de las sociedades locales. El tabú se ha levantado en la actualidad y los etnólogos más rigurosos dicen que aunque la homosexualidad como forma de vida permanente ha sido muy rara en las sociedades africanas —teniendo en cuenta la mala imagen que tiene en un universo subpoblado una práctica sexual que no conduce a la reproducción—, los juegos homosexuales de los jóvenes eran relativamente frecuentes, por ejemplo, entre los tutsis y los hutus, especialmente en la corte real, en donde estaban excluidas las mujeres. Los azandes, población de la actual República Centroafricana, han llegado a conocer incluso formas pederastas de matrimonio entre los guerreros. Los langa de Uganda, los impotentes (*los llamo yo*) podían desposar a hombres, vestirse como mujeres y simular que tenían la regla: se consideraba que los hombres que tenían un comportamiento de este tipo estaban habitados por los espíritus de los antepasados y que eran en este sentido muy útiles a la comunidad. Sobre todo, el llamado asunto de «los mártires de Buganda» (una zona de la actual Uganda), entre 1885 y 1887, prueba la amplitud de la homosexualidad en algunas cortes africanas precoloniales y la aguda crisis creada por la homofobia de los misioneros británicos: el último rey de Buganda, Mwanga, al que le gustaban con pasión los jóvenes, se acostaba con sus pajes y los hizo asesinar en masa (hubo posiblemente más de 100 muertos, en tres etapas) cuando éstos, convertidos al cristianismo, se opusieron ferozmente a sus pretensiones.

El derecho es todavía más homófono en África oriental. Como se puede observar en el mapa confeccionado por AFROL, la homosexualidad es ilegal en la actualidad en casi todos los Estados de África oriental (Sudán, Etiopía, Yibuti, Somalia, Kenia, Tanzania). Seguramente ello tiene mucho que ver con las influencias cristianas (Etiopía, Kenia) y musulmanas (África oriental es una zona de difusión del islamismo como lo prueba la historia reciente de Sudán y de Somalia). La cuestión de la influencia del islam* en la homofobia africana está poco clara: parece ser que los musulmanes de Zanzíbar, principales organizadores de la vida económica del África oriental antes de la colonización europea del siglo XIX (especialmente los temibles mercaderes de esclavos), contribuyeron a la difusión de las prácticas homosexuales entre hombres maduros y adolescentes. Además, en el suajili, lengua dominante en África oriental, es conocida la pareja masculina *basha/msenge* (*érase/éromène*,

activo/pasivo). Con frecuencia se afirma incluso que las poblaciones de las zonas costeras son más tolerantes con la homosexualidad que las poblaciones cristianas o animistas del interior. Dicho esto, en África como en otros lugares, el islam ha entretreído en torno a la homosexualidad una cultura del tabú y del no derecho: se pueden mantener bastante fácilmente relaciones homosexuales pero sabiendo que no se debe hablar de ellas, *a fortiori* convertirlas en objeto de reivindicaciones, y el tabú es todavía mayor en materia de lesbianismo.

Sudán

Mientras que los diferentes pueblos sudaneses (en especial los nubas y los azandes) tienen ricas tradiciones homosexuales, incluyendo también formas de matrimonio entre varones, el Sudán actual es uno de los Estados más homófobos del mundo, como atestigua el contenido de su Código Penal y las actuaciones de sus representantes en todas las instancias internacionales.

Sometidos al islamismo radical desde el golpe de Estado de 1989, agotado por una larga guerra civil (entre las autoridades islamistas del norte y las fuerzas rebeldes del Soudan People Liberation Army [SPLA] en el sur), Sudán no responde evidentemente a las normas jurídicas de un Estado democrático. El artículo 316 del Código Penal de 1983, basado en la *sharia*, prevé la pena de muerte para todo acto de sodomía cometido por un hombre casado y una pena de 100 latigazos si el acto es cometido por un soltero. Pero aunque la pena capital no se haya aplicado todavía por este motivo, los homosexuales sudaneses son condenados a llevar hasta el extremo la lógica del silencio que prevalece generalmente en tierra del islam. La homofobia más oscurantista está acompañada de hecho en Sudán de una tolerancia* bastante mayor con respecto a la violencia pedófila, de un alto nivel de trato esclavista y de la práctica general de mutilación sexual de las niñas.

Con un voto muy disputado, Sudán consiguió impedir a la International Lesbian and Gay Association (ILGA) obtener un estatuto consultivo en el Consejo Económico y Social de la ONU.

Etiopía

Etiopía tiene una doble originalidad en África: es un Estado cristiano muy antiguo (con minoría musulmana) y un espacio que fue poco y tardíamente colonizado (por la Italia fascista). Por ello, el Código Penal etíope, en sus artículos 629 y 630, se basa en la influencia cristiana indígena para condenar las relaciones homosexuales, sean masculinas o femeninas.

Todo acto homosexual es castigado con una pena de entre diez días y tres años de prisión. La pena puede llegar a cinco años si el acusado se prostituye durante el acto y puede llegar a quince años si los hechos conllevan violencia o ponen en peligro la vida de otro.

Etiopía, como Sudán, ha votado contra la concesión a la ILGA de un estatuto consultivo en el Consejo Económico y Social de la ONU.

Somalia

En Somalia, cuya población es mayoritariamente musulmana, el artículo 409 del Código Penal de 1973 penaliza cualquier relación homosexual con una pena de tres meses a tres años de prisión. Por otra parte, el artículo 410 prevé someter a «medidas de seguridad» (en la práctica a una vigilancia policial) a cualquier persona que haya sido condenada por homosexualidad anteriormente.

El relativo estallido que conoce Somalia desde hace unos veinte años agrava más los problemas. La prensa de Mogadiscio dio a conocer en febrero de 2001 que un tribunal islámico de Boosaaso (en la región autónoma de Puntland, en el nordeste del país) acababa de condenar a una pareja de lesbianas a la pena de muerte por lapidación. Sometidas a una fuerte presión internacional, las autoridades de Puntland pretendieron hacer creer que la prensa de Mogadiscio se había inventado este suceso para desacreditar a la joven región autónoma. Es difícil conocer realmente la suerte de los homosexuales en las diferentes zonas del país, pero todo conduce a creer que no es nada favorable.

Kenia

En Kenia, una relación homosexual puede suponer hasta catorce años de prisión. La homofobia es fuerte, reforzada por los políticos (en especial, el presidente Daniel Arap Moi) y las Iglesias (que han mantenido casi hasta nuestros días el heterosexismo* y los tabúes del antiguo colonizador británico). Los homosexuales habitualmente son objeto de burla, acosados, golpeados. Los actos de violencia son frecuentes en Nairobi y más raros en la costa (en Mombasa). Sin embargo, debemos señalar que la tradición homosexual indígena es relativamente rica, en parte por la influencia árabe-musulmana, como señalan los autores de *Boy-Wives and Female Husbands*.

En el siglo xx Kenia ha jugado un papel muy importante en la construcción de una identidad africana homófoba: a partir de 1938, en *Facing Mount Kenya* (primer trabajo de etnografía escrito por un africano, prologado por Bronislaw Malinowski), Jomo Kenyatta, futuro primer presidente de la Kenia

independiente, afirmó que la homosexualidad no se conocía entre los gikuyus. Basó esta tesis en la afirmación (errónea) de que no existía un nombre especial para designar a la homosexualidad en las lenguas africanas. En realidad, las sociedades de África precolonial conocían importantes prácticas de masturbación mutua entre hombres, que Kenyatta hizo mal en disociar de la homosexualidad. El enorme prestigio de este estudio ha contribuido mucho a fijar estereotipos poscoloniales, retomados hoy día por algunos africanos y afroamericanos, para quienes las culturas negras son naturalmente portadoras de una pureza sexual, manifestada por su heterosexualidad exclusiva, opuesta a las perversiones de las culturas europeas.

Uganda

En Uganda «la relación carnal contra natura» es ilegal, en virtud de los artículos 145, 146 y 148 del Código Penal. La pena máxima prevista para un homosexual activo es la cadena perpetua; de siete años para un homosexual pasivo; los simples tocamientos homosexuales (*gross indecency*) pueden ser castigados con cinco años de prisión. En 2009, se presenta un proyecto de ley para intensificar la criminalización de la homosexualidad, pero la fuerte oposición nacional e internacional ha impedido, de momento, su aprobación.

La opinión pública es muy hostil a los gays y lesbianas: aquél cuya homosexualidad es conocida es expulsado de su familia, pierde a sus amigos, sus clientes, su alojamiento y su derecho a la escolarización (en julio de 1999, 25 estudiantes fueron expulsados de un instituto de Ntare por homosexualidad, y en noviembre del mismo año cuatro estudiantes fueron expulsados de la universidad por este motivo). El hombre común afirma que desea la lapidación de los gays.

El presidente ugandés, Yoweri Museveni, es muy homófobo: en una declaración del 27 de septiembre de 1999 afirma que la homosexualidad es extraña a la cultura ugandesa y amenaza a los gays ugandeses con el arresto, con encerrarlos y ponerles una multa (al mismo tiempo pedía a los servicios secretos que se prepararan para detener a todos los homosexuales). Esta declaración de 1999 fue seguida en la práctica de una oleada represiva: a finales de ese año, cinco militantes homosexuales de ambos sexos, miembros del grupo homosexual de reciente creación, Right Companion, fueron detenidos, golpeados, chantajeados. Una joven lesbiana fue violada dos veces. En 2000 fue asesinado en Kampala un homosexual militante en otro grupo, Lesgabix.

La homosexualidad divide a las Iglesias cristianas ugandesas: en mayo de 2001 un antiguo obispo de la

Iglesia anglicana de Uganda, Christopher Ssenyonjo, hizo su *coming out* y asumió la defensa de los gays (preside el grupo gay Integrity Uganda). Sus antiguos colegas mostraron su indignación y le acusaron de «traicionar su fe por treinta denarios» y de servir a los intereses del neocolonialismo cultural de los gays norteamericanos. La Iglesia católica local, por boca del cardenal Wamala, condena también la homosexualidad igual que la corrupción, el aborto y «todas las formas de comportamiento contrarias a las leyes de Dios y a nuestra propia cultura». Pero monseñor Ssenyonjo no se deja intimidar: se apoya en los debates de la Conferencia de Lambeth de 1998 para recordar que cada vez hay más cristianos que desaprueban la homofobia, y rechaza la tesis de la homosexualidad-importación al recordar los gustos sexuales de Mwanga, último rey de Buganda. Monseñor Ssenyonjo está apoyado en su lucha por un universitario, el padre Alí Mazrui, para quien el presidente Museveni, igual que Mugabe en Zimbabue, haría mejor en olvidarse de los homosexuales y en perseguir la corrupción que arruina y está destruyendo el país.

La declaración presidencial del 27 de septiembre de 1999 suscitó una viva reacción internacional: el departamento de Estado estadounidense hizo una advertencia al Gobierno ugandés el mes de octubre siguiente.

Tanzania

La homosexualidad masculina es ilegal en Tanzania desde la época colonial (Tanzania fue colonizada por los alemanes desde 1884 hasta la Primera Guerra Mundial, después por los británicos, y en 1961 proclamó su independencia). El artículo 154 del Código Penal establece la cadena perpetua para el delito de homosexualidad.

Pero la ley apenas se aplica, o sólo de una forma muy intermitente. En 1998 un británico fue expulsado de Tanzania por homosexualidad, pero lo que en realidad se le reprochaba era su gran éxito económico. Desde 1997 existe una asociación de defensa de gays y lesbianas, Community Peer Support Services (CPSS), que cuenta hoy día con 334 miembros que son formados en el activismo. Según los miembros del CPSS, la situación de gays y lesbianas es mejor en Tanzania que en los países vecinos.

República Democrática del Congo (antiguo Zaire, antiguo Congo-Kinshasa, antiguo Congo Belga)

En este país es corriente oír decir que la homosexualidad masculina está castigada con cinco años de prisión. En realidad, la situación jurídica de los ho-

mosexuales zaireños está poco clara: los artículos 168, 169 y 172 del Código Penal castigan la agresión sexual (lo que los anglosajones llaman *assault*) no la relación sexual entre adultos que dan su consentimiento. El mismo tono se encuentra en la vecina Ruanda.

Esto no impide que la hostilidad contra la homosexualidad sea muy grande en esta antigua colonia belga, marcada por el proselitismo de los misioneros cristianos de los siglos XIX y XX (tres cuartas partes de la población son católicas y un 20 por 100 protestante). En 1992, durante la Conferencia Mundial de la United Methodist Church, el delegado más virulento en el rechazo a levantar la condena de la homosexualidad fue un zaireño, el reverendo Kasongo Muza, que llegó a decir: «No queremos que nuestra cultura se vea contaminada por una enfermedad».

De hecho, como ha demostrado Joseph Towles, la homosexualidad no es un artículo de importación en la cultura congoleña: entre los mbo, tradicionalmente interviene, en algunas tribus, un homosexual en los ritos de iniciación de los jóvenes.

Camerún

La homosexualidad es ilegal en Camerún según el artículo 347 del Código Penal. Está castigada con una pena de seis meses a cinco años de prisión y una multa que puede llegar a 200.000 francos de la CFA. La pena es doble si uno de los protagonistas es menor de veintiún años. A menudo se oye decir en Camerún, como en el resto de África, que la homosexualidad habría sido introducida por el colonizador alemán, y luego por el francés; no hay nada de cierto en ello: antes de 1914, un etnólogo, Günther Tessmann, había descubierto casos tradicionales de sodomía entre los fangs, estas relaciones estaban dirigidas a aportar una ayuda material al protagonista activo.

La situación de los homosexuales cameruneses está mal documentada, pero todo lleva a pensar que es muy mala. Camerún es un país donde reinan en la práctica los más altos grados de arbitrariedad y corrupción. Sometidos al estigma legal y al oprobio popular, los homosexuales tienen muchas bazas de encontrarse entre los centenares de personas que, todos los años, son detenidas, torturadas y ejecutadas sin juicio por unidades paramilitares. Algunos militantes cameruneses muy valientes han participado, a pesar de todo, en la XIX Conferencia Mundial de la ILGA, en Johannesburgo, en septiembre de 1999.

► BLEYS, Rudi C., *The Geography of Perversion: Male to Male Sexual Behaviour Outside the West and the Ethnographic Imagination, 1750-1918*, Londres, Cassell, 1996. —DELANEY, Joyce, MCKINLEY, Catherine (dir.), *Afrekete: An Anthology of Black Lesbian*

Writing, Nueva York, Anchor Books, 1995. —EPRECHT, Marc, «Africa: Precolonial Sub-Saharan Africa», en HAGGERTY, George E. (dir.), *Gay Histories and Cultures*, Nueva York-Londres, Garland, 2000. —HYAM, Ronald, *Empire and Sexuality: The British experience*, Manchester, Manchester University Press, 1990. —KENYATTA, Jomo, *Facing Mount Kenya, The Tribal Life of the Gikuyu*, Londres, Secker & Warburg, 1938 (con una introducción de B. Malinowski). —MURRAY, Stephen O., «Gender-Defined Homosexual Roles in Sub-Saharan African Islamic Cultures» y «The Will not to Know: Islamic Accommodation of Male Homosexuality», en MURRAY, Stephen O., ROSCOE, Will (dir.), *Islamic Homosexualities: Culture, History & Literature*, Nueva York, New York University Press, 1997. —MURRAY, Stephen O., ROSCOE, Will (dir.), *Boy-Wives and Female Husbands, Studies of African Homosexualities*, Londres, McMillan, 1998 [especialmente la traducción inglesa del artículo de Günther TESSMANN, «Homosexualities among the Negroes of Cameroon and a Pangwe Tale», publicado en alemán en 1921]. —TOWLES, Joseph, *Nkumbi Initiation, Ritual & Structure Among the Mbo of Zaire*, Teruren, Museo Real de África central, 1993.

Pierre ALBERTINI

→ *África austral; África occidental; antropología; islam; Magreb.*

ÁFRICA OCCIDENTAL

La región que generalmente conocemos con el nombre de África occidental comprende numerosos Estados: Benin, Burkina Faso, Cabo Verde, Costa de Marfil, Gambia, Ghana, Guinea, Guinea-Bissau, Liberia, Malí, Mauritania, Níger, Nigeria, Senegal, Sierra Leona y Togo, a los que también se puede añadir Camerún, cuya historia y diversas etnias (peuls, hausas, etc.) están muy vinculadas a esta región.

Hoy día, todos los países de esta región han adoptado el pluripartidismo político, que permite más o menos un funcionamiento democrático. Aunque la alternancia en el poder se desarrolla en condiciones relativamente satisfactorias en Senegal, Ghana o Malí, sin embargo hay que señalar que la inestabilidad es la característica de países como Nigeria, Liberia, Níger, y más recientemente, Costa de Marfil. Por ello, la vida pública está así acaparada por la reivindicación de reformas constitucionales que permitan el ejercicio de una vida política más democrática. Sobre las cuestiones que aquí tratamos, que en general parecen completamente secundarias y muy discutibles, la revisión de las leyes apenas está en el orden del día: en este contexto poco favorable, el debate sobre las libertades indivi-

duales, la despenalización* y el reconocimiento legal de la homosexualidad no es casi posible.

Además, en Ghana, Nigeria, Togo y Malí está declarada ilegal. Si el Código Penal camerunés, en su artículo 347 bis condena todo «acto impúdico o contra natura* con un individuo de su sexo» a una pena que va de seis meses a cinco años de prisión*, y a una multa que asciende de 20.000 a 200.000 francos CFA, el artículo 319 del Código senegalés es más severo, ya que prescribe una pena de prisión que va de uno a cinco años de cárcel, y una multa de 100.000 a 1.500.000 francos de la CFA. En Burkina Faso, donde también está castigada, la homosexualidad no parece haber atraído especialmente la atención del legislador. El juez aprovecha las disposiciones sobre el ultraje a las buenas costumbres, de lo que tampoco se privan sus colegas senegaleses o cameruneses, pero al ser impreciso el concepto de buenas costumbres, esto va en contra de los detenidos. Sin embargo, todos los Estados reconocen a sus ciudadanos el derecho a una «sexualidad satisfactoria», sin que se hayan tenido en cuenta todas las consecuencias de tal disposición.

En África occidental, la religión constituye una señal identitaria importante. Si algunos países están todavía muy marcados por las religiones antiguas, que organizan casi todas el culto a los antepasados, como Costa de Marfil (65 por 100 de animistas, 12 por 100 de cristianos, 23 por 100 de musulmanes), Benin (70 por 100 de animistas, 15 por 100 de cristianos, 15 por 100 de musulmanes), Guinea-Bissau (65 por 100 de animistas, 5 por 100 de cristianos, 30 por 100 de musulmanes), otros están más influenciados por el islam* como Malí (90 por 100 de musulmanes), Guinea (85 por 100 de musulmanes), Níger (90 por 100). En Ghana predomina el cristianismo (21 por 100 de animistas, 63 por 100 de cristianos, 16 por 100 de musulmanes). La cohabitación religiosa es generalmente armoniosa. El cristianismo llegó con la colonización, mientras que el islam, más antiguo, llegó, no por vía de las conquistas, sino de una forma más difusa gracias a los intercambios entre las tribus, lo que no ha acarreado un fenómeno de arabización. Origina, por tanto, poco proselitismo, salvo en Nigeria (10 por 100 de animistas, 40 por 100 de cristianos, 50 por 100 de musulmanes), donde el proselitismo viene de antiguo e inspiró en el siglo XIX la yihad, que llevó al surgimiento del Imperio peul de Sokoto, que englobaba a los territorios situados en la actualidad en Camerún, Nigeria y Níger. La instauración de la *sharia* en algunos Estados federados de Nigeria ha provocado hoy día un ciclo de violencias entre cristianos y musulmanes, caracterizado por la condena a muerte de las mujeres acusadas de adulterio.

En resumen, es muy difícil presentar en unas pocas líneas un conjunto tan amplio y contrastado como

el de África occidental, donde la homofobia no adopta la misma forma en todas partes. Sin embargo, puede ser examinado con relación a la vieja herencia, y también en función de la adaptación de los discursos y las prácticas en el mundo contemporáneo.

La vieja herencia

África occidental ha conocido poderosos Estados precoloniales, como los imperios de Ghana (siglo IV), de Soso (siglo XII), de Malí (siglo XI), de Songhai (siglo XIV) o de Sokoto (siglo XIX), los reinos ashanti (siglo XIII), los Estados yoruba de Benin o hausa (siglo X) en torno al lago Chad. Estos Estados, que para unos surgen del meandro del Níger y para otros de la costa atlántica o de los alrededores del lago Chad, fueron interrumpidos en su sucesión y destruidos por la colonización en el siglo XIX. De aquí resultó un proceso de retribalización que, por voluntad de la Administración, transforma en etnias poblaciones dentro de las cuales esta forma de reagrupamiento estaba considerablemente debilitada. Esto explica el corte que hay en esta región entre lo que se considera tribu y etnia: los peuls o fulbés están presentes en nueve países incluidos Camerún y Chad, los malinkas o mandingas se encuentran también más en Malí, Guinea o Níger que en Senegal y Sierra Leona, los haousas están en Libia, Chad, Níger, Camerún y Nigeria, los yorubas en Benin y Nigeria, etc. Esta tribu está formada por varios millones de individuos. Las etnias actuales están formadas, por tanto, por subgrupos que en sus orígenes estaban unidos por antiguas alianzas, que se manifestaban en pactos o relaciones de parentesco. Esto facilita la circulación de personas y bienes. Por ello es más difícil, en este contexto, invocar a las culturas étnicas para justificar una práctica. Normalmente se trata de un constructo cuyo origen no está bien explicado, convirtiendo así a la etnia en un cómodo saco para justificar la anterioridad, que jugaba un importante papel en la construcción identitaria.

La creación de grandes imperios tuvo el efecto de movilizar a poderosos ejércitos, formados todos por hombres, excepto en el reino de Abomey (siglos XVII-XIX), en donde se hallaban las célebres Amazonas. Estos imperios proyectan así la imagen de una masculinidad fuerte y dominante y originan una fuerte estratificación social que se consolidaría entre los mandingas con la aparición de castas, organizadas según los mitos por el propio fundador del imperio de Malí, Soundiata Keita. De esta forma, en las altas jefaturas militares, algunos hombres poderosos podían vivir con otro hombre con el estatus de esposa legítima. Todavía hoy, en Yaundé, por ejemplo, se pueden recoger testimonios de la existencia de relaciones homosexuales entre hombres-

desposados y sus maridos consuetudinarios.

De hecho, aunque las relaciones homosexuales están condenadas globalmente, las antiguas tradiciones han creado a veces construcciones sociales que pueden tener un espacio relativo, como en Gagnoa en Costa de Marfil, donde existe la pareja *woobi/yossi*. Al ser preguntado, un joven, Ferdinand, narra de esta manera la vida que lleva: vive en pareja con un *yossi*, y cumple todas las funciones de la mujer en la pareja heterosexual. «En mi familia, dice, mi homosexualidad no ha planteado nunca problemas. Fui educado como una niña por mi abuela. A nadie le extraña que sea femenino. A los diez años ya sabía que era *woobi*». Además, como explica este joven, «en el otro lado del país, en el este, hay otra tradición. Es el día de la *Abissa*: ese día las chicas se visten de chico y los chicos de chicas. Pero, sobre todo, cada uno tiene derecho a descubrir su vida ante su familia, que debe captarla sin decir nada. En este momento es cuando los jóvenes *woobis* hablan a sus padres». Pero aunque localmente las tradiciones permitan una relativa flexibilidad de géneros y sexualidades, en conjunto, la estigmatización es la norma general.

Tradiciones animistas

Las religiones de origen semítico valoran sobre todo la masculinidad, pero los mitos antiguos presentan divinidades con frecuencia gemelas (hombre y mujer) o hermafroditas, y en las sociedades agrícolas muchas divinidades son femeninas, encontrándose incluso fácilmente sacerdotes, adivinos, curanderos, iniciados, miembros de sociedades secretas de sexo femenino. Los cultos heredados de los antepasados comprenden a veces ritos de iniciación que participan de la elaboración de una masculinidad o de una feminidad conformes a los modelos del grupo, incluyendo la circuncisión, adoptada hoy día por casi todos los hombres de la región, y la ablación, muy presente en Níger, Malí, Nigeria, Burkina Faso y Senegal. La sexualidad está, por tanto, muy controlada por el grupo social a través de estas manifestaciones, tanto más cuanto que la idea de la natalidad está muy presente en una zona donde la mortalidad infantil está aumentando y donde la esperanza de vida se sitúa entre los cuarenta y siete y los cincuenta y cuatro años, además con una tendencia a la baja desde la irrupción de la pandemia del sida*. En este contexto, las nociones de emoción o de placer son muy poco valoradas en los discursos sobre la sexualidad. Además, la homosexualidad no es una sexualidad de procreación y está más ligada al placer y a la emoción: por ello se la descalifica.

En estas antiguas culturas, las relaciones homosexuales encuentran su estructura, su lógica y su

significado dentro del pensamiento del doble, que permite tomar muchos aspectos de la sexualidad de algunas etnias, incluidas las ya vividas, puesto que estas representaciones están muy extendidas en una ciudad como Yaundé, la capital de Camerún, en Lagos o Nigeria, en Cotonú o en Libreville, donde están igualmente comprobadas. El concepto del doble permite, por un lado, aprehender la homosexualidad y, por otro, la estigmatización que provoca. Proporciona su coherencia fantasmal y la hace emerger en un universo de violencia*.

La literatura antropológica sobre la brujería ha hecho clásica la percepción de la pluralidad del ser humano, al tener el hombre un doble indivisible e inmaterial. Algunos pueblos conocen una gran cantidad de aspectos del ser humano. Es el doble que participa en las celebraciones de los brujos y a través del cual se realiza el canibalismo oculto. De esta forma, los dobles de los brujos se comen a los dobles de sus víctimas, y éstas, que continúan vivas durante un momento sin sentir nada, caen enfermas o mueren poco después. Lo que le sucede al doble tiene, pues, repercusiones sobre la parte material de la persona. Entre los peuls, como entre otras muchas etnias africanas, el sueño es el momento en el que el alma, el doble inmaterial, abandona el cuerpo. Escapa entonces a las leyes del espacio y del tiempo. Entonces es cuando los brujos pueden atacarlo y anonadarlo.

Es importante examinar esta cuestión en la medida en que hoy sigue estructurando todo el campo de la sexualidad, también entre los que afirman no creer en ella, y que son numerosos. Permite comprender las representaciones locales de la homosexualidad, los sueños eróticos, los fantasmas, etc., y también profundizar en los conceptos de sexo y de género, de masculinidad y de feminidad. La brujería se organiza a partir de un juego basado en semejanzas y desemejanzas, lo real y lo aparente, lo visible y lo invisible, lo mismo y lo diferente.

El ser humano tiene, pues, dos sexos, uno que es aparente, visible, y otro que es invisible, que revela la realidad del doble. Los dos pueden ser semejantes o distintos. Pueden tener el mismo o diferente tamaño. Se puede tener un poder sobre el doble y actuar por él. También se puede no tener este poder. Esto es lo que distingue a los brujos de otras personas. Cuando se tiene este poder, se puede actuar sobre los otros a través de su doble: se les puede atacar, quitarles su fuerza, infligir enfermedades, devorarlos; se les puede imponer también una relación sexual. Una vez identificado el sueño como el momento en el que el doble es vulnerable, el doble será sorprendido y forzado cuando el individuo duerme, y esta situación se manifestará en él a través del sueño. De esta forma, la brujería es de hecho un universo de dobles, un mundo en el que unos son conscientes, ven y tienen poderes sobre los otros, que no tienen ninguna conciencia,

son ciegos e inertes. Los primeros pueden, por ello, actuar sobre los segundos, agredirlos, amputarles, momentánea o definitivamente, violarlos.

Normalmente, una persona identificada en el mundo visible como hombre tiene el sexo masculino. Sin embargo, puede suceder que tenga también un sexo femenino. También hay mujeres que tienen un órgano genital masculino como sexo invisible. Este hecho es determinante en la orientación de la sexualidad. A menudo, el tratamiento literario al tema del doble se inscribe en el registro del miedo, de la obsesión, de una pérdida de esencia, de la muerte. En el caso del que nos ocupamos, la obsesión se introduce en la sexualidad y marca las relaciones de pareja.

Los brujos pueden utilizar partes del doble y volverlas a poner en su sitio. Pueden adoptar la apariencia de un individuo y actuar bajo este disfraz para engañar a los que podrían sorprenderse con sus actividades. También se cree que se apoderan de los penes de los hombres que duermen para servirse de ellos como si fueran un pito o un olifante y emitir con ellos mensajes a otros brujos. También las mujeres cuyo órgano es femenino pueden tomar los órganos genitales de un hombre de su entorno y servirse de ellos para mantener relaciones sexuales con otras mujeres, sin que este hombre, el marido, por ejemplo, se llegue a dar cuenta nunca. Esta forma de castración se manifiesta en el mundo visible por el carácter timorato del hombre, y, sobre todo, por su timidez ante la castradora. Así, la masculinidad y la feminidad no son ni dados ni estables porque la mujer siempre puede esconder un sexo masculino invisible, o transformar su doble femenino en doble masculino por una forma de transexualidad fantasmal. Tenemos aquí el falo femenino que nos lleva a otro tipo de fenómenos.

En esta situación, el concepto de responsabilidad tiene muy poca base. Por una parte, el doble puede actuar mientras el otro duerme. Por otra, un extraño, un espíritu, puede irrumpir en otro cuerpo. Esto conduce a una noción de transferencia de responsabilidad que ofrece, por ejemplo, un recurso explicativo a la enfermedad, a los fracasos. Si no se triunfa es porque la voluntad de otro ejerce una presión sobre mí. Con la enfermedad ocurre lo mismo. En el ámbito de la sexualidad se explica la infecundidad por esta misma razón. Es un drama en una sociedad que valora la natalidad, dentro de la cual el culto a los antepasados ocupa todavía su lugar. ¿Cómo llegar a ser antepasado si no se engendra? La esterilidad* está considerada como el mayor fracaso de la mujer: el marido puede tomar otra esposa, mantener concubinas y repudiar a la mujer que no tiene hijos. La infecundidad también puede ser achacada a sueños eróticos de índole homosexual.

Por lo demás, según estas creencias, algunos saben sacar provecho para sí de esta energía. Así, al-

gunos homosexuales pasivos que solicitan servicios sexuales tendrían como característica esencial una cierta gordura, no tanto una obesidad real como un cierto aspecto de alguien que tiene un peso ligeramente superior al de la media. Esto provendría, de acuerdo con las creencias más generalizadas, del semen de sus compañeros que ellos han absorbido. Por el contrario, un imprudente que se librara del comercio sexual con un homosexual corre el riesgo de adelgazar, de perder la energía, de dejarse absorber por sus compañeros. La homosexualidad sería, por tanto, una actividad a través de la cual los dobles de esos hombres-mujeres atacarían a los dobles de sus compañeros para apropiarse de su energía vital. Esto ayuda a entender mejor por qué es tan temida.

También se vincula la homosexualidad a la brujería, es decir, a la violencia. Contraviniendo el modelo común, el homosexual es estigmatizado. La homosexualidad envía al doble al mundo de la brujería. El homosexual, en el mundo invisible de la brujería, posee un doble que tiene un sexo diferente del que tiene el cuerpo visible. Por tanto, es hombre en una dimensión y mujer en la otra. Y ésta es la razón de que manifieste una atracción por un sexo que es idéntico al suyo en el mundo visible. Esto sólo se puede entender si se admite que en la relación sexual los dobles tendrían una relación heterosexual. La homosexualidad es así «racionalizada» como una heterosexualidad de los dobles. Se dice que en la intimidad los homosexuales adoptan su forma invisible y mantienen relaciones normales. Esta «racionalización» permite percibir una dificultad para comprender la atracción por el mismo sexo. No hay en ella relación sexual, según esta teoría, más que con el diferente. Al pertenecer forzosamente al mundo de la brujería, la homosexualidad aparece como una aberración y está muy penalizada.

La homosexualidad está inapelablemente condenada por la sociedad. Ligada a la brujería, se entiende como una gran perversión sexual, como una relación contra natura. Muchos jóvenes afirman no poder librarse de estas perversiones ni siquiera a cambio de grandes sumas de dinero. En efecto, el riesgo es grande. Con la homosexualidad se perdería la posibilidad de engendrar hijos, y, de todas formas, se saldría de esta experiencia con una identidad sexual totalmente trastornada con respecto a los temas fundamentales de la masculinidad y la feminidad.

Islam y cristianismo

El islam y el cristianismo no se oponen realmente a los cultos tradicionales, a los que suelen dar un barniz o un reciclaje: cristianos y musulmanes siguen participando en los ritos tradicionales, y los ritos de paso se desarrollan según los protocolos ce-

remoniales antiguos. La invocación de los preceptos del islam o de la Biblia* para justificar el rechazo de la homosexualidad es constante. Para la religión cristiana, las relaciones homosexuales son un pecado y también una abominación, y según el islam, en el que se aplica la *sharia*, la sodomía puede acarrear una condena a muerte.

Aunque muchas veces se mezclan con las creencias animistas, el discurso de los cristianos en la región se proclama totalmente ortodoxo, y se mantiene en la más pura tradición homófoba de la Iglesia católica. En este sentido, este cristianismo africano es a menudo más duro, más dogmático y más violento que el discurso que se oye habitualmente en Europa occidental, donde las religiones hace ya tiempo que han aprendido a eufemizar sus propuestas con el fin de ajustar su retórica* a sociedades poco dispuestas hoy día a dejarse imponer un *diktat* integrista. Por el contrario, en África, los discursos religiosos encuentran un eco más favorable en la sociedad civil. De ahí que con bastante frecuencia los discursos cristianos no duden en recurrir a las fórmulas más radicales sobre el tema de las costumbres en general y de la homosexualidad en particular. Así, el padre Jean Ndjewel, sacerdote católico de la congregación de los padres stevenistas de Yaundé, publicó en internet un texto en el que afirma: «La homosexualidad es una sodomía, una abominación, una manifestación activa de Satán. [...] Las obras de Satán son todo lo contrario de la institución divina. Están manchadas de irregularidad, de trampas y de abominación. La Iglesia en su función santificante debe llevar un socorro perpetuo por medio de sus sacramentos a estos energúmenos, es decir, a los débiles, enfermos, a los que están poseídos por el espíritu maligno. [...] Los exorcismos que son las poderosas oraciones de la Iglesia para extirpar los espíritus impuros de los seres humanos, son, pues, soluciones idóneas para erradicar el fenómeno homosexual».

Por lo que respecta al islam, se suele oír a algunos imanes que preconizan la pena de muerte para los homosexuales, conforme a la *sharia*. La falta de perspectiva de la mayoría de los fieles y la fuerte ascendencia que ejercen sobre ellos estos religiosos, en un contexto marcado por una vuelta a la religión, dan toda su fuerza a este discurso. Sin embargo, la difusión del islam* establece una dualidad destacable: por una parte, una fuerte verbalización de la condena de la homosexualidad, un control muy estricto de la sexualidad por la criminalización de los actos fuera del matrimonio, el elogio de la virginidad, la exhibición, tras la noche de bodas, de un trapo manchado de sangre, supuestamente provocada por el marido en el momento de la defloración, etc.; y por otra, una mayor separación de los sexos conduce a la formación de grupos de personas del mismo sexo que están en contacto constante-

mente y tienen difícil acceso a personas del otro sexo. En estas condiciones, paradójicamente, las relaciones homosexuales tienden a desarrollarse, aunque queden en el más absoluto silencio; este tipo de relaciones es frecuente en estos grupos, sobre todo en las ciudades muy islamizadas como Bamako, Niamey, Conakry, Freetown, donde suelen ser la comidilla, aunque los periódicos hablen de ellas en raras ocasiones.

Nuevos límites de la homofobia en la actualidad

Hoy día, la homosexualidad está muy estigmatizada en todos los países de África occidental. La existencia en todas partes de una doble instancia judicial, la que proviene de la costumbre y la oficial, hace aleatorio el recurso a los tribunales. Las redes de parentesco y de alianza ofrecen también numerosas instancias, tanto de mediación como de represión, lo que posibilita la existencia de prácticas al margen de los textos oficiales.

En noviembre de 2002 el arzobispo de Freetown, en Liberia, ha cuestionado públicamente al Gobierno de este país por la muerte de cinco religiosos durante los disturbios que agitaron al país. Reaccionando violentamente contra esta acusación, el primer ministro acusó al prelado de homosexualidad. En su lógica, parece peor esta preferencia sexual que la muerte de cinco personas. En un texto fechado el 24 de diciembre de 2001 y difundido a través de internet, Mathias Ble, profesor marfileño, proponía al Gobierno de su país abrir «establecimientos de rehabilitación social, moral [con objeto de] recuperar a nuestros hermanos y hermanas [...] entregados o atrapados en esta vía de violencia sexual salvaje».

En conjunto, la homosexualidad siempre se presenta o discute a través de un lenguaje violento que da fe de la poca estima de la que gozan los homosexuales y sus preferencias sexuales. Siempre se acude, como en otras regiones de África, a la «tradición ancestral», que era y debe seguir siendo heterosexual, «nuestra negritud», que convierte a cada africano en un defensor de lo que se ha convenido en llamar los «valores negros» o las «culturas africanas». Sorprende comprobar que en este ámbito se invoque el estatismo como regla y que la uniformidad cultural aparezca como un hecho, cuando las investigaciones históricas y etnográficas desmienten claramente estas afirmaciones sobre la heterosexualidad universal de las tradiciones africanas. Hay muchas diferencias entre las sociedades africanas, y la historia de los pueblos africanos no es una ni es inmóvil. La abundancia de formas culturales, los encuentros y las mezclas, las innovaciones y las mutaciones son tan numerosas que nunca han significado nada ni negritud, ni negroafricano, ni valores africanos.

Por otro lado, es curioso constatar la paradoja que envuelve la contribución de Occidente a la construcción de la identidad sexual de las poblaciones africanas hoy día. Occidente ha aportado la doctrina cristiana, muy homófoba, y las leyes coloniales eran muy rigurosas con respecto a las relaciones homosexuales, pero en la actualidad se suele presentar como un anti-modelo por la tolerancia* que progresivamente se va creando en torno a la homosexualidad. De esta forma, se presenta la homosexualidad como un vicio* extranjero, pero más bien es la homofobia contemporánea lo que debería considerarse como un objeto de importación. A este respecto, la Conferencia de Cotonú, celebrada en marzo de 1997, sobre la eliminación de las barreras jurídicas en la salud sexual y reproductiva del África francófona, ha hecho varias constataciones importantes: las leyes de los estados africanos están inspiradas en las leyes coloniales, pero no han evolucionado, mientras que los textos fundadores de la antigua potencia colonizadora han cambiado en profundidad; por ello, en ocasiones, las leyes nacionales son incompatibles con los grandes instrumentos internacionales y las resoluciones de las conferencias internacionales. En los Estados que salieron de la colonización francesa, la situación es algo confusa: el Código de Napoleón en el que se inspiran no condena en derecho la homosexualidad, pero los artículos sobre la ofensa a las buenas costumbres permiten de hecho reprimir la homosexualidad. En el caso de los Estados anglófonos, la situación es mucho más clara: desde el siglo XVI, la ley inglesa castiga la homosexualidad, y la enmienda Labouchère de 1885 fue llevada a todas las colonias. Todos los Estados de la región de África occidental están, por tanto, al mismo nivel: en la práctica, la homosexualidad es un delito y su despenalización no es lo único que está de actualidad, también el reforzamiento de las disposiciones penales que cada día es más exigido.

Sin embargo, en las últimas décadas, la evolución de las condiciones de vida ha modificado en gran medida el horizonte social de las relaciones homosexuales. En este sentido, la creciente urbanización constituye un elemento determinante. Desde entonces la tasa de urbanismo se sitúa entre el 30 y el 48 por 100. Algunos países son todavía muy rurales, con tasas de urbanización muy bajas, como Burkina Faso (18 por 100), Níger (20 por 100) o Malí (29 por 100), otros están más urbanizados, como Senegal, con una tasa de urbanización del 46 por 100, Costa de Marfil, 46 por 100, o Liberia, 47 por 100. Como es lógico, los países menos urbanizados son los que no tienen acceso al mar. Ligadas a la historia de la colonización, las ciudades más grandes como Lagos, Abiyán, Dakar, Accra, se alinean a lo largo de la costa atlántica. Son antiguos establecimientos comerciales surgidos del comercio triangular que se han convertido en la capi-

tal de los países que les han visto nacer bajo la colonización. Su función político-económica, al atraer a una numerosa mano de obra del interior del país y de los países vecinos, explica su rápido crecimiento y ha hecho de crisol de las poblaciones de distintos orígenes. La ciudad es, por tanto, un lugar de reencuentro, de mezcla, de intercambios, de difusión de novedades, de toma de conciencia de las evoluciones sociales, y también un espacio en el que son posibles las relaciones anónimas, una relativa autonomía de cada persona ya que es más débil el control del individuo por parte de la comunidad, lo que permite escapar de la presencia agobiante, en ocasiones, de viejos carcamales, de la familia* y de las «tradiciones». Al mismo tiempo, cada vez más personas rechazan el matrimonio o tienen dificultad para encontrar pareja sexual: mujeres ejecutivas o con altas titulaciones universitarias, individuos de ambos sexos que viven solos durante largos periodos de tiempo y que no se insertan más que marginalmente en la continuidad de las conductas establecidas por la comunidad familiar o étnica. Estas nuevas condiciones permiten una mayor libertad de las relaciones homosexuales, aunque estén muy condenadas. Por ello, la ciudad, lugar de encuentro y de difusión de los nuevos modelos, se convierte en un espacio privilegiado para aceptar la homosexualidad y su banalización progresiva, lo que permite una vía de escape de la brujería.

La urbanización es por tanto un factor esencial para entender el lugar que ocupa la homosexualidad en la región hoy día. La homosexualidad permanece como una práctica minoritaria controlada por tabúes y creencias, pero este aspecto está evolucionando por la influencia de la creciente urbanización. En las grandes ciudades hay conocidas discotecas muy frecuentadas por homosexuales, y la homosexualidad es entendida como algo que pertenece a algunas capas sociales, sobre todo a los pudientes que pueden pagar los servicios sexuales de compañeros del mismo sexo. A veces incluso las prostitutas sirven de tapadera y de intermediarias a chicos que no se atreven a mostrar abiertamente su disponibilidad para ofrecerse de pareja. Las chicas se quejan de esta competencia, que no sólo les quita clientes, sino que también les proporciona más dinero a los que la practican que el que ellas pueden ganar. Desde hace algunos años los europeos también son acusados de crear una amplia «red» de homosexualidad, ofreciendo grandes sumas de dinero a sus compañeros. En este caso, cualquiera que sea su actividad sexual en el país, está claro que esta estigmatización procede más bien de un mecanismo muy conocido que siempre identifica el mal con el otro. Así, el sida* es la enfermedad de los blancos o de los negros, según el continente del que se trate, y según el color del interlocutor. Del mismo modo, en las zonas rurales se cree que las enfermedades de transmisión sexual

están exclusivamente vinculadas a la ciudad. El contexto de pobreza o de precariedad urbana condiciona, pues, mucho las prácticas y los discursos contemporáneos referentes a la sexualidad.

En Camerún se ha llamado a los homosexuales francmasones durante mucho tiempo, pues se considera que pertenecen al mundo esotérico de cofradías más o menos místicas, que practican esta forma de sexualidad para adquirir poderes supranormales. Se dice que algunos lo practican para hacerse ricos y otros para tener un aura, la fuerza de su doble. Más fantasioso que real, este universo se vincula también al poder político. En las mitologías políticas modernas, más comunes en la ciudad que en el campo, se habla, tanto en Congo como en Camerún, de ministros que piden a sus solicitantes que vayan a verlos, cuando pretenden ser nominados para un puesto codiciado, acompañados de sus esposas. La esposa entra en el gabinete del alto personaje mientras el marido espera en la antecámara. De la actitud de la señora depende la carrera del señor. Las variantes actuales de esta historia ponen en escena a un personaje homólogo, donde la esposa ha desaparecido, y es el solicitante el que se desviste ante su patrón. O se hace en una zona de claroscuros, y algunas siluetas difusas pueden adoptar formas fantasmales en la penumbra. Esta última forma está estrechamente asociada a las creencias que vinculan a la homosexualidad con la brujería y a la manifestación del doble, pero nos parece importante mencionarla en la medida en que el vínculo con la brujería y las cofradías esotéricas, que son su variante moderna, se establece sólo cuando se trata de homosexualidad. En las variantes que interponen a la esposa entre el hombre de Estado y el funcionario no se evoca tanto la creencia en la brujería como una forma de desviación de un poder abusivo en un aparato administrativo dentro del cual los mecanismos de promoción están muy personalizados.

Así, el discurso homófobo se entretiene sobre una mezcla de creencias antiguas adaptadas a las características del mundo contemporáneo. Estas expresiones permanecen tan vivas en el seno de las capas populares que si no son sustituidas con más frecuencia en el discurso, es porque el que habla teme ser estigmatizado de irracional, fetichista y supersticioso. Sin embargo, hoy día, la ley, la negritud y las religiones que tienen un origen semítico ofrecen a la homofobia un espacio retórico* también muy homófobo, que permite formular un discurso más conforme al pensamiento dominante. No obstante, este discurso finalmente no es más que una simple fachada en relación a una situación que subsiste tras la máscara. Pero de igual forma que la estigmatización no impide que existan estas representaciones ancestrales, tampoco impide que la homosexualidad se haga cada vez más presente y visible en las ciudades.

▶ ABEGA, Séverin Cécile, *La Maîtresse du temps*, Annales de la FLSH, serie Sciences Humaines, vol. 2, núm. 2, 1986. – ABEGA, Séverin Cécile, *Contes d'initiation sexuelle*, Yaundé, Clé, 1995. – ABEGA, Séverin Cécile, *Les Choses de la forêt*, Yaundé, Presse de l'UCAC, 2000. – ALÈS, Catherine, BARRAUD, Cécile, *Sexe relatif ou sexe absolu?*, París, Maison des Sciences de l'Homme, 2001. – Amnistía Internacional, *Briser le silence, Violations des droits de l'homme liés à l'orientation sexuelle, Homosexualités et Droits de l'Homme*, Amnistía Internacional, sección francesa, comhomo@amnesty.fdn.fr, 2002. – Anónimo, *Encyclopédie Microsoft Encarta 1993-2001*, Microsoft Corporation, 2002. – BA, Amadou Hampaté, *L'Éclat de la grande étoile*, París, Armand Colin, 1974. – BAMY, Pierre, «Science et Anthropologie. De la notion de l'âme en général et de sa conception singulière chez les Lyéla du Burkina Faso», *Anthropos*, 95, 2002/2, 2000. – BASTIDE, Roger, «Le Principe d'individuation», en *La Notion de personne en Afrique noire*, Actas del coloquio organizado por el CNRS, París, 1971. – BONNET, Doris, *Corps biologique, corps social*, París, ORSTOM, 1988. – DOUGLAS, Mary, *Purity and Danger*, Londres, Penguin, 1966. – DUPRÉ, Georges, «Sorcellerie et salariat. Njobi et la Mère, deux cultes anti-sorciers», *Les Temps modernes*, 3, 1977. – EVANS-PRITCHARD, Edward, *Sorcellerie, oracle et magie chez les Azande*, París, Gallimard, 1972. – GRAY, Robert, «Structural Aspects of Mbugwe Witchcrafts», en MIDDLETON, John, WINTER, E. H., *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, Londres, Routledge & Kegan, 1963. – HELD, Suzette, «Witches and Thieves. Deviant Motivations in Gisu Society», *Man*, 21, 1986. – HELMAN, Cecil, *Culture, Health and Illness*, Batterworth, Heinemann, 1984. – LABURTHE-TOLRA, Philippe, *Minlaaba*, Lille II, Taller de Universidad, tesis doctoral leída en la Sorbona, 1997. – LALLEMAND, Suzanne, *L'Apprentissage de la sexualité dans les contes de l'Afrique de l'Ouest*, París, L'Harmattan, 1985. – LALLEMAND, Suzanne, *La Mangeuse d'âmes*, París, L'Harmattan, 1988. – LAVIGNOTTE, Henri, «L'Evur, croyance des Pahouins du Gabon», *Cahier Missionnaire*, núm. 20, París, Société des Missions évangéliques, 1936. – LÉPEPE, Marc, VIDAL, Claudine, «Libéralisme et vécus sexuels à Abidjan», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 1976, 1984. – MALLART-GUIMERA, Louis, *Ni dos ni ventre*, París, Société d'ethnographie, 1981. – MARWICK, Max (dir.), *Witchcraft and Sorcery*, Londres, Penguin Modern Sociology Readings, 1970. – MURRAY, Steven O., ROSCOE, Will (dir.), *Boy-Wives and Female Husbands, Studies of African Homosexualities*, Londres, Macmillan Press, 1998. – NADEL, Siegfried Frederick, «Witchcraft in Four African Societies», *American Anthropologist*, 54, 1952. – OMBOLO, Jean-Pierre, *Sexe et*

société en Afrique noire, París, L'Harmattan, 1990. – PRADELLES DE LATOUR, Charles Henri, *Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*, París, EPEL, 1991. – THOMAS, Louis Vincent, LUNEAU, René, *La Terre africaine et ses religions*, París, Larousse, 1975. – VIGNAL, Daniel, «L'Homophilie dans le roman négro-africain d'expression anglaise et française», en MENDES-LEITE, Rommel (dir.), *Un sujet inclassable? Approches sociologiques, littéraires et juridiques des homosexualités*, Lille, Cahiers GaiKitschCamp, 1995. – VINCENT, Jeanne-Françoise, *Entretiens avec les femmes beti du Sud-Cameroun*, París, Orstom Berger Levraut, 1976.

Séverin Cécile ABEGA

→ África austral; África central y oriental; antropología; esterilidad; familia; islam; retórica; sida.

ALEMANIA

Desde los orígenes a 1871: la sodomía, del «crimen contra Dios» al «crimen contra la naturaleza»

La represión de la homosexualidad entre los antiguos alemanes no se conoce bien. La mayoría de las recopilaciones de leyes no la mencionan, aunque Tácito afirme, en *Germania*, que los «infames» eran ahogados en los pantanos. De hecho, parece que este tipo de castigo sólo se aplicaba a los hombres «pasivos» y «afeminados», que no querían cumplir con las funciones del guerrero. Las relaciones homosexuales, cuando no cuestionaban las jerarquías ligadas a las funciones sexuales, no eran sancionadas por la ley, y permanecían únicamente en el ámbito del juicio familiar. Del lesbianismo no se habla nunca.

A partir del siglo v, como consecuencia de la caída del Imperio romano de Occidente, se crearon los primeros reinos germánicos. Los códigos germánicos, redactados en latín medieval entre los siglos v y ix, se aplicaban en territorios que se extienden hoy desde Portugal* hasta Alemania. Inspirado en el modelo romano, el derecho germánico se vio progresivamente influenciado por la moral cristiana que considera que la sodomía es un pecado y un crimen. A partir del siglo vi se promulgaron una serie de leyes, como la ley del rey Chindasvinto (650) y la de Recesvinto (654) en España, que prevén la castración para los sodomitas. En Portugal, el código de Alarico II (506) añadió a esto el ostracismo público, el rapado de la cabeza, el azote y la pena de muerte. El XVI Concilio de Toledo (693), bajo la influencia del rey Egica, preveía la deposición y el exilio para los obispos, sacerdotes y diáconos culpables de sodomía. Sin embargo, hasta el siglo xvi, la represión de la homosexualidad estuvo limitada a

los reinos visigodos, aunque existieran algunos ejemplos de hombres condenados por «sodomía» en los Estados germánicos de los territorios italianos y alemanes. Algunos hombres fueron ahorcados en Suabia en 1328, y en marzo de 1409, en Augsburg, instigado por el obispo Eberhard, un curtidor fue quemado vivo junto a un eclesiástico. Otros dos hombres, Ulrich Frey y Jacob Kiess, fueron colgados en lo alto de una torre, con las manos y los pies atados. Estuvieron sin comer desde el sábado hasta el jueves, y al día siguiente fueron colgados. Pero la definición exacta del término «sodomía» es difícil de determinar, pues se puede referir tanto a las relaciones homosexuales como a las heterosexuales, al bestialismo o a la herejía*. A partir del siglo XVI se menciona el «crimen contra natura*» en la *Constitutio Criminalis Bambergensis* de 1507, retomado en el artículo 116 de la *Constitutio Criminalis Carolina* de 1532. Aplicada al Imperio de Carlos V, que comprendía Alemania, Países Bajos y España, la *Carolina* preveía la muerte en la hoguera para la sodomía. Así, en 1731, el rey de Prusia, Francisco Guillermo I, hizo quemar en Potsdam a un sodomita que se llamaba Lepsch.

Las ejecuciones eran poco frecuentes, pero las manifestaciones de homofobia adoptaban otras formas. Así, la acusación de sodomía se utilizaba a menudo para desacreditar a un adversario político o religioso. En el siglo XIII el emperador Federico II fue objeto de este tipo de ataques, suscitados por los papas que le eran hostiles, y en el siglo XVI fue Lutero quien multiplicó las alusiones a la homosexualidad del clero católico. Al no estar castigado el lesbianismo en la ley, las mujeres han sido en muy pocos casos perseguidas por «sodomía»: Catharina Margaretha Link y Catharina Margaretha Mühlhahn fueron juzgadas en 1721 en Halberstadt, en Prusia. Link, disfrazada de hombre, se había alistado en varios cuerpos del ejército antes de casarse con Mühlhahn en 1717. Utilizaba un pene de cuero para hacerle creer a su compañera que era un hombre. Link fue condenada a muerte, mientras que Mühlhahn fue condenada a tres años de prisión y al destierro, pues continuó teniendo relaciones sexuales con su «marido» después de haber descubierto su verdadera identidad.

Bajo la influencia de los ilustrados (*Aufklärung*), los juristas de los siglos XVIII y XIX trataron de encontrar un «derecho natural», más respetuoso con la naturaleza humana. La pena de muerte fue progresivamente desechada: sin embargo, en 1794 la ley prusiana castigaba «la sodomía y otros pecados contra la naturaleza, que no pueden ser mencionados aquí por su abominación», con una pena de trabajos forzados combinada con apaleamientos. Será, sin embargo, la adopción del Código de Napoleón, a principios del siglo XIX, lo que resultaría decisivo.

Siguiendo el modelo francés, que desde las leyes revolucionarias de 1791 no contemplaba la penalización de la sodomía, varios Estados alemanes comenzaron a revisar sus Códigos Penales. Baviera, que todavía en 1751 castigaba la sodomía con la hoguera después de la decapitación, abolió en 1813 las leyes que condenaban los actos homosexuales consentidos entre adultos; Wurtemberg hizo lo mismo en 1839, Brunswick y Hannover en 1840. En los territorios de Baden sólo eran castigados los actos realizados en público, y en Sajonia, Oldenburgo y Turingia, la pena máxima era de un año de prisión. Esta evolución se interrumpió muy pronto. En efecto, el Código Penal prusiano de 1851, mucho más restrictivo, fue el que serviría de base al Código Penal alemán. Primero se implantó Hannover, anexionado en 1867, luego en la Confederación Alemana del Norte en 1869, y desde 1871 se aplicó en el conjunto del Imperio.

1871-1933: homosexualidad y política en la Alemania prusiana y bajo la República de Weimar

Según el artículo 175 del Código Penal del Imperio alemán (1871), «los actos sexuales contra natura (*widernatürliche Unzucht*) que se realicen, ya sea entre dos personas del sexo masculino o entre hombres y animales, serán castigados con la cárcel; también pueden conllevar la pérdida de los derechos cívicos». Aunque la formulación del párrafo es ambigua, la jurisprudencia* la interpreta de manera restrictiva y sólo los «actos semejantes al coito» (*Beischlafähnliche Handlungen*) caían bajo el peso de la ley. En consecuencia, relativamente pocos homosexuales fueron detenidos por la Policía, y cuando esto ocurría se debía a que habían sido denunciados o a que sus prácticas (por ejemplo el ligue en los urinarios) los exponían más. La clase obrera estaba así demasiado representada. Sin embargo, no hay que subestimar el alcance de la ley: entre 1902 y 1918 la media de detenciones fue de 380, y de 704 entre 1919 y 1934. Las penas, que variaban considerablemente en función de la «gravedad» del acto perpetrado y de la edad de los protagonistas, en la mayoría de los casos eran inferiores a tres meses de prisión*, pero la intensidad de la represión variaba según las regiones. La capital, en particular, gozaba de fama de tolerancia*, pues raramente se ejercía la represión policial en los lugares de citas, lo que permitía la expansión de una auténtica subcultura homosexual. Sin embargo, parece ser que la Policía* poseía listas de homosexuales (*Rosa Listen*), que después fueron utilizadas por los nazis para llevar a cabo sus proyectos destructores. Por otra parte, la amenaza de la ley situaba siempre a los homosexuales a merced de los chantajistas, y los llevaba a

veces al suicidio*. A pesar de la acción militante de varios movimientos homosexuales, como el WhK (Wissenschaftlich-humanitäres Komitee, Comité Científico Humanitario) de Magnus Hirschfeld*, y aunque varios proyectos de ley fueron depositados en el Reichstag para la revisión del artículo 175, este último no fue abolido nunca. El proyecto de 1929, que prevenía su desaparición, y que era apoyado por los partidos de izquierda como el SPD y el KPD (Partido Comunista Alemán), fue finalmente abandonado, debido al cambio de mayoría.

La homofobia de la opinión pública se vio constantemente alimentada por escándalos* y campañas de prensa. En 1902 el magnate de la industria Alfred Krupp fue cuestionado por el periódico socialista *Vorwärts*, que le acusaba de mantener a chicos jóvenes en su villa de Capri, empujándolos al suicidio. Sin embargo, fue el asunto Eulenburg* (1907-1909) lo que marcó durante más tiempo las mentalidades. Revelado por el periodista Maximilian Harden, y a continuación de una serie de escándalos militares, acusó a varias personas cercanas a Guillermo II, el príncipe Felipe de Eulenburg, uno de sus consejeros y amigos, y el conde Kuno von Moltke, comandante militar de Berlín. Las implicaciones políticas no estaban ausentes, pues Eulenburg, favorable al acercamiento con Francia, se atrajo, en plena crisis marroquí, el resentimiento de los militares. Los procesos que siguieron, ricos en sensacionalismo, fueron ampliamente comentados en la prensa y contribuyeron a fijar en la opinión pública prejuicios homófobos y antisemitas (Magnus Hirschfeld, llamado a testificar, era judío). La acusación de traición*, que comúnmente se aplicaba al encuentro entre homosexuales, tomó nuevo impulso mientras que en el extranjero la homosexualidad era definida como el «vicio* alemán». La inquietud fue tan grande que el proyecto de ley de 1909, que se proponía la reforma del artículo 175, se planteó reforzarlo y ampliarlo al lesbianismo. Pero quedó sin efecto: si las lesbianas eran discretas no eran molestadas, incluso aunque la figura de la mujer soltera e independiente fue denunciada a menudo como un peligro para la familia* y la moral. En la década de 1920 se tildó frecuentemente a las feministas de lesbianas. De hecho, recién acabada la Primera Guerra Mundial, la mayor presencia de homosexuales (hombres y mujeres) hizo pensar en un «contagio»*. Algunos grupos religiosos, como el comité de la Iglesia evangélica alemana dirigido por Reinhard Mumm, y algunos partidos políticos, como el Partido Popular Nacional Alemán (DNVP), que agrupaba a las fuerzas conservadoras y de extrema derecha, realizaron una activa campaña «contra la pornografía y el fango» (*gegen Schund und Schmutz*), dirigida a proteger a la juventud de los peligros «modernos» como la homosexualidad. Algunas publicaciones homosexua-

les y lesbianas pagaron el pato. La película de Richard Oswald y Magnus Hirschfeld, *Anders als die Andern* (1919), cayó bajo el zarpazo de la censura*, después de que en algunas ciudades, como Múnich, se produjeran tumultos tras su proyección.

Al final de la década de 1920 se utilizaron cada vez más con fines políticos los argumentos homófobos. El SPD y el KPD, que habían apoyado la causa homosexual, no dudaron, en el contexto de la lucha antifascista, en utilizar la acusación de homosexualidad para desacreditar a los dirigentes nazis, sembrando la confusión en las mentes. Ernst Röhm, líder de las SA (Sturmabteilung, Sección de Asalto) y notorio homosexual, fue también el blanco de una virulenta campaña de prensa organizada por el *Münchner Post* o la *Rote Fahne*. A partir de 1934, y para criminalizar la homosexualidad en la Unión Soviética, la asimilación de la homosexualidad con una «perversión fascista» se convirtió en la nueva línea del Partido Comunista. Los emigrados alemanes contribuyeron también a mantener los rumores de una homosexualidad extendida dentro del partido nazi, incluso cuando ya habían empezado las persecuciones contra los homosexuales.

1933-1945: la persecución de los homosexuales bajo el nazismo

El apogeo de la homofobia se alcanzó en Alemania con el régimen nazi. Incluso antes de su ascensión al poder, el NSDAP se había caracterizado por sus posturas homófobas. En los mítines de Múnich, Magnus Hirschfeld había sido el blanco de ataques físicos muy violentos. Sin embargo, subsistía una cierta ambigüedad, y los movimientos homosexuales no estaban totalmente convencidos de la hostilidad del partido hacia ellos. Esto se debía a la presencia visible de Ernst Röhm, miembro del movimiento homosexual BfM (Bund für Menschenrecht, Unión para los Derechos Humanos) y a la existencia, dentro del partido, de una minoría adepta a la teoría del *Männerbund*, el Estado viril, desarrollada sobre todo por Hans Blüher. Este último, próximo a grupos guerrilleros y a algunos círculos de las SA, pero también miembro de un movimiento homosexual, la *Gemeinschaft der Eigenen* (la Comunidad de Especiales) había estudiado la organización de los movimientos de jóvenes alemanes como el *Wandervogel* y había visto en ellos relaciones homoeróticas sublimadas en la devoción al jefe. La «noche de los cuchillos largos» (28-29 de junio de 1934), que supuso la eliminación de Röhm y de las SA, disipó las últimas dudas. En lo sucesivo, la posición oficial del partido, expresada especialmente por Himmler*, jefe supremo de la policía, durante su discurso del 18 de febrero de 1937 antes los generales de las SS,

fue la de la represión y el odio. Los homosexuales «criminales* contra la raza», intentaban atentar contra los intereses «vitales» del pueblo alemán y debían ser «curados» o eliminados. Desde las primeras semanas de la llegada al poder, en febrero y en marzo de 1933, se tomaron medidas con el fin de acabar con cualquier manifestación homosexual: se prohibieron los movimientos homosexuales y de lesbianas, se suprimieron las publicaciones, y los lugares de citas fueron sometidos a redadas. El 6 de mayo de 1933 el Institut für Sexualwissenschaft (Instituto para el Conocimiento Sexual) de Magnus Hirschfeld, sin duda el lugar emblemático de los homosexuales europeos de entreguerras, fue asaltado y destruido y miles de libros y documentos únicos fueron devorados por las llamas. Para los homosexuales y lesbianas alemanes el repliegue se convirtió en una necesidad: algunos emigraron, otros se casaron. A partir de entonces, todos vivirían en el secreto y el miedo.

Las persecuciones contra los homosexuales adoptaron formas diversas según las categorías afectadas. Desde el 10 de febrero de 1934 un decreto del Ministerio del Interior ordenaba la vigilancia regular sobre los «corruptores de la juventud» y los homosexuales que se prostituían. Dentro de la Gestapo se creó un departamento especial encargado de los asuntos homosexuales. Estas primeras medidas fueron completadas en septiembre de 1935 con el endurecimiento del artículo 175, cuya amplia interpretación permitía caer bajo el peso de la ley el simple deseo homosexual, y por la introducción del artículo 175a, referido a la prostitución, el uso de la fuerza y el abuso de autoridad. A pesar de las tentativas realizadas especialmente por el jurista Rudolf Klare, el lesbianismo quedó fuera de la ley. No había en ello ninguna tolerancia, sólo la prueba del desprecio que existía contra las mujeres: la sexualidad femenina era fácilmente reprimible, si era necesario con la violencia*. Esto llevaba, por tanto, a algunas confusiones, pues en la Austria anexionada el lesbianismo estaba castigado con cinco años de prisión. Por otro lado, las lesbianas no estaban libres de las denuncias, y algunas de ellas fueron enviadas a campos de concentración por la excusa de distintos motivos, como «políticas» o «asociales». El endurecimiento del artículo 175 se acompañó de la creación de un nuevo departamento especial, la Central del Reich, para combatir la homosexualidad y el aborto, encargado de registrar, fichar y clasificar todos los casos de homosexuales que le llegaban. En total fueron catalogados por ambos departamentos unos 100.000 homosexuales, bajo la dirección del *Obersturmführer* Josef Meisinger, y más de 50.000 fueron condenados. La lucha contra la homosexualidad se llevó con una virulencia especial en el interior del propio partido, sobre todo dentro de las Juventudes Hitlerianas

y de las SS. La Wehrmacht mantuvo durante mucho tiempo sus propios procedimientos de vigilancia y de represión. También se llevaron a cabo campañas específicas contra algunos opositores al régimen, o contra algunas personas consideradas molestas. En 1937 las órdenes religiosas católicas fueron asimismo el blanco de una campaña homófoba, pero las acusaciones, falseadas todas ellas, no fueron tomadas en serio por la opinión pública. Otra campaña se lanzó en 1937, esta vez contra los generales contrarios a la anexión de Checoslovaquia. El general Von Fritsch fue también víctima de una puesta en escena realizada por Himmler, Heydrich y Goering.

Sin embargo, el régimen no tuvo intención de exterminar a los homosexuales en su conjunto. El propio Himmler alababa las experiencias «médicas» destinadas a «curar» a los homosexuales, como los tratamientos* hormonales y la castración, esperando así su reintegración en la comunidad nacional, y especialmente en el ejército*. El campo* de concentración era igualmente presentado como una fábrica de «reeducación»: en Auschwitz y Sachsenhausen los homosexuales debían ser devueltos al burdel. Es difícil evaluar el número exacto de homosexuales enviados a los campos: los reincidentes, los prosti-tutos y los pedófilos eran las primeras víctimas. Algunos no fueron juzgados nunca, otros vieron arbitrariamente prolongada su pena de prisión por una detención en un campo de concentración. De todas formas, los «triángulos rosas» debían enfrentarse a condiciones de detención inhumanas. Situados en lo más bajo de la escala del campo, justo por encima de los judíos, eran con frecuencia asignados a los trabajos más duros, y a menudo eran separados de los demás prisioneros, muchos de los cuales tenían prejuicios homófobos. Se estima entre 5.000 y 15.000 el número de homosexuales muertos en los campos. Si bien el uso del terror policial, la deshumanización de las víctimas, las penas desproporcionadas a los actos se aplicaban de forma individual en la represión de la homosexualidad durante el Tercer Reich, la continuidad de la vigencia del artículo 175 después de la guerra aporta la prueba de que la homofobia nazi tenía basados sus fundamentos más allá de su ideología racista y bélica.

Desde 1945: de la homofobia institucional al heterosexismo*

Después de la guerra, los antiguos «triángulos rosas», a los que se había mirado con desprecio, dudaron en hacerse visibles y prefirieron permanecer callados sobre los motivos de su deportación*. Efectivamente, en la República Federal de Alemania se conservaron los artículos 175 y 175a que fueron integrados en el nuevo Código Penal, y los homose-

xuales no pudieron ser reconocidos ni indemnizados como víctimas del nazismo. Hubo que esperar al 25 de junio de 1969 para que los actos homosexuales consentidos entre adultos mayores de veintiún años dejaran de estar condenados, y hasta el 7 de junio de 1973 para que el Bundestag rebajara la edad del consentimiento a los dieciocho años. Sin embargo, subsistía la discriminación*, ya que la mayoría de edad sexual estaba fijada en los catorce años para las relaciones heterosexuales. Las Iglesias católica y protestante se encontraban entre los grupos más hostiles a cualquier reforma del artículo 175. En la década de 1950 se movilizaron activamente para que se prohibieran las publicaciones de carácter homosexual. Entre 1950 y 1965 fueron condenados cerca de 45.000 homosexuales frente a los menos de 10.000 durante la República de Weimar. Entre los procesos más famosos podemos citar el de Fráncfort del Meno, en 1950-1951. Tras la detención de varios prostitutos, de los cuales uno llevaba una agenda detallada de sus clientes, la Policía realizó redadas masivas en la ciudad que condujeron al arresto de más de 100 personas. Entretanto, el juez Romini, encargado del caso, se había hecho famoso bajo el régimen nazi por haber contribuido a la condena de 400 homosexuales de Fráncfort. Cuando ya cinco hombres se habían suicidado, la prensa empezó a cuestionar los métodos de la Policía, así como la credibilidad del primer testigo. Éste, finalmente, fue condenado a dos años y medio de cárcel, y Romini fue apartado del caso.

En Alemania del Este la situación era todavía más confusa por los puntos de vista opuestos de los dirigentes comunistas soviéticos y de los alemanes. Mientras que en la Unión Soviética la homosexualidad seguía estando severamente castigada, Otto Grotewohl, primer ministro de la RDA desde 1949 hasta 1969, había defendido, en la República de Weimar, la abolición del artículo 175. En 1948 se llegó a un «compromiso»: se mantuvo el artículo 175, pero con la redacción anterior a 1935. El artículo 175a siguió vigente, pero se rebajó la pena máxima de prisión a cinco años en lugar de diez. Los proyectos de ley que proponían una reforma del artículo 175 fueron después sistemáticamente rechazados por la Unión Soviética. La utilización de la homosexualidad con fines políticos encontró nuevas aplicaciones: el ministro de Justicia, Max Fechner, que había participado en la sublevación del 17 de junio de 1953, fue condenado a ocho años de prisión bajo la acusación de haber mantenido relaciones homosexuales con su chófer. En 1968, tras la reforma del artículo 175, en lo sucesivo 151, fueron despenalizadas las relaciones homosexuales entre hombres mayores de dieciocho años. En 1988 se rebajó la edad de consentimiento a dieciséis años. Sin embargo, el progreso legislativo no debe ocultar las

dificultades de la vida homosexual en Alemania del Este en esta época: la subcultura homosexual y lesbiana era prácticamente inexistente, y muchos hombres y mujeres contrajeron matrimonio como «pantalla» para no ser molestados. Los periódicos de gays y lesbianas estuvieron prohibidos hasta 1988, y hubo que esperar a 1982 para que los primeros movimientos homosexuales vieran la luz, algunos bajo la égida de la Iglesia protestante. Ésta era una diferencia considerable con respecto a la RFA, donde los movimientos homófilos se habían creado en los años cincuenta, y donde a partir de los setenta se crearon movimientos de gays y lesbianas similares a los de Estados Unidos. Los últimos años del régimen comunista vieron la apertura progresiva del escenario homosexual, pero sus movimientos eran estrechamente vigilados por la Stasi, que lanzó operaciones bautizadas *Bruder* (hermano) o *After shave*, para infiltrarse en ellos. Tras la reunificación, el artículo 175 fue abolido definitivamente el 11 de junio de 1994.

Las actitudes y prejuicios homófobos tuvieron que recular, aunque no desaparecieron. En febrero y marzo de 1991 Michael Bochow realizó, con el instituto GMF-GETAS de Hamburgo, una encuesta sobre las actitudes homosexuales entre 1.002 alemanes del Este y 1.220 alemanes del Oeste. Aunque el 65 por 100 de los alemanes del Oeste y el 69 por 100 de los del Este se declaraban indiferentes a la «orientación sexual de la gente», las estadísticas con relación a la encuesta anterior de 1974 reflejaban un número mayor que se expresaba a favor de una discriminación* social y profesional de los homosexuales varones. La proporción de las personas contrarias a los homosexuales era sensiblemente superior a la de los miembros de un partido conservador (CDU/CSU) o a los que estaban adscritos a una Iglesia, así como entre los desclasados de la ex RDA. En total, por lo menos un tercio de la población era muy contraria a los homosexuales y otro tercio ambivalente. La disminución de actitudes homosexuales podría relacionarse con el proceso de secularización, la difusión de comportamientos individualistas y hedonistas y el relajamiento de las normas morales de la sociedad, pero la persistencia de prejuicios homófobos se debe sin duda a la muy escasa presencia de homosexuales, sobre todo en los medios de comunicación*, y al mantenimiento de una concepción «tradicional» de los papeles masculino y femenino. La epidemia de sida* contribuyó también, como en otros países, a resucitar miedos antiguos; en 1983 el *Spiegel* titulaba: «Sida, la epidemia fatal. La enfermedad misteriosa», abriendo la puerta a la histeria y asimilando el virus a un «castigo de Dios». Sin embargo en estos últimos años se observan progresos significativos. En junio de 2001, Klaus Wowerreit (SPD), que se había declarado públicamente

homosexual, contrajo matrimonio en Berlín. Desde agosto de 2001 los homosexuales pueden unirse oficialmente en Alemania, formando una «pareja declarada», que ofrece casi tantos derechos como el matrimonio*, aunque algunos *Länder*, como Baviera, se muestran reticentes. El problema muy sensible del reconocimiento de los «triángulos rosas» todavía no ha sido resuelto: el 23 de abril de 1995 un representante de la comunidad homosexual fue autorizado por primera vez a pronunciar un discurso durante una ceremonia oficial. En 1989 se inauguró en la Nollendorfplatz una placa en homenaje a los homosexuales víctimas del nazismo, pero sigue aplazada la construcción de un monumento. Hubo que esperar hasta noviembre de 2000 para que el Gobierno alemán presentara oficialmente sus excusas a los gays y las lesbianas por las persecuciones sufridas durante el Tercer Reich. Pero, hasta hoy, sólo los Verdes se han declarado a favor de indemnizar a los homosexuales víctimas del nazismo.

► Anónimo, «A Lesbian Execution in Germany, 1721: The Trial records», en LICATA, Salvatore J., PETERSEN, Robert P. (dir.), *Historical Perspectives on Homosexuality*, Nueva York, The Haworth Press, 1981. —Anónimo, *Homosexuelle Frauen und Männer in Berlin 1850-1950*, Berlín, Hentrich, 1992. —BOCHOW, Michael, «Attitudes et appréciations envers les hommes homosexuels en Allemagne de l'Ouest et en Allemagne de l'Est», trad. al francés de Pierre Dutey, http://www.europofem.org/02.info/22contri/2.07/livr_dwl/peur/dewlpeur7.htm. —BURKHARD, Jellonnek, *Homosexuelle unter dem Hakenkreuz*, Paderborn, F. Schöningh, 1990. —GRAU, Günther, *Hidden Holocaust, Gay and Lesbian Persecution in Germany, 1933-1945*, Londres, Cassell, 1995. —HERZER, Manfred (dir.), *Goodbye to Berlin? 100 Jahre Schwulenbewegung* [catálogo de exposición], Berlín, Verlag Rosa Winkel, 1997. —LAUTMANN, Rüdiger, TAEGER, Angela (dir.), *Männerliebe im alten Deutschland, Sozialgeschichtliche Abhandlungen*, Berlín, Verlag Rosa Winkel, 1992. —LEROY-FORGEOT, Flora, *Histoire juridique de l'homosexualité en l'Europe*, París, PUF, 1999. —PLANT, Richard, *The Pink Triangle: The Nazi War Against Homosexuality*, Nueva York, New Republic Books / Henry Holt & Co., 1986. —SCHOPPMANN, Claudia, *Nationalsozialistische Sexualpolitik und weibliche Homosexualität*, Berlín, Centaurus, 1991. —STEAKLEY, James D., *The Homosexual Emancipation Movement in Germany*, Nueva York, Arno Press, 1975. —TAMAGNE, Florence, *Histoire de l'homosexualité en Europe. Berlin, Londres, Paris. 1919-1939*, París, Le Seuil, 2000.

Florence TAMAGNE

→ caricatura; comunismo; censura; deportación; discriminación; ejército; escándalo; Eulenburg-He-

terfeld; fascismo; Himmler, Heinrich; Hirschfeld, Magnus; medicina; medios de comunicación; política; violencia.

ALTERIDAD

Este reciente hallazgo homófobo, cada vez más dominante, es un concepto que se extiende hoy entre filósofos y sacerdotes, psicoanalistas y antropólogos: la homosexualidad sería el miedo a la verdadera alteridad, el vértigo de sí mismo y el aislamiento narcisista. ¿De dónde ha podido surgir tal crítica?

Sin duda, de la letra de los primeros textos del Antiguo Testamento: al salir Eva de Adán, la mujer no aparece de entrada como una clara figura de la alteridad; en cuanto a Sodoma* y Gomorra «el clamor de sus abominaciones» (injusticia e iniquidad, dice solamente el Génesis), su alteración de la ley común es lo que las *distingue* de todas las demás ciudades y lo que atrae sobre ellas la furia divina, de ningún modo, por tanto, su negación de la alteridad, y ello sin hablar de Lot, el único hombre justo de Sodoma, cuyo incesto posterior con sus dos hijas no es tampoco una gran lección de alteridad.

Tampoco encontraremos argumentos en la tradición del Nuevo Testamento, centrado en el concepto de «prójimo», que por definición es un «Otro», universalmente otro, es decir, no importa quién, el primero que venga, independientemente de su especificidad biológica o práctica. Incluso en san Pablo* la condena de los «desarreglos infames» (2 Corintios, XII, 21) está ligada sólo a la alteración de la ley y no a la relación con el otro. En resumen, sólo muy en el fondo de las Sagradas Escrituras puede estar esta curiosa crítica de la homosexualidad como vértigo de sí mismo.

Se podría acudir, por consiguiente, a la filosofía*, sobre todo a la filosofía moderna, ya que la antigua, la de los griegos, es totalmente indiferente al concepto de alteridad, y privilegia unívocamente, de Platón al estoicismo romano, el amor (o la amistad) hacia uno mismo o hacia el semejante. Desde luego, se podría encontrar sobre todo en la importancia que Hegel y Levinas dieron a la diferencia de sexos, el germen de la verdadera homofobia moderna fundada en la relación con el Otro. Pero también aquí corremos el riesgo de no llegar muy lejos: en Hegel y en Levinas la figura del Otro está constituida tanto a partir de la diferenciación biológica como contra ella. Y esto en la medida en que los conceptos modernos del gran Otro y del ajeno pueden llevarnos a defender la tesis inversa: la homosexualidad muy bien podría significar la primacía de la mirada del Otro, y de la elección de uno mismo como *objeto* para el otro. Ésta es especialmente la interpretación sartriana de Genet: el origen de la homosexualidad,

la «pre-pederastia» como dice Sartre, sería la situación del hombre que encuentra su verdad en el ser-para-otro.

Iremos entonces al psicoanálisis*. Y esta vez los argumentos parecen más serios. Freud fue el primero que analizó la homosexualidad como «amor narcisista» y como la impotencia para acceder a la diferencia* de sexos al asumir la castración de la madre; y quien, de hecho, legitima los términos de inversión* y de perversión* para calificar la pulsión homosexual como identificación con la madre y, por tanto, como la impotencia de acceder a la identificación simbólica del Otro. Pero aún hay más, y las cosas se complican rápidamente. En primer lugar, porque la distinción que hace Freud entre «amor narcisista» y «amor por apuntalamiento» (apoyándose en las necesidades naturales) no sólo es aplicable a la heterosexualidad sino, y sobre todo, que está exenta de cualquier juicio de valor: el amor «por apuntalamiento» es también «la madre y la puta», lo que tampoco es una gran puerta de acceso al Otro y a lo simbólico. Después, porque Freud reconocería un poco más adelante que el narcisismo secundario, que permite al narcisismo hacerse *amor* narcisista, preservando por tanto una exterioridad del objeto, juega posiblemente un papel esencial como medio de defensa secundario contra la pulsión de muerte. En fin, porque Freud puede descubrir llegado el caso, sobre todo respecto a la homosexualidad femenina, una inversión del amor narcisista en amor «por apuntalamiento», convirtiéndose así la homosexualidad en una especie de acceso privilegiado a la figura del Otro por identificación con el padre. Por otro lado, Lacan ha puesto el acento en este punto: aunque la diferencia de sexos es lo que origina la separación que constituye la causa entre imaginario y simbólico, esta diferencia es en sí misma un efecto de lo simbólico; dicho de otra manera, el lugar simbólico del Otro puede ser ocupado indistintamente por una imagen masculina o femenina. En resumen, si el psicoanálisis popular o su interpretación americana de principios del siglo XX parecen encerrar al o a la homosexual en la figura de sí mismos, una lectura más seria del *corpus* freudiano (también lacaniano) la puede liberar de ello o por lo menos resituirla en el mismo plano que el heterosexual para el que la complejidad nunca le ha planteado problemas con relación al Otro.

Por último, apenas nos detendremos en los argumentos antropológicos que permiten esta reducción de la homosexualidad a una forma de «altruicidio», ya que, para empezar, son extravagantes. Desde hace más de un siglo la etnografía empírica no ha dejado de recopilar tal diversidad de informes, sobre la homosexualidad por una parte (desde las sociedades más represivas a las más integradoras), y, por otra, sobre la alteridad (de las sociedades más abiertas a

las más cerradas), que no se entiende cómo sería posible deducir de ello la menor constante antropológica que vincule exclusión del otro y mismidad de la relación sexual. En cuanto a la antropología* estructural, parece no haber conculcado nunca el principio fundamental de Lévi-Strauss: el fundamento de toda cultura o civilización no descansa en lo que prohíbe, sino en el hecho de que prohíbe y en la estructura de esta prohibición.

En cualquier caso, está claro que ningún argumento serio se sostiene mucho tiempo para defender la reducción de la homosexualidad en la esfera de uno mismo.

Si esta reducción no tiene éxito hoy día, sólo podemos encontrar una hipótesis explicativa (permaneciendo sólo en el nivel de la argumentación): se trataría de un puro y simple efecto signifiante, producido directamente por el propio término de homosexualidad, entendida literalmente como «sexualidad de sí mismo». A este respecto sería significativa la circularidad de significados o de referentes a la que casi siempre recurren todas estas argumentaciones homófobas: los sacerdotes ya no toman como punto de referencia la teología, sino el psicoanálisis*; el psicoanálisis, la antropología; la antropología, la filosofía (es, por supuesto, más fácil entender la homofobia puntual de algunos partidarios de Lévi-Strauss por la fidelidad de su maestro a Rousseau que por su antropología propiamente dicha), y, finalmente, la filosofía que se apoya en las profesiones de fe de los vicarios saboyanos¹. Dicho de otra forma, lo cierto es que el significado no importa: lo que importa a partir de ahora es el único signifiante, el «como-su-nombre-indica».

Pero «a partir de ahora» quizá sea demasiado fuerte, pues, desde su origen, los homosexuales no entran, o poco, en el caso nosológico que se les ha prestado, su supuesto «amor de sí mismo» reduciéndose a no ser más que un puro efecto de signifiante. Ejemplar es en este sentido el hecho de que Krafft-Ebing, el cuasi inventor del término nosográfico de homosexualidad, haya necesitado siempre hablar de «homosexualidad verdadera» para oponerla claramente a la noción psiquiátrica, sin porvenir por ser demasiado engañosa, de «hermafroditismo psicosexual»: el vértigo de sí mismo deriva del concepto y no de lo real, y la negación del Otro por el homosexual no es una tesis, sino una simple proposición analítica.

En esta perspectiva, existe, pues, una fuerte desconfianza hacia el término pseudocientífico de «homosexual», auténtico nudo de todas las homofobias modernas de la alteridad. Y, de rechazo, se desconfiará también del concepto de homofobia que deriva

¹ Jean-Jacques Rousseau expone sus ideas sobre la religión en «La profesión de fe de un vicario saboyano», libro IV de *Emilio*. [N. de los T.]

de éste, concepto de gran valor estratégico pero que, entendido literalmente, siempre corre el riesgo de legitimar el propio fundamento de lo que pretende denunciar.

► FREUD, Sigmund, «Contributions à la psychologie de la vie amoureuse, I» y «Pour introduire le narcissisme», en *La Vie sexuelle*, París, PUF, 1969; «Le Clivage du moi dans le processus de défense», en *Résultats, idées, problèmes*, II, París, PUF, 1985; «Sur la psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine», en *Névrose, psychose et perversion*, París, PUF, 1973 [ed. cast.: *Obras completas*, Biblioteca Nueva, 2005]. –KRAFFT-EBING, Richard von, *Psychopatia sexualis* (especialmente II, 12, 2), París, Payot, 1950. –LACAN, Jacques, «La Relation d'objet», en *Séminaire IV*, París, Le Sueil, 1994. –MENDÈS-LEITE, Rommel, *Le Sexe de l'altérité. Penser les (homo)sexualités masculines*, París, L'Harmattan, 2000. –SARTRE, Jean-Paul, *Saint Genet, comédien et martyr*, París, Gallimard, 1952 [ed. cast.: *San Genet, comediante y mártir*, Losada, Buenos Aires, 1967].

Pierre ZAOUÏ

→ *diferencia de sexos; filosofía; psicoanálisis; universalismo /diferencialismo.*

AMALGAMA → esterilidad, pedofilia, retórica

AMÉRICA DEL NORTE

Entender el tema de la homofobia en América del Norte nos lleva a analizar la cultura de las sexualidades de sociedades complejas, fruto de múltiples oleadas migratorias procedentes de Europa, África y Asia, donde la cuestión religiosa ha tenido un papel preponderante. De alguna manera, se podría adelantar que no existe uno sino múltiples discursos homófobos que remiten a construcciones culturales que tienen poco que ver unas con otras y que superponen y se refuerzan unas con otras. Este contexto es especialmente exarcebado en Estados Unidos, principal polo de atracción de las corrientes migratorias en los siglos XIX y XX, mientras que Canadá, que además de poco poblado está más aislado por sus condiciones climáticas y, sobre todo, cuya suerte política y jurídica ha estado durante mucho tiempo íntimamente ligada a la Corona del Reino Unido, ha conocido una evolución más «europea» en el sentido de que la homosexualidad no ha sido una temática que haya cristalizado en un conjunto de oposición de valores en la esfera pública. Conviene por ello hacer un análisis por separado de estos dos países, teniendo presente que la increíble fuerza po-

lítica y económica de Estados Unidos influye regularmente en la evolución –incluidas las mentalidades– de Canadá.

Estados Unidos

La historia de la futura colonización de Estados Unidos durante el siglo XVII permite entender la naturaleza de los retos que dieron su dinámica a la construcción de los discursos homófobos en este país. En efecto, las dos primeras colonias que se implantan en este territorio pueden ser consideradas casi como dos modelos opuestos de colonización, con consecuencias muy diferentes en la construcción de la representación de la sexualidad.

La primera de ellas, Virginia, es un modelo de colonización económica basada en un (mono)cultivo agrícola desconocido en Europa: el tabaco. Este modelo conlleva un flujo migratorio particularmente desequilibrado en términos de *sex-ratio*, el emigrante «tipo» era un hombre joven, expulsado de Inglaterra a causa de la pobreza. Este modelo remite a una sociedad colonial muy masculina, aventurera y violenta. En este contexto, la «falta de mujeres» crea las condiciones sociales para el florecimiento de la prostitución y también la posibilidad de que los hombres tengan contactos sexuales entre ellos –sin que la «orientación sexual» o el «deseo» sean la causa de ello–, a menudo en relaciones jerárquicas bastante similares, por ejemplo, a las relaciones homosexuales que pueden producirse hoy día en los establecimientos penitenciarios. En este tipo de sociedad es posible –sin correr grandes riesgos en tiempos normales– tener contactos homosexuales, pero al mismo tiempo se exacerban fuertemente los valores de masculinidad, permitiendo un desarrollo importante del machismo y una desvalorización de la parte «pasiva» en la relación de pareja, sea hombre o mujer. De ahí que haya comportamientos que puedan parecer paradójicos cuando un hombre busca un compañero de sexo masculino «pasivo» y, al mismo tiempo, estar dispuesto a ejercer formas de violencia* sobre lo que él considera una anomalía de la masculinidad.

La segunda colonia que se implantó, Nueva Inglaterra, es producto de la inmigración de protestantes puritanos ingleses que huían de la represión del rey, jefe de la Iglesia anglicana. Esta inmigración, familiar, no supone un desequilibrio importante del *sex-ratio*. Por el contrario, la cultura de la sexualidad de esta sociedad está fundada en los valores de un calvinismo radical, y la esfera pública, aceptando siempre la tutela de la metrópoli, se organiza sobre un modelo teocrático. En este contexto, la homosexualidad es evidentemente un pecado* de una extrema gravedad, ya que la lógica del retorno a la pureza

de las Sagradas Escrituras, y en especial del Antiguo Testamento, inherente a la formación de las sectas protestantes puritanas, refuerza considerablemente la prohibición hebrea de la homosexualidad señalada en el Deuteronomio.

Estas dos dimensiones, violencia machista y fundamentalismo religioso, están en la base de la dinámica del sufrimiento de la homofobia en Estados Unidos, y esto es así porque los movimientos migratorios se repiten en intervalos regulares en la historia de la Unión, reactivando constantemente estas fijaciones de la cultura sexual. Así, por poner sólo un ejemplo, cuando ya hacía mucho tiempo que la sociedad virginiana se había pacificado y que Nueva Inglaterra había reconvertido su fuerza en la fe y en la oración en energía económica en la construcción del capitalismo, las oleadas migratorias de finales del siglo XIX provenientes de Irlanda y de Italia (migración de carácter económico especialmente masculina) y de los judíos askenazíes ortodoxos del este de Europa (emigración familiar, consecuencia directa de los pogromos) estaban reproduciendo al mismo tiempo las bases culturales de la homofobia estadounidense.

A esta matriz cultural hay que añadir dos elementos importantes. En primer lugar, la multietnicidad. De forma parecida a América* Latina, la colonización norteamericana se encontró en primer lugar con las poblaciones autóctonas, los amerindios, que vivían en el continente. Sociedad esclavista hasta la presidencia de Lincoln, tuvo un importante flujo migratorio procedente del África subsahariana, que se concentró sobre todo en las colonias agrícolas del sur. Siendo una fuerza económica de primer nivel desde el siglo XIX, Estados Unidos es un polo de atracción constante, por encima de la vieja Europa, y ha atraído tanto a poblaciones asiáticas (China, Japón) como a poblaciones latinoamericanas. En una palabra, nación imperialista y expansionista, Estados Unidos ha integrado dentro de su territorio también a sociedades que responden a otras esferas culturales (Hawái). En este sentido, la construcción de la masculinidad y de las sexualidades es fruto de múltiples choques culturales en los que cada comunidad étnica con sus propios valores se enfrenta a las representaciones y normas de las otras, y todo ello dentro de unas relaciones de dominación económica y política. Por poner un ejemplo: la homofobia omnipresente en las culturas urbanas afro y latinoamericanas actuales, tal como aparecen en los textos de algunos grupos de *hip-hop* o de rap californiano o neoyorquino, puede ser analizada como una exacerbación de los valores de la virilidad en comunidades dominadas económica y culturalmente, reforzada por una presencia dominante de la comunidad gay «anglosajona», es decir, blanca. Este proceso tiene una doble consecuencia trágica, exa-

cerbando el odio al «marica blanco» pudiendo conducir a la violencia física y a la muerte, haciendo muy difícil la construcción identitaria del individuo afro- o latinoamericano que descubre su atracción hacia una persona del mismo sexo, lo que produce mayores riesgos de depresión, de actitudes autodestructivas, etc. Por el contrario, este multiculturalismo tiene también efectos positivos: así, el Harlem de la década de 1920 podía representar un remanso de paz para el individuo homosexual en una época en la que la homosexualidad estaba poco estigmatizada en la cultura afroamericana; incluso, en este sentido, se ha podido ver un intento de reconocimiento del matrimonio* homosexual, por las particularidades de la jurisdicción hawaiana, ligada a la costumbre de la pacífica sociedad autóctona.

El otro factor que ha tenido una gran influencia en la construcción del discurso homófobo estadounidense es de naturaleza política. Primera economía mundial desde 1914 y primera potencia mundial desde 1945, el Estado federal norteamericano se ha constituido siguiendo el modelo de la fortaleza sitiada. En este contexto, la diversidad étnica de la población ha encontrado su reflejo en el temor al «enemigo interior». Por ello, durante la Segunda Guerra Mundial la población californiana de origen japonés fue deportada a campos por el miedo a que tuviera algún tipo de contacto con su nación de origen. Este sentimiento, que a comienzos de la Guerra Fría se transformó en pánico anticomunista, ha ligado la suerte de los gays a la de los «rojos». El «depravado», considerado el eslabón débil de la nación, susceptible de convertirse en víctima y de acceder a cualquier tentativa de chantaje en su vida privada, aparece como la presa ideal de los agentes comunistas infiltrados. En este sentido, su orientación sexual era incompatible con cualquier tipo de responsabilidad pública, sobre todo en la organización estatal. Este análisis, que está en el origen de la historia de los gays durante el macartismo, ha sido después constantemente reforzado por el discurso de la derecha religiosa norteamericana, que actúa sobre una serie de correspondencias entre el ateo, el comunista y el homosexual.

Fue precisamente a partir del macartismo cuando se presentaron las primeras acusaciones relacionadas con la homosexualidad en la sociedad norteamericana, asunto que todavía sigue siendo esencial en las luchas del movimiento de gays y lesbianas norteamericano.

En primer lugar, se plantea la cuestión misma de la identidad gay y lesbiana moderna. La represión sistemática que a partir de entonces se ejerce sobre las personas que mantienen prácticas homosexuales crea las condiciones de una experiencia colectiva de la homosexualidad. Obviamente, este proceso de constitución de la identidad gay existía antes de la Guerra

Fría. Sin embargo, quedaba circunscrita a las clases medias blancas de los grandes centros urbanos. Por el contrario, el periodo de caza de brujas que abre el macartismo hace tangible una forma de unidad de la «condición homosexual». Cada individuo que tuviera prácticas homosexuales –no importa cuál fuera su origen étnico, su clase social, su lugar de residencia, ni siquiera su propia forma de afrontar estas prácticas con personas del mismo sexo– se convierte en un «depravado» ante el Estado federal, en el verdadero enemigo interior, excluido de los empleos públicos, objeto de vigilancia y de fichaje por parte del FBI. De esta forma, se unifican los destinos de millones de personas, hombres y mujeres, que desde entonces tienen una comunidad de intereses. Paradójicamente, es en este contexto de fuerte represión en el que se crean las primeras organizaciones «homófilas», la *Mattachine Society* y las *Daughters of Bilitis*, cuando San Francisco se convierte en la meca de los gays, papel reforzado por la situación de la ciudad como puerto donde son enviados por su homosexualidad los militares de los ejércitos del Pacífico. En este sentido, en la creación de la identidad gay y lesbiana y en el sufrimiento de la militancia homosexual, el macartismo ha jugado un papel bastante similar al que tuvo la psiquiatría, en el siglo XIX, en la historia del primer movimiento alemán.

En segundo lugar, y de manera mucho menos optimista, este periodo de los años cincuenta da forma a las redes de alianzas conservadoras particularmente sólidas que encontraron su máxima expresión con el resurgimiento de la nueva derecha norteamericana bajo las presidencias de Reagan y Bush. En efecto, desde la Guerra de Secesión, numerosas organizaciones evangelistas puritanas apoyaban, paradójicamente para un observador europeo, al Partido Demócrata. En el sistema político bipolar norteamericano, tanto el rechazo de la figura de Lincoln (republicano) como la desconfianza hacia el Estado federal crearon las condiciones para una alianza entre las poblaciones religiosas más sectarias del sur y del centro agrícola y las poblaciones obreras sindicadas del norte en torno al Partido Demócrata, alianza que es la causa del acceso al poder y de las reelecciones de Roosevelt. Ahora bien, el cambio del discurso republicano sobre las costumbres provocado por McCarthy*, seguido de la política de Kennedy contra la segregación racial, está volviendo progresivamente caduco el sistema de alianzas citado. Además, el Partido Demócrata, desde finales de los años sesenta y comienzos de los setenta, ha tenido que reforzar su ala izquierda para que no emergiera una fuerza política dentro de los movimientos *hippies* y pacifistas, obligación que ha hecho aún más flagrante la contradicción de la cohabitación entre conservadores religiosos nostálgicos de la Norteamérica confederada, liberales y socialdemócratas. Precisamente

fue la cuestión de las costumbres lo que permitió en los años setenta que se aliaran las diferentes tendencias conservadoras. Desde luego, ni los temas económicos, ni el estatuto del Estado federal, ni los problemas raciales pudieron crear una dinámica de unidad entre los grupos religiosos y el Partido Republicano. Más aún, estos tres puntos eran (y siguen siendo) importantes factores de discordia dentro de los conservadores. Pero el tema de las costumbres, centrado en la sacralización de la «familia* norteamericana», se convirtió en el punto de convergencia que permitió la recomposición del juego electoral estadounidense que llevó a la elección de Ronald Reagan en 1979.

Tres cuestiones fueron entonces capitales: la legalización del aborto, las ayudas prestadas a las madres solteras, y los derechos de los homosexuales. Estos tres puntos, a los que hay que añadir, en otro sentido, el derecho a llevar armas y la pena de muerte, son la piedra angular del gran movimiento conservador que mantendría en el poder durante doce años a los republicanos. De ahí la importancia del problema del derecho de los homosexuales en el debate político norteamericano, intensificado desde 1981 por su identificación con la epidemia de sida*, exacerbando las posiciones de unos y otros y reforzando la institucionalización de la homofobia a través de una serie de representaciones arcaicas de la enfermedad (en el mejor de los casos, el resultado esperado de los desórdenes sexuales, en el peor, una venganza divina). Esto demuestra la gran vehemencia de los debates que marcaron este periodo en campos tan distintos como la lucha contra el sida, la confirmación por parte del Tribunal Supremo de la constitucionalidad de las leyes antisodomía de diferentes estados (1986), el reconocimiento a nivel local de *partnerships* (parejas) homosexuales, la presencia de gays y lesbianas en el ejército*, la cooperación entre la policía y las comunidades homosexuales contra la violencia homófoba... La consecuencia más inmediata fue la radicalización del movimiento de gays y lesbianas, cuyas puntas de lanza fueron los diferentes Act Up, Queer Nation y The Lesbian Avengers.

La vuelta al poder de los demócratas con Bill Clinton probablemente permitió atenuar las tensiones relacionadas con la cuestión homosexual. Las alternativas de la Administración Clinton, aunque tímidas y ambiguas (en particular, contra la presencia de gays y lesbianas en las fuerzas armadas), la heterosexualización del sida ligada a su difusión dentro de las comunidades negra y latinoamericana, el surgimiento de una fuerza gay conservadora activa como un *lobby* en el Partido Republicano han contribuido paradójicamente a rebajar la virulencia de los debates. Un testimonio trágico de esta «normalización» fue la gran reacción de solidari-

dad, que sobrepasó ampliamente los límites de la comunidad gay y lesbiana, cuando se hizo pública la barbarie de la que fue víctima Matthew Shepard*, un joven de veintinueve años que fue torturado y asesinado en Wyoming en 1998. El posicionamiento claramente ambiguo del candidato Bush hijo en 2001 sobre la homosexualidad, a pesar del activismo del ala derecha del Partido Republicano y de la amenaza electoral que suponía en el sur la candidatura del ultraconservador Pat Buchanan*, abre posiblemente una nueva página que se está escribiendo en Estados Unidos por gays y lesbianas, hecha con sosiego y también con normalidad. En este sentido, la llegada al poder de Barack Obama puede ser capital: no sólo hay que destacar la derogación en 2010 de la ley que prohibía hacer pública su condición sexual a los militares homosexuales, sino la declaración hecha por el presidente en mayo de 2012 de que, si resulta reelegido en las elecciones que se celebrarán en noviembre de ese mismo año, legalizará el matrimonio entre personas del mismo sexo. En caso de reelección, el tiempo dirá si Obama cumple o no su promesa.

Sin embargo, la cuestión de la homosexualidad suscita todavía oposiciones particularmente exacerbadas en la esfera política norteamericana. Todavía hoy, remite, al mismo tiempo, a los juegos de poderes entre las diferentes comunidades étnicas que implican la cohesión del tejido social, a la base religiosa de la nación y a la propia posición del estado como primera potencia mundial. En este sentido, la homofobia en Estados Unidos es una posición política en el sentido más estricto de la palabra. Por el contrario, Canadá es un modelo más cercano al que conocemos en Europa, a pesar de la decisiva influencia de su poderoso vecino.

Canadá

La historia de la homofobia en Canadá puede resumirse en el análisis realizado por Doug Sanders, activista de una organización gay de Vancouver: «El problema de Canadá no es el de la persecución sino más bien el de la opinión dominante de que los gays no existen». A pesar de tener una historia que a primera vista puede parecer similar a la de Estados Unidos, diferentes factores han contribuido a relativizar el discurso homófobo.

En primer lugar, el factor religioso: el peso del protestantismo* evangélico puritano en la constitución de la población canadiense es débil. Hoy día representa sólo el 6 por 100 de la población frente al 22 por 100 de los Estados Unidos. A pesar de la importancia de las religiones anglicanas y católicas –importancia reforzada por la difícil coexistencia entre anglófonos y francófonos– no encontramos

aquí la obsesión de la «ciudad perfecta», exenta de todo pecado, propia del puritanismo.

En segundo lugar, la política social canadiense, próxima al estándar europeo (intervención del Estado en la regulación de la vida económica y del mercado de trabajo), no ha creado desigualdades tan grandes como en Estados Unidos entre las comunidades étnicas. El único gran conflicto, entre anglófonos y francófonos, no era innato, por la gran proximidad cultural entre los dos grupos, que arrastran contradicciones de importancia en la cultura de las sexualidades o en la construcción de la masculinidad.

Finalmente, la relativa neutralidad, o en todo caso el débil intervencionismo canadiense en el escenario político internacional, apenas permite otorgar una gran «peligrosidad social y política» a la «desviación sexual».

Todos estos factores han supuesto una historia sin grandes tropiezos, aunque la homosexualidad estuvo penada hasta 1969, como en el Reino Unido. De la época anterior a la legalización destaca la década de 1950, cuando la influencia del macartismo provocó la adopción de la *immigration act* de 1952, que prohibía a los homosexuales la entrada en el territorio, por una parte, y, por otra, la creación de una unidad especial de la Policía Montada para fichar a los homosexuales, especialmente a los que trabajaban en la Administración central de Ottawa. Pero esta situación no duró mucho tiempo y muy pronto se volvió a la situación de prohibición legal acompañada de condenas por aplicación de una ley raramente utilizada y que estaba en desuso. Una de estas condenas fue la del caso Klippert que, demostrando que una aplicación estricta de la ley podía conducir a prisión de por vida, llevó al proceso de legalización en 1969, a pesar de la oposición de los conservadores.

La historia de la homosexualidad en Canadá coincide con las grandes corrientes mundiales de liberación gay y lesbiana, manifestando también un avance real, sobre todo en la asunción del problema de los jóvenes gays con relación a la prevención del suicidio*. No liberado totalmente de la influencia de Estados Unidos y del Reino Unido, Canadá ha conocido el ascenso de una derecha conservadora cuyo modelo fue la nueva derecha estadounidense representada por el candidato y luego presidente Reagan y por el thatcherismo a finales de los años setenta y comienzos de los ochenta. Esta influencia aumentó con la energía de la inalterable Anita Bryant*, que había decidido iniciar su cruzada más allá de la frontera del norte, encontrando el apoyo de la comunidad evangelista y también de la Iglesia católica, muy fuerte en la comunidad francófona. Curiosamente, esta influencia se reflejó, durante la celebración de los Juegos Olímpicos de Montreal en 1976, en la operación «ciudad limpia» realizada por

las autoridades policiales. Se realizaron inspecciones de la policía en bares y saunas de Montreal y Ottawa que supusieron la detención de varias decenas de gays y, sobre todo, la confiscación de los ficheros de los clientes de las saunas que tenían un estatus de club privado. Esta práctica de «guerra contra las saunas» fue uno de los métodos recurrentes en la lucha contra la homosexualidad por parte de las autoridades canadienses hasta principios de la década de 1980, incluso aunque el Partido Quebequés inscribía la orientación sexual en la Carta de Derechos Humanos de Quebec en 1977.

El Canadá anglófono, más conservador, y más sensible a los cantos de sirena de la nueva derecha estadounidense, prosiguió el hostigamiento administrativo contra gays y lesbianas haciendo pesquisas y tratando de prohibir *Body Politic*, periódico militante de Toronto, con el pretexto de que incitaba a la pedofilia*, en un escenario muy similar al conocido como *GaiPied* unos años después en Francia. El resultado de estas actuaciones fue el opuesto al que se buscaba, ya que condujo a un reforzamiento del movimiento de gays y lesbianas, que había entrado en un letargo relativo desde principios de la década de 1970. Pero, sobre todo, estas tendencias quedaron relegadas a los contextos nacionales en los que habían nacido. Independientemente del atractivo ultraliberal reaganiano para algunas elites anglófonas canadienses, el contexto cultural probablemente ha impedido su extensión, ya que el peso demográfico de un Quebec muy vinculado a su política social y celoso protector de su especificidad francófona era incompatible con la creación de un importante polo anglófono de la nueva derecha. Desde entonces, estas influencias son superficiales, sin fundamentos ideológicos profundos y no suponen la existencia en Canadá de una homofobia estructural fuerte. Sin embargo, el discurso de la nueva derecha ha jugado el papel de alabonazo en el seno de una parte importante de la comunidad francófona, que veía en él –no sin razón– una forma de imperialismo anglosajón que permite la instalación de una política relativamente *gay friendly* en un Estado muy marcado por el catolicismo. Todavía hoy, la comunidad gay y lesbiana de Montreal instalada en torno a la calle Sainte-Catherine, es probablemente una de las más activas y mejor integradas en el conjunto del continente norteamericano.

El 7 de junio de 2002 Quebec votó una ley sobre la unión civil que reconoce las parejas homosexuales y les otorga el derecho de adopción*; un hecho destacable: la ley fue votada por unanimidad. Sin embargo, al principio, los conservadores habían protestado contra esta posibilidad y numerosos diputados se habían pronunciado contra la homoparentalidad*. Pero poco a poco se encontraron con las asociaciones, las familias homoparen-

tales que ya existían, los padres, los hijos, y, a fin de cuentas, se dejaron convencer por todos estos testimonios. Es cierto que la Iglesia católica sigue oponiéndose a esta situación, pero, como decía Paul Bégin, ex ministro de Justicia, «lo que estaba en el centro del debate era el amor, y los sacerdotes no hablan de amor...».

► ADAM, Barry, *The Rise of a Gay and Lesbian Movement*, Boston, Twayne Publishers, 1987. – ADAM, Barry; DUYVENDAK, Jan Willem, KROUWEL, André, *The Global Emergence of Gay and Lesbian Politics. National Imprints of a Worldwide Movement*, Filadelfia, Temple, 1999. – BERUBE, Allan, *Coming Out Under Fire*, Nueva York, The Free Press, 1990. – CHAUNCEY, George, *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940*, Nueva York, Basic Books, 1994. – D'EMILIO, John, *Sexual Politics, Sexual Communities*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1983. – DUBERMAN, Martin; CHAUNCEY, George, VICINUS, Martha (dir.), *Hidden from History. Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, Nueva York, Meridian, 1989. – DUBERMAN, Martin, *Stonewall*, Nueva York, Dutton, 1993. – FITZGERALD, Frances, *Cities on a Hill*, Nueva York, Simon & Schuster, 1986. – FOUT, John, *American Sexual Politics*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1993. – KATZ, Jonathan (dir.), *Gay American History*. – KINSMAN, Gary, *The Regulation of Desire: Sexuality in Canada*, Montreal, Black Rose Books, 1987. – MILLER, Neil, *Out of the Past, Gay and Lesbian History from 1869 to the Present*, Nueva York, Vintage, 1995. – MCLEOD, Donald, *Lesbian and Gay Liberation in Canada: A Selected Annotated Chronology, 1964-1975*, Toronto, EDW, Books, 1996. – SYLVESTRE, Paul-François, *Bougrerie en Nouvelle-France*, Hull, Éd. Asticou, 1983.

Pierre-Olivier de BUSSCHER

→ Bryant, Anita; Buchanan, Pat; ejército; ex gay; Hoover; J. Edgar; McCarthy, Joseph; protestantismo; Shepard, Matthew; Stonewall.

AMÉRICA LATINA

Cuando América Latina fue descubierta, alrededor de los siglos xv y xvi, España y Portugal atravesaban uno de los periodos más intolerantes de su historia con respecto al abominable y *nefandum* pecado de sodomía. En esta época se crearon en la península Ibérica más de una docena de tribunales del Santo Oficio de la Inquisición*, que hizo de la sodomía un crimen tan grave como el delito de alta traición* o el regicidio. En la América española se establecieron tribunales de la Inquisición en México, Perú y Colombia. En Brasil, visitantes y «familiares» del San-

to Oficio realizaban inspecciones regulares en toda la colonia portuguesa, denunciando y deteniendo a los sodomitas. El pecado* de sodomía fue uno de los escasos crímenes que los primeros gobernadores de Brasil podían condenar con la pena de muerte sin consultar previamente al rey de Portugal.

Todavía hoy, en América Latina, la homofobia está profundamente arraigada en el machismo ibérico, cuyos presupuestos ideológicos se inspiran en los tratados de teología* moral de la época de las conquistas: «De todos los pecados, la sodomía es el más vergonzoso, el más sucio y el más deshonesto, no hay otro que sea tan molesto a los ojos de Dios y del mundo. Por este pecado Dios permitió el diluvio sobre la Tierra, y por este pecado destruyó las ciudades de Sodoma* y Gomorra; a causa de la sodomía fue destruida la orden de los templarios en toda la cristiandad en un solo día. Por esto ordenamos que todo hombre que haya cometido un pecado así sea quemado y reducido a cenizas por el fuego, de tal suerte que jamás se pueda tener memoria de su cuerpo ni de su sepulcro». Los homosexuales fueron perseguidos por tres tribunales diferentes: por la justicia del rey, por la Santa Inquisición y por el obispo.

Cuando llegaron al Nuevo Mundo, los europeos se encontraron con una gran diversidad de pueblos y civilizaciones cuyas prácticas eran muy distintas a las de la matriz cultural judeocristiana y a veces incluso diametralmente opuestas en lo que concierne a la desnudez, el concepto de honor, la virginidad, el incesto, la poligamia, el divorcio y, sobre todo, la homosexualidad, el travestismo y la transexualidad.

Ya en 1514 la *Historia general y natural de las Indias* revela que el gusto de los nativos por el *vitium nefandum* está extendido por todas partes, en el Caribe y en los territorios de la *Tierra firme*. Los conquistadores se escandalizaron profundamente por las esculturas e ídolos que los indios veneraban, con representaciones explícitas de relaciones homoeróticas. En México, en América Central y en América del Sur, tanto en los Andes como en la Amazonia, se constató lo mismo: «Hay indios e indias que son sodomitas». Muchos cronistas asocian la sodomía a la impiedad: «Como los nativos no conocen al verdadero Dios y Señor, cometen todos los días gravísimos pecados: idolatría, sacrificios de hombres vivos, ingesta de carne humana, conversación con el diablo, sodomía, etcétera».

De todas formas, no todas las culturas amerindias eran favorables al amor entre personas del mismo sexo. Según los cronistas franciscanos, entre los mayas y los aztecas «el sodomita pasivo es abominable, *nefandum* y detestable, digno del desprecio y la burla de la gente». Es interesante destacar esta contradicción observada en las civilizaciones precolombinas: por una parte, una mitología muy dionisíaca, valorando el hermafroditismo y la homosexualidad, y por otra, una práctica moral bastante represiva, a veces de tipo

apolíneo, que prevé incluso la pena de muerte para algunos casos de homoerotismo. Sea lo que fuere, como dice el precursor de los estudios sobre la homosexualidad en el Nuevo Mundo, el venezolano Antonio Raquena, en una obra de 1945: «Aceptada o excluida, honrada o severamente castigada, la sexualidad estaba presente desde el estrecho de Bering hasta el de Magallanes».

El año 1513 puede ser considerado como la fecha inaugural y especialmente trágica en la historia de la homofobia en el Nuevo Mundo: al encontrar a varios indios homosexuales en el istmo de Panamá, el conquistador Vasco Núñez de Balboa hizo detener a 40 de ellos y los hizo devorar por sus perros, como testimonio el relato contemporáneo de Pietro Martire. En 1548 la persecución institucional llega también a los colonos homosexuales europeos: en Guatemala son detenidos siete sodomitas, entre los que había cuatro clérigos; pero en el momento en que iban a ser arrojados a la hoguera, escaparon de la pena capital gracias a una sublevación de la población local.

La primera deportación a América a causa de sodomía se produjo en 1549: se trata de un joven portugués, Estêvão Redondo, que fue del gobernador de Lisboa, exiliado de por vida al nordeste de Brasil. En 1571 se establecieron tribunales de la Santa Inquisición en México y en Perú, y en 1610 en Cartagena, en la costa de Colombia. En la América española, contrariamente a lo que ocurría en la América portuguesa, el Santo Oficio no tenía el poder de perseguir el pecado de sodomía, que correspondía a la justicia del rey y del obispo. En Brasil, entre 1591 y 1620, fueron acusados de sodomía 283 hombres y mujeres, 44 fueron condenados y varios fueron enviados a las galeras del rey o deportados a los lejanos confines de África o de la India*. Entre las 29 lesbianas denunciadas en el Brasil colonial, cinco sufrieron penas pecuniarias y espirituales, tres fueron deportadas y dos fueron condenadas a ser azotadas en público. La más famosa, Filipa de Sousa, dio su nombre a un premio internacional de los derechos humanos, gracias a la iniciativa de la International Gay and Lesbian Human Rights Commission. En 1646 el lesbianismo fue despenalizado por la Inquisición portuguesa pero, aunque escaparon a la pena de muerte, las lesbianas continuaron siendo perseguidas por la justicia real y episcopal.

Los documentos confirman la ejecución de otros dos jóvenes homosexuales en la historia de Brasil: en 1613, en Sao Luis do Maranhao, por orden de los invasores franceses, inducidos por misioneros capuchinos, un indio tupinamba, conocido por ser *tibira*, es decir, sodomita pasivo, fue atado a la boca de un cañón y su cuerpo despedazado con la explosión del mortero, para «purificar a la Tierra de su maldad». En 1678 fue ejecutado otro mártir en la región de

Sergipe, al nordeste de Brasil: un joven esclavo negro «recibió latigazos hasta morir por haber cometido el pecado de sodomía con un militar blanco».

En México se produjo la persecución más violenta de sodomitas latinoamericanos durante el periodo colonial: en 1658 fueron denunciados 123 *mariquitas* que vivían en la capital y en los alrededores, de ellos fueron arrestados 19 y 14 quemados. Uno pudo escapar del fuego porque tenía menos de quince años, pero recibió 200 latigazos y fue condenado a seis años de trabajos forzados. En 1673, otra persecución: en Mixcoac fueron quemados siete *sométicos* mulatos, negros y mestizos.

Con el fin de las Inquisiciones española y portuguesa, desaparecieron también en América Latina los tribunales del Santo Oficio, en 1820 en México y en Perú, y en 1821 en Cartagena y en Brasil. El *Monstrum Horrible* fue oficialmente destruido, pero, lamentablemente, como las mentalidades y prejuicios no se cambian por decreto, todavía permanece hoy en el continente latinoamericano el espectro inquisitorial no sólo en la ideología moralista e intolerante contra las minorías sexuales, sino también en la propia composición de las elites locales, cuyas ramas más tradicionales en muchas zonas descienden directamente de los terribles familiares y comisarios del Santo Oficio.

Inspirándose en el Código de Napoleón, la mayoría de las nuevas naciones latinoamericanas despenalizaron la sodomía, que ya no figura en sus Códigos Penales, pero continuó siendo perseguida durante todo el siglo XIX a causa de los prejuicios y discriminaciones*, especialmente en lo que se refiere a la «pasividad» sexual. Bajo la acusación de atentado contra el honor o de prostitución, acusados de falsedad ideológica en el caso de los travestis, muchos homosexuales siguieron sometidos a chantajes, a ser encarcelados y torturados por agentes del nuevo orden policial. Pasaron así de las garras de la Inquisición a las de las comisarías de Policía*. A pesar de que algunos médicos y científicos dieron pruebas de su buena voluntad al llevarse a hombres y mujeres «invertidos» de las prisiones* y comisarías de policía, al aplicar sus curas en clínicas y hospitales, se hicieron de hecho los perros guardianes de la moral* oficial. Respecto a los *maricones*, recurrieron en ocasiones a auténticos métodos de violencia* y de tortura. Terapias muy dolorosas, choques eléctricos, fuertes dosis de hormonas, productos químicos peligrosos e, incluso, trasplantes de testículos de monos, evidentemente sin ningún éxito.

En el siglo XX, la marginalidad, la clandestinidad, el desprecio a sí mismo, el suicidio*, los asesinatos, se han convertido en el pan nuestro de cada día para millones de gays, lesbianas, bisexuales y transgéneros latinoamericanos, rechazados por sus propias familias, humillados en la calle, impedidos

de acceder al trabajo*. Las investigaciones realizadas en Brasil, país en el que debe haber más de 17 millones de homosexuales, revelan que entre todas las minorías sociales, los gays y las lesbianas son con mucho los más odiados. El *continuum* de las discriminaciones va del insulto verbal al homicidio homófobo, pasando por violencias públicas y encarcelamientos arbitrarios. En México, hasta la fecha, los gays son llamados los «cuarenta y uno» en alusión a cuarenta y un homosexuales arrestados una noche de 1901, siendo sometidos a castigos humillantes, obligados a barrer las calles de la ciudad y a limpiar las letrinas públicas.

Según la *Spartacus Gay Guide*, hay zonas de lounge, bares y establecimientos comerciales *gayfriendly* o abiertamente frecuentados por la población gay, lesbiana o transexual en todos los países de América Latina y del Caribe. Sin embargo, sólo se ha detectado la existencia más o menos intermitente de grupos de defensa de los derechos homosexuales en la mitad de estos países.

A pesar de la gran diversidad socioeconómica y cultural de estas naciones, algunas marcadas por la herencia india, otras por las culturas africanas o las tradiciones ibéricas, toda América Latina se caracteriza por la extrema virulencia del machismo y por la homofobia que, agravadas por la omnipresencia del control familiar de inspiración cristiana y la poca independencia económica de los jóvenes, provoca la inhibición en el proceso de *coming out* de los homosexuales, lo que explica en parte la debilidad y la precariedad de los grupos militantes gays, de lesbianas y transexuales. La estigmatización es tan grande que frecuentemente se dice: «Hay que ser muy macho para ser gay en América Latina». La palabra *marica* y sus variantes regionales, *mariquita*, *mariquinha* y *maricones* se utilizan en todo el mundo latinoamericano, incluido Brasil de lengua portuguesa, como uno de los insultos más frecuentes contra los homosexuales. La misma hostilidad afecta también a las lesbianas, que con frecuencia son víctimas de actos de violencia muy graves cometidos por miembros de sus familias, ex amantes o ex cónyuges, animados por una ideología lesbófoba* y misógina que interpreta el amor entre mujeres como una ofensa y una amenaza para la hegemonía machista.

Entre los países de esta región, lamentablemente destaca Cuba, en la década de 1960, por la violencia gubernamental: centenares de *maricones* fueron perseguidos, arrestados y exiliados, considerándose que la homosexualidad era un signo de decadencia* capitalista. Libros y películas, como *Fresa y chocolate*, de Tomás Alea Gutiérrez, y *Antes que anochezca*, de Reinaldo Arenas* reflejan la intolerancia homófoba de un periodo felizmente pasado, o casi. Aunque no hay información sobre la existencia de movimientos homosexuales organizados en la isla

de Fidel Castro, se sabe que en el interior de las comunidades urbanas, lesbianas y gays intentan reunirse, beneficiándose de la relativa tolerancia* de las autoridades. Esta nueva actitud frente a la orientación sexual y al problema de los sexos se ha podido observar en las reuniones oficiales en la ONU o durante la Conferencia Mundial de las Mujeres en Pekín, en la que Cuba fue el único país latinoamericano que defendió todas las propuestas antidiscriminatorias basadas en la orientación sexual.

Pese a esta ideología general, profundamente machista, y que ha provocado actos homófobos muy violentos, en 1969 se constituyó en Argentina el primer grupo de defensa de los derechos humanos de los homosexuales en América Latina, que se dio a conocer en 1971 con el nombre de Frente de Liberación Homosexual. En 1978 se crearon grupos gays en México y en Brasil, y en los años ochenta, en Perú, Colombia y Venezuela. En los años noventa se organizó el movimiento LGBT (Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender) en Chile, Uruguay, Puerto Rico y Jamaica, aunque seguía siendo un delito en Chile, Cuba, Ecuador, Nicaragua y Puerto Rico. A principios del siglo XXI todavía existían leyes antisodomía en Puerto Rico y Nicaragua, aunque el primer país las anuló en 2005 y el segundo lo hizo en 2008. Ecuador se ha convertido en un buen ejemplo de modernidad ciudadana; después de Sudáfrica es el segundo país en el mundo que ha incluido en su Constitución la prohibición de discriminaciones por la orientación sexual. En los años noventa, se han promulgado varias leyes que protegen la orientación sexual: en Brasil, en más de 70 municipios, y en Argentina, en Buenos Aires y Rosario, así como en el estado de Aguascalientes en México. También en este país, una mujer que se ha declarado públicamente lesbiana ocupa un escaño en la Cámara de Diputados. En 2007, Uruguay se convirtió en el primer país de América Latina en aprobar una ley de unión civil de personas homosexuales (en 2009, legalizó, además, el derecho a la adopción), como había hecho en 2005 uno de los estados de Brasil: Rio Grande do Sul. Lo siguió, en 2008, Ecuador. El derecho al matrimonio y a la adopción fue aprobado en 2009 en el Distrito Federal de México y, en 2010, en Argentina. Por otro lado, se está en camino (así lo indica una serie de decisiones judiciales, iniciativas presentadas ante el Congreso, proyectos de ley, borradores de nuevos códigos civiles, etc.) de legalizar las uniones civiles de personas del mismo sexo en Venezuela, Puerto Rico, Perú, Panamá, Cuba, Costa Rica, Bolivia, Chile o Brasil. De hecho, la ILGA incluye ya, con fecha de 2011, a este último país –como también a Colombia– entre aquellos que cuentan con leyes de uniones civiles que equiparan los derechos de las parejas homosexuales y los de las heterosexuales, a partir de varias sentencias judiciales.

Sin embargo, en algunos países latinoamericanos (sobre todo los caribeños) persisten legislaciones muy moralistas y represivas que suelen aplicarse de forma rigurosa y discriminatoria contra gays, lesbianas y transexuales: la homosexualidad suele ser una circunstancia agravante, el travestismo está considerado un atentado al pudor o un delito de falsa identidad, y las Constituciones de la mayoría de los países sólo restringen el derecho al matrimonio*, el reconocimiento de la célula familiar y la posibilidad de registrarse como parejas de hecho exclusivamente a las parejas heterosexuales.

A consecuencia de su pasado colonial y de la esclavitud, la mayoría de los países de América Latina y del Caribe se han caracterizado significativamente por el alto grado de violencia física y de coacción moral que sufren los travestis, bisexuales, gays y lesbianas. En todas las regiones de Brasil se puede oír la misma frase: «El marica debe morir» (*viado tem que morrer!*), y en todo el continente, los padres repiten públicamente que prefieren tener un hijo ladrón o una hija prostituta antes que gay o lesbiana. Algunos obispos de la Iglesia católica y, más recientemente, con más furor todavía, algunos pastores de las Iglesias protestantes fundamentalistas han atacado violentamente a los homosexuales en los medios de comunicación* y en sus sermones, censurando las campañas de prevención contra el sida* contra los gays y multiplicando los obstáculos para la legalización de la pareja de hecho entre personas del mismo sexo. Hay clínicas de curación de homosexuales sostenidas por algunas de estas sectas. En el Caribe, en los países de lengua inglesa, persisten leyes coloniales antisodomía que han originado, en los últimos años, medidas oficiales homofóbicas como impedir, por ejemplo, el desembarco de pasajeros gays que participaban en un crucero por la región.

Hay algo peor: los homicidios homófobos. La prensa internacional denuncia constantemente los asesinatos de homosexuales y travestis en prácticamente todos los países de esta región, crímenes perpetrados con refinamiento y crueldad, en un clima de impunidad indignante. Algunos de estos crímenes han sido cometidos por los llamados Escuadrones de la Muerte, por la propia policía o, más recientemente, por grupos neonazis. No hay estadísticas en la región sobre los crímenes de odio, pero se dispone de informaciones dignas de crédito sobre homicidios homófobos en los dos países más grandes de América Latina: México, donde la Comisión Ciudadana de Crímenes de Odio por Homofobia ha contabilizado 213 homicidios entre 1995 y 2000, aunque el número real puede ser tres veces superior. En Brasil, según los registros del Grupo Gay de Bahía, entre 1980 y 2000 se contabilizaron 1.960 homicidios homófobos (el 69 por 100 de gays, el 29

por 100 de travestis y el 2 por 100 de lesbianas), lo que significa una media de un homicidio cada tres días y medio. En abril de 2009, la misma organización señaló que en 2008 se cometieron 190 homicidios homófobos en el país.

En números absolutos, en América Latina y el Caribe es donde se comete el mayor número de crímenes homófobos de todo el mundo, triste privilegio para un continente tan acogedor con los turistas y cuya cultura homosexual manifiesta, por otra parte, una exuberancia y una alegría de vivir muy destacables.

► AZOULAI, Martine, *Les péchés du Nouveau-Monde: les manuels des confession des Indiens, XVI-XIII^e siècle*, París, Albin Michel, 1993. —BALUTET, Nicolas, «Le Mythe des géants sodomites de Patagonie dans les récits de voyage de chroniqueurs des Indes occidentales», *Inverses*, 2002, núm. 2. —BURG, Brian Richard, *Sodomy and the Pirate Tradition, English Sea-Rovers in the 17th Caribbean*, Nueva York, New York Univ. Press, 1995. —CARRIER, Joseph, *De los Otros: Intimacy and Homosexuality Among Mexican Men*, Nueva York, Columbia Univ. Press, 1995. —CARDÍN, Alberto, *Guerreros, chamanes y travestis. Indicios de homosexualidad entre los exóticos*, Barcelona, Tusquets, 1989. —Comisión Ciudadana de Crímenes de Odio por Homofobia, Informe de crímenes 2000, México 2001. —DELON, Michel, «Du goût antiphysique des Américains», *Annales de Bretagne*, 1977, núm. 84. —ICCHRLA, *La violencia al descubierto: represión contra lesbianas y homosexuales en América Latina*, Toronto, 1996. —GOLDBERG, Jonathan, «Sodomy in the New World: Anthropologies Old and New», *Social Text*, 1991, núm. 9. —GREEN, James, «Beyond Carnival: Male Homosexuality in Twentieth-Century Brazil», *Journal of Homosexuality*, 2002, vol. 42, núm. 4. —LANCASTER, Roger N., «Subject Honor and Object Shame: The Construction of Male Homosexuality and Stigma in Nicaragua», *Ethnology*, 1988, núm. 27. —MATHY, Robin M., WHITAM, Frederic L., *Male Homosexuality in Four Societies: Brazil, Guatemala, the Philippines and the United States*, Nueva York, Greenwood Publish Group, 1986. —MÉNDES-LEITE, Rommel, *Sodomites, invertis, homosexuels: perspectives historiques*, Lille, Gay-KitschCamp, 1994. —MOTT, Luiz, *Epidemic of Hate: Violation of Human Rights of Gay men, Lesbians and Transvestites in Brazil*, San Francisco, IGLRHC, 1996. —MOTT, Luiz, CERQUEIRA, Marcelo, *Causa Mortis: Homofobia*, Salvador, editoras Grupo Gay de Bahía, 2001. —MURRAY, Stephen, *Male, Homosexuality in Central and South America*, San Francisco, Instituto Obregón, 1987. —ORDÓÑEZ, Juan P., *Ningún ser humano es desechable: limpieza social, derechos humanos y orientación social en Colombia*, San Francisco, IGLRHC, 1995. —RAMOS, Juanita (dir.), *Compãeras: Latina Lesbians, an Anthology*, Nueva

York, Routledge, 1994. —VAINFAS, Ronal, *Tropico dos pecados: moral, sexualidad e inquisição no Brasil*, Río de Janeiro, Campus, 1989. —WILLIAMS, Walter, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, Boston, Beacon Press, 1986. —YOUNG, Allen, *Gays Under the Cuba Revolution*, San Francisco, Gay Fox Press, 1981.

Luiz MOTT

→ antropología; Arenas, Reinaldo; diferencia de sexos; España; heterosexismo; Inquisición; policia; violencia.

ANORMAL

Mary Douglas afirma que «no se puede definir la desviación mientras no se delimite el alcance de la normalidad». Aplicada a la formación, después a la rigidez de las categorías sexuales, se podría invertir su proposición sin cuestionar por ello los lazos ontológicos entre lo normal y lo que está excluido de ello, lo anormal. Efectivamente, primero es identificado, localizado lo anormal; se lo nombra en primer lugar. La normalidad, pues, se define en negativo, por lo que no es y no por lo que es; así no se compromete, no corre ningún riesgo. Ahora bien, hablar de heterosexualidad no remite, en absoluto, a una sexualidad que sería necesariamente ortodoxa para la moral normativa y a sus exigencias. La proposición, por tanto, lleva el germen de una crítica a las categorizaciones del siglo XIX, al mismo tiempo que entraña un fin no confesado de éstas: normalizar diferentemente, pero normalizar siempre. Las expresiones, evidentemente subjetivas pero sometidas enseguida a ensayos de justificaciones objetivantes, se apoderan rápidamente de las tipologías; las jerarquizan. Cuando incluso inicialmente nada se ha dicho de un valor en positivo o en negativo, o de palabras encubiertas que buscan la coartada de más científicidad, las percepciones se encargan de ir más allá, de hacer el trabajo que se desea que hagan ellas: dar una moral, fijar límites y señalar lo prohibido o lo no autorizado. Las relecturas contemporáneas no dejan ninguna duda a este respecto. Y, según Mary McIntosh, se nota que «la práctica de etiquetar socialmente a algunas personas como desviadas indica un doble mecanismo de control social».

La palabra «homosexualidad» (*Homosexualität*) se leyó públicamente por primera vez en dos folletos difundidos por Karl Maria Kertbeny (alias Karoly Maria Benkert) contra un proyecto de ley prusiano que se proponía penalizar la sodomía. Desde esta fecha hasta hoy, ha conservado un sentido muy parecido, haciendo siempre referencia a la sexualidad entre dos personas del mismo sexo. La palabra heterosexualidad, o *normalsexualität*, aparece probablemente en el mismo periodo o un poco más tarde. Sin

embargo, a diferencia del vocablo «homosexual», cuya definición ha sufrido pocas modificaciones desde el siglo XIX, el sentido atribuido al término «heterosexual» ha variado totalmente. Así, Jonathan Katz, en un libro con un título evocador: *L'Invention de l'heterosexualité* [La invención de la heterosexualidad], señala que la palabra «heterosexual» introducida por primera vez en Estados Unidos en 1892 en una revista médica de Chicago, se aplicaba entonces a una perversión*, a una «pasión sexual mórbida por alguien del sexo contrario». El autor del artículo médico, el doctor James G. Kiernan, pretendía hacer referencia a la definición propuesta por Krattf-Ebing, cuya *Psychopathia Sexualis* no fue traducida al inglés hasta 1893. Evidentemente hay un contrasentido con relación a la lectura del texto alemán, contrasentido que tendría una larga vida ya que todavía en 1920 un famoso diccionario norteamericano seguía asociando la heterosexualidad a una perversión*. La hipótesis para explicar esta confusión puede estar en el hecho de que la sexualidad procreadora, incluso en la heterosexualidad, no constituye por ello la síntesis. Ahora bien, si había una norma sexual anterior a las categorías actuales, y por tanto a la heterosexualidad, sin duda estaba ligada al concepto de procreación.

Estas vacilaciones, y la parcialidad de los términos a los que se aplican, con seguridad no son anodinas. El término cuya acepción se fijó más rápidamente es el de homosexual. El vocablo «heterosexual» ha tenido un pasado mucho más tumultuoso y ha asumido contenidos muy alejados unos de otros, a veces en la misma época y dentro de la misma área geográfica.

Si se considera la escala que va de la heterosexualidad exclusiva a la homosexualidad exclusiva como una graduación que implica una jerarquía, aparece claramente que lo que se ha definido como prioritario, o por lo menos lo que ha quedado fijado antes, es el polo socialmente menos valorado por la mayoría: la homosexualidad. Sin duda, en opinión de algunas personas, era necesario ser muy rígido, diabólico incluso, con la homosexualidad para construir e imponer por comparación la normalidad. En esta lógica se podría exagerar y decir que, finalmente, es la homosexualidad lo que ha *outé* la heterosexualidad, lo que la ha creado. Lo «normal», por tanto, no sólo tiene necesidad de lo «anormal» para vivir, sino que es hija suya.

Probablemente algunas confusiones iniciales entre heterosexualidad y «perversiones» son producto de esta mecánica: sobre lo que más se extendieron los autores del siglo XIX es en las «anomalías». Después, en un proceso de contagio, todo lo que se ha citado, cartografiado, e incluido en significados desprovistos de connotaciones positivas o negativas, estaba confundido en un clima de «monstruosidad». No hay más

que ver, aún hoy día, las reacciones de algunas personas poco inclinadas a cuestionar su sexualidad cuando se nombra su heterosexualidad: están tan poco acostumbradas a definir y nombrar sus prácticas que cuando otros las califican, las perciben como un insulto.

El anormal es, por tanto, aquél al que se le atribuye una palabra y del que se respeta el nombre. Según cada periodo histórico se le ha llamado invertido, judío, marica, tortillera, etc. Una vez identificado, es combatido, encarcelado, descalificado, insultado. Cambia cada vez de rostro, pero siempre es el que se señala con el dedo. Su localización, incluida en un vocabulario* particular, es una parte de la trama sobre la cual se basan después los procedimientos de descalificación y de exclusión como la homofobia. Pero es también gracias a la identificación, gracias a códigos reconocidos por algunas personas, por lo que se crea la resistencia a la exclusión. Pues el anormal se resiste: diseña los contornos de otra ideología, subcultural y política. Pero no hay que engañarse, las minorías también pueden crear en su seno figuras anormales, incluso tener un nombre: locas, maricones, machorras..., a veces son los nombres con los que se les gratifica. En ese caso se puede hablar de homofobia interiorizada.

► DOUGLAS, Mary, *Ainsi pensent les institutions*, París, Usher, 1989 [ed. cast.: *Cómo piensan las instituciones*, Alianza, 1996]. —DYNES, Wayne (dir.), *Encyclopedia of Homosexuality*, Nueva York, Garland Publishing Inc., 1990. —FOUCAULT, Michel, *Les Anormaux, cours au Collège de France*, París, Gallimard-Le Seuil, 1999 [ed. cast.: *Los anormales: curso del Collège de France (1974-1975)*, Ediciones Akal, 2001]. —GOFFMAN, Erving, *Stigmates*, París, Minuit, 1963. —KATZ, Jonathan, *L'Invention de l'heterosexualité*, París, EPEL, 2002. —MCINTOSH, Mary, «The Homosexual role», en SEIDMAN, Steven (dir.), *Queer Theory/Sociology*, Cambridge-Oxford, Blackwell Publishers, 1996. —PLUMMER, Kenneth, *Sexual Stigma, an Interactionist Account*, Londres, Routledge & Paul Kegan, 1975. —ROSARIO, Vernon (dir.), *Science and Homosexualities*, Nueva York-Londres, Routledge, 1997.

Catherine DESCHAMPS

→ *alteridad; heterosexismo; medicina; perversiones sexuales; psiquiatría; retórica; teología; vergüenza.*

ANTI-PACS

Aunque el Pacto Civil de Solidaridad (PACS) se ha encontrado con la oposición de muchas personalidades catalogadas más bien como de «izquierda» (como Irène Thery o Françoise Héritier), la expresión «anti-PACS» designa sobre todo a los movimientos

de derecha que lucharon contra la aprobación del proyecto de ley que reconoce los derechos a las parejas del mismo sexo, quizá porque aparecía como un eco de la palabra «anti-IVG» [anti interrupción voluntaria del embarazo] cuyos militantes estaban implicados en este movimiento. Generaciones anti-PACS, el colectivo que coordinó las manifestaciones anti-PACS más espectaculares, nació de la convergencia entre los miembros integristas de las asociaciones familiares o de asociaciones «pro vida», y del ala dura de los militantes y simpatizantes del RPR y de la UDF. Las manifestaciones en los últimos meses del debate sobre el proyecto de ley no deben hacer olvidar que no son más que el resultado de años de campañas realizadas por las organizaciones de la extrema derecha*. La idea de una ley que reconoce las parejas del mismo sexo movilizó, por ejemplo, a las redes de las AFC (las tres asociaciones conservadoras familiares católicas) desde finales de 1997. De todas las asociaciones familiares, la Confederación de las AFC es sin duda la que está más cerca del Frente Nacional, lo que relativiza claramente el hecho de que este partido apenas participara en la campaña contra el PACS. La lucha contra el PACS es para ellos tan importante que la confederación prefirió posponer su peregrinaje anual a Lourdes previsto para el 26 y 27 de septiembre para «permitir que las familias se movilizaran mejor contra el PACS». Su campaña empezó en enero de 1998. Lanzada en todas partes, presentaba lo que entonces se llamaba el CUCS (Contrato de Unión Civil y Social) como un «matrimonio* “de rebajas”», pues «tenía todos los derechos (ventajas) y ningún deber (obligaciones)», surgido de las reivindicaciones del poderoso «lobby* homosexual». El proyecto fue acusado de desestabilizar a la sociedad, de desestructurar el tejido social, de amenazar con hacer desaparecer el matrimonio civil, de ir contra los intereses del niño, de correr el riesgo a largo plazo de establecer el reconocimiento legal de la poligamia y también de suscitar «el nacimiento de una sociedad multicultural que conduce a la creación de guetos* y de aumentar la exclusión». En total, se distribuyeron 100.000 octavillas, la mayoría en las JMJ (Jornadas Mundiales de la Juventud). Después vino la idea de hacer del *lobbying* la operación sin duda de más éxito organizada por los alcaldes para el matrimonio republicano, oficialmente dirigida por un alcalde de la UDF, detrás del cual no tardaron en aparecer las organizaciones católicas reaccionarias.

La operación de los alcaldes anti-CUS

Se comenzó a hablar de la operación «alcaldes anti-CUS» a partir de un artículo publicado en *Le Monde* el 15 de abril de 1998: «12.000 alcaldes se oponen al contrato de unión social». Cuando el deba-

te sobre el CUS emprendía la recta final antes de ser examinado por la Asamblea Nacional, la noticia de un ataque de alcaldes contra el CUS hizo mucho ruido. Unas 12.000 firmas de alcaldes contrarios al «matrimonio homo» habían sido recogidas por correo. ¿Con qué estructura? ¿Quién pudo financiar un envío tan grande? Informados por los organizadores, los primeros artículos revelan los rudimentos de una operación-correo en gestación desde hacía meses. Enseguida se supo que un primer envío por correo acompañado de una declaración de intenciones enviada por los organizadores llegó a 36.700 alcaldes de Francia el 2 de marzo. En un tono alarmista se les pedía «defender el matrimonio republicano» contra el proyecto que pretendía establecer un CUS diseñado como un «auténtico matrimonio homosexual». Para ello, los sondeados sólo tenían que firmar una carta tipo en la que se declaraban «preocupados por preservar la familia* como elemento natural y fundamental de toda sociedad» y contrarios a «la creación de un contrato de unión para personas del mismo sexo [...] y a la implicación del alcalde como funcionario civil del Estado en la celebración de un contrato de esta naturaleza». Resultado: 12.000 firmas recogidas en pocas semanas. En el comunicado de prensa en el que se anunciaba orgullosamente la operación, el colectivo advertía: «12.000 alcaldes de Francia se agrupan en el seno de un colectivo para “salvaguardar el matrimonio republicano”». Algunos no dudaron en presentar su dimisión si se establecía un nuevo contrato de unión. Crecido con este éxito, el portavoz del colectivo, Michel Pinton, hizo circular también una «llamada de los alcaldes para un debate verdadero», de una homofobia repulsiva: «En nuestra enferma sociedad francesa, dos células todavía sanas –la familia y el municipio, dos células de vital importancia para nuestra democracia–, están amenazadas con un debilitamiento catastrófico. El veneno que las puede infectar es poco conocido por la opinión pública». Presentado como el organizador de la campaña, el anodino Michel Pinton resurgió de la nada política en la que le había enterrado su mandato de alcalde de Felletin en la Creuse. Él, al que se atribuye la invención de la UDF, no hacía más que hablar de sí mismo. Primero izquierdista, después gaullista, centrista, barrista y finalmente en la extrema derecha, este polítilo de sesenta y dos años terminaba tranquilamente su carrera en el mismo lugar donde había nacido el 27 de diciembre de 1937, el día del gran sueño anti-«matrimonio homosexual». Muy pronto empezaron a planear las sospechas.

Tres semanas después del anuncio de la petición, los periodistas empezaron a llamar en cascada; ni Michel Pinton, ni Vianney Mallein, el director de la agencia de comunicación encargada del *dossier*, están dispuestos a publicar la lista de los firmantes. Pero la asociación ProChoix acabó consiguiéndolas.

Tras varios meses de verificaciones, el examen del documento permitió dibujar un retrato robot de esta Francia de alcaldes, mayoritariamente rurales, alcaldes de pequeñas ciudades y sin etiqueta política. Tres años después, durante las elecciones municipales de 2001, la asociación ProChoix puso la lista a disposición de los electores en su sitio de internet. En colaboración con muchas asociaciones y personas organizó a su vez una operación-correo para consultar en esta ocasión a un máximo de 15.032 alcaldes. Después publicaron un *hit-parade* con las respuestas. Muchas organizaciones –entre otras el colectivo FURIE!– trabajaron también durante el PACS con otra asociación violentamente homófoba: Avenir de la Culture (ADC), cuyas campañas de correo contra el CUS inundaron el palacio de Matignon.

Las campañas de Avenir de la Culture

Verano de 1998, cinco meses después de la petición de los alcaldes anti-CUS, esta organización puso en marcha una operación dirigida a inundar Matignon de tarjetas postales contra el proyecto de «matrimonio homosexual», que considera «infame y repugnante». Todas siguiendo el mismo modelo: en el anverso una familia tradicional atravesada por un relámpago sobre el fondo del mapa de Francia roto. El subtítulo: «No al proyecto de “matrimonio” homosexual», y la dirección del primer ministro. En el dorso, un texto que destilaba odio prefabricado: «Señor primer ministro, su proyecto de reconocimiento del “matrimonio” homosexual y de igualdad entre concubinato y matrimonio es inadmisibile. [...] Se trata de la opción de una sociedad decadente que nos hace retroceder veinte siglos. Mañana, en Francia, las desviaciones sexuales serán la norma ¡y el matrimonio quedará atrás! No es el derecho lo que se adopta, es la ofensiva de desintegración de la sociedad que llega a una etapa decisiva bajo los ataques violentos del *lobby** homosexual. [...] Señor primer ministro, firmo esta llamada lanzada por Avenir de la Culture y le ruego renuncie a este proyecto infame que destruirá los restos de civilización que todavía nos separan de la barbarie». En total, llegarían a Matignon entre 70.000 y 100.000 tarjetas de este tipo entre julio y agosto de 1998. El servicio de correos declaró que tendría que destruirlas inmediatamente, la cifra sorprendió y la cobertura mediática fue suficiente para garantizar el efecto deseado. También aquí los métodos utilizados rozaron el límite de la deshonestidad. Las postales estaban preimpresas, sin nombre ni dirección (sólo la fecha y la firma), sin importar qué grupos de militantes pudieran firmar cientos de ellas.

¿Pero qué es el Avenir de la Culture? Fundada el 24 de abril de 1986, y presidida por Luc Berrou, la asociación está ligada a la secta brasileña llamada

TFP: Trabajo-Familia-Propiedad, que fue lanzada en 1960 por Plinio Correa de Oliveira. La TFP se distinguió en Francia por participar en grandes campañas de protesta contra las películas *Yo te saludo María* de Jean-Luc Godard y *La última tentación de Cristo* de Scorsese. Intervino también en Sudáfrica y en Namibia con la extrema derecha blanca y pro *apartheid*. En Estados Unidos su embajador no es otro que Paul Weyrich, el fundador de la derecha religiosa, el inventor de la técnica del *direct-mail* (cadenas de correo) que ha logrado el éxito de la derecha religiosa norteamericana y hecho posible la hazaña de la operación de Avenir de la Culture contra el CUS. Sin embargo, sin duda por su extremismo, ADC fue pronto sobrepasada en su oposición al PACS por el colectivo «Generación anti-PACS», más presentable y, por tanto, más eficaz.

Las manifestaciones anti-PACS

Generación anti-PACS se fue construyendo de manifestación en manifestación, al hilo de las alianzas trabadas por un número cada vez mayor de asociaciones conservadoras contrarias al proyecto de ley. Dirigida al principio por las AFC, la ofensiva anti-PACS encontró muy pronto eco en la UNAF (Unión Nacional de Asociaciones Familiares), formada en su mayoría por asociaciones católicas conservadoras, cuyos miembros se pusieron de acuerdo para lograr una posición de fuerza. La confederación de las AFC organizó lo que llamó una «operación matrimonio» con otros tres movimientos familiaristas que dieron lugar al Colectivo para el Matrimonio y contra el PACS: Familias de Francia, las Asociaciones Familiares Protestantes y la Unión de Familias Musulmanas. Juntas, y bajo la influencia de las AFC, estas cuatro asociaciones invitaron a sus simpatizantes a presentarse ante las alcaldías para firmar allí en un registro simbólico una declaración en la que manifestaban «su adhesión a los compromisos contraídos con el matrimonio» y «pedir a los poderes públicos que no aprobaran los derechos específicos del matrimonio a otras formas de vida en común». Al principio de la campaña la Confederación de AFC logró 150.000 firmas para la petición hecha en abril y 65.000 para la «operación matrimonio». Esta exitosa actividad, esta forma de activar sus correos-relevos se la deben las AFC en parte a la Alianza para el Derecho a la Vida, la asociación que promueve las actividades extraparlamentarias de Christine Boutin* desde 1995. También fue la Alianza para el Derecho a la Vida la que contribuyó a financiar las camisetas de colores que llevaban los manifestantes anti-PACS desde el 9 de octubre y fue también la que organizó la estrategia de comunicación de las siguientes manifestaciones.

Hasta el 9 de octubre, fecha en que comenzaron los debates en la Asamblea, se multiplicaron las manifestaciones anti-PACS en París y en diversas regiones sin mucho éxito. Los megáfonos y las camisetas todavía no habían aparecido como refuerzo. Las primeras manifestaciones que tuvieron eco son del 3 de octubre. A la llamada de las cuatro organizaciones familiares principales que habían coordinado la petición «para el matrimonio» se organizaron simultáneamente concentraciones en unas 50 ciudades: fue el primer acto oficial del Colectivo para el Matrimonio y contra el PACS. En algunas ciudades, las concentraciones se encontraron con la oposición de asociaciones antifascistas, de Ras l'Front, de anarcosindicalistas de la CNT (Confederación Nacional del Trabajo) y de asociaciones gays y lesbianas. En Ille-et-Vilaine, una treintena de personas llegó a las manos. Todo cambió con el comienzo de los debates parlamentarios y la llegada de otros grupos más inclinados a otras formas de protesta.

La concentración del 9 de octubre marcó un cambio en la forma de abordar la movilización anti-PACS. Cuando se interrumpieron los debates parlamentarios para el almuerzo, varios centenares de personas contrarias al PACS se manifestaron a voz en grito ante el palacio Bourbon. Sorprendentemente, excepto algunos diputados que se reunieron con ellos, sólo había jóvenes vestidos con las camisetas verdes y naranjas que vibraban al ritmo de música techno. Nunca se había visto algo así en una manifestación con objetivos reaccionarios. Pero el candor sólo era aparente. Con un servicio de orden muy agresivo, los organizadores sólo dejaban pasar a la cabeza de la manifestación a los que ellos querían. Desde fuera se oyó cantar a gritos la célebre *I Will survive*. Como es lógico, la canción hizo pensar inmediatamente en uno de los éxitos preferidos del movimiento homo y de la Lesbian and Gay Pride, pero pocos sabían que también era el himno de un nuevo movimiento de jóvenes autodenominados los Supervivientes, movimiento de jóvenes nacidos después de la ley Veil y que se consideraban «supervivientes» del aborto. Aunque su causa era muy pobre, estos jóvenes aprovecharon toda su creatividad para dar su propio golpe al PACS. Todas las asociaciones familiares se movilizaron después de cara al 7 de noviembre.

Ese día, mientras que los diputados de la oposición hacían su propia cruzada en el hemiciclo, se manifestaban miles de anti-PACS. Las filas de los manifestantes habían crecido desde que otras organizaciones se unieron a los iniciadores del Colectivo para el Matrimonio y contra el PACS. Entre ellos, algunos ya habían participado activamente en la petición de los alcaldes contra el CUS. Así, junto a la Alianza para el Derecho a la Vida, la Unión de Amas de Casa, El Comité Protestante para la Dignidad Hu-

mana, la Coordinadora Estudiantil contra el PACS, Infancia y Seguridad, France Valeurs o la Mouette, se encontraba el Colectivo de Alcaldes de Francia para el Matrimonio Republicano, la APF y el Movimiento Mundial de Madres. ¿Cuántas personas se manifestaron? Entre 40 y 50 mil. Repitiendo lo que se había hecho el 9 de octubre, los organizadores del Colectivo para el Matrimonio y contra el PACS no regatearon en dar colorido a la manifestación. Sin reparar en gastos, convirtieron a sus tropas en pancartas, camisetas y gorras con colores chillones: naranja, rojo, verde, azul... Unas veces a ritmo de música divertida (*Macarena*), otras arrullados por viejos conocidos (Goldman, Dalida), la manifestación, que había tenido buen cuidado de pasar por los barrios más elegantes (Denfert-Rocherou/plaza Vauban), se regocijaba del acierto de haber puesto en escena el «modernismo» y la imaginación desbordante del nuevo orden moral. En la cabeza, un 2CV pintado de color fluorescente y conducido por una pareja disfrazada de recién casados. Igual que las pancartas, también se despolvaron los eslóganes: «PACS out», «2 papás, 2 mamás, buenos días, estragos», «PACS en noviembre, adopción en diciembre», «Seis mil millones para el PACS: ¿Quién los pagará?», «Si pacs, la fastidia», «¡Oh!, Pacs, ¡oh!, desesperación, ¡oh!, juventud maltratada»... Pero aunque estuvieran impresas en colores, las banderolas de cabeza no podían hacer olvidar las consignas que se podían leer en las pancartas no distribuidas oficialmente: «No toquéis a la familia», «La familia francesa primero» y también este cartel: «PS = PD²». Entrevistada por *Libération*, una militante de la APF (Asociación para la Promoción Familiar) se queja: «Si mi peluquero es homosexual, no puedo hacer nada, pero debe ser un asunto privado». Entrevistados por el micrófono de un periodista de la *Vache folle*, otros manifestantes intercambiaban sus opiniones sobre los niños educados por homosexuales. Uno de ellos pronosticó que «estos niños tendrán un montón de trastornos» y «están rápidamente destinados a la psiquiatría*». Y otro: «A veces en una pareja homosexual, puede que uno de los dos sea muy femenino, posiblemente por un accidente genético*, éste puede jugar el papel de madre. Esto es mejor que nada...». Otras declaraciones recogidas desordenadamente en las ondas de France-Culture y Radio FG: «¡Los maricas a la cárcel!», «¿Le gustaría a usted ser educado por una pareja contra natura*?», «Los maricas son el diablo, el demonio, ¡hay que combatirlos!». Esta muchedumbre finalizó en la plaza Vauban, donde aclamaron uno a uno a los diputados que se habían desplazado hasta allí: Nicolas Sarkozy, Éric Doligé, Patrick Delnatte, Pierre-Christophe Baguet, Philippe de Villiers. Por no hablar de la acogida reservada a la señora Boutin:

² *Pédé* es marica en francés. [N. de los T.]

«¡Chris-tine! ¡Chris-tine!». La prensa se extrañó del nuevo look de los partidarios del orden moral. Citado por *Libération*, un transeúnte confesó estar sorprendido: «Cref que era una manifestación a favor del PACS». *Le Figaro Magazin* se mostró entusiasta: «Joven, numerosa, distinta: la manifestación anti-PACS del último fin de semana sorprendió tanto a los adversarios como a los partidarios del texto». Y ya estaba en marcha otra manifestación nacional anti-PACS. La más famosa, y también la más violenta, se realizó el 31 de enero de 1998. Fue convocada por la propia Christine Boutin. Esta vez habían decidido movilizarse las redes de asociaciones familiares y religiosas y una buena parte de la extrema derecha. Cada organización trabajó por dos. Desde el último 7 de noviembre, deseando más que nunca aprovechar su fuente de juventud, el Colectivo para el Matrimonio y contra el PACS se transformó en Generación anti-PACS. Tan pronto como fue aceptado, el nombre fue colocado en un ejército de pegatinas: un logo verde y rojo-naranja que decía «Por la cohesión social». Los estatutos fueron depositados el 18 de enero. El objetivo era muy simple: «Defender el matrimonio republicano» y evitar que «se votara el proyecto de ley sobre el PACS». La dirección postal de Generación anti-PACS está discretamente establecida con el nombre de GAP en la sede de la Alianza por el Derecho a la Vida de Christine Boutin. La manifestación se esperaba como un acontecimiento digno de las manifestaciones a favor de la escuela privada, que habían llegado a reunir a un millón de personas en las calles de París. En total, se esperaban 400 autocares procedentes de 91 departamentos. Por temor a que la prefectura les chafara su victoria numérica, los organizadores recurrieron por primera vez al SPEC, un sistema fotoeléctrico de recuento que permitía contar los manifestantes anti-PACS. Una semana antes se pusieron en todos los coches de los barrios elegantes de París mariposas amarillas invitando a acudir a la manifestación para decir sí «a la cohesión social», único eslogan suficientemente consensuado capaz de unir a tantas asociaciones dispersas.

Por parte de los gays y lesbianas se organizó una respuesta simbólica. Por la mañana, los militantes de ActUp de París despertaron a la organizadora a los sonos de cuernos de niebla y de «Boutin, despierta, los maricas están aquí abajo». Un poco antes, otros grupos de militantes homosexuales había decidido aprovechar la penumbra del amanecer para romper carteles anti-PACS, como el «PACS = PD», impresos en gran formato en amarillo sobre negro y firmados por la Unión de Defensa de los Heteros (probable escarapate del muy fascista sindicato estudiantil GUD). Los militantes homosexuales cubrieron la mayoría con pegatinas caseras: «Heterorristas» o «estáis ridículos con vuestras camisetas». Por fin, hacia las nueve, llegaron los primeros gru-

pos de manifestantes. El distrito 7 se transformó en un auténtico desembarco de jóvenes uniformados, vestidos con largas capas azul marino y acompañados de tanto en tanto por un sacerdote, también con el hábito, dirigiéndose a la iglesia del barrio. Una simple ojeada hacia sus cabezas rapadas cubiertas por las gorras descubría sin lugar a dudas que la extrema derecha había sido militarizada. Nada tranquilizador. A las tres de la tarde iba a comenzar el desfile. Desde lo alto de un podio en la cabeza de la manifestación, uno de los organizadores explicó: «Hay que demostrar que no somos agitadores». Con un fondo musical de «Viva el matrimonio», «Como los Reyes Magos en Galilea» y *I Will survive*, los anti-PACS disponían de todos los medios técnicos y financieros que pueden soñar los expertos en comunicación para organizar una «broma de gran magnitud». Muchos de los jóvenes manifestantes entrevistados confesaron ser alumnos de escuelas privadas, seguidores de las JMJ o creyentes más o menos integristas. Con una destacada presencia, los miembros de Acción Francesa fueron muy aplaudidos. Un grupo de hombres bien colocados, con boina, los cabellos cortados al cepillo, cantaban acompañados de un tambor «El PACS no pasará» con el tono musical de «La gueuse, on la pendra», himno monárquico muy conocido. Sin tener en cuenta las reflexiones racistas y sexistas que se vertieron en masa, la homofobia ilimitada de los gritos sorprendió a todos los que tuvieron el valor de acercarse al cortejo. *Charlie Hebdo* destacó esta perla de una «jovencita con las gafas empañadas» que llevaba una pancarta que decía: «Para las parejas sanas», y con una risa ahogada dijo: «¿Han visto alguna vez a un animal copular con ideas tan perversas?». Destacamos también esta explicación publicada por *France Soir*: «La homosexualidad es una decadencia* de la sociedad, una enfermedad, no se puede tener en cuenta a las minorías». Y muchas más. Entre las 18.000 pancartas pintadas de vivos colores: «El amor no camina con el PACS», «¡Jospin, cuida tu culo!», «Los homosexuales de hoy son los pedófilos* de mañana», y también «Los maricas a la hoguera».

Habiendo permanecido discretamente hasta entonces, los elegidos por la extrema derecha se pusieron en primera fila con los fajines puestos: Bruno Mégret, Bruno Gollnisch y Marie-France Stirboi, todos mezclados, miembros de los dos frentes nacionales empezaron a desfilan con el fondo de banderas integristas con flores de lis y el corazón chuán. Brazos arriba, brazos abajo, sus colegas de la derecha tratan de seguirles de cerca: Charles Millon muy seguro (unos días antes había declarado a una prensa atónita que había perdido la presidencia del Consejo Regional de Ródano-Alpes por un complot de homosexuales), Patrick Devendjian (RPR-Alto Sena), Renaud Donnedieu de Vabres, Gérard Hamel (dipu-

tado de Dreux), Marcel Togurdo (senador), Renaud Dutreil (UDF-Aisne), Dominique Dord (Saboya-DL), Claude Goasguen (DL, París), Hervé Gaymard (RPR, Saboya), Philippe de Villiers.

El efecto «perverso» de la violencia homófoba

Las grandes concentraciones anti-PACS no tuvieron el efecto esperado ni por asomo. Al día siguiente de la manifestación del 31 de enero todos los observadores destacaron el número relativamente reducido de los anti-PACS, que habían reunido a 98.271 personas bien contadas, mientras que la defensa de la escuela privada había movilizó a más de un millón de personas que provenían de los mismos sectores. Pero el mayor fracaso de esta manifestación fue la violencia homófoba que no pudo contener. El *summum* se produjo en Trocadéro. A modo de comité de acogida, Act Up-París, en colaboración con el observatorio del PACS, había decidido desplegar una pancarta: «HOMÓFOBOS», firmada por «las locas de Chaillot». En cuanto la vieron, estalló el furor de los militantes anti-PACS. Tras un instante de duda se lanzaron con barras de hierro sobre los militantes de ActUp. «Sucios maricas, ¡quemaos en el infierno!», «Dejad de jorobarnos con vuestro sida*» eran las consignas dominantes del comando, aclamado por los manifestantes anti-PACS. En la explanada, algunos curiosos que hacían cola para entrar en el Museo del Hombre improvisaron una contramanifestación, con el pulgar hacia abajo, fijando la atención de la muchedumbre. *Libération* habla de una «derecha cazada por una manifestación de la derecha». Durante los días siguientes, *La Croix* fue asaltada por correos enviados por católicos disgustados. Muchos de ellos declararon no sentirse reconocidos en esta demostración de intolerancia. Pasado ya algún tiempo, algunos militantes gays y lesbianas coinciden en señalar que esta violencia, claramente homófoba, tuvo el efecto contrario y contrarió a la opinión pública, indiferente hasta entonces, produciendo mucha energía, talento, comunicación y estrategia para relanzar un auténtico movimiento de simpatía a favor del PACS y de las parejas de gays y de lesbianas.

► BORRILLO, Daniel, FASSIN Éric, IACUB Marcela (dir.), *Au-delà du PACS, L'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, París, PUF, 1999. – BOUTIN, Christine, *Le «Mariage» des homosexuels?*, CUCS, PIC, PACS et autres projets législatifs, París, Critérion, 1998. – BRUNQUELL, Frédéric, *Associations familiales, combien de divisions?*, París, Éd. Dagorno, 1994. – CAMUS, Jean-Yves, MONZAT, René, *Les Droites nationales et radicales en France*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1992. –FOUREST,

Caroline, «Ces Symboles qui tiennent les PaCS à distance de l'égalité», *ProChoix* 1998, núm. 7. – FOUREST, Caroline, «Quand les manifestations anti-PACS singent la gay pride», *ProChoix* 1998, núm. 8. –FOUREST, Caroline, VENNÉ, Fiammetta, *Les Anti-PaCS*, París, Éd. Prochoix, 1999. –MONROE, Laurence, «Des familles se fâchent contre le PaCS», *La Croix*, 3 de octubre de 1999.

Caroline FOUREST

→ *adopción; Boutin, Christine; extrema derecha; familia; homoparentalidad; Juan Pablo II-Vaticano; matrimonio; retórica; violencia.*

ANTROPOLOGÍA

Parece difícil imaginar que una disciplina para la que la alteridad es el elemento constitutivo del mundo cultural y social que trata de conocer pueda ser discutida en el campo de la homofobia. Pero si, a pesar de sus pretensiones, la antropología ha podido ser criticada por sus estrechos lazos con el colonialismo, también es posible que pueda ser discutida con relación a la homofobia. Ahora bien, la crítica de los prejuicios subyacentes tras esta disciplina debe partir necesariamente de situar históricamente sus conocimientos y de la evaluación de sus presupuestos teóricos y metodológicos, con objeto de hacer inventario de los elementos que reflejan una visión *normativa*, por no decir *heterosexista*, del mundo sociocultural.

Dentro del mundo académico, los investigadores que trabajan sobre la sexualidad se enfrentan con frecuencia a los prejuicios de sus colegas, pues normalmente se entiende que la sexualidad pertenece solamente a la esfera de lo privado, y la jerarquía tradicional de los intereses del mundo científico la expulsa de sus confines. A pesar de las investigaciones que desde hace una veintena de años se llevan a cabo sobre las relaciones sociales de sexo y de la crítica feminista al androcentrismo, el estigma perdura: algunas de estas temáticas serían «menores», su antropología «malsana», «sórdida», «extravagante», «exótica»... En estas condiciones no es de extrañar que el texto de Evans-Pritchard (1970) que describe las relaciones homosexuales institucionalizadas entre los azandes fuera publicado treinta años después de haber sido escrito, en Estados Unidos y no en Inglaterra, tres años antes de la muerte del autor. Una de las razones de esto es que, desde su nacimiento y hasta muy recientemente, la antropología ha privilegiado categorías que ponen el acento en el *orden* (organización social, estructuras, modelos) en detrimento del individuo, de la subjetividad, de la historia.

Es cierto que la antropología no ha excluido siempre estas realidades, pero las ha encerrado en una idea del orden social que se queda al otro lado de los hechos observables dentro de la sociedad

contemporánea, especialmente en lo que concierne al análisis de las sexualidades. Como señalan Bazin, Mèndes-Leite y Quiminal, «si la antropología ha considerado siempre los parientes y la familia como su tema favorito, la construcción de una problemática sobre la sexualidad, que se sitúe en su epicentro sin dejarse encerrar en él, se encuentra con un escepticismo demostrado, a pesar de precedentes que tuvieron gran notoriedad, como los trabajos de Malinowski, Mead, Godelier o incluso Herdt».

Ahora bien, apelando a una «economía política de la sexualidad», Bazin *et al.* valoran que ésta «es, efectivamente, captada siempre y en todas partes como un reto central de las confrontaciones más diversas que se despliegan en las escalas micro y macrosociales». De forma que el estudio de la sexualidad, cuando no se queda encuadrada en los imperativos de la prevención (especialmente del sida*) o de la militancia (sobre todo la que se realiza dentro de las asociaciones de lucha contra el sida), se presenta como un objeto privilegiado para la comprensión de las expresiones políticas de las diferencias sociosexuales. Como explica Rommel Mèndes-Leite, no se trata de subestimar el interés de los trabajos realizados con fines prácticos, ni de los que se han hecho desde una perspectiva militante, sino de conservar el vasto horizonte de posibilidades que puede ofrecer la sexualidad como objeto de estudio total, y, de hecho, la investigación cualitativa sobre las sexualidades se ha enfrentado rápidamente a la necesidad de elaborar metodologías de campo audaces y que propongan cuestiones esenciales.

Desde el punto de vista estrictamente etimológico, la antropología es la ciencia que estudia al hombre en sociedad. Éste nunca ha dejado de interrogarse sobre sí mismo y, sin embargo, la constitución de un saber científico que le tome como objeto de conocimiento apareció tardíamente en la escena filosófico-social. Pero la reflexión antropológica es contemporánea de la expansión del capitalismo comercial y de la explotación del Nuevo Mundo. Su primera confrontación con la alteridad*, aunque ésta haya sido remitida a la diferencia cultural, no puede ser entendida fuera del contexto de esta explotación colonial. Si en el Renacimiento se buscaba la definición del hombre a través de la diversidad de las sociedades humanas, este Otro no es a menudo más que un objeto-pretexo. «¿Tienen alma los indios?», «¿Qué hacer con las prácticas sodomitas?», se preguntaban los conquistadores, cegados por su sed de civilizar, de catequizar y de procurar riquezas.

En este contexto, y con los relatos de viajes a América, la ciencia antropológica dio sus primeros pasos. *Figuras de alteridad* inquietantes y nuevas como los sodomitas, las Amazonas y los hermafroditas pueblan las páginas de estos relatos de viajes. Hoy día estos relatos aparecen como reveladores de *com-*

plejos de imágenes, como el llamado Guy Poirier, en la medida en que suelen ser «la piedra angular de redes anxiógenas europeas». En su escenificación de la alteridad, estos textos representan un momento clave en la historia o en la prehistoria de la antropología. Algunos viajeros como Jean de Léry (al que Lévi-Strauss considera el primer etnólogo), hablan de este «pecado abominable» brevemente, de pasada. Otros se detienen más tiempo en él, como el español Alvar Núñez Cabeza de Vaca, quien, tras su exploración de Florida, narra sus recuerdos, por ejemplo, en esta escena: «En la época en que viví con estas gentes, vi algo diabólico: un hombre casado con otro hombre». Asimismo, en 1533, en su *Crónica del Perú*, Cieza de León escribe: «En cada templo o lugar de culto importante hay un hombre, o dos, o más, que se visten como mujeres desde niños, que hablan como las mujeres e imitan sus modales, en la vestimenta y todo lo demás. Los hombres, sobre todo los jefes, tienen relaciones carnales impuras con ellos los días de fiesta y los días consagrados a los dioses, como si se tratara de un rito o de una ceremonia. Lo sé porque castigué a dos de ellos». En México están dispuestos todos los elementos de las tragedias que tendrían que producirse: de todas maneras, según una carta de Cortés a Carlos V fechada el 10 de julio de 1519, los indios de México «son todos sodomitas y practican el pecado abominable». En este sentido, los grandes exploradores expresan en sus relatos su fascinación por este Nuevo Mundo y a la vez su horror por el crimen de sodomía que parecía estar muy extendido en todo el continente. En este contexto, la antropología naciente debe mucho a los puntos de vista coloniales, al proselitismo religioso y al pensamiento homófobo.

Pero estos discursos contra la sodomía se encuentran en otros muchos sitios además de en el contexto amerindio. La descripción de las costumbres orientales también origina descripciones y fantasmas completamente homófobos, y más aún al ser los musulmanes el principal enemigo de la cristiandad en esta época. Los viajeros se indignan constantemente de las costumbres contra natura, de los harenes, de la lujuria universal en estas regiones. *Les Voyages du Seigneur de Villamont* [Los viajes del señor de Villamont], publicados en 1595 y reeditados en numerosas ocasiones, se ofenden por los adolescentes de los que los sultanes «están más celosos que de sus propias mujeres». La realidad de las prácticas que se describen no es forzosamente falsa, pero la opinión que se saca de éstas suele ser reprobadora. La amalgama medieval, que también hizo de la sodomía una clase de herejía*, herejía de amor, se vio reactivada por este contexto musulmán: Nicolás de Nicolay llega a afirmar que tras la toma de Constantinopla, los edificios religiosos fueron transformados en «establos y burdeles de maricas y prostitutas», mostrando así el vínculo entre profanación religiosa y profanación se-

xual. En cuanto a Georgiewitz, relata de forma terrorífica el destino que los turcos reservan a sus víctimas: «Se pueden oír por la noche los llantos y quejas de jóvenes de ambos sexos, de los que abusan: ni siquiera tener seis o siete años impide que estos miserables sodomitas ejerzan su villanía y lleven a cabo su abominable deseo contra natura*».

En general, en América, en Oriente y también en África y Oceanía, todos los pueblos extranjeros han sido considerados, con razón o sin ella, el centro de las relaciones contra natura. Estas observaciones o estos fantasmas han sido a menudo elementos determinantes en el imaginario social en el que las puliones xenófobas, los fanatismos religiosos y la codicia económica han contribuido a la elaboración de una *doxa* homófoba que ha tenido una larga vida: la homosexualidad es, pues, un vicio* extranjero. Evidentemente, este discurso no es un conocimiento antropológico auténtico, pero representa una especie de antropología cuyas características pesan considerablemente sobre la historia de esta disciplina, que intenta liberarse de sus viejos demonios.

Así, esta idea de vicio extranjero, transmitida por una antropología un poco primitiva, ha sido retomada por una antropología un poco más sabia, pero no menos homófoba, como demuestran los trabajos de Jomo Kenyatta. Este antropólogo, que se convirtió en el primer presidente de la Kenia independiente, publicó en 1938 una obra prologada por Malinowski, titulada *Facing Mount Kenya* [En frente del monte Kenia], en la que se esfuerza por demostrar que las relaciones homosexuales son extrañas a la cultura de los gikuyus y, más en general, a la cultura africana. Desde entonces, esta tesis que fue muy bien recibida en África, como se puede imaginar, ha suscitado numerosos trabajos y discursos que hacen de la homosexualidad un vicio europeo, de los blancos..., en resumen, un vicio extranjero. Hoy día, esta tesis, muy extendida en todo el continente, permite justificar cualquier acto de violencia homófoba; las culturas negras ancestrales están «naturalmente» exentas de estas perversiones decadentes.

En resumen, el papel de la antropología en la elaboración de una retórica* homófoba no es algo nuevo. Pero ¿qué nos enseña la antropología social y cultural del siglo XX (desde los relatos de los exploradores hasta la investigación institucional) respecto a la homosexualidad y la homofobia? En primer lugar, que en la mayoría de las sociedades no occidentales se encuentran formas de «homosexualidad», pero que no responden a la definición que le damos en Occidente. La mayoría de las veces no existe propiamente la categoría de «homosexualidad». Y es raro que se encuentren en ella relaciones sexuales (o uniones) entre personas del mismo sexo social o de la misma generación, como suele ocurrir hoy día en Occidente. Simplificando, se puede decir que en es-

tas sociedades existen dos grandes formas de prácticas homosexuales. La primera se basa en una diferenciación de géneros (uno de los dos miembros de la pareja tiene un sexo social diferente de su sexo biológico), la segunda, en una diferenciación de generaciones, y a veces las dos formas se encuentran combinadas (Dynes y Donaldson, 1992). Así, lejos de ser reprimidas, las formas de homosexualidad que hay en numerosas sociedades no occidentales están circunscritas, pero son bien aceptadas; por ejemplo, no es raro que estas personas sean las encargadas de las funciones religiosas o espirituales, o los matrimonios* entre personas del mismo sexo o que se admita la adopción por estas parejas. En el fondo, lo que nos enseña la antropología es que muchas sociedades funcionan realizando la economía de la homofobia, que no es una fatalidad social. Ahora bien, hasta la reciente aparición de *gay and lesbian studies*, la antropología no se había ocupado realmente de desarrollar un conocimiento profundo y metódico de la forma en que algunas sociedades ignoran la homofobia. Por ello, Walter L. Williams se pronuncia a favor de un compromiso de los investigadores en temas que tengan por objeto las sociedades «no homófobas» (es decir, las sociedades que reservan un lugar no inferior a las personas homosexuales) «antes de que desaparezcan».

Si tenemos en cuenta lo que enseña la antropología a propósito del reconocimiento social de la homosexualidad en muchas culturas o sociedades, encontraremos paradójico que el trato social y jurídico no igualitario de la homosexualidad en Francia se intente justificar por algunos «expertos» oponiéndose a la igualdad de derechos en nombre del «orden simbólico*» y de «leyes» basadas pretendidamente en fundamentos antropológicos. Este tipo de argumentos ha sido utilizado por Irène Théry, y después difundido por personas próximas a ella, en la lucha sin cuartel que ha mantenido contra el pleno reconocimiento legal de las parejas del mismo sexo. Por el contrario, varios investigadores (Éric Fassin, Jeanne Favret-Saada, Marie-Élisabeth Handman entre otros) han mostrado la lógica parcial e instrumental de estos argumentos, reafirmando la gran plasticidad de los marcos culturales, sociales o simbólicos que los refractarios a los avances legales pretendían que fueran inmutables. Pero de acuerdo con el largo silencio de la antropología universitaria sobre la homosexualidad, la inmensa mayoría de los antropólogos permanece en silencio, igual que Claude Lévi-Strauss (Fassin, 1999) o que Françoise Héritier, que se resiste manifiestamente a incluir el tema de la homosexualidad en sus trabajos, incluso cuando este tema parece imponerse (Héritier, 2002), cuando se publicó, por ejemplo, un artículo en *Le Monde* titulado «No dejemos a la derecha la crítica al PACS», escrito por la socióloga Natalie Heinich y

publicado unos días antes de la famosa manifestación organizada por Christine Boutin*.

Así, ninguna situación es más propicia para la evaluación de la dimensión normativa de la antropología contemporánea que el debate sobre la unión de personas del mismo sexo y las familias homoparentales. En efecto, en conjunto, la antropología ha asumido en Francia una función normativa en respuesta a una demanda política. Se deja recuperar e instrumentalizar por los investigadores que han sucumbido al «encanto del dictamen *a priori*», olvidando que «los políticos buscan la justificación de rechazo en el dictamen», como dice Éric Fassin. Para el debate democrático, insiste Éric Fassin, no sirve de nada decir que las diferencias sexuales son los «topes del pensamiento que no se pueden traspasar» y fijar los límites de lo que se puede pensar en la «neutralidad del saber». La antropología no puede salir de la dimensión normativa si no piensa en el contexto social de la producción y de la recepción de su conocimiento del mundo social. En este sentido, construir temas tabú refuerza su dimensión normativa, impide la expresión de la dimensión crítica que debería ser la suya y revela la homofobia que niega. Por otra parte, la antropología se enriquecería reanalizando los trabajos de Michel Foucault, que tanto por su crítica del esencialismo* y del carácter reificante de las ciencias humanas como por su proposición de una «historia de las problematizaciones», permitía la producción de un conocimiento científico no estigmatizante y, por tanto, no totalitario.

► BLACKWOOD, Evelyn (dir.), *Anthropology and Homosexual Behaviour*, Nueva York, The Haworth Press, 1986. —BLEYS, Rudi C., *The Geography of Perversion: Male-to-Male Sexual Behaviour Outside the West and the Ethnographic Imagination, 1750-1918*, Londres, Cassell, 1996. —BORRILLO, Daniel; FASSIN, Éric, IACUB, Marcela (dir.), *Au-delà du PACS: l'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, París, PUF, 1999. —DYNES, Wayne R., DONALDSON, Stephen (dir.), *Ethnographic Studies of Homosexuality*, Nueva York, Garland, 1992. —ELIACHEFF, Caroline; GARAPON, Antoine; HEINICH, Nathalie; HÉRITIER, Françoise; NAOURI, Aldo; VEYNE, Paul, WISMANN, Heinz, «Ne laissons pas la critique du PaCS à la droite!», *Le Monde*, 27 de enero de 1999. —EVANS-PRITCHARD, Edward, «Sexual Inversion among the Azande», *American Anthropologist*, 1970, núm. 72. —FASSIN, Éric, «L'illusion anthropologique: homosexualité et filiation», *Témoignage*, mayo-junio de 1998, núm. 12. —FASSIN, Éric, «Le Savant, l'expert et le politique», *Genèses*, 1998, núm. 32. —FASSIN, Éric, «Usages de la science et science des usages: à propos des familles homoparentales», *L'Homme*, 2000, núms. 154-155. —FAVRET-SAADA, Jeanne, «La-Pensée-Lévi-Strauss», *Journal des An-*

thropologues, 2000, núms. 82-83. —GODARD, Didier, *L'Autre Faust: l'homosexualité masculine pendant la Renaissance*, Montblanc, H & O Éditions, 2001. —GOLDBERG, Jonathan, «Sodomy in the New World: Anthropologies Old and New», *Social Text*, 1991, núm. 9. —HANDMAN, Marie-Élisabeth, «Sexualité et famille: approche anthropologique», en BORRILLO, Daniel; FASSIN, Éric, IACUB, Marcela (dir.), *Au-delà du PACS: l'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, cit. —HÉRITIER, Françoise, *Masculin/Féminin 2: Dissoudre la hiérarchie*, París, Odile Jacob, 2002. —KENYATTA, Jomo, *Facing Mount Kenya, The Tribal Life of the Gikuyu*, Londres, Seker & Warburg, 1938 (introd. de Malinowski). —MAUSS, Marcel, *Sociologie et Anthropologie* [1950], París, PUF, 2001. —MÉNDES-LEITE, Rommel, *Le Sens de l'alterité: penser les (homo)sexualités*, París, L'Harmattan, 2000. —POIRIER, Guy, *L'Homosexualité dans l'imaginaire de la Renaissance*, París, Honoré Champion, 1996. —THÉRY, Irène, «Différence des sexes et différences des générations: l'institution familiale en déshérence», *Esprit*, 1996, núm. 12. —THÉRY, Irène, «Le Contrat d'union sociale en question», *Esprit*, 1997, núm. 10; también publicado como núm. 91 en *Notes de la Fondation Saint-Simon*. —THÉRY, Irène, «Pacs, sexualité et différence des sexes», *Esprit*, 1999, núm. 257. —WILLIAMS, Walter, «Being Gay and Doing Fieldwork», en LEWIN, Ellen, LEAP, William L. (dir.), *Out in the Field: Reflections of Lesbian and Gay Anthropologists*, Urbana-Chicago, Univ. of Illinois Press, 1996. Alexandre Fleming CÂMARA VALE, Christophe BROQUA

→ África austral; África central y oriental; África occidental; América Latina; esencialismo/construccionismo; historia; homoparentalidad; matrimonio; Oceanía; orden simbólico; retórica; sociología; Su-
reste asiático.

ARENAS, REINALDO

Escritor y novelista cubano nacido el 16 de julio de 1943. Su madre, abandonada por el padre de Reinaldo, retoma con su hijo el camino de vuelta a la granja paterna en Holguín (provincia de Oriente). El niño crece en la casa del abuelo, junto a su madre, que le enseña a leer y escribir, y sus tías. Su abuela, personaje mítico y tierno, le inicia en el misterio de la noche, en el conocimiento de las estrellas y le transmite la sensación de magia que impregna toda su infancia.

A los quince años trata de unirse a los guerrilleros castristas que se sublevan contra Batista. No participa en ningún combate, pero asiste a las ejecuciones sumarias decretadas por los tribunales revolucionarios.

rios en el recinto de La Pantoja, la escuela militar de Holguín bajo el régimen de Batista. En este marco, rebautizado como «Escuela Politécnica», emprende a los dieciséis años estudios de contable agrónomo. De esta época datan sus primeros recuerdos de la homofobia del nuevo régimen. En la escuela, los prejuicios machistas exaltan la Revolución y condenan cualquier tipo de homosexualidad. Los estudiantes sorprendidos en flagrante delito son conducidos ante el intendente para dejar allí sus efectos, y luego desfilan ante sus compañeros que les golpean y les tiran piedras. La homofobia castrista de los años sesenta se manifiesta en las ruidosas y reprobatorias condenas de las asambleas que abuchean a los intelectuales homosexuales.

En *Antes que anochezca*, su autobiografía, Reinaldo Arenas se enfrenta a dos fuerza contrapuestas. Por una parte, describe un erotismo homosexual potente y subterráneo que, llegada la noche, invade las calles de La Habana, sus parques, su paseo marítimo, el Malecón, donde estudiantes y gente joven emprenden la caza con el fin de satisfacer sus imperiosos impulsos. Él mismo declara haber participado en estas jornadas de ligue en todas partes y detalla su impresionante cuadro de caza: centenares de presas encontradas en la ciudad, en la oscuridad de un cine, en un autobús, tantos actos realizados en el sitio por la febrilidad de la urgencia. Por otra, recuerda las disposiciones legales que permitían desde 1963 una represión severa de los homosexuales. El hipermoralismo, la exaltación del trabajo*, la glorificación de la patria y del héroe desembocaron en una campaña de persecución: denuncias, detenciones efectuadas por policías viriles y tentadores para hacer aflorar a los homosexuales, encarcelamiento de los culpables, creación de campos de trabajos forzados de la UMAP (Unidad Militar de Ayuda a la Producción). Fuerzas antagónicas que en realidad están íntimamente ligadas. La represión sexual, como la instauró el régimen, suscitó la respuesta transgresora de muchos opositores y se tradujo, como si fuera un desafío a la autoridad del Estado, en práctica aún más desenfundada. A los veinte años Reinaldo Arenas presenta su candidatura a la Biblioteca Nacional para un puesto de narrador. Inventa el cuento, se lo aprende de corazón y lo recita al día siguiente ante el jurado. Su exposición consigue la adhesión general y la directora de la biblioteca, tras múltiples gestiones con el director del poderoso INRA (Instituto Nacional de la Reforma Agraria), empleador del joven, consigue que lo transfieran. Sus nuevas funciones le permiten codearse con los grandes escritores, una etapa determinante en su formación literaria. Su primera novela, la única publicada en Cuba, *Celestino antes del alba* (1964), logra la primera mención de la UNEAC (Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba). A partir de

1969 el escritor es objeto de una intensa vigilancia por parte de la Seguridad del Estado, que trata de identificar sus relaciones en el extranjero y de impedir la salida de sus manuscritos.

Arenas revela las circunstancias en las que sus obras, a pesar de todo, lograron abandonar la isla. Su encuentro con el pintor cubano residente en París Jorge Camacho, y su mujer, Margarita, marcó el comienzo de una amistad indestructible. Les confió *El mundo alucinante*, que fue traducida [*Le Monde hallucinant*] por Didier Coste y publicada en Francia. Arenas realizó las correcciones en el manuscrito ayudado por el novelista y poeta cubano Virgilio Piñera (1912-1979), homosexual ateo y anticomunista, que fue su formador literario. Sus producciones posteriores, como *Otra vez el mar*, acabarían en el fondo de un saco de cemento para escapar de la Seguridad del Estado. Un amigo, Aurelio Cortés, conservó el manuscrito y después se lo entregó a unas religiosas. La lectura de sus páginas provocó un escándalo* y la novela fue destruida. Dos años después vio la luz una nueva versión, que había sido escondida bajo las tejas del tejado de su casa. La vigilancia se estrechó, su habitación era inspeccionada regularmente y su correo interceptado. En 1970 fue enviado al trabajo «voluntario» de recogida de la caña de azúcar: una experiencia dura, un infierno, confesó. El mismo año, el primer Congreso de Educación y Cultura decidió la adopción de una serie de medidas discriminatorias contra los artistas y escritores homosexuales. Se puso en práctica un método, el parametrage. Consistía en comunicar al interesado los motivos políticos y morales que justificaban su exclusión y su condena a un trabajo forzado. Paralelamente a la caza de brujas, las autoridades establecieron el cierre de la isla: algunos escritores se habían convertido en informadores.

Arenas fue detenido en el puesto de Policía de Guanabo en el verano de 1973. La Policía le acusó de ser contrarrevolucionario. Fue puesto en libertad bajo fianza. Después de una segunda detención, consiguió escapar de la prisión y se dirigió a Guantánamo donde esperaba franquear la frontera de la base norteamericana. Su intento fracasó. De vuelta a La Habana, el fugitivo se escondió en el parque Lenin y comenzó la redacción de *Antes que anochezca*, que se apresuró a terminar antes del silencio de la prisión*. Fue detenido en diciembre y conducido a la fortaleza «El Morro». Su encarcelamiento duró dos años, interrumpidos por una estancia de tres meses en los locales de la Seguridad del Estado. Condenado por ofensa contra el pudor, fue transferido a la prisión de «Reparto Flores» y luego liberado en 1976.

El 4 de mayo de 1980, aprovechando las medidas de expulsión de locos, asesinos, prostitutas y homosexuales, consiguió abandonar el país modificando la ortografía de su nombre y llegó a Florida donde

vió durante algún tiempo antes de establecerse en Nueva York. En 1983 funda, con algunos refugiados cubanos, la revista literaria *Mariel*, cuyo primer número se dedicó a José Lezama Lima. Arenas viajó al ritmo de las invitaciones que recibía de universidades americanas y europeas, donde presentó sus obras. Contagiado de sida*, su salud empeoró. Se quitó la vida en Nueva York en diciembre de 1990.

Sus obras publicadas en España: *El central* (1981), *El mundo alucinante* (1981), *Otra vez el mar* (1982), *Cantando en el pozo* (1982), *El palacio de las blanquísimas mofetas* (1983), *Arturo, la estrella más brillante* (1984), *Termina el desfile* (1986), *La loma del ángel* (1989), *El portero* (1989), *Voluntad de vivir manifestándose* (1989), *Leprosorio* (1990), *Viaje a La Habana* (1990), *Plebiscito a Fidel Castro* (1990), *Final de un cuento* (1991), *Antes que anochezca* (1992), *Adiós a mamá: de La Habana a Nueva York* (1995), *Celestino antes del alba* (2000), *Poesía completa* (2001), *Inferno* (2001), *El asalto* (2003). Colaboró en la realización de las siguientes películas: *En sus propias palabras*, de Jorge Ulla, *La otra Cuba*, de Carlos Franqui, *Conducta impropia*, de Nestor Almendros y Orlando Jiménez Leal (1984), *Habana*, de Jana Bokova (1990). Julian Schnabel, pintor y escultor neoyorquino, adaptó a la pantalla su novela autobiográfica *Antes que anochezca* en 2001. El actor español Javier Bardem representó el papel de Arenas.

► ARENAS, Reinaldo, *Antes que anochezca*, Barcelona, Tusquets Editores, 2001. —MONTANER, Carlos Alberto, *Viaje al corazón de Cuba*, Barcelona, Plaza & Janés Editores, 1999. —VERDES-LEROUX, Jeannine, *La Lune et le Caudillo. Le rêve des intellectuels et le régime cubain (1959-1971)*, París, Gallimard, 1989.

André FERNANDEZ

→ *América Latina; censura; comunismo; ejército; gulag; literatura; policía; violencia.*

ARTES PLÁSTICAS

Este apartado no pretende tratar este tema de forma exhaustiva y se refiere exclusivamente a algunos periodos del arte de Occidente, buscando el fundamento de algunos ejemplos que sirvan a nuestros propósitos. De hecho, hay que constatar que la homofobia como tal nunca ha sido un tema artístico. Nunca ha existido un arte homófobo como sí pudo existir un arte colonial o un arte nazi, un arte cuya expresión formal coincide con la voluntad de propagar una ideología. A los sumo se podrán encontrar a lo largo de la historia obras singularmente homóforas o, en épocas más recientes, que traten de la ho-

mofobia. Sin duda se podría hacer una relación, pero sería un trabajo considerable, que eventualmente señalaría una permanencia de las pulsiones homóforas y quizá, sin que esto sea seguro, una periodización de la homofobia que confirmaría o matizaría la evidencia señalada por los estudios recientes de gays y lesbianas de momentos históricos en los que la tolerancia* hacia los homosexuales ha permitido la eclosión de un arte homófilo. Sin embargo, excepto para la época contemporánea, este trabajo no dejaría de chocar con un obstáculo mayor: en función de las fuentes que existen y del carácter eminentemente volátil de los códigos de la injuria* y de la burla, es imposible tener la certeza del carácter real homóforo de las obras en cuestión. Algunos ejemplos pueden ilustrar este hecho.

El primero se refiere a la figuración, en algunas pinturas cristianas del Renacimiento, de parejas de hombres. En un artículo publicado en 1989, el historiador Joseph Manca cita varios ejemplos de esto: el célebre *Milagros de san Vicente Ferrer*, pintado hacia 1470 por Ercole de Roberti y que actualmente se conserva en la pinacoteca del Vaticano. Las parejas del mismo sexo habrían sido pintadas para reflejar la perversidad del mundo pagano antes de la llegada de Cristo. Si esta explicación de la homofobia es plausible y argumentada, hay que decir que algunas imágenes sagradas de la misma época representan a paganos similares, como el *Tondo Doni* de Miguel Ángel donde, detrás de la Sagrada Familia, aparecen hermosos jóvenes desnudos sobre los que el pintor no parece haber lanzado el oprobio. El segundo ejemplo también se refiere al Renacimiento italiano. Algunas imágenes y textos parecen burlarse de Borso de Este, duque de Ferrara, presentado como un ser poco viril que prefiere la compañía de *gittos* que se confunden con las tres gracias. En un artículo muy bien documentado, Werner Gundersheimer demuestra que este afeminamiento no es homóforo, ya sirve a los intereses de Borso de Este, que deseaba desmarcarse de su brutal predecesor en la corte de Ferrara.

Así, la búsqueda de presupuestos homóforos en obras singulares se revela más problemática porque las condiciones de producción y de recepción han sido desconocidas la mayor parte del tiempo. Por ejemplo, un dibujo del pintor italiano Marco Zoppo, que data de 1460, conservado en el Museo Británico de Londres, presenta numerosos trazos que llevan a definirlo como homóforo: en el plano posterior, dos hombres enlazados, el mayor sosteniendo con firmeza la empuñadura de su espada, símbolo fálico de esa época; y en primer plano, angelitos que se divierten, uno de ellos introduciendo un fuelle en las nalgas de otro. Sin embargo, el carácter evidentemente privado de este dibujo y nuestra imposibilidad de conocer las motivaciones del artista y el

destino que quería dar a su obra hacen imposible afirmar su carácter homófobo; simplemente puede revelar un secreto: el gusto por los chicos, que Marco Zoppo sólo habría compartido con su cliente ocasional (como en el caso de algunas pinturas realizadas en el siglo siguiente por el pintor Bronzino, que además fue autor de sonetos satíricos burlándose de la homosexualidad, pero que difícilmente pueden ser calificados de homófobos, dado que tanto Bronzino como el público al que iban destinados estos sonetos eran homosexuales).

Si es difícil afirmar el presunto carácter homófono de algunas obras, salvo en las caricaturas*, la homofobia se localiza con más facilidad en los discursos de los historiadores del arte y en la censura* institucional, y en el oprobio público. Algunas declaraciones del historiador Louis Réau son sintomáticas de una cierta homofobia, que, en su disciplina, ha prevalecido durante mucho tiempo.

En un manual de consulta, refiriéndose a la iconografía de san Sebastián, destaca que «no le queda [a san Sebastián] más que el patrocinio comprometedor e inconfesable de algunos *sodomitas* u homosexuales, seducidos por su desnudez de efebo apolíneo, glorificado por Sodoma». (*Iconographie de l'art chrétien* [Iconografía del arte cristiano], vol. 3, 1959.) Este discurso es revelador del tópico que postula que el arte, como aspiración a lo bello, a lo sublime, a lo trascendente, no puede ser sospechoso de vicio*, y que la perversidad reside sólo en la mirada del espectador malintencionado: no es el cuadro que representa a san Sebastián lo que es erógeno, sino la mirada turbada del homosexual que se siente culpable.

Este enfoque prevaleció hasta el siglo xvi, cuando nace la Historia del arte como disciplina, que durante mucho tiempo prohibirá utilizar la homosexualidad como uno de los parámetros que presiden la realización de las obras de arte y su posteridad, aunque el discurso heterosexual sirva ampliamente de resorte explicativo. Esta actitud es particularmente sensible en la posteridad historiográfica de tres genios del Renacimiento: Rafael, Miguel Ángel y Leonardo da Vinci. La heterosexualidad del primero permitió que sus afectos fueran muy tenidos en cuenta en el análisis de su obra. *Por el contrario*, se han hecho muchos esfuerzos para negar o esconder la homosexualidad asumida por los otros dos con objeto de preservar su obra de cualquier tipo de «ultraje». Así, los primeros comentaristas de Miguel Ángel defendieron su inocencia y en 1623, al editarse por primera vez los sonetos y madrigales del artista, su sobrino nieto los modificó para dar la impresión de que estaban dirigidos a una mujer y no, como sucedía con la mayoría de ellos, a su amante Tommaso Cavalieri (esta edición fue, por otra parte, la norma filológica hasta 1897, fecha en

la que Karl Frey, retomando los manuscritos, reestableció el texto original). Finalmente, para dar cuenta de la glorificación del cuerpo masculino en Miguel Ángel, el neoplatonismo florentino ha estado siempre privilegiado, lo que durante mucho tiempo permitió eludir la cuestión de su homosexualidad, presentada como algo trivial. La suerte de Leonardo da Vinci ha sido distinta. La historiografía del siglo xix construyó en torno a su persona el mito de un artista melancólico, sin sexualidad, para el que el amor proclamado a los jóvenes era puramente intelectual. Este mito ha sido muy criticado por recientes investigaciones, que han devuelto a Leonardo su carácter hedonista y han permitido así volver a valorar la parte de sensualidad de su obra.

Para terminar, tenemos que destacar que la mayor señal de la homofobia en las artes plásticas hay que investigarla en la intolerancia general de las sociedades en las que vivían y trabajaban estos artistas. Ciertamente, siendo sobresaliente el talento y admitida la marginalidad de la vida del artista, las inclinaciones de los artistas homosexuales apenas han servido para impedirles trabajar (por ejemplo, ni Perugin ni Botticelli, ni Leonardo da Vinci, denunciados por sodomía ante una jurisdicción especializada, dejaron de trabajar para los mayores mecenas de su época; incluso en los primeros tiempos de la fotografía hubo gente que alentaba las obras del barón Van Gloeden o de Fred Holland Day). Por el contrario, pudieron frustrarse en la manifestación de su homofilia. Efectivamente, la censura y el oprobio supieron ser tan bien, y durante tanto tiempo, el brazo armado de la homofobia que esta expresión siempre ha conllevado un riesgo que favoreció demasiado la autocensura (al ser la homofilia desnaturalizada o rechazada) o la clandestinidad (así, por retomar el ejemplo del barón Van Gloeden, él pudo vivir de su arte, pero sus fotografías se movían solamente en círculos clandestinos y llegaron a la posteridad sólo gracias a la intermediación de coleccionistas que las compraron a escondidas, al haber sido destruidas las placas originales por el régimen fascista italiano).

El rechazo de la autocensura y de la clandestinidad implicaba un riesgo que asumió, por ejemplo, el pintor norteamericano Thomas Eakins (1844-1916). Mientras que su trabajo era reconocido y él ocupaba un importante puesto institucional, fue cuestionado desde el momento en el que se decidió a mostrar una parte de su trabajo, claramente homófilo. Desde entonces su enseñanza, basada en el estudio del desnudo y en particular en el desnudo masculino, fue criticada, sospechosa de no ser más que la cobertura intelectual de sus desenfrenos, y tuvo que renunciar a su puesto.

Desde finales del siglo xix, al propagarse el rechazo a salir del armario*, la censura se dedicó sobre todo a controlar la exposición pública de las obras

homófilas. Durante mucho tiempo los museos estadounidenses conservaron las acuarelas homoeróticas de John Singer Sargent, pero no las mostraron al público. En este mismo país, a finales del siglo XX, obras consagradas por el mercado y la crítica, como las de Robert Mapplethorpe, tenían serias dificultades para ser expuestas. Finalmente, es sintomático que los fotógrafos franceses Pierre y Gilles tuvieran que resistirse a aceptar que se retiraran algunos negativos considerados pornográficos para que pudiera celebrarse su retrospectiva estadounidense.

► GRAND-CARTERET, John, *Derrière «Lui». L'homosexualité en Allemagne*, con un texto de James Steakley, *Iconographie d'un scandale, les caricatures politiques et l'affaire Eulenburg*, Lille, Cahiers GayKitschCamp, núm. 16, 1992. —GUNDERSHEIMER, Werner, «Clarity and Ambiguity in Renaissance Gesture: the Case of Borso d'Este», en *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 1993, vol. 23, núm. 1. —MANCA, Joseph, «Sacred versus Profane: Images of Sexual Vice in Renaissance Art», en *Studies in Iconography*, 1989, vol. 13. —MEYER, Richard, *Outlaw Representation. Censorship and Homosexuality in Twentieth-Century American Art*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2002. —The San Francisco Lesbian and Gay History Project, «*She even Chewed Tobacco*: A Pictorial Narrative of Passing Women in America», en CHAUNCEY, George; DUBERMAN, Martin, VICINUS, Martha, *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, Nueva York, Meridian, 1989. —SASLOW, James, *Ganymede in the Renaissance: Homosexuality in Art and Society*, New Haven, Yale Univ. Press, 1986. —TAMAGNE, Florence, *Mauvais Genre?*, París, La Martinière, 2001.

Karim RESSOUNI-DEMIGNEUX

→ canción; caricatura; censura; cine; danza; literatura; medios de comunicación; música; publicidad; cómics.

ASOCIACIONES

La primera asociación real de lucha homosexual que desarrolló una acción pública y no fue un simple círculo cultural o de encuentros fue la del doctor alemán Magnus Hirschfeld*. Nacido en Kolberg en 1868, Hirschfeld se especializó, después de estudiar Medicina, en las enfermedades nerviosas y psíquicas. Se implicó en la lucha contra la legislación antihomosexual (Código Penal prusiano, después artículo 175 alemán) tratando el tema desde el punto de vista médico: si el homosexual pertenece al mundo de la medicina y del psiquismo no puede ser «responsable» ante la ley y no es un criminal*. El ruidoso proceso de Oscar Wilde* en 1895 planteó el

tema con más agudeza y poco después, en 1897, Hirschfeld fundó un comité humanitario y científico, el WhK (Wissenschaftlich-humanitär Komitee). La acción reivindicativa del comité fue lo bastante importante para promover un debate parlamentario. La llegada del nazismo puso un fin brutal a las actividades del WhK y Magnus Hirschfeld se exilió a Francia, acabando sus días en Niza.

Antes de la guerra, Francia poseía un importante «escenario» homosexual, pero su expresión era sobre todo cultural. Se leía a Proust y a Gide*, se frecuentaban los salones, pero no se reivindicaba de una forma organizada. Sin embargo, en noviembre de 1924 apareció una revista, *Inversions* (más adelante *L'Amitié*) que trataba de oponerse a la homofobia. Esta revista, que se proponía «gritar a los invertidos que son seres normales y sanos», tuvo una breve existencia: en marzo de 1927 sus promotores fueron condenados a tres meses de cárcel por ofensa a las buenas costumbres.

Esta voluntad de aparecer y de organizarse más o menos discretamente existía en esta época en muchos países de Europa y en Estados Unidos. En el periodo de entreguerras las lesbianas y los gays norteamericanos organizaban bailes y «salones sociales». En particular, un espíritu de libertad insufló a Nueva York, donde el barrio de Greenwich Village se convirtió en un lugar muy frecuentado. Entre 1950 y 1960 se abrieron varios bares y en 1967 el activista Craig Rodwell abrió la primera librería gay del mundo, la Oscar Wilde Memorial, que servía de lugar donde se debatía y se proponían iniciativas. Después de los tumultos históricos de Stonewall* en junio de 1969, se crearon muchas asociaciones, especialmente la National Gay Task Force (posteriormente la NGLTF), que ha permanecido activa hasta la fecha. El movimiento asociativo homosexual entró en una fase reivindicativa.

Después de la guerra, el paisaje asociativo francés se limitó a Arcadie, un discreto grupo reunido en torno a la revista epónima creada por André Baudry en 1954. Arcadie permitió que muchos homosexuales se vieran y hablaran, pero esta palabra quedó confinada en el marco de una asociación moralizante y fría. Por otro lado, el nombre oficial de la asociación es el anodino CLESPALA, Club Literario y Científico de los Países Latinos. Hubo que esperar a mayo de 1968 para que aparecieran asociaciones más reivindicativas. En 1971, en plena expansión del movimiento feminista, se creó el FHAR, Frente Homosexual de Acción Revolucionaria. Su existencia marcó durante mucho tiempo el movimiento gay francés. La ruptura con los «clubs» y el espíritu de clandestinidad era total: no sólo un grupo de homosexuales y lesbianas se exhiben a plena luz, sino que también hacen de acusadores y denuncian la opresión.

Después del FHAR, se crean grupos dispersos en varias ciudades de Francia, con el nombre de GLH, Grupos de Liberación Homosexual. A pesar de tener unas siglas comunes, estos grupos son muy diferentes, muy politizados y más centrados en las características de la sociedad y en la represión de los homosexuales y las lesbianas que en el tratamiento de la represión. Aunque era deseable y necesaria la creación de un «discurso homosexual», éste se enmascaraba en la incapacidad de las asociaciones para actuar en lo concreto, es decir, para oponerse a la represión homófoba y despenalizar una homosexualidad todavía sancionada en el Código Penal. Además, los conflictos ideológicos, la ausencia de lugares de convergencia entre el asociacionismo gay y los movimientos homólogos de las lesbianas fue un freno organizativo para la lucha contra la homofobia. Los GLH fueron, efectivamente, muy masculinos, mientras que las lesbianas se organizaban en asociaciones separadas que representaban diferentes corrientes (feministas, separatistas...).

La constatación de esta impotencia impulsó a algunos militantes a buscar una forma de organización que dejara a cada grupo su especificidad ideológica permitiendo una alianza mínima para acciones acordadas. La tarea fue dura ya que las discrepancias y la desconfianza eran muy fuertes. Las divergencias eran tan grandes que el GLH parisino se escindió en tres grupos distintos: el GLH Politique & Quotidien, el GLH Grupo de base y el GLH 14 de diciembre (fecha de la escisión). Arcadie, que decaía suavemente, rehusó mezclarse con esta «agitación» que tanto miedo le daba. La hostilidad, visible o no, de los partidos políticos, de los sindicatos, del mundo asociativo o de los municipios no facilitó la tarea. Sin embargo, había voluntad de organizarse, y en 1978, en Coventry (Gran Bretaña), se fundó la International Gay Association (IGA, que más adelante sería la ILGA al añadir a sus siglas a las lesbianas). Esta primera iniciativa internacional por la «liberación» fue un aviso para el movimiento asociativo homosexual francés.

El GLH de Marsella, uno de los pocos que tenían estatuto de asociación conforme a la ley de 1901 (con el nombre humorístico de CORPS, Centro Abierto de Investigación Popular sobre la Sexualidad), tomó la iniciativa de organizar una Universidad de Verano Homosexual (UEH) durante el verano de 1979. El municipio de Gaston Defferre es, efectivamente, bastante benevolente con una de las «numerosas comunidades de la ciudad», como decía el alcalde de aquella época. El GLH no tuvo dificultades para acoger y albergar a 400 militantes masculinos y femeninos venidos de toda Francia. En esta primera UEH de Marsella se lanzó la idea de crear una estructura federativa mixta centrada únicamente en la lucha contra las

discriminaciones* obviando las diferentes discrepancias de los grupos llamados a asociarse. Esta iniciativa, apoyada entre otros por Jacques Fortin, Hervé Lifffran, Mélanie Badaire y Geneviève Pastre, fue bautizada como CUARH: Comité de Urgencia de Antirrepresión Homosexual. El 28 de julio de 1979 se dirigió una carta a los grupos de homosexuales y lesbianas: «El CUARH es una estructura de coordinación de grupos homosexuales que desean formar parte de él para promover campañas y tomar iniciativas en los casos más significativos. El CUARH también trabajará por los derechos democráticos y las libertades homos (campaña contra la homofobia, supresión de archivos policiales, supresión del artículo 16 de la Función Pública, reforma del Código Penal, etc.). El CUARH deberá buscar alianzas para desarrollar campañas conjuntas con las fuerzas anti-represión, las organizaciones políticas, sindicales y democráticas».

Al mismo tiempo empezaba a desarrollarse la prensa homosexual: el *GaiPied*, las revistas *Masques* y *Vlasta* o el periódico *Lesbia Magazine* daban el relevo a las luchas emprendidas por las asociaciones. Concebido en un principio como una coordinadora de grupos, el CUARH fue cobrando progresivamente vida propia en torno a su periódico *Homophonies*, creado en noviembre de 1980 y difundido en los quioscos desde 1982 hasta su último número en febrero de 1987. El comité de redacción del periódico se convirtió en una especie de grupo militante casi autónomo, y su posición especial en la vida del CUARH le confirió el papel motor en la impulsión de campañas de movilización.

El vocabulario utilizado, los equilibrios iconográficos y los temas elegidos por la redacción son testigos de la evolución y dificultades del movimiento homosexual mixto en la década de 1980. Hay que señalar también que el neologismo «homofobia», poco utilizado en esa época, ocupó cada vez más espacio en el periódico, por un lado, para evitar la pesada expresión «racismo antihomosexual» utilizada anteriormente, y por otro, para soslayar el debate planteado por la consideración de la represión contra los homosexuales y lesbianas como «racismo».

Desde su creación, el CUARH mantuvo una lucha encarnizada por la derogación de los aspectos discriminatorios del Código Penal. Esta batalla concierne a los artículos 330 y 331-2. El apartado 2 (ex apartado 3) del artículo 331 establecía una diferencia en la «mayoría sexual»: las relaciones heterosexuales eran lícitas desde los quince años, pero las relaciones homosexuales eran ilegales antes de los dieciocho años (veintiún años antes de que Valéry Giscard d'Estaing rebajara la mayoría de edad civil). Estos artículos habían sido introducidos por el Gobierno de Vichy en 1942 y confirmados en 1945 tras la liberación; más adelante, en 1960, el diputa-

do Mirguet* calificó a la homosexualidad de «plaga social» (un efímero periódico homosexual llevaría este nombre tras Mayo del 68). Según el Ministerio de Justicia, entre 1958 y 1975 fueron perseguidas 6.487 personas sobre la base de este artículo.

En junio de 1978 el senador Henri Caillavet propuso su derogación en el Senado, que la aceptó, pero la Asamblea Nacional, bajo el mandato del diputado Jean Foyer, rechazó la propuesta en abril de 1980. Para protestar, el CUARH organizó el 21 de junio de 1980 una manifestación de cerca de un millar de personas delante de la Asamblea Nacional.

La proximidad de las elecciones de 1981 dio al CUARH la oportunidad de desarrollar una campaña mediática. Desde sus comienzos, el CUARH había hecho una petición a nivel nacional contra las leyes discriminatorias, a la que se habían adherido numerosos artistas, como Dalida, Yves Montand, Costa-Gavras o François Truffaut y también políticos como Robert Badinter, Huguette Bouchardeau, Raymond Forni, Gisèle Halimi o Brice Lalonde... Esta campaña de movilización permitió al CUARH hacer que tomaran posición organizaciones como el sindicato de la magistratura, pero sobre todo el Partido Socialista, cuyo candidato, François Mitterrand, declaró: «La homosexualidad no debe suponer, de ninguna forma, ni desigualdades ni discriminaciones».

A mitad de su campaña, cuando habían recogido seis mil firmas, el CUARH organizó una «marcha nacional» a París el 4 de abril de 1981: aproximadamente 10.000 personas respondieron a esta convocatoria. Fue la manifestación homosexual más grande de la época, sin comparación con las manifestaciones precedentes. Su éxito impulsó al CUARH a organizar una marcha nacional anual pluralista en junio. Y el sábado 19 de junio de 1982 se celebró el primer Día del Orgullo Gay francés de verdad, que se llamó «Marcha nacional homosexual y lesbiana». Este término se impondría años después (la primera manifestación parisina para conmemorar los sucesos de Christopher Street se celebró en junio de 1977 convocada por el GLH Politique & Quotidien). La alternancia política que se produjo con la elección de Mitterrand permitió que Robert Badinter preparara la revisión del Código Penal y el apartado discriminatorio del artículo 331 fue derogado por la ley del 4 de agosto de 1982.

El CUARH también se movilizó por algunas personas que habían perdido su empleo a causa de su homosexualidad. Fue el caso de Jacques Odon, despedido de la alcaldía de Ruán, o de Jean Rossignol, vigilante de un externado en Marsella, que fue expulsado de la Educación Nacional en 1978. Pero los casos más emblemáticos eran aquéllos en los que la homosexualidad era el motivo único y exclusivo del despido. El CUARH llegó a utilizar el término alemán *berufsverbot*, que designa la prohibición profes-

sional. Fue el caso de Éliane Morissens, una profesora belga que se declaró lesbiana en un programa de televisión. La reacción de la provincia de Hainaut, su empleador, no se hizo esperar y fue jubilada de oficio.

El CUARH cesó totalmente su actividad en 1987. Al mismo tiempo, el movimiento asociativo homosexual se diversificó y apareció en varios centros de interés (deportes*, música*; lugares de encuentro, etc.). El combate contra la homofobia no fue sólo obra de las asociaciones de gays y de lesbianas; partidos políticos, sindicatos y asociaciones humanitarias fueron comprendiendo cada vez más esta problemática. Muchos militantes de los grupos homosexuales de los años setenta y ochenta han fomentado la toma de conciencia sobre la cuestión homosexual. A veces se crearon comisiones *ad hoc* dentro de los partidos políticos (los Verdes), sindicatos (CGT) o asociaciones (Amnistía Internacional). Estas comisiones han jugado normalmente un papel de «educación interna» más que de aparición externa. Algunos políticos aparecían, además, en cabeza de la Lesbian Gay Pride y los sindicatos participaban en ella. Progresivamente, la lucha contra la homofobia fue pasando de la declaración de intenciones a los actos. La lucha de las asociaciones dejó de ser un combate sólo de las asociaciones homosexuales para convertirse en un reto político planetario. Cabe destacar la importantísima labor desarrollada desde 1991 por Amnistía Internacional en la defensa de los derechos de las minorías sexuales en todo el mundo.

Además, el paisaje asociativo homosexual internacional se modificó profundamente a finales del siglo XX. Las viejas asociaciones de Europa del Norte conservaron un fuerte arraigo durante todos esos años (NVIH-COC en los Países Bajos, RFSL en Suecia, SETA en Finlandia, y también ARCIGAY en Italia y HOSI en Austria), pero también en muchos países se crearon estructuras nacionales o federales como consecuencia de la eclosión anterior (Inter-asociativa LGBT en Francia, LBL en Dinamarca, FAGL y FWH en Bélgica, etc.). Sin embargo, los países del bloque del Este se vieron aplastados por una pesada losa y las iniciativas fueron reprimidas rápidamente. En 1984 fue aniquilado por el KGB un intento de asociación. Hubo que esperar a la era Gorbachov y al espíritu de la perestroika para que la Alianza Gay y Lesbiana de Moscú viera la luz en 1989 y para que el periódico homosexual *Tema* fuera oficialmente registrado.

Una nueva revolución tecnológica está cambiando el paisaje asociativo desde la década de 1990. La difusión y accesibilidad de los medios electrónicos de comunicación cambian singularmente la sociología asociativa. La aparición de internet ha permitido una visibilidad mayor de grupos que tenían poco acceso a los medios de comunicación* tradicionales (Turquía, Europa del Este*, etc.) o que tenían un campo de acción reducido (Flay en Liechtenstein).

Pero, sobre todo, internet ha permitido la creación de sitios web que suplen a las asociaciones formales en los países en los que es difícil o está prohibido que éstas se constituyan. Así se ha creado una red de información en los países del antiguo bloque soviético. También, gracias a internet, la opinión pública pudo ser informada rápidamente de los sucesos homófobos ocurridos en Egipto en 2001.

La «Sociedad de la Información», a propósito de la cual la Organización de Naciones Unidas realizó una consulta a las organizaciones no gubernamentales (de cara a la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información que se celebró en Ginebra en 2003 y en Túnez en 2005), no afecta sólo a las empresas; consagra una revolución asociativa para los gays y las lesbianas: es tiempo de romper el aislamiento.

El asociacionismo en España

En 1970, Mir Bellgai y Roger de Gaimon, seudónimos de Francesc Francino y Armand de Fluviá, crearon clandestinamente en Barcelona el Movimiento Español de Liberación Homosexual (MELH), la primera asociación moderna de defensa de los derechos de los homosexuales en España. El grupo se disolvió en 1974, a causa del acoso policial. En 1975, poco después de la muerte de Franco, se creó el Front d'Alliberament Gai de Catalunya (FAGC). La asociación no sería legalizada hasta el 15 de julio de 1980. El FAGC sirvió de fermento para la creación de otras asociaciones similares en el resto de España, como el Euskal Herriko Gay Askapen Mugimendua (EHGAM) en el País Vasco y el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR), el MDH y el Mercurio en Madrid. En 1977, el FAGC fue el motor de la creación de la Coordinadora de Frentes de Liberación Homosexual del Estado Español (COFLHEE), en la que participaron, aparte de la propia FAGC, los tres grupos de Madrid, el EHGAM y otras organizaciones que habían ido formándose en el resto del país. También en 1977, el 28 de junio, el FAGC convocó, cuando la homosexualidad todavía era ilegal, la primera manifestación del Orgullo Homosexual en Barcelona, en la que participaron unas 5.000 personas. La manifestación fue duramente reprimida por la policía; hubo heridos y detenciones. Simultáneamente a la explosión de asociaciones reivindicativas, en 1977 se creó en Barcelona el Institut Lambda, más tarde Casal Lambda, el primer centro de servicios para homosexuales. También en 1977 el EHGAM fundó *Hotsa*, la primera revista de carácter homosexual de España. Dos años después, en 1979, nació en Barcelona la primera asociación lésbica de España, el Grup de Lluita per l'Alliberament de la Dona.

Desde 1978, los movimientos homosexuales de Madrid no tuvieron continuidad: en 1978 se extinguieron el FHAR y el MDH, y sus militantes se unieron a la asociación Mercurio para crear el Frente de Liberación Homosexual de Castilla (FLHC), que celebró el 28 de junio de 1978 la mayor manifestación de defensa de los derechos de las personas homosexuales hasta aquel momento. Las tensiones entre los militantes gays y las militantes lesbianas llevaron en 1981 a la creación del Colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid (CFLM), de ámbito nacional, y del Grupo de Acción por la Liberación Homosexual (GALHO).

En 1983 se creó la Asamblea Gay de Madrid (AGAMA) y, en 1985, el Colectivo Gay de Madrid (COGAM), posteriormente Colectivo de Lesbianas, Gays, Transexuales y Bisexuales de Madrid, organización similar a la que desde finales de la década de 1970 tenían Barcelona y Bilbao, y a las que a lo largo de la de 1980 tendrían otras ciudades españolas, como, por ejemplo, Valencia (Col·lectiu Lambda) o Córdoba (Foro Permanente sobre Homosexualidad, que en 1992 se convirtió en la asociación COLEGA). En 1989 nació la primera asociación estable de transexuales, Transexualia.

En 1992, el Comité Reivindicativo y Cultural de Lesbianas (CRECUL), creado en 1991, se unió al COGAM para crear la Federación Estatal de Gais y Lesbianas (FEGL), a la que se unirían posteriormente Casal Lambda, NOS (Granada), 28-J (Jaén) y Gais Cristians/es. Más adelante, la Federación fue ampliándose con otros grupos de importancia, como Gehitu (País Vasco), Alega (Cantabria), Gamá (Canarias) o el Col·lectiu Lambda (Valencia). En el año 2000, la FEGL celebró su Congreso, en el que pasó a denominarse FELG (Federación Estatal de Lesbianas y Gays), cambio motivado por el intento de poner de relieve la importancia de las mujeres homosexuales dentro de la organización y el movimiento. En congresos posteriores, el nombre se modificó hasta quedar en 2007 como FELGTB (Federación Estatal de Lesbianas, Gays, Transexuales y Bisexuales). La FELGTB es miembro de la ILGA, que en la actualidad reúne a más de 600 asociaciones y cuyo brazo europeo (ILGA-Europe) obtuvo en 2006 la categoría de órgano consultivo del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas.

► ADAM, Barty; DUYVENDAK, Jan Willem, KROUWEL, André (dir.), *The Global Emergence of Gay and Lesbian Politics; National Imprints of a Worldwide Movement*, Filadelfia, Temple Univ. Press, 1999. —DUYVENDAK, Jan Willem, *Le Poids du politique. Nouveaux mouvements sociaux en France*, París, L'Harmattan, 1994. —FHAR, *Rapport contre la normalité*, París, Éd. Champ-Libre, 1971. —GONNARD, Catherine, ROUS-

76 / asociaciones

SEAU, Jean-Michel, «Homophonies: une sonorité différente», en *Actes du colloque international homosexualité et lesbianisme, mythes, mémoire et historiographie*, Lille, Cahiers GayKitschCamp, 1990. –TAMAGNE, Florence, *Histoire de l'homosexualité en Europe*, cit. –THOMPSON, Mark (dir.), *The Long Road to Freedom: The Advocate History of the Gay and Lesbian Movement*, Nueva York, St. Martin Press, 1994. –*Working*

for Lesbian and Gay Members, guía publicada conjuntamente por Public Services International y Éducation International, Bruselas, 1999.

Jean-Michel ROUSSEAU

→ *despenalización*; Hirschfeld, Magnus; Mirguet, Paul; *penalización*; política; SOS Homophobie; Stonewall.

B

BALCANES

La presencia relativa de la homosexualidad en los Balcanes es reciente. Está en contacto con el mundo exterior y la occidentalización que importa modelos radicalmente nuevos de la liberación de gays y lesbianas. La situación reciente, caracterizada en gran manera por ser un país de una violencia* homófoba extrema, sólo se puede entender analizando las características de la homosexualidad y de la homofobia en las sociedades balcánicas tradicionales.

Efectivamente, la ex Yugoslavia, Rumania, Bulgaria, Albania y Grecia, sociedades por otra parte muy heterogéneas (pueblos, lenguas, etc.), se han caracterizado durante mucho tiempo por la dominación de los modelos rurales patriarcales que han definido los modos de vida homosexual, pero también los tipos de homofobia estructuralmente cercanos. Esta situación es correlativa al carácter poco o nada democráticos de los regímenes políticos de estos países durante los siglos XIX y XX (hasta 1994 en el caso de Grecia y hasta 1990 para los otros países), regímenes que han permitido la continuación de estas sociedades y de sus valores dominantes. En resumen, las dos características precedentes explican la violencia homófoba, legal o no, que ha acompañado a la apertura de estos países hacia la modernidad occidental.

El ejercicio es difícil: la endeblez y la gran heterogeneidad de las fuentes, la escasez de estudios sobre este tema, sobre todo en épocas pasadas, obligan a la prudencia. Además, como suele suceder, la disimetría de las fuentes hace particularmente difícil el análisis de la homosexualidad femenina y de la lesbofobia* (lo que no puede servir de excusa). En todo caso, trataremos de descubrir algunas pistas en este trabajo.

Homosexualidad y homofobia en las sociedades tradicionales de los Balcanes

Los primeros textos de carácter antropológico que se refieren a estas sociedades son los relatos occidentales de viajes que comenzaron en el siglo XVIII y continuaron en el XIX de una forma, si se quiere, más científica. Hay que leerlos con cautela, pues «inventan» una Europa oriental y balcánica pensada ante todo como un espacio de separa-

ción entre Oriente y Occidente. Larry Wolff ha señalado dos rasgos característicos de los relatos del siglo XVIII (véase *Inventig Eastern Europe*), y también lo confirman los relatos del XIX: el control de las mujeres y de su fidelidad por una autoridad patriarcal muy firme, y el ejercicio de una violencia masculina, individual o colectiva, a través del uso de las armas. Así, el Código promulgado por el príncipe de Montenegro para su pueblo en 1850 está dedicado en un 20 por 100 aproximadamente a las mujeres y a su control, y alrededor del 50 por 100 a las armas.

Mujeres controladas y fraternidades viriles definen las prácticas originales, como por ejemplo las fraternidades juradas de Montenegro descubiertas a finales del siglo XIX: dos hombres jóvenes se presentaban en la iglesia con sus armas y hacían el juramento de vivir y morir el uno por el otro intercambiando sus armas. Amistades apasionadas, homosexuales o no, pero legítimas y viriles, que excluían a las mujeres y la feminidad.

En el otro lado, la necesidad de un poder patriarcal podía llevar a otras prácticas, como la de las «vírgenes juradas», en el norte de Albania, fenómeno que aparece todavía en el siglo XX. Se trata de niñas pequeñas que, en ausencia de varones en la familia, son educadas como chicos y en la edad adulta adoptan las costumbres y hábitos de los hombres. Pueden también dirigir a su familia que, de otra forma, no podría ser autónoma, y se habla de ellas en masculino. Tienen que permanecer solteras pero parece que han existido algunas parejas de «virgen jurada»/mujer. Es decir, lo que molestaba no era la homosexualidad, sino el riesgo de confusión de géneros y todo lo que pudiera enturbiar la virilidad de la que se alardeaba en las relaciones masculinas socializadas.

Volvemos a encontrar estos elementos en la cultura griega tradicional, también presentes en la época contemporánea. La separación no solamente física, sino emocional, entre los hombres y las mujeres favorecía a la vez una homosexualidad adolescente y amistades apasionadas entre hombres en la edad adulta, como demuestran varios trabajos (Marie-Claire Anest para los preadolescentes y adolescentes griegos del mundo rural en Chipre y Corfú en los años setenta, y Kostas Yannakopoulos para los primogénitos de El Pireo y Atenas entre 1990 y 1992). Aunque estas amistades hayan sido reivindicadas por su ca-

rácter muy sentimental, su homosexualidad potencial, y con frecuencia real, quedaba en el silencio.

Por ello se entiende la importancia de esta negación. La ideología falocéntrica de estos pueblos, unida a la separación sentimental entre los sexos, exigía que la homosexualidad abierta y los homosexuales declarados no existieran. Cuidado con los que intentarían reivindicarse como tales: estos maricas o afeminados (*pousthides* en griego, por ejemplo) se exponen al desprecio absoluto y se arriesgan a sufrir cualquier tipo de acto violento. En un libro muy conocido en el mundo anglosajón, *The Black Lamb and the Grey Falcon* publicado en 1941 [*Cordero negro, halcón gris: un viaje al interior de Yugoslavia*], Rebecca West se hizo eco de esta negación: en Serbia no hay homosexuales (a diferencia de Inglaterra, de la que ella se queja...). Esta negación de la homosexualidad es esencial, pues estructura todo un imaginario de la sexualidad masculina como algo extraño.

Nueva presencia homosexual y endurecimiento homófobo

Se comprende, por tanto, que la sociedad tradicional no aceptara de buen grado la llegada del modelo occidental de liberación de gays y lesbianas, como demuestran las campañas homófobas permanentes de la Iglesia ortodoxa* nacional y también muchos homosexuales que vivían de acuerdo con el modelo antiguo. El contexto legal, político y la apertura a Occidente han permitido, sin embargo, el establecimiento del nuevo modelo gay. Por parte de los homosexuales, como dice Kostas Yannakopoulos, se observa una homofobia paradójica entre los partidarios del antiguo y del nuevo modelo y, más todavía, a nivel individual, una «chapuceria» entre las dos identidades, en las que coexisten la homofobia interna y la liberación auténtica.

En los países que han abandonado el comunismo recientemente es donde la violencia homófoba está más presente hoy día. En efecto, la década de 1990 cambió las bases del problema. La fuerza de los debates públicos durante más de diez años sobre este tema, la sorprendente persistencia de una violencia extrema, la lentitud de los avances legales, la importancia de las presiones exteriores para una liberalización, todo contribuyó a hacer de estos países auténticos laboratorios del lugar que ocupan los derechos de los gays y de las lesbianas en la transición hacia la democracia de sociedades que habían sido muy rígidas.

Con la excepción de Croacia y Eslovenia en la Yugoslavia socialista federal, y de Bulgaria que la había despenalizado en 1984, todos los países comunistas de la zona habían hecho de la homosexualidad un crimen castigado por la ley, concordando por

completo el carácter patriarcal de estas sociedades con el modelo soviético en el que la homosexualidad era ilegal desde la década de 1930. Así, por ejemplo, la homosexualidad, actos o simplemente tendencias, estaba castigada en Albania con penas de hasta diez años de prisión. Con la caída de los regímenes comunistas, a finales de la década de 1980, el tema de las minorías se convirtió en una de las cuestiones centrales de estos países. La reivindicación homosexual estaba abocada a chocar en este contexto de grave crisis de identidad.

Tomemos el ejemplo serbio, donde la década pasada se caracterizó por dos acontecimientos principales: el 27 de junio de 1991, Arkadiya, única asociación gay y lesbiana del país, tuvo su primera reunión en torno al tema «El derecho a ser diferente». Ese mismo día el Gobierno de Slobodan Milosevic atacaba Eslovenia, que acababa de declararse independiente; esta primera guerra de agresión fue el inicio de casi diez años de guerras contra Croacia, Bosnia y los albaneses de Kosovo, y también el comienzo de una auténtica caza de homosexuales en el país. El 30 de junio de 2001, cuando por fin cayó el régimen de Milosevic, se celebró el primer Día del Orgullo Gay en Belgrado. Pero la Policía, prevenida, no hizo nada por defender a los manifestantes que fueron violentamente golpeados por grupos neofascistas de hinchas de fútbol, de jóvenes cristianos ortodoxos y de partidarios del líder de extrema* derecha nacionalista, Vojislav Seselj.

Éste es sin duda uno de los elementos característicos de la región: el fuerte vínculo entre nacionalismo, violencia institucional y violencia homófoba. De aquí resulta la dificultad de la lucha contra la homofobia y la lentitud del progreso. Desde hace diez años la principal característica de la violencia homófoba en los países de los Balcanes es una utilización particular del insulto y los estereotipos. La expresión más sorprendente es la de traición*. En 1994, fueron detenidos algunos miembros de la única asociación* gay albanesa, golpeados y acusados de espionaje. El estudio sistemático realizado en 1998 por la asociación rumana ACCEPT sobre la homofobia en la prensa escrita de este país muestra que la acusación de querer «europeizar» por la fuerza el país es uno de los reproches que con mayor frecuencia se dirigen contra los homosexuales y las lesbianas. Todavía en 2001, durante las manifestaciones contrarias al nuevo Gobierno democrático, los partidarios de Milosevic acusaban al primer ministro Djindjic de ser «marica, judío y agente de la OTAN».

Con este apoyo de la sociedad, y muchas veces también del Gobierno, la Policía* practica torturas contra los gays y las lesbianas. Algunos casos han sido denunciados en Albania (1994), en Bulgaria (1996), pero sobre todo hay que mencionar el de Mariana Cetiner y el de Boris Aleskov. La primera

fue detenida en el verano de 1995 por la Policía rumana por haber «intentado seducir a otra mujer». Fue golpeada, humillada, insultada y «obligada a permanecer once horas en la postura de Cristo» (informe de Amnistía Internacional, 1998). En julio de 2000, Boris Aleskov, un gay serbio, fue puesto bajo la custodia de miembros de la Seguridad del Estado que intentaron hacerle confesar su relación con organizaciones ilegales. Le dieron una paliza y le amenazaron con violarle. Los dos tuvieron que exiliarse después de haber sufrido este calvario.

Como demuestra el caso de Mariana Cetiner, la referencia cristiana juega un papel importante en la motivación, en la justificación, incluso en la forma de los actos homófobos. Pero la referencia a la moral tradicional cristiana, tan homófoba en la tradición ortodoxa como en la católica, no es la única. En efecto, en los países ortodoxos de los Balcanes (Serbia-Montenegro, Rumania, Bulgaria, Macedonia, Grecia), las Iglesias están organizadas sobre una base nacional y juegan un papel fundamental en la identidad de la población mayoritaria y en el rechazo de las minorías, aunque la población sea poco practicante, como en Serbia. Así, la lucha furiosa del patriarca rumano Téocíst contra la despenalización* de la homosexualidad está hecha sobre todo en nombre de la «rumanidad». También aquí el nudo del problema está en el nacionalismo que excluye a las minorías (sexual y sobre todo étnica, en Rumania los húngaros, en Serbia los albaneses o los musulmanes, en Bulgaria y Grecia los turcos, y en todos estos países los gitanos), y estrechamente ligado al poder masculino patriarcal (también son perseguidas las asociaciones feministas).

Hoy día, bajo la presión de asociaciones locales y también de instancias europeas, la homosexualidad ha sido despenalizada en todos estos países. Pero el proceso merece que nos detengamos en él si queremos entender esta situación llena de contrastes.

Homofobia y luchas contra la homofobia en los países ex comunistas de los Balcanes

Podemos clasificar estos países en tres categorías, que remiten a situaciones políticas distintas. La primera categoría agrupa a Eslovenia y Croacia. El caso esloveno es el más interesante. Fue el primer país en tener una organización gay en 1984 y el primero en garantizar una legalidad auténtica durante la transición democrática ligada a la independencia, en 1991. Todos los partidos democráticos apoyaron entonces los derechos de los gays y de las lesbianas. Desde entonces es visible la presencia gay: manifestaciones culturales, revistas, una emisora de radio. En 2001 se celebró el primer Día del Orgullo Gay. El debate actual que ocupa a los homosexuales se

centra en el matrimonio* homosexual, caso único junto a Croacia, ya que, efectivamente, aunque este país fuera muy cerrado durante los años del gobierno nacionalista de Franco Tudjman, ha tomado ahora el camino de su vecino del norte. En 2010, eran los únicos dos países de la región con leyes de uniones civiles que, al menos, daban a las parejas del mismo sexo algunos de los derechos del matrimonio.

El segundo grupo es el de los países en los que la legislación ha sido modificada rápidamente, pero las asociaciones tienen dificultades para existir y donde las manifestaciones homófobas son todavía numerosas. Albania despenalizó la homosexualidad en 1995, pero no sin reticencias (maniobras dilatorias en 1994); existe una asociación* pero es débil: Bulgaria la había despenalizado antes de 1991, pero la primera asociación no nació hasta el momento en que renació la vida asociativa, también en las zonas fuera de la capital, y esto no ocurrió hasta finales de la década de 1990. La federación croato-musulmana de Bosnia (la otra que forma parte del país) ha despenalizado muy recientemente la homosexualidad, pero el intento de crear una asociación gay y lesbiana en 1998 no ha llegado a realizarse. Pero, aunque no exista un sitio gay identificado, sí hay un embrión de sociabilidad gay, reforzado por una fuerte presencia occidental en la capital de la federación, Sarajevo, ya que esta ciudad atrae a los bosnios gays de la República Serbia de Bosnia, raro ejemplo de multiculturalismo en este país. Por otra parte, disponemos de muy poca información sobre Montenegro, Kosovo y Macedonia, aunque es digno de mención que, desde 2008, Kosovo sea uno de los pocos países europeos que cuenta con una prohibición de rango constitucional de la discriminación basada en la orientación sexual.

El tercer grupo comprende Rumania y Serbia. Aquí la violencia homófoba de origen político ha sido la más fuerte desde hace diez años. En 1993, el Consejo de Europa obtuvo del Gobierno rumano la promesa de derogar su legislación homófoba como condición para su adhesión. Hay que decir que no era una condición previa. Comenzó entonces un auténtico camino de lucha. En 1994 el Parlamento rechazó votar el nuevo Código Penal a causa de esta derogación. Finalmente, se levantó la prohibición en 1996, pero sólo en apariencia. Efectivamente, el nuevo artículo 200 penaliza cualquier tipo de acto homosexual «realizado en público o que provoque escándalo* público», fórmula que deja la puerta abierta a todas las interpretaciones, ya que este concepto no está definido en el derecho rumano. Además, es necesario que «toda persona que haya incitado, a través de la seducción o por otro medio, a una persona a mantener con ella relaciones homosexuales, que haya creado asociaciones propagandísticas o realizado, en la forma que sea, proselitismo con este fin» puede ser condenada a una pena de hasta cinco años de prisión.

La aplicación de la legislación hace, por tanto, más precaria la vida gay en tanto que sea un poco abierta. Pero a pesar de esta precaria situación, las asociaciones rumanas han podido apoyarse en la movilización internacional con la candidatura de su país a la Unión Europea. Recordemos que en diciembre de 2000, la Carta Europea de Derechos Humanos estableció expresamente el rechazo de toda discriminación* relativa a la orientación sexual. En julio de 2001 el Parlamento rumano suprimió por fin los aspectos discriminatorios del artículo 200 y se crearon asociaciones gays en algunas provincias (Cluj, Timisoara), pero los discursos violentamente homófobos siguen siendo un eje identitario de la poderosa extrema derecha local. El correr de los años ha traído avances legislativos, por más que el motor de éstos haya sido la presión de la UE: por ejemplo, la prohibición de la discriminación en el empleo en el año 2000, la igualdad de la edad legal de consentimiento para relaciones heterosexuales y homosexuales en 2002, la consideración de circunstancia agravante en el caso de que un crimen se haya cometido por odio a la homosexualidad en 2006 o la firma por parte de Rumania de la Declaración sobre Orientación Sexual e Identidad de Género de las Naciones Unidas en 2007.

Serbia es otro caso, el de una sociedad dirigida durante mucho tiempo por un poder nacionalista poscomunista y, además, en guerra (1991-2001). Sin embargo, Belgrado es una ciudad que reclama su apertura, a escala del país. La reivindicación de la vida gay abierta existía desde 1980, pero no podía ser más que violentamente rechazada por el régimen poscomunista, pues chocaba de frente con los fundamentos machistas bélicos del nacionalismo de Milosevic. El sorprendente libro de Boris Davidovic, publicado en inglés con el título *Serbian Diaries*, verdadera crónica política y sexual de la vida de un homosexual no reclutado en Belgrado durante la guerra, cuenta cómo el insulto es constantemente utilizado por el régimen, no sólo contra los opositores, también contra las minorías étnicas yugoslavas. El régimen, que llevó a cabo la limpieza étnica en Croacia y en Bosnia apoyándose en el ejército regular y en las milicias había tenido mucho interés en alentar la violencia homófoba en el país, del mismo modo que alentaba la violación de mujeres bosnias por militares o paramilitares serbios.

Por esta razón los militantes gays formaban parte muchas veces de colectivos feministas y pacifistas que se proponían no sólo la paz, sino también la lucha contra todas las formas de dominación y de violencia masculina (acciones del grupo Marble Ass contra la guerra de Bosnia). La notable asociación de Mujeres de Negro de Serbia luchó durante más de diez años contra «[...] el militarismo, la guerra, el nacionalismo, la violencia masculina» y las discriminaciones basadas en «las diferencias nacionales» y también en

«cualquier diferencia de clase, edad, estatus social, hetero/homosexuales, casados/solteros» (sitio web de las Mujeres de Negro de Serbia). La sociedad serbia está muy dividida y sus fuerzas conservadoras son muy activas. Como en otros lugares, la reciente democratización deberá ser juzgada, entre otras cosas, por la lucha efectiva contra la homofobia, si bien no hay que dejar de señalar que en los últimos años se han producido diversos avances legislativos, como la igualdad de la edad legal de consentimiento para relaciones heterosexuales y homosexuales en 2006 o la prohibición de la discriminación en el empleo basada en la orientación sexual en 2005 y en la identidad de género en 2009, lo que ha convertido a Serbia en uno de los países de la región con una protección laboral específica para las personas transsexuales.

El presente y el futuro, vínculo entre democratización y lucha contra la homofobia

A través de estos ejemplos se ve claramente cómo la homofobia y la lucha por su desaparición son marcadores fundamentales del grado de democratización de un país, junto a la lucha por la aceptación de la pluralidad étnica y por los derechos de las mujeres. El heterosexismo* y la violencia masculina han caracterizado las formas tradicionales de poder en las sociedades balcánicas, formas a las que los regímenes comunistas la mayoría de las veces sólo han podido ofrecer un nuevo maquillaje. La apertura a Europa se ha hecho desgraciadamente en un contexto de guerra y/o profunda crisis económica. Las exigencias occidentales de igualdad de trato a las minorías, incluidas las sexuales, han llegado a punto para relevar a las asociaciones de gays y lesbianas, pero también han reforzado los rechazos homófobos. Sin embargo, han desempeñado un papel esencial no sólo localmente, apoyando y formando a los militantes, sino también recordando a los países de Europa occidental sus compromisos: citaremos el papel de la asociación neerlandesa CORR, de la ILGA (International Lesbian and Gay Association), o a Amnistía Internacional. Hoy día, las posibilidades proceden de la renovación, todavía tímida, de las asociaciones locales, por lo menos en las grandes ciudades, a las que no se les puede imponer sin reflexión una ideología que viene de Europa occidental y que primero hay que adaptar a las luchas de estos países. El ejemplo de Eslovenia sirve para mostrar que la lucha contra la homofobia irá de la mano de la democratización, la apertura y la cultura del país.

► ADAM, Barry D.; DUYVENDAK, Jan Willem; KROUWEL, André (dir.), *The Global Emergence of Gay and Lesbian Politics: National Imprints of a World-*

wide Movement, Filadelfia, Temple Univ. Press, 1999. —ANEST, Marie-Christine, *Zoophilie, homosexualité, rite de passage et initiation masculine dans la Grèce contemporaine*, París, L'Harmattan, 1994. —DAVIDOVICH, Boris, *Serbian Diaries*, Londres, The Gay Man's Press, 1996. —YANNAKOPOULOS, Kostas, «Amis ou amants? Amours entre hommes et identités sexuelles au Pirée et à Athènes», *Terrain*, 1996, núm. 27. —DURANDIN, Catherine, *Roumanie, un piège?*, Saint-Claude-de-Diray, Éd. Hesse, 2000. —Human Rights Watch and the International Gay and Lesbian Human Rights Commission, *Public scandals: sexual orientation and criminal law in Romania*, Nueva York, Human Rights Watch, 1998. —KREKIC, Barisa, «Abominandum Crimen: Punishment of Homosexuals in Renaissance Dubrovnik», *Viator*, 1987, núm. 18. —WOLFF, Larry, *Inventing Eastern Europe*, Standford, Standford Univ. Press, 1994.

Philippe MASANET

→ comunismo; Europa del Este; Grecia antigua; ortodoxia; policía; Rusia; traición.

BIBLIA

El cristianismo es una religión de Libro que saca lo esencial de sus dogmas y creencias de las enseñanzas de la Biblia. Generalmente presentada en un solo volumen, en realidad está formada por varios libros, agrupados en el Antiguo y Nuevo Testamento. El Nuevo Testamento aporta un elemento decisivo a la Revelación divina ya que relata la llegada de Jesús, considerado el Hijo de Dios enviado a la Tierra para salvar a la humanidad del pecado. A pesar de esta llegada, el Antiguo Testamento sigue siendo válido: incluso culmina y se cumple con la llegada del Hijo de Dios que había anunciado. El cristianismo comparte, por tanto, el Antiguo Testamento con el judaísmo* (que no reconoce a Jesús como el Salvador esperado y rechaza el Nuevo Testamento). Las diferentes Iglesias cristianas sostienen una fuerte pugna en lo que estiman es la palabra de Dios para justificar su fe y su doctrina.

Antiguo Testamento

La homosexualidad está muy condenada en varios libros del Antiguo Testamento. Las Iglesias extrapolan las normas para la sociedad actual (y para todas las sociedades en el tiempo y en el espacio) a partir de esos textos histórica y culturalmente bien situados en la geografía y en el tiempo: en líneas generales aparecen en Oriente Próximo* y más en concreto en los diferentes medios judíos de esta re-

gión, en un pueblo al que la Biblia denomina Israel. El periodo de formación de estos textos es muy amplio, miles de años, desde el siglo XII al II a.C. Hay muchas dificultades para encontrar una unidad de tono (entre recopilaciones de leyes, libros narrativos, proféticos o poéticos) y también de idioma (predomina el hebreo, pero se encuentran también el arameo y el griego). Aunque se pueda sospechar que algunos personajes del mismo sexo sienten un amor recíproco, sin que sean muy desvalorizados (pensemos, por ejemplo, en la fuerte amistad que une a David y Jonathan), las prácticas homosexuales están condenadas en varios apartados.

La primera condena de estas prácticas es también la más conocida. Está en el Génesis (al comienzo de la Biblia, es la parte más antigua) y se refiere al episodio de Sodoma* y Gomorra. En algunos versículos (Gn 19, 1-29), la Biblia describe la llegada de dos ángeles en forma de hombres a la ciudad de Sodoma para visitar a Lot y a su familia. Los otros habitantes acudieron allí, pues dice la Biblia que querían «conocerlos» y Lot tuvo que protegerlos. Al día siguiente, en castigo Dios envió sobre esta ciudad y la de Gomorra una lluvia de «azufre y fuego» (Gn, 19, 24). De este episodio surge el apelativo de *sodomita*, literalmente «habitante de Sodoma». Esta palabra conllevaba en sí misma una fuerte reprobación religiosa, moral y social, tan grande que incluso aquéllos a los que se aplicaba teóricamente podían llegar a ser condenados a la hoguera. Este castigo por el fuego, aplicado durante mucho tiempo, se basa directamente en el castigo divino narrado por el pasaje bíblico: el fuego es un símbolo de purificación. El azufre, también mencionado, es un desinfectante, pero representa sobre todo la esterilidad (véase Jb 18,15); esta esterilidad sirve todavía de argumento homófobo para justificar la pretendida perversión* de la unión de homosexuales. El conjunto, fuego y azufre, se asocia evidentemente al infierno, cuya imagen normalmente se construye sobre la idea de las llamas y un olor nauseabundo. También debemos señalar que este episodio del Génesis menciona las relaciones homosexuales únicamente mediante el verbo «conocer». Esta metáfora es muy corriente en la Biblia: en primer lugar designa las relaciones de naturaleza heterosexual (véase Gn, 4, 1): *a priori*, por tanto, es neutra y no supone connotaciones negativas más que cuando se trata de relaciones entre personas del mismo sexo. Más concretamente aún, sólo se refiere a las relaciones entre hombres. La ciudad de Gomorra se cita varias veces en el contexto inmediato de Sodoma, pero se evocan las relaciones entre mujeres. Hoy día, y desde el siglo XIX, la palabra *gomorrano(a)* es un equivalente femenino de *sodomita*, en el sentido de *lesbiano(a)*. La Biblia no da indicaciones precisas sobre la perversión que reina en Gomorra y, en cualquier caso,

no dice nada de las relaciones entre mujeres. Se deduce, pues, el sentido moderno de la palabra *gomorrano(a)* únicamente a partir de la proximidad entre las dos ciudades en la Biblia, por simetría de género. La palabra *gomorrano* es un poco más literaria y no tiene tantas connotaciones negativas asociadas a *sodomita*: los dos términos también están incluidos en la reprobación homófoba sacada directamente del episodio bíblico del Génesis.

Aunque la primera mención a las relaciones entre personas del sexo masculino se hace a través de la metáfora negativa, con el verbo «conocer», los siguientes, en el Levítico, son mucho más explícitos y literales. Son totalmente homófobos. Esta desigualdad en el tratamiento del mismo tema no tiene una diferencia de enfoque (la homosexualidad masculina es condenada en todos los casos), sino una diferencia de naturaleza entre los libros citados: el Génesis es un relato que utiliza recursos literarios, mientras que el Levítico tiene un enfoque claramente jurídico, al distinguir lo que está permitido de lo que no lo está. De hecho, el Levítico es una recopilación de leyes y prescripciones culturales (los levitas son miembros de la tribu de Leví, los sacerdotes encargados del culto del templo). La redacción final de este libro es bastante tardía (entre los siglos V y VI a.C.) y la legislación ritual que presenta está, lógicamente, poco citada en el resto de la Biblia o en la tradición de la Iglesia. Pero las leyes morales de santidad, purificación y sacrificio quedan en un segundo plano en muchos pasajes del Nuevo Testamento y dejan su influencia en la imagen que la Iglesia tiene de sí misma. De hecho, «la *santidad* es uno de los conceptos principales del libro y de todo el Antiguo Testamento, y está emparentada con el concepto de pureza» (*Ancien Testament*, París, Le Cerf, 1980, Introducción al Levítico). Esta santidad implica también una exigencia moral para el fiel, pues su propia santidad testimonia la de Dios. Justamente en este contexto de leyes de santidad es donde intervienen, dos veces, las condenas de las relaciones homosexuales, consideradas siempre impuras. Los versículos en cuestión son los siguientes: «No te acostarás con varón como con mujer; es abominación» (Lv 18, 22) y «Si alguien se acuesta con varón, como se hace con mujer, ambos han cometido abominación: morirán sin remedio; su sangre caerá sobre ellos» (Lv, 20, 13). El estilo revela el género del texto: el uso del «tú» y el carácter imperativo del primero demuestran que pertenecen a un texto legislativo; el segundo extrae una parte de lo que es considerado un crimen y propone un castigo, pues se trata en esta ocasión de disposiciones generales. También aquí debemos destacar no sólo la condena explícita de los actos homosexuales, sino también, lo que es más grave, la condena de los que la practican. El hecho de que estos versículos estén

incluidos en la ley de santidad del pueblo judío (que afecta sobre todo a los que mantienen comercio con los paganos) no reduce en absoluto la violencia de la condena a muerte. Esta violencia* homófoba es tanto más destacable cuanto que la Iglesia católica la asumió y la ejerció durante muchos siglos: reclamar la hoguera para los homosexuales participa de esta violencia que se ejerce en nombre de las prescripciones bíblicas.

Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento es la parte de la Biblia escrita después de la llegada de Jesús. Narra la vida de Cristo (en los Evangelios), las primeras actividades de sus discípulos y la vida de la Iglesia primitiva (en los Hechos de los Apóstoles); establece también los fundamentos de la nueva teología* cristiana (véanse el Apocalipsis y las Epístolas, especialmente las de san Pablo*). Las Iglesias cristianas no ignoran los escritos judíos del Antiguo Testamento, pero, lógicamente, ya que han nacido después de la llegada de Cristo, recurren mucho más al Nuevo Testamento: se apoyan en la palabra divina para basar su legitimidad y una gran parte de su doctrina. Antes de examinar la homofobia del Nuevo Testamento, hay que señalar que en los Evangelios no se encuentra ninguna palabra negativa –y menos una condena explícita– relativa a las relaciones homosexuales o a los que las practican. A pesar de algunos pequeños indicios sobre los que se puede especular (Jesús, soltero, vivía con un grupo de hombres también aparentemente solteros; el Evangelio de Juan [Jn 13, 23] habla del «discípulo al que Jesús amaba», etc.) no hay propiamente una referencia al tema homosexual en los Evangelios. Las Iglesias no sacan, pues, su homofobia de las palabras de Jesús de las que hay que destacar sobre todo la tolerancia* hacia las sexualidades consideradas marginales o habitualmente condenadas (Él acoge amablemente a las prostitutas o a un eunuco); pero estas Iglesias no tienen dificultad para basar sus condenas en otros escritos del Nuevo Testamento, en particular en las epístolas de Pablo.

Los textos muestran una preocupación primordial de Pablo, la pureza que señala la necesaria conversión en la Ley de Cristo: en este contexto los actos homosexuales son impuros puesto que indican la persistencia de la ley pagana. Los que los practican no lograrán alcanzar el Reino de Dios; están espiritualmente muertos. Esto sirve para entender la facilidad de las condenas capitales que han salpicado la historia occidental: de cualquier forma, Pablo, referencia esencial en la teología de la Iglesia, había constatado que los que practicaban el vicio* homosexual perdían la (verdadera) vida. La primera carta

a los Corintios explica que «ni los impuros, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los pederastas de todo tipo, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los calumniadores, ni los tramposos entrarán en el Reino de Dios» (I Co 6, 9-10). Hay que señalar que la traducción francesa «pederastas de todo tipo» (de la TBO) es mucho más vaga y eufemística que el original griego³. Una transposición más literal hablaría de dos sustantivos distintos, por ejemplo «afeminados y pederastas». De hecho, para la segunda palabra, la Vulgata latina utiliza un expresión menos restrictiva y menos utilizada culturalmente que pederasta: *masculorum concubitores*, es decir, «los que se acuestan con hombres». Esta breve mirada al texto original muestra, por tanto, que aún hoy día los términos que hablan de homosexualidad son eufemizados por los traductores. El resultado es un reflejo de pudor discutible en un trabajo que pretende ser científico.

Volviendo a la lista propuesta por Pablo, la serie de vicios detallados por el apóstol mezcla y asimila la homosexualidad con desórdenes más consecuentes, por ejemplo diferentes formas de robo y de mentiras. Se entiende así que siguiendo la doctrina de la Iglesia, los homosexuales hayan sido confundidos con criminales* de derecho común y castigados como ellos con la prisión* o la muerte. En otra epístola, dirigida a sus discípulos, la primera carta a Timoteo, Pablo justifica los rigores de la ley contra el vicio de «gentes insumisas y rebeldes»: una vez más aquí los *masculorum concubitores* están mezclados con toda suerte de criminales, entre los «parricidas y matricidas, asesinos, impuros» y «mercaderes de esclavos, mentirosos, perjuros» (véase I Ti 1, 9-10); la historia demostraría que los sodomitas fueron castigados efectivamente igual que ellos en un gran impulso homófobo basado en esta confusión que iguala homosexualidad y crimen.

Otro pasaje de una epístola de san Pablo merece ser citado y analizado en detalle, no sólo porque dispone un destino especial para los que se entregan a la homosexualidad sin mezclarlos con los criminales de derecho común, sino porque también habla de homosexualidad femenina. Así encontramos en la Epístola a los Romanos: «[...] Dios los entregó a pasiones infames: sus mujeres invirtieron las relaciones naturales por otras contra la naturaleza; igualmente los hombres, abandonando el uso natural de la mujer, se abrasaron en deseos unos por otros, cometiendo la infamia de hombre con hombre, recibiendo en sí mismos el pago merecido de su extravío» (Rm 1, 26-27). En este pasaje, la homosexualidad está siempre considerada como un signo

de impureza de los que rechazan la palabra de Dios: es también la marca del castigo divino, forzosamente justo según la fórmula «pago merecido de su extravío». Debe ser vista y entendida, pues, como un castigo merecido por los que no saben reconocer a Dios, es decir, los paganos: el contexto es exactamente el mismo que el del paganismo antiguo. Las costumbres y creencias griegas ya estaban estigmatizadas en las dos cartas citadas anteriormente; aquí son más todos los que rechazan la palabra de Dios y que están destinados a este castigo. Considerar la homosexualidad como un pesado castigo contra los que rechazan a Dios muestra hasta qué punto este tema preocupaba a Pablo: el rechazo es violento. Pero lo importante es que la Iglesia y las sociedades cristianizadas han justificado siempre su violencia homófoba apoyándose en estos textos. Han sido retomados literalmente y algunas fórmulas se siguen utilizando todavía en la actualidad. La expresión «pasión envilecedora» es doblemente peyorativa: el adjetivo es muy negativo, pero el término «pasión» también lo es, pues los «apasionados» son los que se dejan gobernar por su cuerpo y se olvidan de las relaciones con Dios. Hombres y mujeres están en el punto de mira por esta depravación: es la única vez que el amor homosexual femenino adquiere la importancia suficiente para ser apuntada explícitamente. Finalmente, hay que decir que la expresión «contra natura*» servirá siempre en el futuro para justificar toda clase de persecuciones homófonas.

► *Ancien Testament*, traducción ecuménica de la Biblia, París, Le Cerf/Les Berges et les Mages, 1980. – BOSWELL, John, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité*, París, Gallimard, 1985 [ed. cast.: *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad: los gays en Europa occidental*, El Aleph Editores, 1998]. – CAZELLES, Henri (dir.), *Introduction à la Bible* (8 vol.), t. II: *Introduction critique à l'Ancien Testament*, París, 1973 y t. III: *Introduction critique au Nouveau Testament*, París, Desclée, 1976-1989. – GILBERT, Maurice, «La Bible et l'homosexualité», *Nouvelle Revue de théologie*, 1987, núm. 109. – KADER, Samuel, *Openly Gay, Openly Christian: How the Bible Really is Gay Friendly*, San Francisco, Leyland Publications, 1999. – LÉON-DUFOUR, Xavier, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, París, Le Seuil, 1975 [ed. cast.: *Diccionario del Nuevo Testamento*, Ediciones cristiandad, 1977]. – LOHSE, Eduard, *Théologie du Nouveau Testament (Grundriss der neutestamentlichen Theologie)*, Ginebra, Labor & Fides, 1987 [ed. cast.: *Teología del Nuevo Testamento*, Ediciones La Cristiandad, 1978]. – MCNEILL, John, *L'Église et l'homosexuel, un plaidoyer*, Ginebra, Labor & Fides, 1982. – *Nouveau Testament*, traducción ecuménica de la Biblia, París, Le Cerf/Les Berges et les Mages, 1983. – PAUL, André (dir.), *Petite Bibliothèque des*

³ La traducción al castellano dice: «... ni los afeminados, ni los homosexuales...», Biblia de Jerusalén. [N. de los T.]

sciences bibliques, París, Desclée, 1981-1985, 6 vol. –SCROGG, Robin, *The New Testament and Homosexuality: Contextual background for Contemporary Debate*, Filadelfia, Fortress Press, 1983. –THÉVENOT, Xavier, *Homosexualités masculines et morale chrétienne*, París, Le Cerf, 1985. –ZIMMERLI, Walter Christoph, *Esquisse d'une théologie de l'Ancien Testament (Grundriss der alttestamentlichen Theologie)*, París, Le cerf, 1990.

Thierry REVOL

→ *contra natura; desenfreno; esterilidad; herejía; Juan Pablo II-Vaticano; judaísmo; ortodoxia; san Pablo; protestantismo; Sodoma y Gomorra; teología; vicio.*

BIFOBIA

La necesidad de distinguir la bifobia de la homofobia supone que intervienen factores de rechazo distintos. Pero aunque la voluntad de distinguir exprese el reconocimiento electivo de una existencia, también puede excluir, puesto que las fobias, en especial las que discriminan a las personas, tienen, lamentablemente, una función: la construcción artificial de la excelencia de un individuo o de un colectivo, en comparación con aquéllas y aquéllos que una persona o su grupo de afiliación necesita representar como algo diferente, pero inferior. En resumen, las fobias que a menudo adoptan la forma de enunciación de estereotipos sobre personas que hay que construir como *otros* para valorarse recíprocamente, son, pues, la expresión del miedo a no responder a las exigencias de perfectibilidad social. Sobrepasan entonces las limitaciones que parecen defender; entre los heterosexuales, los bisexuales o los homosexuales, por ejemplo, por mencionar el grueso de los órdenes sociales, lo implícito de las normas es que son generalmente interiorizadas al punto de ser naturalizadas. No basta, por tanto, con mostrar las falsificaciones estratégicas comprendidas en la enunciación de los estereotipos discriminantes: importa también, y sobre todo, si se quieren analizar en profundidad los fundamentos de las fobias, desvelar las ideologías sociales transversales que las animan, las obligaciones que implican, incluidas *por parte de y sobre* aquéllas o aquéllos que practican la exclusión.

Si la bifobia se explica como un sustrato común de la homofobia y de la jerarquización entre los sexos y los géneros, se comprende también a través de las modalidades de rechazo que le son propias. Éstos son los rasgos particulares que nos proponemos abordar. Una de las características de la bifobia proviene de que es enunciada explícitamente y no sólo involuntariamente por las mujeres y hombres heterosexuales, inscritos en la norma, pero también por homosexua-

les y lesbianas, por representantes de una minoría sexual. Los ataques son, pues, cruzados y multilaterales; se atreven a expresarse claramente sin los amagos de la ideología políticamente correcta que en la actualidad hace dudar a la hora de expresar algunas exclusiones, aunque no de manera implícita.

En un primer momento se podría decir que la posición aparentemente «entre dos» de la bisexualidad, englobada en una historia bisexual colectiva y política reciente y todavía muy poco visible, es suficiente para explicar las discriminaciones* que sufren las mujeres y los hombres bisexuales. Aquí, el rechazo de la bisexualidad sería comparable a la exclusión de todos los grupos intermedios sin historia política y cultural reconocida. Ahora bien, aunque algunos elementos confirman lo adecuado de esta comparación, no son suficientes para entender la densidad de la bifobia. Pues la principal violencia* que se practica contra los bisexuales reside en las afirmaciones que regularmente son reafirmadas con obstinación según las cuales «la bisexualidad no existe», y, puesto que no existen, no tienen legitimidad alguna pues no son una realidad física, porque son un pretexto falso del espíritu, una abstracción. Ahora bien, no se niega a los mestizos, por retomar la comparación con los grupos intermedios, el hecho de que realmente son de carne y hueso. Es cierto: el color de la piel está en el cuerpo, se ve. Mientras que la bisexualidad no tiene ningún sello escrito en la apariencia exterior: sólo la existencia conocida de compañeros de ambos sexos permite que se vea. Aunque esta ausencia de marca física de la diferencia no es sólo específica de la bisexualidad: algunas lesbianas y algunos homosexuales no permiten ver el sexo de sus amantes. Pero no se le niega a una lesbiana que lleve diez años sin compañera seguir llamándose lesbiana, *idem* para un hombre homosexual. Y casi *idem* para una viuda sin vida sexual a la que se le considerará heterosexual *ad vitam aeternam*. Por tanto, hay algo específico en el rechazo de la bisexualidad por ser algo que no existe... a menos que se pruebe, que se repita sin cesar su existencia a la vista y conocimiento de todos sus detractores.

Judith Butler, inspirada por Austin, ha demostrado muy bien el sentido de la repetición: funda las normas implícitas al mismo tiempo que se puede convertir en una estrategia para quebrantarlas. Si se respeta algo que se considera que no existe, entonces se cuestiona la construcción naturalizada de los órdenes sociales dominantes. En este marco, la bisexualidad y su repetición, en el punto de partida impuesto por los propios bifobos, pueden llegar a ser un instrumento de relectura de las normas y permitir una labor de zapa de los principios de jerarquización y de exclusión incluidos en estas normas. No se trata de hacer alarde de demasiado optimismo sino de la posible función emancipadora de la bisexualidad, por lo menos se puede suponer que la demanda

de pruebas exigida a las y los que la practican es la señal de que contiene, por buenas o malas razones, un potencial muy ansiógeno para todos, mujeres y hombres heterosexuales, homosexuales y, sin duda también, bisexuales, ya estos últimos no viven evidentemente al margen de lo social.

Entre los miedos que la bisexualidad puede despertar está el de la fidelidad a los compañeros sexuales, al amor, y también a una historia y una memoria que serían muy difícilmente accesibles. Y aquí está la principal paradoja de la bifobia, pues para acallar la sospecha de inexistencia, para probarse repitiéndose constantemente, es necesario que los bisexuales multipliquen los compañeros y las compañeras sexuales que se dan a conocer ante los que dudan. Uno de los reproches constantes que se hacen a los bisexuales es que necesariamente son infieles. Por ello, la prueba de la existencia de la bisexualidad pasa por lo que disgusta a sus detractores, por un motivo de discriminación: el «multicompañero». Por ello, lo importante no es tanto precisar si las mujeres y los hombres bisexuales son más o menos infieles (en todo caso, sexualmente y afectivamente, el problema de la fidelidad en la historia es más complejo) que algunos hombres y mujeres hetero u homosexuales. Al contrario, se trata de averiguar el carácter del ataque y el significado que esconde. Efectivamente, ¿cómo interpretar la estigmatización de algunas personas por el motivo de que no son exclusivistas? Esta figura de la bifobia incluida en la acusación de infidelidad parece poner al día una norma transversal al conjunto de las orientaciones sexuales: mucho o poco, se trata de seguir pensando que el amor excluyente y exclusivo es posible. A los bisexuales difícilmente se les perdona, tal como son representados, que pongan en duda el fantasma de la fidelidad con todo lo que conlleva de voluntad abstracta de acceder a una perfección improbable.

Los deseos de todos y cada uno de darse a conocer un buen día (incluido el que sea por medio de la exclusión de los otros), rozando al aprendizaje de la exclusión de sí por los otros a causa de cualquier tipo de diferencia, explica en parte que se rechace la bisexualidad o que se dude de su existencia: las personas bisexuales parecen transigir con la heterosexualidad y las ventajas que ofrece, y rechazar la revelación de su pertenencia a una minoría a través de los medios de comunicación* y su acción política, quedando la militancia bisexual muy poco desarrollada y a veces ignorada por los detractores de la bisexualidad. De ahí el riesgo de hacer que caigan todos los reproches en un grupo concreto, en este caso los bisexuales, para evitar plantearse preguntas sobre sí mismo y creer que así se alejan los propios miedos.

► BUTLER, Judith, *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge,

1990. – DESCHAMPS, Catherine, *Le Miroir bisexuel. Socioanthropologie d'invisible*, París, Éd. Balland, 2002. – DESCHAMPS, Catherine; MENDÈS-LEITE, Rommel, PROTH, Bruno, *Bisexualité: le dernier tabou*, París, Calmann-Lévy, 1996. – HALL, Donald E., PRAMAGGIORE, Maria (dir.), *RePresenting Bisexuality. Subjects and Cultures of Fluid Desire*, Nueva York-Londres, New York Univ. Press, 1996. – PONTALIS, Jean-Baptiste (dir.), *Bisexualité et difference des sexes*, París, Gallimard, 1973. – TUCKLER, Naomi (dir.), *Bisexual Politics: Theories, Queries, and Visions*, Nueva York, Haworth Press, 1995.

→ *desenfreno; gayfobia; heterofobia; heterosexismo; lesbofobia; psicoanálisis; transfobia.*

BIOLOGÍA

Igual que en la medicina*, el enfoque biológico de la homosexualidad muestra la ambivalencia del argumento científico en la construcción de los discursos homófobos, discursos cuya plasticidad permite llegar a conclusiones diametralmente opuestas.

Describir la historia de una «biología» de la homosexualidad remite, más allá de la enumeración de hechos zoológicos, antropológicos (dentro de la antropología física) o genéticos, al análisis de un discurso de alcance filosófico sobre el ser humano y la naturaleza. En este sentido, aunque la contribución de la biología a la construcción del discurso científico sobre la homosexualidad puede parecer relativamente marginal y, aunque –al contrario que la medicina– ésta no ha ejercido una acción directa sobre el destino de los individuos homosexuales, no ha dejado de tener un papel central en la constitución de la moral sexual tradicional. La constancia del debate da testimonio de ello. Efectivamente, sobre una cronología muy amplia, tanto las descripciones empíricas y legendarias de lo vivo como los protocolos científicos de alto nivel reclaman una hipertecnidad, planteándose globalmente la misma pregunta: ¿es «natural» o no la homosexualidad?

Esta interrogación tiene su origen en los conocimientos de la ciencia antigua sobre la anatomía y el comportamiento de los animales. Hay tres especies, sobre todo, la liebre, la hiena y la comadreja, sobre las que descansa el razonamiento teológico de la baja Antigüedad y de la Alta Edad Media que plantean, por analogía, la cuestión de las relaciones sexuales entre hombres.

Desde la revolución científica griega del siglo v a.C., diversos filósofos o naturalistas coleccionan hechos y anécdotas sobre el reino animal. Mezcla de conocimientos empíricos y de tradiciones legendarias, estos tratados, de los que fueron autores Aristóteles, Aristófanes de Bizancio y Anaxágo-

ras, atribuyen, con algunas contradicciones entre ellos, diferentes características a estos tres animales, que serían interpretados en el periodo cristiano como «extrañezas» sexuales: así, la liebre, que según Aristóteles orina hacia atrás, es un animal que cada año pierde su ano; la hiena cambia de sexo cada año, pudiendo jugar una función masculina o femenina; y la comadreja, dicen, realiza sus relaciones sexuales por la boca.

Ahora bien, a partir del periodo cristiano, algunos teólogos relacionan el «no conformismo» sexual de estos animales con las prohibiciones mosaicas contenidas en el Levítico. Así, la epístola de Bernabé, considerada apócrifa hoy día, explica las prohibiciones alimentarias hebraicas por las supuestas costumbres de esos animales. La prohibición que se refiere a la carne de liebre estaría ligada al riesgo de tomar gusto por los chicos, la prohibición de la carne de hiena al riesgo de adulterio o seducción, y el rechazo de la de la comadreja al rechazo de las relaciones bucogenitales, lectura muy libre de las Escrituras ya que nada de esto aparece en los textos y la hiena sólo es mencionada en el Levítico. Pero esta unión de «conocimientos» zoológicos y teológicos se ha propagado a través del tiempo y fue retomada por Clemente de Alejandría, padre de la Iglesia, cuya obra juega un papel fundamental en la construcción de la moral sexual de la Iglesia.

Sin embargo, en la misma época y parcialmente, los mismos autores cristianos acuden de nuevo a la biología para condenar la homosexualidad, y esto de una manera diametralmente opuesta. A través de la naturaleza, concepto cómodamente sacado del pensamiento estoico muy popular en la época del apogeo del Imperio romano —y que tenía, es cierto, algunas similitudes con la fe cristiana— se construye desde entonces y hasta el siglo XVIII el paradigma principal que permite pensar las relaciones entre personas del mismo sexo. Pero, aunque efectivamente en el siglo III Clemente de Alejandría sostuviera que tener relaciones sexuales sin el objetivo de la procreación era una «ofensa a la naturaleza», reconociendo por otra parte sin ningún miedo a contradecirse que las hienas actúan de esta forma, fue más adelante, durante la Edad Media clásica, cuando el concepto de «contra natura*» adquirió toda su importancia. El argumento, en efecto, plantea problemas. Implica considerar que el orden natural refleja la voluntad de Dios y que la reproducción, finalidad «natural» de la sexualidad, representa la vía elegida por Dios. Pero no se les escapa a muchos autores que las costumbres animales, donde son frecuentes la multiplicidad de *partenaires* y el incesto, son poco compatibles con la moral cristiana. Pero sobre todo, en ese tiempo en el que se creía en la inminencia del Juicio Final, la opción mayoritaria era la castidad. Para un san Agustín, o *a fortiori* un

san Jerónimo, la sexualidad es muy sospechosa, incluso dentro del matrimonio.

Hubo que esperar hasta los siglos XII y XIII, cuando se produjo el gran esfuerzo de codificación por parte de la Iglesia de las prácticas sexuales, matrimoniales y conyugales, para que el argumento del rechazo de la homosexualidad como «crimen contra la naturaleza» fuera plenamente explotado. La condena de la homosexualidad es, entonces, inapelable. Para Alberto el Grande representa el pecado más grave ya que ofende a «la gracia, la razón y la naturaleza», ofendiendo el adulterio a la gracia y a la razón; para santo Tomás de Aquino, es un pecado* puesto que impide la multiplicación de la especie humana. La influencia de santo Tomás es esencial pues reúne, en la formulación de «vicios* contra natura», homosexualidad, masturbación, bestialidad e incluso actos heterosexuales estériles* o que pueden ser estériles. En algún sentido es la «contra natura» que adquiere influencia sobre la naturaleza de las prácticas sexuales, haciendo por otro lado difícil la interpretación de la palabra «sodomía» en los textos de la Edad Media y del periodo clásico.

No fue hasta el final de una larga elaboración del propio concepto de sexualidad durante la segunda mitad de los siglos XVIII y XIX cuando este concepto evolucionó. Entretanto, se secularizó el discurso científico, desligándose claramente del discurso teológico y rechazando también las tradiciones legendarias de los bestiarios medievales. Progresivamente, la apropiación del tema de la homosexualidad por la medicina hizo que aquella entrara en el campo de la «naturaleza» al construirla como una entidad patológica. Sin embargo, este proceso fue muy progresivo y la medicina legal de la primera mitad del siglo XIX continuó atribuyendo el término «contra natura» o «antifísico» a lo que, sin embargo, trataba de neutralizar. Aunque para el psiquiatra Krafft-Ebing, la homosexualidad «perversión*» es una enfermedad mental, la misma evolución de la psiquiatría* a finales del siglo XIX tendió poco a poco a dar un nuevo sustrato biológico a la cuestión. Desde entonces hay dos opciones centrales. En primer lugar, la cuestión de la herencia. La construcción de la homosexualidad como patología se desarrolla en un momento en el que las enfermedades mentales están globalmente pensadas en el marco de la teoría de la degeneración*. Esta teoría creada por el psiquiatra francés Morel en torno a 1850 describe todas las formas de alineación como un «conjunto de desviaciones mórbidas de las de tipo normal de la humanidad» que se transmiten hereditariamente. Aunque la teoría de Morel fue cayendo en desuso, la idea de un elemento innato y hereditario transmisible de la homosexualidad estuvo presente durante todo el siglo XX. En segundo lugar, el concepto de etología: la homosexualidad debe tener una causa, y esta causa es for-

zosamente de carácter biológico. Desde la publicación de los primeros trabajos que inscriben a la homosexualidad como enfermedad mental, comienzan los trabajos que buscan una alteración orgánica del cerebro. A la pista cerebral se une, desde el nacimiento de la endocrinología*, una pista hormonal en la búsqueda de una etiología de la homosexualidad, que completa la propia teoría genética* mencionada más arriba.

Este «retorno» de la homosexualidad al orden de lo «natural» en un proceso de patologización fue experimentado muy a menudo como un progreso por los propios individuos. Así, el primer movimiento homosexual alemán, formado en torno a la figura emblemática del médico Magnus Hirschfeld*, retomó estas teorías que llevarían directamente a hablar de «inversión*» como simple «obstáculo de la evolución». Respecto a la idea de crimen que sugiere el calificativo «contra natura», aparece el concepto de enfermedad probablemente como un mal menor, por lo menos sin consecuencias jurídicas, y sobre todo, con la posibilidad de que los individuos encontraran un sentido a su diferencia. Igualmente, la observación del comportamiento animal reforzó durante este periodo la voluntad de encontrar un sitio en el orden biológico que permitiera rechazar incluso la dimensión patológica, a semejanza del *Corydon* de André Gide*.

Curiosamente, estas mismas teorías surgidas del campo médico, que han justificado las peores torturas contra los homosexuales, sobre todo durante el Tercer Reich, subestiman los trabajos contemporáneos en genética y en neuroanatomía realizados por investigadores gays o «progays», en el contexto de la América del Norte* religiosa, donde el argumento de lo «natural» permite eximir a las personas de la carga de la falta y del pecado.

De la misma manera, desde los trabajos fundadores de Edward O. Wilson, la sociobiología intenta integrar la cuestión de la homosexualidad dentro de la teoría de la evolución según las bases darwinianas. La sociobiología propone una síntesis del conjunto de los trabajos que tratan de la etiología de la homosexualidad dando cuenta de una homosexualidad sana y natural, que remite a las pulsiones altruistas de una parte de la humanidad permitiendo así una regulación «ecológica» de la demografía humana. Sin embargo, lo que desde entonces aparece como una forma de teleología evolucionista apenas parece salirse de la perspectiva de los padres de la Iglesia durante la baja Antigüedad, tratando de medir el valor moral del comportamiento humano sobre un supuesto «metro patrón» de origen natural. En el contexto norteamericano, estas investigaciones pueden ser útiles para la causa de los homosexuales, pero los precedentes históricos han revelado con claridad el potencial represivo que conllevan.

► BAGEMIHL, Bruce, *Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity*, Nueva York, St. Martin Press, 1999. —BOSWELL, John, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIVème siècle*, París, Gallimard, 1985. —BURR, Chandler, *A Separate Creation: The Search for Biological Origins of Sexual Orientation*, Nueva York, Hyperion, 1996. —DE CECCO, John, PARKER, David Allen, *Sex, Cells and Same-Sex Desire: The Biology of Sexual Preference*, Nueva York, Haworth Press, 1995. —DORAIS, Michel, «La Recherche des causes de l'homosexualité: une science-fiction?», en DORAIS, Michel; DUTEY, Pierre, WELZER-LANG, Daniel, *La Peur de l'autre en soi, du sexisme à l'homophobie*, Montreal, VLB Éditeurs, 1994. —DYNES, Wayne, DONALDSON, Stephen, *Homosexuality and Medicine, Health and Science*, Nueva York-Londres, 1992. —LEVAY, Simon, «A Difference in Hypothalamic Structure Between Heterosexual and Homosexual Men», *Science*, 1991, núm. 253. —LEVAY, Simon, *Queer Science*, Cambridge, MIT Press, 1996. —SCHUKLENK, Udo, «Is Research Into The Cause(s) of Homosexuality Bad for Gay People?», *Christopher Street*, 1993, núm. 208. —SCHUKLENK, Udo, «Scientific Approaches to Homosexuality», en HAGGERTY, George E. (dir.), *Gay Histories and Cultures: An Encyclopedia*, vol. II, Nueva York-Londres, Garland Publishing Inc., 2000. —TARCZYLO, Théodore, *Sexe et liberté au siècle des Lumières*, París, Presses de la Renaissance, 1983.

Pierre-Olivier de BUSSCHER

→ *contra natura; degeneración; endocrinología; esterilidad; genética; medicina; medicina legal; retórica; teología; tratamientos.*

BOUTIN, CHRISTINE

Inmortalizada con la Biblia* que blandía en el recinto de la Asamblea Nacional durante los debates sobre el PACS, Christine Boutin ha sido una de las personas determinantes para impedir el reconocimiento legal de las parejas del mismo sexo en Francia. Un día monopolizó el estrado durante cinco horas seguidas contra el proyecto en nombre del grupo UDF. Según ella: «¿Qué es la homosexualidad sino la imposibilidad de llegar al otro en su diferencia* sexual? ¿Y qué es la imposibilidad de aceptar la diferencia sino la expresión de la exclusión?». También predica que «a todas las civilizaciones que han reconocido y justificado la homosexualidad como un modo de vida normal les ha llegado la decadencia*». Finalmente, el maratón anti-PACS le proporcionó una notoriedad sin precedentes y la

imagen de una fanática. Se la apoda la «Madona de Yvelines» pero no conoció la revelación divina hasta 1986, siendo ya diputada. Desde entonces puso la política al servicio de su fe para mayor felicidad de las asociaciones cristianas integristas, que por fin encontraron un aliado importante en el Parlamento francés. Con un recorrido político comparable al de los cargos de la derecha religiosa norteamericana elegidos para el Congreso, Christine Boutin se dio cuenta enseguida de la importancia que tenía poner sus medios parlamentarios al servicio de una causa compartida por grupos que tenían los mismos intereses que los de su electorado de Yvelines. Los debates sobre el aborto, la paridad y, sobre todo, el PACS, la mostraron como una persona muy reaccionaria, pero recientemente ha intentado ir por su cuenta al defender todo lo contrario que la derecha en el tema de las prisiones, coincidiendo todo el mundo en decir que mostró mucha compasión. Pero sus viejos demonios pudieron más y pronto se puso a la cabeza de la cruzada contra la pornografía.

Nacida el 6 de febrero de 1944, Christine Boutin perdió a su madre a los cinco años. Siendo hija única durante mucho tiempo, se convirtió en el producto puro de las «malditas» familias rehechas a partir del segundo matrimonio del padre. Tras estudiar Derecho en Assas y después de casarse en 1967, trabajó primero como agregada de prensa en el CNRS y después como periodista en el mensual *Dossier familial* del Crédit Agricole. Afiliada a la UDF, se presentó en las Yvelines gracias al apoyo de Raymond Barre que le había sido presentado por Charles Millon. Cosa rara, se permitió flirtear con varios partidos (Front National, Mouvement pour la France, La Droite) y no dudó en presentar su candidatura a la presidencia de la República en 2002, sin que su partido le impusiera ninguna sanción. Sus colegas normalmente se sorprenden por lo exagerado de sus propuestas, pero lo cierto es que la derecha no puede prescindir de los apoyos que tiene Christine Boutin.

Cuando se publicó en 1995 la encíclica *Evangelium vitae*, Juan Pablo II* la nombró «consultora del Consejo Pontificio para la Familia*», auténtico centro neurálgico de toda la actividad internacional «pro vida» de la Santa Sede. Tiene, pues, un estatus similar al de diplomático en el Vaticano, lo que es un tanto embarazoso para un cargo elegido por el pueblo francés. Raras son las asociaciones «pro vida» que no tienen alguna relación con Christine Boutin: es presidenta de honor del muy sectario y muy homófobo Cercle de la Cité Vivante, «Obra Cristiana para la Defensa contra la Incitación a la Perversión* de las Costumbres». También es miembro del comité de patrocinio de la Trêve de Dieu [Tregua de Dios] de Claire Fontana. Pero desde 1994, su actividad asociativa esencial está centrada en una asociación

que depende directamente de ella: la Alianza para los Derechos de la Vida. En primer lugar, la Alianza jugó un papel de coordinación en las campañas de las peticiones por correo realizadas por medio de sus Relais pour la Vie contra las líneas eróticas, la pornografía en los medios de comunicación*, el «matrimonio* de homosexuales» e incluso editoriales para niños como L'École des Loisirs, acusadas de pervertir a los querubines por medio de libros que tratan de la homosexualidad o del suicidio*. Hace poco, la Alianza acaba de añadir un nuevo método de presión a su activo. Muchas veces nos hemos preguntado quiénes son las personas de avanzada edad que asisten a los debates en las tribunas de la Asamblea Nacional y hacia las que Christina Boutin dirige constantemente miradas cómplices. La respuesta la encontramos una vez más en los escaños de la Alianza para los Derechos de la Vida, cuyo secretario nos explicó que Christine Boutin invita desde hace años a sus fieles de la Alianza a rezar rosarios para rogar por el alma de los políticos franceses «para que les protejan y salven la vida y la familia»... Un ritual que se celebra todos los miércoles a las 6.30 junto a la Asamblea.

Christine Boutin se destacó en la lucha contra la Interrupción Voluntaria del Embarazo. Entre 1986 y 1998 estuvo a la cabeza de un grupo interparlamentario, bautizado como Grupo Parlamentario para Favorecer la Acogida de la Vida, y contó con el apoyo de los diputados del Frente Nacional en la oposición al IVG. Así, invitó a los jefes de la derecha a pedir la amnistía para las personas declaradas culpables del comando anti-IVG. En mayo de 1995, Jacques Toubon, ministro de Justicia del Gobierno Juppé y totalmente contrario a la ley Neuwirth, preparó un proyecto de amnistía presidencial que podía incluir su indulto y explicó que «se trata de crear un equilibrio entre los que se debaten a favor y en contra del aborto». Cuando pasó a la Asamblea el 21 de junio, la amnistía fue severamente criticada por el PS, el PC y algunos diputados de la mayoría, apoyados por el CADAC, el Planning Familiar y los Verdes. El Gobierno cedió y propuso entonces volver a examinar el texto excluyendo de la amnistía a los comandos, pero afirmó que había que volver a una aplicación estricta de la ley, es decir, a la condena de los que incitaban al aborto o permitían que las mujeres abortaran: el Planning familiar estaba advertido.

Pero la notoriedad de Christine Boutin se produjo sobre todo con sus decisiones durante los debates sobre el PACS. No dudó en encabezar la lucha contra el reconocimiento de las parejas homosexuales. Sus discursos, así como su libro *Le «Mariage» des homosexuels?*, constituyen por sí mismos una antología de la homofobia contemporánea. Según ella,

los movimientos homosexuales tratan de «socavar las bases de nuestra sociedad» y «tanto la coherencia del derecho como el equilibrio financiero del Estado estarían comprometidos». En sus propuestas aparecen los medios normales de una retórica* banal y siniestra a la vez, que no duda en practicar las amalgamas más odiosas: «¿Dónde se sitúa la frontera, para un niño adoptado, entre la homosexualidad y la pedofilia*?». Trata de jugar con el miedo de la gente, haciendo de la homosexualidad el peligro* de los peligros: «Son los fundamentos de la civilización y de la democracia los que se cuestionan», y «son muchos aspectos de la sociedad los que podrían precipitarse, todos mezclados, en el pozo sin fondo» que es el reconocimiento de las parejas homosexuales. En resumen, «volveremos a los tiempos de los bárbaros».

Sin embargo, Christine Boutin no cree que sea homofoba. Además, «la homofobia sólo existe en el espíritu», dice en su libro respecto a los homosexuales, «haríamos mal en alimentar con informaciones objetivas el tema de la perpetración de actos de violencia* contra un homosexual a causa de su homosexualidad». Y en su gran caridad, va todavía más lejos. Comprende «el sufrimiento real de los homosexuales» y declara «amar» a estas personas a pesar de todo, dando con ello pruebas de tolerancia*, pues afirma con modestia: «A cada uno su verdad, aunque sea monstruosa o negadora del ser humano»...

► BOUTIN, Christine, *Le «Mariage» des homosexuels? CUCS, PIC, PACS et autres projets législatifs*, París, Critérion, 1998. —DESFOSSÉ, Bertrand; DHELLEMMES, Henri; FRAÏSSÉ, Christèle, RAYMOND, Adeline, *Pour en finir avec Christine Boutin*, París, H & O Éditions, 1999.

Fiammetta VENNEN

→ anti-PACS; decadencia; extrema derecha; Francia; Juan Pablo II-Vaticano; matrimonio; Mirguet, Paul; peligro; política; retórica; teología; tolerancia.

BRYANT, ANITA

Cantante popular estadounidense y antigua Miss Oklahoma, Anita Bryant fue la consejera de la derecha religiosa norteamericana durante la segunda mitad de la década de 1970 en la lucha contra el derecho de los homosexuales, y especialmente de los cristianos *born again*, la mayoría de ellos fundamentalistas, cristianos adultos «convertidos de nuevo», que han redescubierto el mensaje bíblico tras un periodo de alejamiento o de indiferencia hacia la religión. Curiosamente, su entrada en la cruzada contra la homosexualidad se produjo como

reacción al proceso impulsado por otro *born again christian*, éste moderado, el presidente Jimmy Carter. Cuando fue elegido para la Casa Blanca, Jimmy Carter emprendió una política con respecto a gays y lesbianas, fomentando la retirada de las leyes sobre la sodomía en varios estados y favoreciendo que las municipalidades adoptaran decretos de protección de los derechos de los homosexuales. El voto de la ciudad de Miami sobre esta disposición fue el detonante de la nueva carrera de Anita Bryant, ciudadana de esta ciudad. En un referéndum local consiguió a través de una intensa campaña de presión que se anulara la ley.

La gran repercusión de su iniciativa en los medios de comunicación desencadenó la mayor campaña «antigay» que el país había conocido desde el macartismo*. En las ciudades y condados que habían aprobado una legislación antidiscriminación se crearon grupos de presión, sobre todo en los estados de las Grandes Llanuras y de las Montañas Rocosas, estados muy marcados por las corrientes protestantes puritanas, provocando la retirada de estas disposiciones en San Pablo en Minesota, Wichita en Kansas y Eugene en Oregón. El estado de Oklahoma votó una ley que permitía el despido de los profesores que promovieran o «practicaran» la homosexualidad, y el senador de California John Briggs tomó la iniciativa de convocar en su estado un referéndum popular para la prohibición de la contratación de profesores abiertamente homosexuales (iniciativa rechazada gracias al apoyo de Ronald Reagan, del presidente Ford y del presidente Carter con las fuerzas anti Briggs). Esta agitación legislativa se redobló con el aumento de la violencia* homofoba, que provocó la muerte de un jardinero en San Francisco, cuya madre diría: «La sangre de mi hijo mancha las manos de Anita Bryant».

Pero, en contraposición, la acción de Anita Bryant provocó la mayor movilización homosexual desde Stonewall*, celebrándose manifestaciones en todas las grandes ciudades del este y del oeste, así como el boicot contra los productos de la marca Florida Citrus, de cuya promoción era responsable Anita Bryant. En Francia, la primera marcha homosexual autónoma en la manifestación del 1 de mayo se realizó contra Anita Bryant en solidaridad con la comunidad estadounidense.

► BRYANT, Anita, *The Anita Bryant Story: The Survival of Our Nation's Families and the Threat of Militant Homosexuality*, Old Tappan (NJ), Fleming H. Revell, 1977. —SHILTS, Randy, *The Mayor of Castro Street*, Nueva York, St. Martin's Press, 1983.

Pierre-Olivier de BUSSCHER

→ América del Norte; Buchanan, Pat; McCarthy, Joseph; música.

BUCHANAN, PAT

Político norteamericano, editorialista, dos veces candidato a la investidura del Partido Republicano para las elecciones presidenciales (1992 y 1996), candidato a la presidencia por el Partido Reformista (Reform Party, 2000), movimiento creado por el multimillonario republicano tejano disidente Ross Perot, Pat Buchanan probablemente es el símbolo del activismo «antigay» formado por la alianza entre el evangelismo renovado y el conservadurismo republicano. Católico ferviente, pertenece a la generación que eligió dejar a un lado las diferentes Iglesias para constituir en Estados Unidos una sola «coalición cristiana» que incluyera también a los judíos ortodoxos en torno a una lucha común: en primer lugar, la lucha contra el aborto y contra los derechos de los gays y de las lesbianas. Es el equivalente político de Anita Bryant en el campo mediático o el de los movimientos *pro-life* en el social. Antiguo colaborador de los presidentes Nixon y Reagan, Pat Buchanan es uno de los principales artesanos del trabajo de «infiltración» de la derecha religiosa en el partido republicano, que obligó a los republicanos moderados a adoptar la causa del «restablecimiento de los valores familiares» (es decir, contra el aborto y la homosexualidad).

Apoyo total de Anita Bryant durante los años setenta, la aparición del sida* le brindó la ocasión de expresar plenamente su odio al explicar en un editorial de 1983 que el sida es una revancha de la naturaleza precisamente contra los que desafían su orden: «Los pobres homosexuales han declarado la guerra a la naturaleza y ahora ésta les paga con una espantosa retribución».

Pero las opciones aislacionistas de Pat Buchanan en materia económica y en política internacional y su antisemitismo le fueron marginando progresivamente en el campo republicano y le dejaron fuera de éste en la campaña presidencial de 2000. Su investidura por el Partido Reformista, a pesar de la oposición de su fundador Ross Perot y del secretario general del partido (que es homosexual), le ha llevado a la marginación política en el sistema político estadounidense en el que todas las tentativas de «tercera vía» entre republicanos y demócratas han acabado fracasando.

► ADAM, Barry; DUYVENDAK, Jan Willem, KROUWEL, André, *The Global Emergence of Gay and Lesbian Politics. National Imprints of a Worldwide Movement*, Filadelfia, Temple, 1999. —MILLER, Neil, *Out of the Past. Gay and Lesbian History from 1869 to the Present*, Nueva York, Vintage, 1995.

Pierre-Olivier de BUSSCHER

→ *América de Norte*; Boutin, Christine; Bryant, Anita; Hoover, J. Edgar; McCarthy, Joseph.

BUDISMO

Cuando a mediados del siglo XVI san Francisco Javier y los primeros misioneros cristianos descubrieron Japón, se horrorizaron por el ambiente «sodomita» que parecía reinar en los monasterios budistas que visitaron. Aunque las descripciones de los jesuitas son realmente exageradas, la homosexualidad, o más exactamente la pederastia, ha estado siempre asociada al budismo en este país. Parece que los amores entre monjes y jóvenes novicios fueron frecuentes en los monasterios desde la Alta Edad Media hasta la época premoderna. Los novicios, jóvenes adolescentes, habitualmente eran empolvados y maquillados y eran objeto de luchas intestinas. Algunos textos remontan esta tradición hasta Kūkai (774-835), uno de los grandes santos budistas japoneses, fundador de la escuela esotérica Shingon. Los monjes procedían generalmente de la nobleza y de la clase guerrera, donde los amores pederastas, considerados un refinamiento cultural, eran tenidos en alta estima a la vez que se consideraban de menos valor las relaciones entre hombres y mujeres. Estos amores estaban incluso bendecidos por Mañjūsri, el bodhitsu de la sabiduría, un ser mítico representado generalmente con la forma de un joven, y cuya pronunciación japonesa, Monjhusiri, recuerda las nalgas (*shiri*) de los efebos...

El ejemplo japonés es muy poco representativo ya que los monjes de todas las escuelas budistas debían permanecer castos, teniendo prohibidas las relaciones heterosexuales. Sorprendentemente, estas costumbres pederastas podían ser legitimadas por las casi inexistentes referencias en las escrituras búdicas a las relaciones homosexuales. Efectivamente, éstas ocupan un discreto lugar en aquéllas: «En ellas, la homosexualidad nunca está tratada a fondo», escribe Bernard Faure. Los primeros textos disciplinarios detallan la lista de todas las formas de relaciones sexuales prohibidas a los monjes, hasta las más improbables (en la boca de una rana, en la trompa de un elefante [...]). Aunque las relaciones heterosexuales, el onanismo y las diferentes formas de bestialidad son detalladas hasta el extremo, apenas se menciona la prohibición de las relaciones homosexuales, salvo a propósito de algunas anécdotas. Para los devotos laicos, Buda propone cinco preceptos morales basados en el principio «no hagas al otro lo que no quieres que te hagan a ti»: no matar, no robar, etc. El tercero prohíbe la «mala conducta sexual», expresión que se muestra tan ambigua que un célebre texto budista indio del siglo IV, el *Abhidharma-kosa*, la detalla en forma de cuatro prohibiciones: la mala conducta sexual se daría cuando hubiera relaciones con una mujer prohibida (una niña, una mujer casada), por una vía no permitida (la felación, la sodomía), en lugares prohibidos (un templo) y en un momento prohibido

(durante la menstruación). En el espíritu del redactor, las vías prohibidas no hacen referencia directa a las relaciones homosexuales que son, por tanto, por así decirlo, ignoradas.

Durante mucho tiempo se ha glosado sobre el sentido del término *pandaka*, que califica, en el canon búdico, a un individuo que no puede postularse para monje. El término ambiguo fue traducido a veces por eunuco, hermafrodita, y homosexual por los diferentes traductores occidentales. La exégesis muestra que se trata de una categoría vaga de individuos cuya identidad sexual psicocorporal es imprecisa. Buddhagosa, gran comentarista budista del siglo V, coloca también a los impotentes en esta categoría de los *pandaka*. Pero el rechazo de este tipo de postulante no significa la condena de las relaciones homosexuales como tales, sobre las cuales los primeros textos budistas son extrañamente poco elocuentes. Sin embargo, en el desarrollo del budismo, a lo largo de los siglos, se encuentran claramente algunas referencias escritas contra la homosexualidad. Así, un texto búdico del comienzo de la era cristiana describe una forma de infierno en el que los homosexuales son inexorablemente atraídos por seres de fuego que les queman las entrañas. El *Samantapāsādikā*, un texto tardío atribuido a Buddhagosa, precisa, tras varios siglos de incertidumbre, que los monjes no deben mantener relación con mujeres, hombres y seres asexuados (es decir, los *pandaka*). En su *Chemin de la Grande Perfection* [Camino de la gran perfección], Patrul Rinpoché (1808-1887), uno de los grandes eruditos tibetanos del siglo XIX, describe la mala conducta sexual en la continuidad de los textos indios: «Masturbarse, tener relaciones sexuales con alguien que esté casado o comprometido, con una persona libre pero a plena luz, con una persona enferma, una mujer encinta o indispueta, durante la menstruación, inmediatamente después del parto, en un lugar donde estén las Tres Joyas (Buda, su enseñanza, su comunidad), con sus padres o su familia, con una niña no púber y, finalmente, por vía de la boca, el ano, etc.». Aun-

que aquí no se menciona la homosexualidad como tal, las relaciones entre personas del mismo sexo parecen condenadas implícitamente. En todo caso, ésta es la lectura que hizo el actual Dalai Lama cuando se le preguntó sobre este tema durante los primeros años de su exilio.

Pero la evolución de su postura es ejemplar. Al haberse declarado ofendida la comunidad homosexual norteamericana por sus declaraciones, él se excusó públicamente, declarando que sólo el respeto y la atención al otro debían gobernar la relación de una pareja, ya fuera hetero u homosexual. Precisamente, en Estados Unidos se han creado comunidades budistas en torno a la identidad homosexual, y no es raro ver que en alguno de sus centros aparece el calificativo gay o lesbio. La comunidad budista homosexual norteamericana ya tiene sus iconos como Tom Dorsey, antiguo *drag queen* y *junkie*, convertido en maestro zen, muerto de sida* en 1989 después de haber creado un hospicio en el barrio gay de San Francisco. «Para todos mis chicos», le gustaba repetir...

El hospicio sigue funcionando.

► *The Buddhist Religion and Homosexuality*, www.religioustolerance.org/hom_budd.htm. —CONNER, Randy; HATFIELD, David, SPARKS, Mariya, *Cassel's Encyclopedia of Queer Myth, Symbol and Spirit*, Nueva York-Londres, Cassel, 1997. —FAURE, Bernard, *Sexualités bouddiques: entre désirs et réalités*, Aix-en-Provence, Le Mail, 1994. —*The Red Thread: Buddhist Approaches to Sexuality*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1998 (versión inglesa revisada y aumentada). —PATRUL, Rinpoché, *Le Chemin de la grande perfection*, Saint-Léon-sur-Vézère, Ed. Padmakara, 1997. —THOMPSON, Mark, *Gay Soul. Finding the Heart of Gay Spirit and Nature*, San Francisco, Harper, 1995.

ÉRIC ROMMERLUÉRE

→ *Sureste asiático; China; Corea; hinduismo; India; Japón.*

C

CAMPOS → deportación, gulag

CANCIÓN

En el diario de Charles Collé, el más célebre cancionista del siglo XVIII, se encuentran todos los «proyectos políticos [...] y más recónditos pensamientos» de un «poeta de merendero», personaje creado, sin duda, a su propia imagen; en él hay apuntadas algunas notas a propósito de una canción: «Tengo el propósito, desde hace tiempo, de hacer un vodevil contra estos señores. Son reprobados que actúan contra natura*, y este pecado los hace merecer una sátira infernal; pero no sé cómo hacerlos para no herir el pudor al cantarla. Soy muy desgraciado porque no encuentro el punto de rima con b... [bougre]⁴; sin esta dificultad podría hacer algo decente contra ellos». Esta chanza refleja muy bien la obsesión de los poetas satíricos con la homosexualidad, obsesión que se refleja en el sorprendente número de epigramas, cuentos en verso y canciones que abordan este tema. La ausencia de rima con *bougre* no les impide ni a Collé ni a sus predecesores y sucesores burlarse, unas veces con buen humor y otras con rabia, de «estos señores». Y ya que no pueden hacer algo decente, entran de lleno en la indecencia.

Podemos encontrar fácilmente las fuentes de la sátira homófoba entre los poetas latinos Catulo, Marcial y Juvenal, así como en *Priapea* y el *Satiricón*. En el Renacimiento aparece en Italia, sobre todo en un tono jocoso, entre los poetas neolatinos como Pacifico Massimi (*Hecatelegium*) y Antonio Beccadelli (*Hermaphroditus*), así como en autores de lengua vulgar: El Aretino (*Il Marescalco*), Boccaccio (*Decamerón*), Antonio Vignale (*La Cazzaria*) y otros muchos. Son más raras las obras de extrema maldad como las de Niccolo Franco (*Rime di contra Pietro Aretino*).

A pesar de la riqueza de la sátira italiana, uno de los poemas más antiguos destinados a ser cantado es de origen alemán. Es la *Confutatio Proverbi Italici*

de Germanorum ebrietate In Pedicones Italos Carmen Impoliticum phalenticum Conradi Leontorii Quinto Kalendas Decembris ex tempore Argentinae 1493 [Refutación del proverbio italiano sobre el arrebatado de los alemanes en contra de los italianos afeminados, canto mal educado y fálico de Conrad Leontorius improvisado el 27 de noviembre de 1493 en Regensburg]. Compuesto seguramente durante una borrachera de humanistas, esta canción tiene por fin vengar el honor nacional alemán atacado por los italianos que, tradicionalmente, se burlaban no sólo de su embriaguez sino también de su tosqueza. Incluye toda la panoplia del arsenal homófobo habitual: la desvirilización (por ejemplo, el uso de la palabra latina *cinaedus*, afeminado), la invocación a las leyes de los dioses y de la naturaleza y, cómo no, la idea de que la homosexualidad es extranjera, es «el vicio* italiano».

También en Francia las primeras sátiras son mordaces. Aparecen bastante pronto, en Jodelle, por ejemplo, cuya última obra es una diatriba amarga, *Contre la Riere-Vénus* (1578), y en Ronsard, del que se citan tres sonetos homófobos en el *Registre-journal* de Pierre de L'Estoile durante el reinado de Enrique III*. En esta recopilación es donde se encuentran en realidad las primeras canciones. Aunque a veces es difícil determinar si una obra en verso es un epigrama, un pasquín o un vodevil, sólo la letra sin la música, no hay duda de que la mayoría de las obras que forman parte de esta recopilación son canciones. Atacan con una violencia* inaudita a los favoritos* del rey, llamando a la cólera del cielo para que los castigue: «Al diablo esta calaña / es la mala ralea de Florencia / que arruinará a nuestra Francia, / si Dios, con su justa ira / no los condena al abismo y para siempre», y también: «Dios, que todo lo ordena / ¿Es necesario que Francia se condene / y que el pueblo sea comido / por estos hermosos pequeños? ¡Que se cubran de mierda!».

Los desórdenes de Francia en esta época tumultuosa se reflejan en la canción sobre los desórdenes de esta «Corte de Sodoma*», donde los sexos se confunden («¡Qué hermosos son los compañeros / el Rey y todos sus favoritos / tienen el rostro un poco pálido / ¿Pero son mujeres o varones?»). Tampoco escapan a la sátira las lesbianas, como demuestra un «pasquín» de 1581 titulado *La Frigarelle*, que cuenta la iniciación amorosa de una joven algo confundida por una lesbiana «hombruna», a la que considera

⁴ Para la Inquisición, los homosexuales eran iguales que los herejes. El término *bougre* deriva de la herejía búlgara; es el nombre antiguo de los búlgaros y de los que eran considerados sodomitas. Este término se utilizó en Francia para designar a los homosexuales hasta el siglo XVIII. Véase la Introducción. [N. de los T.]

hermafrodita, pero que le afirma: «Ah no, Ah no... / Sabed que soy mujer y que no tengo nada diferente a las mujeres como vos / pero mi deseo es igual que el del hombre». L'Estoile no se olvida de señalar que estas «villanías» son «señales ciertas de una gran tormenta capaz de derribar un Estado». El reinado de Enrique III fue el único periodo durante el cual las canciones hacían de los sodomitas las víctimas propiciatorias a las que se atribuían todas las desgracias del reino. Incluso durante los disturbios de la Fronda, los numerosos folletos contra Mazarino que acusaban al cardenal de sodomía lo hacían generalmente en tono burlesco, guardándose mucho de no provocar ninguna venganza divina: «Mazarino, a ese bujarrón / dice que no le gustan los coños / es un renegado / un bougre ingrato / que los odia; / siempre fue un fatuo / sin el de la reina / sin el de la reina». Y también: «Seguid, empalando chicos / Jules, que vuestro doctor os enseña / él os dará lecciones. [...] El *bougre* cía de cien formas / pesca un mojón con la caña».

Libertinaje y maledicencias

La aparición del libertinaje en Francia al principio del siglo XVII es seguramente responsable de este cambio de registro. Hay que decir que casi todos los promotores de este movimiento eran homosexuales o considerados como tales: Théophile de Viau*, Des Barreaux; Claude Le Petit, Dassoucy, Saint-Pavin (apodado el Rey de Sodoma), Cyrano de Bergerac y Claude de Chouigny, barón de Blot-L'Église, y también algunos de sus protectores, como el príncipe de Condé. Con ánimo bravucón algunos de ellos asumieron la defensa de los sodomitas o evocaban sus propios gustos en canciones como las del muy prolífico barón de Blot: «Amigo, el culo fue siempre / el placer de gentes honestas / de Roma y de Grecia; / todos nuestros doctores lo han defendido / pero un autor más entendido / dice que es para el individuo / y el coño para la especie». «Sólo le pido al Señor / para mi felicidad / que este bebedor, fornicador / incrédulo y sodomita / ¡que muera / que muera / que muera de una muerte súbita!» Frente a la amenaza entonces muy real de la hoguera, estos sodomitas respondían con canciones, como la que improvisaron (en latín) el príncipe de Condé y el marqués de La Moussaye cuando corrieron el riesgo de morir ahogados mientras descendían por el Ródano agitado por una tempestad: «Querido amigo La Moussaye: / —Buen príncipe, ¡qué tiempo! / Lanlanladerete / moriremos con esta lluvia / lanlanladeriri. / —Nuestras vidas están aseguradas / porque somos sodomitas / lanlanlaeirete / y tenemos que morir quemados / lanlanladeriri».

Estas fanfarronadas encierran una forma de autoescarnio que muy bien se podría asimilar a un humor *camp* anticipado a su tiempo. Pero aunque lleguen a hacer burla de la homofobia, no pueden hacernos olvidar que los mismos libertinos que las realizaron también escribieron los folletos más homófobos contra Mazarino. Por ejemplo, Cyrano de Bergerac, que había descrito a un simpático pueblo de sodomitas en *El otro mundo*, redactó también el feroz *Ministro de Estado quemado*. En cuanto al citado barón de Blot, no dudó en canturrear cruelmente al cardenal cuando murió su sobrino: «El tío llora como una vaca, / gritándose: ¡Ay! ¡qué desgracia! / Se me fue el sobrino y el sarasa / y yo le había dado mis favores». La homosexualidad no escapa a la tradición, muy francesa, que hace que «todo acabe con canciones». Este tema fue abordado en un *crescendo* que culminó con la Revolución, como atestiguan los centenares de canciones sodomíticas de la gran recopilación de canciones en 42 volúmenes, compilada por Pierre de Clairambault, y vuelta a copiar y aumentada por el conde de Maurepas. La mayoría de estas piezas aluden a las costumbres heterodoxas de personajes más o menos conocidos y relatan anécdotas curiosas y comprometedoras sobre este tema.

En general, estas canciones no son más virulentas que las que se meten con los cornudos, los impotentes o las mujeres disolutas. Su homofobia se suele reducir a señalar la naturaleza extranjera de la homosexualidad, al insinuar, por ejemplo, que el gusto de Monseñor*, Felipe de Orleáns, hermano del rey, se debe al hecho de que su verdadero padre era el cardenal Mazarino, un italiano: «Felipe, el cornudo / deja el coño y coge el culo, / él también suele estar jodido. / Le gusta hacerlo por detrás / y aquí, el villano / hace bien en reconocer que su padre / fue un prelado romano». En el mismo sentido, en varios estribillos se señala el origen italiano de Lully, al hacerle decir, por ejemplo, para agradar a una mujer: «Quien os ha visto un instante quedó encantado; / Yo que soy florentino he cambiado de bando».

Hay muchas canciones que provienen de los monjes, sacerdotes y otros eclesiásticos que vivían en comunidades de hombres, en una tradición anticlerical que se remonta por lo menos a esta canción de 1566 en la que un franciscano declara: «De chicas no tenemos ninguna necesidad / pues tenemos nuestros novicios / a los que damos nuestros cuidados / para hallar nuestras delicias; / y al hacer esto no tenemos miedo / de caer en ninguna deshonra». Fue sobre todo a los jesuitas y a la educación que impartieron («Pretender dar a los jóvenes / lecciones extranjeras») a los que se atacó con más furor, aprovechando la rima jesuita-sodomita, pero sin quedarse en ella: «Los jesuitas, gente de gusto fino / y que no se dejan engañar, / llevan más voluntarios de la

mano / con pantalones que con faldas / y prueban por buenas razones / y por fina doctrina / que el culo es más estrecho que el coño, / cosquillea mejor el pene».

En el siglo XVII se manifestaba ya en algunas canciones el temor a la existencia de redes de sodomitas. No sólo se burlaban de las relaciones de amistad sospechosas como las de Lully y el duque de Vendôme, del que gustaba hacer rimar su nombre con Sodoma, sino que se realizó un repertorio de todos los *bougres* de la Corte al caer en desgracia, en 1682, una gran número de sodomitas a los que había integrado en su círculo el conde de Vermandois, joven bastardo de Luis XIV: «Se sigue muy de cerca la pista / de todos los anticoniñistas / pon, patapon, tarare pon, pon. / Las damas, con su tristeza / trabajan mañana y tarde / para hacer la lista». Las mismas sospechas y deseos de proscripción planearon cincuenta años después respecto a los francmasones y sus ritos secretos, que fueron asimilados a la homosexualidad: «De su destino / son jueces las damas / de su destino / pronto tendrán un triste fin. / Condenados por ellas a las llamas...».

Y cosa sorprendente, los cancionistas guardaron durante decenios en su memoria los nombres de los sodomitas quemados en la plaza de Grève. El de Deschaffours, ejecutado en 1726, pero sobre todo el de Chausson. Incluso aunque su suplicio se remonta a 1681, su nombre aparece en muchos estribillos hasta la Revolución, entre otros en una serie de rondós y de baladas de una violencia* sin par, compuestas en 1712 por un escritorzuelo llamado Gacon contra el poeta Jean-Baptiste Rousseau, cuyos epigramas pintaban de una forma ligera y alegre la homosexualidad. A lo largo de todo el siglo XVIII se siguió escogiendo a sodomitas conocidos, incluso a los más célebres, como el rey Federico el Grande, del que Diderot se burla de esta manera: «Y Su Majestad prusiana / jamás ha tocado a una mujer, / sin exceptuar ni siquiera a la suya». Cada vez más se fue incorporando a las lesbianas, sobre todo a las actrices de teatro como la Raucourt, Sophie Arnould o la señorita Sallé.

De lo particular a lo general

Pero a medida que avanza el siglo, algunas canciones dejan de atacar a particulares o a grupos religiosos y sociales para referirse a una categoría de personas que se define exclusivamente por sus gustos sexuales, como esta canción de Collé que es muy comprensiva con «estos señores»: «Señores, dejen a sus lacayos / y a sus centinelas; / y vosotros, pajes vivos y tiernos / retornad a las bellas / y entrad todos en el regazo / de nuestra iglesia del coño / desgraciados infieles. / No digo con esto / que se abandone

Sodoma, / permito aquí y allí / que se pueda fornicar con su hombre / pero creo que es brutal / convertirlo en su capital, / como se hace en Roma». Algunos disparatorios del siglo XVIII, es decir, recopilaciones de cuentos verdes, de epigramas y canciones jocosas, son la parte bella de obras muy positivas con respecto a la homosexualidad. *Le Recueil du Cosmopolite* [El libro del cosmopolita] de 1735 y *Les Muses en belle humeur* [Las musas de buen humor] de 1742 son los más conocidos. Algunas de estas canciones son casi proclamas a favor de la sodomía, mientras que otras proponen listas de homosexuales célebres para apoyar esta orientación y la libertad de practicarla.

El siglo termina por una parte con sátiras como *Les Pantins des boulevards* [Los peles de los bulevares], obra de teatro mezclada con canciones muy complacientes con los homosexuales, y por otra, con un ataque de una hostilidad sin límites, que no se veía desde *L'Anti-Rousseau*, y que al parecer se debió a la creciente presencia de sodomitas. Se titula *L'Ode aux bougres*, y comienza así: «Monstruos que la naturaleza ha creado entre nosotros / sarasas asarasados, causa de mi indignación; / execrables pescadores con caña de excrementos, / de los que veo cada día crecer la raza indigna...».

Desde el principio del siglo XIX las categorías están aún mejor establecidas, y con mayor frecuencia se comienza a ridiculizar a toda una clase de individuos a través de un prototipo, como hace Beranger en su canción *L'Hermaphrodite*, que alude a los homosexuales afeminados: «Admirad cuando pasea / a este pequeño ser tan lindo / que con la gente es soso / con las damas no es galante. / Su tez reluciente de crema / embellecido con el carmín, / lindo pequeño, pequeño monín, / hembra o varón, yo sé tu nombre». A pesar de esta tendencia general, se encuentran también algunas canciones que defienden con gracia la sodomía, como la de *Bougre* y la rarísima *Panier aux ordures* que dice: «No, el coño de Venus / no es un ano». otro fenómeno a destacar es que cada vez más canciones hablan de lesbianismo, como prueba el gran número de ellas que se encuentran en el *Parnasse satirique du dix-neuvième siècle* (1863) y en su continuación, *Le Nouveau Parnasse...* (1866). Estas recopilaciones son auténticos tesoros de la canción homófoba y lesbófoba. Se encuentran y describen en canciones escenas ultrarrealistas de jugueteos sáficos y de prostitución masculina (una de ellas es de Huysmans), escenas casi tan poco lisonjeras como los delirios escatológicos, venéreos y de lardillas de las canciones de las salas de guardia que empezaban a circular por aquel entonces. Triste cariz para la canción francesa después del espíritu chispeante y a veces liberador que había tenido durante el siglo XVIII.

A mediados del siglo XIX se pueden encontrar alusiones más o menos directas a la homosexualidad en el registro erótico de grandes autores como Béranger, Nadaud o Debraux. A menudo escondido en las ediciones de sus obras completas, este repertorio suele ser complaciente con las prácticas «fuera de las normas». Ocurre lo mismo en las canciones anónimas llamadas de «estudiantes de medicina» o de las «salas de guardia» de los médicos internos. Divulgadas por un público enterado, juegan un papel de exutorio: en ellas todo parece estar permitido, es decir admitido. Otra cosa son las canciones destinadas al gran público. Bordeando la censura*, cuyo restablecimiento en 1874 acompañó al surgimiento del café-concierto, los libretistas no cesaron nunca de escribir letras plagadas de referencias picarescas, en las que, sin embargo, la homosexualidad brilla por su ausencia.

La canción de *cabaret*, tratada con indulgencia por la censura hasta 1897, es la única que puede rozar el tema. En 1891 Maurice Donnay escribió para la obra *Ailleurs*, creada para el Chat Noir, un monólogo que esbozaba un cuadro bastante aclarador de las costumbres de fin de siglo que después fue retomado por Yvette Guilbert, y al que se puso música más tarde: «No son prolíficas / evidentemente mis uniones / participo de amores sáficos / de mujeres que no tienen ningún amante». El año siguiente, Léon Xanrof, otro habitual del lugar, dibujó un bosquejo de jóvenes de vida disoluta: *Les p'tits crevés*.

La ambigüedad de los géneros

Mayol, el artista más popular de los cafés-concierto (creador de «À la cabane bambou» y de «Viens Poupoule»), cristalizó de verdad la imagen de la loca en 1900. Con un tupé en la cabeza, un lirio en el ojal, el pañuelo en la mano, adoptando una postura arqueada y multiplicando en la escena los gestos ultraafeminados, fue el blanco por excelencia de los *chansonniers* y de los imitadores, a veces bastante groseros. Pero esto no le impidió tener mucho éxito entre el público popular, al que apenas le preocupaban sus ademanes.

El proceso de Oscar Wilde* en 1895 no tuvo mucho eco en Francia entre los autores de canciones satíricas o de actualidad; sin embargo, el asunto Eulenburg* suscitó varios cuplés. En Berlín sólo hubo un único *chansonnier* conocido, Otto Reuter, que firmara una canción satírica «Der Hirschfeld kommt», estrenada en enero de 1908, pero en París no sucedió lo mismo. Fieles a su vocación, los *chansonniers* de Montmartre no dejaron pasar tal ganga sin darse una alegría. Uno de ellos, Jean Péheu, estrenó una canción sobre este asunto titulada «Escándalo* teutón». Otro, llamado Soubeyran, grabó «Los

soldaditos de Guillermo». Finalmente, la revista del Folies-Bergères de diciembre de 1907, firmada por P.-L. Flers, consagró al tema un número cómico interpretado por Vilbert y Maurel. Estos textos, muy antialemanes, ilustran el espíritu de revancha que reinaba entre los franceses a partir de 1870: este tipo de cosas sólo podían concernir a los enemigos teutones...

Progresivamente, el tema del hombre afeminado fue invadiendo la canción y los espectáculos de *music-hall*. Por ejemplo, la cupletista Charlotte Gaudet, especialista en cuplés picantes, estrenó en 1909 «Le P'tit Jeune Homme», en cuyo texto aparecían muchos juegos de palabras no siempre muy finos: «Il a des petits mouchoirs brodés / et tout son linge est marqué P.D.», y también, «Compra para su salud / vaselina de primera calidad»⁵. Después de haberse anunciado en la prensa su supuesto noviazgo con la Mistinguett en agosto de 1913, Mayol fue especialmente ridiculizado por los *chansonniers*: se le hicieron por lo menos cinco canciones, entre ellas, «El noviazgo de Miss Tapette⁶» y «Mayol es todavía una niña». Cansado de haber sido escogido como cabeza de turco, dedicaría a este asunto varias páginas indignadas de sus memorias, publicadas en 1928: «¿Corresponde a la malignidad de una sola corporación pretender regir la vida privada* de los demás? Porque, al fin y al cabo, un artista sólo debería responder ante su clientela de sus actos públicos, estrictamente limitados a su papel de artista. [...] Creo que no tengo que justificarme ante nadie; que no tengo que rendir cuentas, a quienquiera que sea, de mi vida privada*».

Después de la Gran Guerra, los «marimachos», esas mujeres modernas con el pelo corto, provocaron sarcasmos sobre la ambigüedad de los géneros. En 1923 George dio a conocer «La Garçonne» [El marimacho], retomada más adelante por La Régia, una artista de variedades que llevaba esmoquin: «El marimacho / se da el aire de un chico [...] / cree que de verdad / es del sexo masculino / el marimacho». Algunas canciones inspiradas en la nueva moda en el vestir fueron más allá de la simple descripción estética y evocaban la idea de la androginia. En 1925 el cómico Dréan decía: «¿Es un hombre, es una mujer?». Dos años después, Gaston Gabaroche (casado, pero que hacía ostentación de su homosexualidad), compositor y divo de la opereta *Ketty Boxeur*, en la que cantaba «Las chicas son chicos». Escrita por Pierre Varenne (casi todas las canciones de la época están escritas por hombres), este texto destaca el lado feminista de los «marimachos» y re-

⁵ «Lleva pañuelitos bordados / Y toda su ropa interior está marcada P.D.» Juego de palabras: en francés, *pedé* es marica. [N. de los T.]

⁶ *Tapette* es marica en francés. [N. de los T.]

vela en sus aspectos satíricos el malestar de los hombres ante esta emancipación que los excluye y sienten como una amenaza. Sexismo y homofobia hacen aquí buena mezcla.

La década de 1920 estuvo también marcada en Francia (sobre todo en París) por un comienzo de afirmación entre los homosexuales masculinos (carnaval equívoco de *Magic City*, publicación de *Sodomia* y *Gomorra* de Proust, después de *Corydon* de Gide*, tentativa efímera de la revista *Inversions*) que suscitó reacciones proporcionales entre los autores de las canciones. Fue un fenómeno similar al de Harlem, donde la subcultura homófila que se desarrolló en la misma época provocó también reacciones homófobas. En 1923 el cómico Gaston Ouvrard escribió una canción titulada «¡Tití... Toto... y Patatan!», retrato de un trío de jóvenes homosexuales en plena efervescencia en el París equívoco de los años locos, que estrenó en 1935: «Tití, Totó y Patatan / actúan y andan como amanerados / lanzan ¡oh! / hacen ¡ah! / Hacen chulerías y farolean y montones de flas-flas». Especialista en chistes verdes, Sandrey estrenó en 1928 una canción que presenta al homosexual como objeto de caricatura entre el público de los bailes populares: «La java de los atolondrados». En el mismo sentido, Maurice Chevalier creó en 1928 «Si yo fuera una señorita» sobre un texto de Albert Willemetz. Aunque la interpretación de Chevalier es demasiado caricaturesca, hubo otros cantantes que la incluyeron en su repertorio, como Adrien Lamy, cuya versión casi lírica se adapta mucho mejor al estilo de la canción.

A partir del 28 de septiembre de 1929, en la Scala, Dranem fue la *vedette* de la opereta *Louis XIV*, compuesta por Philippe Parès y Georges Van Parys sobre un libreto de Serget Veber. A modo de burla hay referencias históricas al rey Enrique III* y a Monseñor*, hermano de Luis XIV, que proporcionan una especie de legitimidad al movimiento del momento y aseguran el éxito del espectáculo, que permiten comprender algunos cuplés cuando menos insólitos: «¿Por qué no te gustan las mujeres? ¡Enrique, Enrique, Enrique, qué poco gentil!...».

Según la tradición del café-concierto, los estribillos de muchas canciones se construían siguiendo un esquema casi inmutable: el cuplé cómico, el cuplé patriótico, el cuplé picaresco, etc. Pero el clima de la época entrañaba el desarrollo de una nueva moda, que se nota cada vez más en el cuplé femenino, sobre todo en «Yo no soy la que tú crees» (de Perchicot, 1925), «El monigote» (Fernandel, 1930), «Emiliana» (Georges Milton, 1931), «La Tapete en bois» (Jacki, 1933), «Cuando un vizconde» (Maurice Chevalier, 1935), «Eso es mejor que pillar la escarlatina» (Ray Ventura, 1936)... Como una toma de pelo sin pretensiones aparentes, y que según la idea que tenemos divertía mucho a las propias

«locas», la homofobia se admitía en la sociedad como una especie de tradición del humor* francés, igual que el racismo o el antisemitismo, que también se suelen encontrar dentro del cuplé: los mecanismos son similares.

Los duetistas Gilles y Julien, que formaron parte de la canción de vanguardia de 1930, fueron más moralizadores. Tenían títulos más comprometidos, como «Dólar» y «El juego de masacre», pero también éste homófobo: «¿Lo eres tú?», de noviembre de 1932. Su descripción de las costumbres de la época está ligada a la idea de decadencia* y en un cuplé se coloca a la homosexualidad en el mismo plano que el yoyó que ese año hacía estragos en la capital: «Pues en serlo o no serlo / está la cuestión / ¿Lo eres? / Si lo eres, reconócelo / que en nuestra época se lleva todo / para triunfar hay que serlo / ¡un pequeño esfuerzo, Zou! / ¿Lo eres tú?». Gilles y Julien no lo son ¡claro está!, pues muchos militantes de izquierda de esa época consideraban la homosexualidad como un vicio* burgués, síntoma de la degeneración* de una clase y, en general, de toda la sociedad. La ola de duetistas masculinos que se produjo en la década de 1930 les permitió disfrazar una relación que se presentaba como algo artístico (por ejemplo, Charles y Johnny).

El artista de variedades Georgius se puso al día con «¡Imprudentes!», una canción de principios de 1933 que describe la vida nocturna del bosque de Bolonia, con el encuentro entre un chico afeminado, «el jarrón de flores de guisantes», y un «gran gigante barbudo». Parece ser el único texto de las canciones de esa época que hace referencia explícita a un ligue homo, y no a la ola de travestis o a los homos mundanos. Cancionista de inspiración inagotable, autor de la letra de más de 1.500 canciones, Georgius ocupa un lugar aparte en el registro corrosivo. Sin dejar de lado ningún tema, le gustaba dedicar un cuplé a cada sector de la población, y los homosexuales eran uno de sus blancos favoritos. Varias canciones, como «Si esto le gusta» (1926), «¡Lo que hay que hacer para ganarse el pan!» (1927), «¡Cállate!» (1927), «El género de la casa» (1928), «La Pipa en tierra» (1932), «Los hermanos siameses» (1938) o «En el sótano de mi casa» (1939) contienen alguna alusión al tema. No habla nunca de las lesbianas, que por otra parte están ausentes de todas las canciones de la década de 1930, excepto cuando el abanderado Suzy Solidor abordó el tema de un modo sensual en «Abre» (1933).

El manto de plomo

El espíritu desenfrenado que floreció durante las décadas de 1920 y 1930 se apagó cuando estalló la Segunda Guerra Mundial. Durante la ocupación ale-

mana, a pesar de que había amenazas de represión, la homosexualidad fue tolerada siempre que fuera clandestina, y la homofobia recayó sobre el movimiento de los jóvenes *zazous*⁷ (que hacían gala de una elegancia desmedida en esos tiempos de escasez), asociado a la moda del *swing*. La canción refleja este hecho en algunas obras que permanecieron en secreto y no fueron estrenadas, por ejemplo, *Zazou* y *Zouza* de Georges Milton, que preconizaba el internamiento de los *zazous* homos.

Después de la Liberación, en el clima represivo heredado de Vichy (la ley discriminatoria del 6 de agosto de 1942 que prohibía las relaciones homosexuales con un menor de veintiún años fue confirmada en la ordenanza de 8 de febrero de 1945), las alusiones al tema fueron muy escasas en la canción. En una *java*, calificada en su partitura de «libidinosa» y titulada «Julot... prout... prout», Ouvrard cuenta en 1946 la historia de un joven condenado a presidio que vuelve de allí convertido en homo. Dos años después, Lily Fayol estrenó una canción con letra de André Hornez titulada «Entre sus brazos», cuya segunda estrofa es muy clara: «Cuando me tenía entre sus brazos / me dije: ¿Qué es lo que tiene? / Sabía hacer gracias / y muecas / removía un poquito el tralalá / suspiraba: hazme caso / "hazme la permanente" / ¡Qué maneras! / Me exaspera. / Lo he plantado sin contemplaciones».

En lo que se refiere al teatro musical, los espectáculos de Broadway comenzaron a incorporar de vez en cuando a personajes gays o afeminados, más o menos caricaturizados, o sea, actores masculinos ligando. Los ejemplos más significativos son *Hellzapoppin* (1938), *Lady in the Dark* (1941), *Mexican Hayride* (1944), *As the Girls Go* (1948) y *Where's Charley* (1948).

En 1950 la revista del Empire en París incluía un número titulado «Los escándalos* paralelos» con alusiones muy poco caritativas hacia Charles Trenet, que había tenido por esta cuestión algunos altercados con la justicia. Después hubo que esperar hasta 1953 para poder oír al *chansonnier* Robert Rocca interpretar en la Caveau de la Huchette «Lo son todos», una canción surrealista que describe con mucha gracia un pueblo imaginario poblado sólo por homosexuales. En 1957 Guy Béart se mostró más moralizante en «Se está bien» dedicando una estrofa de su canción al tema: «Algunos juegan incluso cuando / los triunfos son del mismo color / libre de ellos, yo amo / las sotas por las damas / los tréboles por los corazones». Pero se trata de canciones aisladas; en general, en la década de 1950 la homofobia se manifestaba en una especie de auto-

censura por parte de los autores de las canciones. Esta actitud se corresponde con el espíritu de la revista *Arcadie* fundada por André Baudry en 1954, que recomendaba una homosexualidad discreta y de buena ley...

En contraste con el valiente musical realizado por Hélène Martin del «Condenado a muerte» de Jean Genet, la canción de principios de la década de 1960 volvió al estilo de las canciones de comienzos de los años treinta, denunciando una pretendida «moda» de la homosexualidad. Abriendo el camino en 1962, el muy macho Georges Brassens estrenó *Les Trompettes de la renommée* con una estrofa con este tema: «¿Sonarían más fuertes estas divinas trompetas / si como cada hijo de vecino yo fuera un poco marica / si me contoneara como una damisela / y adoptara de repente aires de gacela?». Al año siguiente, Guy Béart jugaba con la ambigüedad en *Le Monsieur et le jeune homme*, que también cantó Juliette Gréco. Luego, Henri Tachan fustigó a los *PD* (*pédés*, «marica») desde su primer álbum, publicado en 1965, con un texto muy virulento: «Quién soy yo, Dios sea alabado, orgullo congénito / el caballero servidor de amores llamados normales / de lo más alto de mi torreón, sueño con cazar / hasta el último impío de esta secta infernal». Jacques Brel, a su vez, cultivó la homofobia, cuando en 1967 presentó una nueva versión de su éxito «Los bombones»: el héroe va a ofrecer sus bombones a casa de su amada pero, seducido por su joven hermano, acaba por dárselos a éste. El tema podría haber sido divertido si Brel no lo hubiera aprovechado para entregarse a una serie de modales afeminados.

En la misma época, Fernandel divertía a la galería y a los telespectadores con «Lo es», pretexto para sugestivas mímicas de mal gusto: «Ta ta ta... ¡prout! ¡prout!». Escrito en 1966, el texto es de Michel Rivgauche, quien, al ser preguntado en la actualidad sobre este asunto, declara no haber tenido mala intención. Reconoce que esta canción no podría cantarse hoy día: para él, la homosexualidad era entonces un tema de diversión como otros muchos. Estamos, por tanto, próximos al espíritu (llamado «popular») de los años treinta, que se burlaba de los «mariquitas» e ignoraba a las lesbianas. Jugando con la homofobia convencional e implícita del espectador, Jean Poiret explotaría esta vena en 1972 en su obra *La jaula de las locas*, de la que nos ha quedado la versión cinematográfica.

Mascarones de proa

Después de Mayo del 68 y el compromiso radical de un movimiento homosexual, el discurso evolucionó progresivamente. La píldora anticonceptiva, de venta libre por ley (en Francia) desde el 19 de

⁷ Nombre dado en París durante la Segunda Guerra Mundial al movimiento de jóvenes excéntricos. [*N. de los T.*]

diciembre de 1967, y la libertad sexual reclamada por una gran parte de la juventud van en dirección hacia una tolerancia* mucho mayor con respecto a los homosexuales. Michel Polnareff, muy susceptible con el tema de la virilidad, jugaba con una cierta ambigüedad en «Soy un hombre», escrita en 1970 como reacción a la homofobia de la que era víctima: «La gente que me ve / paseando por la calle / me tilda de marica / pero las mujeres que lo crean / no tienen más que probarme». Después del guiño realizado por Frédéric Botton en «La Gran Zoa», que escribió sobre la moda de la metáfora «Los pingüinos» para Juliette Gréco en 1970, fue Charles Aznavour el que se decidió a abordar el tema de frente con «Como dicen» en la primavera de 1972. En ella, la sucesión de lugares comunes («Vivo solo con mamá...») contrastaba con la imagen militante que el FHAR daba al mismo tiempo en las calles de París. Se pasó así, en el repertorio popular, de la burla fácil a una especie de *pathos*, en consonancia con la visión de la homosexualidad que presentaban los medios de comunicación* de la época. Pero a pesar de sus buenas intenciones («Nadie tiene el derecho en realidad / de censurarme, de juzgarme / y preciso / que es la naturaleza / la única responsable si / soy un hombre ¡Oh! / Como dicen»), esta canción produjo el efecto de un maremoto, pues venía de un cantante muy famoso que predicaba la tolerancia declarando: «Es una canción de amor como las otras [...] pero quizá más importante». En algunos bares y discotecas homos de la época, como Le Nuage, en Saint-Germain-des-Prés, o Le Sept, en la calle Sainte-Anne, «Como dicen» fue el éxito indiscutible de 1972. Esta tendencia lacrimógena fue apoyada por Dalida, que cantaba en la misma época: «Para no vivir solas / las chicas aman a las chicas / y los chicos / se casan con los chicos», apareciendo la homosexualidad como una solución de sustitución.

El último cantante de este periodo que se atrevió a atacar el tema de una forma agresiva fue Michel Sardou. En 1970 fustigó la homosexualidad en el ejército* («La risa del sargento / la loca del regimiento / la preferida del capitán de dragones / la risa del sargento / me ha hecho comprender cómo ganar galones»); después abordó el tema de la pedofilia en los internados con «El inspector general». En 1976 pondría una especie de calderón a su panorama homófobo con «Yo acuso», escrita por Pierre Delanoë: «Yo acuso a los hombres de creer en los hipócritas / Mitad maricas, mitad hermafroditas / Que se hacen los duros para deshacerse como mantequilla / Se arrodillan en cuanto tienen miedo». Ésta sería la última de este género. En 1978, Serge Gainsbourg escribió para Régine una canción bastante traída por los pelos: «Las mujeres, son tan maricas / son muy afeminadas / tan afeminadas / que son maricas», y Serge Lama intentó una torpe canción sobre la com-

pasión: «Las amistades particulares es cuando las chicas nos dan miedo».

Inversión de la tendencia

La presencia homosexual afirmada durante la década de 1970, sobre todo por su rasgo asociativo, encontró su expresión en la canción a través del personaje de Ziggy en la ópera rock *Starmania* (en referencia a la figura andrógina de Ziggy Stardust creada unos años antes por David Bowie). En el espectáculo estaba acompañada de Marie-Jeanne, una típica «amiga de maricas». Se la vuelve a encontrar en «La canción de Ziggy», y sobre todo en «Un chico no como los demás», convertida en el himno de toda una generación: «Sí, lo sé, me gustan los chicos / debería tener una justificación». Debemos esta primera imagen verdaderamente positiva de la homosexualidad en una obra popular al autor quebequés Luc Plamondon, homosexual declarado a la americana, porque en Broadway, los autores de comedias musicales, a menudo homosexuales, no dudaban en presentar la homosexualidad de una forma favorable ni tampoco de denunciar la homofobia en sus obras. Podemos citar *Funny Thing Happened on the Way to the Forum* (1962), *Coco* (1969), *Applause* (1970), *Sugar* (adaptación en 1972 de la película *Con faldas y a lo loco*) y más adelante *La jaula de las locas* (inspirada en la obra de teatro de Jean Poiret de 1983).

El estreno de *Starmania* en abril de 1979 en el Palacio de Congresos coincidió con el éxito en el festival de Aviñón del espectáculo de Alain Marcel «Essayez nos pédalos»⁸ (primera representación gay en escena que no era ni caricaturesca ni lacrimosa), y la fundación de la revista *Gai Pied*, y poco después, de la radio libre Fréquence Gaie. Todo ello preparó el terreno para que en 1980 Francis Lalanne escribiera su canción de choque «La vez más hermosa que alguien me dijo te amo, me lo dijo un tío», que por primera vez se proponía borrar las diferencias: «A cada uno su amor / no es lo mío en absoluto / amar a las chicas o a los chicos / es amar de todas formas». Pero el choque se produjo sobre todo con el nuevo repertorio de Jean Guidoni, escrito por Pierre Philippe, siendo buena muestra del concepto: «Yo ando por las ciudades», «Viril», «Siroco (¿es bueno el amor con los militares?)». Por contra, en Francia cada vez es más impensable escribir canciones claramente homóforas. Esta evolución tuvo su correspondencia a nivel legislativo en 1982 con la desaparición de la discriminación* sobre la edad de

⁸ Juego de palabras: «Prueben nuestros pedales», *pédalos* también significa marica en argot francés. [N. de los T.]

la mayoría sexual. En la década de 1980 este tema se abordó en la canción, sobre todo en lo concerniente a la ambigüedad (después de «Desde que él viene con nosotros», de Dalida, Taxi-Girl cantaba «Buscad al chico», Indochine, «El tercer sexo» y Barbara, «Quién es quién?» en el espectáculo *Lily passion*, o Mylène Farmer «Mamá tiene la culpa» y «Sin falsificación»).

En 1990 Pierre Grosz adaptó al francés el éxito del grupo español Mecano «Mujer contra mujer» con un lenguaje inédito hasta entonces en la canción: «Nada tiene de especial / dos mujeres que se dan la mano / el matiz viene después / cuando lo hacen por debajo del mantel». El propio Sardou cambió radicalmente de discurso en 1991 con «El privilegio» que invitaba a tener más comprensión y tolerancia: «Será algo extraño en casa / un chico que ama a otro chico».

Los años del sida* marcaron un giro en la historia de las culturas gays y en este contexto hay que buscar el origen de las nuevas torpezas en la escritura: en muchas campañas de prevención la mayoría de las canciones sobre el tema eluden mencionar a la población homosexual, a pesar de ser una de las primeras afectadas. Sólo se elevaron las voces de algunos cantantes hacia 1995 para evocar a los hombres víctimas de sida, como Zaniboni («Sid'habitud»), Julos Beaucarne («Agenda de direcciones»), o Jean Guidoni («Nunca olvido quién eres»). Con el transcurso de los años, el sida conseguiría el efecto de hacer más visibles a los homosexuales (sobre todo masculinos), marcados por la militancia. Y desde mediados de la década de 1990 se puede hablar por fin de una corriente homófila en la canción popular: Juliette, Mouron, Étienne Daho, Lara Fabian, Zazie y últimamente Renaud han escrito canciones que están en perfecta sintonía con el PACS.

¿Rap y reggae reaccionarios?

Desde entonces, la homofobia se ha refugiado en la música *country* norteamericana, y sobre todo en el rap. Nacido en Estados Unidos en la década de 1980, el movimiento *hip-hop* se extendió por Francia al principio de la década de 1990. Cuando se escuchan canciones raperas agresivas, escritas a finales de esa década, se observa un foso de incompreensión entre los homos y los jóvenes del movimiento *hip-hop*, muy macho (con pocos raperos), en el que este tema es tabú: el rechazo de la homosexualidad subyace en todos los textos y también en la actitud y expresión de algunos raperos como Ménélik, mientras que Joey Starr (cantante del grupo provocador NTM), sorprendentemente, es indiferente al respecto. MC Solaar, representante de la vena más melódica y poética del rap, se ha mostrado siempre

como un *gay friendly*, especialmente cuando declaró: «Invito al papa al Día del Orgullo Gay» (dentro de «La vida sólo es un momento», de 1998).

En contra de esta tolerancia, Rohff participó ese mismo año en el álbum colectivo *Première classe* con el título «Se hacen las cosas» donde decía: «Mi equipo merece hacer el programa de televisión de la una / pero me han dicho que lo producen maricas / por lo que como anti-marica / tu colon quiero romper/ inútil, no vale la pena simpatizar / no forma parte de mi pedigrí». Ese mismo año, en el álbum *Le Combat continue*, Ideal J, en la canción «Hardcore» hace una serie de afirmaciones, de las que destacamos: «Hardcore, dos maricas que se abrazan en pleno París». Esta visión de la situación también estaba presente en el año 2000 en el álbum de Passi, *Genèse*, al afirmar «Esta sociedad va mal», diciendo: «Los viejos con Viagra, las putas quieren el seguro, los pedófilos no cesan / en la calle tu hijo puede ver a dos maricas abrazándose, la duda puede surgir». Finalmente, en 2001, en el álbum colectivo *Mission suicide*, Rohff edita «Le Rap des barbares», con propuestas tan duras como: «A quien diga, que la mayoría de los raperos son malos chicos / en lo que me toca no mezclo los *strings* y los calzoncillos / no es un rap de mierda, yo no soy un marica / hago rap para los que se salen de la mierda, me dan por culo los señoritos».

Este odio violento (que sólo tiene en cuenta la homosexualidad masculina) sirve sobre todo para construir una imagen viril del rapero rebelado, como Eminem, el preferido del rap estadounidense, que desde sus primeros discos, que datan de 1995 y 1997, no ha cesado de provocar escándalos a fin de hacerse notar. La homofobia aflora regularmente en sus textos, pero nunca es el tema central, lo que no le impide reivindicarla regularmente. El álbum publicado en 2000, *The Marshall Mathers LP*, incluye algunos títulos muy agresivos, como «Criminal», que desató la furia de los grupos de lesbianas, gays y de defensa de las mujeres; «*My words are like a dagger with a jagged edge that'll stab you in the head whether you're a fag or a lez... Hate fags? The answer is yes!*» («Mis palabras son como un puñal de hoja afilada, se te clavará en la cabeza si eres un marica o una tortillera... ¿Que si odio a los maricas? La respuesta es ¡sí!»).

Debajo de apariencias rebeldes o contestatarias, los valores que comporta el rap generalmente son muy reaccionarios: rechazo de los débiles, machismo, misoginia, violencia, homofobia. Eminem (que incita particularmente a la violación, a la pedofilia y a la homofobia) es el ejemplo más claro de esto, pero está lejos de ser un caso aislado, y a estos raperos las casas discográficas y las radios los convierten en ídolos para millones de jóvenes. Lo mismo ocurre con el *ragga* (derivado del *reggae*), que sufre

la influencia del rap con un discurso violento, machista y homófobo.

En lo que respecta a la música *reggae*, hay que decir que se inscribe en la cultura jamaicana, que tiene una tradición profundamente anclada en el machismo y la persecución homófoba. En este sentido, la joven generación de DJ adopta en ocasiones una actitud muy radical. En 1992 Buju Banton provocó una viva polémica con su título «Boom boom bye bye», que incita a la violencia y a la muerte contra los *batty boys* (maricas), posición que también sostuvo en la misma época otro artista, Shabba Ranks, que arruinó con ello sus carrera, ya que esta canción hizo resurgir a las asociaciones de defensa de los derechos homosexuales en Jamaica y Nueva York, lo que originó muchas preguntas sobre la actitud del movimiento rasta hacia la homosexualidad. A petición de su casa de discos, Buju Banton declaró que no trataba de incitar a la violencia, sino de mantener sus creencias basadas en la religión. Se retractó públicamente, pero el problema está lejos de haberse solucionado, pues desde hace algunos años ha aparecido una nueva hornada de artistas homóforos en Jamaica, entre los que podemos citar a Elephant Man con «We nuh like gay» y «Log on», T.O.K. con «Chi chi man» (expresión que sirve para denominar a los maricas en el argot jamaicano), donde incita a quemarlos vivos, igual que Capleton con «Bun out di chi chi», y Beenie Man, que en «Damm» afirma: «I'm dreaming of a new Jamaica, come to execute all the gays» [«Sueño con una nueva Jamaica, que acabe con todos los gays»], cosa que confirma en «Bad man chi chi man» donde llama a sus auditores a perseguir y matar a los maricas.

Felizmente, en el rap las cosas parecen evolucionar favorablemente. Efectivamente, desde hace algún tiempo, Eminem se muestra menos odioso. Cuando fue recompensado con un premio Grammy en 2001 cambió de actitud y en la ceremonia invitó a Elton John a cantar a dúo «Stan» con él. Evitando los comentarios o precisando rápidamente que él no necesita someter sus textos a un examen de primer grado (aunque la sutileza tras la que se refugia escapa sin duda a su público de adolescentes estadounidenses), Eminem ha encontrado nuevos temas de provocación. Entre los raperos franceses se advierte un cierto reflujo de la tendencia homófoba, vinculado a un periodo de nueva madurez del movimiento *hip-hop*. En abril de 2001 la revista gay *Têtu* publicó en su portada una foto de Doc Gyneco pintándose los labios. ¿Será ésta la señal en algunos países de una mejor y duradera relación entre canción y homosexualidad?

● *Chansonnier historique du XVIII^e siècle*, publicado con introducción, comentarios, notas e índice por Émile RAUNIE, t. I-X, París, A. Quantin, 1882.

Les Gaietés de Béranger, À Eleutheropolis, À l'enseigne de Cupidon. *Les Muses en belle humeur ou chansons et autres poésies joyeuses*, Ville Franche, 1742. *Le Panier aux ordures, suivi de quelques chansons*, ejusdem farinae, CANTON, W., Field y TCHING-KONG [s. f.]. *Le Parnasse satyrique du dix-neuvième siècle. Recueil de pièces facétieuses, scatologiques, piquantes, pantagruéliques, gaillardes et satyriques des meilleurs auteurs contemporains, poètes, romanciers, journalistes, etc., suivi du Nouveau Parnasse satyrique...* [1863-1868], Bruselas, 1881. *Recueil de pièces choisies rassemblées par les soins du Cosmopolite*, Ancona, Uriel Brandant, 1735 [reimpresión realizada por una sociedad de bibliófilos de 163 ejemplares, Leiden, 1865, en Gay, Bruselas]. *Recueil dit de Maurepas, pièces libres, chansons, épigrammes et autres vers satiriques sur divers personnages des siècles de Louis XIV et Louis XV, accompagnés de remarques curieuses du temps; publiés pour la première fois d'après les manuscrits conservés à la Bibliothèque Impériale, à Paris, avec des notices, des tables, etc.*, t. I-VI, Leiden, 1865.

► BARBIER, Pierre, VERNILLAT, France, *Histoire de France par les chansons*, t. I-VI, París, Gallimard, 1956-1958. —JACQUES-CHARLES, *Cent Ans de music-hall: histoire générale du music-hall de ses origines à nos jours, en Grande-Bretagne, en France et aux États-Unis*, Ginebra-París, Jeheber, 1956. —BAZIN, Hugues, *La Culture hip-hop*, París, Desclée de Brower, 1995. —BORDMAN, Gerald, *American Musical Theatre —A Chronicle*, Oxford-Nueva York, Oxford Univ. Press, 1977. —BOUCHER, Manuel, *Le Rap, expression des lascars, Significations et enjeu du rap dans la société française*, París, L'Harmattan, 1999. —BRUNSCHWIG, Chantal; CALVET, Louis-Jean, KLEIN, Jean-Claude, *Cent Ans de chanson française (1880-1980)*, París, Le Seuil, «Points», 1981. —BRUYAS, Florian, *Histoire de l'opérette en France (1855-1965)*, Lyon, Emmanuel Vitte, 1974. —CHAUVREAU, Philippe, SALLÉE, André, *Music-hall et café-concert*, París, Bordas, 1985. —CLUM, John M., *Something for the Boys: Musical Theater and Gay Culture*, Nueva York, St. Martin's Press, 2001. —COLLÉ, Charles, *Chansons badines de Collé*, nueva edición revisada y corregida, Utrecht, J. Plecht (h. 1881). —CONDEMI, Concetta, *Les Cafés-concerts, histoire d'un divertissement (1849-1914)*, París, Quai Voltaire, 1992. —HADLEIGH, Boze, *Sing Out! Gays and Lesbians in the Music World*, Londres, Barricade Books, Inc., 1997. —HERBERT, Michel, *La Chanson à Montmartre*, París, La Table Ronde, 1967. —MOKUS, Martha, «Queer Thoughts on Country Music and k.d. Lang», en BRETT, Philip; THOMAS, Gary, WOOD, Elizabeth, *Queering the Pitch, the New Gay and Lesbian Musicology*, Londres-Nueva York,

Routledge, 1994.— «Le Rose et le rap», *Têtu*, abril de 2001.—ROWLAND, Ingrid D., «Revenge of the Regentsburg Humanists, 1493», *The Sixteenth Century Journal*, vol. 25, núm. 2, Kirksville, 1994.—SEIFERT, Lewis C., «Masculinity and Satires of “Sodomites” in France, 1600-1715», en MERRICK, Jeffrey, SIBALLIS, Michael (dir.), *Homosexuality in French History and Culture*, Nueva York, Harrington Park Press, 2001.

Louis GODBOUT, Martin PÉNET

→ artes plásticas; Bryant, Anita; caricatura; censura; cómics; danza; escándalo; Eulenburg-Heterfeld; heterosexismo; humor; literatura; música; retórica; violencia.

CARICATURA

Del latín *caricatura*, carga. Caricaturizar es exagerar un rasgo. Para las minorías este rasgo puede convertirse en un signo muy discriminante cuando alcanza una dimensión nacionalista o racial (el peligro* judío, el peligro amarillo). También se deja de lado la historia de la caricatura cuando el tema es muy sensible (en particular para los homosexuales). A veces no es apreciada (en todo el sentido de la palabra) por una simple cuestión de ilegibilidad: las referencias han desaparecido o no son fáciles de encontrar. Aunque puede servir para señalar un defecto con el fin de corregirlo, la caricatura tiende a crear un «delito de rostro». Todavía está por hacer la historia de la representación de los homosexuales a través de la caricatura. El carácter homófobo no siempre es evidente. No sólo depende de la representación del homosexual sino también de la representación que *se le hace* al homosexual: representar a un chico afeminado no significa necesariamente dar mala imagen. Además, muchos homosexuales no sólo no temen que se les haga una caricatura, sino que la asumen completamente, riéndose de la imagen que los otros quieren darse y de la imagen que los otros quieren darles.

La historia de la caricatura es también la historia de su recepción. La interpretación homosexual unas veces es simple y otras difícil. Simple cuando se trata de actos sexuales entre hombres, difícil en el caso del género, masculino o femenino, del atuendo o el comportamiento (véase, por ejemplo, el dibujo que representa a Enrique III* «afeminado» que ilustra el *Registre-Journal* de Enrique IV realizado por Pierre de L'Estoile: el afeminamiento y la exageración de entonces son los mismos que en la actualidad). La exageración del miembro viril ha sido considerada más como un estímulo a la fecundidad que como un homenaje a los placeres que podía proporcionar. En el caso de Priapo pesando su falo en la *villa dei Vetti*

de Pompeya (siglo I), se trata de un rasgo exagerado, pero no es una caricatura. Sin duda son más ambiguos los actos sexuales entre hombres en los grutescos de algunas villas italianas del Renacimiento, o en el grabado que ilustra la *Cosmographie Universalis* de Sebastian Munster de 1552, que pone en escena a un trío de personajes uno de los cuales toca ostensiblemente la brageta de otro.

En cualquier caso, el desarrollo de la caricatura ha estado muy ligado al de la prensa, que empezó a desarrollarse con las nuevas libertades alcanzadas por el pueblo a finales del siglo XVIII. Las caricaturas acompañan a menudo a los panfletos o las gacetas que presentan a la reina María Antonieta o a Madame Raucourt como lesbianas o al marqués de Villette como sodomita. Pero fue sobre todo en el siglo XIX y a principios del XX, edad de oro de la gran prensa industrial, cuando la caricatura conoció su mayor esplendor. En Francia, seis revistas se regodeaban en el personaje afeminado: *Le Canard sauvage*, *L'Assiette au beurre* (marzo de 1902 a octubre de 1912), *Le Rire* (que también publicaba *Fantasio*), *La Charrette charrie*, *Le Sourire*.

Costumbres políticas

Los asuntos políticos internacionales son los que originan gran cantidad de caricaturas homófobas, especialmente a principios del siglo XX con los casos alemanes en torno a Guillermo II. La voluntad de revancha (a Francia le quitaron Alsacia y Lorena) adoptó una estrategia de desvirilización del adversario, y las denuncias de las costumbres de la otra orilla del Rin (*d'Outre-Rein*, decía una caricatura) fueron ampliamente retomadas en Francia y en Europa. Se trataba de burlarse a un tiempo de la militancia científica y artística del movimiento homosexual alemán creado en torno a Magnus Hirschfeld* y del ejército* alemán, sacudido por procesos muy ruidosos. En 1907 John Grand-Carteret reunía 150 caricaturas en una obra publicada por E. Bernard en París.

L'Assiette au beurre dedicó a estos temas más de dos números especiales. En ellos se fustiga la sodomía y también los sentimientos amorosos y apasionados, así como la prostitución y los «medios de hacer fortuna». Paradójicamente, la homosexualidad se atribuye tanto al abuso de autoridad del oficial sobre el soldado como al pacifismo y al antimilitarismo.

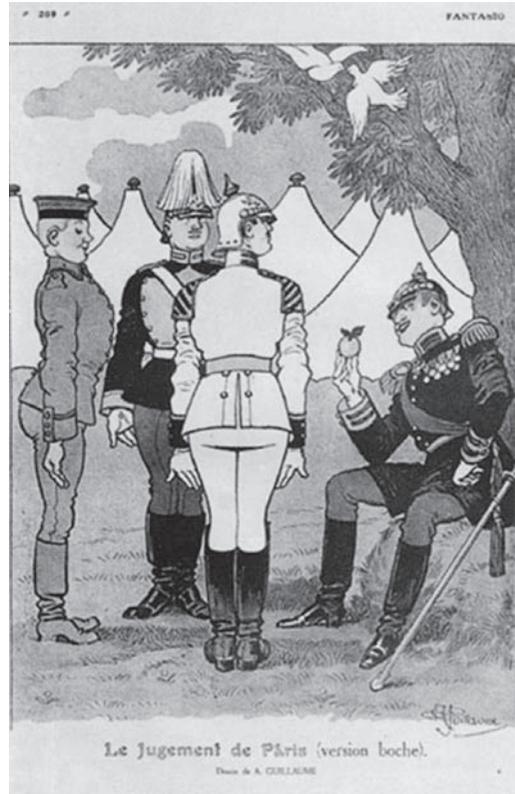
La portada del número de *L'Assiette au beurre* del 16 de noviembre de 1907, dibujada por Jean Villemot, expone el temor ancestral de un hombre, ¡y qué hombre!, se trata ni más ni menos que de Guillermo II haciendo esta reflexión en su trono: —¡Palabra de honor!... ¡Ahora casi no me atrevo a levantarme! Muchas caricaturas dan la imagen de una

nación alemana contagiada*, desde el emperador hasta el Consejo de Ministros, de los oficiales superiores del Ejército al soldado. *L'Assiette au beurre* retomó el asunto en el número del 20 de junio de 1908, *Harden-Party*. Relata a su manera las repercusiones del proceso. La forma especial de los cascos alemanes adquiere un significado decisivo, el que le da *L'Assiette au beurre* del 2 de diciembre de 1911: «—¿Qué tienen, entonces, los consejeros del emperador? No se mueven; —Todavía están sentados sobre la punta de su casco». En plena guerra, *Fantasio* no dudó en mantener la tradición de la «homosexualidad alemana» publicando un dibujo de A. Guillaume: *Le Jugement de Paris (version boche)*. Un soldado joven con aspecto poco viril es presentado a un superior que le ofrece una manzana.

En Francia no se homosexualizaban los ataques contra el Gobierno francés: la homosexualidad era un asunto privado (bailes azules y misas negras). Sin embargo sí existe la desvirilización política, pero de una forma transgénero o travestida: Reinach, autor de un libro sobre Dreyfus, está vestido de novia sostenido por dos eclesiásticos en *Le Rire* del 28



L'Assiette au beurre: ¿Qué tienen, entonces, los consejeros del emperador? No se mueven; —Todavía están sentados sobre la punta de su casco.



Fantasio: El juicio de París en versión boche.

de mayo de 1898; Léon Blum ha sido a menudo ridiculizado vestido con atavíos femeninos de la época; se puede ver un montaje fotográfico que representa a Jean Jaurès como Salomé sosteniendo en las manos la cabeza de Aristide Briand (*Fantasio* de 1 de junio de 1907); al general Picquart, ministro de la Guerra, le ridiculizaron en su gabinete, travestido y abrochándose el corsé (dibujo de A. Barrère, *Fantasio*, 15 de noviembre de 1906).

Costumbres civiles

Respecto a las costumbres civiles, las caricaturas apuntaban a la supuesta decadencia* de los invertidos. Se solía considerar que este decadentismo era una característica de los hijos de papá (Adelswärd-Fersen), o el lujo del burgués de «maneras» elegantes. Lucha de sexos y lucha de géneros se mezclaban con la lucha de clases en estos dibujos, en ocasiones ásperos y en ocasiones solamente humorísticos. El decadentismo de la Belle-Époque se vinculaba al joven afeminado o al infantilismo mientras que, más adelante, la moda deportiva de la mujer de los años locos se atribuiría a la mas-



culinización de las mujeres. Triunfaron algunas expresiones para designar a los/las homosexuales: los «señores-damas», los «jovencitos» y «señoras-señores» o también «tercer sexo» o «género» con diversos calificativos (malo, extraño, etc.). Estas palabras permiten hacer múltiples juegos con resultados eficaces.

Completamente consagrados los *P'tits jeun'hommes* [jovencitos], el núm. 422 de *L'Assiette au beurre* (1909) es un volumen extraordinario que aborda en algunas páginas muchos de los arquetipos de comienzo del siglo xx: el «jovencito» es ridiculizado por su maquillaje exagerado y por su forma de vestir demasiado chillona. En la portada, un joven con el cabello rubio se lleva el dedo corazón a sus labios pintados de rojo vivo. Una gran flor en el ojal, anillos en el dedo, corbata, contoneo de caderas, todos los medios para seducir estaban permitidos: hay referencias (*ORGUEIL. Platon l'était... Socrate aussi* [Orgullo. Platón lo era... Sócrates también]); entra en competencia con las mujeres cuya utilidad erótica no se ve: «—¿No crees que el mayor avance de nuestro tiempo sería la supresión completa de las mujeres en el amor?». Sin embargo, puede establecerse una cierta complicidad entre los invertidos/as: ¿qué importa el sexo si el «género» es el mismo? *Fantasio* presentaba también el 15 de julio de 1924, con el título

«Costumbres de día», *l'éphèbe et la garçonne* (*presque une fable*) [el efebo y la marimacho (casi una fábula)] sentados sin equívoco (o con todo el equívoco) a la misma mesa.

Las «marimachos» son el objeto y el título de un número especial de *La Charrette* «*Charrie*» (núm. 21, agosto de 1923), revista de menor difusión. «Marimachos» es un término extraño. Contiene dos reproches a las personas que han elegido el modo de vida homosexual: la esterilidad* fisiológica y la mezcla de fluidos y sentimientos, surgidos ambos de un desorden del juicio. La ausencia de semen, como recordaba Émile Zola en su prólogo a *los Invertis* del doctor Lauptz, está muy bien ilustrada en el dibujo cargado de símbolos y titulado «*ternura doméstica*»: -¡Ten cuidado, monina mía!, *Se te ha quemado la leche...*, dice un hombre vestido con una chaqueta rosa y una flor en el ojal de su «criado»; la perversión* siembra la duda en la clasificación de los lugares de esparcimiento, por ejemplo, en la cubierta, una mujer con esmoquin, corbata, el pelo corto, se queda perpleja ante el cartel «Hombre» de los servicios. Este desorden lleva a un atolladero: los sentimientos se convierten en sensiblería en los hombres afeminados y los travestis utilizan la hipérbole para esconder mejor





la miseria y el ridículo de su condición: una disputa se convierte en un «drama pasional»; «ellas» bordan o cosen para olvidar los quehaceres domésticos, o en los bailes «se quedan de mironas» porque son demasiado viejas o demasiado feas. La separación es un drama del fetichismo: «Cuando todo se ha acabado»; «Reliquia de amor...»; un hombre viejo, sentado en una banqueta, mira con nostalgia los tirantes del joven cuyo retrato está colgado en la pared.

Las acusaciones de inversión* no ignoran el mundo de las letras, en el que muchos homosexuales masculinos se ilustraban (ésta era una característica francesa) en los salones mundanos. El ilustrador Camara se burlaba de las pretensiones del escritor Jean Lorrain en la Academia «ridiculizándole» en la portada de *L'Assiette au beurre* (7 de marzo de 1903). El barón Adelswärd-Fersen, cuyo proceso por ofensa a las costumbres alimentó las crónicas, fue objeto de un número especial del *Canard Sauvage* (26 de julio/1 de agosto de 1903) titulado «Misas negras». Aquí se pone el acento más sobre las costumbres «abominables» de una cierta aristocracia para la cual la heterosexualidad no era más que el amor vulgar que no tenía poesía. Maurice Rostand también fue perseguido a lo largo de toda su carrera: bosquejado como «Chanteclarinet» (alusión a *Chantecler*, la exitosa obra de su padre) por Barrère en el *Fantasio* del 15 de febrero de 1922

y en *Le Sourire* del jueves 25 de mayo de 1933 («Soyez les bien vu nus»⁹: M. Maurice Rostand como una mujer desnuda). En un número especial de *L'Assiette au beurre* dedicado a los «Estetas» (25 de abril de 1903), Paul Iribe confirma la reputación de Robert de Montesquiou en la portada y en la página siguiente la de Pierre Loti que acababa de publicar *Mon frère Yves*, haciéndole decir a una dama que se dirigía a un hombre muy distinguido y sosteniendo el libro de Pierlo To: *Mi hermano IV: —¡Vamos, querido!... No tienes excusa para estar en la marina. En el mismo número: -Vienes a cenar esta noche, ¿verdad?... Tenemos a Pierre Loti y a su nuevo amigo Yves.*

Las mujeres no escapaban a los ilustradores, siempre hombres, pero se beneficiaban de un trato bastante diferente. Mientras que la feminización hacía perder valor al hombre, la virilización revalorizaba a la mujer, sobre todo en una época de feminismo creciente. Se cree incluso que la lesbiana había sido, antes del marimacho, el parangón de la independencia y de la mujer.

A finales del siglo XIX se abre paso e intenta hacerse un hueco: el dibujante Steinlen bosqueja a estas mujeres como «rivales» de los hombres hetero-



⁹ Juego de palabra en francés «Sed bien visto desnudos» (*bien vu nus*) en lugar de *bienvenus* (bienvenidos). [N. de los T.]

sexuales en *Le Rire* del 22 de febrero de 1896; además se les conoce una patria originaria donde a veces acuden solas; Pourriol representa un «Crucero en el archipiélago»: —¿Lesbos?... Deje, capitán, mejor visitaremos la isla nosotras solas. En febrero de 1902 la lesbiana estaba de moda y figuraba entre los «artículos de París»: «Dire que les gommeux / S'imaginent les malheureux / Qu'on ne peut pas se passer d'eux!»¹⁰. Así se expresan dos parejas de mujeres que están bailando, dibujadas por Minartz en *L'Assiette au Beurre*.

Esta misma publicación confió al dibujante Jils Garrine un número completo dedicado al «señora'señores» (2 de marzo de 1912) que era parecido al de «jovenzuelos». Desde la primera página de este número son representadas como un divertimento sin peligro: un hombre en esmoquin se dirige a una dama entrada en años en un dibujo titulado «El honor está salvado» —*Y usted tolera que su mujer... con su amiga...; —¡Bah, es mi forma de no ser cornudo!*

Pero después de la guerra estas mujeres marimachos se convirtieron en rivales. Según *Fantasio* (1 de febrero de 1927), «Tiempos nuevos, otro peligro». Y muy pronto ellas juegan a la confusión de géneros para escapar al deber conyugal. En *Le Sourire* del jueves 7 de mayo de 1931, dibujado por el pincel de J. Leclerc, una mujer coge el teléfono al lado de una marimacho: —*¡Qué pena, querida mía, imposible hoy, estoy con la regla... pero el número de Rire dedicado exclusivamente a las Dames seules* (21 de mayo de 1932) escrito por Maryse Choisy, que se disfrazaba de hombre para sus reportajes, y dibujado por Vertès, representaba a las lesbianas como personas totalmente integradas. Sorprendentemente, el número empezaba y acababa como lo que hoy llamaríamos homoparentalidad*. En la portada, una pareja llega al cuarto de siglo de vida en común pero les falta un hijo: «Bodas de plata» —*Pensar que hoy podríamos tener un hijo de veinticinco años*. En la contraportada, una mujer sentada llora pensando que su amiga está embarazada: —*No llores, querida, porque es tuyo*.

Esta clase de dibujos no se exponían sólo en las revistas humorísticas. Aparecían también en las cubiertas y en las ilustraciones fuera del texto de las novelas populares de historias extravagantes (*Amour inverti*, del doctor J. de Cherveix, Brenet Éd., 1907; *Féminisé*, de Jacques de Bandol, *idem*, 1922; *Léon dit Léonie*, de Charles-Étienne, Librairie des Lettres, 1922; *Messieurs ces dames* de Paul André y Henri Sébille, Albin Michel, s.f.; *Billy*, de Jean d'Essac, 1937; *Frédi s'amuse*, *Frédi en ménage* y *Frédi à l'école*, de Max de Vignons, Librairie artistique,

1929). Las tarjetas postales también eran buenos soportes para estas caricaturas.

Tras esta edad de oro de la caricatura, y especialmente de la caricatura homófoba, el género empezó a decaer. Se prefieren los dibujos humorísticos de *Le Canard Enchaîné*, *Libération* o de *Le Monde*, aunque *Charlie Hebdo* se haya mantenido sin ayudas tras algunos años de interrupción. La caricatura contemporánea es más rara, pero conserva una importancia relativa. Sería necesaria una recensión.

La que fuera primera ministra de Francia, Édith Cresson, declaró de manera un poco imtempésta que un inglés de cada cuatro era homosexual. El dibujante de *Le Canard enchaîné* dibujó entonces, en la edición del 19 de junio de 1991, a tres ingleses con falda escocesa en fila india seguidos de un cuarto con plumas en el culo («el Reino Unido visto por Cresson»). La caricatura de Wiaz en el *Nouvel Observateur* del 8 de agosto de 1991 muestra a un homosexual con una gorra de visera, ultraviril y fuerte, marcial, con el tatuaje en su brazo izquierdo de un corazón dedicado a su madre. Más a tono con el mundo gay, el dibujante Cuneo representó a «Édith el terror», armada con un látigo y vestida (escasamente) de cuero, sorprendiendo al hijo de un colega besando desnudo y al descubierto a otro hombre. Los dos están aterrorizados; hay dos preservativos y un frasco de gel en el suelo cerca del colchón.

De cualquier forma, la representación exclusiva de los gays y lesbianas como inversión sistemática del mundo heterosexual ha tenido su época. El mundo de gays y lesbianas tiene sus propios representantes, que pueden retomar esta inversión de géneros, pero por su propia cuenta, y tampoco de una manera heterosexista (en Alemania con Ralf König, en Francia con Copi y después con Cuneo). Las tentativas para considerar el delito de homofobia en la prensa no han tenido resultados, pero son una presión suficiente para que haya menos patinazos, aunque los chistes homófobos de Philippe Bouvard tengan mucho público.

► BAECQUE, Antoine de, *La caricature révolutionnaire*, París, Presses du CNRS, 1988. —CAMERON, Vivian, «Political Exposures: Sexuality and Caricature in the French Revolution», en HUNT, Lynn (dir.), *Eroticism and the Body Politic*, Baltimore, Johns Hopkins Univ. Press, 1991. —COLLWILL, Elizabeth, «Les crimes de Marie-Antoinette: images d'une femme mutine dans le discours révolutionnaire», en BRIVE, Marie-France (dir.), *Les Femmes et la Révolution*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1990; *Dames seules*, texto de Marise CHOISY, ilustraciones de Vertès; reed.: *Question de Genre/Gay Kitsch Camp*, Lille, 1995, con un prólogo de Nicole ALBER; *Derrière «Lui» (L'homosexualité en Allemagne*; reed. *Question de Genre/Gay*

¹⁰ Llamarnos marimachos / se imaginan estos desgraciados / que no podemos pasar de ellos. [*N. de los T.*]

Kitsch Camp, Lille, 1992, seguido de «Iconographie d'un scandale, les caricatures politiques et l'affaire Eulenbourg» de James STEAKLEY. —HIRSCHFELD, Magnus, *Les Homosexuels de Berlin, 1908*; ROELLIG, Ruth Margarete, *Les lesbiennes de Berlin, 1928*, volumen doble con anexos; reed. Question de Genre/Gay Kitsch Camp, Lille, 2000, con prólogo de Patrick CARDON.

Patrick CARDON

→ Alemania; artes plásticas; cómics; canción; decadencia; Francia; humor; literatura; publicidad; retórica.

CENSURA

En el prólogo del libro de Bernard Sergent, *L'Homosexualité dans la mythologie grecque*, Georges Dumézil evoca uno de sus recuerdos de joven helenista: «Todavía en 1916, en la Sorbona, uno de los principales expertos en la Grecia antigua y moderna, el ilustre experto en Delfos Émile Bourguet, explicaba *El banquete* a los estudiantes de licenciatura; cuando llegaba a la escena que Victor Cousin había titulado noblemente “Sócrates rechazando los presentes de Alcibíades”, nos ponía en guardia: “Y sobre todo no imaginen cosas”, entonces Dumézil exclamaba: “¿Imaginar? Es suficiente con leer”».

Esta cita demuestra muy bien que en lo que concierne a la homosexualidad la censura tiene una larga tradición de doctos profesores, que aumenta la idea que normalmente se tiene de ella, es decir, el control ejercido por un Gobierno sobre la prensa y los espectáculos dirigidos al público. En cuanto a la homofobia, se pueden distinguir tres formas de censura: la censura intelectual, la censura institucional y la autocensura.

Por censura intelectual entendemos todas las deformaciones aportadas a los textos por los traductores, comentaristas y otros logógrafos. Esta forma de censura fue la primera históricamente y se observa especialmente en los autores cristianos de la Edad Media que trabajaban sobre el corpus de las obras griegas y latinas. Ejercieron su censura a través de tres tipos de procedimientos: travestimiento, reinterpretación u omisión. El primero es el más simple y el más común: en presencia de amores masculinos bastaba con poner uno de los nombres en femenino. Retomando el ejemplo de la pareja formada por Sócrates y Alcibíades, este último fue presentado frecuentemente como la compañera de Sócrates; así, en el comentario de Rémi d'Auxelle sobre la *Consolation* de Boecio donde Alcibíades es presentado como «una mujer célebre por su belleza, que habría sido la madre de Hércules». Esta sustitución de un sexo por otro tuvo una larga fortuna: en el siglo XVI

los sonetos de Miguel Ángel también fueron modificados por su sobrino, y mucho más recientemente todavía, en 1955, cuando se adaptó a la pantalla la novela *La diabólica*, Henri-Georges Clouzot hizo de la pareja de lesbianas la mujer y la amante de un mismo hombre, en donde ellas son a la vez víctimas y homicidas.

El procedimiento de la reinterpretación también es deshonesto intelectualmente, ya que trata de deformar el sentido originalmente homosexual de un texto para hacerlo heterossexual: así, en *El arte de amar* de Ovidio, una frase cuya traducción correcta es: «Estaba menos atraído por el amor de los jóvenes» ha sido corregida por un moralista: «No estaba nada atraído por el amor de los jóvenes», y una nota al margen informa al lector: «Pueden sacar la conclusión de que Ovidio no era sodomita» (véase Domenico Campanetti, *Virgilio nel Medio Evo*, Livorno, 1872, p. 115). La preocupación por reinterpretar o disfrazar los textos relativos a la homosexualidad ha incitado en ocasiones a los traductores a insertar conceptos que no estaban en ellos: así, Graves «tradujo» una frase de Suetonio, que no estaba en el texto original, que sugiere la existencia de una ley que prohibía en esa época las prácticas homosexuales.

El procedimiento de la omisión pura y dura es el más radical, ya que suprime en la traducción o la transmisión de un texto los elementos de carácter homosexual: esto puede llevar desde el olvido de una sola palabra, que revelaba el sexo, a la supresión de una obra entera, como los *Amores* del pseudo-Luciano, que Thomas Francklin decidió que no ocupara ningún lugar en su edición de 1781 porque contiene un debate sobre el tema de saber qué sexo es el más digno del amor de los hombres. Lo explica sin complejos: «Como es un punto que, al menos en nuestro país, está resuelto desde hace mucho tiempo a favor de las damas, no hay ninguna nueva discusión: por esta razón así como por otros motivos de orden material, que los lectores familiarizados con el original comprenderán fácilmente, se ha suprimido por completo el diálogo» (Francklin, Thomas, *The Works of Lucien*, Londres, 1781, pp. XXXVII-XXXVIII). Esta censura intelectual por omisión ha perdurado durante mucho tiempo y hubo que esperar a 1993 y al centenario de la muerte de Verlaine para que sus poemas homosexuales reunidos en *Hombres* figuren en las *Obras completas* de «La Pléiade».

La censura institucional es, a la vez, más reciente y más poderosa que la censura intelectual. Para que se aplique es necesario que se apoye en autoridades que tengan tanto la voluntad como la capacidad de ejercer un control sobre la expresión de las ideas. La Iglesia cristiana ha cumplido este papel en el mundo occidental, pero su censura de la homosexualidad estuvo lejos de ser constante y virulenta, como demuestra John Boswell en *Christianisme, tolérance*

sociale et homosexualité. En el capítulo titulado «El triunfo de Ganimedes. Literatura gay de la Alta Edad Media», ve incluso aparecer entre 1050 y 1150 las señales de lo que llama «subcultura gay» en los escritos eclesiásticos de mayor rango, Anselmo de Canterbury y Baudri de Bourgueil. Aunque después los análisis de Boswell hayan sido relativizados, especialmente por Jean-François Cottier, se puede como mínimo sacar la conclusión de que entre el siglo XI y el XII la Iglesia apenas utilizaba la censura homófoba, no sólo porque tuvieran otras prioridades –evangelizar a los últimos pueblos paganos de Occidente, cristianizar el matrimonio*, asentar su poder espiritual frente a los poderes laicos– sino también porque no disponía de medios para aplicar este tipo de censura. John Boswell también ha demostrado que, aunque se observa una vuelta a la intolerancia cristiana contra los homosexuales a partir del III Concilio de Letrán en 1179, esto sucede por la confusión que se produce entre homosexuales y herejes. En efecto, es chocante constatar que en todos los grandes asuntos de herejía* del final de la Edad Media, de los cátaros a los husitas, pasando por el proceso a los templarios en Francia, aparecía de forma recurrente la acusación de sodomía. Regularmente relegada por el poder secular, la censura religiosa contra los «bribones» podía ejercerse con todo su poder coercitivo, incluidas las torturas y la hoguera.

En el siglo XVI, el desafío protestante dio un latigazo al rigor moral de la Iglesia católica; es interesante constatar que fue en el clima de la Contrarreforma donde se desarrolló la censura homófoba contra los poetas libertinos. El libertinaje era, efectivamente, heterodoxo tanto en materia de costumbres como en materia de religión. Se vuelve a encontrar en la colusión que se produce en la Edad Media entre homosexualidad y herejía, especialmente en la tesis libertina según la cual Jesucristo y san Juan fueron amantes. Esta afirmación figura en 1550 en el objeto principal del proceso contra el libertino Francesco Calcagno, y en 1593 en el proceso contra Christopher Marlowe, que habría dicho que «san Juan Evangelista era compañero de lecho de Cristo, que se servía de él como los pecadores de Sodoma*».

En 1623 se desencadenó una censura homófoba contra un poeta francés, Théophile de Viau*, que se destacaba tanto por sus propósitos impíos como por sus amores masculinos, especialmente con el poeta Des Barreaux. Al publicarse en 1622 *Le Parnasse Satyrique*, obra en la que arremetía contra los censores y los devotos de su época, éstos pasaron al ataque. El padre Garasse, jesuita, publicó en 1623 *La Doctrine curieuse*, obra a la que la tradición ha denominado «anti-Théophile», en la que cuestiona el fervor católico del poeta, un converso que acababa

de abjurar del protestantismo*, y le acusaba, además, de homosexual. El procurador general del Parlamento de París, Mathieu Molé, seguidor de los jesuitas, apoyó la campaña contra Théophile requiriendo los ejemplares de *Parnasse satyrique* en abril de 1623 y ordenando en julio la detención del poeta. Interrogado en Saint-Quentin en septiembre, Théophile fue encarcelado en La Conciergerie, en el calabozo de Ravaillac, donde esperó dos años a que se abriera su proceso. Escribió en la cárcel varios escritos en los que intentaba defenderse de las acusaciones hechas contra él, especialmente *L'Apologie de Théophile*, donde respondía al padre Garasse sobre los «sonetos sodomitas» que había compuesto: «Por haber hecho voto de castidad y llevar el sagrado título de jesuita, vos habéis ido sin duda contra la naturaleza de vuestra profesión en el esmero que habéis puesto en inventar los versos de sodomía y mostrar públicamente un vicio* tan grande con la excusa de reprenderlo [...] escribir versos de sodomía no hace a un hombre culpable de serlo: poeta y pederasta son dos cosas distintas». En septiembre de 1625 Théophile fue desterrado de Francia por orden del Parlamento de París y murió un año después, a la edad de treinta y seis años. El asunto Théophile es un caso de libro de censura homófoba moderna ya que revela al mismo tiempo la existencia de un proceso litigioso que es paralizado y la intervención del aparato del Estado con el Parlamento de París, que toma el relevo de la censura religiosa.

El constante crecimiento de instituciones civiles llevó a que el monopolio de la censura fuera ejercido por éstas en la época contemporánea. Los ejemplos paroxísticos de censura homófoba se encuentran en los regímenes totalitarios, ya sea la Alemania nazi con la destrucción del Instituto de Magnus Hirschfeld* a partir de 1933 y el auto de fe de sus obras, ya sea en los regímenes comunistas, donde la asimilación de la homosexualidad a un vicio* burgués condujo a una censura radical de sus modos de expresión.

Incluso en los regímenes democráticos, en los que se considera que la libertad de expresión es un valor fundamental, pueden aparecer algunas formas de censura homófoba. El caso de la prensa homosexual en Francia es un buen ejemplo de ello: todos los intentos de creación de revistas homosexuales se encontraron con el problema del concepto de «ofensa a las buenas costumbres», inscrito en el Código Penal, como la revista *Inversions* en 1924; después, a partir de 1949, la ley sobre publicaciones destinadas a la juventud que permitía (permite todavía) la prohibición de anunciarse, y que en la práctica ha llevado a la desaparición de la mayoría de ellas, a excepción de la revista *Arcadie*, que logró sobrevivir al difundirse sólo a través de suscripciones entre 1955 y 1975.

Por el contrario, todos los demás periódicos fueron sus víctimas: *Futur* o *Juventus* en las décadas de 1950 y 1960, o los periódicos del FHAR (Frente Homosexual de Acción Revolucionaria) y de los GLH (Grupos de Liberación Homosexual) en los años setenta, que fueron habitualmente perseguidos, del mismo modo que también lo fue la prensa masculina «de seducción» de Pierre Guénin.

También el célebre *Gai Pied* tuvo que afrontar la furia de la censura: habiendo escapado milagrosamente de los censores durante sus primeros años, probablemente gracias al apoyo de los intelectuales que se ganó publicando artículos y entrevistas de Michel Foucault o Jean-Paul Sartre, el periódico sufrió una amenaza de prohibición por parte de Charles Pasqua, ministro del Interior, en marzo de 1987. *Gai Pied* fue apoyado entonces por los periodistas, que vieron en esta amenaza un atentado contra la libertad de expresión de la prensa, y por políticos de izquierda como Jack Lang, al que se pudo ver en el Salón del Libro con un *Gai Pied* bajo el brazo, así como de derecha: François Léotard, ministro de Cultura, que manifestaba de esa forma la mayor tolerancia* de la derecha liberal, al mismo tiempo que rompía la unidad gubernamental. Es interesante, en este caso de *Gai Pied* de la primavera de 1987, el anacronismo de la tentativa de censura: sólo diez años antes una prohibición de *Gai Pied* habría pasado ante la indiferencia general por no estar de actualidad, lo que demuestra que la censura es producto de una correlación de fuerzas entre el Estado y la sociedad, y que si ésta ejerce la presión suficiente obliga a ceder a aquél.

La autocensura es más sutil que la censura intelectual o institucional: al emanar de autores homosexuales es interna, no externa, y puede reflejar turbaciones interiores de una persona que no lleva bien su homosexualidad y que ha interiorizado las normas sociales dominantes, los mecanismos de prevención y precaución, la estrategia de valerse de astucias con la censura externa, pudiendo combinarse esos elementos en dosis variables. Roger Martin du Gard no permitió que se publicara *El teniente coronel de Maumort* hasta después de su muerte porque evidentemente quería protegerse, ¿y qué podemos decir de las profundas dudas de Gide* para publicar *Corydon*, decidiéndose finalmente a hacerlo a pesar de los consejos de sus amigos y provocando un auténtico escándalo* editorial? ¿Qué decir también de los meandros de la obra proustiana en materia de homosexualidad? ¿Quién es en realidad Albertine? ¿Cuál es el punto de vista de Proust, el del narrador, el de Carlos? ¿Qué se puede deducir en *En busca del tiempo perdido* de los terribles pasajes dedicados a los «hombres-mujeres» al comienzo de *Sodoma y Gomorra*, de la complacencia en el relato de la escena en la que copulan Jupien y el señor de

Charlus en *El mundo de Guermantes* o del burdel para hombres de *El tiempo recobrado*?

Evidentemente, con Proust estamos en un caso límite, pero que al mismo tiempo tiene carácter fundador en la medida en que la mayoría de los autores homosexuales se refieren a él. Es por ejemplo muy significativo que Jean-Louis Bory cite a Proust en un artículo titulado «Le Refus du masque» [El rechazo de la máscara], en el que evoca su propia censura: «Desde mi primer texto sabía que un día u otro llegaría a escribir claramente sobre esta cuestión; la he eludido durante mucho tiempo, he renegado mucho tiempo... en fin... engañé, del mismo modo que engañaba Proust, y en una de mis primeras novelas intenté abordar francamente el problema, aunque todavía de una forma muy hipócrita; se titulaba *Usé par la mer*, yo narraba los amores entre un hombre que se llamaba Félicien con una Georgette que, cosa extraordinaria, era militar. Esto era posible porque existían las AFAT¹¹. La feminización, la parte Albertine de mi Georgette era tan torpe que era transparente, ¡incluso estaba tatuada! Y, naturalmente, casi nadie se dejaba engañar. Pero yo no estaba nada orgulloso, era una forma de escapar. En el mismo libro contaba la amistad apasionada entre un exhibidor de películas, el señor Bonaventure, y un peluquero que se llamaba señor Suzanne. Aquí avanzaba un poco pero todavía era sólo un guiño. Y el tema es demasiado grave para ser sólo un guiño. Por ello, en el siguiente libro, *Un Noël à la tyrolienne*, di el paso y describí de forma mucho más precisa un amor entre alguien llamado Aloys y alguien llamado Pierre. Y ya pensaba en la siguiente novela, *La Peau des zèbres*. En ella quemé mis naves. Estaba claro que Aloys se llamaba en realidad François-Charles, que estaba enamorado de Pierre y se encontraba con el Félicien de *Usé par la mer*. Estaba clara la verdadera naturaleza de mis amores. La máscara era muy transparente pero seguía siendo una máscara en la medida en que el “yo” que yo usaba era un “yo” novelesco. Se podía creer que eran François-Charles o Félicien quienes hablaban. Se podía decir: bien, ahora es François-Charles, aquél es Félicien, ¿pero dónde está el autor?».

► BIER, Christophe, *Censure-moi, Histoire du classement X en France*, París, L'Esprit Frappeur, 2000. –BORY, Jean-Louis, «Le Refus du masque», en *Arcadie*, noviembre de 1973, «L'Homophilie à visage découvert». –BOSWELL, John, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au xivème siècle*, París, Gallimard, 1985 [ed. cast.: *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*:

¹¹ Auxiliar femenina del Ejército de Tierra. [N. de los T.]

los gays en Europa occidental, El Aleph Editores, 1998]. –COURCELLE, Pierre, *La Consolation de philosophie dans la tradition littéraire*, París, Éditions Augustiniennes, 1967. –DOLLIMORE, Jonathan, *Sex, Literature and Censorship*, Cambridge, Polity Press, 2001. –DOUIN, Jean-Luc, *Dictionnaire de la censure au cinéma*, París, PUF, 1998. –FRANCKLIN, Thomas, *The Works of Lucian*, Londres, T. Cadell, 1781. –MEYER, Richard, *Outlaw Representation: Censorship and Homosexuality in Twentieth Century American Art*, Nueva York-Oxford, Oxford Univ. Press, 2002. –ORY, Pascal (dir.), *La Censure en France à l'ère démocratique (1848-...)*, Bruselas, Éd. Complexe, 1997. –RUSSO, Vito, *The Celluloid Closet. Homosexuality in the Movies*, Nueva York, Harper & Row, 1987. –SERGENT, Bernard, *L'Homosexualité dans la mythologie grecque*, París, Payot, 1984 [ed. cast.: *La homosexualidad en la mitología griega*, Alta Fulla editorial, 1986]. Reed. en *Homosexualité et initiation chez les peuples indo-européens*, París, Payot, 1996. –VIAU, Théophile de, *Théophile en prison et autres pamphlets*, Utrecht, Jean-Jacques Pauvert, 1967.

Hervé CHEVAUX

→ comunismo; escándalo; escuela; fascismo; Gide, André; heterosexismo; Hirschfeld, Magnus; historia; literatura; medios de comunicación; policía; Viau, Théophile de; Villon, François.

CHINA

Sin haber conocido ni las hogueras de la Inquisición*, ni la deportación*, ni la intolerancia social generalizada, la China tradicional parecía ser el paraíso gay y lesbico. Una larga tradición escrita que se remonta al siglo v a.C., ilustrada en todos los géneros literarios, da fe de ello. La moral de los chinos estaba basada en su propia cultura y en la templanza, no en absurdos tabúes. La sexualidad era algo natural para ellos; al ser su uso ordenado la clave de la salud y de una larga vida, no pensaban en condenar una práctica erótica en sí misma, en legislar a tropicónes ni en regular la personalidad humana en torno a la orientación sexual. Sin embargo, un análisis profundo de sus textos permite descubrir algunas reticencias que irán confirmándose a partir de la dinastía Ming (1368-1644) y sobre todo de la Qing (1644-1911), manifestando el aumento de la homofobia, que, sin embargo, no era todavía ni general ni absoluta. Se tuvo que producir la intrusión de las ideologías y de las teorías médicas y psiquiátricas occidentales de principios del siglo xx para que diera un giro radical y sistemático. Se iba a expresar sobre todo en el ostracismo social y el manto de silencio impuesto a los amores «desviados». El matri-

monio* se imponía para asegurar la descendencia al clan, pero no era un obstáculo para los amores masculinos o sáficos. Una vez cumplido convenientemente el deber familiar, nada prohibía –sobre todo al hombre– amar a otro o tener un favorito, al que se debía atender tratando de encontrarle una esposa adecuada. Por el contrario, era inconcebible, antisocial, el rechazo del himeneo; sólo el clero budista podía sustraerse a esta obligación, aunque no estuviera legitimado el celibato.

El favorito lleva a la perdición

Muchos escritos moralistas de cronistas de la Antigüedad se levantaron contra el desenfreno, pero condenaron más el *exceso* de las pasiones, el *abuso* del vino y de las mujeres –o de efebos– que el hecho en sí. Los filósofos advirtieron de la pernicioso influencia de los favoritos, de los protegidos o de los eunucos, de personas con muy poca capacidad real para dirigir los asuntos del Imperio. Los historiadores sacaron lecciones de los reinos derrocados, de las casas arruinadas por hombres abandonados a sus pasiones. La suerte del Estado o de la familia era demasiado importante para ser el juguete de pasiones irracionales. Los cronistas alababan a aquéllos cuyo talento o influencia moral con el príncipe servían para consolidar el trono y condenaron a los incapaces y a los adúladores que conducían al soberano al mal. Los reproches que les hacen son sobre todo de naturaleza política: honores indebidos, abusos de poder, usurpación de privilegios imperiales, ruina de las finanzas.

El budismo* contra el pecado de la carne

El budismo apareció en China en el siglo I y ejerció una profunda influencia en el pensamiento y las religiones del Imperio Medio entre los siglos VI y IX; el budismo introdujo el concepto de pecado de la carne. Consideraba que la sexualidad era un obstáculo para la vida espiritual. Había que guardarse sobre todo de la mujer tentadora –nos referimos a textos escritos por hombres para hombres–. La homosexualidad estaba contemplada y eventualmente condenada, pero no mucho más que los actos heterosexuales, por ser un acicate para el apego al cuerpo y una incitación al pecado. En India* se había elaborado un conjunto de reglas, aplicables a los laicos o a los religiosos, más detallado que los interdictos chinos contra la violación, el adulterio o la endogamia. Todo budista debía abstenerse de la lujuria, dentro de la cual estaban los hombres según algunos historiadores. Los textos de disciplina monástica *vinaya*, que contem-

plan todas las variantes del acto sexual, eran mucho más precisos. La penetración con eyaculación, sea cual fuere el orificio y la pareja, entrañaba la expulsión de la comunidad. La masturbación recíproca de los monjes se castigaba sólo con penitencias, las de las monjas eran *peccata minuta*. Los pecados cometidos con un *pandaka*, travesti con la psicología de una libertina, no apto para la ordenación, estaban menos castigados que los cometidos con una mujer, pero más que los cometidos con un hombre viril. La regla se preocupaba también de evitar las ocasiones de tentación, colocando en el dormitorio de los monjes los baños y las letrinas. Sin embargo, esto no impediría el elogio de las amistades monásticas para cultivar la Vía, los amores masculinos o sáficos entre los bonzos y las monjas chinas, y las tradiciones pederásticas, como la de los protegidos de los monjes *chigo* en Japón.

Hacia el orden moral

Con los Song (960-1280) apareció un cierto puritanismo inspirado por el neoconfucianismo, marcado por influencias búdicas, que insistía en la abstinencia y en el control de los deseos. Esta interpretación de los clásicos confucianos se convertiría en ortodoxia del Gobierno al principio de los Ming. Una parte de la elite, que consideraba a las sociedad urbanizada de los siglos XVI y XVII hedonista e insaciable, mientras que el régimen se hundía en la impericia y aumentaban los peligros exteriores (japoneses, manchúes), reaccionó contra el diletantismo y la corrupción de las costumbres, «causa» de la caída de la dinastía y de la ocupación extranjera. El Imperio Qing, preocupado por ganarse a los instruidos, perseguiría una recuperación moral tratando de confinar la sexualidad al lecho conyugal.

Surgidos durante los Song, los «libros edificantes» (*shanshu*), tratados de moral popular y los «cuadros de méritos y deméritos» (*gongguoge*), tablas de actos buenos o malos, «establecidos» como bien o mal, fueron muy influyentes del siglo XVI al XVIII. Basados en la idea búdica de retribución pero representando un sincretismo del confucianismo vulgarizado, del budismo y el taoísmo, promovieron una ética muy farisea. Contrarios desde el principio al adulterio y al desenfreno, hay dos de ellos, del siglo XVII, que abordan el tema de los amores masculinos, denunciando a un tiempo el exceso de concubinas y el mantenimiento de efebos, la frecuentación de burdeles y la pederastia.

Ignorando el safismo, el derecho se interesa por la sodomía a partir de la mitad de la dinastía de los Ming. Con anterioridad, dos fuentes literarias (no jurídicas) Song mencionan una ley de la era Zhenghe (1111-1117) que ordena detener y azotar a los

prostituidos de la capital por ofensa contra las buenas costumbres. La penetración anal (no específicamente entre hombres) era asimilada a la introducción de inundicias en la boca mediante una enmienda al Código de los Ming que data de la era Jiajing (1522-1566) y se castigaba con 100 bastonazos. El Código de los Qing lo retomó e integró después en un conjunto coherente, bajo el capítulo de «Fornicación», una serie de artículos referentes al raptó o violación de chicos, colectivo o no, con o sin violencia*, con resultado o no de muerte, y también la sodomía (*jijian*) consentida. Se castigaba con 100 bastonazos y con llevar la canga durante un mes; la seducción de un chico menor de doce años se asimilaba a la violación. De hecho, la misma escala de penas valía para todos los delitos sexuales. La aplicación de esta legislación a los casos graves: raptó, violación, homicidio..., era muy estricta y bien conocida en los archivos del Ministerio de Justicia y de las cortes soberanas. Era mucho más difícil emprender persecuciones legales contra la sodomía consentida, que no necesitaba ser sancionada por las autoridades centrales.

El final de los Ming y el comienzo de los Qing produjo una homofobia más clara en algunos autores. En una cultura en la que las normas sociales de comportamiento ocupaban un lugar mayor que el derecho positivo en el control de la población, la pasividad sexual subvertió la jerarquía de géneros y estatus sociales. Asociada a la condición servil y a la prostitución, particularmente visibles en estas dos dinastías, amenazó con el deshonor, los comadreo y también el chantaje. La inconstancia de los efebos, cuya única preocupación era el dinero o los privilegios, provocaba cotilleos. Las primeras injurias* homófobas y las alusiones directas al «papel femenino» aparecieron. De forma más general, el amor entre hombres se juzgaba ridículo, sin que realmente se supiera por qué, a veces como lamentable sustituto de la heterosexualidad (en las prisiones*, en el ejército*...). Unión del *yin* y del *yang*, conforme a los designios del cielo y de la tierra, amar a las mujeres entraba dentro del orden normal de las cosas; el gusto por los chicos se consideraba una extravagancia, sucia por el hecho de la penetración anal, poco comprensible en comparación con el placer que proporcionaba, casi «contra natura*», sobre todo si iba acompañada de un rechazo del matrimonio, ¡suprema inmoralidad!

Discurso médico y «moral» burguesa

Este atisbo de intolerancia no impidió ni la conciencia de una tradición, ni el florecimiento del gusto por los actores travestis, ni amores entre estudiantes o letrados. Pero la intrusión de Occidente en el

siglo XX, radicalizando y generalizando la homofobia, condenó a la homosexualidad al silencio. Traumatizados por las humillaciones infligidas por los occidentales y los japoneses desde las guerras del opio, las elites intelectuales de principios del siglo XX reclamaron una completa «modernización» intelectual, cultural y política del país de acuerdo con el modelo extranjero. La caída del Imperio (1911) y el movimiento del 4 de mayo de 1919 abrieron las puertas a una occidentalización desordenada, acusando a la tradición y al confucianismo de todos los males. La democracia y la ciencia —a las que se les atribuía virtudes sociales y morales— se convirtieron en los nuevos ídolos. Los estudiantes y los intelectuales, al querer liberarse de la obligación de las tradiciones antiguas, no se dieron cuenta de que asumían la etiquetada mentalidad pequeñoburguesa y un cientificismo ciego. Pero esto no se hacía sin reapropiaciones ni opciones selectivas, especialmente a propósito de la homofobia.

El discurso médico y psiquiátrico sobre la sexualidad, y el propio concepto, aparecieron en China a través de las traducciones (Havelock Ellis fue publicado en 1926 y en 1947), y cristalizaron gracias a ensayos médicos* y psicológicos* chinos durante las décadas de 1920 y 1930, integrándose totalmente en las categorías occidentales. El término homosexualidad (*tongxinglian*) apareció con todo su cortejo delirante en los años veinte y reemplazó en la teoría a todos los conceptos antiguos. El discurso chino lo incorporó a sus costumbres y mentalidad: se convirtió en una «anomalía» (pasajera y curable), «inversión»* y competencia del médico y del psiquiatra. La literatura médica sobre el arte de amar y de engendrar hijos hermosos reforzaba la idea de que la medicina decía lo que convenía en materia de sexualidad; la antigua preocupación por lo social y moralmente correcto hizo que la sexología fuera más normativa que analítica y centrada en la búsqueda del placer por parte del individuo. Preocupados por la «calidad» de la población, los teóricos viraron hacia el eugenismo, considerando que toda sexualidad no creadora, la prostitución, la masturbación, la sodomía... era una enfermedad a curar (incluyendo el electrochoque) en beneficio de la salud de la familia* y del Estado, una «plaga social» que había que relegar al silencio más absoluto. El tema se convirtió en tabú: China no produjo *nada* sobre la homosexualidad entre los años 1940 y 1980; Taiwán y Hong Kong no lo hicieron hasta los años setenta. Ni siquiera hay diatribas encendidas como las de Himmler* en la obra publicada de los dirigentes nacionalistas o comunistas. Entre las décadas de 1950 y 1970 algunos llegaron incluso a negar la existencia de gays y lesbianas en China, afirmándose que la homosexualidad había sido «erradicada» allí, igual que las enfermedades venéreas. Adoptadas por los

regímenes totalitarios y popularizadas por los comunistas*, estas opiniones se impusieron hasta la década de 1990 en una China continental aislada de las evoluciones occidentales. Hubo que esperar hasta 2001 para que la Asociación China de Psiquiatría sacara a la homosexualidad de la lista de enfermedades mentales.

El cristianismo y su argumentario homóforo tuvieron poca influencia, excepto en Hong Kong. Más allá del discurso psiquiátrico, la occidentalización se tradujo en realineamiento de las costumbres sobre el comportamiento «civilizado» del siglo XIX victoriano, un deseo de «eliminar los aspectos bárbaros del pasado» y la carrera por las últimas modas extranjeras. Así, el amor sólo podía ser monogamia estrictamente heterosexual, realizado el idilio romántico y concluido en un matrimonio burgués. La tradicional obligatoriedad del himen se reforzó y tomó un tinte homóforo; no se trataba de chicos, de juegos entre chicos o entre chicas, había que hacer la corte a un representante del otro sexo. La antigua importancia de las convenciones morales hizo que aquello que perturbara la norma procreadora y patriarcal colocara al soltero y al homosexual exclusivo, afeminado o no, al margen de la sociedad, manifestándose la homofobia más en términos de ostracismo que de derecho. Forzados a matrimonios de conveniencia, los gays chinos vivían con la angustia de ser descubiertos y de perder su reputación y su empleo. La imposibilidad de cualquier intimidad en un sistema basado en la familia y la escasez de alojamientos no ayudaban a arreglar la situación. Sin embargo, apenas se encuentran reacciones populares violentas o «caza a los maricas»; incluso podían ser toleradas algunas manifestaciones de homoerotismo, siempre y cuando no implicaran un modo de vida diferente y que no se mencionara la palabra «homosexual», palabra bárbara y tabú.

Represión

Aunque las normas sociales eran el peor enemigo de los gays y lesbianas chinos, el brazo secular de la policía también se hacía sentir. En 1865, y después en 1901, los ingleses habían introducido su legislación en Hong Kong, condenando a cadena perpetua la sodomía, la ofensa a las buenas costumbres entre hombres a dos años de reclusión y la tentativa de sodomía o de ofensa a las buenas costumbres a una pena máxima de diez años. El conjunto de estas leyes fue abolido en 1991, adaptando el derecho local a la legislación inglesa de 1967, no sin suscitar una feroz oposición de la elite *china* de la colonia.

Los códigos republicanos modernos de 1928, aplicados siempre en Taiwán, suprimieron el delito de la sodomía. Esto no evitó los abusos del legisla-

dor sobre la ofensa a las buenas costumbres o el tráfico de estupefacientes, castigados con multas o un máximo de siete años de prisión en Taiwán, ni el acoso policial en los centros de gays y lesbianas.

Aunque con referencias al modelo soviético, la China comunista tuvo su propia política represiva contra la homosexualidad. Sus preocupaciones son a veces cercanas a las de los juristas de la dinastía Qing, y el encarcelamiento no jugó allí un papel tan importante como en otros sistemas totalitarios. Ningún artículo de la ley condenó expresamente la homosexualidad, contrariamente a lo que sucedió en los códigos soviéticos. Pero esto no impidió que fuera reprimida, como lo fue en general toda sexualidad fuera del matrimonio, pero la falta de una calificación clara y la diversidad de instrumentos de control social han borrado las huellas. En un país en el que los comunistas de base arreglaban sus problemas sin poder recurrir al sistema judicial, las «unidades» (*danwei*) disponían de un arsenal de control muy eficaz: advertencias, inscripción de la falta en el expediente que perseguía a un individuo a lo largo de toda su vida, exclusión del partido, degradación, destitución. En un sistema totalmente controlado por el Estado, los castigos contra la reputación y los medios de vida de un ciudadano y de su familia eran temibles.

La mayoría de los delitos de orden moral fueron –y lo son todavía– tratados de esta manera. Al tener en cuenta la arbitrariedad generalizada del régimen y de los periodos de anarquía, todo un abanico de penas y encarcelamientos más o menos legales fueron aplicados a los «malos elementos» y otros «contrarrevolucionarios». Así, algunos actores travestis famosos antes de la toma del poder por los comunistas fueron deportados, algunos gays fueron ejecutados (en algunos casos con circunstancias agravantes, y por última vez en 1977), condenados a penas variables de internamiento en campos de «reforma por el trabajo» (*laogai*) o la cárcel. Los comportamientos homosexuales sirvieron para justificar el alargamiento de penas para los presos y la inculpa-ción por delito político. El artículo 160 de la ley penal de 1979 «clarificó» un poco las cosas, estableciendo el delito de «vandalismo», sacó en el que cabían las riñas, los atropellos violentos, el atentado contra el orden público, las ofensas a las mujeres (proposiciones obscenas en la celebración de orgías) y otras desviaciones. Permitió reprimir la homosexualidad e imponer severas penas de prisión o de campo de internamiento hasta la década de 1980. La reforma penal de 1997, que precisaba la aplicación de esta legislación, no condenaba más que «las reuniones con fines de desenfreno*». Las redadas de la policía en lugares gays, el conjunto de multas, detenciones en la comisaría, chantajes..., las tendencias mafiosas, o al menos una represión, no eran

raras. La desconfianza enfermiza del poder contra cualquier iniciativa ciudadana, que estuviera fuera de su control, impidió cualquier tipo de tentativa de organización de los «camaradas».

La «apertura» y sus límites

Esta apertura, tan alabada a partir de 1978, fue muy selectiva. El cine*, las series de televisión y las últimas modas extranjeras fueron penetrando cada vez más libremente, excepto el movimiento gay y su visibilidad. La imagen idolatrada de Estados Unidos que nos dan los medios de comunicación* es la de la pareja «normal» limpita, del héroe rubio que deja atónitas a las chicas. La cultura pop china también destilaba el agua de rosas de la chispa heterosexual, sin alternativa posible. Pero las costumbres se han transformado: hace diez años, dos hombres o dos mujeres podían ir de la mano por la calle y a nadie le extrañaba, sólo era la expresión de la amistad, pero entre un hombre y una mujer, chocaba. En el año 2000 era a la inversa, pues se veía en ello un signo de *homosexualidad*.

La prensa condenó a la homosexualidad al silencio total hasta la década de 1980 en Hong Kong y Taiwán; en la China comunista se empezó a descubrir el velo, popularizando la palabra y el concepto. En las sociedades dominadas por el mercantilismo se habla de ella porque sirve para que los medios de comunicación vendan inspiradas por el voyerismo y el sensacionalismo. La homofobia florece en cada página, sufriendo la homosexualidad amalgamas de todo tipo: asesinato, violación, prostitución, suicidio*, sida*... La información sobre las manifestaciones y el movimiento de gays y lesbianas en Occidente ha permitido retomar el tópico de vicio* extranjero; se reduce esta comunidad a la imagen de la *drag queen*... Las vigorosas reacciones del movimiento *tongzhi* (*queer* en chino), que surgió en la década de 1990 en Taiwán y Hong Kong, han obligado a los periodistas a tener un poco más de objetividad, pero no han actuado siempre así.

La degradación universal de la enseñanza clásica y la incultura generalizada han apartado a los chinos de sus raíces, incluidos los gays y las lesbianas, y les han hecho olvidar la tolerancia* de otros tiempos en los que no había censura*. Efectivamente, los textos antiguos están disponibles en ediciones excelentes; sólo los pasajes y obras más eróticas, tanto heteros como gays, están prohibidos o cortados. En esta negación, la complicidad de los doctos permite la distorsión y la interpretación heterosexual de anécdotas o de textos que son conocidos. Por tanto, se puede presentar como costumbre o confucianismo lo que no es más que puritanismo importado. Muchos notables han podido proclamar en un afán mo-

ralizador y etnocéntrico que la homosexualidad «violó la ley natural y la tradición china» y convertirla, en la década de 1970, en el vicio extranjero del decadente Occidente. Por otro lado, las referencias para los militantes gays y lesbianas son casi exclusivamente anglosajonas o japonesas.

Inspirándose en conceptos extranjeros o tradicionales sostenidos por el régimen, los discursos homófobos están anclados y se resisten a los cambios producidos en un Occidente siempre propenso a andarse por las nubes.

► DOMENACH, Jean-Luc, *Chine: l'archipel oublié*, París, Fayard, 1992. —INSCH, Bret, *Passions of the Cut Sleeve; the Male Homosexual Tradition in China*, Berkeley-Los Ángeles-Cambridge, Univ. of California Press, 1990. —CHOU, Wah-shan, *Tongzhi: Politics of Same-Sex Eroticism in Chinese Societies*, Binghamton, Harrington Park Press, 2000. —DIKÖTER, Frank, *Sex, Culture and Modernity in China, Medical Science and the Construction of Sexual Identities in The Early Republican Period*, Londres, Hurst & Company, 1995. —LONG, Laurent, «“Manches coupées” et “repas en tête-à-tête”», *La Revue H*, 1997, núm. 4. —MATIGNON, Jean-Jacques, «Deux Mots sur la pédérastie» en *La Chine hermétique; superstition, crime et misère*, París, Paul Geuthner, 1936. —NG VIVIEN W., «Homosexuality and the State in Late Imperial China» en CHAUNCEY, George; DUBERMAN, Martin; VICINUS, Martha (dir.), *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, Nueva York, Penguin, 1990. —PASQUALINI, Jean, *Prisonnier de Mao, sept ans de camp de travail en Chine*, París, Gallimard, 1975. —SOMMER, Matthew H., «Qing Sodomy Legislation», en *Sex, Law and Society in Late Imperial China*, Stanford, Stanford Univ. Press, 2000. —WU, Chunsheng, «La Vie gaie et lesbienne en Chine», en *La Revue H*, 1997, núm. 4. —ZHOU, Huashan, *Histoires des «Camarades»; les homosexuels en Chine*, París, Paris-Méditerranée, 1997.

Laurent LONG

→ budismo; comunismo; Corea; heterosexismo; Japón; medicina; Rusia; Sureste asiático.

CINE

La representación es siempre un asunto de Estado. Todas las artes se enfrentan a esta realidad, ya se trate de funcionarios que imponen la censura* o de medidas financieras que establecen tasas especiales. La gestión con el menor riesgo conlleva una cierta autocensura para los artistas, que suelen mantener en los periodos favorables por costumbre o por prudencia. El cine no escapa a esta regla. La censura se

ha aplicado a la sexualidad en las representaciones públicas, lo que no impedía que algunos amantes del cine hicieran circular en privado imágenes animadas pornográficas en las que no era raro ver escenas de carácter claramente homosexual y no sólo lesbianas, como se podría esperar.

La industrialización del cine y su producción/difusión de masas es lo que ha afectado a los Estados. La censura afecta sobre todo a las escenas de sexo. Ha tenido efectos sorprendentes, como en el teatro, donde, durante mucho tiempo, el oficio de actriz estaba muy estigmatizado, dejando así el sitio a los travestis. Este subterfugio con un efecto cómico garantizado ofrecía a veces una libertad paradójica, especialmente con los temas feministas (mira lo que te puede pasar si eres una mujer). El travesti fue al principio un personaje masculino (*Charlot perfecta dama* de Charles Chaplin, *Dos veces dos*, con Laurel y Hardy), pero también femenino (*Ich möchte...* de Ernst Lubitsch, 1919; *Victor o Victoria* de Raymond Schünzel, 1933, adaptada el mismo año en Francia por Lebon (*Georges y Georgette*), en Inglaterra (*First a Girl*, 1935), después en Estados Unidos, y más recientemente por Blake Edwards (Inglaterra y Estados Unidos), en 1982, como si la vena de inspiración en el cine se encontrara en las insinuaciones de que el género se desliza entre lo masculino y lo femenino. El feminismo norteamericano proporcionó modelos que permitieron desnudar a los travestis sin renegar de su papel, lo que constituiría el triunfo de lo *camp*, esa manera de expresar la homosexualidad haciéndola aparecer como heterosexualidad. Se distingue en ella la cultura de lo excesivo, de lo «demasiado», en la que las mujeres sobre todo, y más raramente los hombres, caricaturizan en negativo o en positivo los papeles que tradicionalmente se les han asignado, hasta el punto de que se hacen improbables (Mae West, *No soy un ángel*, 1933; Marlène Dietrich, *El ángel azul*, Bette Davis).

Dada la escasez de imágenes que los reflejaran, los gays y las lesbianas se contentaban con películas crípticas, guiños como el diálogo entre John Ireland y Montgomery Clift en *Río rojo*, de Howard Hawks (1948), cuando los hombres comparan los calibres de sus respectivos revólveres, la relación ambigua entre Charlton Heston y Stephen Boyd en *Ben-Hur* de William Wyler, 1959, en *Goodnight nurse* de Georges Peters (un travesti apodado Fatty le echa el ojo a Buster Keaton) y Laurel y Hardy (*Las niñas*, 1932) y más adelante escuchar a Cary Grant en *La fiera de mi niña*, 1938, de Howard Hawks: «De repente me he convertido en un gay».

Y esto ocurrió porque en Estados Unidos, de 1930 a 1966, el Código del senador Hays frenó los impulsos de los realizadores, que fueron presionados para firmarlo y acatarlo: en lo sucesivo estaría

prohibido todo «movimiento inconveniente». En 1952 el Congreso estadounidense decidió que el cine podía beneficiarse también de la libertad de expresión (primera y cuarta enmiendas): el primer pecho desnudo se mostró al público en 1965 (*El prestamista* de Sidney Lumet; el primer pubis en *Blow-up*, Antonioni, 1967. Esto nos dicen las críticas heterosexuales; pero ¿cuándo se produciría la primera relación homosexual, masculina o femenina? La homosexualidad es considerada pornografía en dos vertientes: como sexualidad y como homosexualidad. Esto se constató de forma muy clara cuando una municipalidad quiso prohibir el anuncio de la película de Almodóvar *La ley del deseo*, que mostraba a dos hombres en la cama. Y de eso se trataba: el 31 de octubre de 1975 se votó en Francia la ley que establecía la clasificación X (obligación de difundir las películas con X en salas especiales, que tenían que subir el precio de la entrada en más de la mitad). Fueron amenazados con la X realizadores como Philippe Vallois por, *Joan, carnet intime d'un homosexuel*, 1976; fue defendida por Jean-Luis Bory e Yves Navarre. Y la SRF (Sociedad de Realizadores de Films) quiso exhibirla en «Perspectivas del cine» en Cannes. Finalmente, fue prohibida para menores de dieciocho años. El mismo destino tuvo en 1979 *Race d'Ep* de Lionel Soukaz y Guy Hocquenghem (véase *Bout tabou*, 1979-2000, pasaje censurado y clasificada X). Hay que señalar que siempre que se levantó la censura, parcial o totalmente, fue gracias a la presión de una *intelligentsia* despejada por la selección para un festival.

En Estados Unidos, la película *Celuloid Closet* de Rob Epstein y Jeffrey Friedman en 1996, basada en la obra de Vito Russo, significó un retroceso muy grande en las modificaciones heterosexistas* impuestas en los escenarios. Valgan algunos ejemplos: en *La rebelde* de Robert Mulligan (1976), una adaptación de la novela del inglés Gavin Lambert, el personaje principal era homosexual, pero bajo la presión del actor que interpretaba el papel, Robert Redford, y la del realizador-productor Lambert que aportó las modificaciones necesarias para que el personaje fuera bisexual; en *Encrucijada de odios*, adaptada de la novela *The brick Foxhole* de Richard Brooks (1958); y en una escena de baño de *Espartaco*, de Stanley Kubrick, Laurence Olivier (Crasio) se aproxima mucho a Tony Curtis (Antónimo) para confiarle que prefiriera los caracoles a las ostras (1960).

Obstáculos en el rodaje, cábalas, prohibiciones, destrucciones

La primera película que fue prohibida en la historia del cine por tratar del tema de la homosexualidad fue *Anders als die Anderen* de Richard Oswald (1919). Las autoridades de la censura alemana establecieron el 18 de agosto de 1920 que sólo se podría proyectar «para algunas categorías de personas, a saber, los médicos y el personal médico dentro de los establecimientos de enseñanza y de institutos de investigación». Y efectivamente fue posible verla en el Instituto de Sexología de Berlín fundado por Magnus Hirschfeld* (1868-1935) gracias a un fervoroso militante homosexual en la República de Weimar.

A pesar de la censura, nos quedan huellas de esta película gracias a un documental rodado en 1927 por Hirschfeld, *Gesetze der Liebe* [Las leyes del amor], en donde el autor había recogido una versión abreviada de *Anders...* Este pasaje fue prohibido por la censura, pero se mantuvo milagrosamente en una copia que debía ser exportada a Ucrania. Fue descubierta en Berlín por un grupo de homosexuales de Europa occidental en 1976 y difundida por primera vez en Francia en el primer festival «Cuestión de género», de Lille, en 1991, restaurándose inmediatamente la copia (1999), que sería difundida por el canal Arte.

Más próximo a nosotros, en 1964, Jean Delannoy rodó en la abadía de Royaumont (Val-d'Oise) *Las amistades particulares*, según la novela epónima de Roger Peyrefitte (1944), y provocó la ira de François Mauriac que, en el *Figaro Littéraire* del 23 de abril, exclamó: «Nunca pensé que un espectáculo pudiera darme esta tristeza, este disgusto, casi esta desesperación. Me pregunto, ¿cómo hay padres que pueden consentir que un cineasta se rebaje de esa manera?». Dos años después, Jacques Rivette rodó la que sería *La religiosa*. El ministro de Justicia, Jean Foyer, prohibió que se rodara en la abadía de Fontevault. El rodaje se hizo en Aviñón, socialista. Yvon Bourges, secretario de Estado para la Información, prohibió la película a pesar de las numerosas protestas y en contra de la opinión de la comisión de control cinematográfico; el 6 de mayo de 1966 André Malraux envió la película al Festival de Cannes y en 1967 se anuló la anterior prohibición por defecto de forma por una decisión del Tribunal Administrativo de París, siendo autorizadas las proyecciones por la comisión de censura para mayores de dieciocho años.

La violencia* podía adquirir tintes más dramáticos todavía si se refería a personas físicas. En la Unión Soviética, Eisenstein fue sometido regularmente al chantaje; Serge Paradjanov fue condenado por actos homosexuales y encerrado en un campo* de trabajo; Pasolini* fue asesinado el 1 de noviembre de 1975 en un descampado de Ostia.

Al mismo tiempo, se liberaba el cine occidental: en *El último tango en París* (1972), Marlon Brando ofrece su ano a los dedos expertos de Maria Schneider. La homosexualidad se apunta al cine, *Muerte en Venecia* (1971), *La mejor manera de andar* (1979), *Vicios pequeños* (1978). *Saló o los 120 días de Sodoma* (1975) impuso una estética sadomasoquista y el *Canto de amor* de Jean Genet, de 1949, cuya proyección estuvo prohibida durante veinticuatro años, fue redescubierta en 1975 gracias al colectivo Jeune Cinéma que organizó, en el centro cultural americano, en el bulevar Raspail de París, una proyección pública e histórica. Poco tiempo después se levantó la prohibición. En 1980, *Calígula*, del realizador Tinto Brass, producida por la revista norteamericana *Penthouse*, con guión de Gore Vidal (*Myra Breckinridge*), escapó a la X y fue autorizada para mayores de dieciocho años después de que le amputaran más de veinte minutos; una película a propósito de la cual Guy Hocquenghem, en la edición del día 2 de julio de 1980 de *Libération*, decía haber visto el sexo más grande de la historia del cine (más de 10 metros en la pantalla), pero en la versión íntegra americana de dos horas y media.

La abundancia de representaciones positivas de la homosexualidad durante la última década del siglo xx se topó con reacciones violentas: en 1995, la salida de *Sacerdote* de Antonia Bird, durante la semana de Pascua, fue calificada de «provocación» por el portavoz de la Conferencia Episcopal de Francia, el padre Di Falco. Esta historia de un sacerdote homosexual amanerado en un barrio marginal de Liverpool disgustó también a los católicos polacos, que la boicotearon, amenazando con incendiar los cines donde se proyectara e interpusieron una demanda judicial por «delito de propagación de la pornografía». También algunas organizaciones católicas inglesas pidieron que se retirara de las pantallas, mientras que en Estados Unidos los fieles fundamentalistas de extrema derecha* se presentaron con pancartas en los cines donde se proyectaba la película; los creyentes católicos anunciaron un boicot contra la Walt Disney, distribuidora de la película; a finales de diciembre de 1998 la proyección de la película canadiense *Fuego* de la realizadora Deepa Mehta, historia de amor de dos mujeres abiertamente lesbianas, fue interrumpida por radicales indios en Nueva Delhi y Bombay, pero el Gobierno reaccionó a favor de la difusión de la película porque «el Estado tiene la obligación de proteger la vida, la libertad y los bienes de los ciudadanos».

En 1996 la viuda de Mishima, que se negaba a que el nombre de su marido se asociara a obras de carácter homosexual, consiguió, de los productores de la película *Kurotokage* (1968) del japonés Kinji Fukasaku, que todas las copias fueran destruidas. En el papel principal actuaba Miwa, la travesti más

famosa de Japón. Fue una de las raras apariciones del escritor Mishima en el cine. El colmo del absurdo se produjo en 2001, cuando el Gobierno francés, bajo la presión de Ségolène Royal, ministra delegada de la Familia* y la Infancia*, decidió que no se difundiera en la radio un *spot* publicitario compuesto por un conjunto de pasajes eróticos sacados del cine para la campaña de prevención del sida*.

En diciembre de 2008, la primera emisión en la televisión pública italiana de *Brokeback Mountain* (*En terreno vedado*, 2005), película protagonizada por dos estrellas de Hollywood en ciernes (Jake Gyllenhaal y Heath Ledger), que aborda la historia de amor de dos vaqueros en Wyoming y que cosechó numerosos premios de primera magnitud (León de Oro en el Festival de Venecia y varios Globos de Oro, Oscars y BAFTAS), eliminó todas las escenas en las que los dos protagonistas mantenían relaciones sexuales entre ellos o se besaban. Una película posterior, protagonizada por Jim Carrey y Ewan McGregor, y que también aborda una historia de amor entre dos hombres (*Philip Morris, ¡te quiero!*, 2009), encontró graves problemas de distribución en Estados Unidos, que llevaron a realizar un nuevo montaje.

Resistencia

Se ha hablado de la importancia de festivales como el de Cannes para superar la censura homófoba. También hay que mencionar a los festivales identitarios cuyo papel no ha sido tenido siempre en cuenta en la historiografía de los movimientos homosexuales. Estos festivales nacieron precisamente por la imposibilidad de presentar obras nuevas de carácter abiertamente homosexual. Después de un periodo tan glorioso como agitado, en abril de 1977 el grupo de liberación homosexual *Politique et Quotidien* propuso una semana sobre el tema de las homosexualidades en el Olympic, el cine de Frédéric Mitterrand. La semana fue cubierta diariamente por *Libération*. Fue un éxito. Se vendieron más de 5.000 entradas según el periódico. En julio fue el turno del festival de La Rochelle, en el que participó activamente Lionel Soukaz. Pero el título de la muestra *Cine, lesbianas y los otros* fue rechazado por la municipalidad. En septiembre de 1977 se celebraron los festivales de Hyères y de Belfort para acoger a los jóvenes realizadores gays. Pero se produjo un parón en este desarrollo con la brutal represión policial que se produjo durante *La quincena del cine homosexual* organizada por Lionel Soukaz y animada por el GLHP del 16 al 31 de enero de 1978 en la Pagode en París. Michel de Ornano, a la sazón ministro de Cultura y Desarrollo con el Gobierno de Giscard, prohibió la proyección de más de 17 películas contratadas por el festival.

Hubo que esperar a 1991 para que la asociación Cinéffable promoviera un festival, pero no mixto: «Cuando las lesbianas hacen cine». El mismo año se celebró en Lille el festival *Cuestión de género*. Asociado a él, el de París comenzó su andadura en 1994. Desde entonces hay festivales de gays y lesbianas de forma más o menos regular en toda Francia: Nantes, Tours, Estrasburgo, Pau, Grenoble, Ruán, Aix-en-Provence, Marsella, Montpellier, etc., que exponen también las temáticas de las nuevas presencias internacionales bisexuales, transgénero y *queer*. En cuanto a las grandes citas internacionales, el sitio <http://www.planetout.com/pno/popcorn/fests/> reseña más de 140. Citaremos el festival de gays y lesbianas de Bruselas en enero, el Teddy Awards de Berlín en febrero (el premio Teddy Award se concede a la mejor película *queer* del año; se repone la víspera del Festival Internacional de Cine de Berlín, fundado en 1987), el Festival de Montreal Image & Nation en septiembre, los Roze Film Dagen de Amsterdam en diciembre, el Festival Frameline de películas gays y lesbianas de San Francisco, etcétera.

Tampoco en España faltan festivales de este tipo; los hay en nueve comunidades autónomas y algunos cuentan ya con una sólida implantación: en 2010, se celebró la 15.ª edición del Festival Internacional de Cine Gay y Lésbico de Madrid y la 10.ª del Festival Internacional de Cinema Gai y Lèsbic de Barcelona.

▶ ANGER, Kenneth, *Hollywood Babylon*, Nueva York, Dell, 1975. –BAKSHI, Sandeep, «Soupçon d'un espace alternatif: étude de deux films du cinéma parallèle en Inde», *Inverses*, núm. 2. –BOURNE, Stephen, *Brief Encounters: Lesbians and Gays in British Cinema, 1930-1971*, Londres, Cassell, 1996. –BOZE, Hadleigh, *Hollywood Lesbians*, Nueva York, Barricade Books, 1996. –DOUIN, Jean-Luc, *Dictionnaire de la censure au cinéma*, París, PUF, 1998. –DOUIN, Jean-Luc, *Films à scandales*, París, Chêne, 2001. –DOUIN, Jean-Luc, *Les Écrans du désir*, París, Chêne, 2000. –DURGNAT, Raymond, *Sexual Alienation in the Cinema. The Dynamiques of Sexual Freedom*, Londres, Studio Vista, 1972. –DYER, Richard, *Now You See It: Studies in Lesbian and Gay Film*, Nueva York, Routledge, 1990. –EHREINSTEIN, David, *Open secret: Gay Hollywood, 1928-1998*, Nueva York, William Morrow & Co., 1998. –GARSI, Jean-François, «Cinémas homosexuels», *Cinéaction* núm. 15, Papyrus, 1981. –GROSSMAN, Andrew, *Queer Asian cinema. Shadows in the Shade*, Binghamton, Harrington Park Press, 2000. –<http://www/lib.berkeley.edu/MRC/GayBib.html>. –JABLONSKI, Olivier, «De l'ouverture du ghetto à la dépolitisation. Les festivals de films gais et lesbiens en France en questions» en *Revue H*, núms. 5 y 6, 1997. –KIRKHAM, Pat, THUMIM, Janet, *You Tarzan. Masculinity, Movies and Men*, Londres, Lawrence

& Wishart, 1993. –KIRKHAM, Pat, THUMIM, Janet, *Me Jane. Masculinity, Movies and Women*, Londres, Lawrence & Wishart, 1995. –LERATON, René-Paul, *Gay Porn. Le film porno gay: histoire, représentations et construction d'une sexualité*, Montblanc, H & O, Éditions, 2002. –LAURETIS, Teresa de, *Technologies of Gender: Essays in Theorie, Film and Fiction*, Bloomington, Indiana Univ. Press, 1987. –LENNE, Gérard, *Le Sexe à l'écran*, París, Artefact, 1978. –MENICUCCI, Garay, «Unlocking the Arab Celluloid Closet, Homosexuality in Egyptian Film», www.merip.org/mer/mer/206/egyfilm.htm. –MURRAY, Raymond, *Images in the Dark. An Encyclopedia of Gay and Lesbian Film and Video*, Filadelfia, TLA Publications, 1995. –OLSON, Jenni, *The Ultimate Guide of Lesbian & Gay Film and Video*, Nueva York-Londres, Serpent's Tail, 1996. –PHILBERT, Bertrand, *L'Homosexualité à l'écran*, París, Charles Veyrier, 1984. –ROEN, Paul, *A Gay Guide to Camp and Cult Films* (2 vols.), San Francisco, Leyland Publications, 1994-1997. –RUSSO, Vito, *The Celluloid Closet (Revised Edition), Homosexuality in the movies*, Nueva York, Harper & Row, 1987. –STRAAYER, Chris, *Deviant Eyes, Deviant Bodies. Sexual Re-Orientation in Film and Video*, Nueva York, Columbia Univ. Press, 1996. –SUAREZ, Juan A., *Bike Boys, Drag Queens and Superstars. Avant-Garde, Mass Culture, and Gay Identities in the 1960s Underground Cinema*, Bloomington-Indianapolis, Indiana Univ. Press, 1996. –TASKER, Yvonne, *Spectacular Bodies. Gender, Genre and the Action Cinema*, Nueva York, Routledge, 1993. –TYLER, Parker, *Screening the Sexes: Homosexuality in the Movies*, Nueva York, Anchor Books, 1973. –WAUGH, Thomas, *The Fruit Machine. Twenty Years of Writings on Queer Cinema*, Durham-Londres, Duke Univ. Press, 2000.

Patrick CARDON

→ artes plásticas; canción; censura; cómic; danza; heterosexismo; literatura; música; Pasolini.

CLANDESTINIDAD → discreción/salir del armario

CLASES SOCIALES

¿Es la homofobia un problema de clases? Al sociólogo le corresponde averiguarlo, pero a falta de estudios, ¿qué sabemos de verdad? Es cierto que conocemos la distribución desigual de la homosexualidad: entre los gays, las clases acomodadas están dos veces más representadas, y entre las personas con estudios son el doble que entre los heterosexuales. Además, a nadie le puede extrañar que la homosexualidad esté más extendida en los grandes cen-

tros urbanos. Estas tendencias no afectan sólo a Francia: las encuestas confirman lo mismo en Gran Bretaña y en Estados Unidos. En este país, se ha podido demostrar incluso que se reafirman aún más entre las mujeres.

¿Se puede deducir de esto la desigual distribución social de la homofobia? El razonamiento es: todos, gays y lesbianas, lógicamente tienden a concentrarse en un medio menos hostil, de ahí su mayor representación en las elites económicas y culturales. Y aunque se puedan explicar algunas desviaciones por el sesgo de algunas respuestas, hay que admitir que existe una reticencia mayor en las clases populares para declarar su orientación sexual y que, a la inversa, representa un índice de hostilidad más fuerte. Dicho de otra manera: al hilo del razonamiento homófobo que interpreta la prevalencia de la homosexualidad en las elites sociales como un síntoma de su decadencia*, ¿hay que ver en ello el signo de una tolerancia* totalmente liberal?

La ideología que sostiene esta hipótesis sociológica nos es familiar: descansa en la filosofía* del Siglo de las Luces y se inspira en su crítica de los prejuicios. La filosofía de la Razón se encarna, efectivamente, en una representación de la sociedad: las elites ilustradas muestran el camino y preceden al pueblo. Sabemos que una perspectiva similar no se aplica sólo a la homofobia, ya que en nombre de la Ilustración se denuncian también el racismo y el sexismo populares. Liberarse de estos prejuicios, es por tanto una liberación decididamente moderna al desmarcarse por su liberalismo de las clases populares, de un espíritu que se supone voluntariamente más retrógrado.

Se podría tener la tentación de dar la vuelta a la hipótesis para proponer otro modelo sociológico, y también, claro está, político. En Francia, ¿no muestran los debates recientes sobre la homosexualidad una resistencia a la extensión de derechos, ya se trate de matrimonio* o de filiación, paradójicamente mayor entre las elites que entre las clases populares? Los argumentos sofisticados sobre la amenaza de desaparición de la diferencia de sexos, nutridos de conocimientos psicoanalíticos o antropológicos, ¿no han tenido más éxito precisamente en los medios más sofisticados?

Indudablemente es difícil evaluar tal hipótesis. Pero tomemos un índice: entre 1997 y 1999, en conjunto, la adhesión al PACS, es decir, a la homoparentalidad*, ha llegado antes de los medios de comunicación* de masas que de los de la elite. Las resistencias eran más fuertes en *France-Culture* e incluso en *Libération* que en las emisiones de televisión de Marc-Olivier Fogiel e incluso de Jean-Luc Delarue. Suponemos que estos animadores del «gran público» han sentido antes la agitación de la opinión a la que dedican sus espacios que los medios menos

populares, que tienen la vocación de ilustrar al público y que han continuado haciéndose eco más tarde de las creencias que los periodistas compartían con sus intelectuales de referencia.

De forma más general se podría suponer que la ideología dominante resiste mejor entre los dominantes –mejor preparados culturalmente para combatir la evolución de las costumbres–. Y por el contrario, una homofobia popular menos reflexiva, y menos autorizada, no ofrece la misma resistencia en un clima político que vuelve a cuestionar su legitimidad. En resumen, es invertir la primera hipótesis ideológica: lejos de encarnarse preferentemente en el pueblo, la homofobia estaría anclada más profundamente o, en todo caso, con más solidez en las elites.

¿Hay que preferir una u otra de estas hipótesis? ¿La primera, que se inscribe en la lógica de una modernización liberal, o la segunda, que resulta de una crítica radical de las elites? ¿Pasar de una a otra no es lo mismo que bascular del miserabilismo al populismo? Efectivamente, en el primer caso se suponen clases populares sumergidas en la oscuridad de sus prejuicios; en el segundo, se imagina a las elites encerradas en la arrogancia de su ideología por contraposición con un pueblo más abierto. No tengamos en cuenta las encuestas para resolver el problema: la investigación empírica supone un cuestionario, que inspirará de forma diferente una u otra opción teórica.

Más que oponer lo alto y lo bajo de la sociedad, para valorizarlas o denunciarlas, por turnos, al señalar una homofobia más o menos fuerte en las elites o en las clases populares, plantearemos una hipótesis, diferente de las dos primeras, que hace descansar la dificultad en la definición. Si la homofobia es el nombre que damos al conjunto de discursos y de prácticas que contribuyen a la exclusión o a la inferioridad de los homosexuales, nada permite suponer que la homofobia sea una y sola, y que bastaría en consecuencia con medir si es más o menos grande en tal o cual medio social.

Pero al contrario, si aceptamos la idea de una heterogeneidad de la homofobia que se transforma en el tiempo y en el espacio, entonces es posible establecer correlaciones entre homofobias y clases sociales no en términos de grados, sino de naturaleza. En algunas configuraciones históricas variables, es decir, en situaciones sociales y contextos políticos diferentes, no encontramos el mismo tipo de homofobia. Su naturaleza proteiforme se explica por el hecho de que no expresa una ideología constante, núcleo duro capaz de resistir los avatares históricos. En realidad, la homofobia no es más que el conjunto de estrategias que se oponen a la legitimación de la homosexualidad, es decir, a cuestionar la norma heterosexual.

Con esta hipótesis tenemos que renunciar a medir el peso de la homofobia, mayor o menor según se suba o se baje en la escala social. Aunque la so-

ciología puede proporcionarnos el cuestionario de un sondeo sobre la homofobia, no habría que esperar a que ella determine un índice único que permita la comparación entre dos grupos de acuerdo con un modelo jerárquico: «¿Es usted más o menos homóforo?». Por el contrario, en vez de discernir los puntos buenos y malos, las encuestas deberían establecer con más precisión la forma que adopta la homofobia según el medio en que se dé; dicho de otra manera, las diversas estrategias puestas en práctica al servicio de la heteronormatividad*.

► BORRILLO, Daniel, LASCOUMES, Pierre (dir.), *L'Homophobie, comment la définir, comment la combattre*, París, Éd. Prochoix, 1999. —BOURDIEU, Pierre, *La Distinction*, París, Minuit, 1970. [ed. cast.: *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*, Taurus, 1991]. —CHAUNCEY, George, *Gay New York. Gender, Urban Culture and the Making of the Gay Male World, 1890-1940*, Nueva York, Basic Books, 1994. —D'EMILIO, John, «Capitalism and Gay Identity», en ABELove, Henri; BARALE, Michèle Aina, HALPERIN, David (dir.), *The Lesbian and Gay Reader*, Nueva York, Routledge, 1993. —FASSIN, Éric, «Sexe, mensonge et veto», entrevista con Jean-Marie DURAND y Joseph GHOSN, *Les Inrockuptibles*, núm. 247, 13-19 de junio de 2000. —GRIGNON, Claude, PASSERON, Jean-Claude, *Le Savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, París, Gallimard-Le Seuil, «Hautes Études», 1989 [ed. cast.: *Lo culto y lo popular*, Ediciones Endymion, 1992]. —HOGGART, Richard, *La Culture du Pauvre*, París, Minuit, 1970. —POLLAK, Michael, «L'Homosexualité masculine, ou: le bonheur dans le ghetto?», *Communication*, núm. 35, 1982. —RAFFO, Susan (dir.), *Queerly Classed: Gay men and Lesbians Write About Class*, Boston, South & Press, 1997.

Éric FASSIN

→ *filosofía; heterosexismo; homoparentalidad; orden simbólico; retórica; sociología.*

CÓMICS

Género literario o verdadero noveno arte, según los distintos comentaristas, el cómic nació a finales del siglo XIX como herencia de la caricatura* y de la novela ilustrada. Muy pronto se empezó a utilizar como un modo narrativo destinado a un público de niños y adolescentes y siempre se abstuvo de tratar el tema de la homosexualidad. De forma más precisa, la gran mayoría de los héroes de cómic evolucionan, hasta la década de 1970, bien en universos muy asexuados —tanto más cuanto que un gran número de ellos era animales antropomorfos— bien en mun-

dos más realistas ratificando la evidencia de la heterosexualidad que se expresa a través de las relaciones sentimentales de los personajes. La única excepción a esta regla fue la producción clandestina de carácter pornográfico, particularmente floreciente en la América* de los años veinte.

Paradójicamente, este carácter asexuado del cómic ha abierto la puerta a todas las interpretaciones *a posteriori* de las relaciones sociales entre los personajes. Efectivamente, fuera de las narraciones breves puramente cómicas (cuatro viñetas o una página, publicadas sobre todo en la prensa), una parte importante de la producción mundial se ha dedicado a la aventura. En este contexto los héroes suelen ir acompañados de personajes secundarios o de valedores con los que tienen relaciones amistosas puestas de relieve en cuanto tienen una preocupación «pedagógica» de promoción de los valores de la camaradería entre un público joven. De aquí una posible relectura (muy contemporánea) que trata de encontrar una homosexualidad «camuflada» entre los personajes. La lista de tándem que se prestan a esta interpretación es larga: Tintin y Haddock, Tintin y Tchang (*El loto azul*), Bob Morane y Bill Ballantine, etc... Fuera del caso muy especial de Alix, que por el empeño discreto de su autor, Jacques Martín, no deja lugar a dudas sobre la naturaleza de los sentimientos que unen a sus protagonistas, es difícil tener en cuenta este tipo de relectura para el cómic europeo.

La situación norteamericana es más compleja. Efectivamente, en el género mayor del cómic norteamericano desde 1938, el superheroiismo, el desarrollo de muchos personajes, responde al principio del *side-kick*: al lado del héroe, personaje principal, aparece un joven adolescente que posee los mismos poderes o aptitudes, para el que el adulto sirve de mentor o de padre (Green Arrow y Speedy, Flash y Kid Flash, Aquaman y Aqualad, Capitán América y Bucky, y, claro está, Batman y Robin...). También esta tradición encuentra directamente su origen en una figura familiar de Norteamérica hasta los años cincuenta: el *hobbo*, una especie de trabajadores temporales itinerantes que comparten con el héroe del cómic los valores de virilidad y el ideal aventurero: Los *hobboes* generalmente iban acompañados de un *hobbo* más joven que aprendía el oficio siguiendo a su mentor en sus peregrinaciones. En este universo hipermasculinizado, también estaba permitido que el más joven pudiera proporcionar al mayor algunos servicios sexuales a cambio de su aprendizaje. Probablemente es esta similitud lo que ha llevado al conjunto de lectores a plantearse la naturaleza de las relaciones entre superhéroes y *side-kick*, y más concretamente entre el famoso tándem Batman y Robin. El caso Batman es tanto más turbador cuanto que su

enemigo principal, creado en 1940, adopta los rasgos del Comodín, siniestro payaso filiforme, empolvado y maquillado, vestido de verde y violeta, cuya iconografía es exacta a la utilizada para describir a las locas resplandecientes de Nueva York durante los años treinta.

No nos es posible decidir sobre una eventual representación de la homosexualidad en la que Batman, homosexual viril y pederasta, en compañía de su joven amigo Robin, combatiría la homosexualidad afeminada y exacerbada del Comodín. Sin embargo, esta interpretación ha permitido por primera vez acusar al cómic de proselitismo* homosexual en la América de la década de 1950. Efectivamente, durante el macartismo* apareció la primera edición de la obra del psiquiatra Fredric Wertham *Seduction of the Innocents*, en la que denunciaba la corrupción de los jóvenes norteamericanos a través del «cómic». Los cómics se convirtieron entonces en la causa de todos los males de la juventud, desde la delincuencia hasta el suicidio, y agitaban los jóvenes espíritus por medio de dos instrumentos: la violencia, en especial la escenificada en los cómics de terror de la EC (*Tales of the Crypt...*), y el sexo. Promoción de la homosexualidad por Batman y Robin, promoción del lesbianismo por Wonder Woman, «princesa amazona», promoción del sadomasoquismo por el incalculable número de chicas que aparecen maniatadas y amordazadas en manos del supervillano, el auto de fe se imponía en esta América que daba caza a sus enemigos interiores, cómplices objetivos evidentes de la amenaza roja.

El éxito de esta tesis fue tal que los principales editores (excepto EC que naufragó en la tormenta) se mantuvieron estableciendo un instrumento de autocensura y «buena conducta»: la Comics Code Authority, una especie de organismo de control interno, que libraba un aval para la publicación de cada cómic. En América cayó entonces una lluvia de acero sobre el cómic que duró hasta la década de 1980, no pudiendo ser citados ni el sexo ni *a fortiori* la homosexualidad.

Aunque en Francia no había el clima de psicosis del otro lado del Atlántico, la ley encargada de la protección de la juventud de 1948 tuvo un efecto similar y estuvo vigente hasta los años ochenta. Hubo que esperar hasta el final de la década de 1960, para que surgieran jóvenes autores que abandonaron el proyecto de hacer publicaciones «para la juventud» (Gotlib, Mandrika, Brétécher...). Vinculada a la cultura post-setenta-ochenta-tardía, aparecieron *L'Écho des Savanes*, en *Charlie*, en *Fluide Glacial*, un cómic francófono nuevo dirigido a los adultos, donde la sexualidad por fin pudo aparecer. Pero, fuera de algunos dibujos de Reiser o de Vuillemin, hubo que esperar a la publicación semanal de una revista gay, *Gai-Pied*, donde la temática de la homosexualidad emerge

realmente en un cómic que es militante (Copi, Cunéo). Hasta los primeros años noventa no hubo una editorial «de gran público» (Glénat) que por fin se lanzara a la aventura publicando una obra claramente gay, traducción de la obra de Ralf König *La Capote qui tue*. La dicotomía que se produce en el cómic franco-belga entre un cómic de «serie» destinado principalmente a un público de niños y adolescentes y un cómic «de arte» más propio del género literario o cinematográfico, muy preocupado por la censura del texto, dejó un espacio muy restringido a la expresión de las homosexualidades. Excluida de la primera esfera (como toda forma de sexualidad, por otra parte) se encontró circunscrita a la segunda, a álbumes «puramente gays», a semejanza del cine* o de la literatura* gays, no habiendo apenas el conflicto o la expresión de una homofobia declarada, ya que estaba limitada a un público gay.

La situación del cómic norteamericano es casi la inversa. La revolución del *silver age* del superhéroe, a partir de los años sesenta, encarnada en la nueva hegemonía de los *Marvels Comics* (*Spiderman*, *Los cuatro fantásticos...*) contribuyó a modificar la sociología de los lectores de cómic. Efectivamente, el superhéroe iba a perder su audiencia más joven para captar principalmente a jóvenes y adultos, haciendo de su objetivo comercial un amplio abanico que iba de los quince a los treinta años. De ahí el realismo crudo de los superhéroes durante las décadas de 1970 y 1980, uno de cuyos principales resortes estaba en enfrentar a los personajes con los problemas sociales de América. En este contexto la Comics Code Authority iba a caer poco a poco en desuso; *Marvel Comics* dio la primera salva a finales de los años sesenta al publicar un *Spiderman* no aprobado por la autoridad reguladora, al atreverse a abordar el consumo de estupefacientes. A partir del final de la década de 1970 empezó a plantearse la cuestión de la homosexualidad. Pero en un sistema en el que los personajes pertenecen a los editores (y principalmente a las compañías Marvel y DC) y donde los guionistas y dibujantes se suceden en el trato de los personajes, estaban preparadas las condiciones para que el tema de la homosexualidad se convirtiera en un desafío de posiciones entre autores *gay friendly* (algunos de ellos salieron del armario en los años ochenta y noventa) y autores conservadores. De ahí surgen posibilidades importantes para el desarrollo de un discurso homófobo: la primera alusión clara a la homosexualidad en un *Hulk Magazine* (cómic presentado bajo el formato revista en blanco y negro, dirigido a un público «adulto»), a finales de la década de 1970, se presenta bajo la forma de un personaje secundario que, al descubrir al doctor Bruce Banner medio desnudo con la ropa desgarrada, le dice claramente que tiene la intención de abusar de él con o sin su consentimiento.

Pero el relativo liberalismo del mundo de los creadores de cómics iba a suponer un proceso incipiente con la introducción de personajes de gays y lesbianas (Arnold Roth en el *Capitán América*, Maggie Sawyer en *Superman...*), después con la creación de héroes gays y lesbianas en equipos de superhéroes (el doctor Extraño en *Los nuevos guardianes*, Héctor del Panteón en *El increíble Hulk...*), y por el *coming out* de héroes preexistentes (Northstar en *Alpha Flight*; Shriking Violet, Lighting Lass y Element Lad en *Legión de superhéroes...*). Sin embargo, no se intentó crear un héroe gay que poseyera el título en «propiedad». Una de las raras tentativas, *Enigma*, se quedó en una colección para el lector *mature* de DC Comics dentro de unas *mini series*, nombre que designa un número limitado de ejemplares, que está más cerca de la narración del cómic adulto franco belga que del cómic en general.

Pero esta apertura de los cómics a la homosexualidad es, sin embargo, frágil y limitada. El doctor Extraño representa un buen ejemplo de esta realidad. Personaje creado en *Millenium*, al final de la década de 1980, fue el primer objeto de una controversia entre distintos autores progays, que se acusaban unos a otros de homofobia ya que Extraño tenía los rasgos de una loca sudamericana. Pero este debate para dilucidar si el afeminamiento era una representación legítima o no de la homosexualidad muy pronto se quedó pequeño, cuando el nuevo editor encargado de lanzar al equipo de Extraño, *Los nuevos guardianes*, declaró que la cuestión de la homosexualidad de Extraño estaba acordada ya que el acceso de los Nuevos Guardianes al rango de guardianes cósmicos probablemente le había «curado». Asimismo, la pareja lesbiana Shriking Violet y Lighting Lass así como su homólogo masculino Element Lad de la *Legión de superhéroes*, verdadero icono en el mundo de los fans gays y lesbianas de cómics en Estados Unidos, fueron reheterossexualizados a mitad de los años noventa por DC Comics, como consecuencia de un artificio del escenario consistente en destruir y después refundar el mundo de los superhéroes para poner a los personajes al gusto del momento. Este artificio de escenario es normal en el mundo del cómic, pero no le permitió a DC borrar sus audacias de la década anterior.

Hoy día la novedad viene sin duda de Japón, donde la moda del manga [cómic japonés] se sigue desde hace varias décadas y comienza a inundar el mercado occidental. Ahora bien, la homosexualidad tiene su sitio en los álbumes y constituye incluso un género apreciado: es el *shonen ai*, en los que los amores masculinos dan lugar a romances conmovedores; cuando las relaciones sexuales son claramente figuradas se habla de *yaoi*. De forma sorprendente para un occidental, se trata de hecho de historias escritas por mujeres, casi siempre para un público de

chicas jóvenes, que encuentran allí la expresión de una masculinidad nueva y compleja, extraña y familiar, sentimental pero atrevida, que responde paradójicamente a sus expectativas personales. En este sentido, estas obras contribuyen a la valorización potencial de la homosexualidad masculina, y, por tanto, a la lucha contra la gayfobia* en Japón: sus efectos sociales y culturales probablemente serán perceptibles en los años venideros. Paralelamente se van desarrollando los *hentai*, que ponen en escena relaciones amorosas y sexuales entre chicas; y se trata en este caso de álbumes escritos por hombres para hombres. Pero tal como se presenta, objetivada, reificada, estereotipada, esta imagen de lesbianas se expone a que apenas favorezca la aceptación social de la homosexualidad femenina en Japón.

► BUSSCHER, Pierre-Olivier de, «Paroles et silence. Les représentations du sida et des sexualités dans un média grand public: l'exemple de la bande dessinée américaine» en *Sociétés. Revue des sciences humaines et sociales*, 1993, núm. 39. —LEYLAND, Winston, MILLS, Jerry (dir.), *Meatmen: an Anthology of Gay Male Comics*, San Francisco, GS Press, 1986. —<http://www.hetaiseeker.com> —<http://www.mag-paris.org/magazette/33/mangas.php> —MANGELS, Andy, «Out of the Closet and into the Comics» en *Amazing Heroes*, 1988, núms. 143-144. —SUVILAY, Bounthavy, «Le Héros était une femme: le travestissement dans le manga» en *ProChoix*, 2002, núm. 23.

Pierre-Olivier de BUSSCHER

→ artes plásticas; caricatura; cine; literatura; medios de comunicación; publicidad.

COMING OUT → discreción/salir del armario, exhibicionismo, *outing*, vergüenza

COMUNITARISMO

El comunitarismo no es una filosofía política sino un motivo de polémica que sirvió en Francia para valorar *a contrario* la reformulación de una cultura republicana, laica y nacional, supuestamente amenazada por cualquiera que cuestionase los puntos oscuros. De hecho, la palabra «comunitarismo» es la rúbrica relativa al léxico de cualquier discurso dirigido a desacreditar la politización de las cuestiones minoritarias. Hay que distinguir entre la historia de los movimientos homosexuales y la de la «razón comunitarista». El cuestionamiento del comunitarismo concede a la estricta cuestión gay y lesbiana para contemplar todas las luchas minoritarias; hay que tener cuidado, por tanto, de considerar homófobo el conjunto de discursos anticomunitarios: cada problema

se soluciona caso a caso. Por otro lado, no se puede entender la ofensiva anticomunitarista sin resituarla en el marco general que Éric Fassin denomina la «retórica* francesa de América del Norte*»: su desarrollo y suerte dependen menos de la comprensión objetiva de las luchas minoritarias en Francia –incluso aunque se nutran de ellas– que de la promoción de un «espantajo americano», presentado como el contra-modelo de la tradición política francesa.

Como señala Éric Fassin, el motivo del peligro* comunitarista surge en Francia a partir de 1989. La caída del Muro de Berlín confirmó el éxito de los que apoyaban el discurso «liberal», cuya energía se había dedicado prioritariamente, desde el final de la década de 1970, a combatir el peligro totalitario; pero al mismo tiempo le privó de su enemigo principal. Ese mismo año, el debate sobre el chador islámico redistribuyó las cartas: el adversario no era el totalitarismo soviético, sino el multiculturalismo norteamericano que amenazaba con disolver el espacio político en una yuxtaposición de capillas y guetos*. Estados Unidos, valorado hasta entonces como modelo liberal, se convirtió en el contratipo al que se opondrían los valores de la laicidad y el «modelo francés de integración republicana». Fue en este contexto en el que se importó la controversia estadounidense sobre lo «políticamente correcto», al precio de una distorsión de sus significados que produjo un efecto de espejo, o de simetría inversa: allí, lo *political correctness* había sido objeto de una ofensiva de los conservadores contra el poder, en los departamentos universitarios, y las minorías sospechosas de connivencia con el «pensamiento francés» (Derrida, Foucault...); en Francia, la contestación de lo «políticamente correcto» permitió enfrentarse a los movimientos minoritarios acusados de llevar en sí el fermento de la guerra social –entre las etnias, entre los sexos, entre las sexualidades– que se dice observar en un Estados Unidos desgarrado por las comunidades de guetos.

Siendo parte del problema de las minorías étnicas, el motivo comunitarista sirve pronto para empezar a entender la credibilidad del discurso feminista, culminando con el descrédito *a priori* proyectado sobre expresiones comunitaristas gays y lesbianas. Por el contrario, las comunidades tradicionales –familia*, clase*, nación– son siempre ignoradas, sólo las comunidades transversales a estas categorías están en el campo de tiro. La distinción entre lo privado y lo público constituye el centro del razonamiento. No se niega que haya identidades, se admite que se pueda ser vasco o musulmán, judío o gay; pero se cree que estas diferencias reflejan exclusivamente la esfera privada. La esfera pública, en la que se ejerce la ciudadanía, se caracteriza al contrario por su indiferencia por pertenecer a tal o cual grupo en particular. El argumento anticomunitarista se proclama así

heredero de la Ilustración y de la Revolución, en contra de la concepción organicista del Antiguo Régimen, en el que el individuo no existía como tal y debía sus derechos y obligaciones solamente a su incorporación a una jerarquía de comunidades y de corporaciones, y reafirma a este efecto tres reglas: una norma universalista que postula que la política de las minorías se detiene en la igualdad de derechos; un principio integracionista que propone la equivalencia entre asimilación y emancipación; una concepción de la democracia que exige que el cara a cara entre la nación y el ciudadano no sea turbado por ninguna mediación. Los movimientos minoritarios infringen estas reglas cuando pretenden que accedan al campo de la política cuestiones que no deberían hacerlo, excepto para atizar el fuego de la guerra de sexos y de culturas. En los casos particulares de las homosexualidades, no habría en Francia, por tanto, mayor problema desde la derogación del delito de homosexualidad en 1982.

Este planteamiento prosperó rápidamente en los medios de comunicación*, tanto de derecha como de izquierda, y se convirtió en un folletín en las crónicas semanales de un Jacques Julliard (*Le Nouvel Observateur*), de un Alain Finkielkraut («France Culture»), o de un Frédéric Martel, cuya aproximación a la historia de los homosexuales en Francia a partir de 1968, *Le Rose et le Noir*, concluye con una requisitoria anticomunitarista.

La cosa cambió con los debates sobre el PACS: surgido de una reivindicación minoritaria, el PACS afecta a todos los sectores, cualquiera que sea su sexualidad. En este camino, la reivindicación de los gays y las lesbianas de poder contraer matrimonio* y de la filiación de las parejas del mismo sexo se reclama como principio universalista de la igualdad republicana. En esta situación, cobra aliento la validez de un discurso anticomunitarista cuya piedra de toque consistía en la denuncia de un sistema político dominado por grupos de presión identitarios pre-ocupados por obtener, contra la idea de un derecho común para todos, prerrogativas especiales. De hecho, el espectro del comunitarismo norteamericano fue desapareciendo progresivamente del discurso de sus promotores en beneficio de la asunción de un nuevo motivo retórico por el que en lo sucesivo se opondría a las reivindicaciones de gays y lesbianas: un orden* simbólico garantizado por una buena diferencia, diferente ella misma de todas las demás: la diferencia* de sexos.

Sin embargo, volvió a surgir el argumento anticomunitarista, esta vez de la mano de la Fundación 2 de Marzo, animada por la periodista Élisabeth Lévy (*Marianne*) y editora en la colección Las mil y una noches de Alain Finkielkraut, Jean-Pierre Chevènement, Philippe Muray y Pierre-André Taguieff. Uno de los miembros de la Fundación, editorialista

del *Figaro*, Joseph Macé-Scaron, propuso la formulación más completa de esta nueva ola anticomunitarista en una obra cuyo título, *La Tentation communiste*, copiado de *La Tentation totalitaire* de Jean-François Revel, dio en el blanco. Aquí, el comunitarismo se presenta como el principal enemigo, no siendo más que un simple avatar del comunitarismo de gays y lesbianas. También aquí se vuelve a asumir el argumentario universalista* y republicano. Pero se desarrolla en torno a algunos temas de acuerdo a una retórica grandilocuente cuya eficacia polémica es un obstáculo a cualquier rechazo concreto de las cuestiones que plantea, ya que confunde lo universal con lo mayoritario.

Del gueto*

A priori, la existencia de lugares de encuentro y de convivencia homosexuales no debería ser una prueba de fuego para la República francesa. Pero su desarrollo y concentración en algunos barrios son objeto de una fijación crítica por parte de los defensores del peligro comunitarista: estos barrios serían el símbolo de una fragmentación del espacio público sintomático de la desvinculación del espacio político; la palabra «gueto», con la que los designan algunos gays y lesbianas, es suficiente para demostrarlo. El nombre gueto es válido siempre y cuando no se oculte la ironía que conlleva: recuerda que todos los barrios no son igual de seguros para las personas homosexuales a las que les gustaría que un beso en la boca no se convierta siempre en un acto de heroísmo inconsciente. El anticomunitarismo, que pone en guardia contra el riesgo secesionista y la institucionalización de una diferencia, habría debido, sin embargo, quedarse callado ante el desarrollo de barrios gays: la convivencia homosexual, relegada durante mucho tiempo a lugares invisibles, se abrió por fin para entrar en interacción con el espacio urbano. Los que se molestan por ello dicen, sobre todo, que sus sentimientos se turban si son desposeídos de lugares que creían suyos, exclusivamente suyos.

De los estudios

La misma hostilidad se manifiesta contra el desarrollo de estudios sobre las homosexualidades. Recordemos los sarcasmos de Alain Finkielkraut y de Frédéric Martel durante el coloquio, organizado por Didier Éribon, que se celebró en junio de 1997 en el Centro Pompidou sobre las culturas gays y lesbianas: participaban en él intelectuales estadounidenses, y el espectro de los *minority studies* planeaba sobre los estudios franceses. La simple comparación de la amplia bibliografía estadounidense y de la

pobre producción francesa fue un índice inquietante. Ahora bien, trabajar sobre las culturas gays y lesbianas exige un plan metodológico específico que pueda inspirarse, entre otras cosas, en la reflexión historiográfica de las clases subalternas o sobre la vida privada* sin quedarse completamente reducido a ello. Una obra como *Le Rose et le Noir* de Frédéric Martel habría sido más rigurosa si el autor hubiera aprovechado los instrumentos metodológicos forjados al otro lado del Atlántico, en libros tan importantes como los de Lilian Faderman, John d'Emilio, Esther Newton o George Chauncey. Los que se quejan del lobo comunitarista prefieren situar el debate en otro terreno: los estudios gays y lésbicos quedarían reservados a los gays y lesbianas, y presentarían el riesgo de que los homosexuales sólo pueden analizar la historia universal bajo el prisma de la homosexualidad. Dudamos en responder a afirmaciones tan absurdas. Aparentan sorprenderse de que el interés por los temas gays y lésbicos proceda mayoritariamente de personas gays y lesbianas, como si los trabajos pudieran separarse de la vida, y muestran una inquietante frialdad intelectual: los estudios gays y lésbicos, como todos los estudios minoritarios, se cuestionan la norma y las concepciones de uso de lo universal desde sus márgenes. Nada nuevo hay para quien considera que no ha habido avances del conocimiento más que al precio de un desplazamiento del punto de vista; para quien cree que la verdad tiene todo por ganar en una diversificación de los objetos de encuesta y de los medios de la investigación; y sobre todo, para quien estima que la vocación de la ciencia está menos en tranquilizar las conciencias que en inquietar las certidumbres.

De lo privado y de lo público

Lo hemos visto: el discurso anticomunitarista sobrevivió en Francia en plenos años del sida*. La toma de conciencia de la epidemia hubiera debido, en buena lógica, sacudir algunos principios en los que se apoya la retórica anticomunitarista: la separación entre lo privado y lo público, la distinción entre lo social y lo político. La característica de cualquier problema relacionado con la sanidad es que une lo más íntimo (el cuerpo, el sufrimiento, la muerte) con lo que compromete al conjunto de la colectividad (prevención, investigación, cuidados). Esto se hizo más evidente aún en el caso del sida: la gestión de las epidemias es la parte más directamente política de la salud pública; y el VIH se transmitió la mayoría de las veces por la más privada de las prácticas: las prácticas sexuales. En el contexto del sida, el anticomunitarismo aparece como una negación de lo real y de su urgencia. La epidemia exigía que las cuestiones relativas a la sexualidad fueran tratadas como asuntos

políticos y que la especificidad de la población homosexual, por citar sólo ésta, fuera tenida en cuenta. Pero también era necesario que las comunidades y sus redes pudieran servir de relevo entre el Estado y los individuos, lo que requería su institucionalización en el campo político. Es inútil volver a detallar los fallos de la lucha contra el sida en Francia; la iniciativa cayó casi por completo en la comunidad homosexual, enfrentada durante mucho tiempo a la debilidad de los poderes públicos. Nos queda que la mayor parte del dispositivo actual de lucha contra la epidemia reposa sobre la articulación entre instituciones públicas e instituciones comunitarias: es significativo que las categorías de la población más tocadas por el sida en la actualidad sean aquéllas en las que los relevos comunitarios son más frágiles.

De lo particular y de lo universal

Pero hay más: las formas que adoptó, en el marco de la lucha contra el sida, la movilización comunitaria homosexual desmiente a quien pretenda que la organización y el refuerzo de las comunidades se dirigen hacia la obtención de derechos específicos. La casi totalidad de las asociaciones de lucha contra el sida nacieron en el seno de la comunidad homosexual. Y todas estas asociaciones desbordaron inmediatamente su centro de origen para poner su conocimiento y sus energías militantes al servicio del conjunto de los sectores de la población afectados por la epidemia –otros dirían al servicio del «bien común»–. Pero la lucha contra el sida no es una excepción, impuesta por la epidemia, sino el laboratorio de otra forma de hacer política: esta lucha recuerda que, para ser ciudadano, no hay que abstraerse de sí mismo, y que luchar por sí mismo es enseguida luchar más allá de sí mismo; también nos muestra cómo una comunidad puede hacer llegar la comprensión de sus sufrimientos particulares –la enfermedad, la experiencia de la exclusión– del estatus de fatalidad individual al de lucha colectiva; nos enseña, finalmente, que una lucha comunitaria puede establecer proximidades de un punto a otro del campo social y elaborar propuestas políticas que no se reducen ni a la compartimentación de las identidades ni a la afirmación de una ciudadanía abstracta. En resumen, hace caduca la alternativa entre identidad privada y ciudadanía universal.

Es decir, podríamos decir que las políticas minoritarias son más republicanas que las republicanas. La idea republicana –y ésta es su grandeza– consiste en no permitir ninguna discriminación* por las diferencias de hecho ligadas a las prácticas, creencias, sexo, color de la piel u origen social. Es, por tanto, en virtud de esta idea y del más precioso de sus principios, la igualdad, como se puede elaborar una política

de las minorías atenta a la denuncia de la discriminación: de derecho, porque la República no siempre ha garantizado la igualdad entre los sexos o entre las sexualidades; de hecho, porque el principio del universalismo republicano, en su abstracción, permite con demasiada frecuencia silenciar las discriminaciones concretas ligadas al sexo, a las preferencias sexuales, al color de la piel, al origen social, etc. «No somos universalistas» se podría decir, porque tomamos a la norma mayoritaria por la universal.

Del lobby*

Incluso aunque entre esos discursos haya relaciones muy ambiguas, conviene distinguir la crítica republicana del cabildeo gay y lesbiano de la del fantasma del lobby homosexual formulada por la extrema derecha*. Ésta sólo habla de acuerdos a salto de cama, de redes ocultas, favores, traiciones*, complots. Aquélla sitúa el problema en el plano del funcionamiento democrático: los movimientos minoritarios podrían perturbar el juego político al privilegiar las prácticas del cabildeo en perjuicio de la legitimidad mayoritaria. El comunitarismo tendería inevitablemente a la perversión de un sistema tomado como rehén entre diversas zonas de influencia.

De hecho, la crítica al cabildeo testimonia sobre todo la dificultad de concebir la lucha política de otra forma que no sea el horizonte de la representación y/o de la conquista del poder. En primer lugar, los movimientos minoritarios no pretendían ser mayoritarios, no más que los que no aspiran a llegar al poder –lo que los distingue de la tradición revolucionaria–. Además, las propias instituciones comunitarias no proceden –ni pueden proceder– de una legitimidad mayoritaria. Sería inimaginable que los gays y lesbianas de Francia procedieran a la elección de sus representantes. Estas instituciones no tienen otra legitimidad que la que les proporcionan los movimientos que crean, impulsan y en los que se apoyan. Esto es lo que tanto le cuesta entender a Frédéric Martel, que cree ver en ello una aporía del comunitarismo según la descripción que hace del Día del Orgullo de Gays y Lesbianas: sus organizadores deberían esperar que «las personas homosexuales los dejen negociar colectivamente su reconocimiento ante los poderes públicos». Los responsables del Día del Orgullo de Gays y Lesbianas tienen la legitimación de los que desfilan con ellos y no usurpan ninguna representación. No negocian nada porque su objetivo consiste precisamente en hacer comprender a los partidos y a los gobernantes formas de problemáticas distintas de las que ellos tienen en cuenta a la hora de elaborar sus programas políticos. Ocupan en este sentido una posición desplazada, propia de todos los movimientos minoritarios: ni in-

terior o integrado en el juego de la socialdemocracia, ni exterior y utópico –no una perversión de la democracia, sino un aumento de sus posibilidades.

De las víctimas

Si creemos a sus detractores, el comunitarismo consagrará la asunción, en el campo político, de la figura –débil– de la víctima en detrimento de la figura –fuerte– del ciudadano: sólo tendrían derecho de ciudadanía los que se considerasen víctimas del sistema y de los principios que lo rigen. Este discurso no siempre está exento, en su retórica y en sus figuras, de patinazos sexistas u homófobos, cuando al lamentar las renunciadas de la democracia utiliza metáforas sexuales para explicarse: Philippe Muray, por ejemplo, a cuyos libros más recientes no les falta ocasión de hacer del Día del Orgullo de Gays y Lesbianas la fábula de un sistema político desvirilizado; o el psicoanalista Michel Schneider quien, en *Big Mother –Psychopathologie de la vie politique*, observa la «deriva maternal» de un Estado que habría renunciado a sus «funciones masculinas» para ahogar bajo sus caricias a los ciudadanos no responsabilizados.

Es cierto que los movimientos de las comunidades derivan ante todo de la violencia exterior que sufren los individuos que los componen: la politización minoritaria es una política de la adversidad. Eso debería ser suficiente para defenderla: no hay razón para que los más desgraciados de los hombres sean la parte muda de la política. Pero aquella no se detiene aquí. El Día del Orgullo de Gays y Lesbianas, por poner el ejemplo más claro, no es en absoluto una manifestación de víctimas, porque es una fiesta en la calle; es, como tal, un momento político cuya gravedad excede a todas las reivindicaciones locales que se pueden formular en él. Esto es así porque las comunidades son espacios de subjetivación por los cuales aquéllos que no se reconocen en la norma mayoritaria realizan el aprendizaje del ejercicio concreto de la democracia. A los discursos asimilacionistas de los republicanos, que no conciben a los individuos minoritarios más que como objetos a los que hay que emancipar, estos individuos les responden constituyéndose en sujetos de su emancipación. ¿Cómo traducir *empowerment*? Félix Guattari proponía: «Producción colectiva de subjetividades».

De la identidad

Es lo más importante. La última palabra de la «tentación comunitaria» estaría en una definición normativa de las identidades: las comunidades im-

pondrían a sus miembros las formas convenientes de ser y existir y ejercerían un control paranoico sobre sus representaciones. Ahora bien, los análisis sobre este punto suelen ser parciales y también se podría hablar de definiciones normativas en sumo grado de las identidades heterosexuales... Sea lo que fuere, en lo que concierne a las culturas gays y lesbianas, por el contrario, hay que destacar la forma en que estos grupos se enfrentan a los clichés, a los estereotipos y a todos los procesos de normalización, un trabajo crítico cuyo primer objetivo es promover un debate sobre el poder de las imágenes dominantes y sobre el espectro de las representaciones disponibles. Por otro lado, valdría la pena encontrar una comunidad capaz de enunciar con una sola voz una imagen de sí misma a la vez correcta y justa. Más que inquietarse por la supuesta normatividad de los discursos comunitaristas, es necesario comenzar por reconocer que la diversificación de las figuras gays y lesbianas en los medios de comunicación y en las obras de ficción es contemporánea del *empowerment* comunitario: en el cine* hollywoodiense o en la televisión, no hay menos maricas traidores hoy que ayer, locas anticuarias, tortilleras venenosas o bollerías camioneras –para cubrir todo el campo de clichés existentes hace veinte años–; pero también hemos visto surgir otras representaciones que, aunque no son necesariamente «positivas» –no es ésta la cuestión– han ganado, en cualquier caso, en complejidad.

En este contexto, la comunidad es menos la que impone modos de ser identitarios que la que permite desmultiplicar las circunstancias y las estrategias: para un marica, para una tortillera, la alternativa no está entre la invisibilidad del armario* y la conformidad con una figura socialmente admitida de la homosexualidad porque ya está identificada y representada: la loca del pueblo, el peluquero sensible, la marimacho. Es en el marco comunitario y en el espacio de libertad que éste crea donde se aprende a representar las identidades disponibles: para jugar con ellas, deshacerse de ellas e inventar otras. Es significativo que el concepto *queer*, que apuesta por la disolución de las identidades constituidas por su diseminación, no haya podido desarrollarse más que en el fondo de una comunidad constituida. Los anti-comunitaristas tienen la vista demasiado corta: lejos de ser la última palabra de una política de las minorías, la comunidad es en primer lugar la condición a partir de la cual pueden ser posibles las escapatorias individuales.

► ActUp-París, *Le Sida*, París, ed. Dagorno, «Combinación de divisiones», 1994. –CHAUNCEY, George, *Gay New York. Gender, Urban, Culture and the Making of a Gay Male World, 1890-1940*, Nueva York, Basic Books, 1994. –D'EMILIO, John, *Sexual Politics*,

Sexual Communities. The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940-1970, Chicago, Chicago Univ. Press, 1983. –DELPHY, Christine, «L'Humanitarisme républicain contre les mouvements homos», en *Politique: La revue*, 1997, núm. 5. –ÉRIBON, Didier, *Réflexions sur la question gay*, París, Fayard, «Histoire de la pensée», 1999. –ÉRIBON, Didier, *Papiers d'identité. Interventions sur la question gay*, París, Fayard, 2000 [ed. cast.: *Identidades: reflexiones sobre la cuestión gay*, Ediciones Bellaterra, 2000]. –FASSIN, Éric, «Notre oncle d'Amérique», *Vacarme*, 2000, núm. 12. –FASSIN, Éric, «L'Épouvantail américain: penser la discrimination française», *Vacarme*, 1997, núms. 4-5. –FINKIELKRAUT, Alain, «Chroniques hebdomadaires», *France Culture*. –LEVINE, Martin P., «Gay Ghetto», *Journal of Homosexuality*, 1979, núm. 4. –JULLIARD, Jacques, «Chroniques hebdomadaires», *Le Nouvel Observateur*. –LÉVY, Élisabeth, *Les Maîtres censeurs*, París, Jean-Claude Lattés, 2002. –MACÉ-SCARON, Joseph, *La tentation communautaire*, París, Plon, 2001. –MANGEOT, Philippe, «Bonnes Conduites? Petite histoire du "politiquement correct"», *Vacarme*, 1997, núms. 1 y 2. –MARTEL, Frédéric, *Le Rose et le Noir. Les homosexuels en France depuis 1968*, París, Le Seuil, 1996. –MURAY, Philippe, *Chers Djihadistes*, París, Mille et une nuits, «Fondation du 2 mars», 2002. –MURAY, Philippe, *On ferme*, París, Les Belles Lettres, 1997. –NEWTON, Esther, *Cherry Grove, Fire Island. Sixty Years in America's First Gay and Lesbian Town*, Boston, Beacon press, 1993. –POLLAK, Michael, «L'Homosexualité masculine, ou: le bonheur dans le ghetto?», *Communications*, 1982, núm. 35 reed. en ARIÈS, Philippe, BÉJIN, André (dir.), *Sexualités occidentales*, París, Le Seuil, 1984. –POLLAK, Michael, «Homosexualité et sida», *Une identité blessée*, París, Éd. Métailié, 1993. –SCHNEIDER, Michel, *Big Mother – Psychopathologie de la vie politique*, París, Odile Jacob, 2002. –TAGUIEFF, Pierre-André, *Résister au bougisme. Démocratie forte contre mondialisation techno-marchande*, París, Mille et une Nuits, «Fondation du 2 mars», 2002.

Philippe MANGEOT

→ asociaciones; diferencia de sexos; gueto; heterofobia; lobby; Norteamérica; orden simbólico; peligro; retórica; sida; universalismo/diferencialismo; vida privada.

COMUNISMO

La historia del comunismo internacional es, globalmente, uno de los capítulos más tristes de la historia de la homofobia durante los siglos XIX y XX. Las cosas no podían empezar peor, ya que uno de los dos

fundadores del marxismo, Friedrich Engels, era ferozmente homófobo. En una carta a Marx de 1869, en la que ataca violentamente al sexólogo alemán Ulrichs, escribe: «En lo sucesivo se dirá: "guerra a los coños, paz a los agujeros-del-culo"; va a ser una suerte que personalmente seamos demasiado viejos para tener que temer pagar con nuestra persona la victoria de este partido». Y en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884) denuncia «la práctica repugnante de la pederastia griega», en la que ve el resultado de la decadencia moral. De hecho, esta postura no es exclusiva de los marxistas: para muchos progresistas del siglo XIX, la homosexualidad es un vicio de las elites, resultante de la descomposición moral que ineluctablemente engendran el lujo aristocrático y el sistema capitalista, olvido de la santa naturaleza. Encontramos el tema en Michelet, que oponía la homosexualidad del oscuro siglo XVII a la heterosexualidad del glorioso siglo XVIII; lo reencontramos en Proudhon, que se indignó al saber que Fourier había «santificado hasta las uniones unisexuales»; también está en Zola, especialmente al final de *La carnaza*. Dicho esto, algunos líderes socialdemócratas de la Alemania unificada (Kautsky, Bebel) fueron favorables a la derogación del «artículo 175», y el célebre teórico socialista Eduard Bernstein, que defendió a Oscar Wilde* en 1895, rechazó la idea de que la homosexualidad era un acto contra natura* y un índice de decadencia*.

Aunque la revolución bolchevique comenzó liberando a los homosexuales rusos*, aboliendo el Código Penal de 1832 e ignorando el delito de sodomía en los códigos de 1922 y de 1926, los bolcheviques no tuvieron apenas indulgencia con los homosexuales: a los grandes líderes les gustaba poco la sexualidad en general («el desorden de la vida sexual es burgués, es una manifestación de decadencia», decía Lenin en 1920); pensaban que la homosexualidad no era un delito pero que tenía todos los síntomas de una enfermedad; en fin, veían en ella un vicio* de aristócratas (Chaikoski, Diáguilev), lo que no era muy buena señal en un país llamado a romper con su pasado zarista. Desde 1924 se procedió a detenciones masivas de homosexuales «de mal origen», denunciadas por el escritor Mijaíl Kuzmin. Pero fue el estalinismo el que impuso una línea de homofobia radical: la homosexualidad masculina (*moujelojsvo*) se volvió a penalizar el 17 de diciembre de 1933, y el artículo 154 (que más adelante sería el 121) introducido en el Código en abril de 1934, sancionó cualquier acto homosexual punible con una pena de tres a cinco años de prisión: se produjeron también muchas detenciones en Moscú, Leningrado, Járkov y Odessa, especialmente en los medios teatrales, de la música* y de las artes*. A la muerte de Kuzmin, en 1936, su amante, Yuri Yurkine, y la mayoría de sus amigos fueron arrestados y fusilados. El mismo año, 1936, el comisario de Justicia, Ni-

colás Krilenko, declaró que la homosexualidad era un crimen contra el Estado soviético y el proletariado.

Para los estalinistas, la homosexualidad no era sólo una herencia deplorable del Antiguo Régimen, sino que estaba también profundamente ligada al fascismo*, como lo demuestra la exclamación de Gorki en el *Pravda* del 23 de mayo de 1934 antes de la «noche de los cuchillos largos»: «Extirpad la homosexualidad y el fascismo desaparecerá» (un rumor sin verificar pretende que la penalización de 1934 habría sido consecuencia de una petición dirigida personalmente a Stalin por Gorki, cuyo hijo adoptivo había sido seducido por un homosexual). La tesis de la perversión* fascista (las «costumbres de las SA») permitía ofrecer al gran público soviético y occidental una oposición término a término (el socialismo estaba del lado de la naturaleza, de la salud y de la virtud; el nazismo de la contra natura, de la degeneración* y del vicio), ocultando totalmente la realidad de la violencia homófoba nazi. Esta tesis también tenía el mérito de recobrar los prejuicios populares rusos y ortodoxos (el fin de la década de 1930 estuvo marcado en la Unión Soviética por el triunfo de un populismo reaccionario de la Gran Rusia): así fue como la penalización de 1933-1934 se inscribió en el contexto de lo que un historiador americano denominó «la gran marcha atrás estalinista». Se vuelve a penalizar el aborto, el divorcio es más difícil, no hay preocupación por la promoción de las mujeres; en resumen, la «revolución de los sentimientos» que había comenzado su andadura entre las décadas de 1900 y 1920 se quiebra claramente. El régimen entroncó así con las tesis homófobas de un místico heterodoxo de comienzos del siglo, Vasili Rozanov, autor de una obra sobre *El problema de la familia en Rusia*, que veía en el cuestionamiento de las funciones sexuales y del holismo patriarcal ruso (el *sobornost*) la victoria de los «sodomitas», del «tercer sexo», de los «hombres del claro de luna». Por otro lado, se puede entender fácilmente que la muy sumaria antropotecnia estalinista no dejara sitio para la homosexualidad: para Stalin, los individuos no son más que tuercas y pernos al servicio de la sociedad socialista; la sexualidad tiene por objeto la reproducción de productores; un placer sexual no orientado hacia la reproducción es un desperdicio de energía que no podía autorizar la sociedad socialista. Como afirmaba en la misma época el lisenkismo, el medio exterior siempre podía modificar los caracteres comportamentales: era suficiente con prohibir la homosexualidad para que desapareciera.

La desgracia fue que este discurso se hizo oír durante más de cincuenta años: el cineasta Serguei Eisenstein fue sometido a chantaje desde 1938 hasta su muerte en 1948; el cineasta Serguei Paradjanov fue encarcelado dos veces por homosexualidad, en 1952 y en 1973; y el bailarín Rudolf Nureyev, harto de soportar los chantajes de que era objeto, se

volatilizó en 1961, pues el deshielo jruschovniano no afectó a los homosexuales: el propio Jruschov, en el poder desde 1953 hasta 1964, era muy homófobo, asociando fácilmente, sin duda debido a sus orígenes campesinos, homosexualidad e *intelligentista* (en diciembre de 1962, al visitar una exposición, trató de «maricas» a pintores cuyas obras eran demasiado modernas para su gusto). Y el estancamiento de la era Bréznnev no arregló nada: en los años setenta y ochenta, el departamento de la milicia encargado de la lucha antihomosexual hacía vivir a los homosexuales en un chantaje perpetuo, muchos estaban incluso sometidos a relaciones sexuales bajo coacción; el KGB seguía deteniendo a un millar de homosexuales por año (la acusación de homosexualidad, reforzando la de la enfermedad mental, fue utilizada contra algunos disidentes, como el matemático Leonid Pliouchtch o el arqueólogo Lev Klein; y una asociación clandestina, el «Laboratorio gay», que se había instalado en Leningrado en 1984 y había entrado en contacto con finlandeses fue rápidamente desmantelado); las lesbianas se arriesgaban siempre al internamiento psiquiátrico, generador de secuelas a perpetuidad; y las categorías inferiores de la población de los campos de concentración, donde había condenados de todos los orígenes y por todos los motivos (no sólo por los «121»), estaban permanentemente amenazadas con ser violadas (a veces colectivamente) y con la esclavitud sexual. El terror que producía un sistema de este tipo explica que hiciera falta esperar a los últimos años de la historia de la Unión Soviética, es decir, 1989-1990, para que apareciera un auténtico movimiento gay soviético: a finales de 1989 se creó la Asociación de las Minorías Sexuales, que en 1990, bajo la dirección de Evguenia Debrianskaia y Roman Kalinine, se convirtió en la Alianza Gay y Lesbiana de Moscú; y ese mismo año de 1990, los estonios llegaron al gran día en que se organizó en Tallín la conferencia internacional sobre «el estatus de las minorías sexuales y el cambio de actitud hacia la homosexualidad en Europa durante el siglo XX». Esta larga y dolorosa historia explica que la cultura sexual rusa acuse en la actualidad un importante retraso con respecto a la de Occidente: cuando la televisión soviética organizó su primer debate sobre la homosexualidad en 1989, un grupo de estudiantes de Medicina difundió comunicados ultraviolentos afirmando que los «maricas» no merecían ser considerados seres humanos y que debían ser encerrados en campos especiales; y en 1994 el 18 por 100 de los rusos deseaban «liquidar» a los homosexuales, mientras que el 23 por 100 pedía que se les «aislara».

Stalin no es el único dirigente comunista que destacó por su violencia homófoba: se puede decir lo mismo de Mao y de Castro. La revolución maísta de 1949 fue muy dura para los homosexuales chi-

nos, acusados de «decadentes y occidentales» (despreciando la rica tradición homosexual indígena), y que a menudo fueron enviados a campos de reeducación por el trabajo, donde su suerte fue poco envidiable (este fue el caso especialmente de muchos cantantes de ópera masculinos que hacían de mujeres). Hubo también muchas detenciones de homosexuales que fueron sometidos a «crítica» y encarcelamiento durante la Revolución cultural (1966-1967) y en la Primavera de Pekín (junio de 1989): en China, como en otros sitios, la homofobia camina del brazo con el antiintelectualismo. El gulag* chino, el *laogai*, recibió así a decenas de millares de homosexuales, con frecuencia asimilados a otras categorías sospechosas de traición* (los extranjeros, los mestizos, los católicos, los intelectuales occidentalizados) y siempre tratados muy duramente. Jean Pasqualini, en *Prisonnier de Mao*, cuenta la ejecución ante los demás prisioneros, hacia 1960, de un deportado homosexual reincidente: el hombre había sido condenado a pasar siete años en el campo por homosexualidad; su pena había sido aumentada al doble por violación; acusado de haber seducido a uno de los detenidos, fue condenado a muerte y seguidamente ejecutado. Pasqualini señala la doble imposibilidad de la homosexualidad entre los detenidos: los culpables se arriesgaban a ser ejecutados en el campo; y los deportados estaban en tal estado de desnutrición que no les quedaban fuerzas para la libido. Las autoridades chinas podían así jactarse de haber erradicado de China «las costumbres contra natura»: no había nada de cierto en ello, lógicamente, y los psicólogos occidentales se reían al señalar el gran número de «impotentes» que aparecían en las estadísticas chinas oficiales. Pero el tabú se mantuvo hasta el principio de la década de 1990, alimentando la homofobia del régimen, como Rusia, los prejuicios populares (para el confucianismo la peor cosa que le puede suceder a un hombre es no tener hijos que perpetúen la descendencia familiar).

Las cosas comenzaron a cambiar un poco, sin que se apreciara claramente una evolución, que no fue lineal, con avances y retrocesos que se han ido sucediendo desde 1992: se han formado grupos, han aparecido lugares de encuentro, especialmente en Shanghái y Cantón y, en abril de 2001, las autoridades chinas retiraron la homosexualidad de la lista de desórdenes psiquiátricos. A pesar de esto, y de que la ley china no contempla el delito de homosexualidad, el movimiento gay chino se topó con muchas dificultades: su mediación y presencia están muy limitadas. Todavía en 1996, el ministro de Propaganda hacía saber que el tema homosexual debía ser desterrado de todas las publicaciones, literarias o periodísticas; y hasta hace muy poco tiempo los medios de comunicación* no han comenzado a tratar el tema de la homosexualidad sin histeria. En especial, la débil cultu-

ra jurídica de los chinos ha determinado la suerte de los escasos homosexuales declarados extremadamente peligrosos: la Policía* los hostiga, encuentra pretextos para detenerlos, les saca dinero ilegal, sin que las víctimas de estas extorsiones puedan hacer nada.

Cuba nos ofrece otro célebre ejemplo de homofobia comunista: aunque los homosexuales habían saludado en general la Revolución cubana de 1959, Fidel Castro ha llevado una política violentamente antigay, considerando que la homosexualidad era, como la prostitución, una perversión burguesa y occidental, llamada a desaparecer en el socialismo tropical (para asimilar mejor el vicio a Occidente se llegó a afirmar que los Beatles eran homosexuales). La homosexualidad fue declarada ilegal y castigada con cuatro años de prisión, y los padres eran presionados para que denunciaran a sus hijos homosexuales ante las autoridades. Despedidos de su trabajo*, tildados de escoria¹² («comedores de carroña»), sometidos a un intenso hostigamiento por parte de los Comités para la Defensa de la Revolución, los homosexuales (que formaban una elite literaria muy brillante) fueron confinados en campos, en la década de 1960, hasta que Fidel Castro les hizo expulsar masivamente en barco hacia Estados Unidos en 1980 (entre ellos, el famoso escritor Reinaldo Arenas*, que evocó en *El central y Antes que anochezca* su estancia en un campo de plantación de caña de azúcar y que después se suicidó en 1990 culpando de ello a la deshumanización que se sufre en Cuba). La situación se distendió un poco durante los años ochenta como consecuencia de las protestas de las organizaciones humanitarias en el exterior y de los consejeros de los alemanes del Este en el interior, y en 1992 Castro reconoció que «la homosexualidad es una tendencia natural que debe ser respetada». Esto no impide que la situación de los homosexuales cubanos siga siendo ambigua: un comportamiento homosexual que «provoque escándalo* público» está castigado con doce meses de prisión*; los homosexuales no siempre son considerados dignos de pertenecer al partido; los periódicos y organizaciones homosexuales no son siempre autorizados: la Asociación Cubana de Gays y Lesbianas, creada en 1994, fue prohibida en 1997 y sus miembros fueron detenidos.

Para acabar, unas palabras sobre el PCF (Partido Comunista Francés). En 1934, bajo la influencia estalinista, este partido dio un giro hacia la natalidad, la familia y la homofobia. François Delpia ha demostrado que en una prensa comunista, cada vez más conservadora en materia de roles sexuales, la pareja es siempre heterosexual y que la denuncia de la homosexualidad se ha realizado con mucha frecuencia siguiendo la moda del asco (este viraje fue lo que apartó definitivamente a Daniel Guérin

¹² En español en el original. [N. de los T.]

del estalinismo y le hizo estar algún tiempo con los trotskistas entre los que no se dio este giro hacia el «familiarismo»). Hasta los años setenta, para los dirigentes del PCF la homosexualidad era un «vicio burgués», «una tradición extraña a la clase obrera» (según una célebre definición de la CGT), una patología contra natura, como atestigua la violenta salida de Jacques Duclos en 1971 contra los miembros del FHAR (Frente Homosexual de Acción Revolucionaria), que fueron a interpellarlos en la Mutualité: «¡Cuidaos, banda de pederastas, el PCF está sano!». Dentro del partido, los homosexuales debían ser muy discretos: este fue el caso durante mucho tiempo de Louis Aragon, al que Thorez, Duclos y Marchais aceptaban como el poeta cantor de los ojos de Elsa, pero no como bisexual relapso. Además, el carácter, bien anglosajón, bien izquierdista de la *gay revolution* de los años setenta no podía caer bien a los comunistas franceses, todavía muy ortodoxos.

También el PCF aparecía cada vez más desfasado con relación a la evolución de la sociedad: se pudo apreciar muy bien en el malestar que se produjo en la prensa comunista cuando una tertulia de *Dossiers de l'Écran* se dedicó al tema homosexual en enero de 1975; el punto de vista de los rígidos se hizo oír alto y fuerte en *L'Humanité* durante el mes siguiente. Citaremos algunos extractos de una tribuna libre de Guy Poussy, miembro del Comité Central (enero de 1976): «Hay perversiones que no corresponden a la política ni a la Policía*, sino a la ciencia médica. [...] “Disfrutad sin límite” no es una expresión revolucionaria. No es un sentimiento liberador sino la náusea que la masa de franceses experimenta ante el escaparate de perversión e inmoralidad. Tienen razón. [...] La revolución no es un cuartel, pero tampoco es un burdel». En la misma época, Pierre Juquin, a pesar de no ser de los de la línea más dura, confesó en privado que «es rigurosamente imposible tener una posición de combate a favor de la homosexualidad» pues «es necesaria una postura que sea aceptable para las masas», y confesó en *France Nouvelle* (4 de julio de 1977) que «el PCF no tiene una postura ni a favor ni en contra sobre la homosexualidad». En 1980 el asunto Croissant demostró que el PCF estaba más bien en «contra»: al denunciar la forma en que *L'Humanité* se había hecho eco de un tema de costumbres, Marc Croissant fue injuriado por Roland Leroy [director de *L'Humanité*], fue expulsado de su célula y perdió su trabajo en el ayuntamiento comunista de Ivry. Las cosas cambiaron gracias a la presión de los jóvenes comunistas, especialmente en la década de 1985 a 1995, y la dirección actual del PCF no puede ser considerada homófoba: lo ha demostrado convocando a la movilización contra el sida* y durante el debate sobre el PACS.

El PCF tiene en esta materia un antecesor al que rara vez se menciona: el KPD de los años 1913-1933. Mientras que el escenario gay alemán vivía una efervescencia excepcional, a pesar de que se mantenía la prohibición legal (establecida en el famoso artículo 175), el KPD llamaba a un frente unido de los homosexuales y los proletarios para combatir a sus perseguidores comunes, es decir, los miembros de la clase dirigente sostenida por las Iglesias. El KPD convocó varias movilizaciones (1924, 1927, 1929 y 1932) para que la ley considerara de la misma forma la homosexualidad y la heterosexualidad, y fuera derogado el artículo 175 (fue una de las razones por las que Wilhelm Reich se afilió al partido en 1930). El discurso de los comunistas alemanes se hizo más ambiguo al final de la República de Weimar, cuando estaba claro que había homosexuales en las filas nazis, especialmente en las SA. Pero la línea del partido no cambió hasta la llegada de Hitler: en 1934 y bajo la influencia de Moscú, el KPD clandestino llegó a definir la homosexualidad como una «perversión fascista».

► ARENAS, Reinaldo, *Antes que anochezca*, Tusquets, Barcelona, 1994. —ARGÜELLES, Lourdes, RICH, Ruby, «Homosexuality, Homophobia, and Revolution: Notes Towards and Understanding of the Cuban Lesbian and Gay Male Experience», *Signs*, 1984, en CHAUNCEY, George, DUBERMAN, Martin, VICINUS, Martha, *Hidden from History, Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, Nueva York, Meridian, 1990. —DELPLA, François, «Les Communistes français et la sexualité (1932-1938)», *Le Mouvement social*, 91, 1975. —FOURIER, Charles, *Vers la liberté en amour*, textos escogidos y presentados por Daniel GUÉRIN, París, Gallimard, «Folio», 1975. —KARLINSKY, Simon, «Russia's Gay Literature and Culture: The Impact of the October Revolution», en CHAUNCEY, George; DUBERMAN, Martin, VICINUS, MARTHA, cit. —KON, Igor, *The Sexual Revolution in Russia: From the Age of the Tsars to Today*, Nueva York, The Free Press, 1995. —PASQUALINI, Jean, *Prisonnier de Mao, sept ans de camp de travail en Chine*, París, Gallimard, 1975. —VICHNEVSKI, Anatoli, *La Faucille et le rouble. La Modernisation conservatrice en URSS*, París, Gallimard, 2000.

Pierre ALBERTINI

→ Alemania; América Latina; Arenas, Reinaldo; China; extrema derecha; fascismo; Francia; gulag; Rusia.

CONTAGIO

El contagio homosexual es uno de los numerosos temas homófobos de apariencia médica que tienen profundas raíces en una concepción religiosa del mal.

En el origen de este problema se encuentra efectivamente la idea de que Satán trata de llevar a los hombres al pecado*, y bien que lo consigue (belleza del diablo, debilidad de la carne, fascinación por la fruta prohibida). El origen del mal está, pues, en algo exterior al sujeto, víctima inconsciente del «mal encuentro» y de las costumbres que se desprenden de éste. En un contexto cultural parecido, la homosexualidad se convierte, naturalmente, en una enfermedad moral contagiosa; éste era el punto de vista del teólogo Alberto el Magno en el siglo XIII: «Se trata de una enfermedad contagiosa que pasa de una persona a otra», y a la que están más expuestos los ricos: ésta era también la idea que tenía Luis XIV al producirse el «asunto de las empalizadas», cuando sorprendió en la Corte en 1682 a algunos sodomitas célebres, que temía pudieran ejercer alguna influencia sobre su hijo, el conde de Vermandois.

Este tema fue resucitado por la medicina* del siglo XIX: para Ambroise Tardieu, que en su *Estudio médico-legal sobre los delitos contra las costumbres* da un tinte pseudocientífico positivista a algunos viejos prejuicios metafísicos, los verdaderos pederastas (los invertidos) son muy numerosos, pero «reclutan» «mariquitas» (los pervertidos). La mayoría de los médicos y psiquiatras, al situarse con Tardieu, aceptaron, a finales del siglo XIX, la visión del homosexual predador que se abalanza sobre su presa, la seduce, la transforma y la descompone. Fue claramente el punto de vista de los jueces de Oscar Wilde*: uno de ellos acusó al escritor, el 25 de mayo de 1895, de «haber sido el centro de un círculo que corrompía sistemáticamente a los jóvenes»; y el procurador de la Corona habló de una «infección moral que amenazaba a la sociedad, un cáncer que llegaría, con el tiempo, a corromperla y enfermarla por completo». Se puede observar aquí que el tema fue ganado por los recientes avances de la ciencia pasteuriana: el homosexual es un microbio que disimuladamente acaba por dañar a los organismos sanos. En resumen, de un gusto sexual minoritario se pasa a una enfermedad mental y de una enfermedad mental a una patología social susceptible de convertirse en pandemia. Por esta razón, hasta la década de 1960, los sexólogos y los educadores estuvieron obsesionados por el peligro de contagio homosexual. El doctor Garnier escribió en 1895, en *Épuisement nerveux et génital* [Agotamiento nervioso y genital]: «Por tanto, un punto importante a tener en cuenta en cuanto a los psicópatas mal sexuados es no enviarlos a lugares mundanos muy frecuentados donde podrían encontrar acólitos a los que se cita especialmente en esos lugares para reclutarlos»; el educador alemán Heinrich Többen, en *Die Jugendverwahrlosung und ihre Bekämpfung* [La depravación de la juventud y cómo combatirla], obra publicada en 1922, señala que las doctrinas de moda «llevan en sí el peligro de un envenenamiento homo-

sexual, es decir, de una perversión premeditada de nuestra juventud»; y el moralista Théodore de Felice escribió en 1930, en *Le Protestantisme et la question sexuelle* [El protestantismo y la cuestión sexual]: «La aversión por el otro sexo que tienen los homosexuales los clasifica inmediatamente entre los enfermos, y entre los enfermos peligrosos, ya que van a la búsqueda de nuevos compañeros que a su vez se vuelven anormales».

Por esta razón, en todos los sitios donde la ley lo permite, los magistrados son particularmente severos en los temas de «corrupción de menores», es decir, cuando un acusado es la primera pareja de un muchacho, aunque éste haya consentido. En Francia, el endurecimiento jurídico de los años 1942-1960 estaba basado en la idea de que los homosexuales eran enfermos que contaminaban a la juventud (se cree en las palabras de Quentin Crisp: «Homosexualidad: cosa de origen griego, menos extendida que el socialismo, pero más peligrosa —sobre todo para los niños—»). Y aunque Sigmund Freud puso fin a la oposición entre invertidos y pervertidos, mantiene la gradación que va de «invertidos absolutos» a los «invertidos anógenos» y a los «invertidos ocasionales»: también sabemos que algunos psicoanalistas, sobre todo americanos, conservaron el vocabulario de la perversión* y de la contaminación más allá incluso de cuando dejó de considerarse una patología oficial en 1973.

El mito del «reclutamiento» o de la «conversión» supuestamente realizados por los invertidos absolutos ha perdurado en el tiempo, apoyándose en la racionalización popular de un fantasma: al no poder reproducirse, los homosexuales deben atraer a víctimas inocentes para crear nuevas generaciones de homosexuales. Esta visión dramática de la génesis de las identidades sexuales es la causa de las sospechas que rodean a los enseñantes (obsesión de la desviación, del reclutamiento, del mal ejemplo) y a los internados (la teoría de la *English disease* explica la supuesta elevada tasa de homosexualidad en las elites inglesas por la mala influencia que ejercerían en los *public schools* [colegios privados] las ovejas negras sobre sus inocentes compañeros). Esto explica también la perdurable homofobia de los responsables de los movimientos juveniles (en 1990 los *boys scouts* de Estados Unidos se cerraron oficialmente a los homosexuales declarados) y la de los oficiales anglosajones (hasta fechas muy recientes, admitir invertidos en el Ejército* significaba para ellos abrir la puerta a una contaminación general). Ello explica también el frenesí de asociaciones como Avenir de la Culture contra la presencia mediática del movimiento de gays y lesbianas: para la derecha cristiana homófoba, mostrar a los homosexuales significaba ayudarlos a reclutar adeptos. Incluso el sida*, en el que los homófobos creían haber encontrado una

ganga, les echó al final para atrás en la medida en que podía contribuir a la trivialización mediática de la homosexualidad.

Pero quien habla de contaminación habla también de la posibilidad de cura. Generaciones de médicos y psiquiatras han afirmado que se podía llevar a los «descarriados» al camino recto y han propuesto remedios de todo tipo para ellos (de comportamiento, psíquicos o biomédicos) para contrarrestar los efectos de las actitudes «perversas». Este sueño se encuentra entre los militantes de la Moral Majority y de la Christian Coalition en Estados Unidos, deseosos de luchar contra la «propaganda gay»; o de lo que Juan Pablo II llamaba «la ideología gay»: debemos citar especialmente las campañas de Reparative Therapy promovidas en la década de 1990 dentro de los grupos de oración denominados *ex gay* ministries*, de eficacia limitada como señala con humor un «ex ex gay»: «Tú escoges un compañero de oración la primera noche, rezas con él la segunda noche, y la tercera noche tus súplicas han sido oídas».

Quedaba por aislar y contrarrestar a los agentes contaminantes, origen del mal. Los invertidos absolutos, los pederastas, los predadores, primero debían ser descubiertos: de ahí los desmesurados esfuerzos que se han hecho para dar una caracterología externa a los pederastas; el homosexual afeminado era, claro está, muy tranquilizador, mientras que el homosexual indiscernible (Cary Grant, Jean Marais, Dick Bogarde o Rock Hudson) planteaba siempre problemas angustiosos a los médicos. Una vez localizados, los pederastas proselitistas debían ser apartados. En los campos nazis fue donde la alucinación de ponerlos en cuarentena llegó más lejos. Los nazis estaban obsesionados por el peligro que corría la población sana con los invertidos absolutos: sus actos perversos eran acusados de contaminar a los adolescentes, especialmente a los más guapos, es decir, a la reserva racial indispensable para la raza superior del futuro. Los nazis crearon así una distinción entre los «homosexuales genéticos» (deportados y condenados a trabajos forzados, a veces sometidos a experiencias médicas y castraciones, y con frecuencia matados) y los «homosexuales de ocasión», con los que se mostraron más indulgentes ya que esperaban poderlos reconducir por el buen camino.

► BAYER, Ronald, *Homosexuality and American Psychiatry: The Politics of Diagnosis*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1987. —FOUCAULT, Michel, *Los anormales, curso de Collège de France (1974-1975)*, Madrid, Akal, 2001. —GRAU, Günther, *Hidden Holocaust, Gay and Lesbian Persecution in Germany, 1933-1945*, Londres, Cassell, 1995. —HERMAN, Didi, *The Antigay Agenda*, Chicago-Londres, Univ. of Chicago Press, 1997. —HIMMLER, Heinrich, *Discours secrets*, París, Gallimard, 1978. —KRINSKY, Charles, «Recruitment

Myth», en HAGGERTY, Georges E., *Gay Histories and Cultures*, Nueva York-Londres, Garland, 2000.

Pierre ALBERTINI

→ *decadencia; degeneración; desenfreno; ejército; escuela; esterilidad; ex gay; medicina; peligro; proselitismo; teología; tratamientos.*

CONTRA NATURA

La expresión «contra natura» no es específicamente cristiana. Aunque se encuentra en los escritos de san Pablo* (Rm I, 26) pertenece en primer lugar a la filosofía pagana e incluso, más ampliamente, a una idea vaga que podían tener los griegos y los romanos de la moral sexual. De hecho, nada hay más cultural que esta concepción de la naturaleza. Tradicionalmente, los griegos (y luego los romanos) no eran, hablando con propiedad, homo o heterosexuales sino que practicaban una forma de sexualidad que distribuía los papeles en función del estatus social: debían tener un papel activo (es decir, penetrar al otro *partenaire*) los ciudadanos varones y libres; debían conformarse con un papel pasivo (es decir, dejarse penetrar) todos los demás, o sea, las mujeres, los esclavos y los adolescentes antes de llegar a la edad adulta: la práctica de la pederastia en un principio tuvo un objetivo pedagógico. En este contexto, el que es o actúa «contra natura» (*para phusin*) no respeta esta simple norma social; la palabra «natura» tiene aquí el significado de «sociedad».

Las cosas empezaron a cambiar con la aparición de una forma popular de estoicismo, que propone una moral de «vivir según la naturaleza», donde la palabra *nature* adquiere un sentido muy diferente (aún lejos del significado contemporáneo); se asemeja al de «orden divinamente determinado». Seguir la naturaleza no significa, por tanto, conformarse con una especie de instinto (sentido actual) sino a la razón, definida en su función biológica. Se trata entonces de atenerse a las leyes físicas, y, en particular, lógicamente, a la de la procreación. Es necesario también buscar la ataraxia luchando contra los placeres, los deseos, los sentimientos, etc. El cuerpo es despreciado por ser el lugar de las pasiones irracionales, el elemento contingente del hombre.

Este sistema filosófico y existencial influyó en los Padres de la Iglesia, que retomaron el dualismo cuerpo/alma (dualismo ausente en la Biblia*, incluso en san Pablo) y sobre todo el desprecio por la sexualidad (demasiado contraria a la idea bíblica de la Creación), reducida a su finalidad «racional», es decir, el matrimonio* y la reproducción. En estas condiciones, la homosexualidad aparece claramente como «contra natura», y las relaciones entre personas del mismo sexo (en particular la sodomía) son

consideradas una ofensa a la naturaleza. La homofobia se inscribe aquí en el contexto más general del miedo al cuerpo, de la sexualidad y los placeres, y en la reducción de la sexualidad a la única finalidad de la reproducción. Sin embargo, si tomamos el ejemplo contrario de la esterilidad*, no es una causa de anulación de un matrimonio religioso; no implica más que una forma de continencia. Pero el placer es gratuito ya que no se obtiene con el objetivo de la procreación. Lo que es contra natura en un caso no lo es en el otro y es el propio concepto de natura lo que se tambalea: este pseudoconcepto es invocado de manera parcial nada más que para condenar las relaciones homosexuales o a los que las practican.

► BOSWELL, John, *Christianisme, Tolérance sociale et homosexualité*, París, Gallimard, 1985 [ed. cast.: *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad: los gays en Europa occidental desde el comienzo de la era cristiana hasta el siglo XIV*, Barcelona, El Aleph Editores, 1998]. —DAMIEN, Pierre, *Liber Gomorrhianus, Patrologia, Series Latina* [éd. Migne], París, Garnier Frères, 1844. —JORDAN, Mark, *The Invention of Sodomy in Christian Theology*, Chicago, Chicago Univ. Press, 1997 [ed. cast.: *La invención de la sodomía en la teología cristiana*, Barcelona, Laertes, 2002]. —HALPERIN, David, *Cent ans d'homosexualité (et autres essais sur l'amour grec)*, París, EPEL, 2000. —LACOSTE, Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, París, PUF, 1998. —LEROY-FORGEOT, Flora, «Nature et contre nature en matière d'homoparentalité» en *Homoparentalité, États des lieux*, coloquio APGL, París, ESF, 2000. —MCNEILL, John, *L'Église et l'homosexuel, un plaidoyer*, Ginebra, Labor & Fides, 1982. —THÉVENOT, Xavier, *Homosexualités masculines et morale chrétienne*, París, Le Cerf, 1985.

Thierry REVOL

→ *Biblia; biología; decadencia; degeneración; desenfreno; esterilidad; herejía; judaísmo; medicina; san Pablo; san Pedro Damiano; teología; vicio.*

COREA

Ningún diccionario de lengua coreana incluye el término homofobia. Al no aparecer esta palabra por ninguna parte se podría creer que el fenómeno no existe en Corea. Pero en realidad, de los 18 diccionarios examinados, 17 definen la homosexualidad como una «perversión* sexual». Como se ve, las cosas no son tan simples. La homofobia y el heterosexismo, igual que el sexismo o el racismo, actúan en un doble proceso de invisibilidad y de hostilidad y, de hecho, las agresiones contra los homosexuales son cada vez más numerosas en Corea.

Los primeros documentos que indican una actitud negativa de cara a las relaciones homosexuales aparecieron durante la dinastía Chosun (o Yi), que dominó el país desde 1392 a 1910. Mientras que la antigua dinastía Koryo (913-1392) había promovido el budismo*, la nueva dinastía acusó a la antigua de desenfreno* y de homosexualidad e impuso un neconfucianismo que favoreció la jerarquía familiar y la dominación masculina, la separación de los sexos y la pureza sexual. Fue durante el reinado de Sejong (1418-1450) cuando se condenó por primera vez una relación homosexual. Este rey impuso una pena de 100 golpes a las concubinas convictas de mantener relaciones con otras concubinas. En su decimotercer año de reinado la esposa de su hijo fue sorprendida en el lecho con la concubina de éste, y la hizo expulsar de la Corte; posteriormente, su padre la mató y se suicidó a continuación.

De hecho, las aplicaciones políticas del confucianismo aparecieron en el siglo VII. Basándose en la obediencia debida al rey, la ideología sexual del *yin/yang* contribuyó también a hacer más rígida la obediencia debida al varón y a la idea de que las relaciones entre personas del mismo sexo (*yin/yin* y *yang/yang*) eran contra natura*. Pero bajo la dinastía Chosun la heterosexualidad obligatoria se convirtió en un sistema reproductivo doblemente obligatorio: sólo un varón podía ser el cabeza de familia*; cuando no había hijos varones, la descendencia se extinguía, sufriendo los padres y antepasados la mayor de las vergüenzas. En la medida en que el estatus social era más elevado, el hijo ocupaba una posición muy eminente en la estructura familiar y asumía la función del padre en el caso de que éste hubiera muerto. Un acto que se opusiera a la autoridad paterna no sólo transgredía el orden natural sino también la propia existencia de la sociedad.

Hoy día, la preferencia por los varones, el aborto selectivo y el anticidio de los bebés de sexo femenino desequilibran ampliamente la *sex ratio*. Así, en 1995 se podían contabilizar 113,4 bebés niños por cada 100 bebés femeninos. Este desequilibrio es mayor en las familias en el tercer y cuarto hijo, donde la cifra es, respectivamente de 179,4 y 205,4 niños por cada 100 niñas. Teniendo en cuenta todos los aspectos de la vida cotidiana, el confucianismo y el pensamiento del *yin* y del *yang* ven la sexualidad en general con malos ojos, lo que les une al cristianismo*. Sin embargo, anteriormente había relaciones homosexuales entre personas de generaciones diferentes, que gozaban de un cierto reconocimiento social entre los *yangban* (población rural dominante) y los *namsadang* (grupos de hombres, artistas o saltimbanquis que deambulaban de pueblo en pueblo). En particular, los jóvenes que se encontraban entre los *namsadang* eran denominados *midong* (muchachos hermosos). Iban vestidos de forma atractiva

va, a veces con trajes de chicas, pero no siempre. Cuando llegaban a la edad del matrimonio*, si querían conservar este estatus eran considerados indeseables y perversos, y entonces eran estigmatizados. Así, la homosexualidad propiamente dicha sufría el mismo rechazo en la organización familiar y social. La homosexualidad era considerada un elemento de perturbación social, y los que la practicaban eran acusados de amenazar a la ideología de género al desviarse de la heteronormatividad. Este rigor no es menor en la sociedad actual.

En el siglo XIX se introdujo el catolicismo a través de los sacerdotes y también de los libros importados por los sabios. Privilegiando más que la difusión de los conocimientos generales o prácticos sobre la salud y la medicina* que la predicación, el cristianismo consiguió una amplia expansión y la creación de un movimiento democrático. Al principio fue bastante difícil fomentar la procreación masiva y la homofobia, pero el concepto de pecado* acabó por cristalizar. Las comunidades religiosas actuales están formadas por fundamentalistas que, a través de sus misiones, no cesan de destilar las propuestas más homóforas a través de la televisión, la radio, los periódicos e internet.

Pero a lo largo del siglo XX Corea ha conocido muchas vicisitudes: la colonización por Japón (1910-1945); el Sur, provisionalmente bajo dominación de Estados Unidos, y el Norte bajo dominación soviética (1945-1950), después la Guerra de Corea (1950-1953), termina con un alto el fuego. La ausencia de documentación hace difícil cualquier afirmación en lo que respecta a Corea del Norte, donde la homosexualidad es considerada una plaga social, igual que en los demás países comunistas*. En el Sur, tras pasar duras pruebas, el Gobierno hizo entrar al país a toda prisa en la era de la industrialización, y eliminó cualquier indicio de desviación con relación al proyecto nacional.

Durante la década de 1960 la presión liberal originó una subcultura homosexual en Nakwon (distrito de Paraíso) y se crearon algunos términos: *pogal*, formado sobre *kalbo*, que designaba de forma muy vulgar a las prostitutas y de forma más general a los libertinos; *tongsôngyônaeja*, que significa hombres que hacen el amor sólo con hombres, se utiliza para estigmatizar a los homosexuales en público. Hasta que no se produjeron los contactos con el mundo gay occidental se utilizó *homo* por los propios homosexuales y después por los heterosexuales como insulto. También se ha utilizado el término *gay*, pero para designar a los transgéneros. La palabra más común era *iban* (los otros), que remite a la identidad homosexual, como *gay* en Occidente. Se desconoce el origen de *iban*, pero esta palabra se opone a *ilban* (las personas en general).

En la misma época fue prohibida una novela que trataba de una relación amorosa entre dos mujeres.

Y pronto, en la década de 1970, apareció una especie de medicalización de la cuestión homosexual con la publicación de un estudio que intentaba explicar la baja tasa de homosexuales en Corea por la madurez cultural del país ligada a la cultura del *yin* y del *yang*. Al reafirmarse las normas sobre el género, y cuando se importaron las ideas occidentales referentes a la inversión*, la psiquiatría* coreana hizo de la homosexualidad una disfunción socialmente inaceptable; esto sucedía en el mismo momento en que la medicina occidental la borraba de la lista de enfermedades mentales.

La discriminación* social y la represión legal dieron origen a identidades sexuales y comenzó a desarrollarse una nueva cultura de la expresión pública. Los grupos de militantes LGTB (Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender) favorecieron la visibilidad homosexual durante la década de 1990, pero los discursos homóforos subieron de tono y afirmaron que la homosexualidad era un peligro* para la estabilidad, la moralidad y la salud de la sociedad. En adelante la homofobia ya no era una creencia abstracta, sino que se había convertido en una doctrina religiosa, una convicción política, una práctica discriminatoria y una mentira científica basada en la «tradicición» y en la ley «natural».

En la actualidad, la sodomía está condenada en el Ejército* y un estatuto general ha convertido en prácticas contra natura* los delitos sexuales. En 1997 el primer festival de cine* *queer* de Seúl fue censurado por el Gobierno, que lo declaró ilegal y obsceno. En 1998 la primera revista gay recibió una notificación del Comité de Ética de publicaciones coreanas prohibiendo su venta a menores. En 1999 un manual escolar describía a los gays como portadores del sida* y perversos sexuales. Las políticas de lucha contra el sida fueron en gran medida políticas antigays. Las asociaciones de lucha contra el sida fueron creadas para combatir la enfermedad: de hecho, luchan contra la «difusión» de la homosexualidad promoviendo la homofobia y una moral sexual más conservadora. En octubre de 2000, un famoso actor, M. Hong, hizo su *coming out*: al día siguiente perdió su empleo, pero al menos favoreció el discurso sobre la homosexualidad en la vida cotidiana y permitió comenzar a adoptar medidas antidiscriminatorias.

En junio de 2001 el Ministerio de Información y Comunicaciones adoptó un sistema de clasificación que hacía de los sitios LGBT «medios de comunicación* nocivos», antes de que fueran interceptados todos los ordenadores accesibles a la juventud, es decir, en las escuelas*, bibliotecas y cibercafés. La homosexualidad está clasificada en la categoría «obscenidad y perversión» en los criterios de webs indecentes. El primer caso de persecución penal afectó al propietario del primer y mayor sitio gay, en noviembre de 2001: se le notificó que él mismo de-

bía declararse «sitio nocivo» e instalar filtros para impedir el acceso a la juventud, valorados en 10.000 dólares USA, ya que en otro caso sufriría una pena de dos años de cárcel. Y un hecho nuevo: las personas consideradas homosexuales son hoy día el blanco de actos de violencia física.

► HERDT, Gilbert, *Same Sex Different Cultures: Exploring Gay and Lesbian Lives*, Boulder, Westview Press, 1997. —MURRAY, Stephen, *Homosexualities*, Chicago, Chicago Univ. Press, 2000. —DONG-SAE, Han, «Sexual Perversions in Korea», *Journal of Korean Neuropsychiatry*, 9 (1), 1970. —CHUNG, In-Ji, KIM, Jong-Seo, HWANG, Bo-In, *Sejong Shilrok* [Historia del rey Sejong de 1418 a 1450]. —YI, Huso, «Homosexuality in South Korea», en FRANCOEUR, Robert T., NOONAN, Raymond J. (dir.), *The international Encyclopedia of Sexuality*, vol. 4, Nueva York, Continuum, 2001. —YI, Huso, *Coming out: 300 Q&A about Gay and Lesbian People*, Seúl, Park Young-Yul Publisher, 2000.

Huso Yi

→ budismo; China; comunismo; Japón; Sureste asiático.

CRIMINAL

En el pasado, un homosexual era casi siempre un criminal en todo el sentido de la palabra; y lo es todavía en algunos países. Francia despenalizó los actos homosexuales consentidos entre adultos a partir de 1791, y fue seguida en esta acción por algunas naciones, como los Países Bajos, que ajustaron su legislación al Código Penal francés de 1810, pero los homosexuales de otros países europeos y anglosajones tuvieron que esperar más de un siglo para la despenalización*, que llegó a Polonia en 1932, a Inglaterra en 1967, a Canadá en 1969, etc. Algunos estados de Estados Unidos y muchos países en todo el mundo tienen todavía leyes que condenan la sodomía y la homosexualidad.

Sin embargo, incluso allí donde los homosexuales no son criminales ante los ojos de la ley, la homosexualidad ha sido considerada siempre una tara y una transgresión social. En consecuencia, la amalgama entre homosexual y criminal era un lugar común, pues ambos desafiaban las normas de la decencia, codeándose en sus aventuras nocturnas (si hacemos caso de los discursos homófobos) y amenazando al orden establecido, como aseguraba el policía François Carlier en 1887: «La pasión [homosexual] lleva, desde el punto de vista social, a los acoplamientos más monstruosos. El amo y su criado, el ladrón y el hombre sin antecedentes penales, el patán andrajoso y el hombre elegante, se

aceptan como si pertenecieran a la misma clase social». En este mismo sentido, el escritor Ali Coffignon escribió en 1890: «Confraternizan el millonario y el que no tiene zapatos; el funcionario y el que ha tenido que ver con la justicia intercambian sus caricias innobles».

Los primeros «expertos» franceses en escribir sobre la homosexualidad durante el siglo XIX —en esa época se hablaba casi siempre de «pederastia»— solían ser médicos forenses (por ejemplo, Ambroise Tardieu, autor de *Un estudio médico-legal sobre los delitos contra las costumbres* de 1858) o policías (como François Carlier, autor de *Las dos prostituciones* en 1887). Sus escritos tienden a confundir delitos y homosexualidad, incluso a considerar a la víctima de un crimen (robo, muerte, chantaje) responsable de su propia victimización por el simple hecho de su homosexualidad. Así, Tardieu cita a un juez de instrucción que, en 1845, declaró en el proceso contra una veintena de personas inculpadas de chantaje a homosexuales parisinos (caso de la calle Rempart): «Se puede decir que en París la pederastia es la escuela en la que se forman los criminales más hábiles y audaces». Y Tardieu explicaba, sin mostrar la menor simpatía por las víctimas de estas artimañas, que «estas costumbres vergonzosas [la homosexualidad] se convierten en un medio y en un procedimiento especial del robo, por el que se forman asociaciones culpables», y que «en circunstancias más graves, la pederastia ha servido de pretexto, y a veces de aliciente, para el asesinato». En cuanto a Carlier, afirmaba: «La pederastia tiene esto de particular, excita los apetitos de todos los malhechores. Se podría decir que induce al crimen». Y sigue: «La facilidad con la que los pederastas vierten la sangre es espantosa; estas personas tan tímidas, tan pusilánimes, tan dulzones en la vida cotidiana, se vuelven de repente tan crueles como los malhechores más duros».

El italiano Cesare Lombroso (1835-1909), uno de los fundadores de la criminología científica, y autor de *Los criminales* (1876) y *El crimen: causas y remedios* (1899), creía que la criminalidad era hereditaria en gran parte y que la psicología* e incluso el aspecto físico (por ejemplo la forma de la cabeza) de los criminales al nacer era diferente del de las personas constituidas normalmente. Lombroso sostenía la tesis de que los criminales estaban sujetos a pasiones primitivas y «atávicas» y a un «apetito sexual anormal» (deseo homosexual). Las ideas de Lombroso tuvieron mucha influencia. Su eco le llegó al doctor Bérillon, que declaró en el periódico *L'Éclair* en 1908, a propósito de un homosexual acusado de asesinato, que «todo hombre con gustos desviados está más inclinado que otro al crimen». Y añadía: «Hay individuos que no son más que apariencia de hombres. Debéis temerlos».

Bérillon hablaba en este caso del *maître* Pierre Renard, un homosexual acusado de haber asesinado, en junio de 1908, a su empleador, el banquero Rémy en su hotel de la calle Pépinière de París. Durante el proceso, el fiscal del Tribunal Supremo preguntó así al jurado: «No hay [...] pruebas materiales contra Renard, pero ¿son necesarias?». En efecto, la homosexualidad de Renard fue la mejor prueba en su contra en el proceso y fue suficiente para que fuera condenado en febrero de 1909 a trabajos forzados a perpetuidad. Según el periódico *Le Matin*, inclinada a pesar de todo a creer en la inocencia de Renard, «el argumento de la acusación, en suma, es el de que se empieza por la homosexualidad y se acaba en el crimen», buen resumen de la actitud homófoba de la época, que muchas veces confundía homosexualidad y criminalidad, y que Gide* denunciaría, basándose precisamente en el caso Renard, en *Corydon*.

Esta homofobia duró aún varias décadas en la Policía* y en la justicia. Así, en 1958, el director de la Policía judicial de la prefectura de París pronunció un discurso en el que describió el entorno homosexual como «un medio favorable a la delincuencia», es decir, «un “caldo de cultivo” en el que proliferan los virus criminales» y advertía a los abogados de «los peligros que pueden presentar el proselitismo* y la publicidad homosexuales» (robo, prostitución, asesinato). Por su parte, la prensa sensacionalista ayudó a mantener los prejuicios homófobos. Citaremos sólo dos ejemplos entre decenas. El 10 de enero de 1935, *Déetective* publicó un artículo sobre la muerte de un joven pastelero estrangulado en su apartamento de la calle Tournefort de París. «Una historia más de “maricas”», suspiró el inspector de Policía, mientras que la revista explicaba a sus lectores las dificultades de una investigación policial entre los invertidos: «Crímenes de gente aislada, los crímenes de los homosexuales son del mismo tipo que el crimen secreto». Y tras el asesinato de un anticuario de Cannes por un antiguo amante en 1947, *Police-Hebdo* (21 de octubre de 1947) publicaba su fotografía en la portada con este llamativo titular: «Las costumbres de este hombre lo han matado».

Esta actitud homófoba se encuentra también en la cultura popular, sobre todo cinematográfica y literaria. Hace más de veinte años, Vito Russo estudiaba la homofobia de las películas hollywoodienses que tradicionalmente presentaban dos estereotipos contrapuestos del homosexual: el *sissy* (el marica afeminado y ridículo) y el criminal (el pederasta hipócrita y peligroso o la lesbiana asesina). Las películas de Alfred Hitchcock son un buen ejemplo de ello, como *Rebeca* (1940), donde la siniestra señora Denvers, que había estado apasionadamente enamorada de la primera mujer de su empleador, amenazaba la felicidad (¿y la vida?) de la segunda esposa, o *La saga* (1948), en la que dos jóvenes amantes ma-

tan a un compañero de clase por el puro placer de asesinar y también para demostrar su superioridad intelectual con relación a la gente corriente. Y podemos citar también *A la caza* de William Friedkin (1980), que movilizó a la comunidad gay de Estados Unidos: el policía al frente de una investigación sobre una serie de homicidios en el medio gay acaba por ceder a las pulsiones homosexuales y homicidas, como si homosexualidad y criminalidad fueran cosas contagiosas y ligadas entre sí.

Por el contrario, las representaciones literarias de lo que Guy Hocquenghem llamaba «la homosexualidad negra» –nocturna, peligrosa, a veces violenta e incluso criminal– suelen estar en la obra de algunos homosexuales que a veces se complacen en su condición de marginados y fuera de la ley. Sin duda, Jean Genet es el mejor ejemplo de ello, y como dice Didier Éribon, encontramos el tema del «acercamiento entre el homosexual y el criminal» en otros muchos escritores homosexuales, como por ejemplo, Oscar Wilde*, Marcel Proust, Marcel Jouhanneau o Julien Green.

Con la evolución social del modo de vida de gays y lesbianas a partir de la década de 1960 (el fin de la clandestinidad* y la «salida del armario»), el desarrollo de un movimiento militante y contestatario, y sobre todo la lenta mejoría de la opinión pública sobre ellos en los últimos veinte o treinta años, por lo menos en Occidente, la percepción de los homosexuales como criminales, al menos en potencia, ha ido desapareciendo progresivamente. A pesar de esto, a principios de la década de 1990, un comisario de policía del distrito tercero de París me decía: «Cuando menos hay que reconocer que existen grandes crímenes y malhechores en el medio homo».

► Amnistía Internacional, *Breaking the Silence, Human Rights Violations Based on Sexual Orientation*, Londres, 1997. –BUHRKE, Robin A., *A Matter of Justice: Lesbian and Gay Men in Law Enforcement*, Nueva-York-Londres, Routledge, 1996. –CARLIER, François, *Études de pathologie sociale: Les deux prostitutions*, París, E. Dentu, 1887. –ÉRIBON, Didier, *Une morale du minoritaire: Variations sur un thème de Jean Genet*, París, Fayard, 2001 [ed. cast.: *Una moral de lo minoritario: variaciones sobre un tema de Jean Genet*, Barcelona, Anagrama, 2001]. –FERNET, Max, «L'Homosexualité et son influence sur la délinquance», *Revue Internationale de Police Criminelle*, 1959. –GUÉRIN, Daniel, *Shakespeare et Gide en correctionnelle*, París, Édition du Scorpion, 1959. –GURY, Christian, *L'Honneur perdu d'un politicien homosexuel en 1876*, París, Kimé, 1999. –GURY, Christian, *L'Honneur perdu d'un capitaine homosexuel en 1880*, París, Kimé, 1999. –HAHN, Pierre, *Nos Ancêtres les pervers*, París, Olivier Urban, 1979. –PENISTON, Wi-

William A., «Love and Death in Gay Paris, Homosexuality and Criminality in the 1870s» en MERRICK, Jeffrey, RAGAN, Jr., BRYANT, T. (dir.), *Homosexuality in Modern France*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1996. —REY, Michel, «Police et sodomie à Paris au XVIIIème siècle», *Revue d'Histoire Moderne et contemporaine*, París, 1982. —RUSSO, Vito, *The Celluloid Closet: Homosexuality in the Movies*, Nueva York, Harper & Row, 1981.

Michael SIBALIS

→ cine; deportación; Derecho europeo; despenalización; Devlin; escándalo; gulag; jurisprudencia; literatura; McCarthy, Joseph; medicina legal; medios de comunicación; peligro; penalización; política; prisión; proselitismo; traición; vicio.

CRISTIANISMO → Biblia, Juan Pablo II-Vaticano, ortodoxia, protestantismo, teología

CUSTINE, ASTOLPHE DE

Astolphe, marqués de Custine (1790-1857), fue el origen de uno de los mayores escándalos homosexuales que conociera Francia en el siglo XIX. Nació dentro de la vieja nobleza, pero al día siguiente de la abolición de sus privilegios (su padre y su abuelo fueron guillotinado), educado por su madre Delphine, que fue amante de Chateaubriand, Custine supo muy pronto que a su hijo le atraían los chicos. Para asegurar la independencia financiera del joven, la señora de Custine quiso casarlo y buscó para él a Claire de Duras. Astolphe pidió y obtuvo la mano de Claire, antes de que la ruptura del noviazgo en 1818 provocara una primera ola de rumores maliciosos en el barrio de Saint-Germain (se dice que el naturalista alemán Alexander von Humboldt le demostró a la Duras que la escritura de Custine era la de un invertido). Esto no impidió que en 1821 desposara a una rica huérfana de la mejor sociedad, Léontine de Saint-Simon Courtemer, que le dio un hijo al año siguiente. En 1822 se fue sin su mujer a Inglaterra y Escocia, tras haber encontrado al amigo ideal («el esclavo»), Edward Saint-Barbe, un *gentleman* que tomó el nombre de Édouard de Sainte-Barbe y que viviría con el marqués y le sería fiel hasta su muerte. Su encuentro y la muerte prematura de Léontine (1823) tuvo como efecto el de acrecentar las necesidades sexuales de Custine, que empezó a perseguir a los militares guapos.

El escándalo estalló el 28 de octubre de 1824. Al acudir a una cita que le había fijado en Saint-Denis un joven artillero, Custine cayó en una trampa. En la caballeriza de una posada fue atacado por tres compañeros del artillero, que le «dieron una tunda»: le

desvistieron, le molieron a palos y le dejaron sanguiolento, desnudo e inconsciente al borde del camino. Los amigos de Custine intentaron hacer creer que había sido víctima de un crimen crapuloso, pero muy pronto se supo la verdad. El nuevo rey, el devoto Carlos X, no tuvo entonces ninguna indulgencia con Custine. El ministro de la Policía* le hizo comprender al marqués que no podía presentar ninguna querrela. De un día para otro la sociedad del barrio de Saint-Germain lo excluyó de sus salones y se convirtió en un gran señor venido a menos, cuya reputación sería escandalosa hasta su muerte.

La señora Swetchine escribió en 1824: «Nunca había visto un desenfreno igual, una indignación más viva y más verbosa; la sociedad entera se enfureció como si se tratara de una afrenta personal. Se le pidieron cuentas sobre todo por la estima que sentían por él; y el hecho de haber sido engañado fue poca cosa en el homenaje que se le rindió a la moral». Para La Grange, «Custine estaba hundido hasta el fondo», «nunca podrá recuperarse de esto». Veinte años después un testimonio afirmaba: «Se le lee, suele gustar, pero nadie le quiere». Aún en 1848 algunas personas pidieron al director de la revista *La Revue des Deux Mondes* «que la cerrara a los amigos de Custine». Incluso las pocas personas que siguieron recibéndole sentían repugnancia al estrecharle la mano, como si nadie estuviera manchado. Los más condescendientes, como Philarète Chasles, veían en sus costumbres un signo de extenuación biológica, un síndrome del fin de la raza. En cuanto a Sainte-Barbe, un magistrado del Segundo Imperio le describió *post mortem* como el parangón de todos los vicios*: «Había en él, bajo su atractiva apariencia, algo más monstruoso aún que sus costumbres infames. Exhalaba un perfume de asesinato».

El asunto Custine sirve muy bien para ver el peso de la homofobia aristocrática en la Francia de los siglos XIX y XX. En efecto, en él se cruzan varios discursos. En primer lugar, la retomada tradición cristiana, ya que la nobleza había vuelto al catolicismo después de la Revolución francesa e intentó romper con el libertinaje de los siglos precedentes. Después, la mística de la sucesión, la preocupación por inscribirse en una cadena ininterrumpida, la filiación legítima que suponían la heterosexualidad y el matrimonio*; a todo esto se añade la obsesión patrimonial para la que el matrimonio era también indispensable. Finalmente, un código del honor que concedía mucha importancia a la virilidad, asociada de una forma casi etimológica a las virtudes del grupo, con el que la nobleza afirmaba el carácter natural de la oposición tajante de los papeles sexuales: también el «invertido» era objeto constante de burla en los salones (en ellos se llamaba a Custine, que no era especialmente afeminado, «la señora marquesa de Custine»). Por otro lado, el asunto Custine mues-

tra muy bien hasta qué punto el oprobio se hace extensible a la familia en este tipo de escándalos: en las semanas siguientes, sus más próximos fueron señalados con el dedo, tanto Delphine como Astolphe, los Sabran, los Dreux-Brézé, los Maussion como los Custine. Por último, la indignación aristocrática no fue totalmente limpia: desde hacía varios años, Custine era candidato al título de par y todos los que concurrían con él hicieron tanto más ruido cuanto que este asunto apartaba oportunamente a un rival molesto.

Desde el día siguiente del escándalo, Custine se retiró a sus tierras. La muerte social a la que fue condenado supuso para él también una especie de liberación: ya no necesitaba llevar máscara. Perdió a su hijo y a su madre, viajó con Sainte-Barbe (a Italia, Inglaterra, Suiza, Alemania, España), empezó a escribir (relatos, novelas e incluso una obra de teatro, estrenada sin éxito en 1832, *Beatrix Cenci*). *Aloys* fue publicada sin el nombre del autor en 1829; con una fuerte carga autobiográfica, esta novela (cuyo héroe afirma: «Cualquiera que hubiera sido el estado al que el cielo me hubiera llevado, yo habría sido desgraciado») cuenta la historia de un matrimonio frustrado: un joven quiere casarse con la joven a la que ama pero es desenmascarado por la grafología y acaba por abrazar el estado religioso. De vuelta a París, a comienzos de la década de 1930, la pareja Custine-Sainte-Barbe, siempre tirante con la sociedad aristocrática, frecuentó a algunos escritores de mentalidad más abierta (Hugo, Balzac, Nodier, Stendhal) a los que les encantaba el marqués por su arte de la conversación y por sus suntuosas cenas. Sobre todo en 1835, Custine se

enamora de un joven y fogoso polaco, Ignace Gurowski, y durante algún tiempo se los vio formar un *ménage à trois*. Para conseguir que el zar Nicolás II autorizara el regreso de Gurowski a Polonia, Custine hizo un viaje de dos meses a San Petersburgo y a Moscú: no consiguió la gracia para Ignace, pero acumuló los materiales de su obra más famosa, *Rusia en 1839*, publicada en 1843.

Cansado, en 1841 Gurowski se escapó para desposar secretamente a una infanta de España, lo que le valió ser expulsado de Francia. La partida de Ignace fue un choque terrible para Custine y marcó el comienzo de su vejez. Viajaba y se aburría, a pesar de la relativa notoriedad que le había dado su libro sobre Rusia. Murió en 1857 y su fiel Sainte-Barbe heredó entonces la casi totalidad de su inmensa fortuna. Los primos Dreux-Brézé de Custine reclamaron: pidieron al tribunal civil que declarara la nulidad de su legado universal por haber sido una captación «practicada con perseverancia y por los medios más condenables». Esta solicitud fue rechazada, a petición del sustituto Pinard en julio de 1858, y luego en recurso en diciembre del mismo año. Los jueces del siglo XIX eran homófobos con toda seguridad, pero no podían hacer nada contra un testamento hecho en la forma debida.

► LUPPE, marqués de, *Astolphe de Custine*, Mónaco, Le Rocher, 1957. —MUHLSTEIN, Anka, *Astolphe de Custine, le dernier marquis*, París, Grasset, 1996.
Pierre ALBERTINI

→ *escándalo; Francia; policía; violencia.*

D

DANZA

En la película *Billy Elliot*, en una escena un joven de doce años se enfrenta a su padre cuando éste le sorprende dando una lección de danza clásica en lugar del curso de boxeo en el que éste le había inscrito:

- Entonces, ¿vas a bailar?
- ¿Qué hay de malo en ello?
- ¡Que qué es lo que hay de malo en ser bailarín!
- Es perfectamente normal.
- Es normal para las chicas, pero no para los chicos, Billy... Los chicos juegan al fútbol, o al boxeo, o hacen lucha libre, pero nunca quieren ser bailarines de *ballet*... ¿Entiendes lo que te quiero decir?
- No sé qué tienes que reprocharle a la danza.
- Sabes perfectamente lo que le reprocho.
- No, no lo sé.
- Sí, lo sabes.
- No, no lo sé.
- Sí, lo sabes muy bien. Por el amor de Dios, ¿por quién me tomas? Lo sabes muy bien.
- ¿Qué? ¿Qué tratas de decirme, papá?
- ¿Es una paliza lo que buscas o qué?
- En absoluto, te lo aseguro.
- Sí, es lo que estás buscando, Billy...
- No es cosa de maricas, sabes, papá... Hay bailarines tan musculosos como los atletas.

En la galería de retratos caricaturescos de la opinión general sobre los homosexuales, el bailarín figura en lugar destacado detrás de los peluqueros, anticuarios y otros decoradores. La reacción del padre de Billy Elliot es particularmente interesante ya que revela, además de la violencia* verbal y de la amenaza de violencia física, una concepción muy estricta de la separación de géneros (para los chicos, los deportes* colectivos o violentos como el fútbol, el boxeo o la lucha libre, para las chicas las actividades que se suponen que son más femeninas, como la costura o la danza), una asimilación inmediata entre danza masculina y homosexualidad y una focalización sobre la danza clásica: no es tanto la idea de que su hijo quiera «hacer de bailarín» lo que provoca la repulsa del señor Elliot como, sobre todo, la perspectiva de verlo convertido en un bailarín de *ballet*, es decir, de danza clásica.

Esta representación homófoba del bailarín clásico está ligada a la historia de la danza clásica en el

mundo occidental, y más particularmente en Francia, donde nació y se desarrolló. En los orígenes de la danza clásica, todo caminaba, sin embargo, por el mejor y en el mejor de los mundos heterosexuales posibles: Luis XIV, «el rey bailarín», que fundó la Academia Real de Danza desde el comienzo de su reinado en 1661, fue también un gran mujeriego. Ironía de la historia, este rey que era por el contrario poco valiente en la guerra, tenía un hermano cadete, llamado Monseñor*, Felipe de Orleáns, al que le gustaban tanto las armas como los hombres. Ninguna colusión entre danza y homosexualidad en este final del siglo XVII y, en consecuencia, ninguna consideración homófoba del bailarín.

Fue en el siglo XIX cuando se produjo el cambio. Entonces se puso de moda, con la invención de las puntas y los tutús, el *ballet* romántico. Este *ballet* reposa enteramente sobre la figura de la *prima ballerina*, de la primera bailarina, y desde Carlotta Grisi a Marie Taglioni, fue alrededor de las mujeres que danzaban donde se construyó en definitiva la gramática de la danza clásica. En esta nueva economía coreográfica, el bailarín no era más que un valedor, un portador, un papel secundario que sólo estaba presente para resaltar la feminidad y la gracia de su compañera. Y fueron las bailarinas las que atrajeron los comentarios de los grandes escritores del siglo XIX: desde Théophile Gautier, gran aficionado al *ballet*, que compuso especialmente el libreto de *Giselle*, hasta Paul Valéry, autor de *El alma y la danza*, pasando por el Mallarmé de *Herodías*, fue esencialmente de las mujeres de lo que se hablaba cuando se hablaba de danza. El bailarín, cuando aparecía, era tratado con desprecio: Théophile Gautier en sus *Escritos sobre la danza* evocaba con repugnancia «los cuerpos musculosos de los bailarines, empapados en sudor». De hecho, el hombre nunca tuvo su sitio en este arte considerado privativo de las mujeres, un arte no viril, y el bailarín era considerado un ser híbrido, ni hombre ni mujer, que sólo podía provocar asco.

Quizá sea en *Thaïs* de Anatole France donde se encuentre la descripción más acabada de esta nueva figura del bailarín: «Este aborto decrepito, sin edad ni sexo, agobiaba con su trato a esta niña en la que perseguía con su odio a la raza entera de las mujeres. Rival de las bailarinas, cuya gracia aparentaba, él enseñaba a Thaïs el arte de fingir, en las pantomimas, a través de la expresión del rostro, el gesto y la actitud, todos los sentimientos humanos y sobre todo las pa-

siones del amor. Le daba a disgusto los consejos de un maestro hábil; pero, celoso de su alumna, le apretaba las mejillas, le pellizcaba los brazos o le pinchaba por detrás con un punzón, como hacen las chicas malas, desde que se dio cuenta claramente de que ella había nacido para la voluptuosidad de los hombres». Además, los escasos autores que se interesaron por los bailarines eran homosexuales, lo que reforzaba la asimilación naciente entre danza masculina y homosexualidad. Fue así, con cierta complacencia, como Pierre Loti escribió en *Pescador de Islandia*:

Era un bailarín encantador
derecho como una encina del monte
giraba con una gracia a la vez ligera y noble
la cabeza echada hacia atrás.

La danza estaba ligada, por tanto, a la sensualidad, a la feminidad, al afeminamiento, a la homosexualidad masculina: asunto concluido. Pero evocaba también el lesbianismo: ese erotismo femenino que se exhibía, autónomo y gozoso, tenía algo de irritante y los moralistas desconfiaban de ella. Al principio del siglo xx, en Inglaterra, el diputado Noël Pemberton se puso a la cabeza de una cruzada homófoba y denunció en particular el «culto al clítoris», acusando de proselitismo* lésbico a la bailarina Maud Allan, que interpretaba a Salomé en la obra de Wilde*. Es cierto que algunos *ballets* contemporáneos parecían querer cultivar este erotismo sáfico, por ejemplo, en *Las corzas*, espectáculo de los Ballets Rusos creado en 1924 sobre una idea de Cocteau y una coreografía de Bronislava Nijinska, las jóvenes se cruzan y se tocan en un clima erótico muy destacable. Francis Poulenc, que compuso la música, explica: «En *Las corzas*, no se trata de amor [...], en este *ballet* no se ama para la vida, se acuesta». Más escandalosa aún, Colette no dudó en bailar desnuda en casa de Natalie Barney, interpretando el papel de Mata-Hari. Allí se trataba al menos de un espectáculo privado, pero ella «reincidió» en 1907 en el Moulin-Rouge, esta vez en un espectáculo público: bailaba de forma sensual, y Missy, su amante, la abrazaba. Esta pantomima provocó un auténtico tumulto, la Policía* irrumpió en la sala, la prensa denunció el escándalo*, el espectáculo fue prohibido y esta agitación contribuyó a reforzar en las mentes el vínculo entre danza, desenfreno* y lesbianismo.

Desde entonces, los espectáculos de danza fueron frecuentemente asociados a la homosexualidad femenina y a la masculina. En lo que respecta a la danza clásica masculina, a pesar de los intentos de rehabilitarla en el siglo xx, de Nijinski a Béjart, parece que vivimos todavía con esta herencia del siglo xix. La representación homófoba del bailarín clásico, al alimentarse de las apariciones públicas de bailarines manifiestamente homosexuales, como

Jacques Chazot, parece estar profundamente arraigada en el inconsciente colectivo. La figura del bailarín es estigmatizada *a priori*: es un homosexual, un ser afeminado, ligero y desprovisto de inteligencia. El colmo es que, incluso en obras abiertamente gays o *gay friendly*, se encuentra esta representación desvalorizada: así, en la película *Jeffrey*, de Christopher Ashley, el héroe epónimo se deja aconsejar por su amigo Micha para vivir en pareja con un chico. Pero Jeffrey le replica a Micha, que le pone como ejemplo la relación que le une con su amigo Darius:

—Pero Darius es bailarín... bailarín en *Cats*.
—¿Entonces? Te he dicho que necesitas un hombre, no un cerebro.

Ahora bien, en muchas opiniones, el estatus de los bailarines es bastante ambiguo. Suelen ser estigmatizados y, dado el carácter público de su actividad, están sobreexpuestos a la violencia homófoba. Rudolf Nureyev sufrió también muchas presiones bajo el régimen soviético y tuvo que huir de su país en 1961. Sin embargo, el prestigio ligado a su arte les da también cierta libertad: así, la reciente salida del armario del bailarín español Nacho Duato fue muy aplaudida. Incluso en algunas sociedades de Oriente Próximo por ejemplo, o de India, tanto los bailarines como los cómicos pueden adoptar a veces un género femenino muy específico, que se les reconoce y que sin duda sería condenado en cualquier otra persona del sexo masculino. De todas formas, esta tolerancia*, como cualquier otra tolerancia, suele ser muy precaria; así, en China*, los bailarines y los cantantes de ópera que, a pesar de sus ademanes femeninos, gozaban aparentemente del favor del público, fueron rápidamente detenidos por la Policía al comienzo de la revolución maoísta, como muestra la película *Adiós a mi concubina*, y a veces enviados a campos de «reeducación», donde sufrieron tratamientos* especialmente crueles.

Finalmente, además de la danza profesional, hay que hablar también del baile de salón, baile de entretenimiento y baile de ocio, que a menudo son también objeto de crispaciones homófobas. Así, en Francia, durante la IV República, las ordenanzas de la Policía* prohibían a los hombres bailar en pareja en lugares públicos. La misma regla estaba vigente en Estados Unidos en la misma época y es, por lo demás, lo que dio su primera reputación al Stonewall* Inn, que pasaba entonces por ser el único bar de Nueva York donde los hombres podían bailar entre ellos sin ser molestados. Hoy día aún, un poco en todas partes, las discotecas gays y lesbianas, cuando existen, son lugares donde se ejercen particularmente la vigilancia y la represión policiales, aunque en general sean un espacio de libertad relativa en relación a lugares de ligue como los descampados, menos concurridos y más

peligrosos. Además, el peligro al que se exponen los hombres que bailan en pareja explica en parte el éxito de la música *disco* y *dance* en la cultura gay desde el principio: efectivamente, las músicas nuevas permiten bailar solos, contrariamente a las músicas de las épocas anteriores, del vals al *rock and roll*, que obligaban a los jóvenes homosexuales a prestarse, muy a su pesar, al juego del flirteo heterosexual si querían bailar en fiestas y participar de la diversión colectiva. Las chicas que bailan en pareja son generalmente mejor aceptadas: será porque hay pocos chicos, se suele pensar, o porque son sosas y torpes en sus invitaciones. Actuarán por pudor o por necesidad, se piensa, porque no se cuestiona su heterosexualidad. Pero, si continúan bailando juntas después de dos o tres bailes se arriesgan a levantar sospechas de ser vistas como lesbianas, con o sin razón, y de ser, por tanto, estigmatizadas.

En definitiva, la danza ocupa un lugar importante en la organización social de los dispositivos sexuales. Los bailes, guateques, fiestas y otros saraos donde se baila suelen ser los primeros sitios en los que se producen las primeras transacciones eróticas en la adolescencia. En este sentido, el aprendizaje del baile es un rito de iniciación a la heterosexualidad,

aunque se suela empezar solo (con una escoba, por ejemplo) o en pareja homosexual (dos compañeros juntos, en una habitación...). La maestría técnica de la danza es, pues, un envite simbólico crucial: a la larga, si no se sabe o no se quiere bailar, el joven adolescente se arriesga a exponerse al ridículo y a la sospecha. Debe probar su poder y capacidad de «dirigirse» a una chica, no sea que se pueda poner en duda su virilidad sobre la pista. Por el contrario, un gusto demasiado pronunciado por la danza, una cierta voluptuosidad en los movimientos, pueden ser también sospechosos. Es lo que recuerda muy oportunamente la película *In & Out*, en la que el protagonista, homosexual rechazado, compra un método para que le permita reafirmar su virilidad. La música irresistible que acompaña al método provoca en él movimientos rítmicos... pronto el comentario grabado le llama al orden. ¡Un hombre de verdad nunca se detendría! Arnold Schwarzeneger nunca bailarías así, pero es tan musculoso que apenas se puede mover. En resumen, estas exhortaciones contradictorias hacen aparecer al homosexual como el que baila demasiado o demasiado poco, mientras que el hombre heterosexual, una vez más, es quien sabe, en todos los aspectos, medir, guardar...



Dessin de Jean Auscher extrait de "La faune des dancings" (1925)

La Faune des dancings, 1925.

«Estos señoritos», que se juntan para bailar (aquí, la calle de Lappe), parecen divertirse o aburrirse a la vez en este dibujo de Jean Auscher.

► ASHLEY, Christopher, RUDNICK, Paul, *Jeffrey, Sex or not Sex?*, Orion Classics, 1995. —DALDRY, Stephen, *Billy Elliot*, Universal Pictures, 2000. —DESMOND, Jane, (dir.), *Dancing Desires: Choreographing Sexualities on and off the Stage*, Madison, Univ. of Wisconsin Press, 2001. —FÉDOROVSKI, Vladimir, *Histoire secrète des ballets russes: de Diaghilev à Picasso, de Cocteau à Stravinski et Noureev*, Mónaco, Le Rocher, 2002. —GAUTIER, Théophile, *Écrits sur la danse*, Arlès, Actes Sud, 1995. —FRANCE, Anatole, *Thaïs*, Lausana, Éditions du Livre Montecarlo, 1948 [ed. cast.: *Thais, la cortesana*, Mundilibro, 1977]. —KRISTEVA, Julia, *Le Génie Féminin III, Colette*, París, Fayard, 2002. —MCNAIR, Brian, *Striptease Culture*, Nueva York, Routledge, 2002. —OZ, Frank, RUDNICK, Paul, *In & Out*, Paramount, 1997. —SCHOUVALOFF, Alexander, *The Arts of Ballets Russes*, New Haven, Yale Univ. Press, 1998. —THOMAS, Anthony, «The Gay Black Imprint on American Dance Music», *Out/Look*, verano de 1989.

Hervé CHEVAUX y Louis-Georges TIN

→ artes plásticas; canción; deporte; desenfreno; heterosexualismo; literatura; música.

DECADENCIA

La asociación entre decadencia y homosexualidad constituye una construcción narrativa cuyo objetivo es, o bien desacreditar a la homosexualidad al demos-

trar que corrompe a la sociedad, o bien desacreditar a una sociedad de tres sexos al demostrar que comporta un componente homosexual. La narración puede ser «constativa» para confortar a la sociedad en la que está inscrita por el carácter positivo de sus valores homófobos, o normativa, interpretando la decadencia como el resultado de la transgresión de esta norma, y de cara, entonces, a una reforma de la sociedad en la que la homosexualidad perjudicial es aligerada.

En primer lugar, a través del paso que trata de presentar la decadencia como una constante, se trata de confirmar el valor fecundo de la homofobia al mantener los lazos entre pasado y presente. Los dos aspectos principales consisten en asociar la homosexualidad, por una parte con el debilitamiento del pueblo, y por otra, con un estadio secundario negativo.

En lo que respecta a la temática del debilitamiento del pueblo, desde el punto de vista cualitativo, hace una amplia referencia a la Antigüedad en las tomas de posición sobre la decadencia, que constituye la explicación clásica de la caída de Roma, a través de relatos e interpretaciones de autores cristianos que, de manera más o menos consciente, condenan de hecho el régimen porque había perseguido al cristianismo*. Sin embargo, esta interpretación resulta polémica. Así, Beccaria afirma al introducir el apartado de *De los delitos y las penas* consagrado a los «Delitos difíciles de probar», en el que trata del adulterio, de la pederastia y del infanticidio, que «la mayoría de los hombres carece de la energía necesaria tanto para los grandes delitos como para las grandes virtudes [y] los grandes delitos no prueban siempre el declive de una nación». Y Bentham remite a la Antigüedad para sostener que, si la homosexualidad se debilita, la única víctima de ello es el homosexual, pero no hay pruebas fisiológicas que lo demuestren, y, por el contrario, el vigor incontestable de los soldados de la Antigüedad que la practicaban en Grecia y en Roma confirma esta hipótesis.

Desde el punto de vista cuantitativo, un tópico que aparece con el surgimiento del Estado moderno, asocia los tres factores del descenso de la población, la decadencia moral y la decadencia nacional, y, a la inversa, asocia el crecimiento de la población y el aumento de la fuerza del pueblo (T. Hobbes, Montesquieu). Esta «constante» de la decadencia es un elemento constitutivo de las concepciones nacionalistas y natalistas, renovando los fundamentos de la penalización*. Pero también aquí es contestada la asociación, y Bentham sostiene que el argumento según el cual las relaciones entre hombres traerían perjuicios a la población no está fundado. Admite de manera implícita y retórica que el crecimiento de la población es deseable, pero demuestra que la homosexualidad no atenta contra él.

Por otro lado, la homosexualidad ha sido considerada un estadio secundario y decadente con rela-

ción a un primer estadio neutro o positivo, tanto a nivel individual como colectivo. La dualidad entre innato y adquirido así como entre primario y secundario subyace a la referencia cultural al pecado* original: el bien es primario y el mal es secundario. Oponiéndose a esta interpretación, Magnus Hirschfeld*, partícipe como experto sobre la Alemania* de principios del siglo XX, fue uno de los primeros en sostener el carácter innato de la homosexualidad. Generalmente consiguió la absolución de los acusados en los procesos ordinarios al invocar la irresponsabilidad del homosexual de nacimiento, hasta que, como consecuencia de los grandes procesos en los que se vieron implicados políticos importantes, su influencia bajó y sus teorías fueron menos aceptadas, incluso fueron rechazadas en beneficio de argumentos según los cuales la homosexualidad era adquirida y representaba un producto de la decadencia, correlativo a la degeneración* del poder.

En segundo lugar, a través del paso que trata de interpretar la decadencia como resultado de la transgresión de una norma, no se trata de confirmar los buenos fundamentos de una sociedad homófoba, sino de reformar una sociedad que no lo es suficientemente, generando una ruptura entre el presente y el futuro.

Este tipo de alegaciones se desarrollaron a finales de la Edad Media y luego continuaron bajo la influencia del protestantismo* y con los pensadores de los siglos XVII y XVIII. Los autores que utilizaron este argumento apuntaron, por una parte, al funcionamiento de las estructuras políticas y religiosas católicas, y, por otra, al fundamento del régimen monárquico, alegando su infecundidad política y social que debía ser sustituida por una sociedad nueva.

Las agrupaciones religiosas, conventos y monasterios, estuvieron especialmente en el punto de mira. Martín Lutero criticó a la Iglesia católica aludiendo a la homosexualidad del clero y los monjes y asociándolos frecuentemente a Roma y Sodoma*. Esta polémica se convirtió en un punto central del debate entre católicos y protestantes. El argumento se reforzó con la pluma de los filósofos del Siglo de las Luces, que condenaron la homosexualidad como comportamiento de casta de algunos grupos nobiliarios o religiosos franceses que se quedaron relegados con relación a la sociedad (Voltaire, Gervaise de Latouche, Diderot), y contribuyeron a la creación del mito del homosexual de la Corte o del convento.

La hipótesis de una elite eclesiástica o nobiliaria homosexual permitía sugerir que el grupo afectado no servía a los intereses de la sociedad, sino a los suyos propios, y trataba principalmente de desestabilizar la legitimidad política del grupo criticado, cuyas supuestas prácticas sexuales contribuyeron a que se encerrara en sí mismo y que, desde este punto de vista, se corrompiera, causando su decadencia y la de la

sociedad. En el corazón de la opinión sobre la homosexualidad elitista hay una constatación de fracaso de la responsabilidad colectiva de grupo, y el imperativo de un enderezamiento moral. Los medios para la reparación de los supuestos comportamientos homosexuales iban desde la aplicación del derecho penal a los individuos a la destrucción del grupo a través de medidas penales extraordinarias o de una revolución.

► ALBERT, Nicole, *Saphisme et décadence dans l'art et la littérature en Europe à la fin du XIX^e siècle*, tesis dirigida por Jean Palacio, Sorbona-París IV, 1998. —ARON, Jean-Paul, KEMPF, Roger, *Le Pénis et la démoralisation de l'Occident*, París, Grasset, 1978, reed., Le Livre de Poche, 1999. —BOSWELL, John, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIV^e siècle*, París, Gallimard, 1985 [ed. cast.: *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad: los gays en Europa occidental desde el comienzo de la era cristiana hasta el siglo XIV*, Barcelona, El Aleph Editores, 1998]. —LAURENT, Émile (Dr.), *La Poésie décadente devant la science psychiatrique*, París, Malaine, 1897. —LEROY-FORGEOT, Flora, *Histoire juridique de l'homosexualité en Europe*, PUF, 1997. —LEVER, Maurice, *Les Bûchers de Sodome, histoire «des infâmes»*, París, Fayard, 1985. —TAMAGNE, Florence, *Histoire de l'homosexualité en Europe, Berlin, Londres, Paris, 1919-1939*, París, Le Seuil, 2000. —SERVEZ, Pierre, *Le Mal du siècle*, Givors, André Martel, 1955.

Flora LEROY-FORGEOT

→ contagio; contra natura; degeneración; desenfreno; esterilidad; filosofía; Gide; literatura; perversiones sexuales; retórica; Sodoma y Gomorra; teología.

DEGENERACIÓN

La teoría de la degeneración fue formulada por el alienista francés Bénédicte-Auguste Morel en varias obras a mediados del siglo XIX. Reposa sobre una hipótesis etiológica concerniente al conjunto de enfermedades mentales (entendidas en un sentido amplio, confirmando el conjunto de enfermedades definidas en esta época como «nerviosas», agrupando la epilepsia y las miopatías), que se extendería seguidamente a otras patologías como la tuberculosis pulmonar o la sífilis. La postura de base de esta teoría era la existencia de una herencia mórbida que se manifestaba bajo la forma de una enfermedad o de un desorden de un comportamiento cualquiera, con mayor frecuencia a medida que descendía el árbol genealógico, conduciendo a la «degeneración» de la línea familiar.

Al ignorar las leyes de la genética* mendeliana, esta teoría postulaba que el alcoholismo del abuelo, la histeria de la tía materna, la miopatía del primo y la homosexualidad del individuo podían ser relacionadas bajo la forma de una «herencia de taras». Esta teoría tuvo una resonancia que sobrepasó con creces la esfera médica y remitió a numerosos contemporáneos al declive de la civilización occidental. La obra literaria de Émile Zola da testimonio de su importancia en la mentalidad de la gente de finales del siglo XIX. Bastante vaga en su formulación científica, supo integrarse sin demasiadas dificultades en los nuevos planteamientos de la genética humana, a semejanza del darwinismo o del «redescubrimiento» de las leyes de Mendel.

Fue Richard von Krafft-Ebing quien por primera vez incorporó las «perversiones*» sexuales, y en primer lugar la homosexualidad, a la degeneración. Aunque el autor de la *Psychopathia Sexualis* no se detuviera especialmente en esta cuestión, este acto fundador inauguró el tema de la transmisión hereditaria de la homosexualidad, transmisión que todavía sostiene hoy día la investigación genética en este campo. Fue esta teoría la causa del origen de las representaciones del individuo homosexual como «fin de la raza», último «aborto estéril*» que concluía en un linaje enfermizo, y de la homosexualidad como síntoma del declive de la civilización occidental, percepción que se apoya en la idea de decadencia* referida a la historia del Imperio romano.

► ALBERT, Nicole, *Saphisme et décadence dans l'art et la littérature en Europe à la fin du XIX^e siècle*, tesis dirigida por Jean Palacio, Sorbona-París IV, 1998. —ARON, Jean-Paul, KEMPF, Roger, *Le Pénis et la démoralisation de l'Occident*, París, Grasset, 1978, reed., Le Livre de Poche, 1999. —LANTÉRI-LAURA, Georges, *Psychiatrie et Connaissance*, París, Éd. Sciences en Situation, 1991.

Pierre-Olivier de BUSSCHER

→ biología; decadencia; endocrinología; ex gay; fascismo; genética; Himmler; Heinrich; Hirschfeld; Magnus; inversión; medicina legal; perversiones sexuales; psicoanálisis; psiquiatría; tratamientos.

DEPORTACIÓN

Probablemente, la deportación, las torturas y las sevicias a menudo mortales, figuran entre los episodios más trágicos de la historia de la homofobia. En el siglo XX, este fenómeno afectó a muchos homosexuales que fueron confinados en islas insalubres durante el régimen de Mussolini, enviados a campos de trabajo en el periodo estalinista o deportados a campos de concentración entre 1933 y 1944. Los

homosexuales han sufrido, por tanto, varios tipos de deportación, pero con este término se designa específicamente la actuación de los nazis en la Alemania de Hitler.

Unas semanas después de que Hitler fuera convocado para suceder como canciller a Hindenburg, la noche del 27 al 28 de febrero, el Reichstag fue destruido por un incendio. El presunto incendiario, Marinus van der Lubbe, además de sus simpatías por los comunistas, fue acusado de ser homosexual. La prensa insistía en su homosexualidad: «Van der Lubbe es esencialmente un homosexual. Muchos testimonios lo confirman, sus maneras son afeminadas, su reserva y timidez en presencia de mujeres, su gusto por las amistades masculinas es notorio». Marinus van der Lubbe fue ejecutado tras un proceso chapucero y su nombre no fue rehabilitado hasta 1980. Este incendio permitió a Hitler suspender todas las libertades públicas, los partidos políticos y los sindicatos. También le permitió crear un clima de terror entre los homosexuales. Los lugares nocturnos fueron objeto de redadas y brutalidades, sobre todo por parte de las SA y de las SS. El Instituto de Ciencias Sexuales, lugar de ayuda mutua y de información, y también centro de investigación sobre las sexualidades, fue saqueado el 6 de mayo de 1933. Todo lo que contenía fue quemado públicamente. Al día siguiente, el periódico nazi *Der Angriff* decía: «Este instituto, que se protegía con una cobertura científica, era simplemente, tal como lo han revelado las pesquisas, la referencia de la porquería y de la inmundicia». Magnus Hirschfeld*, médico judío fundador de este instituto, era odiado por los nazis. Durante años, todas sus apariciones públicas provocaban disturbios y actos violentos* de toda clase, orquestados por los simpatizantes de los nazis. Ya en 1921 fue herido de bala, y, en 1923, con el cráneo abierto, fue dado por muerto en Dresde. Comentario de la prensa local: «La mala hierba nunca muere. El famoso doctor Magnus Hirschfeld fue herido de tal gravedad que se le creía muerto. Hoy nos enteramos de que se restablece de sus heridas. No dudamos en decir que es una pena que este horrible y desvergonzado envenenador de nuestro pueblo no haya encontrado el final que merecía». En 1933 se le privó de la nacionalidad alemana, antes de morir en Niza en 1935 de un paro cardíaco. Hitler decía de él: «Hirschfeld es la personificación más innoble del espíritu judío».

Aunque el tema homosexual constituyó un envite particular en la política nazi, de lo que se trataba era de proteger y hacer perdurar a la «raza aria». La homosexualidad de los otros pueblos de Europa no les interesaba a los nazis. Por el contrario, podía contribuir a la decadencia* y a la baja tasa de natalidad* de estos pueblos. El argumento natalista fue promovido principalmente por el propio Himmler*. Su discurso

ante los dirigentes de las SS el 18 de febrero de 1937 era muy claro: «Cuando llegamos al poder descubrimos las asociaciones* de homosexuales. Tenían dos millones de miembros [...]. Si la situación no cambia, esto significa que nuestro pueblo será aniquilado por esta enfermedad contagiosa. A largo plazo, ningún pueblo podría resistir tal perturbación de su vida y de su equilibrio sexual».

Entre 100.000 y 150.000 homosexuales sufrieron las redadas de los nazis; 60.000 de ellos sufrieron prisión* y entre 10.000 y 15.000 fueron a campos de concentración. Escapando del artículo 175, que sólo contemplaba a los hombres, algunas lesbianas fueron calificadas de «asociales» y deportadas con el triángulo negro. Lo que se reprochaba, tanto a hombres como a mujeres, era que no participaran en el esfuerzo natalista del Tercer Reich, del que era vanguardia la juventud. Los homosexuales masculinos eran marcados con un triángulo rosa, pero al ser de edades, de clases sociales* y de trayectorias muy distintas, no pudieron expresar su solidaridad como grupo, contrariamente a los políticos. Esta deportación fue especialmente horrible, ya que el 60 por 100 murió en los campos frente al 41 por 100 de los presos políticos. Además de las persecuciones nazis tuvieron que sufrir a menudo la homofobia de los kapos, es decir, de sus compañeros de detención, como revela el testimonio de Heinz Heger, detenido en Sachsenhausen y después en Flossenburgo: «Hasta 1942, con el fin de reducir el número de prisioneros, era usual que cada campo enviara en diferentes momentos un contingente de un centenar de deportados o más hacia los campos de exterminio donde eran gaseados o inyectados. La elección de los que debían ser eliminados relevaba la responsabilidad del jefe del campo, a cuya cabeza estaba un superior. Cuando éste era un deportado político se podía constatar que la mayoría de los deportados enviados al exterminio estaba formada, con mucho, por deportados con el triángulo rosa». Por esta razón murieron muchos de los homosexuales que estaban en los campos de concentración durante el primer año de su internamiento.

Los deportados con el triángulo rosa tuvieron una suerte muy similar a la de los gitanos: se les atribuían las tareas más viles y espantosas y fueron víctimas de experimentos hormonales o de castración; con frecuencia fueron encerrados en barracas específicas a las que no había que acercarse. Como explica el historiador Gerard Koskovich, «los homosexuales masculinos eran asignados en proporciones mucho mayores a los trabajos más duros y peligrosos, como la cantera de grava y la apisonadora de Dachau, la cantera de arcilla de Sachsenhausen, las excavaciones del túnel de Dora, la cantera de piedra de Buchenwald o a las cuadrillas encargadas de recoger las bombas intactas tras las incursio-

nes aéreas aliadas sobre Hamburgo. Los hombres asignados a estas tareas y los comandos tenían una esperanza de vida inferior a la de los demás deportados». Por lo demás, esta trágica realidad fue descrita por el propio Rudolf Höss, comandante del campo de Auschwitz, que anotó en sus memorias: «Los homosexuales tenían que trabajar día y noche. Raros son los que salieron. [...] Tampoco era difícil prever un desenlace fatal cada vez que la enfermedad o la muerte se llevaba a uno de sus amigos. Muchos de ellos se suicidaron. En algunos casos vimos que se daban muerte uno a otro simultáneamente».

Los homosexuales alemanes no fueron los únicos que sufrieron el odio nazi. También afectó a los de los países y regiones anexionados por el Tercer Reich como Austria o Alsacia y Mosela, de donde nos han llegado testimonios como los del austriaco Heinz Heger o del alsaciano Pierre Seel. Estos testimonios son muy tardíos: se desvelaron a finales de la década de 1970 y principios de la de 1980, y, generalmente al principio, de una forma anónima o pseudoanónima. La Liberación no permitió que se extendiera y reconociera ninguna de estas tragedias. En lo que concierne a la homosexualidad, las mentalidades apenas habían cambiado y los códigos penales de todos los aliados contenían sus propios artículos legales homófobos. En realidad, tras la Liberación, al no haber sido derogado el artículo 175 en Alemania, algunos deportados homosexuales dejaron los campos de concentración para entrar en la cárcel para terminar allí de cumplir su condena, y, en algunos casos, ni siquiera les fueron descontados los años pasados en el campo de concentración. Hubo que esperar al nacimiento de los movimientos homosexuales en estos países para que emergiera al fin el recuerdo de esta tragedia, cuando las víctimas sobrevivientes tenían ya una edad muy avanzada. Durante varias décadas, ni los historiadores ni las federaciones de deportados franceses cumplieron con este deber de la memoria. El alsaciano Pierre Seel no obtuvo su carné de deportado hasta 1995.

El movimiento homosexual francés ha sido víctima durante mucho tiempo de golpes, injurias* y actuaciones policiales, y también de las federaciones de deportados por haber depositado desde hace más de veinticinco años un ramo de flores en memoria de los homosexuales deportados por los nazis durante la jornada nacional en recuerdo de la deportación en París y otras ciudades de Francia. En 1976 las flores fueron pisoteadas porque «ensuciaban la memoria de millones de mártires del nazismo». En 1985 se lanzaron exclamaciones como «¡Los maricas al horno!», e incluso: «Deberían volver a abrir los campos para meter dentro a los maricas». En 1994 una de las federaciones de deportados escribió al Memorial de la Deportación Homosexual: «No hay ninguna razón para hacer un sitio a los homose-

xuales en la deportación. El reconocimiento que ustedes buscan no pasa por la alteración de los hechos históricos. Por ello, no podemos permitir ninguna manifestación por su parte o la de sus discípulos en nuestras manifestaciones patrióticas. Nuestro servicio de orden se opondrá con toda su autoridad a su intrusión. Informamos además a los servicios del ministerio encargado de nuestra actividad y a las autoridades de la Policía* encargadas de mantener el orden».

Pero esta negación de la historia* acabó por ser corroída por una realidad histórica difícil de negar. Desde hace poco tiempo, las delegaciones homosexuales son paulatinamente asociadas oficialmente a esta jornada de recuerdo de las víctimas del nazismo. La realidad de la persecución de los homosexuales empezó a aparecer en los discursos oficiales. Igualmente, desde hace poco tiempo, alcaldes, ministros y muchos cargos electos se inclinan ante el ramo de flores en recuerdo de la deportación y de la persecución de los homosexuales bajo el nazismo. El 26 de abril de 2001, en contra de muchas organizaciones de deportados, el entonces primer ministro Lionel Jospin declaró: «Nadie debe quedar apartado de la empresa de la memoria. Es importante que nuestro país reconozca plenamente las persecuciones perpetradas durante la ocupación contra algunas minorías, los refugiados españoles, los gitanos o los homosexuales». Además, se puso en marcha una comisión histórica bajo la égida de la Fundación para la Memoria de la Deportación, que se encarga oficialmente por fin de conocer la suerte y el número de homosexuales alsacianos y moselanos víctimas de la deportación. Los primeros resultados sacaron a la luz centenares de víctimas. Igualmente, se trata de evaluar los daños humanos provocados por el artículo 331 del Código Penal francés que se aplicaba en todo el territorio francés, un artículo homófobo puesto en práctica en 1942 por el mariscal Pétain*, que no fue derogado hasta 1982.

► BOISSON, Jean, *Le Triangle rose*, París, Fayard, 1988. —CELSE, Michel, ZAOUÏ, Pierre, «Négation, dénégation: la question des “triangles roses”», en MESNARD, Philippe (dir.), *Conscience de la Shoah, critique des discours et des représentations*, París, Kimé, 2000. —CROMPTON, Louis, «Gay Genocide from Leviticus to Hitler», en CREW, Louis (dir.), *The Gay Academic*, Palm Springs, ETC Publications, 1978. —DAUMET, Charles-Henri, *Le Jour des roses rouges* [obra radiofónica inspirada por el testimonio de Pierre Seel], France Culture, 19 de abril de 1977. —EPSTEIN, Rob, FRIEDMAN, Jeffrey, *Paragraphe 175* [documental cinematográfico sobre los últimos testimonios de la deportación y la persecución de los homosexuales], ASC distribution, 1999. —GRAU, Günther, *Hidden Holocaust, Gay and Lesbian Per-*

secution in Germany, 1933-1945, Londres, Cassell, 1995. –HAEBERLE, Erwin, «Swastika, Pink Triangle and Yellow Star: The Destruction of Sexology and the Persecution of Homosexuals in Nazi Germany», en CHAUNCEY, George; DUBERMAN, Martin, VICINUS, Martha, *Hidden from History, Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, Nueva York, Meridian, 1990. –HEGER, Heinz, *Les Hommes au triangle rose*, París, Persona, 1980. –LE BITOUX, Jean, *Les Oubliés de la mémoire*, París, Hachette, 2002. –MATHIAS, Sean, *Bent* [adaptación cinematográfica de la obra de Martin SHERMAN, con Lothaire BLUTEAU y Mick JAGGER], distribuida por Chanel Four Films, 1996. –MERCIER, Claude, *Rapport gouvernemental français de la Fondation pour la Mémoire de la Déportation sur la déportation de Français pour homosexualité*, 2001. –*Rapport International de la Pink Triangle Coalition à l'adresse de la Cour fédérale américaine*, 2002. –SARCO, André, *La Guenille* [poema inspirado en el testimonio de Pierre Seel], Arles, Actes du Sud, 1995. –SEEL, Pierre, *Moi Pierre Seel, déporté homosexuel*, París, Calmann-Lévy, 1994 [ed. cast.: *Pierre Seel, deportado homosexual*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2001]. –SEEL, Pierre, entrevista con Daniel MERMET, «Là bas si j'y suis», *France Inter.*, 14 de abril de 1993. –SHERMAN, Martin, *Bent* [obra de teatro inspirada en el testimonio de Heinz HEGER], Martel, Éd. Du Laquet, 1996. –TAMAGNE, Florence, *Histoire de l'homosexualité en Europe, Berlin, Londres, Paris, 1919-1939*, París, Le Seuil, 2000. –VAN DIJK, Lutz, *La Déportation des homosexuels*, París, H & O Éditions, 2001. –www.chez.com/triangles, sitio internet internacional sobre la deportación homosexual.

Jean LE BITOUX

→ Alemania; comunismo; contagio; decadencia; escándalo; extrema derecha; fascismo; gulag; Himmler, Heinrich; Hirschfeld, Magnus; historia; violencia.

DEPORTE

El deporte es un lugar resueltamente sexista y muy homófobo, tal como lo demuestran muchos trabajos sociológicos. Las aproximaciones teóricas y los estudios empíricos realizados en América del Norte* y en Europa con deportistas (hombres y mujeres), en los deportes profesionales y aficionados, en las escuelas y universidades, asociativas y mercantiles, en los equipos locales o nacionales, etc., han puesto en evidencia no sólo comportamientos sino también una cultura homófoba. Es cierto que estas afirmaciones no se reducen al ámbito de la práctica deportiva. Los estudios también dan importancia al entorno cultural y a las representaciones

sociales en la aparición de comportamientos o propuestas homófobas. Sin embargo, el mundo del deporte es un lugar particularmente favorable a la estigmatización, al miedo o al rechazo de aquéllos y aquéllas que no comparten las normas de la rectitud heterosexual. Su historia, su estructuración social, su lógica y los valores que perpetúa permiten esta afirmación. La existencia de algunos rasgos específicos en los deportes instituidos nos permite además ver la función social de la homofobia en la inculcación de un orden* sexual simbólico.

Inventado en Inglaterra en la segunda mitad del siglo XIX, el deporte se desarrolló por y para los hombres de esta época. Nacido en una sociedad industrial, liberal, capitalista y colonial, inmediatamente fue considerado un medio de formación viril para la juventud de la elite británica, después, muy rápidamente para las elites masculinas de los países occidentales. Reservado a los hombres, correspondía tanto a un nuevo placer corporal como a una pedagogía del endurecimiento dirigida a hombres muy fuertes físicamente, despabilados y de carácter enérgico.

Tras siglo y medio de desarrollo, el deporte pertenece al mundo masculino: practicado y observado por hombres, también son hombres los que ocupan la mayoría de los puestos de dirección, de entrenamiento y también de comentarista en los medios de comunicación*, y ello a pesar de la apertura de su práctica a las mujeres, que en la última década del siglo XX han podido acceder a algunos deportes «reservados» (boxeo, rugby, salto con pértiga, triple salto, lanzamiento de martillo...).

El mundo deportivo es un mundo cuantitativamente masculino, y también cualitativamente. La práctica y el espectáculo del deporte informan sobre todo las sensibilidades con respecto a las diferencias corporales, que son categorizadas y jerarquizadas, medidas y apreciadas. En la institución deportiva los cuerpos no se mezclan (o poco) según la edad, el sexo, nivel de práctica, etc. Exceptuando algunos deportes mixtos, la organización de los encuentros se basa en una estricta división de géneros. Todas estas diferencias se hacen con referencia al atleta varón que es el patrón indeformable: el récord establecido por los deportistas masculinos proporciona la referencia que sirve para comparar las demás marcas. La clasificación histórica de los cuerpos según esta economía de las marcas plantea el modelo del macho conquistador como ideal corporal, y hace del mundo del deporte una especie de coto cerrado donde se perpetúa y se extiende el patrimonio viril.

El universo deportivo constituiría así –retomando la fórmula de Maurice Godelier– una «casa de hombres» contemporánea, en cuyo seno se construyen, se refuerzan y difunden los ideales y actitudes que determinan la masculinidad, y donde se recuerdan y aprenden las relaciones sociales entre los géneros.

En esta situación la homofobia juega un papel especial. Es un medio, incluso una referencia en este aprendizaje. En efecto, la práctica deportiva genera una homofobia tan difusa como diversificada, que varía en función de su grado de visibilidad y de su nivel de violencia*. La gama de comportamientos homófobos en el deporte va del molesto silencio a los insultos, de la negación a la «caza de maricas». Las manifestaciones más visibles y más comunes son los cantos y eslóganes de los seguidores del fútbol. La afirmación de la identidad colectiva se construye en la denigración del otro. En esta retórica* del enfrentamiento, la afirmación de la supremacía pasa sobre todo por el cuestionamiento de la heterosexualidad de los rivales (jugadores y seguidores, y también de los árbitros). El juego de insultos recurre a las injurias* homófobas que asocian sexualidad a pasividad. En este sentido participa en la difusión y reforzamiento del modelo de la rectitud corporal, especialmente sexual, haciendo al mismo tiempo apología de la virilidad y de la heterosexualidad.

Pero sería insuficiente para este análisis limitarse a las manifestaciones más visibles de la cultura homófoba expresadas por los aficionados que dan rienda suelta a la pasión por su equipo. Incluso limitarse a la violencia física contra los homosexuales en las universidades norteamericanas o en el tiempo de descanso en los partidos de *rugby*, o mencionar los casos de exclusión de un equipo cuando se ha conocido la homosexualidad de un jugador o de una jugadora, no nos permitiría captar la importancia de la homofobia dentro de la institución deportiva. Estos casos existen. Son raros, pero causan un temor a las personas homosexuales que practican este deporte: la de ser descubiertas, y por tanto maltratadas o excluidas. Pero la homofobia en el deporte funciona de forma más visibles y también más eficaz.

Para Eric Anderson, de la Universidad de Irvine en California, la homofobia abierta o declarada es muy rara en los propios equipos deportivos. Esto no quiere decir que la homofobia esté ausente de la vida cotidiana de los clubs y de los deportistas. Por el contrario, funciona de forma más insidiosa y a veces imperceptible, hasta el punto de inscribirse en una doble cultura del silencio. La mayoría de las veces las personas homosexuales tienen que enmascarar su identidad sexual para seguir siendo aceptadas por el grupo y por el entorno, se trata de hacer como si la homosexualidad no existiera dentro del equipo.

El discurso homófobo se caracterizaría así por una ausencia de la palabra, que contribuye a la invisibilidad. Pero el propio hecho de que la homosexualidad no pueda ser discutida constituye un arma eficaz en la afirmación de la hegemonía heterosexual. El silencio participa de la imposición del orden sexual simbólico, y esto tanto más cuanto que la sexualidad no está excluida de las conversaciones entre los partidarios

de un mismo equipo. Los debates afectan en este caso a las relaciones entre hombres y mujeres, lo que refuerza el orden social y permite que el orden deportivo no se vea amenazado.

El silencio desempeña un papel distinto según se estudie en los deportes practicados por hombres o los practicados por mujeres. En el deporte femenino, especialmente en los deportes colectivos, el silencio de las atletas da paso rápidamente al rumor y a la sospecha de la homosexualidad que surge como un «problema». La sospecha y los rumores resultan de la intrusión de las mujeres en un mundo de hombres. Son tanto más fuertes cuanto que las mujeres practican deportes normalmente considerados masculinos. Al transgredir las reglas del comportamiento asignado a las jóvenes, se convierten en «sospechosas» de homosexualidad. Estos rumores son tan fuertes que en América del Norte algunos padres rechazan inscribir a sus hijas en algunas prácticas por miedo a los cotilleos. Algunas atletas suspenden ellas mismas la práctica cuando dejan de ser adolescentes por temor a ser «pervertidas» por sus compañeras mayores homosexuales.

Los rumores concernientes a la homosexualidad de las atletas provienen del imaginario que asocia algunas prácticas deportivas a los valores de la virilidad, y, en consecuencia, sólo las pueden realizar «chicos frustrados», «marimachos» o lesbianas. Esta percepción, alimentada por los rumores, permite aceptar la realidad de la homosexualidad femenina, por ejemplo en los deportes colectivos. Mientras que dentro de un mismo deporte parece que no hay homosexuales en el ámbito masculino, el femenino estaría sobrerrepresentado por lesbianas. El miedo del imaginario estructura una visión diferenciada del mundo deportivo. Parece como si «cayera por su propio peso» que las mujeres homosexuales son más numerosas en la práctica de deportes colectivos, simplemente porque estas prácticas privilegian la virilidad.

Por otra parte, los directivos y entrenadores de los equipos femeninos pasan rápidamente del silencio a la alusión cuando se realizan encuestas sobre la homosexualidad, que se plantea generalmente como un «problema», incluso una «plaga» que hay que erradicar. Este fantasma se concreta también en la clausura de equipos femeninos y en la exclusión de algunas atletas. La presencia de chicas homosexuales, o simplemente la eventualidad de esta presencia, lejos de ser una realidad banal, se percibe como una realidad tanto más molesta cuanto que hay que resolverla sin hablar de ella. Y esta dificultad no tiene nada de deportivo en el sentido estricto del término. Aparece como tal porque la presencia de chicas homosexuales es un cuestionamiento del orden sexual simbólico, necesariamente heterosexual. Plantear esta presencia como un problema re-

fleja el miedo al desorden y a lo desconocido. Este miedo va acompañado también del temor a la difusión de «contagio*» de la homosexualidad.

Los marcos deportivos (entrenadores y directivos, la mayoría de ellos hombres, aunque también hay algunas mujeres) funcionan como una garantía del orden simbólico heterosexual. No es cuestión de aceptar la diferencia, sino de combatirla y expulsarla lejos de las fronteras del deporte. La importancia que se da a la homosexualidad de las chicas refleja también una percepción muy rígida de orden social y de la sexualidad entre una sexualidad normal, por un lado, y por otro de una sexualidad pervertida o decadente. Este orden masculino también se inculca a todos los jóvenes en toda la socialización de los chicos en el mundo de los deportes. Practicando un deporte aprenden también a convertirse en hombres. Aprenden los gestos. No sólo los gestos eficaces, los de la técnica necesaria, sino también los de la afirmación viril: el puño cerrado para indicar alegría, las mandíbulas apretadas y la mirada dura para expresar determinación. Además, durante todo su aprendizaje reciben instrucciones para comportarse como hombres.

Es conocida la importancia de las palabras en el aprendizaje de la masculinidad. Los insultos aprendidos en la escuela* tienen un significado especial en el mundo del deporte, donde se trata de dominar, de demostrar «que se tienen». También los jóvenes más tímidos son exhortados a no «ser gachís» y aprenden a afirmar en los enfrentamientos que no son «maricas» y a humillar a los vencidos recordándoles «¡que les van a meter el dedo en el culo!». Todas estas fórmulas aprendidas y retomadas por los niños contribuyen a la puesta en práctica de una visión del mundo homófoba, y esto muchas veces incluso antes de que se entienda en el sentido literal. Aunque para ellos estos términos no tengan todavía connotaciones sexuales, participan del aprendizaje de la masculinidad por oposición al género femenino y al de los chicos que no se comportan «como hombres».

La normalización de las conductas homófobas en el mundo deportivo masculino es tal que los propios deportistas homosexuales confiesan no percibir sus connotaciones negativas, incluso aunque contribuyan a mantener la identidad «gay» como una forma inferior de masculinidad. Esta aceptación y el uso de un lenguaje homófobo perpetúan la dominación masculina y la hegemonía de la identidad heterosexual dentro del mundo deportivo. Y todo ello tanto más cuanto que la lógica de la práctica deportiva consiste en buscar y afirmar una superioridad corporal, que necesariamente va acompañada de una simbólica de la dominación. A fin de cuentas el mundo del deporte estigmatiza tanto a los hombres que se apartan de los caminos de la virilidad como a las mujeres que se acercan a ellos, en un mismo movimiento sexista y homófobo.

Como reacción a este entorno se ha ido estructurando un movimiento deportivo homosexual. Surgido en las comunidades de gays y lesbianas norteamericanas, ha cruzado el Atlántico y se ha implantado en Europa. Se han formado algunos clubs formados explícitamente por homosexuales (hombres o mujeres) (cerca de 40 en Francia en 1998, reagrupados dentro de una federación, el CGPIF –Comité de París e Île-de-France–), celebran encuentros, etc. Se han creado los Gay Games siguiendo el modelo de los Juegos Olímpicos. Estas manifestaciones deportivas y las asociaciones que participan en ellas contribuyen a la reivindicación identitaria y a la visibilidad de las comunidades de gays y lesbianas. Su alcance social sobrepasa el ámbito deportivo y refleja una dinámica social cada vez mayor.

Pero más allá de la acción militante dirigida a asegurar la visibilidad de las comunidades estigmatizadas, es importante señalar el papel de la homofobia en la estructuración de este movimiento deportivo. En efecto, la movilización deportiva de los gays y las lesbianas está ligada a la violencia simbólica ejercida por el mundo deportivo en general, que se expresa a través de la injuria*, el desprecio, la burla contra una preferencia sexual rechazada. De ello resulta un sentimiento de exclusión, que cataliza así las reacciones de gays y lesbianas, los cuales crean cada vez más asociaciones*, instituciones y acontecimientos regulares para escapar de los efectos heteronormativos de la institución deportiva.

Sea como fuere, la cuestión de los géneros y las sexualidades sigue siendo muy problemática en el mundo del deporte, como lo prueba la historia del equipo de voleibol de Lampang en Tailandia, en 1996. Se confió el puesto de entrenador a una mujer, los jugadores dimitieron en bloque y fueron sustituidos por un grupo de gays, transexuales y tvestits. Contra todas las expectativas consiguieron el título de campeones de Tailandia, pero la idea de que pudieran llegar a formar parte del equipo olímpico nacional desencadenó una ola de homofobia sin precedentes. Este extraordinario suceso fue objeto de una película que tuvo mucho éxito en todo el país: *Sa Tree Lex (The Iron Ladies)*.

► ALRIC, Tristan, *Le Sexe et le Sport*, París, Chiron Éditeur, 2002. –BAILLETTE, Frédéric, LIOTARD, Philippe, *Sport et virilisme*, Montpellier, Éd. Quasimodo & Fils, 1999. –EGSLF; GISAH, *Building Bridges Between Regular and Gay/Lesbian Sport*, The Hague, The Netherlands, 1999. –FEREZ, Sylvain; LE POGAM, Yves; LIOTARD, Philipp; MOLES, Jean-Bernard Marie, POULIQUEN, Guillemette, «Homophobie et structuration des jeux sportifs homosexuels», en *Corps et culture*, núms. 6-7, «Métissages», 2003. –GRIFFIN, Pat, *Strong Women, Deep Closet: lesbians and Homophobia in Sport*, Champaign, Human Kinetics, 1998. –

HEKMA, Gert, «Gay Men and Lesbians in Organized Sports in the Netherlands», *Journal of Homosexuality*, 1998, vol. 35, núm. 1. —LENSKYJ, Helen, *Out of Bonds: Women, Sports, and Sexuality*, Toronto, The Women's Press, 1986. —LEFÈVRE, Nathalie, «Les Euro Games V: un analyseur du réseau sportif gai et lesbien», en *Corps et Culture, Sport et lien social*, 1998, núm. 3. —MESSNER, Michaël A., SABO, Donald F., *Sex, Violence and Power in Sports: Rethinking Masculinity*, Boston, Beacon Press, 1994. —POULIQUEN, Guillemette, *L'Homophobie dans le sport*, Mémoire de DEA [XIBERRAS, M., LIOTARD, P. (dir.)], Université Paul-Valéry, Montpellier III, 2002. —PRONGER, Brian, *The Arena of Masculinity: Sports, Homosexuality, and the Meaning of Sex*, Toronto, Univ. of Toronto Press, 1990. —ROTELLA, Robert J., MURRAY, Mimi, «Homophobia, the World of Sports, and Sport Psychology Consulting», *The Sport Psychologist*, 1991, vol. 5. —SAOUTER, Anne, *Être rugby, jeux du masculin et du féminin*, París, Maison des Sciences de l'Homme, 2000. —THONG-KONTHUN, Yongiooth, *Sa Tree Lex (The Iron ladies)*, Distribution Orient-pacific, 2000.

Philippe LIOTARD

→ danza; ejército; escuela; heterosexismo; injuria; orden simbólico; retórica; violencia; vocabulario.

DERECHO EUROPEO

Desde la década de 1980, el marco europeo es el origen de las evoluciones legales más importantes contra la estigmatización jurídica y social de la homosexualidad. Todavía hoy, en los Estados miembro, se han propuesto y establecido muchos progresos legislativos y políticos antidiscriminatorios, tanto por las recomendaciones del Consejo de Europa (45 Estados signatarios de la Convención Europea de Defensa de los Derechos Humanos), como por resoluciones de las instancias de la Unión Europea (Parlamento, Comisión), o por sentencias del Tribunal Europeo de Derechos Humanos. Al llamar al respeto de la igualdad de los derechos de gays y lesbianas en los diferentes ámbitos del derecho, el orden jurídico europeo constituye innegablemente el principal motor en la lucha por la igualdad y contra la homofobia.

Promulgada en 1981, la sentencia *Dudgeon* del Tribunal Europeo de Derechos Humanos supone la primera condena internacional contra un Estado [Reino Unido] que practica la discriminación* contra un ciudadano a causa de su homosexualidad. Efectivamente, el Tribunal consideró que Irlanda del Norte, que incriminaba los actos homosexuales consentidos entre adultos, violaba el derecho al respeto a la vida privada* protegido por la Convención.

Esta primera sentencia, que sentaría jurisprudencia*, conduciría a los Estados afectados a modificar su legislación. Tanto la Unión Europea como el Consejo de Europa han concedido una especial importancia a que los candidatos a la adhesión derogasen como condición previa cualquier discriminación* penal contra los homosexuales. Los Estados miembro de la Unión Europea en los que se mantienen estas disposiciones, son regularmente denunciados por el Parlamento Europeo.

La influencia del derecho europeo desde el comienzo de la década de 1980 va más allá del derecho penal: concierne efectivamente de forma más general a la percepción social de la homosexualidad y a la vida cotidiana de los gays y lesbianas. De esta forma, la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa adoptó en 1979 una propuesta de recomendación pidiendo al Consejo de Ministros que incluyera en su programa de trabajo una actividad cuyo objetivo fuera la «sensibilización de la opinión pública sobre los problemas que plantea la protección moral y jurídica de los homosexuales», la supresión de las discriminaciones profesionales «y otras», así como la elaboración de medidas destinadas a garantizar la seguridad de los gays y lesbianas de la misma forma que «el disfrute de los derechos y facilidades otorgados a todos los ciudadanos». En 1981 esta Asamblea adoptó un texto recomendando no sólo la interrupción de toda actividad o investigación médica obligatoria destinada a «modificar las inclinaciones homosexuales», y también de asegurar «ni más ni menos» la igualdad de trato en materia de empleo y en lo que concierne a los derechos de guarda, visita y alojamiento. En 1984 el Parlamento Europeo adoptó una resolución relativa a las discriminaciones* sexuales en el lugar de trabajo, y en 1986 pidió a los Estados miembro que aplicaran el principio de no discriminación a causa de las preferencias sexuales.

En 1994 se franqueó una etapa importante con la adopción por parte del Parlamento, como consecuencia de un informe de Claudia Roth, de la resolución sobre la igualdad de derechos de gays y lesbianas en la Comunidad Europea. Pidiendo a los Estados de la Unión que pusieran fin a las incriminaciones penales, así como a las discriminaciones, los invitó también a luchar contra la violencia* homófoba y a organizar campañas contra todas las formas de discriminación social contra los homosexuales. Por primera vez se lanzó un llamamiento a favor del reconocimiento de los derechos de las parejas del mismo sexo «con el objetivo de poner fin a su prohibición de casarse o de beneficiarse de derechos equivalentes» y también a favor «del derecho de gays y lesbianas a ser padres, adoptar y educar a sus hijos». El Tribunal Europeo de Derechos Humanos tuvo también la ocasión de afirmar solemnemente

en 1999, en una sentencia condenatoria de Portugal*, que la denegación del derecho de visita a un padre a causa de su homosexualidad constituía una discriminación injustificable en opinión de la Convención. Algún tiempo después, este mismo Tribunal condenó al Reino Unido por su política de exclusión de los homosexuales del Ejército*.

Fue también el derecho europeo el que consagró el principio de no discriminación a causa de la orientación sexual. En 1997 el Tratado de Amsterdam fue el primer texto internacional en el que aparecía la prohibición de estas discriminaciones. Estos avances han sido reforzados significativamente por la Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea aprobada en diciembre de 2000, cuyo artículo 21 establece la prohibición de «toda discriminación basada especialmente en [...] la orientación sexual». Después, el Consejo de Europa aprobó un texto apremiando a los Estados miembro a garantizar escrupulosamente la igualdad de trato en materia de empleo y trabajo.

Pero a pesar de estos avances quedan algunas reticencias: el Tribunal Europeo de Derechos Humanos no reconoce a las parejas del mismo sexo ni el derecho al matrimonio*, ni la protección de la vida familiar; y los jueces de la Unión Europea no aceptan reconocer a los compañeros del mismo sexo la cualidad de cónyuges; pero, sobre todo, lo que falta es una política europea de lucha contra la homofobia comparable a las que se han emprendido contra el racismo o el sexismo. Por ejemplo, mientras que en 2000 se aprobó una directiva que aseguraba una protección contra todas las formas de discriminación racial en todos los ámbitos, en lo que se refiere a la orientación sexual esta misma protección se circunscribió al trabajo y al empleo.

► Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa, «Situación de los gays y lesbianas en los Estados miembro del Consejo de Europa», Informe del 6 de junio de 2000 (documento 8755), <http://stars.coe.fr/doc/docOO/fdoc8755.htm>. –BORRILLO, Daniel, «L'Orientation sexuel en Europe: esquisse d'une politique anti-discriminatoire», *Les Temps modernes*, 2000, núm. 609. –CLAPMAN, Andrew, WAALDIJK, Kees (dir.), *Homosexuality: an European Community Issue. Essays on Lesbian and Gays Rights in European Law and Policy*, Dordrecht-Boston-Londres, Martins Nishoff Publishers, 1993. –MEYER, Catherine-Anne, «L' Homosexualité dans la jurisprudence de la Cour et de la Commission européenne des droits de l'homme» en BORRILLO, Daniel (dir.), *Homosexualités et droit*, París, PUF, 1999. –NEWTON, David, *Gay and Lesbian Rights: a Reference Handbook (Contemporary World Issues)*, Santa Bárbara, ABC-Clio, 1994. –WINTEMUTE, Robert, «Libertés et droits fondamentaux des per-

sonnes gays, lesbiennes et bisexuelles en Europe», en *Homosexualités et droit*, BORRILLO, Daniel (dir.), París, PUF, «Les Voies du droit». –WINTEMUTE, Robert, «Strasbourg to the Rescue? Same-Sex Partners and Parents Under the European Convention» en ANDENAES, Mads, WINTEMUTE, Robert (dir.), *Legal Recognition of Same-Sex Partnerships*, Oxford, Hart Publishing, 2001.

Daniel BORRILLO y Thomas FORMOND

→ despenalización; discriminación; homoparentalidad; jurisprudencia; penalización; vida privada.

DESENFRENO

El término francés *débauche* [desenfreno] designa, desde su aparición en el siglo xv, «un uso excesivo o desmedido de todos los placeres de los sentidos, especialmente de los del amor y la mesa». En el léxico moral de los siglos xv, xvii y xviii contenía sobre todo una idea de exceso moralmente condenable, una alteración de los principios burgueses de la economía, pero estigmatizaba también el sometimiento de los sentidos en detrimento de la razón. El discurso sobre el desenfreno se apoyaba en una reflexión surgida en la Antigüedad griega y latina y también en los preceptos bíblicos. De una manera recurrente, que a veces ha sido obsesiva –pero no explícita– está claro que se integra en la definición de una cierta masculinidad, de un código de conducta propio del hombre. Es la obsesión de una dispersión de fuerzas, tanto morales como sexuales. En consecuencia, no hay que extrañarse al constatar su asociación a la homosexualidad masculina (mucho más que a la femenina), y esto desde antiguo. En una de sus epístolas, el apóstol san Pablo* asemeja a los que, habiéndose unido a una prostituta, «no harán más un solo cuerpo con ella», y a los hombres de costumbres infames: «Ni los fornicadores, ni los idólatras, ni los depravados, ni los sodomitas, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos ni los ultrajadores heredarán el Reino de Dios» (I Cor, VI, 9-10). En la definición del verdadero papel de la ley, que se encuentra al principio de la primera epístola a Timoteo, los «impúdicos» y «homosexuales» (este último término fue empleado en la traducción de la Biblia de Jerusalén) están en la lista justo al lado de aquéllos a los que la ley se dirige prioritariamente.

Hay un término recurrente en la condena cristiana del desenfreno, el de «fornicación». Para Tomás de Aquino, la fornicación es en primer lugar el adulterio, pero puede llegar a «ser un ultraje contra la naturaleza» de acuerdo con la ley natural propia de esta filosofía. A partir de aquí es interesante plantearse la cuestión de la asociación que más o menos se hace, de un libertinaje público, esencialmente he-

terosexual, y la presencia comprobada, marginal, pero que aparentemente no se puede desarraigar, de una homosexualidad masculina. La idea es la de un *continuum* entre los dos tipos de libertinaje. «Los afeminados dominan en todo el país y se entregan sin límite a su sucio desenfreno», escribió, por ejemplo, el historiador Orderic Vital en el siglo XII. Estas características pueden ser las de un modo de vida específico de los homosexuales, como en la sátira de los favoritos* de Enrique III*, y pueden ser también aplicadas al propio mundo heterosexual.

A comienzos del siglo XVII, dos fenómenos dieron un nuevo carácter a la asociación entre desenfreno y homosexualidad. Ante todo, a partir de 1600 aproximadamente, la aparición del «libertinaje», corriente en la que renacía el antiguo epicureísmo en una liberación fuera de las creencias religiosas y de las prescripciones usuales respecto a las costumbres. De naturaleza filosófica al principio, el libertinaje se fue vaciando progresivamente de este contenido para llegar al sentido tradicional del simple desenfreno. En la medida en que el libertinaje implicaba a algunos personajes célebres, como Théophile de Viau*, provocó una confusión con la sodomía en las actas de acusación. «Dado al desenfreno» y «sodomita» se convirtieron en términos cada vez más próximos. Esta convergencia se prolongó durante todo el Antiguo Régimen, sin que el término «sodomía» adquiriera el sentido que tiene hoy día, pero cristalizó en una visión esencialmente extraña y un poco monstruosa del desenfreno y, en cualquier caso, alejada de la conducta normal.

El siglo XVII francés –e inglés– estuvo también marcado por la práctica frecuente, en la aristocracia, de una errática camaradería masculina, a menudo fuera de la ley y ocasionalmente homosexual, que recibió explícitamente el nombre de «desenfreno». Bussy-Rabutin, en *L'Histoire amoureuse des Gaules*, la atribuye al hecho de que las damas se habían vuelto muy fáciles en la Corte... En el periodo 1680-1682 hubo algunos asuntos que provocaron mucho ruido, al implicar uno de ellos al hijo de Colbert, y otro al hijo del propio Luis XIV, el conde de Vermandois, que se había unido a una cofradía abiertamente homosexual, y que fue azotado en presencia de su padre y después desterrado. El abuso de la comida y de la bebida, la frecuentación de burdeles de mujeres y la homosexualidad estuvieron entonces estrechamente ligados.

El siglo XVIII fue sensible al hecho de que no se nace «disoluto», pero que se llegaba a serlo a causa de las malas influencias. Así, la pregunta: «¿Quién te pervirtió por primera vez?» fue una de las principales que hacía la Policía*, según Maurice Lever, a los jóvenes prostituidos detenidos. En *Manon Lescaut* del abad Prévost se encuentra este pasaje ambiguo en el que Des Grieux recuerda a un abad que le

«dio dos o tres pellizcos en la mejilla», «diciéndome que era un chico muy guapo, pero que tenía que tener cuidado en París, donde los jóvenes se entregaban enseguida al desenfreno» que adquirió inmediatamente una connotación homosexual en la medida en que, para un viejo libertino, conseguía atraer a sus filas a un hombre joven. Y a la inversa, la homosexualidad estaba abocada hacia el desenfreno. Para el barón D'Holbach «estas amistades [...] no tienen más fundamento que el vicio* y el desenfreno» (*La Moral universal*, 1776, 5, 5). Es de forma muy burda la opinión que mantenían tanto Rousseau como Voltaire, que manifestaban incompreensión y repugnancia por un mundo moral que percibían de la misma forma y en el que la intemperancia lograba salir de una forma chocante de lo que ellos llamaban «naturaleza». En esto se oponían a Diderot, para quien un «exceso de vino» de vez en cuando no sentaba mal, y que estaba lejos, en *Entretiens sur le fils naturel* [Conversaciones sobre el hijo natural], de colocar a la homosexualidad entre las conductas más perniciosas para la humanidad. Comoquiera que sea, el discurso sobre el desenfreno adquirió una considerable extensión en el siglo XVIII. Las variaciones sobre esta palabra son innumerables en Marivaux, Rétif de la Bretonne, Montesquieu, Sade... La fuerza de integración del concepto aniquiló entonces la reflexión sobre la homosexualidad, que se convirtió en un caso particular bastante anecdótico del desenfreno, siendo éste, por sí mismo, dramáticamente anecdótico. La obsesión por el desenfreno –como por la perversión*– se encontró con un profundo cuestionamiento sobre el lugar del lujo en la sociedad, sobre los valores de la civilización, sobre el papel de la acción y sobre las respectivas responsabilidades del hombre y la mujer.

En definitiva, hay algo muy turbador en el desenfreno, ya que no puede ser una actitud aislada. Implica, de una u otra manera, una compañía, es decir, una amistad, que se sitúa en un plano distinto al de la fe conyugal bendecida por la religión y la sociedad. Como la moderna «orgía», el desenfreno borra las fronteras entre los sexos, o más exactamente, la frontera entre los roles que los sexos deben jugar en una sociabilidad reglada. Se comprende así su asociación a la homosexualidad. El desenfreno es una relación de hombre a hombre, una sociabilidad aparte que es también una interacción general con la sociedad. Aunque las mujeres «disolutas» siempre pueden ser acusadas, como lo son a partir de los tiempos bíblicos, el desenfreno implica siempre, en el imaginario colectivo, una impulsión fundamentalmente masculina, que es una elección, una liberación, una alienación fuera de su parte masculina, siendo asimilada en estas condiciones la mujer desenfrenada a la mujer fuerte, viril, potencialmente lesbiana. En consecuencia, el homosexual tiene su

sitio en la descripción del «compañero de desenfreno», como tiene la suya el judío (en el *Don Carlos* de Saint-Réal o el *Gil Blas* de Lesage, por ejemplo). Este artificio volvió a alejar el desenfreno, haciendo de él una alteridad fundamental. Y esta alteridad podía ser un punto de envidia y de condena. En la estigmatización de lo que se consideraba que era una propensión particularmente homosexual a la promiscuidad, se alojaba también la envidia, que podía oscilar entre un verdadero deseo homosexual y el de un compañero masculino fuera de las normas sociales. Igual que se hacía con el judío, se le atribuían fácilmente al homosexual cosas que no tenía: la posibilidad de «tener acceso a muchos compañeros sin tener que recurrir a dar este paso obligado por los sentimientos», según la formulación de Élisabeth Badinter en *XY*. Igual que la homosexualidad, el desenfreno era una ruptura de la condición de hombre. La obsesión por el desenfreno, del que Madame de Sévigné decía curiosamente que «perjudicaba más a los hombres que a las mujeres», se vinculó muy profundamente a la obsesión por la homosexualidad masculina. Les unen la angustia de la esterilidad* física y social y de la inanidad frente a Dios. Como decía Mirabeau, no sin ambigüedad, «el desenfreno no hace hijos».

El desenfreno y la homosexualidad estaban muy unidos en el siglo XVIII, pero no lo estuvieron tanto en el XIX, en la medida en que el nuevo discurso médico tendía a considerar al homosexual como un enfermo, y no un «depravado» que había elegido su forma de vivir. Es necesario señalar que todavía se hace una distinción entre la «inversión», que está considerada realmente como un hecho patológico (de origen psíquico, anatómico o endocrinológico, de acuerdo con cada teoría) y la «perversión», a la que se ve como una disposición adquirida y semivoluntaria. En torno al concepto de perversión vuelven a aparecer, por tanto, algunas obsesiones características de la percepción del desenfreno, como la de un potencial «contagio*» de las conductas homosexuales. Estas obsesiones son la causa de numerosas campañas de sensibilización destinadas a proteger a la juventud de los riesgos que corre frecuentando a los perversos y, más en general, a vigilar a algunos sectores, como los llamados a quintas y los vagabundos.

Además, el siglo XIX fue sensible al elemento de perturbación social que acababa de introducir la camaradería homosexual, en la medida que ésta se asociaba al sentimiento de una colusión entre nobles decadentes y criados sin dinero. Igual que la adulación cortesana, la homosexualidad aparecía como un medio equívoco de efectuar algunos trayectos sociales, o de dar una libertad social, a la vez envidiable y estigmatizable moralmente. En la obra de Proust se observa muy bien cómo algunos personajes (la pareja Charlus/Jupien, pero también Odette y Albertine) evo-

lucionan en mundo opacos, paralelos, impenetrables al común de los mortales, que para el narrador representan un misterio y al mismo tiempo una desestabilización profunda de las leyes sociales, psicológicas y afectivas que tratan de constituir. Estos mundos son resumidos por el narrador con una palabra: «vicio*». La forma en que los describe, como observador interesado, siempre rozando pero nunca implicándose, revela el estatus del desenfreno, más ambiguo que nunca en la sociedad moderna.

Se podría pensar que la degradante asociación de la homosexualidad al desenfreno tuvo en el siglo XX un declive irreversible, sobre todo después de los movimientos de liberación homosexual de la década de 1970. Sin embargo, dos hechos recientes muestran la persistencia de algunos motivos. En primer lugar, la epidemia del sida*. En algunos países del mundo, en Estados Unidos entre otros, los fundamentalismos religiosos han tratado de presentar la enfermedad como el castigo del desenfreno homosexual. Este sorprendente e inesperado «cáncer gay» parecía aportar la respuesta del destino a los problemas introducidos lamentablemente por los movimientos activistas. También hemos visto cómo se ha extendido la idea de que se pueden hacer distinciones entre las víctimas y separar a las víctimas «inocentes», como los que han recibido transfusiones de sangre, de la víctimas ligadas a la homosexualidad, o a la sexualidad en general. El segundo hecho inquietante, han resurgido los debates sobre la parentalidad en los adversarios de las reivindicaciones homosexuales. El fantasma de una transmisión de la homosexualidad a los niños adoptados se está imponiendo, igual que la eventual utilización de estos últimos con fines pedófilos. Parece como si en el momento en que la homosexualidad reivindica su integración social tuviera que pagar la actitud profundamente ambigua que, desde el Antiguo Régimen, han tenido las sociedades modernas con el desenfreno. Las homosexualidad queda como un molesto *lugar de paso*.

► ARON, Jean-Paul, KEMPF, Roger, *Le Pénis et la démolition de l'Occident*, París, Grasset, 1978, reed., Le Livre de Poche, 1999. —BOSWELL, John, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité*, París, Gallimard, 1985 [ed. cast.: *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad: los gays en Europa occidental desde el comienzo de la era cristiana hasta el siglo XIV*, Barcelona, El Aleph Editores, 1998]. —COLIN, Spencer, *Histoire de l'homosexualité de l'Antiquité à nos jours*, París, le Pré aux Clercs, 1998. —COFFIGNON, Ali, *La Corruption à Paris*, París, Librairie illustrée, 1888. —GODARD, Didier, *L'Autre Faust. L'Homosexualité masculine pendant la Renaissance*, Montblanc, H & O Éditions, 2001. —GODARD, Didier, *Le Goût de Monsieur, l'homose-*

xualité masculine au XVIIIème siècle, Montblanc, H & O Éditions, 2002. –HAHN, Pierre, *Nos Ancêtres les pervers. La vie des homosexuels sous le Second Empire*, París, O. Orban, 1979. –KIMMEL, Michael, MESSNER, Michael (dir.), *Men's lives*, Boston, Allyn & Bacon, 2001 (5ª ed.). –LEVER, Maurice, *Les Bûchers de Sodome*, París, Fayard, 1985. –RAYNAUD, Ernest, *La Police des mœurs*, París, Malfère, 1934. –SERVEZ, Pierre, *Le Mal du siècle*, Givors, André Martel, 1955.

Gilles SIOUFFI

→ *contagio; contra natura; decadencia; degeneración; Enrique III; esterilidad; favoritos; filosofía; literatura; medicina; san Pablo; san Pedro Damían; sida; Sodoma y Gomorra; teología; Viau, Théophile de; vicio.*

DESPENALIZACIÓN

Francia fue el primer país que abolió el delito de sodomía. En efecto, ni el Código revolucionario de 1791, ni el Código Penal de 1810 juzgaron oportuno mantener este delito que fue perseguido en el Antiguo Régimen. Voluntad de laicidad del derecho*, filosofía* liberal del Siglo de las Luces, incriminación de los únicos comportamientos que entrañan objetivamente un ataque a la familia*, las justificaciones de este desinterés de la nueva ley penal contra la homosexualidad son variadas. Aunque después de esta fecha el derecho francés no volvió a incriminar nunca las relaciones consentidas entre adultos del mismo sexo, sin embargo, iba a ser elaborada a mediados del siglo XIX una estigmatización de esta orientación sexual por el juez penal que sería sustituida por el legislador en 1941, antes de que desaparecieran, al principio de los años ochenta, las últimas disposiciones discriminatorias.

De esta forma, a partir de 1850 las jurisdicciones penales se entregan a un trabajo de interpretación, apartándose del silencio de los textos penales (atentado contra el pudor, incitación del menor al desenfreno*), con el fin de aislar la «perversión* homosexual» y condenarla de forma específica. Esta jurisprudencia*, confirmada por el Tribunal de Casación hasta la década de 1930, tenía la misión, a riesgo de dañar el principio de legalidad de los delitos y las penas, de paliar las «lagunas» de una legislación que, según ella, no protegía suficientemente a los menores contra los «perversos» señalados así por la norma médica.

Tras ciento cincuenta años de indiferencia, como prolongación del reforzamiento represivo en materia de costumbres que se produjo en los años treinta, el legislador tomaría el relevo del juez en materia de homosexualidad a partir de la segunda mitad del si-

glo XX. Aunque la ley no castigase siempre las relaciones entre adultos del mismo sexo, sin embargo ratificaría la jurisprudencia moralizadora, asegurando los fundamentos de una anormalidad homosexual, socialmente peligrosa. Por medio de la ley de 6 de agosto de 1942, aprobada en el marco de la lucha contra el proxenetismo, el régimen de Vichy modificó el Código Penal para reprimir específicamente los actos homosexuales. A partir de entonces, «el que cometa, para satisfacer sus propias pasiones, uno o varios actos impúdicos o contra natura* con un menor de su mismo sexo menor de veintiún años» sería castigado con una pena de seis meses a tres años de prisión.

La posguerra no terminó con este movimiento legislativo, todo lo contrario. Tras la Liberación, la condena específica de las relaciones entre un mayor y un menor del mismo sexo estaba expresamente castigada y las penas eran incluso mayores. Paralelamente, se fijaba la mayoría sexual para las relaciones heterosexuales a los quince años, y a los veintiuno para las homosexuales (dieciocho años en 1974). En el transcurso de los debates parlamentarios que originaron la ley del 30 de julio de 1960, destinada a permitir al Gobierno adoptar «cualquier medida adecuada para combatir las plagas sociales», el Parlamento aprobó por unanimidad la enmienda de un diputado gaullista, Paul Mirguet*, que añadía la homosexualidad a la lista de las plagas que debían ser combatidas, junto al alcoholismo, la prostitución y enfermedades como la tuberculosis. Finalmente, una ley de noviembre de 1960 modificó el régimen sobre la ofensa pública contra el pudor y fijó como circunstancia agravante (que doblaba las penas) el hecho de que la ofensa fuera resultado de «actos contra natura cometidos con una persona del mismo sexo».

No fue hasta principios de la década de 1980 cuando se produjo un cambio. Durante el debate sobre la modificación de la acusación de violación y atentado contra el pudor, el legislador aceptó efectivamente abrogar la agravación de las penas para el delito de ofensa pública contra el pudor y las buenas costumbres cuando se produjeran dentro de relaciones homosexuales. El argumento esgrimido en los debates fue el necesario reconocimiento, dada la evolución de las costumbres, de la libertad de cada uno para escoger y realizar su sexualidad. Pero permaneció la diferencia de edad de la mayoría sexual, a pesar del encendido debate que se llevó a cabo entre 1978 y 1980 en el Parlamento: el argumento de la necesidad de una protección especial de la juventud respecto a los «actos contra natura» fue la causa de ello.

Hubo que esperar hasta las elecciones presidenciales de mayo de 1981 y la llegada de la izquierda al poder para que se cumpliera la promesa del candidato Mitterrand, dispuesto a abolir toda disposi-

ción discriminatoria contra los homosexuales. Finalmente, en 1981, con motivo de la discusión del proyecto de ley para abolir la diferencia de edad de la mayoría sexual, los debates fueron muy animados: reflejaron que el problema no era tanto la cuestión de las relaciones entre un adulto y un menor de dieciocho años como la homosexualidad, su rechazo y el temor que suscitaba en el imaginario de muchas personas, para las que el mantenimiento de esta prohibición en la ley significaba la permanencia de una reprobación social simbólica destinada a «desanimar» cualquier expansión de una sexualidad considerada anormal.

La ley del 4 de agosto de 1982 reestableció la igualdad en la ley penal al no distinguir ya entre carácter homosexual o heterosexual de la relación entre un mayor y un menor de más de quince años. Después de la desaparición del delito de sodomía en 1791, la derogación del último texto legal que estigmatizaba las relaciones entre personas del mismo sexo consagró plenamente la despenalización de la homosexualidad en Francia. Por otro lado, esta primera aplicación en la práctica del respeto a los derechos fundamentales a propósito de la orientación sexual permitió el paso de la marginación al reconocimiento de una verdadera libertad sexual.

Este proceso de despenalización ha llevado a una penalización* progresiva de la homofobia. Este movimiento se ha traducido en el añadido de «costumbres» a las disposiciones del Código Penal que condenan por discriminatorias las distinciones entre personas: en adelante, toda distinción, y especialmente la negativa a suministrar un bien o un servicio, el rechazo a hacer un contrato, la sanción o el despido a causa de la homosexualidad pueden ser penalizados con pena de prisión o multa. Pero el paso de la problematización de la homosexualidad al de la homofobia está lejos de haberse dado. El paso de la problematización de la homosexualidad al de la homofobia va dándose paulatinamente en el Derecho francés, como lo muestra la entrada en vigor en 2003 de la ley por la que la violencia* basada en la orientación sexual se considera agravante, o la prohibición en 2005 de la incitación al odio basada en la orientación sexual.

► BORRILLO, Daniel, LASCOUMES, Pierre (dir.), *L'Homophobie: comment la définir, comment la combattre*, París, Ed. Prochoix, 1999. —DANET, Jean, «Le Statut de l'homosexualité dans la doctrine et la jurisprudence française», en BORRILLO, Daniel (dir.), *Homosexualités et droit*, París, PUF, 1997. —LEROY-FORGEOT, Flora, *Histoire juridique de l'homosexualité*, París, PUF, 1997. —MOSSUZ-LAVAU, Janine, *Les Lois de l'amour (les politiques de la sexualité en France 1950-1999)*, París, Payot, 1991.

Daniel BORRILLO y Thomas FORMOND

→ *anormal; discriminación; filosofía; injuria; jurisprudencia; medicina legal; Mirguet, Paul; orden simbólico; penalización.*

DESVIACIÓN → anormal

DEVLIN

El 24 de agosto de 1954, tras una serie de escandalosos procesos que inculpaban a homosexuales, el Parlamento británico creó una comisión «para considerar [...] el derecho y las prácticas ligadas a las infracciones homosexuales y el trato a las personas condenadas por los tribunales por estas infracciones», que dio como resultado un informe recomendando que los actos homosexuales consentidos entre adultos realizados en privado no fueran incriminados (Wolfenden, sir John *et al.*, *Report of the Committee on Homosexual Offences and Prostitution*, Londres, H. M. Stationary Office, 1957, CMD 247). Esto constituyó en esa época una ruptura con relación a las tradiciones que se remontaban a la legislación de Enrique VIII (*Stat. 25 Henry VIII, c. 6* de 1533).

H. L. A. Hart y P. Devlin se enfrentaron en este proyecto legislativo. Hart desarrolló una argumentación utilitarista original y Devlin renovó una serie de argumentos clásicos de los partidarios de la penalización* en la tradición de la defensa de la moralidad judeocristiana tradicional, confrontando sus posiciones con referencia a temas presentados como intemporales, o al menos, transhistóricos.

Las concepciones de Devlin parecían reflejar la voluntad de renovar la formulación de la moral sexual de la cristiandad medieval o de la Reforma, y de encontrar una equivalencia en la lealtad que el ciudadano debe al Estado moderno. Como analiza Hart, «sólo esta identificación de una sociedad con su moral común sostiene la negación de lord Devlin de que pudiera existir algo parecido a la moralidad privada, y su comparación de la moralidad sexual, incluso cuando se realiza en privado, con la traición*».

Un punto de discusión más importante es el establecimiento de la definición y estatus de la moral. Según Devlin, todas las sociedades necesitan una moral compartida y dominante, inscrita en el derecho. Sostiene que una sociedad que no logra controlar la moralidad de los individuos está condenada a desintegrarse. Y manifiesta su propia opinión, en esa época habitual y rechazada en la actualidad, de que la historia demostraría la existencia de una relación de causa a efecto entre la pérdida de vínculos morales y la desintegración de la sociedad. Hart señala que Devlin parte también de forma abusiva de la proposición aceptable de que un poco de moral común es esencial para la existencia de cual-

quier sociedad para llegar a la proposición inaceptable de que cualquier cambio en el código moral de una sociedad implica su destrucción.

Devlin mantiene igualmente que «el derecho inglés tiene su propia referencia de base: —el hombre razonable, el hombre equilibrado, el hombre del ómnibus de Clapham, barrio de clase media del sur de Londres, que no debería ser obligado a debatir los motivos por los que un comportamiento que él considera instintivamente abominable es abominable». Mientras que los argumentos precedentes, dirigidos a limitar el debate por su carácter intemporal, no lo hacían imposible, el objetivo de un argumento tal era eliminar, sencilla y simplemente, el tema de la penalización* de la homosexualidad de la esfera discursiva.

► DEVLIN, Patrick, *The Enforcement of Morals*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1965. —HART, H. L. A., *Law, Liberty and Morality*, Oxford, Oxford Univ. Press, «The Harry Camp Lectures», 1963. —LEROY-FORGEOT, Flora, *Histoire juridique de l'homosexualité en Europe*, París, PUF, 1997. —LEROY-FORGEOT, Flora, «Expression, répression et démocratie: le débat Hart-Devlin et la dépenalisation de l'homosexualité en Angleterre», en TIN, Louis-Georges (dir.), *Homosexualités, expression/répression*, París, Stock, 2000.

Flora LEROY-FORGEOT

→ *Derecho europeo; despenalización; discriminación; Inglaterra; penalización; tolerancia; utilitarismo.*

DIFERENCIA DE SEXOS

¿Existe en las ciencias sociales y humanas alguna estrecha relación entre la idea de la diferencia de sexos y la homofobia? La respuesta no es tan simple.

Diferencia de sexos y relaciones de sexos

La dificultad aparece en la intrincación de dos cuestiones, de las que una oculta a la otra: el campo está, efectivamente, ampliamente ocupado por otra cuestión, la de la desigualdad entre los sexos, la de la dominación recurrente de un sexo por otro o, en términos más genéricos, la de sus relaciones, las relaciones sociosexuales.

Una cuestión como ésta es legítima, pero tiene un gran inconveniente: nos hace olvidar que el estudio de las relaciones entre sexos coloca a la diferencia de sexos en la categoría de tema intangible cuya evidencia no se puede cuestionar; hay dos sexos humanos, hombre y mujer, y no uno solo o un número

indeterminado. Y es porque existen dos sexos por lo que también existe la necesidad de que se relacionen el uno con el otro y de que esta relación sea estudiada bajo las diferentes formas en las que se lleva a cabo. En otras palabras: relaciones de sexos y diferencia de sexos no son otra cosa más que dos problemas sobre una misma cuestión. Pero el aspecto tan visible del trato desigual de hombres y mujeres ha ocultado el presupuesto sobre el que está edificada la dominación masculina; para dominar al otro es necesaria, ante todo, la primera y más importante condición: que se establezca la alteridad.

Para llegar a establecer el vínculo eventual de una posición homófoba con la propia idea de la diferencia de sexos hay que establecer un eslabón intermedio y preguntarse cómo ha llegado a intervenir la diferencia de sexos en la problematización de las relaciones entre ellos. Ahora bien, a través de numerosas variaciones de la doctrina, la respuesta se estructura en torno a dos posiciones que en apariencia no tienen nada en común, bien justificando, directamente o no, la opresión de las mujeres, o, por el contrario, combatiéndola. Una y otra se apoyan en una teorización de la diferencia sexual. Sólo después de haberlas analizado podremos localizar, o no, en ellas implicaciones homóforas.

Mujer-naturaleza, hombre-cultura

Desde hace mucho tiempo, y todavía hoy día, las ideologías androcáticas aparecen en los discursos cultos. El ejemplo de uno de los grandes fundadores de la sociología, Émile Durkheim, es típico, incluso un prototipo, de esta situación. Durkheim, tan sensible a las novedades problemáticas de la «división social del trabajo», trata de preservar en ella una «división sexual», particular y netamente conservadora, carga de todas las desigualdades y de la opresión de la que estamos advertidos hoy día. Quizás algún día, concede él, las mujeres podrán llegar a ocupar en la sociedad algunas funciones reservadas a los hombres en la actualidad, pero siempre a condición de que ellas se limiten a algunos sectores de acuerdo con sus disposiciones más profundas, por ejemplo la educación (recordemos que escribió esto en una época en que las mujeres eran mayoritarias en los centros de enseñanza de párvulos y de primer grado, primer espacio social en el que conquistaron su preeminencia y desde donde se pudieron lanzar a la conquista de otras fortalezas del monopolio masculino).

Todavía siente el gran hombre toda la reticencia que le inspira esta concesión a una lamentable pero, sin duda, inevitable evolución. Pero lo interesante no es tanto esto como el argumento que le sirve para basar su toma de posición: un argumento sobre la naturaleza de la diferencia sexual. Argumento real-

mente extraño, pero que merece ser desenterrado. Es éste: la verdadera diferencia de los sexos no es sólo biológica y funcional, podríamos decir «natural», sino mucho más profunda en la relación opuesta que cada clase sexual mantiene con su «naturaleza». La del hombre le predispone a una socialización mayor, a una «civilización» de sus instintos, a un dominio mayor de sus afectos, a la apertura racional. La de la mujer, por el contrario, se resiste a este movimiento de racionalización que es también el del hombre civilizado. Ella siempre está cerca de lo que dice por la llamada de la impulsión y el sentimiento. Lo que, por ejemplo, dio a su obra consagrada al suicidio* la formulación siguiente: «Las necesidades sexuales de la mujer tienen un carácter menos mental, porque, de una manera general, su vida mental está menos desarrollada. [...] Porque la mujer es un ser más instintivo que el hombre, para encontrar la calma y la paz no tiene más que seguir sus instintos». Esto tiene por lo menos el mérito de estar claro: la diferencia de sexos, que justifica el lugar subordinado de la mujer en la vida social, tiene sus raíces en la existencia de dos «tipos psíquicos» opuestos, en dos relaciones contrastadas de cada sexo en su naturaleza biológica e instintiva.

En los discursos androcáraticos hay otra forma de basar la irreductible especificidad de lo masculino y lo femenino «por naturaleza», a la que consideran generalmente como una evidencia. La de Durkheim tiene, sencillamente, el gran mérito de haber sido teorizada explícitamente. Pero van tan lejos, que da marcha atrás en la exploración del tipo de relaciones trabadas entre los hombres y las mujeres, y tan sorprendente que se parece a las interpretaciones dadas, volviendo al mismo estribillo: el hombre encuentra aquí la legitimidad necesaria para establecer y mantener su superioridad.

¿Esta primera tesis está en connivencia con un punto de vista heteronormativo? Es fácil ver que desarrolla muy directamente una concepción de la homosexualidad como algo impensable. En efecto, en esta perspectiva, el homosexual no es más que una monstruosidad moral (según el punto de vista adoptado por las religiones y los psiquiatras son perversos) y se convierte también en una monstruosidad lógica. Si lo masculino se define por su mayor socialización con relación a lo femenino (más «civilizado», menos «emocional», más «racional»), ¿qué es entonces un hombre que se sitúa del lado de lo femenino sino una aberración, una «desnaturalización» del hombre y de la mujer?

Ya podemos extraer una primera conclusión: la tradición masculinista que impregna la historia de las ciencias humanas y sociales, y la existencia masiva de estructuras y representaciones androcáraticas (o falócratas, otro término posible para designar la dominación masculina) son estrictamente correlativas, ya sea

indirecta o implícitamente, a la existencia de estructuras mentales homófobas. En otras palabras, pensar que las relaciones entre sexos son por esencia desiguales supone una concepción que naturaliza la diferencia de sexos y que, a su vez, implica una heteronormatividad. Dominación masculina y homofobia pertenecen al mismo discurso, a la misma «ideología». Aunque el punto de referencia de la temática de inferioridad o desvalorización de las mujeres pueda ser considerado el síntoma de una visión negativa de la homosexualidad, los dos van de la mano.

Ley simbólica y homofobia

¿Se puede invertir por ello la proposición y descubrir una relación intrínseca e inversa entre feminismo* y lucha contra los prejuicios homófobos? La historia contemporánea de las luchas feministas y homosexuales muestra algunas convergencias: mujeres y homosexuales oprimidos comprenden con mayor o menor claridad que tienen enemigos comunes. Además, es interesante señalar un signo de sentido contrario a los confines de la antropología* y de la filosofía*. Todo el orden simbólico*, es decir la posibilidad misma del pensamiento, estaría basado en esta diferencia primordial, irreductible y rebuscada: «... Es la observación de la diferencia de los sexos lo que está en la base de todo pensamiento, tanto tradicional como científico. [...] Se trata aquí del tope último del pensamiento, en el que se está basando la oposición conceptual esencial, la que opone lo idéntico a lo diferente», afirma Françoise Héritier para oponerse al reconocimiento de la pareja homosexual.

Así, la sexuación se encuentra trabada con un orden sexual en el que la diferencia de sexos juega el papel de un horizonte no traspasable. Es necesario comprender el alcance de este salto. Es cierto que la humanidad está constituida en forma de una repartición sexuada. Pero eso no nos dice nada acerca de su pertinencia ni del valor que se le quiera dar, excepto, precisamente que tomar por asalto la «ley simbólica» que define lo humano, una especie de «naturalización» de segundo grado que llena, sin decirlo, la separación que existe entre un hecho (ser sexuado) y el sentido que se le atribuye.

Partiendo de las mismas premisas sacralizadas de la diferencia sexual, Pierre Legendre pone el acento en la dimensión de la filiación, expresión fundadora de la diferencia entre hombre y mujer. La propia idea de unión homosexual constituye, en sentido estricto y en esta perspectiva, no sólo un absurdo sino el crimen por excelencia de lesa humanidad: la homofobia doctrinaria tiene aquí su carta de naturaleza.

El tercer ejemplo tiene mucho interés, en la medida en que se desarrolla en el espacio de referencias

feminista y de «izquierda». Se pone aquí de manifiesto cómo un pensamiento existencialista de la diferencia de sexos conduce indefectiblemente, a pesar de una evidente prudencia en la forma, a una filosofía vulgarmente conservadora y homófoba. «¿Cómo entender la diferencia de los sexos, escribe Sylviane Agacinski, cuando dejen de depender uno del otro, cuando se separen y en lugar del deseo del otro sexo nos encontremos con el deseo sobre el mismo, lo que hoy día denominamos *homosexualidad*?»

Algo chocante se desprende de esta afirmación. Efectivamente nos encontramos ante dos casos simbólicos: que se remita a una naturaleza psíquica, en un sentido no igualitario y falócrata (caso «Durkheim») o a una «naturaleza» de la ley simbólica en un sentido igualitario y feminista (caso «Héritier»), la diferencia de sexos puede servir, implícitamente para el primero y explícitamente para el segundo, de adhesión a la heteronormatividad, es decir, a la homofobia.

La línea divisoria entre los que reforzarían o combatirían la dominación masculina, entre los que para analizar las relaciones sociosexuales invocan una «naturaleza» o un «simbolismo» de la diferencia de sexos, no oculta por tanto la división entre homófobos y no homófobos. En otras palabras, no es suficiente criticar la dominación masculina o las desigualdades entre hombres y mujeres para escapar de la homofobia. Lo que refleja el modo en que son analizadas las relaciones de sexo es una concepción que subyace a la diferencia entre sexos: aquí se encuentra el pedestal en el que se apoya la hostilidad más o menos ignorada, confesada o negada hacia las formas de vida que pueden desarrollarse entre iguales. Solamente derribando este pedestal podemos esperar la emergencia de una cultura en la que la homofobia no sería combatida porque, sencillamente, habría desaparecido.

Deconstruir la «diferenciadesexos»

Plantearemos, finalmente, el problema de saber si existen en las ciencias antropológicas contemporáneas eslabones hacia una cultura futura de este tipo. Propondremos algunos, evidentemente de forma parcial.

En el campo propiamente filosófico, todas las críticas al concepto de identidad, de las que el pequeño libro de François Laplantine es un claro manifiesto, revelan este movimiento. Pero es la obra de Deleuze la que constituye la empresa más enérgica de destrucción de las categorías ontológicas esencialistas y de las asignaciones identitarias de las que derivan. La sexuación no escapa a este trabajo de zapa. Como toda forma de oposición dual que fija los límites intangibles de las identidades, la manera

en que cada individuo se encierra en la alternativa, bien... hombre, o bien... mujer, se diluye en beneficio del concepto de «devenir minoritario» que implica no dos sino *n...* sexos. Esta reformulación pasa en primer lugar por plantear una nueva noción del inconsciente, un inconsciente «antidípico» que desfamiliariza la sexualidad, pone la libido en relación con un «afuera» y «muestra cómo nuestros amores son derivados de la historia universal y no de papá-mamá».

Esta versión crítica del psicoanálisis* se persigue vigorosamente en el trabajo de Sabine Prokhoris que, inspirándose en la perspectiva genealógica de Nietzsche y Foucault, puso al día la historicidad de las «normas de existencia». La gran influencia jugada por la imposición heteronormativa de la «diferenciadesexos» en la vida de los humanos se desmonta aquí minuciosamente. Por lo que —según la fórmula de Lacan «hombre, mujer, niño no son más que significantes»—, se comenzarán a explorar las consecuencias explosivas, comenzando por ésta: la imposibilidad de asentar sobre estos significantes un «orden simbólico» que constituya la naturaleza última de lo humano, la imposibilidad de otorgar a las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres el estatus fundador de una sexualidad «normal y acabada».

Finalmente, el movimiento norteamericano, teórico y político a la vez, que se desarrolla en torno a la *Queer Theory*, ilustrado por la famosa obra de Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet* [Epistemología del armario], contribuyó también a deconstruir la evidencia de la división sexual. Se podría hablar de paradigma del travestimiento para designar a la multitud extravagante de las invenciones de conductas y de estrategias, especialmente sexuales, que echan a perder la pertinencia identitaria de la diferencia hombre-mujer. No es que el travesti se convierta en el modelo de una confusión de géneros, sino para hacer comprender que el estatus de sexo tal como se encarna en una función no es precisamente más que una función, una interpretación entre otras. Esta desestructuración de la diferencia de los sexos está inscrita en el movimiento más amplio de rechazo de los dualismos clasificatorios, incluida la oposición homo-heterosexualidad: que si las «circunstancias» han llevado a los gays a luchar por una identidad positiva, esta «política de la identidad» sigue todavía prisionera en el campo del enemigo. El terreno propio y creativo de las minorías es más bien el de una disolución de las fronteras identitarias heredadas. Donde se encuentra la gran tesis de Foucault que trata de deshacer el nudo —político— entre sexualidad e identidad como verdad de un sujeto. Es bien sabido que esta perspectiva foucaultiana se desarrolló primero en *La voluntad de saber* a propósito de las perversiones*. Pero que su autor la hubiera creído extensible inclu-

so a la diferencia de sexos lo demuestra, a propósito de un caso de hermafroditismo, la obra de 1979 al poner de relieve el carácter insoportable bajo el poder de la incertidumbre del sexo, incluso cuando la «naturaliza» aportara anatómicamente la prueba de esta indiscernibilidad.

► AGACINSKI, Sylviane, *Politique des sexes*, París, Le Seuil, 1998 [ed. cast.: *Política de sexos*, Madrid, Taurus, 1999]. —BERSANI, Leo, *Homos, repenser l'identité*, París, Odile Jacob, 1998. —BORRILLO, Daniel; FASSIN, Éric, IACUB, Marcela (dir.), *Au-delà du PaCS. L'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, París, PUF, 1999. —BUTLER, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1990. —DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Felix, *Mille Plateaux*, París, Minuit, 1992 [ed. cast.: *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 2004]. —DELEUZE, Gilles, *L'Île déserte et autres textes*, París, Minuit, 2002 [ed. cast.: *La isla desierta y otros textos: textos y entrevistas*, Valencia, Pre-textos, 2005]. —ÉRIBON, Didier, *Papiers d'identité. Interventions sur la question gay*, París, Fayard, 2000 [ed. cast.: *Identidades: reflexiones sobre la cuestión gay*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2000]. —FOUCAULT, Michel, presentación y edición de *Herculine Barbin, dite Alexina B...*, París, Gallimard, «Les Vies parallèles», 1978. —HÉRITIER, Françoise, *Masculin, féminin*, París, Odile Jacob, 1996 [ed. cast.: *Masculino, femenino, el pensamiento de la diferencia*, Ariel, 1996]. —KOSOFKY SEDGWICK, Eve, *Epistemology of the closet*, Berkeley-Los Ángeles, Univ. of California Press, 1990. —LAPLANTINE, François, *Je, nous et les autres*, París, Éd. Du Pommier, 1999. —PROKHORIS, Sabine, *Le Sexe prescrit, la différence sexuelle en question*, París, Champs Flammarion, 2000. —WESTON, Kath, *Families we chose. Lesbians, Gays, Kinship*, Nueva York, Columbia Univ. Press, 1991.

Jean-Manuel de QUEIROZ

→ *alteridad; antropología; esencialismo/construccionismo; feminismo; filosofía; heterosexismo; historia; homoparentalidad; matrimonio; orden simbólico; psicoanálisis; psicología; sociología; transfobia; universalismo/diferencialismo.*

DISCRECIÓN/SALIR DEL ARMARIO

En una entrevista concedida al *Journal du sida** en 1995, el ensayista Alain Finkielkraut evocaba, para lamentar su desaparición, un «arte de vivir homosexual» caracterizado por la «discreción, la ambigüedad, la indeterminación, el pudor». Describió su concepción general de las buenas maneras

y relegó las habladorías a la categoría de banalidades sin consecuencias. Pero el señor Finkielkraut transformaba en moral específica de los homosexuales un comportamiento mantenido por la mayoría de los gays y lesbianas como un método de supervivencia, en un contexto en el que el solo hecho de vivir su sexualidad como lo haría cualquier heterosexual podía ser un peligro y hacer del más dulce de los padres, vecinos o compañeros de despacho un enemigo implacable. Olvidaba, o no lo quería ver, que hubo una historia, a la vez individual y colectiva, de la discreción homosexual, irreductiblemente ligada a la injuria* y a la discriminación*. Ignoraba, o prefería no saber, que el «arte de vivir homosexual», cuyo retorno añoraba melosamente, no era en realidad otra cosa que lo que los gays y lesbianas designan bajo una metáfora muy significativa: el armario.

«Armario» es un precioso hallazgo cuya eficacia está demostrada tanto por su difusión translingüística (es lo mismo que el *closet* anglosajón o que el *armario* español) como por su fecundidad léxica. Se utiliza para designar el lugar social y psicológico en el que se encierran los gays y lesbianas para disimular su homosexualidad. Pese a haber sido lexicalizada en los tumultos de Stonewall*, la metáfora no ha perdido nada de su fuerza descriptiva; «armario» significa a un tiempo lo ridículo y lo incómodo: en el armario es donde el teatro burgués esconde los amores ilegítimos, y sabemos que el escondite es precario. En este sentido, el uso de la palabra «armario» designa una situación de enunciado: en primer lugar es utilizado por los que han pasado por él y han salido: los que han hecho su *coming out*. Por ello se puede oponer el armario al *pride*, que el «orgullo» español traduce imperfectamente, y en el que los defensores de la «discreción» prefieren no ver más que impudor y exhibicionismo*.

El concepto de «armario» puede ser visto, por tanto, de dos formas: individual y biográfica por una parte, y colectiva e histórica por otra. Cuando la preferencia heterosexual aparece como una evidencia *a priori*, la experiencia del armario es la condición original de todo/a homosexual. Pero es preciso recordar que el término está situado históricamente: nace en los años de liberación homosexual en los que una generación quiso librarse de un pasado de invisibilidad; desde esta perspectiva, las investigaciones actuales de la historiografía gay y lesbiana invitan a matizar la linealidad de una historia que no se puede resumir por el imperioso avance de una emancipación.

Lo primero que se presupone es la heterosexualidad: un heterosexual no tiene que enfrentarse al problema de decidir si debe o no decir lo que es; lo que es se ve sin decirlo y es el terreno de juego establecido en el conjunto de sus relaciones sociales. En estas

condiciones, el descubrimiento de las preferencias homosexuales es inmediatamente contemporáneo de la experiencia sensible del armario. Todos los homosexuales, mujeres u hombres, pueden dar testimonio de ello: en algún momento de su vida hubo una disociación dolorosa entre lo que eran y lo que otros percibían de ellos o exageraban tácitamente que debían ser. Si hay una cultura homosexual, ésta procede en primer lugar de este conocimiento íntimo y común: el armario es una experiencia original, el lugar de un trabajo constante que exigía una atención constante a las situaciones sociales, que les exigía en ocasiones secreto y doble juego, y que permitía, llegado el caso, la ambigüedad o la afirmación de sí mismo.

Sobre esta base común se despliega un amplio abanico de situaciones singulares: alguno disimulará cuidadosamente sus preferencias sexuales a su familia*, pero las afirmará en su centro de trabajo*; otro evitará cuidadosamente que su homosexualidad pueda ser sospechada por sus compañeros de trabajo, pero estimará peligroso esconderla a sus padres. La experiencia del armario, para ser compartida, tiene una gran plasticidad: se entra o sale de él según los lugares y los momentos, en función del grado de aceptación social de la homosexualidad que los caracteriza. Así se elabora, a medio camino entre la intuición y la experiencia, caso a caso, esta forma de inteligencia de lo social propia a todas las poblaciones minoritarias cuyo funcionamiento describió Erving Goffman en *Stigmaté*.

Pero la experiencia del armario puede embarcar al que está en él o, en su caso, al que sale de él, en una dialéctica infernal. Indudablemente, el secreto permite evitar que se produzcan muchas manifestaciones de homofobia, ya sean anodinas en apariencia o violentas; pero ello no calma lo más mínimo la homofobia, hasta el punto de llegar a ser asfixiante. En primer lugar, porque contribuye con el ejemplo a la idea de que las preferencias homosexuales son vergonzosas e indignas de ser expresadas. Después, porque los esfuerzos exigidos por la preocupación de la hermeticidad del armario pueden llevar al que se obstina por pasar por heterosexual a adoptar conductas manifiestamente hostiles contra los gays y lesbianas. Finalmente, porque la opresión homófila puede ser aún mayor contra el que se esconde que contra el que se afirma como tal: el armario se convierte en ese caso en una protección ficticia que le hace más vulnerable al chantaje, y a una violencia* tanto más dramática cuanto que es silenciosa; es difícil probar una agresión de la que se ha sido objeto cuando no se puede exponer la razón: la homosexualidad que se trata de ocultar. Por ello, el *coming out*, aunque pueda presentar riesgos reales, puede ser considerado como el medio más seguro de romper este círculo vicioso.

En su destacable ensayo, *Epistemology of the Closet* [Epistemología del armario], Eve Kosofsky Sedgwick modera este optimismo. En efecto, ella recuerda en él que la protección supuesta del armario no es segura nunca, porque nunca se está del todo dentro: el silencio confiere un extraordinario privilegio a los que entienden incluso sin que a veces se sepa que entienden. Éstos se guardan muy bien de tomar la iniciativa de una discusión que rompería el sortilegio, dejando a los homosexuales la imposible tarea de una confesión cuyo falso aire de confesión concede indefectiblemente a la homosexualidad los atributos de la falta y el pecado*. Pero Eve Kosofsky Sedgwick muestra que nunca se sale completamente del armario, porque la revelación de la homosexualidad señala y encierra en una identidad a través de la cual sin embargo tomará sentido: los gays y las lesbianas saben muy bien que siempre se encuentra alguien que relaciona sus preferencias sexuales con el menor fallo, la menor mediocridad. Y Kosofsky Sedgwick recuerda que el *coming out* siempre viene demasiado pronto («¿es necesario imponernos esto ahora?») o demasiado tarde a riesgo de hacer el ridículo («todo el mundo lo sabía desde hace mucho»), y de sospechas («¿era necesario esperar tanto tiempo para hablar de ello?»).

En otras palabras, la salida del armario, lejos de acabar con la homofobia, no haría más que llevar sus manifestaciones a otros planos: desembocaría en la indefinida reconducción de categorías identitarias y en la legitimación de una jerarquía entre las sexualidades en la que sólo los heterosexuales poseerían la destreza práctica y simbólica. A las ilusiones de la salida del armario —que no haría más que desplazar la cautividad sin hacerla desaparecer— habría que anteponer la huida *queer*, que consiste ante todo en una deconstrucción de las categorías y las normas por la afirmación de identidades múltiples e imprevisibles que no se pueden asignar.

La expresión *queer* es bella y preciosa, entre otras cosas porque no vincula, todo lo contrario, su crítica de la salida del armario a una conminación a la discreción. No es, por tanto, adecuada a la urgencia y las necesidades de movilizaciones colectivas como las que exigía, por ejemplo, la lucha contra el sida*, cuando se dijo que la epidemia hacía estragos entre la población homosexual. Ahora bien, la citada epidemia provocó que el elogio de las fugas y la demultiplicación identitaria parecieran vanos, cuando las prácticas sexuales eran el modo de contaminación, mientras que la indiferencia general respecto a la suerte de los homosexuales permitía la ausencia de una política coherente de lucha contra la epidemia. De esta forma, el armario favoreció a la vez la extensión de la epidemia de sida y los sufrimientos padecidos por algunos enfermos: porque está claro y se ha demostrado muchas veces que una sexualidad llevada en secreto, casi siempre obligada por la vergüenza*,

no encaja bien con la preocupación de adoptar medidas preventivas, y con esta vigilancia que permite un examen médico preventivo rápido y cuidados apropiados (¿cuántos homosexuales mal asumidos renunciaron al examen preventivo por temor a enfrentarse a miradas homófobas?); y porque muchos preferían –y todavía prefieren– callar su enfermedad a sus allegados si esta enfermedad podía revelar sus preferencias sexuales. A la vista de esta experiencia, la salida del armario, incluso aunque tuviera efectos limitados en términos de emancipación, aparecía como una urgencia a la vez individual y colectiva.

Históricamente, el concepto de «armario» ha cristalizado cuando una generación de homosexuales ha dado testimonio de la necesidad política de salir de él. Por ello no fue pensado como tal hasta que surgió el movimiento de liberación homosexual a finales de la década de 1960 en Estados Unidos. La obligación de discreción, la doble vida, el juego sutil con los códigos de una heterosexualidad entendida como modelo único, los peligros reales que representaba el hecho de asumir en público su sexualidad de la misma manera que cualquier heterosexual, la vergüenza de uno mismo y la homofobia interiorizada que mecánicamente le seguía, todas estas características del armario sirvieron para designar el periodo anterior a la liberación, una prehistoria perdida en la noche de los tiempos. En el FHAR (Frente Homosexual de Acción Revolucionaria), por poner un ejemplo francés, el argumentario militante estaba construido contra la concepción de una homosexualidad a la vez secreta y decorosa desarrollada en las filas del grupo Arcadie de André Baudry, supuesto encarnado tan perfectamente como era posible en las aporías del armario.

El desarrollo de la historia de los homosexuales, sobre todo en los países anglosajones, invita a matizar esta concepción tan rigurosamente binaria que procede de la mitología militante. Pensamos, entre otros, en los trabajos del norteamericano George Chauncey, que tratan de rehistorizar el armario situándolo en el periodo culminante, al menos en los Estados Unidos de América*, durante los años 1940-1950. En su *Gay New York. Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World-1890-1940*, Chauncey muestra que existía, en las primeras décadas del siglo XX, una comunidad y una cultura homosexuales masculinas dotadas de una cultura singular, integradas en el espacio público y urbano según modalidades que, aunque les parecía poco a los que estaban comprometidos en la lucha por la liberación a partir de la década de 1970, no se reducían al armario: una serie de complejas negociaciones sociales en las que se mezclaban el arte de la esquivia, los sobreentendidos y la ironía provocadora de la estética *camp*.

La cultura homosexual forjada en los años de la liberación, en los que Alain Finkielkraut descubría

una evidente falta de pudor, se elaboró oponiéndose a la experiencia histórica del armario, que había nacido en los años veinte con la promulgación de leyes que reprimían la homosexualidad y estaban destinadas a obstaculizar la visibilidad creciente del mundo gay, su endurecimiento durante los años treinta y su consolidación en la Guerra Fría. Fue este periodo histórico de retroceso al que llamamos armario.

El ejemplo de los trabajos de Chauncey permite reconsiderar la percepción actual y *a contrario* de los años de armario para una parte construida por una mitología progresista surgida del heroísmo militante. Sin duda, la sociabilidad que se creó dentro de un grupo como Arcadie fue experimentada por algunos como un espacio de libertad y de invención de sí mismo, es decir, de creación de una cultura homosexual sin mucha relación con la negrura del medio al que se enfrentaron los movimientos de liberación. Esto es lo que muestran recientes estudios de Chauncey a propósito de estos años de armario en los que se creó el término *coming out* para designar en esa época el hecho de frecuentar lugares de sociabilidad homosexual, aunque fueran clandestinos. En todo caso, este trabajo de rehistorización condujo, y en contra de una historia «progresista» (*whiggish*, dicen los anglosajones), a describir la historia de las homosexualidades menos como el imperturbable avance de una emancipación que conduciría del armario a la liberación que como las fluctuaciones en serie del juego entre secreto y visibilidad.

En todo caso, el movimiento de liberación homosexual constituye la salida del armario como una expresión colectiva: así, el *coming out* está pensado a la vez como una técnica de supervivencia y como una forma de constituir, en reciprocidad, la heterosexualidad, si no como un problema, si como una sexualidad que no da más de sí –y la obstinación con la que se pide a los homosexuales «volver» a la discreción aboga *a contrario* por la eficacia subversiva de esta estrategia–. En cierto sentido, la salida del armario inauguraba lo que se convertiría en un elemento constitutivo de las políticas de las minorías durante los años noventa: la necesidad de producir un discurso en primera persona cuya sola firmeza contribuyera, por una parte, a cuestionar la norma en tanto que tal, y, por otra, a dificultar el privilegio de los expertos habilitados para expresarse –y resolver– los casos de las minorías: los médicos, psiquiatras, los psicoanalistas, etcétera.

No hacía falta nada más para que se hiciera una nueva conminación a la discreción, dirigida a contrarrestar los efectos de la salida del armario. Vivid vuestra sexualidad a vuestra manera, se dice, con tal de que no se sepa nada y de que nunca nadie tenga que decir nada sobre ello. Por lo general se empieza por comprometerlos a las manifestaciones de visibilidad homosexual, con el pretexto de que no habría

ningún orgullo en mostrar su sexualidad, por no admitir que la *pride* significa ante todo el orgullo de haber podido vencer la vergüenza, y el vivo sentimiento de una dignidad que no hace ninguna concesión. Después se blandió el estandarte de la «vida privada*», se reenvió la sexualidad al secreto de la alcoba, fingiendo ignorar la permanencia de las manifestaciones públicas de la heterosexualidad –desde las novelas que uno compra a las ficciones de televisión, la publicidad* de las revistas en las reuniones familiares, etc.–. Se parte, en otras palabras, del principio de que la exposición pública de una homosexualidad calcada de la de los heterosexuales (desde las cenas fuera de casa a los comités de empresa, pasando por los besos de amor en los bancos públicos) es ineluctablemente exhibicionista, y que una homosexualidad que se exponga como normalidad es necesariamente impúdica, confusión de lo privado y lo público, ostentación y provocación.

En todo caso, se sugiere implícitamente una definición de la discreción requerida en un(a) homosexual: es necesaria una conformidad perfecta con la norma heterosexual, la compañía o el compañero por lo menos. Podemos pensar que este nivel de discreción, que no es otra cosa que la invisibilidad pura y simple, jamás se le exigió a ningún(a) heterosexual. En otras palabras, la homosexualidad extravagante sería insoportable; la «normal» sería incluso demasiado indiscreta.

Destaquemos, para acabar, que la conminación a la discreción ha encontrado a menudo una paradójica compañía: la exhortación a la subversión. Así, hemos podido ver cómo los que reprochaban a los gays y lesbianas su propensión al exhibicionismo o a la provocación, desde el momento en que se mostraban como tales, o efectuaban gestos perfectamente normales en los heterosexuales, rechazan en la actualidad que los gays y lesbianas se puedan rebajar, en nombre de la igualdad, a la normalidad (el matrimonio*, la homoparentalidad*, etc.). Y es que la invitación a la discreción y el recuerdo de una época en la que los(as) homosexuales eran subversivos (como si la reivindicación del matrimonio, por ejemplo, no fuera, bajo su apariencia de normalidad, paradójicamente subversiva: el pánico que suscita sería suficiente para demostrarlo) no son más que las dos caras de un mismo fenómeno. Del viejo armario al armario dorado no hay más que un paso.

► BERUBE, Allan, *Coming out Under Fire, the History of Gay Men and Women in World War Two*, Nueva York, Plume Penguin, 1990. –CHAUNCEY, George, *Gay new York. Gender, Urban Culture and the Making of the Gay Male World, 1890-1940*, Nueva York, Basic Books, 1994. –FASSIN, Éric, «“Out”, la métaphore paradoxale» en TIN, Louis-

Georges (dir.), *Homosexualités: expression/répression*, París, Stock, 2000. –FINKIELKRAUT, Alain, «Il faut résister au discours de la dénonciation», *Journal du sida*, 1995, núm. 72. –GROSS, Larry, *Contested closets, the Politics and Ethics of Outing*, Mineápolis-Londres, Minnesota Univ. Press, 1993. –GUILLEMAUT, Françoise, «Images invisibles: les lesbiennes», en DORAIS, Michel; DUTEY, Pierre, WELZER-LANG, Daniel, *La Peur de l'autre en soi, du sexisme à l'homophobie*, Montreal, VLB Éditeur, 1994. –HERDT, Gilbert, BOXER, Andrew, *Children of Horizons. How Gays and Lesbians Teens are Leading a New Way out of the Closet*, Boston, Beacon Press, 1993. –KOSOFSKY SEDGWICK, Eve, *Epistemology of the closet*, Berkeley-Los Ángeles, Univ. of California Press, 1990. –RUSSO, Vito, *The Celluloid Closet: Homosexuality in the Movies*, Nueva York, Harper & Row, 1987.

Philippe MANGEOT

→ discriminación; exhibicionismo; heterosexismo; outing; proselitismo; retórica; Stonewall; tolerancia; vergüenza; vida privada; violencia.

DISCRIMINACIÓN

Durante mucho tiempo la homosexualidad fue percibida de forma negativa. En la actualidad tiende a serlo cada vez menos, por lo menos en las sociedades occidentales. Paradójicamente, la evolución de esta tolerancia* coincide con la aparición de la lucha contra la homofobia. Por ello, algunos se lamentan de la homofobia actual, que consideran muy grande, mientras que otros discuten la legitimidad de estas quejas, considerando que la homofobia no debe ser un debate de actualidad. Esta divergencia de análisis está estrechamente ligada a la evolución del concepto «discriminación», de la que los homosexuales han sido (y todavía lo son, en parte) víctimas.

Al principio, la homosexualidad estaba estrechamente ligada al «mal», era reprimida y esta represión no era considerada discriminatoria, ya que era legítima para la mayoría de la gente. Las pocas personas que discutían esta legitimidad no rozaban en términos de «discriminación» o de «homofobia». La lucha contra la represión de la homosexualidad era una lucha más contra la intolerancia que contra la discriminación. No era la igualdad lo que se reivindicaba, era el derecho a no morir o a no ser encarcelado a causa de la homosexualidad.

Poco a poco, la homosexualidad ha ido siendo despenalizada en muchos países; sin embargo, se sigue percibiendo de forma negativa. Simplificando, ha pasado de ser un delito a una enfermedad. En este contexto, la lucha contra la discriminación homose-

xual se ha ido haciendo posible poco a poco. Efectivamente, si los homosexuales no eran culpables, debían ser tratados igual que los heterosexuales salvo excepciones «legítimas». De esta forma, Francia suprimió algunas discriminaciones legislativas de las que eran víctimas los homosexuales aunque manteniendo algunas diferencias que se consideran justificadas, por ejemplo, la imposibilidad de legalizar las parejas de homosexuales.

En la actualidad, la lucha contra la discriminación homosexual ha progresado de forma espectacular y se ha convertido en una lucha contra la homofobia. Entre estos dos combates no hay una ruptura clara; hay sobre todo un cambio de perspectiva, ya que ahora no es la homosexualidad la que plantea problemas sino la homofobia. Partiendo de esta base toda desigualdad entre homosexuales y heterosexuales (incluidas las relativas al matrimonio* y la adopción*) es *a priori* una forma de homofobia que conviene combatir.

Este cambio de perspectiva explica la paradoja a la que hemos aludido anteriormente: las discriminaciones que sufren los homosexuales son cada vez menores, siempre en Occidente; además, bajo la nueva luz de la lucha contra la homofobia, son cada vez menos tolerables. La lucha contra la homofobia renueva por tanto la lucha contra las discriminaciones homosexuales: que muestran sus límites jurídicos (la homofobia es una realidad sociológica, que sabe ser discreta, lo que hace difícil la lucha contra las discriminaciones homosexuales); por lo demás, le insufla un nuevo ánimo: la lucha contra las discriminaciones homosexuales refleja más una opción política (el rechazo a cualquier desigualdad, incluidas las relativas al matrimonio y la adopción) que un razonamiento jurídico.

Homofobia y discreción*

En la actualidad están prohibidas algunas discriminaciones homófobas. Por ejemplo, en el derecho del trabajo*, teóricamente no se puede despedir a una persona por sus «costumbres», es decir, claramente por su homosexualidad. Sin embargo, en la práctica es difícil impedir algunas actuaciones homófobas. Efectivamente es difícil, por no decir imposible, «sondear los corazones» y conocer las razones profundas que han impulsado a tal o cual comportamiento. Al ser la homofobia una realidad sociológica, el derecho no puede erradicarla por sí solo. Es evidente el carácter positivo de algunas prohibiciones establecidas por el derecho (por ejemplo, la discriminación homosexual), pero también lo es que el «mal» (la homofobia) no puede desaparecer más que si esta mutación del derecho va acompañada de una evolución sociológica. La discreción de la

homofobia representa, pues, un freno para la lucha contra las discriminaciones homosexuales. Esta discreción de la homofobia no sólo se manifiesta en la vida cotidiana, sino que aparece también bajo una forma «cult» en los discursos de los juristas.

Para entender el mecanismo de esta «homofobia culta» conviene recordar que el derecho tiene dos caras: la «fachada» corresponde a una máquina compleja, muy lógica, en la que las opiniones subjetivas no juegan ningún papel. Esta «objetividad del derecho» permite asegurar lo que se denomina «seguridad jurídica». Los litigios planteados ante los tribunales no son sometidos a la buena voluntad del juez, son sometidos al mecanismo objetivo del derecho*. El «escenario», el derecho es una máquina de tal complejidad que el camino que lleva de un problema jurídico a una solución jurídica no es necesariamente único. Algunas «construcciones jurídicas» son a menudo susceptibles de varias consideraciones, y entre ellas el juez debe elegir la que le parece más adecuada. En este contexto, el hacer prevalecer una opinión sobre otra no es necesariamente algo neutro: la homofobia puede influir en el razonamiento de algunos juristas sin que esta influencia sea realmente visible. Para convencerse basta recordar los debates que rodearon a la elaboración de la definición jurídica de la palabra «concubinato».

El concubinato es una situación de hecho caracterizada por una vida común entre dos personas que no están casadas. Al principio el «concubinato» era una situación vergonzante que no produjo ningún derecho. Es posible que si en esa época se hubiera preguntado a dos homosexuales sobre la posibilidad jurídica de vivir en «concubinato» (situación que era penalizable, al menos moralmente), hubieran admitido esta posibilidad. Con el paso del tiempo el concubinato se ha hecho común y ha generado algunos derechos. En este contexto es en el que los juristas se preguntan sobre la definición del «concubinato»; ¿implica este último que tiene que haber una diferencia* de sexo entre los interesados? Responder «no» hubiera sido coherente desde un punto de vista lingüístico e histórico. Pero algunos juristas (hasta el propio Tribunal de Casación) han contestado que sí. Esta opción lingüística, tomada de forma aislada, era relativamente anodina. En la práctica, su consecuencia era que excluía a las parejas homosexuales de algunos derechos (en especial, para el concubino sobreviviente, el de conservar el contrato de arrendamiento del concubino fallecido). De hecho, esta opción correspondía a una forma de homofobia discreta: era homófoba ya que estaba basada en el deseo de no otorgar algunos derechos a las parejas homosexuales, y era discreta ya que la opción lingüística en la que se apoyaba camuflaba un debate ideológico (establecer o no derechos para los homosexuales) en

un debate técnico *a priori* neutro en el plano ideológico (definir la palabra «concubinato»).

Para luchar contra las discriminaciones de las que eran víctimas los concubinos homosexuales, habría sido necesario discutir la pertinencia lingüística en la que descansa esta discriminación. No hace mucho tiempo, la ley tomó claramente posición y adoptó el principio de que el concubinato correspondía a la vida en común de dos personas, cualquiera que fuera su sexo. Sin embargo, la homofobia culta no ha sido erradicada: está por encima de otros niveles del derecho e invita a los juristas a estar particularmente vigilantes ante este fenómeno.

Frente a la discreción de la homofobia, se constata que el derecho debe ser modesto y riguroso en materia de lucha contra la discriminación: modesto porque, sean cuales fueran los textos de la ley, la dificultad de obtener pruebas impide a veces que el derecho cumpla su misión; riguroso, porque la lucha contra la discriminación a menudo se sitúa menos a nivel ideológico (los juristas rara vez se consideran racistas u homófobos) que técnico (en torno a una construcción jurídica es como la homofobia puede, temiblemente, incorporarse y dar una legitimidad de «fachada» a la discriminación).

Homofobia y opción política

La lucha contra las discriminaciones es un combate jurídico cuya conveniencia no es discutida prácticamente por nadie. Consiste en tratar de la misma forma dos situaciones equivalentes, y en no infringir este principio más que por razones legítimas. Sobre la base de este razonamiento es como se ha podido demandar si era o no legítimo negar el derecho a la adopción a las parejas homosexuales.

Los que consideran legítimo este rechazo invocan especialmente la necesidad de hacer prevalecer el interés superior del niño; plantean la hipótesis de que el derecho a la adopción por parte de los homosexuales es contrario a este interés. Los que, por el contrario, luchan para que este derecho sea concedido a los gays y lesbianas aluden a los estudios que contradicen la hipótesis de que para un niño es preferible ser educado por adultos heterosexuales. La pertinencia de estos estudios es discutida por los primeros, que les reprochan su carácter no científico.

Por interesante que sea este debate, oculta el hecho de que algunos debates sociales no pueden ser resueltos de forma totalmente científica y apelan, a cierto nivel de razonamiento, a una respuesta «política». Así, nadie podrá saber nunca, con total certeza, si es o no perjudicial para los niños ser educados por homosexuales. Nadie podría saber tampoco si es o no perjudicial para los niños ser educados por divorciados. En lo que respecta a estas cuestiones, es necesari-

ria una toma de posición política (privilegiar el rechazo de la discriminación o el rechazo del riesgo).

Por ello, la cuestión del derecho de los homosexuales a casarse y adoptar no obtendrá la misma respuesta según se sitúe en una lógica de no riesgo o en una lógica de «no homofobia». En la primera hipótesis, siempre se podrá discutir sobre la legitimidad o no de una discriminación basada en un riesgo instintivo, como el del interés del niño; por el contrario, en la segunda hipótesis este riesgo instintivo aparecerá como un síntoma de homofobia y, en consecuencia, deberá considerarse sospechoso. Una discriminación así sólo podría ser aceptada si se demuestra plenamente esta argumentación. Claramente, la duda debería beneficiar a los que se quiere discriminar.

Suponer que la política de la «homofobia cero» sea adoptada no significaría que toda discriminación homosexual sea necesariamente homófoba. Así, no por reconocer el derecho de adopción para las parejas homosexuales sería ilegítimo privilegiar, en interés del niño, la naturaleza heterosexual de una pareja que aspire a la adopción. Pero mientras la homofobia sea una realidad sociológica debería ser tenida en cuenta, entre otros criterios, en la apreciación de la elección de los padres adoptivos.

En conclusión, la reciente introducción del concepto de homofobia en el análisis jurídico permite ver desde un nuevo ángulo los debates relativos a la discriminación homosexual. Esta iluminación es útil, pero no debe hacernos olvidar que la homofobia lamentablemente es muy común en una sociedad heterocentrista —véase la pervivencia, incluso en nuestra avanzada Europa, de la prohibición de donar sangre a hombres que hayan mantenido contacto sexual con otros hombres, establecida desde la presunta asepsia de la medicina*— y que, frente a la antigua fobia, conviene no sólo estar vigilante, sino ser también pedagogo, tolerante y paciente.

► BORRILLO, Daniel, *L'Homophobie*, París, PUF, 2000. —BORRILLO, Daniel, *Homosexualités et Droit*, París, PUF, 1998. —BORRILLO, Daniel, «L'Orientation sexuelle en Europe: esquisse d'une politique publique anti-discriminatoire», *Les Temps modernes*, 2000, núm. 609. —Congregación para la doctrina de la fe, *Au sujet des propositions de loi sur la non-discrimination des personnes homosexuelles*, en *La Documentation catholique*, 1992, núm. 2056. —DAVIDOFF, Robert, NAVA, Michael, *Created Equal: Why Gay Rights matter to America*, Nueva York, St. Martin's Press-Stonewall Inn Éditions, 1994. —DE-LOR, François, *Homosexualité, ordre symbolique, injure et discrimination: Impasses et destins des expériences érotiques minoritaires dans l'espace social et politique*, Bruselas, Labor, 2003. —DUBERMANN, Martin, ROBSON, Ruthann (dir.), *Gay Men, Lesbians and the Law (Issues in Gay and Lesbian*

Life), Nueva York, Chelsea Publishing, 1996. —ÉRIBON, Didier, «Ce que l'injure me dit. Quelques remarques sur le racisme et la discrimination», en *Papiers d'identité, Interventions sur la question gay*, París, Fayard, 2000. —FASSIN, Éric, «L'Épouvantail américain: penser la discrimination française», *Vacarme*, 1997, núms. 4/5. —FORMOND, Thomas, *Les Discriminations fondées sur l'orientation sexuelle en droit privé*, tesis para el doctorado en derecho privado, Universidad de París X- Nanterre, 2002. —HERMAN, Didi, *Rights of Passage: Struggles for Lesbian and Gay Legal Equality*, Toronto, Univ. of Toronto Press, 1994. —LEROY-FORGEOT, Flora, MÉCARY, Caroline, *Le PACS*, París, PUF, 2000. —LA PRADELLE, Géraud de, *Les droits des homosexuels*, PUF, 1998. —GROSS, Martine (dir.), *Homoparentalités, état des lieux, parentés et différence des sexes*, París, ESF, 2000. —NEWTON, David, *Gay and Lesbian Rights: a Reference Handbook (Contemporary World Issues)*, Santa Bárbara, ABC-Clio, 1994. —TIN, Louis-Georges (dir.), *Homosexualités, expression/répression*, París, Stock, 2000. —WATTS, Tim, *Gay Couples and the Law: a Bibliography (Public Administrations Series P-2810)*, Monticello, Vance, 1990.

Mathieu ANDRÉ-SIMONET

→ adopción; Derecho europeo; despenalización; discreción/salir del armario; homoparentalidad; injuria; jurisprudencia; matrimonio; penalización; tolerancia; trabajo; vida privada.

DOBLE VIDA → discreción/salir del armario, vergüenza

DURAS, MARGUERITE

Nacida en Indochina, donde pasó la mayor parte de su infancia, Marguerite Duras (1914-1996) se convirtió a partir de la década de 1950 en la preferida de todo el París literario, acumulando los éxitos, *Un dique contra el Pacífico*, *Moderato cantabile*, *El arrebató de Lol. V. Stein*, *El vicencónsul* y *El amante*, por el que recibió el premio Goncourt en 1984. La opacidad de las cosas, la dificultad de existir, el entorpecimiento del deseo, todo esto constituye en suma el clima normal de sus obras literarias.

En cuanto a la homofobia, Marguerite Duras fue un caso interesante, por no decir ejemplar, y esto por dos razones: en primer lugar, ilustra una cierta homofobia femenina, no me atrevo a decir feminista, que se basa en una concepción a la vez exaltada y restrictiva de la mujer. Para ella, la mujer sólo llega a su auténtica naturaleza a través de la relación con el hombre y en el vínculo con el hijo, doble articulación en la que encuentra el glo-

rioso disfrute de su ser. «Yo no veo la pasión más que como heterosexual, fulminante y breve», declaraba y, como destaca Laure Adler, «las mujeres que no tienen hijos no son, según ella, realmente mujeres», esta visión muy heterosexista* tenía que tener como correlato necesariamente una hostilidad de principio contra los homosexuales en general. Los amigos próximos a Marguerite Duras se solían impresionar por la virulencia de sus habituales ataques contra los «sucios maricas», injurias* justificadas por alegaciones cuando menos paradójicas: «Veo en la aparente dulzura de la homosexualidad una provocación a la violencia».

Ahora bien, la ironía del destino quiso que en 1980 Marguerite Duras se enamorara de Yann Andréa Steiner, aunque él fuera homosexual, siendo probablemente este «aunque» un «porque». Y esta última pasión de su vida, posiblemente fuera la primera, le proporcionó el tema de varios de sus libros. *El mal de la muerte*, sobre todo, ponía en escena a un hombre que intentaba por primera vez poseer a una mujer, pero ésta afirmaba con tristeza: «Tú no amas nada, a nadie, ni siquiera amas la diferencia que crees vivir. Sólo conoces la gracia del cuerpo de los muertos, la de tus semejantes», antes de concluir: «Anuncias el reino de la muerte».

Por medio de la elegancia de su lenguaje, de silencios y voces, el relato combinaba, desde el título, dos temas recurrentes del discurso homófobo: la homosexualidad es una enfermedad para el individuo, y para la sociedad, un peligro* de muerte. Bajo la gasa de un bello lenguaje, Marguerite Duras, según su propia confesión, inició así «el proceso» de la homosexualidad. Pero para los muchos que no habían entendido la lección de su libro, ella se entregó a una laboriosa labor de explicación en *La vida material*. Evocando de alguna forma el surgimiento de la homosexualidad, afirmaba: «Será la gran catástrofe de todos los tiempos. Primero larvada. Se observa un ligero despoblamiento. [...] Es posible que esperemos todos juntos el despoblamiento final. Se dormiría todo el tiempo. La muerte del último hombre pasaría inadvertida».

La homosexualidad se convirtió así en la vida y la obra de Marguerite Duras en un objeto de fascinación y odio a la vez, como señala acertadamente Didier Éribon, lo que explica sus tomas de posición públicas en favor de la homosexualidad y sus discursos habitualmente hostiles con la homosexualidad. La frustración la ayudaba, ensañándose contra Yann Andréa en la medida que ella veía en él un monstruo deseable: «Por la mañana, cuando te oigo bajar los pisos siempre tarde, ligero, encantador, me vienen a la cabeza palabras vomitables, “marica”, “maricón”, “mariquita”. Eso es él. Y tú apareces como un joven encantador pero me pregunto qué haces en mi casa. Queda claro que eres

lo único que yo soporto en el mundo de la abyección que representas».

Pero en *Los ojos azules, pelo negro*, intentó una conciliación. Retomando de alguna forma el diseño narrativo, llegaba en esta ocasión a una especie de resignación: «Que tú me detestes no me interesa. Viene de Dios, hay que aceptarlo como tal, respetarlo como a la naturaleza, el mar». No obstante, la homosexualidad no era un motivo menor de sufrimiento, de lágrimas y de odio contenido. Y por tercera vez quiso dar forma a esta experiencia dolorosa en una obra titulada *El sueño*, pero, no teniendo ya fuerzas, acabó por abandonar el proyecto.

Desde luego, Marguerite Duras no es la figura literaria más homófoba del siglo xx, lejos de ello. Pero esta voluntad obstinada, incluso desesperada, de combatir y comprender la homosexualidad a través de la escritura constituye, con respecto a la homofobia, el segundo interés del caso Duras: la homofobia de Marguerite Duras está ligada a la reflexión y a la experiencia de una mujer que en su vocación de amante y madre se siente doblemente negada por los homosexuales, pero es también el motivo de una elaboración literaria que es profundamente ambigua. En la ciudad, su heterosexismo* grosero la llevó a hacer declaraciones muy violentas, e incluso

con frecuencia absurdas. Se prohibió, por ejemplo, considerar a Roland Barthes un maestro del pensamiento sólo por su homosexualidad. Por el contrario, en sus obras, su homofobia es puesta en escena y tratada con distancia de una forma poética, violenta y contenida, tan punzante y misteriosa a la vez, que fue aplaudida por todo el mundo, incluidos los homosexuales.

● DURAS, Marguerite, *La Maladie de la mort*, París, Minuit, 1982 [ed. cast.: *El mal de la muerte*, Barcelona, Tusquets, 1986]; *Les Yeux bleus cheveux noirs*, París, Minuit, 1986 [ed. cast.: *Los ojos azules, pelo negro*, Barcelona, Tusquets, 1987]; *La Vie matérielle*, París, POL, 1987 [ed. cast.: *La vida material*, Barcelona, Plaza & Janés, 1993]; *Yann Andréa Steiner*, París, POL, 1992 [ed. cast.: *Yan Andréa Steiner*, Barcelona, Plaza & Janés, 1993].

► ADLER, Laure, *Marguerite Duras*, París, Gallimard, 1998. —ÉRIBON, Didier, *Papiers d'identité*, París, Fayard, 2000.

Louis-Georges TIN

→ *diferencia de sexos; feminismo; heterosexismo; literatura; retórica.*

E

EJÉRCITO

En el Occidente moderno y contemporáneo, el Ejército es un centro de homofobia muy importante. Se trata sobre todo de una homofobia de proximidad: al ser, hasta muy recientemente, un lugar casi exclusivamente masculino, el Ejército era también un lugar donde florecía con gran facilidad el homoerotismo, como lo demuestran el batallón sagrado de Tebas, los ejércitos de Luis XIV, los regimientos prusianos desde Federico II, las tropas coloniales británicas. Así, la homofobia militar está ligada, real o irrealmente, a una amenaza homosexual nunca conjurada del todo. Los responsables del reclutamiento, muy conscientes de la atracción que el Ejército ejerce sobre muchos homosexuales, temen esencialmente que pueda convertirse en una «guarida», en una lógica que asocia el tema del «entrismo» al del «contagio*». En las sociedades autoritarias o totalitarias se añade a esto el problema del prestigio especial del Ejército, que tiene que servir de escuela y de modelo: se puede señalar, por ejemplo, que la violenta homofobia de Himmler* estaba ligada a la inquietud que le producían las costumbres del Ejército, al temor de que la movilización general no le permitiese evitar que contagiara al conjunto de la sociedad alemana, al descubrimiento (paradójico) de que la sociedad guerrera del Tercer Reich amenazaba con separar los sexos, desfeminizando a las mujeres, en resumen, con olvidar la «naturalaleza»: siete mil combatientes de la Wehrmacht fueron condenados por homosexualidad entre 1939 y 1944.

En el conjunto de las sociedades militares occidentales, el peligro homosexual ha sido aún más asociado a la traición*, como prueban el caso Redl en Austria en 1913 o el caso Kiessling-OTAN en 1983-1984: cualquiera que sea la vía, como hace setenta años un elemento de la psicología* perversa de hombres impulsivos y pusilánimes, o, como en el caso más reciente, el resultado de presiones y chantajes de todo género que les impone su modo de vida, siempre para afirmar que los homosexuales no son aptos para el oficio de las armas (es sabido que Gide* publicó su *Corydon* para defender la tesis contraria).

La homofobia militar es también una homofobia sociológica: en la mayoría de los países se reclutan los oficiales principalmente en los sectores más tradicionales, es decir reaccionarios, de la población y,

sobre todo, en la derecha católica (Francia, España, Portugal, América Latina) o en los medios protestantes conservadores (Reino Unido, Estados Unidos). El fenómeno apenas permite la aceptación del cuestionamiento de las convenciones sociales, de las funciones sexuales o del orden simbólico* cristiano; es muy significativo que entre los grandes homófobos occidentales del siglo xx se encuentren el mariscal Pétain*, el general Franco (obsesionado por el peligro de la homosexualidad entre los oficiales jóvenes), el general Pinochet, el general Eisenhower y el mariscal Montgomery (este último, además ha sido «sacado del armario» por sus biógrafos más recientes).

La homofobia militar es en definitiva, en los países de reclutamiento, una homofobia de formación, que trata de construir una identidad viril perfectamente heterosexuada entre los llamados a filas: en Francia, algún discurso del general Bigeard sobre los «bollitos» que gracias a él se han convertido en hombres («verdaderos»: «no en maricas») es muy significativo; y como señala Henning Bech, las injurias más duras del arsenal homófobo «son ingredientes necesarios en la relación entre el instructor y el recluta, como el verdugo y la víctima». Un trabajo de inculcación de reflejos homófobos, que se apoya en parte en el desprecio popular hacia toda forma de delicadeza masculina, se ha llevado a cabo, desde el final del siglo xix, a través de los suboficiales: es difícil resistirse porque el hecho de rechazar esta norma se interpretaba como un síntoma sospechoso, con todos los riesgos correspondientes. La difusión del insulto «marica», que se ha hecho tan común en Francia, debe mucho a los dormitorios del periodo de entreguerras. De la violencia* verbal a la violencia física no hay más que un paso: en algunas ocasiones, los reclutas han intervenido en apaleamientos colectivos en los sitios de citas gays. Esta homofobia reposa evidentemente en el estereotipo del homosexual afeminado que ella misma ha contribuido a mantener: el homosexual se convierte así en el contratipo del militar, y viceversa. En este sentido, podemos afirmar que la virilización del aspecto gay desde los años setenta ha sido muy desestabilizadora para los homófobos de uniforme, literalmente cogidos a contrapié y privados de sus señas de identidad: la hipervirilidad, considerada durante mucho tiempo específicamente militar, específicamente heterosexual y que protegía a los militares de la homose-

xualidad, aparece cada vez más como una amenaza suplementaria.

La homofobia es una realidad antigua en el Ejército. Figura en primer lugar en algunos reglamentos militares, que a veces han servido de modelo a prohibiciones más generales (este fue el caso de Rusia: la homosexualidad estaba prohibida a los militares a comienzos del siglo XVIII y la prohibición se amplió al conjunto de los individuos del sexo masculino en 1832). Dicho esto, en los ejércitos de la Francia del Antiguo Régimen el castigo era «relativamente» benigno: la ordenanza de 1689 sobre la marina estipula que «las acciones indecentes serán castigadas con seis latigazos en el cabrestante por el capitán preboste de la tripulación, y con el doble en caso de reincidencia», que no es tan severo comparado con otros reglamentos de la época; si creemos en la Palatina, Louvois sostenía que los *bougres* eran buenos soldados.

Los reglamentos de los países anglosajones nos ofrecen los ejemplos más célebres de homofobia militar. En Estados Unidos la prohibición se decretó entre 1918 y 1943 (desde 1919 la US Navy tendió trampas a sus hombres para excluir a los homosexuales) y enseguida se produjo una caza de brujas, especialmente al final de la década de 1940 y comienzo de la de 1950, cuando el Pentágono encargó a un grupo de psiquiatras «en primer lugar, descubrir a los homosexuales por su aspecto o comportamiento afeminado, y, en segundo, estudiar su reacción cuando se pronunciaran ante ellos palabras del argot homosexual». Las expulsiones ascendieron a la cifra de tres mil personas por año a principios de la década de 1960 y después fue disminuyendo (mil quinientas expulsiones al año, de las que el 51 por 100 eran marinos en los ochenta; mil expulsiones al año en los noventa). En 1992 un documento oficial del Pentágono recuerda que «la homosexualidad es incompatible con el servicio activo», afirmando que perjudica «a la disciplina», «al buen orden», «a la moral», «a la confianza mutua», «a la jerarquía de los mandos», «a la eficacia de las operaciones», al «reclutamiento», «a la imagen pública del Ejército», a «la seguridad». Podemos observar que los partidarios de la prohibición tuvieron tres temores principales: 1) que las duchas y los dormitorios no se convirtieran en lugares de promiscuidad y de tocamientos; 2) que las relaciones no se diesen entre militares de diferentes graduaciones, provocando escándalo*, confusión e indisciplina; 3) que no se crearan *breaches of security* por ningún tipo de chantajistas. La prohibición, impuesta también a las mujeres en la medida en que fueron autorizadas a enrolarse, tuvo en su caso efectos notables, especialmente el de impulsarlas a establecer relaciones heterosexuales no deseadas para evitar la fama de lesbianismo (las mujeres, que constituyen el 11 por

100 de los efectivos del Ejército estadounidense, han originado el 22 por 100 de los casos de destitución por homosexualidad).

Aunque el candidato Clinton se había comprometido a eliminar totalmente la prohibición (1992), cuando asumió el poder reculó ante el *lobby* militar, al que se enfrentaba en situación de inferioridad al haber rechazado en su juventud ir a Vietnam, contentándose con optar por la doctrina que lleva su nombre (*don't ask, don't tell, don't pursue*: se deja estar en la sombra la identidad sexual de los militares homosexuales). Esta doctrina Clinton, puesta en práctica en 1992, se reveló poco satisfactoria: el mando no puede expulsar ya a los gays y lesbianas del Ejército pero sí reconocer que los hay; en resumen, no se les otorga la misma dignidad que a los heterosexuales y se prohíbe también luchar contra la fuerte homofobia del sector (969 incidentes anti-gays se contabilizaron en 1999 en el Ejército estadounidense, con el saldo de un muerto); por otra parte, en la práctica, continúa legalmente la exclusión cuando, de una manera u otra, un militar da a conocer su homosexualidad: la National & Lesbian Task Force afirma que, al parecer, el Pentágono realizó en 1999 tres licenciamientos diarios por este motivo. La ley quedó finalmente derogada en 2010.

Una prohibición semejante, que afecta a las fuerzas armadas británicas, fue suprimida diez años antes. Desde hace más de tres décadas la despenalización de 1967 no afecta a los soldados de Su Majestad, pues las autoridades militares británicas, como el Pentágono y por las mismas razones, consideran que la presencia de homosexuales declarados en el Ejército haría «insostenible» la estancia en él de los heterosexuales. De 1967 a 1999, a la menor sospecha, es decir, muy frecuentemente, a consecuencia de una denuncia realizada por un chantajista o por una mujer despechada, la Policía Militar británica se dedicaba a investigar la vida privada*, a interrogatorios y pesquisas, a veces muy penosos; aunque los oficiales encargados de la investigación no fueran necesariamente homófobos (algunos, se sabía después, eran *closeted gays* ante un caso de conciencia corneillano), el respeto británico a la ley les impide casi cualquier margen de maniobra; las destituciones se contabilizaron por centenas (60 por año de media), afectando, en un Ejército cada vez más mixto, tanto a las mujeres como a los hombres. Se multiplicaron las protestas, los expulsados se organizaron, creando una asociación, Rank Outsiders, y el Tribunal Europeo de los Derechos Humanos, al que apelaron cuatro de ellos (Jeannette Smith, Duncan Lustig-Prean, Graeme Grady y John Beckett), condenó al Gobierno británico por infracción de los artículos 8 y 14 de la Convención Europea de los Derechos Humanos, obligándolo poco después a levantar la prohibición (septiembre de 1999-enero de

2000). Algunos altos mandos conservadores dejaron oír su voz en los periódicos, retomando los argumentos de 1967, pero los testimonios publicados por *Gay Times* (noviembre de 1999) dejaron bien claro que la prohibición no era apoyada por la mayoría de los soldados y de los marinos. Cuando, a pesar de su brillante expediente militar y sus buenas perspectivas profesionales, el capitán de corbeta Duncan Lustig-Prean fue expulsado, fue amparado por los testimonios de simpatía de sus superiores, de sus colegas y de sus hombres, muchos de los cuales confiaban en él, conocían su sexualidad desde hacía tiempo y les importaba un comino. Por lo demás, no hay que confundirse: el levantamiento de la prohibición no supuso en absoluto que las relaciones homosexuales fueran permitidas durante el servicio militar o dentro de las fuerzas armadas británicas (incluso en ellas están prohibidas las relaciones heterosexuales), significó simplemente que se podía ser abiertamente homosexual y miembro de la Army, de la Navy o de la RAF. La evolución reciente de los países anglosajones no debe hacernos olvidar que en 2001 las profesiones militares estaban prohibidas a los homosexuales en muchos países en los que la homosexualidad había sido despenalizada, como Portugal y Rusia, y que dicha prohibición sigue vigente, por ejemplo, en Grecia.

La homofobia militar no pasa, sin embargo, necesariamente por la ley. El Ejército francés ofrece numerosos ejemplos de prácticas homófobas en un país donde desde hace más de dos siglos la homosexualidad no es, en teoría, ni un crimen ni un delito. Pero ha conservado un perfume sulfuroso, atestiguado por la propaganda periodística que rodea los siglos XIX y XX en algunos asuntos judiciales en los que estaban implicados militares (el más reciente, que es también uno de los más graves, es el caso Chanal). En el siglo XIX la mayoría de estos escándalos trataban de las actividades de prostitución de los soldados de la Guardia o de marinos de puertos de guerra: las autoridades se preocupaban por la corrupción que los «antifísicos» introducían en las unidades de elite, cuya salud y moral amenazaban, y trataban por ello de establecer una prohibición de facto, indirectamente, a través de la vigilancia policial y de la picota periodística. Se apoyó por ello a los soldados que partieron la cara a dos pederastas de Chartes en 1805 (el caso se remonta hasta el emperador); se aplaudió la paliza que los artilleros de la Guardia dieron al marqués de Custine* en el camino de Saint-Denis el 28 de octubre de 1824; se acosó al capitán Voyer hasta que fue sorprendido *in fraganti* en un delito de tocamientos con un artillero en el bosque de Vincennes el 18 de junio de 1880, y se le juzgó y después condenó por ofensa pública contra el pudor; en pleno periodo de entreguerras se realizaron operaciones de limpieza en las calles y

plazas de Tolón para sorprender a los marineros que estaban de juerga y entregados a la prostitución (los culpables fueron sometidos a sanciones disciplinarias, y a veces fueron expulsados de la Marina). Está muy claro que las autoridades militares utilizaron estas detenciones para afirmar el carácter deshonesto de la homosexualidad.

El Estado Mayor recibió el apoyo de los médicos que denunciaron la amenaza que pesaba sobre las tropas coloniales (en 1907, para el doctor René Jude, médico militar de primera clase en los hospitales de Túnez, los dos tercios de los soldados de «los batallones de África» eran pederastas) y de las autoridades civiles que vinculaban la homosexualidad militar con todas las formas de subversión que amenazaban al poderío nacional (opiomanía, antimilitarismo, anarquismo, comunismo*). Cuando el «culpable» era un oficial el espíritu de cuerpo exigía su dimisión (fue el caso del capitán de corbeta Lorient a finales de la década de 1920), su suicidio* (siguiendo el modelo que los británicos habían impuesto en 1903 al general McDonald, sorprendido cuando se masturbaba en su compartimento del tren con soldados cingaleses), o su aceptación de un destino muy peligroso (en 1824 se aconsejó a Custine que aceptara morir en duelo o que entrara en la Trapa; en 1915 Weygand envió a la muerte a Robert d'Humières, oficial de enlace con el Ejército británico que había tenido debilidades con un soldado hindú). En resumen, en Francia, el peligro social sustituye al peligro legal: incluso el mariscal Lyautey, cuya homosexualidad era de conocimiento público y al que no le faltaban amigos muy bien situados, fue obligado a casarse a los cincuenta y cinco años para acallar los rumores. Este peligro social se ha atenuado pero no ha desaparecido a causa de las especificidades políticas e ideológicas del medio militar: el caso reciente de Christophe Carrion da testimonio de ello. En 1998 este gendarme destinado en la embajada de Francia en Dais-Abeba se enamoró de un joven etíope, lo instaló en su casa, se divorció y... fue repatriado a Francia ocho meses antes de la fecha prevista para el final de su misión. Señalaremos finalmente la gran presión social heterosexual que representan en la Marina las visitas a los burdeles en las escalas y, entre los oficiales, los rumores entre la guarnición que obligaban a que un soltero se casara y la opinión de que era inconcebible una pareja de hombres. En estas circunstancias se comprende que muchos oficiales gays en Francia optaran por la discreción* o por una doble vida. Las cosas están cambiando: es la impresión que desearía dar el jefe del SIRPA de tierra, el general Raavel, al aceptar en mayo de 2000 una entrevista relajada y muy condescendiente en la publicación mensual gay *Têtu*.

El tabú sigue siendo muy fuerte en la Legión extranjera ya que, desde su creación en 1831, los rumores hablan de la existencia de relaciones, es de-

cir, de lazos homosexuales entre legionarios (parece que estas relaciones fueron muy numerosas a principios del siglo xx en las guarniciones del sur de Orán, los legionarios más jóvenes o «retoños» sufrían los ataques de los otros). Todo contribuía a ello: el desarraigo que supone entrar en este «monasterio de incrédulos», el celibato obligatorio durante el primer enganche, el entrenamiento físico permanente y el culto al cuerpo viril, la severidad de la disciplina, la importancia de la comunicación no verbal entre hombres que no hablaban la misma lengua. Hay una canción de marcha que parece incluso una confesión: «Y qué me importan todas las chicas a las que jamás supe amar, sí, supe amar». Se sabe que en la década de 1900 bastantes homosexuales que salieron de los batallones disciplinarios entraron en la Legión (se les llamaba los «músicos»), y que la Legión del periodo de entreguerras atraía a un cierto tipo de jóvenes homosexuales viriles quebrantando el destierro (Jean Genet se alistó a los diecinueve años, desertando muy rápidamente). Ni que decir tiene que los jefes desaprobaban las relaciones sexuales entre sus hombres (veían en ello un elemento de mala índole, de celos, de suicidio) e impidieron que la homosexualidad se asumiera públicamente: todo legionario acusado de hacer «proselitismo*» era expulsado (fue, por ejemplo, el caso de Jean-Claude Poulet-Dachary, más adelante jefe de gabinete del alcalde de Tolón del FN (Frente Nacional) y asesinado en 1995). Cuando el cineasta Claire Denis se propuso dedicar una película a las relaciones entre legionarios (*Beau Travail*, 1999) se enfrentó a la hostilidad de las autoridades militares y de los propios legionarios, rechazando unos y otros participar en una película «de maricas»: para la realizadora, los responsables respondieron claramente como «si la homosexualidad fuera el mayor riesgo en la vida de un legionario». El fenómeno no es nuevo: desde el siglo XIX es obligatorio llevar barba en la Legión para impedir el desarrollo de «costumbres contra natura» (se pensaba entonces que éstas provenían de la confusión física de lo femenino y lo masculino). La tolerancia con las *congāi* (amiguitas) en Indochina y, durante el periodo de entreguerras, la introducción del BMC (Burdel Militar Controlado) en Argelia obedecían a lógicas de la misma índole. Sabemos también que las autoridades militares construyeron a propósito un mito-escudo exaltando la tórrida heterosexualidad del legionario, Edith Piaf aportó a esto una contribución esencial con su célebre canción de 1936-1937. No importaba que este frágil mito heterosexual pudiera ser derribado en un instante, lo que fue hecho con humor por Serge Gainsbourg cantando a su manera, sin cambiar ni una palabra, la canción de Edith Piaf.

La homofobia de este medio homosexualizado que es el Ejército adopta su forma más perversa y vio-

lenta en lo que se ha dado en llamar «violación homosexual» (casi siempre cometida al modo del *self-denial* por el violador, especialmente cuando se realiza en grupo). En el servicio militar francés ha habido varios casos de este tipo, más o menos ocultos y revelados públicamente en algunas ocasiones por un suicidio*; pero fue en la Unión Soviética donde el fenómeno adquirió gran amplitud durante los años 1967-1991. Los jóvenes reclutas soviéticos que llegaban al cuartel eran esperados allí por los llamados ancianos, los *stariki* o *ded* («abuelos»): les debían obediencia, se convertían en sus esclavos, lavaban su ropa, limpiaban sus zapatos, debían dejarse insultar sin decir nada, eran golpeados con el cinturón y en muchos casos sufrían tocamientos y violaciones. Estas novatadas ultraviolentas (llamadas *dedovchtchina*) contribuyeron en gran medida a la desmoralización del Ejército soviético en la década de 1980. Pero también significó la creación de una de las primeras asociaciones independientes de mujeres soviéticas, el movimiento de «madres de reclutas». Esto da fe de la importancia de la violencia social ligada al estalinismo y al gulag*.

En varios países latinoamericanos se ha empujado el camino de la despenalización. El primero fue Colombia, que eliminó las restricciones de su Reglamento de Régimen Disciplinario para las Fuerzas Militares en 1999, a raíz de un fallo del Tribunal Constitucional. En uno de los artículos del citado estatuto se establecía como «falta al honor militar» el hecho de «vivir en adulterio o concubinato», «asociarse o mantener notoria relación con personal que registre antecedentes penales o sean considerados como delincuentes de cualquier género o antisociales como drogadictos, homosexuales, prostitutas y proxenetas», y «ejecutar actos de homosexualismo o practicar y propiciar la prostitución». En diciembre de 2009, el Tribunal Constitucional de Perú declaró inconstitucional la discriminación de los homosexuales en el ejército, para los que se establecían penas de cárcel de entre 60 días y 20 años o la expulsión de las Fuerzas Armadas. En 2008, el Congreso de Argentina sancionó por unanimidad un nuevo Código de Justicia Militar que reemplazó al de 1951 y que había sido declarado inconstitucional por el Tribunal Supremo de Justicia. La antigua ley no permitía el ingreso de personas homosexuales en las Fuerzas Armadas y establecía sanciones en el caso de que se descubriera que un militar era homosexual. En Uruguay, un decreto firmado en mayo de 2009 por el entonces presidente Tabaré Vázquez modificó las condiciones de admisión en las escuelas de formación militar: el documento especificaba que «la elección sexual del postulante no será considerada causal de no aptitud por las comisiones, tribunales médicos o autoridades actuantes».

En España, en 1985 se eliminó del Código de Justicia Militar creado en 1945 el artículo 352, en el que la homosexualidad se consideraba un delito contra el honor y se castigaba con penas de entre seis meses y seis años y la separación del servicio. Una sentencia del Tribunal Supremo del 21 de septiembre de 1988 estableció que era lícito para un militar ser homosexual, siempre que se sometiera a las mismas exigencias disciplinarias que los militares heterosexuales (que incluyen la de no tener relaciones ni con inferiores en la escala jerárquica ni en los establecimientos militares). Sin embargo, en 1999, la «salida del armario» del teniente coronel José Sánchez Silva en la revista de temática homosexual más importante del momento, *Zero* («el ejército español se ha democratizado, pero los gays seguimos en las catacumbas. Hay muchos gays en las fuerzas armadas y en la Guardia Civil, pero tienen terror a manifestar sus opciones»), puso el dedo en llaga. En el año 2006, cuando se legalizó el matrimonio gay en España, los soldados Alberto Linero Marchena y Alberto Sánchez Fernández, militares homosexuales del Ejército del Aire destinados en la base aérea de Morón de la Frontera (Sevilla), se casaron. En agosto de 2010, Linero denunció que lo habían expulsado «tras dos años de amenazas, abusos y exposiciones dentro del Ejército». El Ministerio de Defensa negó que la decisión tuviera nada que ver con su orientación sexual.

► BECH, Hennig, *When Men Meet, Homosexuality and Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1997. – BERUBE, Allan, *Coming Out under Fire: Lesbian and Gay Americans and the Military during World War II*, Nueva York, The Free Press, 1989. – BERUBE, Allan, «Marching to a Different Drummer: Lesbian and Gay GIs in World War II», en CHAUNCEY, George; DUBERMAN, Martin y VICINIUS, Martha (dir.), *Hidden from History, Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, Nueva York, New American Library, 1989. – DOVER, Kenneth, *Homosexualité grecque*, París, La Pensée Sauvage, 1982. – FROMAGET, Georges, *Les Mesures de protection à l'égard des pervers qui s'engagent dans l'armée*, Lyon, Bosc Frères, 1935. – GRAU, Günther, *Hidden Holocaust? Gay and Lesbian Persecution in Germany, 1933-1945*, Londres, Cassell & Cie, 1995. – GURY, Christian, *L'Honneur perdu d'un capitaine homosexuel en 1880*, París, Kimé, 1999. – HALLEY, Janet E., *Don't: A Reader's Guide to the Military's Anti-Gay Policy*, Durham, Duke Univ. Press, 1999. – HYAM, Ronald, *Empire and Sexuality: The British Experience*, Manchester, Manchester Univ. Press, 1990. – ODOM, William E., *The Collapse of the Soviet Military*, New Haven-Londres, Yale Univ. Press, 1998. – PORCH, Douglas, *La Légion étrangère 1831-1962*, París, Fayard, 1994. – ROYNETTE, Odile, «Bons pour le service», *l'expérience de la caserne en France à*

la fin du XIX^{ème} siècle, París, Belin, 2000. – WILLIAMS, Colin, WEINBERG, Martin, *Homosexuals and the Military. A Study of less than Honorable Discharge*, Nueva York, Harper & Row, 1971.

Pierre ALBERTINI

→ *contagio; Custine, Astolphe de; fascismo; heterosexualismo; Himmler, Heinrich; orden simbólico; Pétain, Philippe; policía; traición; violencia.*

ENDOCRINOLOGÍA

En 1912, buscando una base científica para su teoría del tercer sexo, Magnus Hirschfeld* propuso la hipótesis de la existencia de una «andrina» y de una «ginecina», hormonas de los principios masculino y femenino. Esta hipótesis fue formulada dentro del contexto posterior a los trabajos del fisiólogo Brown-Séquard, la utilización de órganos extraídos con fines terapéuticos y los éxitos logrados por la organoterapia en los tratamientos del mixedema por la administración de extracto de tiroides (1891) y del descubrimiento del papel vasoconstrictor de las secreciones internas de la glándula suprarrenal (1894) habían abierto un nuevo espacio de conocimiento que conducía al nacimiento de una nueva especialidad: la endocrinología. El interés de estos descubrimientos alcanzados por la autonomía adquirida por la fisiología durante la primera mitad del siglo XIX se extendería rápidamente a las glándulas sexuales. En 1893, en un informe de la Academia de Ciencias, Brown-Séquard afirmó la existencia de efectos fisiológicos y terapéuticos en un líquido extraído de los testículos sobre una lista relativamente impresionante de patologías, que iban de la gripe al cáncer y de la gangrena a la histeria.

Comienza entonces la búsqueda de hormonas sexuales, que acabó entre 1923 y 1934 con el descubrimiento del estrógeno, la progesterona y la testosterona. Pero en 1929 intervino un hecho imprevisto: el aislamiento por Ernts Laqueur y la Escuela de Amsterdam de hormonas sexuales femeninas en la orina de hombres «normales y sanos». Este descubrimiento, confirmado en 1934 por un artículo publicado en la revista *Nature* que mostraba una presencia importante de hormonas estrógenas en la orina de un caballo semental, condujo, efectivamente, a apoyar la teoría de un sexo intermedio y a pensar en la homosexualidad como el resultado de un desequilibrio entre hormonas masculinas y femeninas. El éxito de esta teoría fue inmediato. Por una parte, se integraba perfectamente en los conocimientos ya existentes, confirmaba la teoría de la inversión* y, sobre todo, localizaba de manera precisa el principio femenino en los hombres y el principio masculino en las mujeres. Por otra parte, la teoría hormonal permitía (por

fin) proponer una terapéutica que era menos aleatoria que las tentativas de poner en marcha la psicoterapia.

Se sucedieron entonces las tentativas de un reequilibrio hormonal que condujeron a situaciones relativamente divertidas, como, por ejemplo, el ensayo publicado por los doctores Glass y Johnson en el *Journal of Clinical Endocrinology* en 1944, en el que informaban del éxito de su tratamiento en ocho casos y, sobre todo, en la intensificación de pulsiones homosexuales en los ocho casos. Pero este caso no debe hacernos olvidar que muchos homosexuales fueron convertidos entonces en cobayas, sometiéndose a pruebas bajo la excusa de la terapia, de principios activos que podían producirles graves consecuencias, tanto más cuanto que las condiciones de purificación de los extractos hormonales inyectados no eran, al menos al principio, «ideales». Más dramático aún, en este campo de investigación terapéutica que fue ilustrado por el endocrinólogo danés Carl Vaernet en Bucheanwald con el estímulo de Himmler*, fue el test de implantación de una «glándula masculina artificial» que liberaba de forma prolongada la testosterona en la sangre. De esta forma, la endocrinología fue uno de los intentos más zafios de «curación» de la homosexualidad, intentos que continuaron en Estados Unidos durante la década de 1960. Sin embargo, la constante falta de éxito con que se encontraron los médicos evitó una generalización mayor de esos ensayos, no cuestionándose la hegemonía de la psiquiatría* en este campo.

► BORELL, Merriley, «Organotherapy and Reproductive Endocrinology», *Journal of History of Biology*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1985, vol. 18, núm. 1. — OUDSHOORN, Nelly, «Endocrinologists and the Conceptualization of Sex, 1920-1940», *Journal of History of Biology*, 1990, vol. 23, núm. 2. — OUDSHOORN, Nelly, «The Making of Sex Hormones», *Social Studies of Science*, Londres, Sage, 1990, vol. 20, núm. 1.

Pierre-Olivier de BUSSCHER

→ biología; degeneración; ex gay; fascismo; genética; Himmler; Heinrich; Hirschfeld, Magnus; inversión; medicina; medicina legal; perversiones sexuales; psicoanálisis; psiquiatría; tratamientos; Turing, Alan.

ENFERMEDAD → medicina

ENRIQUE III

Último rey de Francia de la rama de los Valois, Enrique III cayó apuñalado el 1 de agosto de 1589, en su treinta y ocho cumpleaños, a manos de Jacques

Clément, monje dominico fanatizado por la oleada de libelos delirantes que en esa época se referían a la leyenda del tirano execrado por la Liga Católica, el asesino del duque de Guisa, el muy cristiano convertido en el muy satánico al presidir una inversión del orden del mundo, uno de cuyos síntomas, y no de los menores, era el pecado de sodomía que le imputaba todo el mundo. Retomaremos las piezas del proceso para apreciar mejor la inanidad y descubrir después los resortes ocultos.

«Hermafrodita», «sodomita», «marica»: el campo semántico de la homofobia contra el rey fijó los tres registros de la calumnia, que son las prácticas sociales descarriadas, las prácticas sexuales criminales y el peligro* que amenazaba al cristianismo. El memorialista Pierre de L'Estoile ha informado de los casos de travestimiento público del rey con ocasión de unos juegos ecuestres en los que apareció vestido de amazona, después, durante una serie de festividad



«Retrato satírico de Enrique III. Las hermafroditas: «No soy masculina ni femenina» [...]» Duplicidad sexual y duplicidad moral se conjugan en la denuncia del rey, esperando la purgación catártica a través de la muerte, en 1589...

des en Blois, en 1577, «en las que él generalmente iba vestido de mujer, abría su jubón y descubría su cuello, en el que llevaba un collar de perlas y tres lazos de tisú, [...] igual que las que llevaban las damas de la Corte». Varios retratos de su madurez presentan el famoso pendiente argolla que colgaba de su lóbulo izquierdo, que hacía resaltar mucho más la austeridad de su vestimenta. A ello hay que añadir el uso inmoderado de disfraces, el rizado con tenacillas de su cabello y su atracción por diversiones tan ociosas como el boliche, que parecían índices de una homosexualidad desahogada que se saciaba en un entorno cortesano preparado para compartir los gustos del rey, de vestimenta y otros: los famosos favoritos*. Parecían abundar los signos epistolares de esta embriaguez apasionada, que el propio rey confesó cuando declaró que no podía amar más que «hasta el límite»; entre ellos, el final de esta tarjeta dirigida a su favorito Caylus: «Te beso las manos con toda afección».

¿Y por qué no interpretar en el mismo sentido la esterilidad* de su matrimonio con Luisa de Lorena-Vaudémont, que le confesó su ardiente amor al que respondió con sólo una cortés indiferencia? Finalmente, a través de la estigmatización de las costumbres del rey, lo que se denunciaba era el peligro que corría toda la cristiandad, por la amalgama establecida entre las heterodoxias sexual y confesional, claramente expresada con el epíteto *bougre* aplicado en la época a los sodomitas: la palabra es una deformación de «búlgaro», refiriéndose a la herejía* bogomila que apareció en Francia en el siglo x. El «rey *bougre*» es también el rey hereje, y a la inversa. En el contexto de las guerras de religión, la analogía no es inocente y ocupa un lugar de primer plano en las dos cumbres de la propaganda contra el rey, la primera, al comienzo de su reinado (1574-1576), estuvo representada sobre todo por los protestantes; la segunda, tras su acercamiento a estos últimos, por los católicos de la Liga, en 1588-1589. Todos estos cargos de acusación están reunidos en una caricatura de esta última época en la que aparece Enrique III como un monstruo hermafrodita, dotado de mamas que revelaba su lujuria femenina, con el cuerpo de un pez y alas de dragón que expresaban su bestialidad, un rosario en la mano derecha, señal de fe, o más bien de mala fe, ya que disimula su culto por Maquiavelo, cuya imagen aparece en el espejo que sostiene con la mano izquierda.

Sin embargo, un examen detenido de los índices numerados revela rápidamente la delgadez del *dossier*: El travestimiento era algo corriente en la Corte de Francia, y L'Estoile ha precisado con claridad en los pasajes citados anteriormente que se trataba de torneos de fantasía o de mascaradas. El floreciente estilo epistolar, que podía dar lugar a interpretaciones maliciosas, no tenía nada que no se hubiera di-

fundido en la correspondencia de la época. En cuanto al equívoco de las supuestas relaciones del rey con sus favoritos, no tiene ningún testimonio que lo apoye. Aunque a partir de 1585 el embajador de Saboya, René de Lucinge, se afaná, de acuerdo con sus compañeros de la Liga, en confirmar esta sospecha, sus frecuentes contradicciones hicieron que su testimonio fuera muy dudoso. La esterilidad de la reina Louise no se debía a la abstinencia de su esposo, sino que era la secuela de un falso embarazo que desgraciadamente sufrió en 1575, situación que, según los observadores, desesperaba al rey, que, por otro lado, cuando era soltero había coleccionado aventuras femeninas, lo que le hacía decir con ternura a la reina madre que era un «buen semental» del que por lo menos se sabía que existía una hija ilegítima. En cuanto al rey de la madurez, impresionaba más por sus manifestaciones estruendosas de piedad, al infligirse actos de contrición, ejercicios de flagelación y procesiones agotadoras. Allí donde sus enemigos no veían más que una hipocresía anticipada, es difícil, sin embargo, percibir señales de una adhesión herética de la que la homosexualidad sería la parte más visible.

¿Cómo ha podido acabar, entonces, Enrique III ocupando el lugar de «rey *bougre*» en el imaginario colectivo, cuando nada *a priori* le había destinado a tenerlo? Adoptaron la máscara de la homofobia, pero los resortes culturales, políticos y religiosos de esta metamorfosis exceden ampliamente las posibilidades.

Mucho antes de la gran maquinaria versallesca, el primer Valois presidió un primer intento de domesticación de las costumbres de la Corte, que pasaba, entre otras cosas, por un cierto refinamiento de los cuidados corporales y de la higiene en la mesa. Pero el uso de tenedores, el empleo regular de jabón, de un polvo blanco para los dientes y el hecho de cambiar de sábanas cada día aparecían como excentricidades en relación con la rusticidad dominante más allá del estricto entorno real, y acreditaba la sospecha de desviación sexual, añadiéndose a todo ello una cierta dosis de xenofobia antiitaliana, al inspirarse Enrique III en el modelo transmitido en Francia por su madre Catalina de Médicis. Por ello, *bougrerie* e italianidad hacían buena mezcla en las representaciones. La amalgama así establecida presentaba otra ventaja: la de desacreditar el aspecto político de esta estrategia curial. Al colocar a los diferentes círculos de sus favoritos entre la nobleza, el rey trataba de frenar la influencia de las camarillas de la alta aristocracia y, en primer lugar, las de los Guisa. Como el procedimiento iba acompañado de la voluntad de alejarlos de la persona del rey, a la hostilidad de los Grandes le venía bien atribuir a costumbres descarriadas un alejamiento de lo que era su objetivo: un rey que se esconde debe tener algo que ocultar... En cuanto a la

asociación entonces corriente entre sodomía, herejía, idolatría y brujería, tenía la ventaja de despreciar la piedad del rey y de excluirle así del terreno confesional para investir mejor a la Liga y a los Guisa. En este sentido se puede decir que Enrique III fue víctima de la homofobia de sus enemigos en la medida en que ésta constituía el denominador común y cómodo de una hostilidad multiforme hacia un rey adelantado a su tiempo.

► CHEVALLIER, Pierre, *Henri III, roi shakespearien*, París, Fayard, 1985. —GODARD, Didier, *L'Autre Faust. L'Homosexualité masculine pendant la Renaissance*, Montblanc, H & O Éditions, 2001. —LEVER, Maurice, *Les Bâchers de Sodome. Histoire des infâmes*, París, Fayard, 1985. —POIRIER, Gérard, *L'Homosexualité dans l'imaginaire de la Renaissance*, París, Confluences-Champion, 1996. —SOLNON, Jean-François, *Henri III*, París, Perrin, 2001.

Laurent AVEZOU

→ *escándalo; Francia; historia; literatura; favoritos; monseñor.*

ESCÁNDALO

La experiencia del escándalo durante siglos ha formado parte de la vida homosexual. La homosexualidad tenía tal carácter «diabólico» o de tabú que la percepción de su realidad *hic et nunc* estremecía de terror (podemos destacar que la medicina* del siglo XIX, bajo un aparente positivismo, retomó la retórica del horror y la repugnancia). El descubrimiento de la homosexualidad de alguien cercano provoca con frecuencia fracturas, denuncias maliciosas, escritas u orales, descubrimientos inesperados, sorpresa, y se reviste de un carácter muy cruel: siempre es un choque, en el sentido físico de la palabra, que se traduce en los signos clínicos habituales de la emoción extrema (accesos de adrenalina, desvanecimiento, crisis de llanto, convulsiones). Hay que señalar que el sida*, en sus comienzos, renovó el choque escandaloso en la medida en que el seropositivo jugó el papel de revelador: el anuncio de la enfermedad de Rock Hudson, en 1985, suscitó inmediatamente el rumor; y muchas familias descubrieron al mismo tiempo la enfermedad mortal que sufría su hijo y su homosexualidad ocultada. Este choque normalmente iba seguido de un arrebató de indignación: generaciones de homosexuales han vivido la maldición paterna, la separación por la fuerza de su gente más próxima, con la ruptura con los amigos más antiguos, la obligación de huir. En la medida en que el fenómeno era conocido, la moral religiosa y la moral «natural» se combinaban para pedir el alejamiento, el aislamiento de aquél que ha-

bía traído el escándalo y al que los demás sólo podían despreciar u odiar.

La sujeción de la mujer hace la situación de las lesbianas especialmente frágil en los casos de escándalo público: es normal que las familias intervengan para separar a parejas de lesbianas, como hicieron para alejar a Violet Trefusis de Vita Sackville-West, a principios de 1920. En definitiva, millones de homosexuales han visto su vida cortada en dos por la irrupción de la mirada del otro en su mundo secreto.

Algunos de estos escándalos alcanzaron un eco considerable más allá del círculo de sus más allegados. Por citar algunos de los más célebres: el marqués de Custine* al que dieron una paliza tres soldados en 1824; el conde de Germiny detenido en un urinario público en 1876; Oscar Wilde* condenado a dos años de trabajos forzados en 1895; el general británico Hector Macdonald obligado a suicidarse en 1903; el príncipe de Eulenburg* acusado públicamente de haber sido el amante del conde de Moltke y de suministrar información a un diplomático francés en 1907; el coronel austriaco Alfred Redl desenmascarado como espía a sueldo de los rusos en 1913 y condenado al suicidio*; el jefe de las SA Ernst Röhm ejecutado sumariamente el 1 de julio de 1934 después de que las autoridades nazis descubrieran su homosexualidad; la homosexualidad de Guy Burgess que fue la comidilla de la prensa cuando se pasó al este en 1951; el actor británico John Gielgud detenido por *cottaging* en 1953; lord Montagu perseguido por *gross indecency* en 1953-1954; el ministro Ian Harvey expulsado del gabinete británico por haber sido encontrado con un *horse-guard* en St. Jame's Park en 1958; el líder liberal británico Jeremy Thorpe acusado de homosexualidad después de la tentativa de asesinato en 1976-1979; el general alemán Kiessling sospechoso de poner en peligro los intereses superiores de la OTAN en 1983-1984.

Hay que señalar que estos asuntos escandalosos tienen características comunes. Afectan mucho más a hombres que a mujeres; el lesbianismo pasa más desapercibido, es menos criminalizado, y sobre todo menos transgresivo mediáticamente en la medida en que las mujeres están excluidas casi por completo de la esfera pública. Estos asuntos se concentraron en el periodo 1876-1960: antes del fin del siglo XIX, el tabú estaba por encima del escándalo (el asunto Custine no fue detallado en los periódicos; el escándalo se difundió verbalmente entre la nobleza parisina), después de la década de 1960, la energía condenadora se vino abajo (Rock Hudson se ganó más admiradores de los que perdió cuando reveló su homosexualidad poco antes de morir). Estallaron con frecuencia en Inglaterra*: las costumbres investigadoras de los periódicos sensacionalistas y el clima victoriano prolongado que vivió el Reino Unido hasta los *swinging sixties*, incluso después, fueron

muy favorables a la explosión y a la explotación escandalosas. Generalmente se inscriben en micro-contextos (la llegada del piadoso Carlos X en el asunto Custine; las luchas políticas de 1876 entre republicanos y realistas; el salir del orden moral en el asunto Germiny; el deseo de los liberales británicos de hacer callar los rumores sobre lord Rosebery en el momento del asunto Wilde; el empeoramiento de las relaciones francoalemanas después de 1905 en el asunto Eulenburg; los conflictos internos en el NSDAP y el deseo hitleriano de detener la «revolución alemana» y de abrazar los valores de las clases dominantes en 1934; la Guerra Fría y el miedo del *Komintern* en todos los escándalos británicos de la década de 1950; la frialdad geopolítica del principio de la década de 1980 en el asunto Kiessling). La identidad social de las víctimas era casi siempre un elemento clave del escándalo, que para ser jugoso debía descubrir a algún homosexual prestigioso cuya caída tuviera algo de inesperado y excitante (un hombre de mundo: el marqués de Custine, hijo y nieto de nobles guillotinado; el conde de Germiny, abogado de los jesuitas, Oscar Wilde, autor de éxito celebrado en todo Londres; el príncipe de Eulenburg, amigo del káiser; Edward Montagu de Beau-lieu, miembro de la Cámara de los Lores; un militar de alta graduación: Macdonald, Moltke, Redl, Kiessling; un destacado político: Rhöm o Thorpe; uno de los más grandes actores vivos: John Gielgud). En fin, a partir de finales del siglo XIX (el asunto Germiny en Francia, en 1876 fue uno de los primeros en este sentido, de gran eco internacional, antes de que estallaran los casos Wilde y Eulenburg), el escándalo estuvo acompañado por un debate en los medios de comunicación*, caja de resonancia imprescindible. La denuncia mediática se hace generalmente en términos morales (denuncia del vicio*, denuncia de la decadencia*), cada vez más frecuentemente en términos médicos y psiquiátricos (denuncia de la degeneración*, del peligro de contagio* y de despoblación) pero también puede hacerse en términos políticos (el asunto Germiny fue utilizado por los anticlericales contra la derecha y los jesuitas; el asunto Eulenburg fue utilizado contra Guillermo II; el asunto Röhm fue utilizado por los estalinistas contra los fascistas), incluso geopolíticos (Eulenburg, Redl, Burgess, Kiessling fueron asimilados, más o menos, a la figura del traidor, real o potencial). También se suele acompañar de una gran producción satírica, a veces detestable y degradante (en 1876-1877 los periódicos parisinos calificaron a los urinarios públicos de *germinyères*, a las relaciones pederastas de *germinyade* y germinismo, siendo *germiny* el término utilizado para designar a los homosexuales realistas y católicos).

Los efectos del escándalo sexual son considerables: por algo tituló Ian Harvey sus memorias *To*

Fall Like Lucifer. En efecto, introdujo muy bien un elemento de ruptura total con la vida anterior: la soledad inmediata (es muy peligroso manifestar solidaridad con la persona que ha caído en el tormento del escándalo, pues se corre el riesgo de ser sospechoso y acusado también), proceso y prisión* (Germiny fue condenado a dos meses, Wilde a dos años, Montagu a un año), muerte social (Custine fue *persona non grata* en la mayoría de los salones del barrio de Saint-Germain; se enviaron cartas de condolencia a la señora de Germiny, Wilde se convirtió en un auténtico leproso, arruinado, insultado por la muchedumbre, retirado de los carteles teatrales, repudiado por una parte de sus amigos, marginado por su propia familia*; Ian Harvey, que oficialmente sólo fue acusado de haber incumplido la legislación en los parques públicos, dejó de ser saludado por sus antiguos colegas del Parlamento, tuvo que dimitir de todos sus clubs, fue increpado secamente por su párroco, asustó a sus posibles empleadores y dejó de recibir invitaciones: «Puedo contar el número de invitaciones que he recibido desde 1958 con los dedos de una mano», escribió en 1971), hundimiento político (el propio Ian Harvey tuvo que renunciar inmediatamente a su puesto en el Foreign Office y a su mandato de diputado por Harrow, al publicar *The Times* en su primera página este titular «He Will Pay to End of Life», [Pagaré hasta el final de su vida] en mayo de 1976 el brillante Jeremy Thorpe tuvo que abandonar el liderazgo del Partido Liberal por las declaraciones del ex modelo Norman Scott que pretendía haber sido su amante; acusado de intento de homicidio en 1978, Thorpe fue absuelto en 1979, pero tuvo que abandonar definitivamente la vida pública), salida forzada al extranjero (Custine viajó por Europa, Germiny se instaló en Argentina, Wilde murió en Francia, Harvey se vio obligado a rehacer su vida en Canadá), suicidio* (McDonald, Redl), asesinato y *damnatio memoriae* (Röhm), silencio traumático (lo único de lo que no habló sir John Gielgud hasta su muerte en 2000 fue de su desgracia policial de 1953, pues pensaba que le había costado el título de par, en beneficio de su eterno rival Laurence Olivier). Las propias familias quedaban también profundamente marcadas: los primos de Custine iban escondiéndose por la calle, la familia de Germiny trató de comprar el silencio de los periódicos, la mujer y los hijos de Wilde tuvieron que cambiar de nombre. Pero fue el conjunto de homosexuales el que sufrió las consecuencias de los casos más escandalosos, ya se tratara de la difusión mediática de una publicación popular homófoba de inspiración sanitaria (estudiada por Michael Foldy) o del endurecimiento posterior de la actividad policial*. Se vio en Inglaterra cuando se celebró el proceso contra Oscar Wilde (muchos homosexuales tuvieron que refugiarse entonces en Francia) y el de lord

Montagu (muchos destruyeron documentos comprometedores). Se vio en Alemania con el asunto Eulenburg, y sobre todo cuando fue eliminado Röhm (junio-julio de 1934). Goering y Goebbels presentaron al público «la noche de los cuchillos largos» como una «tormenta purificadora» que libraba a Alemania de «esos individuos perniciosos» y fue seguida de una intensificación de las redadas policiales en los lugares de ligue.

Estos sucesos tienen tal peso psicológico y humano que la vida de los homosexuales («con un honor sólo precario, sin otra libertad que la provisiona, en una situación inestable», según la expresión de Proust en *Sodoma y Gomorra*) ha estado dominada durante generaciones por el miedo al escándalo: esto explica el deseo de discreción* (Somerset Maugham vivió toda su vida con el temor de que su homosexualidad y fuera revelada públicamente), incluso de la doble vida o desdoblamiento (en 1946 el joven Alec Guinness sólo pudo salvar su carrera dando una identidad falsa al policía que le interrogaba; eso mismo fue lo que intentó hacer Harvey en 1958), la prudencia extrema en el encuentro erótico (el propio Harvey cuenta en sus memorias que ponía mucho cuidado en sus encuentros en los parques de Londres para no ser reconocido ni identificado), la aceptación de la injuria*, de la injusticia o de la agresión, la huida ante el chantaje (así fue como el conde Beauchamp, a pesar de ser caballero de la orden de la Jarretera y gobernador de los «Cinco Puertos» se exilió a Inglaterra en 1931, amenazado de ser denunciado por su cuñado). Es cierto que muchos suicidios de homosexuales se han debido, por ejemplo el del vizconde Hartcourt en 1922, a la imposibilidad física y psicológica de enfrentarse a un escándalo inminente. No debemos olvidar, sin embargo, que los grandes escándalos homosexuales con resonancia internacional (Wilde, Eulenburg, Montagu) han desempeñado un importante papel en la toma de conciencia individual y colectiva de los homosexuales y, por tanto, en la prehistoria del movimiento gay, como señala Didier Éribon. Por lo demás, a partir de la década de 1950, una parte de la opinión pública se escandalizaba menos por la homosexualidad que por la injusticia de las leyes y los abusos de la policía: cuando John Gielgud volvió al escenario después de haber sido detenido por *cotting* en octubre de 1953, fue muy aplaudido (en Liverpool y en Londres) por los espectadores, que le manifestaron así su apoyo.

Una clase especial de escándalo en el siglo xx fue el escándalo literario: los principales fueron provocados por *Las alas* de Kouzmine en 1906, *Sodoma y Gomorra* de Proust en 1921-1922, el *Corydon* de Gide* en 1924 y su *Si le grain ne meurt* en 1925, *El pozo de la soledad* de Radclyffe* Hall en 1928, las grandes obras de Jean Genet, *Santa María de las*

Flores, Milagro de la rosa, Diario de un ladrón, entre 1946 y 1949. Este tipo de escándalos, que generalmente se dio en Francia por la libertad que tenían los editores en la III República, «suele ir a la par con el desprecio divertido» (Jean-Louis Bory), y permitió a los críticos y a los moralistas más conservadores denunciar el peligro que podían correr los adolescentes con una literatura «diabólica» y afirmar la necesidad de la censura*, por lo que promulgó la ley del 16 de julio de 1949 sobre las publicaciones destinadas a la juventud. Hasta la década de 1970 no se atenuó el escándalo en la literatura, sólo en los países occidentales (el *Maurice* de Forster apareció sin causar revuelo en Londres en 1971, y Renaud Camus no provocó ninguna emoción especial con su explícita *Tricks*, publicada en 1979). A pesar de esto, el Reino Unido, que había conservado una ley sobre la blasfemia, persiguió en 1976-1977 al autor e ilustrador de un poema (*The Love That Dares To Speak Its Name*) que evocaba la atracción erótica que sentía el Cristo crucificado por un centurión romano. En Francia, la novela *Prince y Leonardours* de Mathieu Lindon fue amenazada con ser retirada de la venta por el Ministerio del Interior en 1987, en el contexto político muy especial, es cierto, de la primera cohabitación, pero el tema repercutió en beneficio de la obra, que se aseguró la publicidad.

Al revés de la evolución general, la prensa británica ha conservado la costumbre de señalar/denunciar (la ambigüedad entre ambos conceptos es muy importante aquí) los escándalos homosexuales, sin duda porque el público británico es muy receptivo a los detalles picarescos sobre la vida* privada de sus hombres públicos, y porque estas revelaciones venden. A la menor ocasión, la homosexualidad es objeto de grandes titulares en los tabloides, en un clima un tanto frenético. Más recientemente han sido víctimas de esto el diputado conservador Alan Amos, que fue encontrado con otro hombre en Hampstead en 1992 y tuvo que renunciar a presentarse a las elecciones siguientes y pasar al *Labour* tres años después; el ministro del País de Gales, Ron Davies, sorprendido en una zona de ligue en octubre de 1998, que tuvo que abandonar el Gobierno de Blair; el influyente amigo de Tony Blair y ministro de Irlanda del Norte, Peter Mandelson, aunque ninguna de sus dimisiones, ni la de 1998 ni la de 2002, se debieran a su homosexualidad, que jamás asumió públicamente; el número 2 del Partido Conservador Michael Portillo, cuando, para escapar de un *outing** inminente, reconoció en 1999 haber mantenido relaciones homosexuales durante sus años de estudiante en Cambridge. Esos escándalos no han sido nunca totalmente inocentes: los tabloides informaron con mucha crueldad de que dos antiguos amantes de Michael Portillo habían muerto de sida*, y en julio de 2001 un nuevo ataque de frenesí en torno a su *gay*

past contribuyó a que fracasara (por un solo voto) su candidatura a la dirección del Partido Conservador.

Para finalizar, hemos de decir que el tema del escándalo delimita con bastante claridad dos tipos de homofobia. La homofobia del escándalo encuentra en la publicidad mediática la ocasión de hacer la contrapublicidad de una plaga: es la estrategia del *name & shame* de los tabloides británicos desde los años cincuenta. Efectivamente, a través del estruendo mediático se difunde un doble mensaje, dirigido a la sociedad en general y a los homosexuales: 1) la homosexualidad no puede ser respetada en ningún caso; 2) los homosexuales que no quieran tener problemas deben permanecer totalmente invisibles (fue, por ejemplo, el discurso implícito de las autoridades egipcias tras el gran espectáculo del proceso a 52 homosexuales en septiembre de 2001). Hay que destacar que el chantaje es el fruto perverso más corriente en las sociedades del escándalo, como se ha demostrado desde la Inglaterra del siglo XIX hasta nuestros días (antiguos amantes repudiados amenazan permanentemente con hablar en los periódicos, con cartas e imágenes de prueba). La homofobia sin escándalo no mediatiza los casos, sin duda por el temor a que la homosexualidad se contagie* así. La China comunista ha dado buenos ejemplos de esto, al encarcelar y eliminar sin hacerlo público; también la antigua Francia prefirió la discreción en estos temas: hasta el siglo XVIII se quemaban simbólicamente las partes del *dossier* con los condenados a la hoguera; y el silencio era también la norma en Inglaterra antes del reinado de los tabloides. Recordemos que el silencio es la regla en los países o sociedades homófobas que no quieren tener homosexuales en su seno, y especialmente los Estados musulmanes más conservadores, algunos países del África* negra, o el clero católico. En Occidente la época del escándalo aparece retrospectivamente como una especie de transición final, entre la era del tabú y la era de la indiferencia, entre el tiempo del *crimen nefandum* y el de los derechos. Corresponde también a un momento concreto de la historia del periodismo, cuando la nueva libertad de los medios de comunicación* les permite abordar temas nuevos, sin que su conformismo les permita sobrepasar los prejuicios de los monoteísmos.

Desde la *gay revolution* de la década de 1970, los homosexuales occidentales se esfuerzan por librar a la homosexualidad del escándalo, de todas las formas posibles: por la reagrupación geográfica que permite ser abiertamente gay (Oxford y Cambridge; Greenwich Village y Castro; Soho y el Marais; Mikonos y Sitges), acabando con el doble juego por medio de la discreción* (hacer el propio *coming out* es el mejor medio para reducir a la impotencia a los chantajistas), a través de la lucha cotidiana contra la banalización mediática, jurídica y escolar del *gayness*. Y, hoy día,

cuando los homosexuales hacen el *outing**, auténtico escándalo al revés, no es la homosexualidad lo que denuncian sino la falta de rectitud de las personalidades públicas que no la asumen.

► AHLSTEDT, Eva, *André Gide et le débat sur l'homosexualité; de L'Immoraliste (1902) à Si le grain ne meurt (1926)*, Gotemburgo, Acta Universitaria Gothoburgensis, 1994. —DAVID, Hugh, *On Queer Street, A Social History of British Homosexuality, 1895-1995*, Londres, Harper Collins, 1997. —ELLMANN, Richard, *Oscar Wilde*, París, Gallimard, 1994 [ed. cast.: *Oscar Wilde*, Barcelona, Edhasa, 1991]. —ÉRIBON, Didier, *Réflexions sur la question gay*, París, Fayard, 1999 [ed. cast.: *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Barcelona, Anagrama, 2001]. —FOLDY, Michael S., *The Trials of Oscar Wilde, Deviance, Morality and Late Victorian Society*, Londres, Yale University Press, 1997. —GURY, Christian, *L'Honneur perdu d'un politicien homosexuel [Germiny] en 1876*, París, Kimé, 1999. —HARVEY, Ian, *To Fall Like Lucifer*, Londres, Sidgwick & Jackson, 1971. —HULL, Isabelle, *The Entourage of Kaiser Wilhelm II, 1888-1918*, Cambridge-Londres, Cambridge Univ. Press, 1982. —MCLAREN, Angus, *Sexual Blackmail, A Modern History*, Harvard, Harvard Univ. Press, 2002. —MORLEY, Sheridan, *John G, The Authorized Biography of John Gielgud*, Londres, Hodder & Stoughton, 2001. —ROBINSON, Christopher, *Scandal in the Ink, Male & Female Homosexuality in Twentieth Century French Literature*, Londres, Cassell, 1995. —TAMAGNE, Florence, *Histoire de l'homosexualité en Europe, Berlin, Londres, Paris 1919-1939*, París, Le Seuil, 2000. —THORPE, Jeremy, *In My Own Time, Reminiscences of a Liberal Leader*, Londres, Politico's Publishing, 1999. —WEEKS, Jeffrey, *Coming Out, Homosexual Politics in Britain, from the Ninetenth Century to the Present Time*, Londres, Quartet Books, 1977.

Pierre ALBERTINI

→ Arenas, Reinaldo; caricatura; Custine, Astolphe de; decadencia; discreción/salir del armario; escuela; Gide, André; literatura; medios de comunicación; policía; Radclyffe Hall; retórica; suicidio; traición; Turing, Alan; vergüenza; Viau, Théophile de; vicio; violencia; Wilde, Oscar.

ESCUELA

La escuela es con frecuencia el lugar donde se descubre la homofobia. Es ante todo el lugar de la injuria* por medio de la cual se graba profundamente en la conciencia del injuriado el sentimiento de inferioridad y de vergüenza*. La escuela también suele ser el escenario primitivo de una ultraviolencia que se

da en algunos alumnos antes de que descubran su propia homosexualidad: los actos y discursos homófobos de la preadolescencia, tolerados por los adultos y que pueden llegar al sadismo, sirven además de pedagogía colectiva. Así lo señala el escritor norteamericano Paul Monette en su autobiografía, *Becoming a man* (1992): la acción, que tiene lugar hacia 1955, cuando un golfillo irlandés de once años hace tragarse un escupitajo a un compañero que le acusa de homosexualidad, está dirigida a enseñar a sus espectadores, todos chicos de entre diez a doce años, que para ser moral no sólo no se puede ser homosexual sino que hay que odiar a los homosexuales, los más viles entre los viles. Evidentemente, crea en los alumnos que se sienten atraídos por personas de su mismo sexo la necesidad de la discreción* más absoluta: «Sobre todo, que no se vea».

La paradoja de la institución escolar es que ha jugado un papel primordial en la historia de la homofobia de las sociedades occidentales al dar un soporte total a muchos sentimientos homosexuados. Los internados, en particular, aparecen como el lugar de todas las emociones y por ello de todos los peligros: desde el siglo XVIII, los informes de la Policía* francesa dicen que muchos sodomitas se «iniciaron en este placer» en el colegio; durante el Segundo Imperio, hay informes de inspectores y de procuradores que señalan que «los actos de pederastia son muy frecuentes entre los desgraciados niños de este pensionado». En el internado no hay control familiar, se intensifican por la frustración, las llamadas del corazón, pone en contacto a alumnos de diferentes edades en pleno periodo de transformación corporal, permite también una actividad sexual clandestina (tocamientos y «visitas» al dormitorio). Pero allí, al mismo tiempo, la homosexualidad representa un gran riesgo: dos alumnos sorprendidos en flagrante delito se arriesgan a que sus compañeros los aislen y a una fuerte sanción por parte de la administración. En Francia, fue la gran obsesión en los pensionados religiosos y en los liceos, como se puede leer en el primer volumen de los *Thibault* de Roger Martin du Gard o en la biografía de Henri de Montherlant, expulsado de Sainte-Croix de Neuilly por este motivo en 1913; y en las academias militares el hecho de «haber sido sorprendido en un lecho que no era el suyo» hasta fechas muy recientes era motivo de castigo, sobre todo la prohibición de salir, incluidos los alumnos mayores de las clases preparatorias.

Las cosas no eran muy diferentes en la Escuela Normal Superior, aunque los alumnos fueran algo mayores: al principio del siglo XX, un estudiante sospechoso de homosexualidad podía provocar la hostilidad violenta de sus compañeros como lo testimonia, en sus recuerdos, el muy homófobo Raoul Blanchard, contemporáneo de Charles Péguy; hacia 1930, en el mismo centro, las costumbres de Brasi-

llach chocaban más que sus ideas; y se sabe que Michel Foucault sufrió depresiones y tendencias al suicidio en el centro de la calle de Ulm durante los años 1946-1951. Pero fue en las *public schools* británicas donde la ambigüedad alcanzó su punto álgido: la homosexualidad era en ellos algo relativamente común (porque la vigilancia de los pensionistas solía ser realizada por los alumnos de más edad, dentro de una relativa autonomía adolescente), pero el descubrimiento por parte de la administración de un caso de relación física entre alumnos era motivo de exclusión (en el argot de los alumnos era la expulsión *for the usual thing*). Señalemos de paso que la añeja implantación de la homosexualidad en las *public schools* en un país tradicionalmente homófobo no deja de intrigarnos: podemos pensar que muchos padres que ya habían pasado por ellos sabían de lo que se trataba y no veían en ello más que una especie de afecto temporal sin apenas consecuencias (además, a partir de los años treinta, la difusión del discurso freudiano sobre la fase homosexual de la adolescencia tranquilizó a los más preocupados). El internado también podía generar malos tratos homófobos un poco ambivalentes, con frecuencia asociados a una homosexualidad mal asumida: esto es lo que mostraba Robert Musil en 1906 en *Las tribulaciones del estudiante Törless*, donde el alumno Basini servía de esclavo sexual a varios de sus compañeros, que le despreciaban hasta el punto de decir: «No hay ninguna relación entre Basini y nosotros, fuera del placer que nos proporciona su bajeza». Nos equivocáramos si pensáramos que la violencia y violaciones escolares estaban reservadas a los alumnos entre ellos: Jean-Claude Caron ha señalado recientemente que en la Francia del siglo XIX muchos profesores religiosos (sobre todo, es cierto, profesores de instituciones muy modestas cuyos alumnos, niños del pueblo, no tenían ningún medio de defensa) fueron condenados por pedofilia*.

La homofobia inspiró muchas reformas escolares en los siglos XVIII-XX. Las ideas de Tissot (*El onanismo*, 1760) después de Tardieu (*Étude médico-légale des attentats aux mœurs*, 1857) marcaron durante mucho tiempo a los directores de estos establecimientos en Francia: para Tissot, todos los actos sexuales que no estuvieran dirigidos a la reproducción provocaban un debilitamiento corporal; para Tardieu, los raros pederastas auténticos corrompían a muchos homosexuales ocasionales. Los responsables de los internados, públicos o privados, reforzaron, por tanto, la vigilancia de los alumnos en los dormitorios (de una forma que no se utilizaba en Inglaterra, donde el ideal de formación del carácter valoraba las formas de autodisciplina) con la clara intención de impedir cualquier actividad sexual. Monseñor Dupanloup decía que un vigilante debía tener dos obsesiones, «las amistades particulares y

las familiaridades inconvenientes», y que debía mantener en todo lugar la regla *numquam duo*; el criminólogo italiano Cesare Lombroso afirmaba a los cuatro vientos en *L'Uomo delinquente*, en 1876: «Cuando se ve a dos jóvenes juntos, hay que desconfiar; probablemente están haciendo algo malo». Por su parte, George Sand nos recuerda que la regla valía también para las chicas de comienzos del siglo XIX: «No nos dejaban pasear de dos en dos, teníamos que ser tres; se nos prohibía abrazarnos; se preocupaban por nuestra inocente correspondencia». Igualmente, el deporte* escolar, a partir del Segundo Imperio, fue considerado generalmente como un medio de canalizar las pulsiones de los adolescentes, de acrecentar su agresividad, en resumen de virilizarlos y, al hacer todo esto, alejarlos del peligro* homosexual. Es cierto que se inspiraba un poco ingenuamente... en el modelo de las *public schools* inglesas, alabadas por Victor de Laprade, Pierre de Coubertin, Edmond Demolins.

Por el contrario, el *bullying* (el acoso) a los chicos a los que no les gustaba el deporte o las actividades físicas fue sin duda la forma más extendida de homofobia escolar durante el siglo XX: al principio de la película *Beautiful Thing* (1996) aparecen en un campo de fútbol tres ingredientes clave de este tipo de situaciones: la relegación (ninguno de los equipos quiere a Jamie), el insulto (Jamie se convierte en Hugh Janus, juego de palabras obsceno en inglés) y la cobardía de los testigos (incluido el que se convertiría más adelante en el amante de Jamie).

Igualmente, se suele olvidar que la idea de la escuela mixta fue propuesta por el químico Henri Sainte-Claire Deville a partir de 1872 con el objetivo de luchar contra la inversión*: para él, las agrupaciones de adolescentes de un solo sexo no podía llevar más que a la «perversión* temible de los instintos». En *La lucha sexual de los jóvenes*, en 1932, el sexólogo Wilhelm Reich consideraba que el mejor medio de luchar contra la homosexualidad, que para él era el resultado de una inhibición provocada por un condicionamiento social, era la coeducación de los dos sexos. La puesta en marcha de la escuela mixta en Francia en la década de 1960 estaba inscrita de forma bastante clara en la perspectiva homófoba trazada por la enmienda Mirguet* (algunos, en la misma época, sugirieron que se hiciera lo mismo al otro lado del Canal de la Mancha para erradicar la *English disease* de las *public schools*). Un discurso similar circulaba en los años setenta cuando se impuso el sistema mixto en los colegios de Oxford y Cambridge, o en los años ochenta, cuando se fusionaron los centros de la calle Ulm [masculinos] y la de Sèvres* [femeninos]: se sobreentendía que había demasiados homosexuales en esas instituciones, o que éstas fabricaban demasiados homosexuales de ocasión y que el sistema mixto ponía fin a una situación «malsana».

Finalmente, los comienzos de la educación sexual en la escuela (en Francia, circular Fontanet, 1973) se dirigieron sobre todo a reforzar la norma heterosexual, confiándosele la dirección del curso al profesor de biología*, que solía asociar sexualidad y reproducción y estigmatizaba la homosexualidad retornando a su manera el viejo vocabulario médico de la perversión. Es interesante destacar que el gran vector de homofobia en la Unión Soviética en la década de 1980 fue un manual de educación sexual, el de Antonina Jripkova y Dimitri Kolesov.

Las reacciones de los adolescentes homosexuales a la homofobia escolar son de varios tipos. Muchos hacen el doble juego necesario para sobrevivir en un medio hostil, aceptando aparentemente la ley del grupo y pasando desapercibidos. Otros, sin embargo, entran en un proceso de desestabilización que puede desembocar en la autodestrucción (un tercio de los suicidios* de los adolescentes estaría ligado a la homosexualidad; citaremos un ejemplo entre mil: en 1988 un joven alumno de Burton-upon-Trent se mató porque su inclinación por el teatro y la cocina hacía que sus compañeros le llamaran *poof* [maricón]). Una respuesta bien conocida es también la de la sobreinversión intelectual, estrategia de supervivencia discreta, medio de construcción de una identidad gay (sobre todo a través de la lectura) y garantía de emancipación en el futuro: el *bullying* fue sin duda una explicación de la abundancia de homosexuales entre los buenos alumnos, los que preparaban su ingreso en la Escuela Normal Superior, los normalistas (Michel Foucault, Dominique Fernandez, Guy Hocquenghem, Philippe Mangeot), los estudiantes de Oxbridge, de Yale y de Berkeley (el periodista Alex Taylor suele contar que por ser homosexual, durante su adolescencia en Cornualles se propuso como objetivo ingresar en Oxford).

Evidentemente esto no justifica ni disculpa el *bullying*. Respecto a esta cuestión, en Estados Unidos se progresó en la estela creada por el asunto Jamie Nabozny: en 1996 este alumno de un instituto de Wisconsin consiguió que se condenara a la administración de su centro por no haberle protegido durante varios años en los que sufrió acoso homófobo. El asunto Nabozny sentó jurisprudencia a nivel federal, y a partir de entonces quedó establecido que los directores de los centros debían proteger a sus alumnos homosexuales; además, las autoridades escolares han apadrinado, por lo menos en algunos distritos, la creación de clubs de alumnos gays y *gay-friendly*, siguiendo la iniciativa del gobernador de Massachusetts, William Weld. Un fenómeno análogo se produjo en Gran Bretaña, a pesar de la cláusula 28, que prohíbe, desde 1988, colocar en un mismo plano las relaciones homosexuales y las relaciones familiares heterosexuales (aunque es cierto que nunca ha sido perseguido nadie a causa de

esta cláusula). En materia de lucha contra la homofobia escolar al otro lado del Canal, todo ha dependido del coraje de los directores de los centros (este coraje ha sido a veces muy grande: el director de un instituto de enseñanza media decía en 1988: «No tratamos las relaciones homosexuales como un simulacro de las relaciones familiares, sino como verdaderas relaciones familiares, y seguiremos así»), antes de que el ministro laborista David Blunkett, a pesar de ser muy respetuoso con las religiones cristianas, pusiera en práctica en 2000 consignas contra el *bullying*. Francia estaba claramente retrasada, por un lado, porque allí la vida asociativa estaba menos desarrollada dentro de los centros escolares y, sin duda, porque la lucha contra cualquier forma de acoso se inició más tardíamente. Esto no impidió que las grandes escuelas y las universidades francesas hayan visto multiplicarse en la actualidad las asociaciones gays y lesbianas: el ejemplo tipo, Homonormalités, fue impulsado por algunos normalistas de la calle Ulm en 1997, entre ellos Louis-Georges Tin.

Otro aspecto muy importante de la homofobia en el medio escolar es la cuestión de la suerte reservada por la institución a los profesores homosexuales. Los regentes jesuitas tenían una reputación de homosexualidad desde los tiempos de Voltaire: de vez en cuando, las autoridades se preocupaban de ello (en una carta de 1702, el ministro Pontchartrain recordaba «la gran importancia de profundizar en lo que respecta a los regentes y preceptores que corrompen a los escolares»), pero la mayoría de las veces se hacían canciones* y pocos fueron molestados en realidad. Las cosas cambiaron radicalmente en el siglo XIX, al no estar protegido el personal docente por el hábito eclesiástico: el descubrimiento de la homosexualidad de un profesor se convirtió en un escándalo* abominable, apareciendo el profesor pederasta como un monstruo mayor que la profesora chica-madre; en 1807-1808 se condenó a un maestro de escuela, Jean-Claude Alméry, a un año de prisión* porque había intentado seducir a su criado. En Inglaterra*, igual que en Estados Unidos, esto se convirtió en el último tercio del siglo XIX en un motivo de expulsión inmediata sin rodeos.

En Francia, la Inspección General, que compartía los prejuicios comunes, se alarmaba por la «la mala reputación» (hasta el periodo de entreguerras las consideraciones sobre la «moralidad» de los funcionarios eran muy importantes en los «informes del ministro») y sacaba de ella duras consecuencias: antes de 1914, la mayoría de las profesoras cuyo lesbianismo había sido descubierto sufrieron la revocación o la dimisión forzada; y se puede pensar con toda justicia que si el excelente profesor de estudios superiores de literatura Jean Beaufret no se hubiera declarado abiertamente homosexual no habría sido degradado,

como lo fue en 1950, a pesar de tener un pasado en la Resistencia que no tenían sus otros colegas. Detrás de esta severidad se encontraba la idea de que los profesores homosexuales perjudicaban a todo el cuerpo de enseñantes, arriesgando su autoridad y constituyendo un peligro para sus alumnos. La hipercorrección republicana reforzó sin duda este fenómeno: la vida privada* de los profesores de la escuela pública debía ser «sin tacha», por la competencia que les hacían los centros religiosos. Es verdad, por lo demás, que la Iglesia católica no dudó en desligarse de la ENS de chicas cuando Gabrielle Reval situó en ella amores lésbicos en su novela *Les Sévriennes*, publicada en 1900. La infinita prudencia de Marcel Jouhandeau, profesor en el colegio Saint-Jean de Passy, quemando sus manuscritos o publicándolos sin el nombre del autor, nos recuerda la severidad de los católicos contra los inconformistas. Pero es interesante constatar que los laicos y los anticlericales han sido también ellos homófobos por adhesión al argumento «contra natura*» y por asimilar al pederasta y al cura: en Francia, durante la segunda mitad del Segundo Imperio, los ministros utilizaron el tema de las costumbres para luchar contra la presencia de eclesiásticos en la enseñanza pública. Además, aunque el celibato de los profesores, heredado de la tradición sacerdotal, era bien visto en el siglo XIX, dejó de serlo a medida que el hombre soltero aparecía como un vividor o como un pervertidor potencial. Finalmente, los profesores homosexuales apenas podían contar con la solidaridad de sus colegas: hasta la década de 1970 un cierto puritanismo marcó a todo el cuerpo docente, ya fuera de izquierda (los comunistas eran a menudo los más rígidos) o de derecha. Los maestros y profesores solían pertenecer a la clase media en vías de desarrollo, medio en el que sabemos que predominaba un familiarismo muy severo, y los más libres entre los profesores no carecían de prejuicios homófobos. Tanto si se piensa en la personalidad caricaturesca que Jean-Paul Sartre, a la sazón profesor en Pasteur y en Condorcet, le dio a Daniel Serrano, personaje homosexual de *Los caminos de la libertad*, al experimentar un placer físico cuando los alemanes entraron en París, como en la siniestra recurrencia a la palabra «marica» en la correspondencia de Simone de Beauvoir, también profesora de filosofía, con su amante norteamericano Nelson Algren. Aún en la IV República, la situación de los profesores homosexuales de provincias era de una soledad extrema, de la que no carecía el personaje principal de la novela de Domini-que Fernandez, *La estrella rosa*.

Sobre todo es evidente que la confusión entre homosexualidad y pedofilia* ha intervenido de lleno y ha provocado muchos estragos. Ésta es especialmente frecuente en Francia a causa del desafortunado nombre que Ambroise Tardieu y la medicina francesa del Segundo Imperio dieron al homosexual

(el término «pederasta» remite culturalmente al amor griego de los adolescentes y etimológicamente a la infancia). Para los poderes públicos, el profesor homosexual no era sólo un ejemplo muy malo, sino también un perversidor en potencia. Como se creía a pies juntillas en lo que Tardieu y sus divulgadores decían sobre la homosexualidad, se pensaba que un profesor «pederasta» amenazaba con crear a su alrededor a jóvenes homosexuales ocasionales, conducidos así a la ruina y al crimen. Jean Danet (en *Homosexualités et droit* [Homosexualidades y derecho], 1998) mostró con claridad que el derecho a la protección de los menores se estableció, entre 1850 y 1937, bajo el pánico que provocaban las «pasiones vergonzosas» de los profesores. En fecha tan tardía como 1973, un joven y brillante profesor adjunto de Gramática, Jean-Luc Hennig fue expulsado de la Educación Nacional por haber hecho leer a sus alumnos una publicación del FHAR («Tres mil millones de perversidos») y haberles dado una interpretación psicoanalítica de *Caperucita roja*. La situación de los profesores homosexuales era tanto más difícil cuanto que algunos de sus alumnos mostraban sentimientos apasionados hacia ellos: en la película de Léontine Sagan *Muchachas de uniforme* (1931), Manuela se enamora de la señorita Von Bernburg, pero es esta última la que debe abandonar la institución. Precisamente para combatir el mito del homosexual perversidor, Roger Peyrefitte escribió *Las amistades particulares* en 1943: la novela mostraba efectivamente que en la homosexualidad de los internados tenían menos influencia los adultos que de la evolución afectiva de los propios alumnos.

Las cosas empezaron a cambiar a finales de la década de 1960. En Estados Unidos, una vez más, fue una decisión de la justicia la que modificó este clima: en 1969 el Tribunal Supremo de California, en su sentencia *Morrison vs State Board of Education*, afirmaba que los profesores podían obtener la anulación de una destitución basada en «indiscreciones de la vida privada fuera del centro de trabajo*», sentando así un precedente muy útil. Dicho esto, en 1978 la *Briggs Initiative* propuso (en vano) a los electores californianos la exclusión de todos los homosexuales de los trabajos relacionados con la enseñanza y es a causa de esta tentación exclusivista, que no ha desaparecido, por lo que muchos profesores norteamericanos, todavía en la actualidad, no asumen su homosexualidad ante sus electores. En Francia se relajó la crispación en la década de 1970: el profesor de literatura Jean-Louis Bory contribuyó en gran manera a ello por medio de sus escritos, sus extraordinarios números de elocuencia en *Le Masque et la Plume* y su humor devastador («yo no soy un peligro para mis alumnos, soy un peligro para los padres de mis alumnos»); en la mis-

ma época, Guy Hocquenghem y Dominique Fernandez fueron los primeros universitarios que asumieron públicamente su homosexualidad en la televisión. Sin embargo, hay que decir que el primer reconocimiento oficial de la homosexualidad por parte de algunos empleados de la Educación Nacional no se produjo hasta 1999, en que se tuvo en cuenta el PACS en los baremos de traslado. Y la situación sobre el terreno varía mucho de unos centros a otros: es mucho más fácil declararse abiertamente homosexual cuando se es profesor de enseñanza superior o de los cursos preparatorios para la universidad o en un instituto burgués del centro de la ciudad. Por el contrario, es mucho más difícil cuando se produce en un colegio o en un instituto difícil, frente a los prejuicios de la ignorancia, cuando se dan clases en la escuela elemental o en parvularios, víctima de la confusión entre homosexualidad y pedofilia, o si se trabaja en la enseñanza privada, sometido a la dura homofobia católica.

La homofobia también ha marcado los programas y las prácticas escolares con una extraordinaria violencia* simbólica. La cristianización del conocimiento antiguo nos ha dejado un gran tabú, del que apenas hemos salido. Los pedagogos cristianos (la homosexualidad-pecado) y después sus rivales positivistas (la homosexualidad-enfermedad) se ponían de acuerdo para hacer que el tema fuera totalmente innombrable ante sus alumnos. Había en esta actitud un poco de pensamiento mágico: la homosexualidad era una aberración que aparecía cuando se hablaba de ella y desaparecía si no se decía nada. Esta opción no era neutra en cuanto a los contenidos enseñados: el sueño del retorno humanista a la Antigüedad se apoyaba en los pastores de Virgilio y en la pederastia ática; los diálogos de Platón estaban catalogados como *horrenda y nefanda*; toda la literatura griega debía ser expurgada cuidadosamente. Un eclesiástico del siglo XIX, el abad Gaume, en un ensayo titulado *El verdadero roedor de las sociedades modernas o el paganismo en la educación* (1851) pidió que quedaran fuera de la enseñanza los autores profanos griegos, maestros de inmoralidad. Este tabú afectaba también a la enseñanza superior: «Omit: a reference to the unspeakable vice of the Greeks¹³», le obliga a decir E. M. Forster a un *tutor* de Cambridge en la década de 1900: «No imagines cosas», le dice un profesor de griego a Georges Dumézil durante la Primera Guerra Mundial. La investigación erudita sobre este tema estuvo muy marcada: Henri-Irénée Marrou afirmó en 1948, en su famosa *Historia de la educación en la Antigüedad*, que «estudiar la técnica de la inversión* en la sociedad griega sólo interesa a la psiquiatría* o a la teología* moral»; y Robert Flacelière, lleno de un pu-

¹³ «Suprimir: una referencia al innombrable vicio de los griegos.» [N. de los T.]

dor muy burgués, escribía respecto a la pederastia en 1959, en *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*: «Aunque el tema desagrada, es imposible dejarlo pasar en silencio».

Este malestar no se limitaba a las humanidades clásicas. En Inglaterra, los *Sonetos* de Shakespeare han planteado durante décadas un problema muy agudo: hubo que esperar al final del siglo XIX para que la mayoría de los universitarios supieran que la mayoría de los sonetos estaban dirigidos a un hombre, lo que en el contexto victoriano quería decir que el mayor poeta inglés de todos los siglos estaba afectado por el mayor de los vicios* que se pueda concebir. En Francia, cuando los profesores de letras de comienzos de la década de 1960 se preguntaban sobre el lugar que había que concederle en el instituto a la literatura* francesa del siglo XX, que todavía no se enseñaba, sus debates tropezaron con la sexualidad de Gide* y de Proust. Sorprende constatar que esta estrechez (a los que se puede encontrar en los manuales, por ejemplo en «Lagarde et Michard», de forma involuntariamente graciosa cuando se presenta a Charlus bajo el críptico título de «extraño personaje»), estas formulaciones embazadas, esos prejuicios mal planteados hayan pasado a través de generaciones hasta nuestros días.

Todavía en 1980 había profesores de Literatura que hablaban del «vicio griego» a propósito del emperador Adriano, o de «malas costumbres» de Cambacèren o se decía en los cursos de filosofía que «el deseo nace de la diferencia de sexos*», tonterías de las que los alumnos se reían solapadamente. Está claro que la homosexualidad era en esta época un tema claramente ilegítimo para la mayoría de los profesores de la Sorbona mientras que desde el principio de los años setenta comenzaban a aparecer en las universidades norteamericanas centros de *gay studies* (en la Universidad de Nebraska en torno a Louis Crompton, en Yale en torno a John Boswell, en la City University de Nueva York y en el City College de San Francisco, por citar sólo a los principales). La homofobia escolar no se había disipado del todo: el núm. 2 de la revista *Ravallac*, publicado por los alumnos del liceo Enrique IV, nos muestra cómo un profesor de Historia de este prestigioso establecimiento se dedicó ante sus alumnos a hacer observaciones tan disparatadas como homófobas, y esto sucedía en 2002.

Uno de los grandes desafíos de nuestro tiempo es pasar del fin del tabú en la sociedad al fin del tabú en la escuela. Está claro que debe llevarse a cabo un discurso objetivo sobre la homosexualidad en los centros de enseñanza, desde las clases de los menores, si se quiere permitir el pleno desarrollo de los hijos de homosexuales, ayudar a los jóvenes gays y lesbianas a construir su identidad evitándoles sufrimientos y luchar contra los daños que causa la homofobia fuera

de la escuela. Los países anglosajones han mostrado el camino, no sin dificultades, pues al deseo creciente de integración cultural de las minorías sexuales se opone la hostilidad (con fuertes raíces cristianas) de los conservadores de todo tipo. En Gran Bretaña surgió la cláusula 28 por el escándalo provocado por el libro ilustrado *Jenny lives with Éric & Martin*, una obra danesa traducida al inglés en 1983, seleccionado por el London Council para las bibliotecas infantiles, y en el que la pequeña Jenny vive con su padre y el amante de éste. La muy homófoba baronesa Young (el equivalente británico de Christine Boutin*) lanzó una cruzada para salvar a los niños y a la familia* (es decir, la familia cristiana heterosexual) y obtuvo en 1988 el voto de la cláusula 28 (o sea, el reconocimiento oficial de la desigualdad de las sexualidades) y la limitación consiguiente de la compra de obras literarias gays y lesbianas en las bibliotecas públicas. Dicho esto, el ministro británico de Educación dio a conocer en 1988 que la cláusula 28 no afectaba a «las actividades de los directores de centros ni a las de los profesores» y que no debía «impedir en clase la discusión objetiva sobre la homosexualidad». Como la aplicación de este texto fue muy minimalista, los profesores británicos que quisieron pudieron continuar hablando a sus alumnos de los *Sonetos* de Shakespeare o de *De Profundis* de Oscar Wilde*. En Estados Unidos, la resistencia contra una reconsideración positiva de la homosexualidad fue muy grande a nivel local. En 1995, las autoridades escolares de Merrimack, en New Hampshire, prohibieron la enseñanza del tema gay y lésbico «de una forma positiva» inspirándose en el texto de una propuesta de enmienda del homófobo senador Jesse Helms, que había sido rechazada el año anterior por el Congreso. Pero este endurecimiento provocó una reacción en sentido inverso: mientras que la literatura gay y lesbiana estaba excluida de la mayoría de los centros escolares, una profesora heterosexual de New Hampshire, Penny Culliton, consiguió que se le reconociera por la justicia, entre 1996 y 1998, su derecho a utilizar en clase obras literarias que trataran de personajes homosexuales. Su caso sentó jurisprudencia y ella se convirtió en una estrella nacional.

Es decir, la batalla causó estragos para saber lo que se podía decir de la homosexualidad a los alumnos en las escuelas, los colegios e institutos. La cuestión planteada era ésta: ¿debía ser la escuela un lugar de lucha contra los prejuicios heterosexistas o, por el contrario, debía ser un lugar de imposición del orden simbólico heterosexual (es decir, de un prejuicio particular: la superioridad de una sexualidad sobre otra)? La respuesta a esta pregunta determinaba las posibilidades de lucha contra la injuria homófoba en los centros de enseñanza (incluidos los vestuarios y los estadios): para los conservadores, había que tener en cuenta que estas injurias per-

mitían a la mayoría heterosexual «construir su identidad» (y el sentimiento de superioridad que le acompaña). Se cuestionó también el lugar que le corresponde al fenómeno homosexual en los programas de enseñanza. Para la derecha homófoba, el simple hecho de hablar de homosexualidad sin condenarla constituía en sí mismo «proselitismo* homosexual»: según el Christian Institute británico, los profesores podían mencionar la homosexualidad en clase a condición de que dijeran primero a los niños que «most people disapprove of homosexuality» [la mayoría de la gente desaprobaba la homosexualidad]. Lo que los homófobos sienten confusamente es que la inclusión en los programas escolares del enorme patrimonio cultural homosexual, auténtico continente engullido que va desde el *Banquete* de Platón hasta *Al faro* de Virginia Wolf, y de *En busca del tiempo perdido* de Marcel Proust a *Tonio Kröger* de Thomas Mann, podría tener un efecto revolucionario de divulgación positiva al mostrar públicamente que la homosexualidad forma parte completamente de la historia de la humanidad, incluidas las cosas más bellas que se han hecho, que no representa un peligro para la civilización y que se puede estar orgulloso de ser «homosexual». Para todo los que temen el «contagio*» homosexual, como el sacerdote-psicoanalista de la emisora de la televisión católica KTO, Tony Anatrella, es una amenaza terrible: si los adolescentes homosexuales no tienen que sufrir por serlo, si no tienen que hacer el esfuerzo de tener que ser heterosexuales, entonces la homosexualidad estallarà sobre el conjunto de la sociedad llevándose todo a su paso. Un poco en todas partes, los tradicionalistas luchan, por tanto, para que los cursos de educación sexual sigan siendo heterosexistas, es decir, para que se establezca la ecuación sexualidad y heterosexualidad, que no se mencionen los nuevos tipos de paternidad o la revolución antropológica que deja entrever la reproducción médica asistida (en Estados Unidos las asociaciones familiares han obtenido algunas veces que las autoridades escolares no aborden el tema de la orientación sexual en el curso *sex-education*). En Francia, la circular del 19 de noviembre de 1998 sobre «la educación de la sexualidad», que se inscribe en la lucha contra la epidemia del sida*, trata de evitar el biologismo y el heterosexismo* (véase el artículo 2.2: «Dimensiones de la sexualidad humana: aprender a identificar e integrar las diferentes dimensiones biológicas, afectivas, psicológicas, jurídicas, sociales y éticas»; el artículo 2.4: «Derecho a la sexualidad y respeto al otro: comprender que pueden existir comportamientos sexuales diferentes»; y el artículo 2.5: «Ejercicio de juicio crítico: desarrollar el espíritu crítico contra los estereotipos en materia de sexualidad, especialmente estimulando a los alumnos a trabajar con representaciones idealiza-

das, irracionales y sexistas», pero, en sentido inverso, podemos señalar que la misma circular no menciona la homosexualidad y que los textos, sobre esta materia, valen mucho menos que su aplicación. Se ve a *contrario* hasta qué punto importa que el fenómeno homosexual y la prohibición de la homofobia sean explícitas en el conjunto de programas escolares, de los que tienen que ser conscientes los ministros afectados (véanse las declaraciones de Ségolène Royal el 31 de mayo de 2000 y de Jack Lang el 29 de septiembre del mismo año). Sólo a este precio se podrá conseguir, además del respeto a la enseñanza mixta visible de chicos y chicas, el respeto de la escuela mixta invisible de heteros y homosexuales.

► CARON, Jean-Claude, *À l'école de la violence, Châtiments et sévices dans l'institution scolaire au XIXème siècle*, París, Aubier, 1999. —CLAUZARD, Philippe, *Conversations sur l'homo(phobie), L'Éducation come rempart contre l'exclusion*, París, L'Harmattan, 2002. —CORLETT, William, *Now and Then*, Londres, Abacus, 1995. —ÉRIBON, Didier, *Réflexions sur la question gay*, París, Fayard, 1999. —ÉRIBON, Didier, *Michel Foucault*, París, Flammarion, 1989 [ed. cast.: *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992]. —ÉRIBON, Didier (dir.), *Les Études gay et lesbiennes*, París, éditions du Centre Pompidou, 1998. —FERNANDEZ, Dominique, *L'Étoile rose*, París, Grasset, 1978 [ed. cast.: *La estrella rosa*, Barcelona, Argos Vergara, 1979]. —GATHORNE-HARDY, Jonathan, *The Public-School Phenomenon*, Londres, Hodder & Stoughton, 1977. —HARBECK, Karen (dir.), *Coming out of the Classroom Closet: Gay and Lesbian Students, Teachers and Curricula*, Nueva York, Haworth Press, 1992. —HARBECK, Karen, *Gay and Lesbian Educators: Personal Freedom, Public Constraints*, Malden, Amethyst Publications, 1997. —HARRIS, Simon, *Lesbian and Gay Issues in the English Classroom: The Importance of Being Honest*, Milton Keynes, Open Univ. Press, 1990. —JENNINGS, Kevin (dir.), *One Teacher in Ten: Gay and Lesbian Educators Tell Their Stories*, Boston, Alyson Publications, 1994. —MCNARON, Toni, *Poisoned Ivy, Lesbian and Gay Academics Confronting Homophobia*, Filadelfia, Temple Univ. Press, 1997. —MONETTE, Paul, *Becoming a Man, Half a Life Story*, Londres, Abacus, 1994. —MUSIL, Robert, *Die Verwirrungen des Zöglings Törleß*, Viena, Wiener Verlag, 1906 [ed. cast.: *Las tribulaciones del estudiante Törless*, Barcelona, Seix Barral, 1996]. —PEYREFITTE, Roger, *Les Amitiés particulières*, Marseille, J.Vigneau, 1943 [ed. cast.: *Las amistades particulares*, Barcelona, Edhasa, 1978]. —TAMAGNE, Florence, *Histoire de l'homosexualité en Europe, Berlin, Londres, Paris, 1919-1939*, París, Le Seuil, 2000. —THIERCE, Agnès, *Histoire de l'adolescence (1850-1914)*, París, Belin, 1999.

Pierre ALBERTINI

→ *censura; contagio; deporte; heterosexismo; historia; literatura; pedofilia; suicidio.*

ESENCIALISMO/CONSTRUCCIONISMO

El debate entre construccionistas y esencialistas está ligado a algunas controversias filosóficas y epistemológicas que recorren la historia intelectual del mundo occidental. Desde un punto de vista cronológico, este debate se remonta hasta las divergencias entre los adeptos a las teorías platónicas y los aristotélicos. Esta clase de oposición epistemológica inerva la historia de nuestro pensamiento y existe —de una manera explícita o no— en muchas disciplinas científicas.

Para la antropología*, la sociología* y la historia esta controversia está muy presente cuando estas disciplinas se aplican al estudio de las sexualidades. En este marco, y de una manera muy esquemática, podríamos decir que los esencialistas analizan las sexualidades en términos de continuidad histórica y cultural y, en el lado opuesto, los construccionistas lo hacen más en términos de discontinuidad.

Para los esencialistas existiría una identidad homosexual (masculina y femenina) de base, ahistórica y acultural: los homosexuales y lesbianas habrían existido siempre y en todas partes. Mientras que para el punto de vista construccionista el concepto de «sexualidad» —y, en consecuencia, los de heterosexualidad y homosexualidad— es una categoría que existe prácticamente en todas las culturas pero que adquiere sentido y valores simbólicos muy diferentes, es decir, opuestos. Así, hablar de homosexualidad entre los antiguos griegos revelaría un anacronismo, igual que hablar de los contactos sexuales entre dos hombres aborígenes de Nueva Guinea sería etnocentrismo, constataciones que no implican en absoluto la inexistencia de una atracción sexual entre personas del mismo sexo en otros periodos históricos o con características culturales diferentes a la nuestra.

Hasta la segunda mitad del siglo XX la mayoría de los autores abordaron la sexualidad desde un punto de vista esencialista. Sólo a partir de los estudios antropológicos realizados al principio de la década de 1960, periodo en el que la diversidad cultural de las costumbres y prácticas sexuales entraba en escena y en el que Mary Mac Intosh llevó los estudios sociológicos sobre el «papel homosexual» en Gran Bretaña, ha sido cuando el enfoque construccionista ha comenzado a emerger. Un poco después, las obras de Michel Foucault en Francia y los de Jeffrey Weeks en el Reino Unido establecieron las bases teóricas y empíricas del construccionismo social.

Estos dos paradigmas coexisten en el seno de estudios y análisis científicos, pero aparecieron tam-

bién en otras formas de conocimiento, especialmente el saber común. Así, como afirma Carole Vance, todos tenemos una percepción esencialista de la sexualidad: la idea esencialista de que el comportamiento humano es natural, predeterminado por mecanismos genéticos, biológicos o fisiológicos inmutables es una creencia extendida prácticamente por todas partes. Está también en la tendencia a reagrupar en una categoría supuestamente homogénea a todas las personas que en nuestra opinión tienen un comportamiento similar: todos los homosexuales, bisexuales e incluso heterosexuales son parecidos. Ahora bien, afinando nuestro análisis no sería difícil admitir que la orientación sexual no hace parecidos a los individuos. Pero hay que admitir que es más simple para el espíritu humano pensar la realidad con categorías percibidas como estables antes que recurrir a conceptos flexibles.

Tanto desde un punto de vista científico como político estos dos enfoques pueden ser instrumentalizados de maneras muy distintas. Sería demasiado simplista clasificar el esencialismo y a sus partidarios como conservadores y a los construccionistas como progresistas. Sería también falso pretender que estos dos campos de pensamiento son homogéneos y perfectamente opuestos. Es verdad que algunos enfoques de las sexualidades, como el de las disciplinas sexológicas y biomédicas, han tendido a ser antes esencialistas, quizá porque sus análisis han sido realizados en términos de normalidad y desviación. Posición que favorece las investigaciones sobre la etiología (ligada a la endocrinología*, la genética*, la psiquiatría*, la psicología*, etc.) de la homosexualidad y que descuida las «causas» de la heterosexualidad, puesto que se considera «normal». Existen también otras formas de esencialismo dentro de las ciencias sociales: algunos historiadores tienen en cuenta, por ejemplo, la existencia de «gays» en la Edad Media, mientras que los antropólogos hablan de «homosexualidad» entre los amerindios, de igual manera que los zoólogos citan algunas especies animales cuyos comportamientos «homosexuales» han observado.

En términos políticos, la utilización de los dos enfoques no es unívoca. La propia creación de la expresión «homosexual» a mediados del siglo XIX por un sabio militante húngaro tenía el objetivo de demostrar la existencia de una «verdadera naturaleza» homosexual para impedir que fuera penalizada por el artículo 175 del nuevo Código Penal del Imperio germánico. Una gran parte de los homosexuales de la segunda mitad del siglo XIX, entre ellos el reconocido científico Magnus Hirschfeld*, adoptaron posturas similares.

También en el siglo XX se dio este tipo de argumentos, sobre todo en los estudios sobre el eventual origen biológico de la homosexualidad, como los

del neurobiólogo Simon LeVay a partir de una supuesta diferencia de tamaño entre el hipotálamo de los hombres heterosexuales y el de los hombres homosexuales. Según este científico, declaradamente gay, el tamaño del hipotálamo de los hombres homosexuales estaría más cerca del de las mujeres (sin precisar su orientación sexual). Hemos de subrayar que aunque esta clase de opinión biológica parezca admitir difícilmente una tercera vía como la bisexualidad (¿qué tamaño tendría el hipotálamo de los bisexuales?) plantea sobre todo muchos problemas éticos, como señala Udo Schuklenk.

Para algunos militantes homosexuales contemporáneos, el establecimiento de una verdad científica que reconozca la existencia de un origen de la homosexualidad (masculina y femenina) que tiene sus raíces en la naturaleza, es una forma de legitimación. El argumento de la «naturalidad» que «normaliza» la homosexualidad serviría entonces para contrarrestar los prejuicios y las sanciones sociales homófobas de toda especie: políticas, médicas, religiosas... Esto se une a los ya utilizados por las mismas razones desde el siglo XIX por otros militantes, como Karl Ulrichs. Estos razonamientos, que por otro lado tienen su origen en la teoría del «tercer sexo», muestran que el mismo concepto de «naturalidad» se puede adaptar a la utilización que se le quiera dar. Así, las teorías sobre el origen biológico de la homosexualidad pueden prestarse también a peligrosas derivas que reclaman una legitimidad científica: la «cura» de los homosexuales y las lesbianas e incluso las intervenciones médicas para «prevenir» su nacimiento son de este orden.

Esta búsqueda «científica» de la génesis de lo social en lo biológico es un viejo demonio que ha llevado ya a manipulaciones ideológicas ofreciendo una pseudolegitimidad a los enfoques deterministas de los que el eugenismo, muy apreciado por los ideólogos científicos nazis, es uno de los más negros.

► BOSWELL, John, «Revolutions, Universals, and Sexual Categories», en CHAUNCEY, George; DUBERMAN, Martin, VICINUS, Martha (dir.), *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, Nueva York, Penguin Books, 1990. —DE CECCO, John, «If You Seduce a Straight Person, Can You Make Them Gay? Biological Essentialism vs Social Constructionism», en DE CECCO, John, ELIA, John (dir.), *Lesbian and Gay identities*, Nueva York, Harrington Press, 1993. —FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité. I: La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976 [ed. cast.: *Historia de la sexualidad. I: La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 2004]. —LEVAY, Simon, «A Difference in Hypothalamic Structure Between Heterosexual and Homosexual Men», *Science*, 1991, núm. 253. —MAC INTOSH, Mary, «The Homosexual Role», *Social Problems*,

1968, 4. —SCHUKLENK, Udo, «Is Research Into the Cause(s) of Homosexuality Bad for Gay People?», *Christopher Street*, 1993, núm. 208. —SCHUKLENK, Udo, «Scientific Approaches to Homosexuality», en HAGGERTY, George E. (dir.), *Gay Histories and Cultures: An Encyclopedia*, vol. II, Nueva York-Londres, Garland Publishing Inc., 2000. —STEIN, Edward (dir.), *Forms of Desire. Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*, Nueva York, Routledge, 1992. —VANCE, Carole, «Social Construction Theory: problems in the History of Sexuality», en ALTMAN, Dennis; VANCE, Carole; VICINUS, Martha, WEEKS, Jeffrey (dir.), *Homosexuality, Wich Homosexuality?*, Amsterdam-Londres, Uigeverij An Dekker-Schorer y GMP Publishers, 1989. —WEEKS, Jeffrey, *Coming Out: Homosexual Politics in Britain from the Nineteenth Century to the Present*, Londres, Quartet Books, 1977.

Rommel MENDÈS-LEITE

→ antropología; biología; diferencia de sexos; filosofía; historia; medicina; psicoanálisis; psicología; sociología; teología; universalismo/diferencialismo.

ESPAÑA

Desde los orígenes, España ocupa un lugar específico en el mundo occidental. El establecimiento prolongado de poblaciones romanas, visigodas, luego árabes, en la península Ibérica ha dibujado una tierra de muchos perfiles. En el país de las tres religiones —musulmana, judía y católica—, cada comunidad adoptó el modelo de dominación masculina que organiza y estructura la virilidad de sus individuos varones en oposición al modelo femenino y la homosexualidad. Pero la presencia del islam*, a partir del siglo VIII, que se prolongó en Aragón y Levante hasta la expulsión de los moriscos en el siglo XVII impregnó durante mucho tiempo las actitudes y mentalidades de una tolerancia* innegable.

Con la preocupación de regular las costumbres disolutas, los religiosos encargados de instruir al pueblo y darle ejemplo basaron su modelo represivo durante la Edad Media cristiana en los temas homófobos que se encontraban en el Antiguo y Nuevo Testamento, sobre todo en el Levítico, en algunos pasajes de san Pablo* o en los escritos de san Agustín y la tradición patrística. Los libros penitenciales (siglos VIII-XI) dirigidos a guiar la práctica de los confesores tuvieron en cuenta las prácticas homosexuales, pero nada permite afirmar que este pecado* presentaba una especial gravedad con relación al conjunto de prácticas eróticas penalizadas. Por el contrario, en el siglo XIII, santo Tomás de Aquino estableció una jerarquía de pecados de lujuria considerando que toda práctica erótica fuera del matrimonio* era un pecado.

La homosexualidad entró entonces en la categoría de los pecados más graves contra natura*, junto a la masturbación y la zoofilia. Esta concepción homófila tendría una influencia determinante en la moral cristiana y la cultura occidental de finales de la Edad Media y de la época moderna.

Con los reyes visigodos, en los siglos VI y VII, la pena reservada a los homosexuales en la *Lex Visigothorum* de 642-649 era la castración, la cabeza rapada, la excomunión, el destierro de por vida y 100 latigazos. La llegada de los árabes en 711 tuvo el efecto de instaurar un clima de tolerancia* incontestable con respecto a la homosexualidad. De todas formas, los territorios del norte, que seguían siendo cristianos, y los que la Reconquista devolvió a los castellanos, al hilo del tiempo adoptaron una versión castellana de la *Lex* y de sus artículos homófilos bajo el nombre de Fuero Juzgo. En 1265, Alfonso X el Sabio se entregó a la tarea de unificar el conjunto de textos legislativos locales y elaboró el Fuero Real (1255) y *Las Partidas* (1265). Ambos textos insisten en el horror del pecado de sodomía sancionándolo con la pena de muerte, colgando al reo de los pies, disposición que encontraría un eco todavía más cruel en la Pragmática de los Reyes Católicos de Medina del Campo, del 22 de agosto de 1497. Bajo el título «Cómo castigar el abominable pecado contra natura», preveía la hoguera o su variante, el garrote, y la confiscación en provecho real de todos los bienes del culpable.

A partir del siglo XVI, el desarrollo de la homofobia en la Península estuvo ligado al proceso tridentino de santificación del matrimonio cristiano que equivalía por su ejemplaridad a las virtudes pasadas del celibato. Una vez definido el modelo heterosexual a seguir, se podían reprimir las desviaciones. Pero la novedad llegó un poco más adelante con un decreto del papa Clemente VII, del 24 de febrero de 1524, que confiaba la represión de la sodomía en la Corona del Aragón peninsular exclusivamente al tribunal de la Inquisición*. De forma explícita, este decreto mencionaba las costumbres homosexuales de la minoría morisca y del peligro de «contaminación pútrida de la parte sana de los fieles por parte de algunas ovejas negras». La represión contra los homosexuales hombres y mujeres en la España aragonesa comenzó un poco después, con el reinado de Felipe II, a partir de 1560 y continuó sin discontinuidad hasta el siglo XVII. Se hablaba de sodomía *perfecta* cuando los acusados eran dos varones, e *imperfecta* cuando se realizaba dentro de una relación heterosexual.

Hasta 1630 la Inquisición actuó con rapidez y dureza instruyendo las cuatro quintas partes de los procesos. Las personas contra las que se dirigió fueron sobre todo religiosos, efecto directo de la Contrarreforma, y campesinos. Se cebó también en

grupos concretos: marinos, esclavos, estudiantes, pastores..., teniendo todos en común una gran inestabilidad social y pocas raíces locales. El número de acusados extranjeros fue flagrante: marinos italianos en los puertos de la costa, trabajadores franceses en Cataluña, portugueses, turcos... Represión homosexual y xenofobia estaban ligadas: esta asociación aseguraba al tribunal la colaboración del pueblo a través de las denuncias. Al final de un proceso de una duración media de seis meses y medio, el culpable recibía un castigo de 200 latigazos y una pena de galeras de tres a siete años, seguida de un tiempo equivalente de destierro de su localidad. La sentencia le era comunicada mediante un auto de fe, ceremonia pública fastuosa y muy esperada, dirigida a mostrar el ejemplo que no había que seguir. Pero fue mucho más grave la condena a muerte a los homosexuales convictos de prácticas repetidas: una cuarta parte de los acusados. La pena capital al relajado (el tribunal inquisitorial relajaba en el secular, único designado para infligir la muerte) se aplicaba veinticuatro horas después del auto de fe. Se les llevaba a la hoguera, situada en general fuera de los muros de la ciudad donde estaba establecido el tribunal (Barcelona, Valencia o Zaragoza). Pero la vitalidad del aparato represivo iba acelerando al ritmo de las bancarrotas del Estado y las devaluaciones. Las prioridades de Felipe IV y de su favorito, el conde duque de Olivares, estaban muy lejos de las de los inquisidores y de la represión de la sodomía cotidiana. Más aún, ningún acusado fue condenado a muerte desde 1633. Sin embargo, este sombrío balance debe ser matizado. Con relación a otros países europeos, España dejó muy pronto de castigar los actos homosexuales. Además, la práctica jurídica inquisitorial, por terrible que fuera, ofrecía al acusado la garantía de un proceso hecho en justa forma que no resistía ninguna comparación con los métodos expeditivos de los tribunales civiles castellanos y la severidad inflexible de sus veredictos. En Cataluña, por ejemplo, el cargo de canciller de la Audiencia —el tribunal civil— era confiado a un eclesiástico que, cuando se sentaba junto a sus colegas inquisidores, se negaba a pronunciar la pena capital: el tribunal inquisitorial de Barcelona no condenó a la hoguera más que a cuatro homosexuales entre 1560 y 1700. Todavía existe documentación de procesos y testimonios gracias al sistema de archivo secreto de la Suprema Inquisición. La reina María Cristina, por decreto del 1 de julio de 1835, puso fin definitivamente a la actividad del tribunal.

El Código Penal de 1822, inspirado en el Código Penal francés, abandonó la penalización* de la sodomía. Despenalizó las prácticas homosexuales privadas entre adultos, disposición conservada en los códigos penales posteriores de 1848, 1850 y 1870. En la segunda mitad del siglo XX, igual que en el resto de

Europa, la homosexualidad entró progresivamente en la esfera psiquiátrica de la enfermedad mental.

De todas formas, el Código Militar del Ejército* (1884) y el de la Marina de guerra (1888) mantuvieron el delito de homosexualidad antes de que fuera promulgado el Código de Justicia Militar de 1945, que unificó los de los Ejércitos de tierra, mar y aire. En su artículo 69, el Código Penal de 1928 promulgado bajo la dictadura del general Primo de Rivera, volvió al pasado al infligir una pena de dos a doce años de prisión a las personas que fueran culpables de un delito de ofensa contra las buenas costumbres realizado con una persona del mismo sexo. El artículo 616 estipulaba además que «cualquiera que sea culpable habitual o escandalosamente de atentado al pudor con personas del mismo sexo, será castigado con una multa de 1.000 a 10.000 pesetas y será declarado no apto para la función pública durante un periodo de seis a doce años».

En 1932, la Segunda República española (1931-1939) hizo desaparecer estas disposiciones del Código Penal. La dictadura del general Franco dejó las cosas en ese estado (bastaba con recurrir al expediente del «escándalo público» para la detención de las personas homosexuales) hasta el 15 de julio de 1954, fecha en la que fueron modificados los artículos 2 y 6 de la Ley de Vagos y Maleantes creada en 1933, para incluir a los homosexuales junto a «rufianes y proxenetes, a los mendigos profesionales y a los que viven de la mendicidad ajena, explotan menores de edad, enfermos mentales o lesionados». A partir de ese momento, según el texto de la ley, a los homosexuales se les aplicarían, «para que las cumplan todas sucesivamente, las medidas siguientes: a) internado en un Establecimiento de trabajo o Colonia agrícola. Los homosexuales sometidos a esta medida de seguridad deberán ser internados en instituciones especiales y, en todo caso, con absoluta separación de los demás; b) prohibición de residir en determinado lugar o territorio y obligación de declarar su domicilio; c) sumisión a la vigilancia de los Delegados».

El 4 de agosto de 1970 esta ley fue reemplazada por la de Peligrosidad y Rehabilitación Social, cuyo artículo sexto establecía lo siguiente: «A los que realicen actos de homosexualidad y a los que habitualmente ejerzan la prostitución se les impondrán, para su cumplimiento sucesivo, las siguientes medidas: a) internamiento en un establecimiento de reeducación; b) prohibición de residir en el lugar o territorio que se designe o de visitar ciertos lugares o establecimiento públicos, y sumisión a la vigilancia de los delegados». Se crearon dos penales, los de Badajoz y Huelva, para rehabilitar a los homosexuales masculinos (las lesbianas, que sufrieron una fuerte represión social, ni siquiera parecían existir). Los presos se dividían según sus tendencias: los «pa-

sivos» iban a Badajoz y los «activos» a Huelva. La terapia consistía en mostrarles imágenes eróticas de mujeres y hombres, y darles una descarga eléctrica al aparecer las de los varones. Las penas oscilaban entre los 3 meses de prisión y los 4 años de cárcel. A pesar de la creación de esos centros, su incapacidad para albergar a todos los condenados por ese delito hacía que la mayoría de las personas acusadas de homosexualidad fueran a la cárcel de Carabanchel en Madrid o a la Modelo en Barcelona. En ellas, las vejaciones por parte de los internos y los funcionarios (incluidas las violaciones sufridas por los «invertidos» con el visto bueno de los vigilantes) conducían a algunos al suicidio. A la salida de la cárcel, el pasado penitenciario hacía muy difícil conseguir trabajo. Por otro lado, el primer grupo de liberación homosexual se creó como reacción a esta ley, en la que no se suprimió la mención a los «actos homosexuales» hasta el decreto del 11 de enero de 1979. La ley sólo fue derogada en 1995 y hubo que esperar hasta 1999 para que se declarasen confidenciales y únicamente consultables por los historiadores todos los archivos policiales de los reprimidos por ella. La importancia de esta última medida queda reflejada en una anécdota relatada por Antoni Ruiz, presidente de la Asociación de Ex Presos Sociales: «Me pilló la policía sin carné [en 1995]. Di mis datos y, cuando consultaron con la central, uno le dijo al otro: “Ten cuidado, que éste es maricón”». En 2009, Ruiz fue el primer gay represaliado en el franquismo al que se le reconoció el derecho a una indemnización por el tiempo que pasó en prisión a causa de su orientación sexual.

La Constitución de 1978 establece en su artículo 14 que los españoles son iguales ante la ley, sin discriminación* por nacimiento, raza, sexo y opinión. Felizmente, extiende la prohibición de la discriminación a «cualquier otra condición o circunstancia personal o social», dejando así la puerta abierta a otras aplicaciones. Una encuesta realizada por el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) en 1988 sobre la tolerancia a la homosexualidad en la sociedad, dio el resultado siguiente: un 50 por 100 de las personas consultadas pensaban que la homosexualidad era condenable; el 28 por 100 se mostraba indiferente y el 16 por 100 encontraba aceptable este tipo de relaciones. En la misma época, el sociólogo Jesús Ibáñez quiso probar la homofobia espontánea de los españoles proponiendo esta pregunta: «¿Es usted de la opinión de que hay que acabar con los farmacéuticos y los homosexuales?». La respuesta enlaza con una nueva pregunta: «¿Por qué los farmacéuticos?».

La adhesión de España a la Unión Europea el 1 de enero de 1986 le permitió beneficiarse de diversas resoluciones europeas relativas a los derechos de gays y lesbianas. Hubo otra resolución aprobada por el Parlamento Europeo el 8 de febrero de 1994 que

obligaba a la Comisión a elaborar una recomendación destinada a todos los países de la Unión con el fin de acabar con la discriminación* homófoba. Algunos puntos muy innovadores tendentes a reconocer el derecho al matrimonio* o a una unión jurídica equivalente para las parejas de gays y lesbianas llevó a algunas autonomías españolas a aprobar nuevas leyes sobre el estatus de uniones libres, incluyendo las parejas de homosexuales. Fue el caso de Cataluña (1998), Aragón (1999), Navarra (2000) y la Comunidad Valenciana (2001). Mientras que el Partido Popular (PP) abogaba por una armonización nacional de las disposiciones adoptadas en varias autonomías en las que existen registros comunitarios o municipales sin precisar plazos, por su parte el Partido Socialista (PSOE) anunció a comienzos de abril de 2001 que adoptaría la ley sobre uniones homosexuales en todas las comunidades autónomas presididas por él, es decir, Baleares, Asturias y Andalucía. Según Pedro Zerolo, presidente de la Federación del Estado de Lesbianas y Gays (FELG), el Partido Socialista e Izquierda Unida (IU) debían presentar en el Congreso una ley que autorizara, sin condiciones, el matrimonio de gays y lesbianas y el derecho a la adopción*.

Las salidas del armario se multiplicaron: el bailarín Nacho Duato, el escritor Terenci Moix e incluso el diputado socialista catalán Roberto Labandera abrieron el camino. En septiembre de 2000 el teniente coronel José María Sánchez Silva apareció en la portada de la revista *Zero*. Declaró querer «ejercer su derecho a proclamar su homosexualidad y contribuir a que las leyes se adapten a la realidad social». El escritor Francisco Umbral, considerando que esta salida del armario estaba cerca del exhibicionismo*, escribió: «La mujer embarazada, la novia enamorada y el homosexual tienen en común que quieren contarlo todo. Es como si hubieran visto a la Virgen de Lourdes o a Claudia Schiffer en cueros» (*El Mundo*, 7 de septiembre de 2000). Por otro lado no faltan las expresiones que estigmatizan a los homosexuales: los gays «pierden aceite» y las lesbianas son unos «marimachos».

Por primera vez en la historia sociológica española, el Instituto Nacional de Estadística (INE) tomó la iniciativa de contabilizar en el censo las uniones libres heterosexuales y homosexuales. La encuesta, hecha pública en 2002, previó además el derecho a la intimidad de aquéllos que, a pesar de la obligación de informar, preferían omitir los datos que permitían deducir su orientación sexual. Las organizaciones de gays y lesbianas aplaudieron pero se mostraron prudentes con esta iniciativa. El FELG pensó que podía llevar a la normalización de las opciones homosexuales, mientras que el Colectivo de Lesbianas, Gays, Transexuales y Bisexuales de Madrid (COGAM) estimó que el temor a hacer pública

la orientación era aún muy fuerte y que muchas personas dudaron en cumplimentar este apartado. Pedro Zerolo, por su parte, consideró que este temor llevaría a una infravaloración política de las uniones homosexuales con relación a las uniones heterosexuales, lo que tendría como consecuencia impedir el reconocimiento del derecho al matrimonio y a la adopción. Finalmente, la Coordinadora Gay y Lesbiana de Cataluña señaló la incoherencia de un Estado que hacía el censo de parejas homosexuales rechazando los derechos que les son inherentes.

En 2004 se celebraron elecciones generales y el PSOE obtuvo la victoria. El 2 de julio de 2005 se legalizó el matrimonio entre personas del mismo sexo. Según una encuesta del CIS, la ley contaba con el respaldo de un 66 por 100 de la población. Sin embargo, la Iglesia católica y organizaciones afines, como el Foro Español de la Familia, se opusieron, indignados, a la medida. La legalización del matrimonio entre personas del mismo sexo entrañaba una equiparación completa con el matrimonio heterosexual y, por tanto, incluía el derecho a la adopción, aspecto este sobre el que no existía unanimidad en las filas socialistas: felizmente, la ley aprobada no cayó en la contradicción lógica que habría supuesto la redacción de un texto que, reconociendo la plena igualdad jurídica de las personas con independencia de su orientación sexual, hubiera negado a las parejas homosexuales el derecho de adoptar. Durante el primer año de vigencia de la ley, contrajeron matrimonio unas 4.500 parejas homosexuales; en 2009, la cifra era superior a 15.000, un número muy inferior al augurado por algunas asociaciones, pero que en ningún caso puede servir para poner en cuestión la legitimidad de la medida, como si un derecho dejara de serlo porque decidiera ejercerlo un número mayor o menor de personas. Tampoco tiene consistencia lógica esgrimir el porcentaje de divorcios registrados, del 10 por 100 aproximadamente: sería como cuestionar el derecho al matrimonio de las personas heterosexuales porque se registrara un porcentaje mayor o menor de divorcios. Casi dos años después de la aprobación de la ley, el 27 de febrero de 2007 se debatió en el Congreso una iniciativa legislativa popular para que el matrimonio consistiera únicamente en la unión entre un hombre y una mujer. Dicha iniciativa, presentada por el Foro Español de la Familia y apoyada por más de un millón y medio de firmantes, fue respaldada en el Congreso de los Diputados por el PP y Unió Democràtica de Catalunya (UDC), los dos únicos partidos que en 2005 se habían opuesto a la aprobación de la ley, pero no prosperó. No obstante, en octubre de 2005 el Tribunal Constitucional admitió a trámite el recurso del Partido Popular contra la ley, sin que, cinco años después, se hubiera pronunciado aún al respecto.

A pesar de los enormes avances jurídicos y los notables progresos sociales logrados en los últimos diez años –entre los que cabe incluir fenómenos a primera vista tan heterogéneos como la «salida del armario» de miembros de la judicatura, del ejército o de la Guardia Civil, y la emisión por televisión de series españolas de gran éxito en las que personajes adolescentes o incluso niños viven abiertamente su homosexualidad–, la homofobia sigue presente en la sociedad. Según un estudio realizado en 2010 por el Ministerio de Sanidad, un 15 por 100 de españoles opina que la homosexualidad es «una enfermedad» y un 23 por 100 de varones está «poco o nada de acuerdo» con que la homosexualidad sea «respetable». Ese caldo de cultivo hace que se produzcan aún agresiones físicas y verbales a personas homosexuales, aunque quizá no quepa hablar tanto de un incremento de la violencia* homófoba como de un aumento de la disposición de denunciarla, al amparo no sólo de una de las pocas legislaciones del mundo que equipara desde todos los puntos de vista los derechos de las personas homosexuales con los de las heterosexuales, sino de la repulsa que esas agresiones producen en la mayor parte de la sociedad. Especialmente delicado es el asunto de la homofobia en las aulas, por el peligro de suicidio que conlleva. En un estudio realizado por la federación COLEGAS entre 30.000 estudiantes andaluces de ESO y Universidad, el «81 por 100 considera que si un integrante de su clase se definiera en público como gay, lesbiana, bisexual o transexual, sería discriminado». Esta situación hace, si cabe, más lamentable aún la oposición suscitada entre los sectores políticamente más conservadores por la aprobación en 2006 de la asignatura de Educación para la Ciudadanía, uno de cuyos objetivos consiste en inculcar a los jóvenes una «aproximación respetuosa a la diversidad». De nuevo, la jerarquía católica española –en sintonía perfecta con el Vaticano– ha sido triste protagonista de estos ataques («Los centros religiosos que impartan la nueva asignatura colaborarán con el mal», declaró el cardenal Antonio Cañizares el 26 de junio de 2007). A poco de la vuelta del PP al gobierno de la nación, los avances logrados en materia educativa sufrieron un grave retroceso: una de las primeras medidas del nuevo gabinete fue la supresión de la asignatura Educación para la Ciudadanía y su sustitución por otra «libre de cuestiones controvertidas», en palabras del ministro de Educación. Queda por comprobar –sobre todo si el Tribunal Constitucional se pronunciara a favor de la ley–, si la oposición al «matrimonio homosexual» por parte del PP es realmente una mera cuestión semántica, como afirman muchos de sus dirigentes –decididos a eliminar de la legislación la palabra «matrimonio» sólo para sustituirla por alguna fórmula a su juicio más afortunada– o si la

modificación terminológica entrañará la pérdida del derecho a la adopción por parte de los dos cónyuges, aspiración evidente de los sectores más radicales del partido y de la jerarquía católica. En este último caso, el retroceso jurídico, lógico y humano sería evidente: se crearía una situación absurda, en la que una persona homosexual sólo podría adoptar siendo soltera, y dramática, pues, en las familias formadas por una pareja homosexual estable, la muerte del único de los dos miembros reconocido por la ley como progenitor privaría al que quedara con vida de cualquier derecho sobre el menor. Por tanto, no parece que ese camino sea el más adecuado, precisamente, para defender ni a los niños ni a las familias.

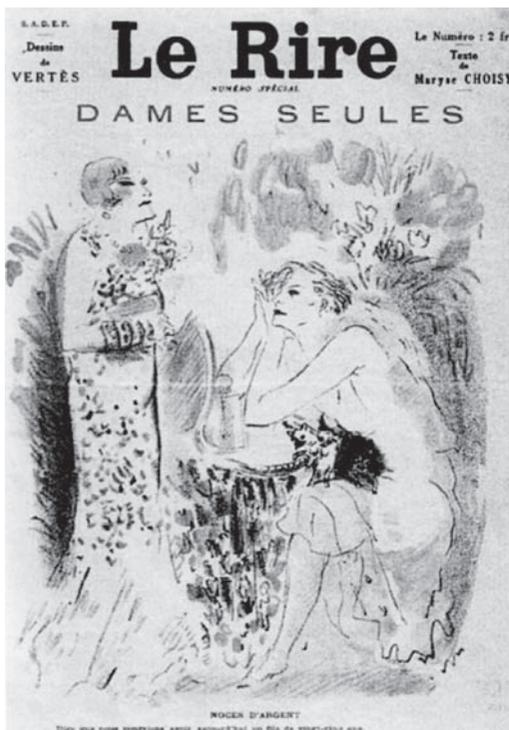
► ALIAGA, Juan Vicente, GARCÍA CORTÉS, José Miguel, *Identidad y diferencia sobre cultura gay en España*, Barcelona-Madrid, Egales, 2000. –BERGMAN, Emilie, SMITH, Paul Julian, «Entiendes!», Durham, Duke Univ. Press, 1996. –BORRILLO, Daniel, *L'Homophobie*, París, PUF, 2000. –BOSWELL, John, *Christianisme: tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au xivème siècle*, París, Gallimard, 1985 [ed. cast.: *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad: los gays en Europa occidental desde el comienzo de la era cristiana hasta el siglo XIV*, Barcelona, El Aleph Editores, 1998]. –CARRASCO, Rafael, *Inquisición y represión sexual en Valencia*, Barcelona, Laertes, 1986. –FERNANDEZ, André, *Au nom du sexe*, París, L'Harmattan, 2001. –GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, MORENO MARTÍNEZ, Doris, *Inquisición, historia crítica*, Madrid, Temas de Hoy, «Historia», 2000. –GRAULLERA SANZ, Vicente, «Delito de sodomía en la Valencia del siglo XVI», *Torrens, Estudis i investigacions de Torrent i comarca*, Torrent, Publicación de l'Arxiu, Biblioteca i Museu de l'Ajuntament de Torrent, 1991-1993. –LLAMAS, Ricardo, *Teoría torcida, prejuicios y discursos en torno a la «homosexualidad»*, Madrid, Siglo XXI, 1998. –MIRABET y MULLOL, Antoni, *Homosexualidad hoy*, Barcelona, Editorial Herder, 1985. –NOGUEIRA, Charo, «El nuevo censo contabiliza las parejas de hecho y las uniones homosexuales», *El País*, 15 de agosto de 2001. –PÉREZ CÁNOVAS, Nicolás, *Homosexualidad, homosexuales y uniones homosexuales en el Derecho español*, Granada, Comares, 1996. –PERRY, Mary Elizabeth, «The "Nefarious Sin" in Early Modern Seville», en KENT, Gerard, GERT, Hekma (dir.), *The Pursuit of Sodomy: Male Homosexuality in Renaissance and Enlightenment Europe*, Nueva York, Harrington Park Press, 1989. –VILLENNA, Miguel Ángel, «Un teniente coronel se declara "gay" y pide respeto para los homosexuales», *El País*, 3 de septiembre de 2000.

André FERNANDEZ

→ América Latina; *contra natura*; *despenalización*; *fascismo*; *Inquisición*; *penalización*; *teología*.

ESTERILIDAD

La presunta esterilidad de los homosexuales y de la homosexualidad es uno de los tópicos de la retórica homófoba y de la justificación heterosexista de la desigualdad de las sexualidades, de las parejas y las familias*. «Infecunda por naturaleza, la homosexualidad no responde a los criterios demográficos y educativos en los que se basan los deberes del Estado», afirmaba, por ejemplo, Christine Boutin* durante los debates sobre el PACS. Sin embargo, cuando se trata de delimitar el contenido concreto de la «esterilidad», ésta se evapora. La paradoja se aclara cuando dejamos de percibir los discursos homófobos como ellos quieren que los sintamos, y se capta la naturaleza profunda de esta «esterilidad»: lejos de reducirse a la sucesión y a la diversidad de sus realizaciones a través de la historia (esterilidad biológica, esterilidad moral, esterilidad de las prácticas, de las personas, y, en la actualidad, de las parejas, etc.), la «esterilidad de los homosexuales» remite a una estructura simbó-



Portada de la revista satírica *Le Rire* (1932), dedicada a las «Damas solas». «Bodas de plata: —Pensar que podríamos tener hoy un hijo de veinticinco años.»

lica y mental del inconsciente homófobo que trasciende en realidad a todas las constataciones concretas pretendidamente «objetivas». En realidad, esta esterilidad, en el discurso heterosexista, es ante todo *metafísica* y, por ello, incontestable, al menos por aquéllos a los que se refiere. De esta naturaleza «metafísica» se desprenden dos consecuencias importantes: por una parte, el esquema general de la esterilidad prevalece sobre cualquier otro contenido y no puede ser «refutado» con un razonamiento científico; por otro, al situarse por encima de la realidad, puede imponerse a esta realidad, intentando por ejemplo modificar la naturaleza o prohibir algunas posibilidades ofrecidas por la naturaleza en el propio nombre de la idea normativa de la «Naturaleza», autoproclamándose sus portavoces.

Arqueología de la «esterilidad»

La versión moderna del tema de la esterilidad surge de dos tradiciones más antiguas. La primera, de origen griego, gira en torno al concepto de *para phusin*, que se puede traducir por «contra natura» y también por el adjetivo «antifísico», bastante corriente en el siglo XVIII. Entre los griegos, la *phusis* es la naturaleza como proceso dinámico del engendramiento. En su origen, pues, el concepto no tiene en realidad ninguna connotación moral. Fue más adelante, bajo la influencia tardía de los filósofos estoicos cuando el concepto de naturaleza adquirió un valor *ético* mucho más claro. En este pensamiento, la pareja hombre-mujer adquiere una importancia preponderante que tiende a descalificar las relaciones pederásticas, que eran más valoradas en las antiguas tradiciones arcaicas y clásicas. El pensamiento cristiano, influido por los estoicos, reforzó el valor moral del concepto *para phusin*, y a partir de él la naturaleza sería considerada la obra de Dios. Lo que es *para phusin*, por tanto, ya no irá sólo contra la naturaleza en el sentido dinámico, sino contra la moral y contra el propio Dios.

La otra tradición es la judía. En el texto bíblico, cuando Abraham es muy viejo y su esposa Sara estéril, Yahvé le promete una descendencia numerosa, «tan numerosa como los granos de arena y las estrellas del cielo». La «promesa hecha a Abraham» se convirtió de esta manera en un *leitmotiv* que recorre todo el Antiguo Testamento. Sara se quedó encinta y efectivamente le dio descendencia. El pueblo judío se fue formando poco a poco, y fue precisamente el sobrino de Abraham, Lot, el que llegó a Sodoma y Gomorra*. Las dos ciudades del vicio* y del pecado* fueron destruidas por un castigo divino: las piedras y el azufre. Ahora bien, en la religión judía, el azufre es a la vez un símbolo de purificación y de esterilidad. Pero esto no es todo: cuando la mujer

de Lot se volvió para observar la catástrofe, violando la prohibición divina, se transformó en estatua de sal. Y la sal también es símbolo de esterilidad. Se ve que la coherencia mítica que asocia sodomía, desviación sexual, castigo divino y esterilidad simbólica posee raíces que no son de ayer.

En la Edad Media se fusionaron las dos tradiciones, especialmente en santo Tomás de Aquino. Pero en esta época la esterilidad era un concepto cuyo valor axiológico era muy ambiguo. Es cierto que se asociaba la infecundidad a lo negativo, a la maldición divina. Pero al mismo tiempo el rechazo de la procreación podía responder a una forma de ascesis, o de pureza, como lo demuestra la regla del celibato, de la abstinencia y de la castidad impuesta al clero. Además, los templarios y algunos herejes*, como los cátaros, hicieron de esta pureza y del rechazo a la procreación un tema tan importante que muy pronto fueron acusados de una indulgencia culpable respecto a las relaciones entre hombres. Desde entonces, si bien la infecundidad es una maldición, el rechazo de la procreación tiene también un valor potencial, aunque siempre sospechoso de una complacencia contra natura*.

En el Antiguo Régimen se mantuvo esta ambigüedad del concepto de esterilidad. En el pensamiento imputado a los libertinos, la sodomía seguía siendo contra natura, es cierto, pero con frecuencia se la presentaba como una ventaja, especialmente para las mujeres, ya que no les provocaba embarazos inoportunos que podían revelar las infidelidades y encerrar a la madre en casa durante largos meses. Como dice Mirabeau, «el desenfreno* no hace hijos». El placer entre hombres o mujeres era tanto más libre y atrayente cuanto más se desembarazaba de las servidumbres de la procreación. Sin embargo, la idea de una autonomía del placer asusta a los espíritus y, en el discurso cristiano, la esterilidad de las relaciones entre sodomitas se suele presentar como el reverso paradójico de una prodigalidad excesiva o de un desperdicio gratuito de fluidos corporales. El argot del siglo XIX les dio incluso a los homosexuales el bonito nombre de «gachís».

En los siglos XIX y XX este asunto sufrió algunas mutaciones ya que se asoció cada vez más a la degeneración* y a diversos subproductos de la retórica médica y científica. Se difundió entonces la idea de que el onanismo y la inversión* hacían estéril al individuo: no era la práctica lo que era «estéril», sino la persona en su totalidad la que se convertía en estéril. Era la época en la que el homosexual se había convertido en un personaje que pertenecía por completo al discurso médico y psiquiátrico y la infecundidad abandonó el ámbito de las prácticas para inscribirse en el interior del propio sujeto, definiendo así su verdadera «esencia». La homosexualidad no procedía en este caso del pecado, sino sobre todo de

la «patología»: «la anomalía» del «invertido» se ligaba a una «degeneración nerviosa» que implicaba la esterilidad biológica. Y aunque el propio individuo no fuera estéril (los médicos se vieron obligados a reconocer que no lo eran, ya que muchos homosexuales de la época estaban casados y eran padres de familia), lo sería su descendencia. Y si sus hijos no lo eran, la maldición «científica» caería sobre sus nietos. Esta idea se encuentra todavía en la actualidad en algunos discursos surgidos directamente del siglo XIX, como lo demuestra el psicoanalista Jean-Pierre Winter que describió la supuesta «herida simbólica» del hijo de una familia homoparental en términos que provocarían risa si no hubieran sido recogidos con toda seriedad por un periódico como *Le Monde des débats* (marzo de 2000): «Podemos temer que se transmita a la primera, a la segunda, incluso a la tercera generación, por pararse la transmisión de la vida: por la alegría, la muerte o la esterilidad». La teoría de la degeneración puso, por tanto, en el orden del día el sentimiento de una herencia mórbida. En esta perspectiva el homosexual solía aparecer como un aborto estéril, una especie de «fin de raza», como la última etapa de una esterilidad acumulada en las distintas generaciones, en un largo proceso atávico de agotamiento fatal.

Desde entonces se propagó en los discursos de esta época el fantasma de una esterilidad colectiva que podía extenderse y destruir a todo el Estado. Y esta angustia se expandió en un contexto cada vez más marcado por el empuje de los movimientos nacionalistas en Europa. La potencia de las naciones se evaluaba más que nunca por el número de habitantes y de soldados disponibles, en la gestión de las poblaciones que evocaba Michel Foucault a propósito de los biopoderes. Los úteros eran el objeto de una política oficial de custodia que servía para justificar la relegación de las mujeres a su función reproductora y, al mismo tiempo, el temor a la baja tasa de natalidad, sobre todo después de la Primera Guerra Mundial, legitimó la persecución de los homosexuales, el sexismo y la homofobia iban una vez más a la par. Esta paranoia que afectó a toda Europa culminó en la Alemania* nazi y en la Unión Soviética, regímenes en los que la política de instrumentalización de los cuerpos hizo de los homosexuales objetos estériles «por naturaleza», inútiles para el Estado, peligrosos para la sociedad: por tanto, había que curarlos, desembarazarse de ellos.

Esta visión de la esterilidad homosexual, como amenaza para el poder del Estado, sigue presente hoy día en las conciencias. Así, en 1998, en la conferencia anual de la asociación Concerned Women for America, Wilma Lefwich mencionaba la existencia de un complot mundial dirigido a «reducir a la población norteamericana gracias a la generalización del aborto, la esterilización de las madres de

familias numerosas y la promoción de la homosexualidad». Incluso, por encima de cada país, es la propia supervivencia de la humanidad la que está amenazada por la homosexualidad, que es también el argumento último de la retórica homófoba: «Sí, pero si todo el mundo fuera homosexual...» (mientras que nadie se atreve a decir, sobre todo las autoridades católicas: «Sí, pero si todo el mundo fuera cura o monja...»), como si el contagio* fuera a afectar a todos los seres humanos, como si la especie humana fuera a desaparecer muy pronto de la faz de la Tierra aunque se acabaran las discriminaciones* y persecuciones homófobas, fantasma apocalíptico tanto más absurdo cuanto que los que lo propagan se asustan por la superpoblación del planeta. Y a pesar de todo, este discurso suele estar en los discursos y las conciencias, y Marguerite Duras*, por ejemplo, no tuvo miedo de hablar totalmente en serio de la llegada universal de la homosexualidad en *La vida material*: «Será la gran catástrofe de todos los tiempos. Al principio larvada. Se observa un ligero despoblamiento. [...] Es posible que esperemos todos juntos el despoblamiento final. Estaremos todos dormidos. La muerte del último hombre pasará desapercibida...».

De todas formas, hay que insistir en el carácter muy especial, en el espacio (geográfico y social) y en el tiempo a la vez, de esta asociación entre homosexualidad y esterilidad que aparece como una evidencia insuperable. En efecto, todavía en la actualidad, en muchas áreas culturales del mundo árabe, de África y de Asia las prácticas homosexuales no son en absoluto incompatibles con el matrimonio* (heterosexual) y la procreación. Igualmente, en algunas minorías étnicas del mundo occidental, dentro de las cuales la descendencia colectiva tiene un valor más importante que la simple institución del matrimonio, muchos hombres intentan tener hijos antes de comprometerse a una vida homosexual. De hecho, en estas capas sociales, por lo menos para los hombres, el mandamiento de la «orden de reproducirse» sería la siguiente: «Sea cual sea tu homosexualidad, tienes que tener hijos, la raza se perpetúa y el honor queda a salvo». Aunque en el marco occidental el simple hecho de recordar que los homosexuales no son estériles suele ser una paradoja totalmente inaudita, en otras muchas sociedades, por el contrario, no es manifiestamente una evidencia simbólica irrefutable que se pueda oponer a las relaciones homosexuales.

De la esterilidad mítica a las políticas de esterilización forzosa

El mito homófobo de la esterilidad es inseparable de la paradoja de la «reproducción de estériles». Hocquenghem recuerda que «la transmisión de la

homosexualidad [conserva] este carácter un poco misterioso de los progresos de la producción deseada; un prefecto de Policía citado por G. Macé en *Lundis en prison* define a los homosexuales: “Esa gente que, a pesar de que no procrea, tiene tendencia a multiplicarse”». La misma idea de esterilidad en las relaciones homosexuales tiene que ser deconstruida, aunque para ello haya que desprenderse *a priori* de las categorías del pensamiento social, lo que exige, es cierto, algo de esfuerzo. En realidad, el concepto de esterilidad sólo tiene sentido con relación a la función reproductora, que fracasaría en su objetivo. Nadie se atreve a hacer del beso una práctica estéril, aunque objetivamente el beso no produce hijos; pero al no ser la procreación la finalidad del beso, nadie piensa en ella, con toda razón. Igualmente, tampoco hay ninguna razón para considerar que las otras prácticas homo o heterosexuales (caricias, felaciones, cunnilingus, sodomías, etc.) sean estériles, salvo que se considere que toda sexualidad debe tener como único fin la procreación, lo que, en efecto, suele ser el presupuesto de la moral tradicional. Por ello, igual que nadie espera del beso o la sodomía un embarazo imposible, es técnicamente inexacto hablar de esterilidad a propósito de estas prácticas. Aunque sea una evidencia social difícil de quebrantar, esta idea de una esterilidad homosexual también está ligada a un elemento históricamente datado, cuya persistencia en el discurso revela un déficit de elaboración conceptual entre aquéllos y aquéllas que se valen de ella.

En esta situación, la idea de «esterilidad» no es ni verdadera ni falsa, sino simplemente *fuera de lo corriente*: tiende a producir sus propios fundamentos tratando de imponerse a la realidad social y biológica, en una lógica a veces auténticamente criminal. El razonamiento es simple: los homosexuales son «estériles» y si no lo son (porque no lo son) hay que esterilizarlos. Los homosexuales no «pueden» tener hijos, si los tienen hay que quitárselos.

El diputado conservador Pierre Lellouche sin duda era consciente de lo que decía cuando gritó, durante los debates sobre el PACS, desde lo alto de su escaño en la Asamblea Nacional, ese «¡Esterilizados!» tristemente famoso. De hecho, a partir de comienzos del siglo XX y con los primeros desarrollos de la genética*, la medicina intentó «curar» a los invertidos o, en caso de «fracaso», de esterilizarlos. La esterilización colectiva y forzada fue propuesta a partir de 1904 por el psiquiatra austriaco Ernst Rüdín, que se adhirió en 1933 al comité de expertos sobre la herencia dirigido por Himmler*. Por tanto, los nazis pusieron en práctica esta medida, pero su realización no se aplicó de forma masiva porque Himmler tenía «esperanzas» de «curarlos».

Más recientemente, los debates en Francia sobre el reconocimiento de las familias homoparentales y

el derecho de adopción* para las parejas del mismo sexo han hecho aparecer la lógica perversa de un elemento análogo, aunque evidentemente menos violento. En efecto, hasta entonces los homosexuales habían sido acusados a menudo de rechazar la asunción de «responsabilidades» familiares y las «funciones» paternas. Pero cuando las parejas homosexuales quisieron adoptar, se les replicó que «debían despedirse» de su deseo de tener hijos. Y de hecho, la ley francesa prohíbe la adopción a las parejas homosexuales e incluso rechaza reconocer las familias homoparentales que existen de facto, justificando la esterilidad simbólica de los homosexuales en la «esterilización social» ordenada por la ley, viniendo la segunda a «probar», de alguna forma la primera, que funciona como una «confirmación».

De la misma forma, el acceso a la Reproducción Médica Asistida (RMA) en la década de 1990 sacó también a la luz esta lógica absurda por la que la invocación de la supuesta esterilidad de los homosexuales (como hemos visto, siempre en un sentido metafísico) servía de pretexto para rechazar su derecho a fecundar. Así, las leyes de la bioética limitaron la reproducción médica asistida a los solteros y a las parejas casadas, por lo que quedaban excluidas *a priori* las parejas de homosexuales. El razonamiento lógico es siempre el mismo: las técnicas de la RMA tratan de «reparar» la naturaleza dando a las parejas heterosexuales estériles un acceso «artificial» a la procreación. Esta capacidad de poder «reparar la naturaleza» podría abrir la puerta a una toma de conciencia de que esta «naturaleza» no se impone a todas las opciones humanas, y que no hay nada que prohíba dar a todos acceso a la RMA. Pero la política que se eligió optó por el camino inverso: en lugar de aceptar la idea de que no hay «trascendencia» de la naturaleza, se contenta con «mimar» a la naturaleza tratando de «guardar las apariencias». Esta concepción de la naturaleza (negada en la *práctica* por el movimiento que pretende «repararla») es la que, en un gesto extrañamente paradójico, se opuso a las reivindicaciones de los gays y las lesbianas. Aquí, como en otras partes, la humanidad libre se aliena ella sola (y oprime a sus miembros homosexuales) sometiéndolos a los fetiches que ella misma ha creado.

Daniel Borrillo ha demostrado hasta qué punto el argumentario heterosexista se ha ido haciendo cada vez más ridículo al ligar el coito heterosexual a la «supervivencia» humana, habida cuenta de que las modernas técnicas de procreación, en un razonamiento circular, han rechazado a los gays y las lesbianas. Pero los pensamientos más eufemistas que conciben la homosexualidad como «puro deseo» con relación a la heterosexualidad necesariamente reproductora, y consustancialmente ligada a la utilidad social, están llenos de contradicciones. En efecto, no se obliga a los solteros heterosexuales a casar-

se, ni a los casados a tener hijos o a adoptarlos en el caso de que sean estériles. Condicionar el valor y los derechos sociales de una sexualidad por su supuesto «horizonte reproductor» llevaría en última instancia a prohibir las píldoras anticonceptivas y la interrupción voluntaria del embarazo, lo que explica que el resto de los grupos más violentamente opuestos a la contracepción y a la interrupción voluntaria del embarazo sean también los más violentamente homófobos. Como decía con humor Daniel Borrillo, «hay que preguntar si detrás del argumento de la reproducción no se esconde una cierta hostilidad antihomosexual...». En definitiva, si como afirma Christine Boutin la «homosexualidad es un proyecto estéril y efímero», esta «esterilidad» se encuentra ante todo en el espíritu de los homófobos. Por eso precisamente es peligrosa para los gays y las lesbianas.

► BORRILLO, Daniel, *L'Homophobie*, París, PUF, «Que sais-je?», 2000. —DANIEL, F. E., «Should Insane Criminals and Sexual Perverts Be Permitted to Procreate?», *Medico-Legal Journal*, 1893. —FORD, Norman, «Access to Infertility Clinics for Single Women and Lesbians?», *Chisholm Health Ethics Bulletin*, primavera de 2000. —FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité III, Le Souci de soi*, París, Gallimard, 1984 [ed. cast.: *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 2005]. —GILBERT, Maurice, «La Bible et l'homosexualité», *Nouvelle Revue de Théologie*, 1987, núm. 109. —HÉRITIER, Françoise, *Masculin/Féminin, la pensée de la différence*, París, Odile Jacob, 1996. —HOCQUENGHEM, Guy, *Le Désir homosexuel* [1972], París, Fayard, 2000. —IACUB, Marcela, *Le Crime était presque sexuel*, París, EPEL, 2000. —JORDAN, Mark, *The invention of Sodomy in Christian Theology*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1997. —NADAUD, Stéphane, *L'Homoparentalité, une chance pour la famille?*, París, Fayard, 2002. —PATTERSON, Charlotte, «Children of Lesbian and Gay Parents: Summary of Research Findings», en American Psychological Association, *Lesbian and Gay Parents: A Ressource for Psychologists*, 1995. —RIHAL, Hervé, «L'Intérêt de l'enfant et la jurisprudence du Conseil d'État concernant les agréments en matière d'adoption», *RD sanit. Soc.*, 1997, 33 (3). —THÉRY, Irène, «Différence des sexes et différence des générations», *Esprit*, diciembre de 1996. —WINTER, Jean-Pierre, «Gare aux enfants symboliquement modifiés», *Le Monde des débats*, marzo de 2000.

Sébastien CHAUVIN y Louis-Georges TIN

→ adopción; biología; contra natura; degeneración; homoparentalidad; matrimonio; medicina; proselitismo; retórica; teología.

ESTIGMA → vergüenza

EULENBURG-HERTEFELD, FELIPE DE,
O EL ASUNTO EULENBURG

Entre 1907 y 1909 el asunto Eulenburg revolucionó la vida política alemana, provocando una oleada de homofobia en la opinión pública.

En 1886 el diplomático Felipe de Eulenburg, un aristócrata reputado por sus dotes artísticas, inició su amistad con el káiser Guillermo II, del que se convirtió en consejero. Nombrado embajador en Austria-Hungría, sus posiciones antiimperialistas, así como su relación con Francia*, atrajeron contra él el resentimiento de los discípulos de Bismarck. Desde 1893 fue objeto de una campaña de prensa orquestada por Maximilian Harden, editor del periódico *Die Zukunft*, que le amenazó con hacer pública su vida íntima y le obligó a dimitir en 1902. En 1906, cuando Eulenburg retomaba los contactos políticos, la conferencia de Algeciras representó un serio revés para la política exterior alemana. Harden relanzó entonces sus acusaciones, multiplicando las alusiones que designaban a Eulenburg («El Arpista») y al conde Kuno von Moltke, comandante militar de Berlín (*Sweetie*) como homosexuales, quizá bajo la presión de los medios militares, sacudidos también por escándalos* homosexuales. Harden pensaba que sus revelaciones provocarían un cambio saludable en el Ejército* y la aristocracia y pondrían fin a la difusión de la homosexualidad que se entendía como un signo de decadencia*.

La campaña tenía además orígenes políticos. Eulenburg y Moltke eran efectivamente sospechosos de haber proporcionado información al primer secretario de la embajada francesa en Berlín, Raymond Lecomte, también homosexual, que habría podido revelar así al Ministerio de Asuntos Exteriores, el Quai d'Orsay, que Alemania se estaba echando un farol en la crisis marroquí de enero-abril de 1906.

El asunto iba dirigido a debilitar a Guillermo II, desacreditando a su entorno: aunque estaba en posesión de documentos comprometedores sobre la sexualidad del káiser, Harden se negó a utilizarlos. Ante el alcance del escándalo, Guillermo II le pidió la dimisión a Moltke y Eulenburg tuvo que dejar el cuerpo diplomático y devolver sus condecoraciones. Pero el asunto no había terminado. Igual que en Inglaterra con el caso Oscar Wilde*, se sucedieron los procesos. Después de que Moltke iniciara diligencias contra Harden, el proceso se inició el 23 de octubre de 1907 y en seguida adquirió tintes sensacionalistas. Una muchedumbre se apretujaba para escuchar las revelaciones de Lili von Elbe, esposa de Moltke, que aseguró que sólo dos veces había tenido relaciones sexuales con su esposo, que colocaba una cacerola llena de agua en

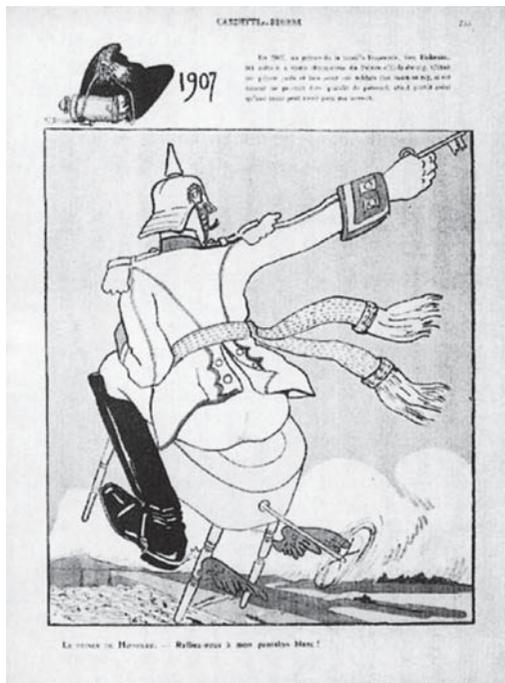


Imagen publicada por *L'Assiette au beurre*, 1907. El comentario explicita el alcance de la imagen: «En 1907, un príncipe de la familia imperial, Von Hohenau, fue implicado en los retozos campesotes del príncipe de Eulenburg. Era un príncipe bueno y justo para sus soldados (los coraceros); este amor no podía ser calificado de paternal, siendo más bien el que una tía siente por sus sobrinos¹⁴». El ilustrador hace hablar al príncipe, parodiando las famosas palabras de Enrique IV: «Seguid mi pantalón blanco»¹⁵.

el lecho para quitarle las ganas. Bollhardt, un soldado que había participado en orgías organizadas por aristócratas de renombre, explicó al tribunal la atracción que ejercía el uniforme de coracero y afirmó que las relaciones homosexuales estaban muy extendidas dentro del Ejército. Finalmente, Magnus Hirschfeld*, líder del WhK (*Wissenschaftlich-humanitäres Komitee*, Comité Científico Humanitario), movimiento homosexual que propugnaba la abolición del artículo 175, testificó como «experto» y afirmó que «la orientación inconsciente» de Moltke

¹⁴ En el original *tante*, juego de palabras en francés: la palabra *tante* puede significar tía o marica. [N. de los T.]

¹⁵ Se refiere a la expresión: «Ralliez-Vous à mon panache blanc» [Seguid a mi penacho blanco] pronunciada por el rey Enrique IV de Francia en 1590, tras el asesinato de Enrique III en 1589, en su lucha contra los extremistas católicos de la Liga. [N. de los T.]

podía ser calificada de homosexual, sobre todo en vista de su sensibilidad «femenina». Este testimonio se proponía denunciar la hipocresía del Gobierno, que ignoraba la homosexualidad de las personas de alta posición pero condenaba a las demás. Esta táctica se reveló poco rentable; el 29 de octubre Harden fue absuelto pero el proceso fue anulado por defecto de forma. Al mismo tiempo, se abrió otro proceso: esta vez oponía a Adolf Brand, director de la revista homosexual *Der Eigene*, y al canciller del Reich, Bernard príncipe Von Bülow, que le había denunciado por calumnias. Brand, precursor del *outing**, le había acusado de tener una relación con su secretario. Brand fue condenado a dieciocho meses de cárcel. En diciembre, durante el nuevo proceso Harden contra Moltke, expertos médicos aseguraron que la mujer de Moltke era histérica y Hirschfeld recusó su testimonio. Harden fue condenado a cuatro meses de prisión. El proceso contra Eulenburg no llegó a celebrarse nunca, pues el príncipe enfermó gravemente y murió en 1921 sin haber sido rehabilitado, a diferencia de Moltke.

El asunto Eulenburg causó un grave daño a la causa homosexual. Las manifestaciones homóforas, a menudo conjugadas con los movimientos antisemitas, antifeministas y antimodernistas, se multiplicaron y aumentaron considerablemente las detenciones en base al artículo 175. En la prensa, las caricaturas*, que representaban a homosexuales afeminados o animalizados (bajo la forma de perros o cerdos), conocieron un gran crecimiento en el momento en que el gran público asociaba a los homosexuales a los traidores a la nación. La intervención de Hirschfeld, judío y homosexual, en el proceso, impuso la idea de una conspiración de los dos grupos que querían la ruina del Imperio. Es cierto que Hirschfeld cometió un error estratégico: después de su testimonio, los apoyos financieros a su organización se redujeron dos tercios, señal de la desafección de los homosexuales acomodados que lo habían apoyado hasta entonces, pero que temían salir a la luz pública. La resonancia de este asunto fue muy grande y traspasó las fronteras de Alemania, aunque los historiadores no lo mencionaran durante mucho tiempo. En Francia se comenzó a llamar a la homosexualidad «vicio* alemán». Berlín fue rebautizada como «Sodoma*-sur-Sprée», y a los alemanes se les llamó «Eulengre»¹⁶. En los urinarios, las incitaciones homosexuales adoptaron una nueva forma: «¿Hablas alemán?».

De forma más general, el asunto Eulenburg marcó un cambio en las representaciones de la homose-

xualidad: contribuyó a popularizar el término «homosexual», reservado hasta entonces al ámbito de la medicina, y lo definió en función de criterios psicológicos, como el carácter afeminado, la pasividad o el temperamento artístico. También abrió en Alemania la vía de la instrumentalización de la homosexualidad con fines políticos, que conocería su apogeo en la década de 1930.

► HULL, Isabel V., *The Entourage of Kaiser Wilhelm II, 1888-1918*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1982. —STEAKLEY, James D., «Iconography of a scandal; political cartoons and the Eulenburg Affair in Wilhelmin Germany», en CHAUNCEY, George; DUBERMAN, Martin, VICINUS, Martha, *Hidden from History, Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, Londres, Penguin, Books, 1989.

Florence TAMAGNE

→ Alemania; caricatura; decadencia; ejército; Hirschfeld, Magnus; medios de comunicación; traición.

EUROPA DEL ESTE

La historia general de los países de Europa central y oriental es particularmente compleja. Los nuevos países que componen esta área surgieron de la desmembración de los grandes imperios centrales tras la Primera Guerra Mundial. Para la historia anterior a 1918 nos limitaremos a generalidades relativas a las tres potencias dominantes, austrohúngara, rusa y alemana, sabiendo que sus respectivas esferas de influencia han sido fluctuantes en el tiempo y en el espacio. Para el periodo posterior a 1918 es necesaria una presentación por cada país, en razón de las diferentes evoluciones en el terreno de la represión penal de la homosexualidad.

Antes de 1918:

Los fundamentos de una tradición penal represiva

En Europa central y oriental las «leyes contra la sodomía» de origen medieval, de carácter esencialmente religioso, se mantuvieron hasta fecha muy tardía, hasta mediados del siglo XIX. La formulación y aplicación de estas leyes variaron en el espacio y en el tiempo, pero en general todas iban dirigidas contra las prácticas sexuales no reproductivas. Generalmente, el concepto de sodomía englobaba las relaciones de personas del mismo sexo, tanto hombres como mujeres, así como la «bestialidad», en el sentido de actos sexuales con animales. Esta definición prevaleció en la esfera de influencia austrohúngara y una parte de la alemana. Más hacia el este, el

¹⁶ Juego de palabras: *bougre* es el término francés con el que se designó a los homosexuales hasta el siglo XVIII. [N. de los T.]

área de influencia de Rusia*, el concepto de sodomía era más restringido: se definía más explícitamente por la penetración anal, excluyendo las relaciones entre mujeres.

Al contrario que en una parte de Europa occidental y meridional, que abolió por completo las antiguas leyes sobre la sodomía bajo la influencia de la Revolución francesa y del Código de Napoleón, los Estados de Europa central y oriental retomaron sistemáticamente su herencia hasta que a mediados del siglo XIX se dotaron de un derecho penal moderno. El concepto de sodomía dio paso a los de desenfreno*, «contra natura*». Encontramos en ellos las características regionales de las antiguas leyes: la homosexualidad masculina estaba penalizada en Rusia y Prusia, y a partir de 1871 en todo el Imperio alemán; en la doble monarquía después del Imperio austrohúngaro, el Código Penal aprobado en 1852 sancionaba tanto la homosexualidad femenina como la masculina. El único país que escapó a esta ley fue Rumania, que se inspiró en el Código de Napoleón a finales del siglo XIX. La homosexualidad no se distinguía allí de la heterosexualidad y estaba igualmente legalizada en el derecho. Esta situación se mantuvo hasta 1936.

El siglo XX

Los Países Bálticos. - Los territorios bálticos, divididos a lo largo de su historia entre la dominación sueca, polaca, alemana o rusa, sólo accedieron a una precaria independencia hacia 1920-1921. Los tres nuevos Estados no parecían estar dotados, durante su corta existencia entre las dos guerras, de una legislación específica sobre la homosexualidad. Pero esta ausencia de penalización formal no es una señal de tolerancia*. Las pocas ciudades importantes y los puertos ofrecían, sin duda, en la realidad, algunos espacios propicios a los encuentros homosexuales. Pero no estaban hechos ni pensados como tales: no había lugares identificados, y mucho menos como un bosquejo de comunidad organizada. El clima político no era propicio a la libertad de costumbres: los tres Estados, democráticos en su origen, conocieron muy pronto una deriva autoritaria, que desembocó en la década de 1930 en las dictaduras ultranacionalistas, siendo incluso Letonia abiertamente fascista.

La anexión de los tres Estados Bálticos por la Unión Soviética en 1940 se tradujo en la entrada en vigor de la legislación antihomosexual soviética de 1934 (art. 122 del Código Penal). La homosexualidad masculina se castigó, pues, con duras penas de prisión* durante todo el periodo de anexión. Las independencias reconquistadas en 1991 no cambiaron nada en un primer momento: en las tres repúblicas, todas las clases políticas, reflejando la mentalidad

general, fueron claramente contrarias a la derogación del artículo 122 soviético. Los Gobiernos y los Parlamentos tuvieron que adoptar resoluciones con el fin de satisfacer las exigencias del Consejo de Europa al que los Estados Bálticos decidieron adherirse rápidamente. Pero esta derogación, en 1992 para Estonia y Letonia, y en 1993 para Lituania, desembocó en nuevas disposiciones discriminatorias en materia de «mayoría sexual», que fueron suprimidas en 1998 en Letonia (dieciséis años para todos) y en 2001 en Estonia y Lituania. Estas evoluciones no son más que las concesiones a las presiones ejercidas por las instituciones europeas y organizaciones gays y lesbianas internacionales como la ILGA (International Lesbian and Gay Association). Al mismo tiempo, las asociaciones* bálticas han encontrado las peores dificultades para conseguir un estatus legal. En ningún momento fueron consultadas durante los debates sobre la derogación.

Una parte importante de la clase política*, en especial las corrientes nacionalistas muy influyentes, igual que las Iglesias, han seguido propagando discursos violentamente homófobos. Sin embargo, al final de la década de 1990 parecía que la tolerancia progresaba sensiblemente en la opinión pública báltica. La homosexualidad se convirtió en un tema de debate en los medios de comunicación*, que no le dieron siempre un tratamiento negativo y caricaturesco. Cada país cuenta con una o varias asociaciones de gays y lesbianas muy activas e incontestablemente valientes en el plano de la visibilidad, como el *coming out* que protagonizaron cinco activistas lituanos en 1995 en uno de los periódicos más importantes del país. Pero, por el contrario, todavía apenas hay locales de gays y lesbianas. Vilna no cuenta más que con un bar y una discoteca que funcionan sólo algunas tardes, Tallin con algunos bares y saunas, y Riga con un importante club-discoteca, el *Purvs*. Señal de una homofobia que todavía puede adquirir formas muy violentas, este club fue objeto de un atentado con bomba en 1998. Las semanas anteriores, un partido de extrema derecha* había realizado una intensa campaña antihomosexual y designado al *Purvs* como una «guarida de degenerados».

En 2005, se introdujo una enmienda en la Constitución de Letonia para especificar que el matrimonio debía realizarse entre un hombre y una mujer, medida adoptada evidentemente para impedir que en el futuro las personas homosexuales pudieran beneficiarse de un derecho reconocido ya en otros países europeos. En 2007, una encuesta realizada entre los parlamentarios de Lituania puso de relieve que 89 de los 141 miembros de la Cámara pensaban que la homosexualidad era una perversión. En 2010, el Parlamento votó a favor de una propuesta de penalizar con multa la «promoción» de la homosexualidad. En 2006, Hans Glaubitz, el embajador de Ho-

landa, se vio obligado a abandonar Estonia tras sólo un año en el cargo por el acoso sufrido por su pareja, un homosexual cubano. Ese mismo año, durante la manifestación del Día del Orgullo, un grupo de jóvenes *skinheads* atacaron la marcha e hirieron de gravedad a tres de los aproximadamente 400 participantes, en parte procedentes de otros países. El escaso número de manifestantes –y el grave episodio de violencia padecido– deja clara la profunda homofobia a la que aún hoy deben enfrentarse las personas homosexuales en los países Bálticos.

Polonia. - En el periodo de entreguerras la situación de Polonia en el plano penal era original. El nuevo Estado polaco formado a partir de la Primera Guerra Mundial estaba formado por territorios que procedían de Alemania, del Imperio austrohúngaro y de Rusia. Hasta la aprobación de un Código Penal en 1932, cada región conservaba provisionalmente las disposiciones penales en vigor con anterioridad a la independencia. La homosexualidad masculina estaba, pues, penalizada en todas partes, y la femenina sólo en las regiones donde se aplicaba el Código Penal austriaco de 1852. El nuevo Código Penal de 1932, inspirado en el Código Penal francés, no incluía ninguna distinción entre homosexualidad y heterosexualidad, incluida la mayoría de edad que estaba fijada a los quince años para todos los tipos de relaciones sexuales.

A la invasión de Polonia por Alemania* en 1939 le siguió la anexión de las regiones orientales por la Unión Soviética, a las que se aplicó el derecho de la legislación soviética, cuyo Código Penal en su artículo 122 prohibía la homosexualidad masculina. En los territorios anexionados u ocupados por Alemania, la política nazi antihomosexual en teoría sólo afectaba a los alemanes y no a los «subhombres» polacos. Sin embargo, la represión afectó a los homosexuales polacos que habían tenido relaciones con alemanes. Como sus compañeros alemanes, se exponían a la cárcel o a ser internados en campos de concentración*.

Si exceptuamos el periodo de anexión alemana y soviética de 1939 a 1945, está claro que la despenalización* completa de la homosexualidad masculina y femenina introducida con el Código Penal de 1932 no se cuestionó desde entonces. En este sentido, Polonia es una excepción con relación al resto de la Europa central y oriental, tanto en la década de 1930 como en la posguerra comunista. Este liberalismo de la ley no permitía, sin embargo, llegar a un clima realmente más favorable para los homosexuales que en otros lugares. La influencia liberal del Siglo de las Luces y del modelo francés no alcanzó más que a una pequeña parte de la élite intelectual polaca. Hubo otras influencias más importantes que se conjugaron para crear un clima social claramente hostil a los homosexuales: en el periodo de entreguerras, una deriva

dictatorial ultranacionalista y reaccionaria, en la posguerra, una dictadura comunista muy normativa en materia de costumbres hasta los años ochenta, y siempre el peso considerable de la Iglesia católica.

La formación de grupos militantes de gays y lesbianas se produjo en los primeros momentos de la transición a la democracia: ETAP en Wrocław, FILO en Gdansk y la WGA en Varsovia surgieron entre 1986 y 1987. En la década de 1990 la presencia de asociaciones* homosexuales, en especial con la red Lambda a partir de 1997, se vio reforzada a pesar de las argucias administrativas que persistían. Una prudente visibilidad gay y lesbiana comenzó a darse, como lo demuestra la existencia de Rainbow en Varsovia, centro de información gay y lesbiana único en su género en los países de Europa oriental. Pero este progreso quedaba circunscrito a las grandes ciudades. Según un estudio realizado por el ILGA en 2001, las mentalidades siguieron siendo muy homófobas: sólo el 5 por 100 de los polacos consideraba la homosexualidad «normal», mientras que el 88 por 100 pensaba que se trataba de un comportamiento «contra natura*». Sin embargo, el 47 por 100 de los polacos piensa que este comportamiento debe ser tolerado frente al 40 por 100 que lo considera inaceptable. El estudio muestra hasta qué punto los gays y lesbianas se exponen frecuentemente a la violencia* verbal y física, especialmente en el entorno familiar, de amistades o profesional cuando alguien anuncia o se descubre su homosexualidad.

En 2004, 2005 y 2006 se prohibieron distintas manifestaciones del Día del Orgullo. Human Rights Watch escribió en 2006 una carta al entonces presidente, Lech Kaczyński, para manifestarle su preocupación «sobre el clima cada vez más amenazador para los derechos básicos y la igualdad de las personas homosexuales, bisexuales y transgénero». La carta fue redactada después de que el Parlamento Europeo aprobara una resolución en la que condenaba «una serie de acontecimientos preocupantes» que se habían producido en varios Estados miembros, en clara referencia a la actitud de las autoridades políticas, policiales y religiosas de Polonia –entre otros países– ante el derecho a la igualdad de las personas homosexuales. La elección en 2010 del primer cargo público abiertamente homosexual de Polonia (Krystian Legierski, concejal de Varsovia) tal vez sea una señal de que, aunque a un ritmo muy lento, comienza a haber cierta apertura de miras.

Austria, Hungría, República Checa y Eslovaquia. - Después de 1918, en los países directamente surgidos del desmembramiento del Imperio austrohúngaro, se mantuvo en lo fundamental la tradición represiva anterior. La homosexualidad masculina y femenina era ilegal, socialmente inaceptable si se exhibía, y condenada, en consecuencia, a la clandestini-

dad. Pero el caos político, económico, social y moral creado por la guerra y el desmoronamiento del orden antiguo favoreció una cierta liberalización durante los años veinte. Sólo fue perceptible en Viena, Praga y Budapest, ciudades que ofrecían espacios de libertad ya desde los tiempos del Imperio austrohúngaro.

Hungría, en particular Budapest, vivió una evolución que recuerda, con menos brillantez, la de Berlín en la misma época. Las contradicciones en Budapest fueron mucho más exarcebadas. La efervescencia de la vida nocturna, los placeres desbordados y un lujo escandaloso fueron sobre todo el privilegio de una minoría de turistas afortunados. La facilidad de los contactos sexuales fue, en general, el resultado de una prostitución extendida en un contexto de extremas dificultades económicas. La prostitución homosexual masculina era frecuente, pero era más ocasional que profesional. Los célebres baños contribuyeron también a la existencia de una cultura homoerótica. No eran lugares donde se consumaba el acto sexual, pero permitían establecer fácilmente contactos directos y explícitos. Se abrieron algunos bares y clubs, pero a diferencia de Berlín, la vida homosexual en Budapest fue muy discreta. Además, no desembocó en ningún movimiento reivindicativo. Este clima algo liberal pero ambiguo, limitado estrictamente a Budapest, no resistió la deriva dictatorial ultranacionalista y después fascista del régimen húngaro durante la década de 1930 y durante la guerra.

La posguerra y la década de 1950 fueron años de un rígido orden moral inspirado en el estalinismo. Sin embargo, en 1961 se despenalizó la homosexualidad consentida entre adultos. Se fijó la mayoría de edad sexual a los dieciocho años para las relaciones homosexuales, y a los catorce para las heterosexuales. En esta época, el poder húngaro optó por un control de la vida social y de las libertades individuales sensiblemente más flexible que en otros países del este europeo. Esta «excepción húngara» benefició a los homosexuales: el discurso oficial y la mentalidad general siguieron siendo homófobos, pero se abrieron espacios de libertad que fueron tolerados tácitamente. Desde mediados de la década de 1960 el Egyptem, un café situado en pleno centro de Budapest, se transformó por las tardes en bar gay, admitido semioficialmente como tal. Este lugar, durante mucho tiempo el único de su género en todo el bloque comunista, y los baños hicieron de Budapest un pequeño Eldorado para los homosexuales de los otros países del Este.

La posterior evolución del comunismo fue muy contrastada. Además de por numerosos bares y clubs, muchas veces con *backroom*, la vida gay en Budapest se caracterizó por una auténtica cultura de sitios de ligue exteriores como plazas, las orillas del Danubio, etc. Numerosos y muy frecuentados,

incluso de día, poco o nada disimulados de cara a los heterosexuales, ofrecían la contradicción de una vida gay intensa, sorprendentemente visible y poco compleja en la práctica pero que se cuidaba mucho de reivindicarse como tal. Declarar la identidad gay o lesbiana era muy difícil, como lo demuestra la debilidad de las pocas organizaciones nacidas a partir de 1989. A pesar de los esfuerzos y las presiones europeas, los sucesivos Gobiernos rechazaron sistemáticamente suprimir la discriminación* que todavía existía en materia de mayoría sexual. Ninguna personalidad política ni ningún partido realizó un discurso positivo sobre la homosexualidad; algunos partidos, incluido el del Gobierno, anunciaron su voluntad de luchar enérgicamente contra lo que consideraban una «desviación» peligrosa para la sociedad y la familia*. La Hungría actual es, por tanto, contradictoria: entre los países poscomunistas, es uno de los más homófobos en los discursos y representaciones, pero también uno de los que ofrecen locales gays –en la capital– más abundantes y festivos. Esa misma contradicción explica que en 2009 se aprobase finalmente una ley de uniones civiles para las personas homosexuales –incluido el derecho a adoptar al hijo del otro miembro de la pareja– tras ser primero vetada por el mismísimo presidente de la República.

En Checoslovaquia, en el periodo de entreguerras, aunque la adhesión del joven Estado checoslovaco a la democracia constituyó por principio un desarrollo más favorable que los regímenes dictatoriales o semidictatoriales de los países vecinos, la condición homosexual no evolucionó sensiblemente. Las divisiones nacionalistas y políticas que minan a los países han favorecido, tradicionalmente, el repliegue sobre un orden moral clásico. Del desmantelamiento del país por Alemania desde 1938 hasta 1945, el arsenal represivo nazi contra los homosexuales (prisión, deportación* a los campos) afectó «de derecho» a los sudetes anexionados al Reich, y «de hecho» al conjunto de la población, fuera o no de origen alemán, del «Protectorado de Bohemia-Moravia». La Eslovaquia pseudoindependiente escapó a esas disposiciones.

Después de la guerra, como en Hungría, el comunismo* estalinista llevó a cabo una represión penal, y más aún, social y moral. Hubo que esperar hasta 1961 para que fuera derogada la ley que prohibía la homosexualidad masculina y femenina consentida entre adultos, quedando todavía una legislación discriminatoria en materia de la edad mínima legal. Pero a diferencia de Hungría, en Praga no se abrieron centros explícitamente gays hasta la década de 1980.

Desde 1990 la situación ha evolucionado muy favorablemente en la República Checa, y menos en Eslovaquia, independiente desde 1993. La discrimi-

nación en la edad mínima legal fue abolida en 1990, de manera que, en el plano legal, ninguno de los dos Estados establece diferencias entre homo y heterosexualidad.

Praga, y también algunas ciudades checas menos importantes, ofrecen en la actualidad numerosos lugares para gays y lesbianas y organizaciones activas. Varias organizaciones políticas, de las que la más importante es el Partido Socialdemócrata, y personalidades de primera fila como el presidente Václav Havel apoyan las reivindicaciones de igualdad de derechos y de mecanismos contra la discriminación. Por ello el Parlamento checo estableció en 2000 un nuevo artículo del Código de Trabajo* que sancionaba explícitamente las discriminaciones «en razón de la orientación sexual de la persona». En cuanto a las mentalidades, es de destacar que el porcentaje de checos que declaran tolerar la homosexualidad pasó del 29 por 100 en 1995 al 48 por 100 en 1999, a pesar de que una pequeña mayoría sigue declarándose contraria a ella.

La evolución en Eslovaquia ha sido más moderada. Varias organizaciones se han esforzado por crear una comunidad gay y lesbiana y han conseguido dotarse de una publicación periódica. Pero apenas existen locales para gays y lesbianas, ni siquiera en Bratislava, donde no llegan ni a la decena. El 22 de mayo de 2010, unas mil personas celebraron la primera manifestación del Día del Orgullo ante los abucheos y las pedradas de grupos de extrema derecha: gracias a la protección policial, la marcha pudo cruzar el Danubio. La clase política es homófoba en conjunto, y de forma militante en el Partido Cristianodemócrata, que representa en política a una Iglesia católica muy influyente en el conjunto de la sociedad eslovaca.

En Austria, los artículos 129 y 130 del Código Penal de 1852 que prohibían la homosexualidad masculina y femenina consentida entre adultos no fueron cuestionados en el periodo de entreguerras y hubo muchas condenas. Las penas, igual que en Alemania antes de que los nazis endurecieran la ley, fueron relativamente moderadas. Con el *Anschluss*, la política de «erradicación de la homosexualidad» establecida por los nazis en Alemania desde 1933 se extendió a Austria: se multiplicaron las redadas y la práctica penal se adecuó a la del Reich. De 1938 a 1945 la suerte de los homosexuales austriacos se confundió totalmente, en las cárceles y en los campos de concentración, con la de los homosexuales alemanes.

El fin de la guerra no aportó, como en Alemania, más que una semiliberación. Desapareció el peligro mortal de los campos, pero no los artículos 129 y 130 ni la herencia ideológica nazi: la sociedad austriaca, su policía y sus jueces consideraron más que nunca a los homosexuales como criminales*. Se aplicó la ley con más celo que a principios de siglo o que en los años veinte. Los supervivientes homo-

sexuales de los campos no fueron considerados víctimas del nazismo, igual que ocurrió en Alemania, y quedaron excluidos de las disposiciones de indemnización y pensión.

Entre los países europeos democráticos, Austria fue uno de los últimos en abolir la prohibición total de la homosexualidad en 1971. Pero la Iglesia católica y los partidos conservadores obtuvieron como contrapartida la introducción de varias disposiciones discriminatorias: prohibición de la prostitución homosexual masculina (artículo 210, derogado en 1989), prohibición de cualquier forma de invitación al libertinaje con una persona del mismo sexo (artículos 220 y 221, derogados en 1997), y finalmente y, sobre todo, la fijación de los dieciocho años como la edad mínima legal para las relaciones homosexuales masculinas con un mayor de diecinueve años (artículo 209), siendo de catorce años para las relaciones hetero u homosexuales femeninas.

El artículo 209 estuvo en vigor hasta junio de 2002, aunque fuera contrario a varias disposiciones legales o constitucionales austriacas y a las resoluciones del Parlamento Europeo y del Consejo de Europa. Estas dos instituciones habían advertido a Austria en varias ocasiones, aunque en vano, para que adecuara su legislación. Las propuestas de derogación parlamentaria no se pudieron llevar a la práctica a causa de la obstrucción sistemática de los partidos de derecha y extrema derecha*. Esta intransigencia no es simbólica: el número de condenas cayó progresivamente de aproximadamente 15 por año a principios de la década de 1990, hasta una media de 35 por año a finales de la misma década. Casi un tercio de los acusados tenían entre dieciocho y veinte años, y las tres cuartas parte menos de cuarenta. La desaparición del artículo 209 en 2002 no fue el resultado de una derogación por la vía parlamentaria, sino de la invalidación por parte del Tribunal Constitucional austriaco, que estimó que rompía el principio de igualdad de trato de los ciudadanos.

A diferencia de los países del bloque comunista, la libertad de expresión y de asociación permitió el surgimiento en Austria de un movimiento de gays y lesbianas muy organizado y activo desde la década de 1970. El activismo homosexual ha hecho evolucionar a una parte de la clase política y cuenta en la actualidad con el apoyo de los Verdes y del Partido Socialdemócrata. La sociedad austriaca también ha evolucionado considerablemente. La homofobia tradicional, alimentada a la vez por la herencia ideológica nazi y por la gran influencia de la Iglesia católica, ha retrocedido en gran manera, en particular entre las generaciones jóvenes. Sin embargo, una parte nada desdeñable de la población continúa adoptando actitudes violentamente homófobas, tanto por parte de la derecha populista como por la extrema derecha*. Así, en 1991, el 27 por 100 de los austriacos declaraba

todavía que acogería favorablemente una prohibición total de la homosexualidad como la que había existido antes de 1971. En el plano jurídico se han ido produciendo avances. El más destacable ha sido la aprobación en 2010 de una ley de uniones civiles que, sin embargo, es la más restrictiva de las dieciocho existentes en Europa, pues presenta 43 diferencias en relación con el matrimonio, lo cual ha llevado a la ILGA a hablar de «apartheid sexual».

Rumania. - En el plano penal, la homosexualidad fue específicamente contemplada por primera vez en 1936, bajo la influencia de la Guardia de Hierro fascista que pretendía restaurar la disciplina rigurosa de las costumbres. La ley no prohibió, hablando estrictamente, los actos homosexuales, pero creó un delito específico de ofensa a la moral pública. Bastaba con que algunas personas tuvieran conocimiento de un acto homosexual para que existiera el delito.

La caída del fascismo rumano no supuso una relajación; por el contrario, en 1948 se estableció una ley que prohibía las relaciones homosexuales tanto masculinas como femeninas. A diferencia de otros países comunistas, como Hungría, Checoslovaquia o la RDA, que habían derogado este tipo de prohibición total en la década de 1960, y habían tolerado, sobre todo en los años ochenta, una discreta vida gay en determinados lugares, el régimen de Ceausescu llevó a la práctica hasta el final una represión muy activa contra los homosexuales, que se inscribió en la evolución general de la dictadura rumana que no dejó de endurecerse a partir de los años setenta.

La Rumania poscomunista es, con mucho, el país más homófobo de Europa central. La prohibición total de la homosexualidad no fue abolida hasta 1996, en beneficio del retorno a la legislación sobre las ofensas contra la moral pública del periodo 1936-1948. El artículo 200 del Código Penal castigaba, así, con una pena de uno a cinco años de prisión todo acto entre dos personas del mismo sexo que fuera practicado en un lugar potencialmente accesible al público, aunque fuera en privado pero en tal situación que «amenazara» con que el público pudiera tener conocimiento de él. En lo que se refiere al concepto de «público», la jurisprudencia era muy severa: para los actos realizados en privado, la ofensa a la moral pública comenzaba desde el momento en que más de dos personas tuvieran conocimiento de él, los vecinos por ejemplo. El artículo 200 sancionaba además toda forma de incitación a las relaciones homosexuales, incluidos la «propaganda, asociación, proselitismo*». Era, por tanto, un obstáculo muy grande para la información sobre la homosexualidad y limitaba en gran manera la libertad de expresión de las asociaciones de gays y lesbianas, que tenían que ser astutos ante la ley para poder existir.

La derogación de la prohibición total de la homosexualidad, muy combatida por algunas formaciones políticas y por la Iglesia ortodoxa, no fue, como en los Países Bálticos, más que una concesión a las exigencias europeas. Con posterioridad, el Consejo de Europa, el Parlamento Europeo, diversas asociaciones de derechos humanos y la propia ILGA presionaron para exigir la derogación del artículo 200, conseguida finalmente en 2001.

Con posterioridad a la derogación, dos asociaciones de derechos de gays y lesbianas intentaban actuar en condiciones muy precarias contra la ley, sin ningún apoyo político y frente a una opinión pública muy hostil. El 86 por 100 de los rumanos declara, por ejemplo, que no querría a homosexuales por vecinos. No menos del 28 por 100 de los gays y lesbianas consultados en una encuesta de la ILGA declararon haber sido víctimas por lo menos una vez de actos de violencia física. A pesar de los avances jurídicos logrados, los continuos ataques –tanto verbales como físicos– sufridos por los manifestantes de las marchas del Día del Orgullo celebradas a partir de 2005 son sólo un botón de muestra de la precaria situación que siguen padeciendo las personas homosexuales, bisexuales y transexuales en Rumania.

► ADAM, Barry D., DUUVENDAK, Jan Willem, KROUWEL, André (dir.), *The Global Emergence of Gay and Lesbian Politics: National Imprints of a Worldwide Movement*, Filadelfia, Temple Univ. Press, 1999. –Bucharest Acceptance Group (ACCEPT), *Sexual Orientation Discrimination in Romania: A Survey of Violence, Harassment and discrimination against Romania's Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Community*, Bucarest, 2001. –CLAPMAN, Andrew, WAALDIK, Kees (dir.), *Homosexuality: an European Community Issue. Essays on lesbian and Gays Rights in European Law and Policy*, Dordrecht-Boston-Londres, Martins Nishoff Publishers, 1993. –DURANDIN, Catherine, *Roumanie, un piège?*, Saint-Claude-de-Diray, Ed. Hesse, 2000. –GRAU, Günter (dir.), *Homosexualität in der NS-Zeit*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1993. –GRAUPNER, Helmut, *Homosexualität und Strafrecht in Österreich: eine Übersicht*, Viena, Rechtskomitee Lambda, 2001. –Hátér Society for Gays and Lesbians in Hungary, Labrizs Lesbian Association, *Report on the Discrimination of Lesbians, Gay Men and Bisexuals in Hungary*, Budapest, 2001. –Homosexuelle Initiative (HOSI), Viena, *Rosa Liebe unterm roten Stern*, Kiel, Frühlings Erwachen, 1984. –<http://www.ilga-europe.org> [International Lesbians and Gays Association - Región Europa]. –<http://www.hosiwien.at> [asociación austriaca]. –<http://www.rklambda.at> [asociación austriaca]. <http://www.gay.lt> [asociación lituana]. –<http://www.lambdawa.gewowo.pl/pozostale/english.html> [asociación polaca].

–<http://www.accept-romania.ro> [asociación rumana]. –Human Rights Watch and the International Lesbian and Gay Human Rights Commission, *Public Scandals: Sexual Orientation and Criminal Law in Romania*, Nueva York, Human Rights Watch, 1998. –ILGA-Europa, *L'après Amsterdam: l'Union européenne et l'orientation sexuelle*, Bruselas, 1999. –Lambda Warszawa Association, *Report on discrimination on grounds of sexual orientation in Poland*, Varsovia, 2001. –LEVIN, Eve, *Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs 900-1700*, Ithaca-Nueva York, Cornell Univ. press, 1989. –STEAKLEY, James, «Sodomy in Enlightenment Prussia: From Execution to Suicide», en KENT, Gerard, GERT, Hekma, *The Pursuit of Sodomy: Male Homosexuality in Renaissance and Enlightenment Europe*, Nueva York, Harrington Park Press, 1989. –WOLFF, Larry, *Inventing Eastern Europe*, Standford, Standford Univ. Press, 1994.

Michel CELSE

→ *Alemania; Balcanes; comunismo; Derecho europeo; Europa del Norte; fascismo; Rusia.*

EUROPA DEL NORTE

Los países del norte de Europa gozan hoy día de una justa fama de tolerancia* hacia los gays y lesbianas, y algunos, en particular Dinamarca y los Países Bajos, son pioneros en la protección contra la discriminación*, el reconocimiento de parejas homosexuales y hasta el derecho a la adopción* y al matrimonio*. En realidad esto no significa que haya desaparecido toda forma de discriminación ni todo comportamiento hostil contra los homosexuales en las sociedades del norte de Europa, y la necesidad de proteger específicamente a los homosexuales lo demuestra. Pero la adopción de un derecho positivo por parte de los Parlamentos refleja la evolución de las mentalidades y manifiesta así que una gran mayoría de la población ha adquirido la idea de que la homosexualidad es una variante «normal» de la sexualidad, que debe ser reconocida en igualdad de derechos. La existencia de estas leyes contribuye, de paso, a combatir los prejuicios y actitudes homófobas al definir el respeto a la orientación sexual como norma de la vida social.

Este resultado constituye, históricamente, un auténtico vuelco de los valores a partir de la década de 1970. Es cierto que con anterioridad, en el plano estrictamente penal, los países de Europa del Norte se inscribían ya en una tradición de represión moderada en Escandinavia, y en una tradición liberal en el Benelux. Sin embargo, no se trataba en ningún caso de entender positivamente la homosexualidad ni la integración de los homosexuales. También, como en

los países occidentales en general, el momento crucial se sitúa en lo que se ha dado en llamar «la liberación sexual» de las décadas de 1960 y 1970, marcadas por el auge de un movimiento homosexual potente, cuya visibilidad y capacidad militante juegan un papel mayor tanto en la evolución de las mentalidades como en la elaboración de marcos jurídicos inéditos.

Un largo proceso de despenalización* de la homosexualidad

Los países del Benelux se han diferenciado durante mucho tiempo de los países nórdicos en el plano penal por la influencia de la Revolución francesa. La ocupación de los territorios que corresponden hoy día a Bélgica, Luxemburgo y los Países Bajos por los ejércitos revolucionarios franceses llevó, en los años 1792-1795, a la derogación pura y simple, como en Francia, de las «leyes contra la sodomía» de origen medieval y religioso. El concepto de sodomía no contemplaba sólo las prácticas de penetración anal, sino más en general todas las prácticas sexuales no reproductivas. Las leyes contra la sodomía condenaban también las relaciones entre personas del mismo sexo, hombres y mujeres. La dominación napoleónica que sucedió al periodo revolucionario inscribe la despenalización de la homosexualidad en el derecho con la aprobación de códigos penales que no hacían distinción entre homosexualidad y heterosexualidad.

Desde entonces, esta libertad de relaciones homosexuales consentidas entre adultos jamás se ha puesto en duda en ninguno de los tres países. Sin embargo, en materia de «mayoría sexual» aparecieron disposiciones discriminatorias en el siglo xx, pero todas fueron abolidas.

En Bélgica la edad mínima del consentimiento para un compañero menor se fijó por primera vez en 1846 en catorce años para todos, y luego en dieciséis en 1912. Pero en 1965, en un clima comparable al que dio lugar a la enmienda Mirguet* en Francia, Bélgica estableció la edad mínima para las relaciones homosexuales masculinas y femeninas en dieciocho años. Esta disposición fue suprimida en 1985.

Muy similar a Bélgica, Luxemburgo no tuvo al principio ninguna reglamentación; después, de 1854 a 1971, se fijó en catorce años la edad mínima para cualquier tipo de relación sexual. En 1971 adoptó las mismas disposiciones discriminatorias que Bélgica en 1965. Hubo que esperar a 1992 para que la mayoría sexual volviera a ser la misma para todos: dieciséis años.

Finalmente, en los Países Bajos se fijó por primera vez en 1886 la edad mínima de dieciséis años para todos. En el Código Penal de 1911, que estuvo

en vigor hasta 1971, se estableció en veintinueve años la mayoría de edad sexual específica para las relaciones homosexuales masculinas y femeninas. Después, la edad mínima es de dieciséis años para todos. Pero una relación hetero u homosexual con un/a menor de doce a dieciséis años no puede ser perseguida más que si el o la menor o sus padres presentan una querrela.

Los países nórdicos no conocieron la despenalización de la homosexualidad hasta finales del siglo XVIII. Los Códigos Penales modernos que aprobaron en el siglo XIX sancionaban sin excepción las relaciones homosexuales masculinas. La homosexualidad femenina también estaba penalizada en Suecia y Finlandia, pero no en Noruega y Dinamarca.

El proceso de despenalización comenzó en 1930 en Dinamarca, y en 1944 en Suecia. La homosexualidad consentida entre adultos estaba permitida. Sin embargo, había disposiciones en los dos países discriminatorias en materia de mayoría de edad sexual, fijada a los dieciocho años en caso de las relaciones homosexuales frente a los quince en las heterosexuales. Además, estas disposiciones incluían la homosexualidad femenina, que no estaba contemplada antes de la ley. Fueron suprimidas en 1976 en Dinamarca, y en 1978 en Suecia, fijándose la mayoría de edad sexual para todos a los quince años. Otras disposiciones discriminatorias en el derecho penal danés que conciernen a la «incitación» a mantener relaciones homosexuales, la prostitución, e incluso crímenes y delitos sexuales, fueron progresivamente derogadas entre 1967 y 1981. Islandia, territorio danés autónomo antes de su independencia en 1945, adoptó la legislación danesa en 1930. La derogación de los aspectos discriminatorios se remonta a 1992, en particular el establecimiento de una mayoría de edad sexual idéntica para todos, fijada a los catorce años.

La despenalización* fue más tardía en Finlandia y Noruega. Hubo que esperar respectivamente a 1971 y 1972 para que la prohibición total de la homosexualidad masculina y femenina fuera levantada en los dos países. En Noruega, la despenalización se completó en 1971, con una mayoría de edad sexual fijada de entrada en los dieciséis años, igual que para las relaciones heterosexuales. En Finlandia, tres disposiciones continuaron distinguiendo la homosexualidad masculina y femenina: la mayoría de edad sexual, establecida a los dieciocho frente a los dieciséis años, el abuso de una relación de autoridad sobre un menor, aplicable de dieciséis a veintinueve años frente a los dieciséis a dieciocho años, y el delito específico de «incitación a mantener relaciones homosexuales». Estas disposiciones discriminatorias fueron derogadas en 1998, clausurando el proceso de despenalización en los países de Europa del Norte.

Las décadas de 1960-1970: un cambio en la percepción social de la homosexualidad

Para medir la evolución de la actitud de la sociedad hacia los homosexuales en los países del norte europeo debemos evitar interpretar demasiado positivamente la ausencia de penalización de la homosexualidad entre adultos en los países del Benelux o su despenalización relativamente precoz en Dinamarca y Suecia. En estos dos países, la despenalización de 1930 y 1944 no significaba que el legislador y la sociedad consideraran la homosexualidad como una orientación «normal» o aceptable, sino más bien como una patología que respondiera más a la medicina* o la psiquiatría* que al instrumento penal. Por contra, progresa la idea de que la sociedad debe intervenir en el campo de la «protección de la juventud». La ambición de la reforma estaba, por tanto, menos en despenalizar que en «modernizar» el derecho en un deseo de preservar más eficazmente a los menores contra una «desviación» de su desarrollo sexual «normal». La misma tendencia se observa de forma aún más clara en países como Bélgica y Luxemburgo, que legislaban sobre la mayoría sexual a contrapelo de una tradición de más de ciento cincuenta años sin ninguna restricción penal de la homosexualidad.

Pero las iniciativas belga y luxemburguesa, particularmente tardías, reflejan el casi anacrónico papel conservador frente a la evolución de las costumbres que se observa a partir de la década de 1960 en los países de Europa occidental. Ciudades como Amsterdam o Copenhague son emblemáticas en el surgimiento de una contracultura abundante en la que se mezclan contestación política, feminismo*, liberación sexual, modos de vida alternativos. Por encima de las proclamaciones y de las experiencias más radicales de la libertad sexual, la evolución de las normas sociales y morales en materia de sexualidad es tangible en todos los países, en sólo algunos años. Los homosexuales, que se organizan por todas partes, reivindican y muestran una presencia sin precedentes, se benefician de forma decisiva de este clima y participan en él activamente.

Progresivamente, la homosexualidad sale del registro de la patología sexual para aparecer como una variante de la sexualidad. El abandono a partir de la década de 1970 de las legislaciones que fijaban para las relaciones homosexuales una mayoría más elevada, sanciona, más o menos rápidamente según cada país, que el legislador tenga en cuenta esa evolución. La rapidez con la que sucedió a esta última fase de despenalización la elaboración de un derecho positivo a favor de los homosexuales confirma la transformación radical de la forma de pensar la homosexualidad: el respeto de la sexualidad se ha convertido en un derecho fundamental de la persona, y garantizarlo obliga al legislador a tratar de que

la sexualidad de una persona demuestre ser una fuente de una vulnerabilidad social particular.

Esta evolución no es separable del papel muy activo, en los distintos países, de las organizaciones homosexuales. En los Países Bajos y en los Países Nórdicos, una característica importante de los movimientos homosexuales es su unidad a través de una gran asociación* o federación homosexual nacional. La creación de estas organizaciones es precoz, en los años 1946-1950, pero su audiencia e influencia fue modesta hasta principios de la década de 1970. Todas recibieron entonces una fuerte afluencia de militantes, radicalizaron su discurso y situaron la presencia pública en el centro de su actividad. Su unidad, a pesar de debates internos con frecuencia muy vivos, les permitió imponerse progresivamente como auténticas instituciones representativas de la comunidad gay y lesbiana ante los poderes públicos y los partidos políticos, y construir una fuerza de propuesta esencial en la elaboración de nuevos marcos legislativos.

Leyes para proteger los derechos de gays y lesbianas

Desde principios de la década de 1980, todos los países del norte de Europa, con la excepción de Bélgica, han ido integrando progresivamente en su legislación disposiciones explícitas dirigidas a proteger a los gays y lesbianas contra las discriminaciones ligadas a su orientación sexual: Noruega en 1981, Dinamarca y Suecia en 1987, los Países Bajos en 1991-1992, Finlandia en 1995 y, finalmente, Islandia y Luxemburgo en 1996-1997. De forma general, se trata de la modificación de leyes existentes y que definen como delito las discriminaciones contra las personas o los grupos de personas por su origen, pertenencia o no pertenencia a una nación, una etnia, una raza o una religión. A esta clásica lista de motivos de discriminación se ha añadido el concepto general de «orientación sexual». El campo de los actos discriminatorios sancionados por este tipo de leyes varía según los países, pero en todos contempla dos tipos de delito: por una parte, los actos que provoquen o inciten a la discriminación, la hostilidad, el odio o la violencia* contra una persona o un grupo de personas, y, por otra, la negativa a proporcionar un bien o servicio.

La mayoría de estos países se han dotado igualmente, bien simultáneamente o bien en dos tiempos, de disposiciones que protegen a los gays y lesbianas contra la discriminación en el mundo del trabajo*. Primero fueron los Países Bajos en 1994, después Finlandia (1995), Dinamarca (1996), Luxemburgo (1997), Noruega (1998) y, por fin, Suecia (1999) aprobaron textos legales muy similares que sancionan las discriminaciones en los contratos laborales y los despidos abusivos, y también la desigualdad en los

salarios, en promoción profesional, responsabilidades o condiciones de trabajo.

De los «nuevos derechos»: el reconocimiento de las parejas homosexuales

Dinamarca sorprendió a todo el mundo en 1986 al convertirse en el primer país que reconocía legalmente a las parejas homosexuales. La pareja civil danesa, a diferencia del PACS aprobado en Francia diez años después, es una institución reservada exclusivamente a las parejas del mismo sexo, y que tengan, por tanto, vocación de «matrimonio* homosexual». Simbólicamente, aunque se evite la palabra matrimonio, la ceremonia en el ayuntamiento no se diferencia en casi nada de la del matrimonio civil heterosexual. La pareja civil ofrece los mismos derechos y deberes que el matrimonio civil, salvo en dos puntos importantes: las parejas homosexuales están excluidas del derecho de adopción y, a partir de una ley de 1997, del derecho a la reproducción médicamente asistida. Las islas Feroe, que tienen alguna autonomía de la transposición de la legislación danesa, no han aprobado la pareja civil.

Varios países adoptaron diversas formas de registro civil de las uniones homosexuales totalmente inspiradas en el modelo danés: Noruega en 1993, Suecia en 1995, Islandia en 1996 y los Países Bajos en 1998; en este último caso, la pareja civil estaba reconocida también para las parejas heterosexuales. Estas diferentes legislaciones ofrecían un marco muy próximo al matrimonio civil pero, sistemáticamente, excluían los derechos ligados a la filiación y la adopción.

En Finlandia se reconoció la pareja civil del tipo danés y, en la práctica, las parejas del mismo sexo disfrutaban de diversos derechos sociales, aunque existía un vacío jurídico manifiesto en relación con el acceso a la reproducción médica asistida.

Finalmente, en Bélgica, un proyecto de apertura del matrimonio a las personas del mismo sexo, pero siempre con la excepción de los derechos ligados a la adopción y a la filiación, fue aprobado por el Consejo de Ministros en junio de 2001 y votado por el Senado en noviembre de 2002. Bélgica, además, aprobó en 2000 una ley sobre la «cohabitación legal» cuyo espíritu es muy distinto: no se trata del reconocimiento de la pareja homosexual, sino de un contrato de comunidad de vida entre dos personas, independientemente de su sexo y de la naturaleza de sus relaciones, está abierto, pues, a las parejas homosexuales, pero también a un hermano, hermana, etc. Se trata de una simple declaración ante la administración civil, eventualmente completada por un acta ante notario. Esencialmente consiste en establecer una comunidad económica entre los contratantes y en regular el destino de los bienes adquiridos durante la cohabitación en caso de separación.

En una decena de años se impuso en casi toda la Europa del Norte una especie de estándar jurídico que ofrecía a las parejas homosexuales casi los mismos derechos que a las parejas heterosexuales en materia de alojamiento, impuestos, herencia, separación o «divorcio», pero que también imponía los mismos límites en el ámbito de la paternidad, aunque se tratara del ejercicio común de la autoridad paterna sobre el hijo de uno de los cónyuges, del acceso de las mujeres a la reproducción médica asistida o incluso de la adopción de un hijo por parte de la pareja. Las legislaciones sobre la pareja civil tenían el mérito de reconocer a los homosexuales y lesbianas el derecho de unirse oficialmente, pero paradójicamente introducían nuevas fuentes de discriminación al crear un estatus generalmente específico para las parejas homosexuales y al negar el acceso pleno al matrimonio. Advertiendo estas distorsiones, Dinamarca dio en 1999 un paso suplementario y acordó el derecho de cada miembro de la pareja a adoptar a los hijos de su cónyuge nacidos de una unión anterior.

Los Países Bajos es el primer país que rompió radicalmente con esta lógica de derechos específicos: en 2001 autorizaron el matrimonio civil de dos personas del mismo sexo, similar en todos los puntos al matrimonio entre heterosexuales, incluidas la filiación y la adopción. Sin embargo, sobre este último punto, la hostilidad de asociaciones e instituciones extranjeras en reconocer el derecho de adopción a las parejas homosexuales llevó al legislador a restringir por el momento este derecho a la adopción de hijos de nacionalidad neerlandesa. La pareja civil, instaurada en 1998 y abierta también a las parejas heterosexuales, continúa existiendo independientemente del matrimonio. Suecia votó en junio de 2002 una ley que permitía, desde febrero de 2003, adoptar hijos a las parejas del mismo sexo, incluidos niños extranjeros, en las mismas condiciones que las parejas heterosexuales. Desde entonces, casi todos estos países han estado en la vanguardia de los avances jurídicos en la materia: aprobación del matrimonio entre personas del mismo sexo en Bélgica (2003), Noruega (2009), Suecia (2009), Islandia (2010) y Dinamarca (2012); adopción conjunta de menores por parte de parejas del mismo sexo en Países Bajos (2001), Suecia (2003), Bélgica (2006), Islandia (2006) y Noruega (2009); adopción por parte del segundo progenitor en Finlandia (2009). En todos esos países, además, las parejas de lesbianas pueden acceder a la reproducción médica asistida.

► BOONE, Marc, «State Power and Illicit Sexuality: the Persecution of Sodomy in Late Medieval Bruges», *Journal of Medieval History*, núm. 22, 1996. —GRAHAM, Mark, «Identity, Place, and Erotic Community Within Gay Leather Culture in Stockholm», *Journal of Homosexuality*, 1998, vol. 35, núms. 3-4. —HANSEN, Bent, *Nordisk bibliografi: Homoseksualitet*, Copenhagen,

Pan, 1984. —HEKMA, Gert, «Homosexuality and the Left in the Netherlands: 1890-1911», *Journal of Homosexuality*, 1995, vol. 29, núms. 2-3. —Homosexuelle Initiative (HOSI) Viena, *Rosa Liebe unterm roten Stern*, Kiel, Frühlings Erwachen, 1984. —<http://www.ilga-europe.org> [International Lesbian and Gays Association - Región Europa]. —<http://www.lbl.dk> [asociación danesa]. —<http://www.coc.nl> [asociación neerlandesa]. —<http://www.homodok.nl> [archivos de gays y lesbianas de los Países Bajos]. —<http://www.llh.no> [asociación noruega]. —<http://www.rfsl.se> [asociación sueca]. —ILGA-Europa, *L'après Amsterdam: l'Union européenne et l'orientation sexuelle*, Bruselas, 1999. —LILIEQUIST, Jonas, «State Policy, Popular Discourse and the Silence on Homosexual Acts in Early Modern Sweden», *Journal of Homosexuality*, 1998, vol. 35, núms. 3-4. —NAERSEN, Ax van (dir.), *Interdisciplinary Research on Homosexuality in the Netherlands*, Nueva York, Haworth Press, 1987. —NILSSON, Arne, «Creating their Own Private and Public: The Male Homosexual Life Space in a Nordic City During High Modernity», *Journal of Homosexuality*, 1998, vol. 35, núms. 3-4. —NOORDAM, Dirk Jaap, «Sodomy in the Dutch Republic, 1660-1725», en HEKMA, Gert, KENT, Gerard, *The Pursuit of Sodomy: Male Homosexuality in Renaissance and Enlightenment Europe*, Nueva York, Harrington Park Press, 1989. —ORESKO, Robert, «France, Germany and Scandinavia: Homosexuality and the Court Elites of Early Modern France: Some Problems, Some Suggestions, and an example», *Journal of Homosexuality*, 1988, vol. 16, núms. 1-2. —ROSEN, Wilhelm von, «Sodomy in Early Modern Denmark: a Crime without Victims», *Journal of Homosexuality*, 1988, vol. 16, núms. 1-2. —VAN DER MEER, Theo, «Tribades on Trial: Female Same-Sex Offenders in Late Eighteenth-Century Amsterdam», *Journal of Homosexuality*, 1991, vol. 1, núm. 3. —VAN DER MEER, Theo, «The Persecutions of Sodomites in Eighteenth-Century Amsterdam: Changing Perceptions of Sodomy», *Journal of Homosexuality*, 1988, vol. 16, núms. 1 y 2.

Michel CELSE

→ adopción; Derecho europeo; discriminación; Europa del Este; homoparentalidad; matrimonio.

EX GAY

El movimiento «ex gay» apareció en Estados Unidos en la década de 1970. Se trata de hombres y mujeres cuya homosexualidad se ha «curado» y que proponen a los gays y las lesbianas que les sigan en su camino. Muy marcados por la religión, especialmente por el movimiento de *born again christians* (cristianos que han redescubierto la «verdad» de los Evangelios tras un periodo más o menos largo de ateísmo o indiferencia religiosa), el auge de este movimiento está di-

rectamente ligado a la retirada de la homosexualidad de la lista de enfermedades mentales por parte de la American Psychiatric Association a comienzos de los años setenta. Efectivamente, esta victoria del movimiento de gays y lesbianas que puso fin, al menos simbólicamente, a un siglo de control social de la homosexualidad por parte de la psiquiatría* tuvo como consecuencia no deseable dejar desprovistas a muchas personas que deseaban ser «curadas» de su atracción hacia personas del mismo sexo. Entre ellas, las que no conseguían conciliar su fe religiosa y su orientación sexual eran las idóneas para organizarse dentro o junto a las Iglesias, fundando así grupos de *autoapoyo* que se ayudan mutuamente en la búsqueda de la deseada heterosexualidad. De esta forma se crearon muchas estructuras, casi siempre relacionadas con las comunidades evangélicas. La mayoría de ellas se federaron a partir de 1976 en la organización Exodus.

La actividad principal de estas comunidades se organiza en torno al concepto de *reparative therapy*, que combina ejercicio religioso y psicoterapia. En la mayoría de los casos, esta práctica terapéutica se realiza en jornadas vespertinas de oración colectiva, talleres de lectura de la Biblia*, seguimientos psicoterapéuticos por un psicólogo «cristiano» y charlas de grupo. Algunas estructuras se inspiran directamente en la lucha contra las «adicciones» como Homosexuales Anónimos, calcadas de los modelos de Alcohólicos Anónimos. Además, reencontrándose con la tradición de la homosexualidad considerada como inversión* del género, estos grupos proponen a sus miembros feminizarse (para las lesbianas) o masculinizarse (para los gays) por medio de talleres de maquillaje, mecánica de automóviles o baloncesto. Finalmente, los grupos más radicales practican exorcismos o terapias de aversión por medio de electrochoque.

Hasta la década de 1990 estos grupos sólo recibieron un tímido y discreto apoyo de la derecha religiosa norteamericana, a pesar de que compartían con ella muchos valores comunes. Por una parte porque, aunque «arrepentidos» y tratando de «curarse», los gays y las lesbianas al crear estas estructuras ofrecían todavía muchas prácticas y deseos para las personas del mismo sexo, por otra, porque muy rápidamente se multiplicaron los testimonios de «ex-ex-gays», que describían la falta de resultados obtenidos por las terapias de los ex gays, el naufragio de muchos de los que participaban en la depresión, pero, sobre todo, la manera en que ellos mismos habían conseguido salir de allí al aceptar su orientación sexual. Así, de forma muy mediática, los dos cofundadores de Exodus abandonaron finalmente el movimiento para vivir juntos, convirtiéndose en los dos promotores principales de la lucha contra los ex gays, hasta que el sida* le afectó a uno de ellos. En este sentido eran «aliados» relativamente poco fiables para las organizaciones conservadoras religiosas.

Esta situación evolucionó en la década de 1990. Los progresos realizados en algunas ciudades y condados a través de legislaciones antidiscriminatorias durante el gobierno de Clinton, así como la aparición dentro del propio Partido Republicano de un movimiento gay conservador que tuvo una importante labor de presión con los políticos, hicieron que la alianza con los ex gays fuera especialmente conveniente para la derecha religiosa, que podía esgrimir el argumento según el cual las leyes antidiscriminatorias eran inútiles en la medida en que los gays y las lesbianas podían cambiar. Esta alianza llevó a cabo en 1998 una campaña de comunicación titulada «Truth in Love», financiada con aproximadamente 500.000 dólares USA aportados por 18 grandes organizaciones de la derecha religiosa y rechazada por los titulares más importantes de la prensa nacional norteamericana (*The Washington Post*, *USA Today*, *The Wall Street Journal*...). Comenzó con una página entera en *The New York Times* que presentaba a Anne Paulk, «esposa, madre y antigua lesbiana» que declaraba: «Soy la prueba viva de que la Verdad os puede liberar». Desde entonces se multiplicaron las campañas de este tipo dirigidas al gran público, lo que demuestra que los grupos de ex gays se convirtieron en parte integrante de la estrategia de la derecha religiosa en su lucha contra los gays y las lesbianas.

Los ex gays son, sin duda, uno de los signos más patéticos de la historia de la homofobia en América del Norte*. Los testimonios de los ex gays muestran hasta qué punto el odio* hacia sí mismo puede convertirse en una experiencia todavía más destructiva si se ejerce de forma colectiva. La mejor defensa contra estas prácticas está en el trabajo de asociaciones* o de la Iglesias que tratan de conciliar fe y homosexualidad. Pero, a pesar de la implantación de Exodus en muchos países, el fenómeno es norteamericano en la actualidad. Sin embargo, la progresión de sectas evangélicas en América Latina*, África*, Europa del Este* y el sureste asiático* da a estas estructuras la posibilidad de extender su influencia en todo el mundo.

► CAMERON, Paul, *What Causes Homosexual Desire and Can It Be Changed?*, Washington, Family Research Institute, 1992. —http://www.hrc.org/publications/exgay_ministries/FinallyFree.pdf. —<http://www.hrc.org>. —http://www.truluck.com/html/sexual_orientation_and_the_ex.html. —MURPHY, Timothy, «Redirecting Sexual orientation Techniques and Justifications», *The Journal of Sex Research*, 1992, vol. 29 (4). —PENNINGTON, Sylvia, *Ex-Gays? There Are None*, Hawthorne, Lambda Christina Fellowship, 1989. —SÉBASTIEN, *Ne deviens pas gay, tu finiras triste*, París, Ed. François-Xavier de Guibert, 1998.

Pierre-Olivier de BUSSCHER

→ América del Norte; heterosexismo; medicina; protestantismo; psiquiatría; teología; tratamientos.

EXHIBICIONISMO

En la sociedad francesa, profundamente marcada por el espíritu republicano, en la que se critica el propio concepto de «comunidad», suele ser difícil mostrarse. En este sentido, la historia de los gays y las lesbianas no difiere mucho de las vacilaciones por las que han atravesado los movimientos feministas o los movimientos de lucha contra el racismo o el sida*. En el centro de las reivindicaciones basadas en la identidad, la comunidad gay y lesbiana ha vencido hace mucho tiempo este problema crucial: ¿hasta dónde hay que desvelarse para que avancen las mentalidades? Para muchas personas, homosexuales o no, el hecho de dar testimonio es ya una forma de exhibicionismo: se «hace ostentación». Este deslizamiento moral está también en el diccionario francés: «Hecho de mostrar en público los sentimientos, la vida privada*, *lo que debe ser escondido*». Pero mirándolo bien, los códigos que regulan la separación entre lo privado y lo público no funcionan de la misma forma para unos y otros. Los heterosexuales gozan del privilegio social que les permite exhibir todos los signos de su heterosexualidad (amonestaciones matrimoniales*, anillo en el dedo, comidas familiares*, recepciones mundanas, conversaciones en el trabajo*, etc.), sacando de la conformidad social todos los beneficios simbólicos posibles sin que nunca se los tilde de exhibicionistas. Por el contrario, cualquier uso de la palabra, cualquier manifestación homosexual, individual o colectiva, es siempre intempestiva, inoportuna, impertinente: se considera una falta de buen gusto (¿para qué mostrarse?), y hace sospechar también una falta moral (¿por qué te escondes, entonces?). Todo discurso homosexual siempre es excesivo ya que sobrepasa los límites de la discreción* que se requiere para beneficiarse de los efectos de la tolerancia* social. En resumen, el exhibicionismo comienza en cuanto se sale del armario*.

Ahora bien, el exhibicionismo homosexual, tal como aparece en la retórica* homófoba, tiene una historia. A decir verdad, de partida, la propia idea de un exhibicionismo homosexual fue siempre improbable en la práctica. En el Antiguo Régimen, el discurso social imaginaba, respecto a los sodomitas, sectas ocultas, sociedades secretas, redes invisibles, toda una francmasonería del vicio* cuyas insondables tinieblas trataba de sugerir Marcel Proust todavía en el siglo xx. En estas condiciones, lejos de ser exhibicionistas incorregibles, los sodomitas eran más bien maestros en la disimulación. Claro está que había sodomitas famosos, pero, en general, las prácticas contra natura* estaban rodeadas de silencio o, como mucho, de cuchicheos, que correspondían a una especie de consenso tácito de acuerdo con los intereses de cada uno en las interacciones sociales: las sexualidades desviadas tenían interés en no exhibirse para evitar el rigor de la persecución;

las autoridades solían preferir cerrar los ojos con el fin de evitar que las persecuciones dieran demasiada publicidad a asuntos que podían implicar a personas de alta posición, o revelar a las conciencias aún vírgenes el conocimiento, y quizá el gusto, de prácticas ignoradas hasta entonces... Desde entonces, todo el mundo, fueran moralistas o libertinos, prefería callarse sobre este tema por miedo a hablar demasiado.

A partir del final del siglo xix, sin embargo, el exhibicionismo homosexual se convirtió en un lugar común del discurso social. Sin embargo, no se trataba en realidad de un cambio de perspectiva: aunque se oponía a las antiguas explicaciones, el motivo nuevo no terminaba con ellas; un discurso se sobrepone al otro de forma paradójica, como una especie de negación indisoluble, haciendo así del homosexual un exhibicionista que quiere esconderse, o un ser secreto al que le gusta exhibirse. ¿Reflejaba de verdad esta representación colectiva un gran aumento de la visibilidad homosexual en Europa? No es imposible, pero está por demostrar. De cualquier manera, se echaban de menos los buenos viejos tiempos donde, al menos, el vicio* estaba enmascarado.

Así, en un número de 1926 de la revista *Les Marges*, dedicado a la preocupación homosexual en la literatura, François Mauriac comentaba en estos términos la influencia de Gide* y de Proust: «Muchos que se esconden, no se esconderán» (es lo que él destaca). En cuanto a Rachilde, en el mismo número afirma que: «Casi todos los homosexuales son exhibicionistas y cuando son artistas, cultos, sienten la necesidad de decirlo». Aquí también tienen su importancia las palabras. El adjetivo «exhibicionista», creación léxica reciente, que data de 1880, pertenece al vocabulario de la ciencia médica, y más concretamente a la psiquiatría*. En las obras de Krafft-Ebing, Charcot o Magnan, se designa una patología real, de la misma clase que la homosexualidad, y los dos conceptos suelen ir asociados, aunque la homosexualidad casi siempre es asociada con todas las formas de perversión*. La idea de un exhibicionismo homosexual se corresponde, pues, a una vulgata pseudocientífica que da fe del proceso de medicalización de la antigua figura del sodomita. En este sentido, se puede ver en ello la simple transposición al terreno médico del vocabulario moral: antes se hablaba de la insolencia del vicio, ahora se habla de exhibicionismo patológico. Y esta nueva formulación médica confiere a la idea un nuevo poder, una especie de legitimidad científica incontestable, de la que da fe el carácter casi apodíctico del juicio de Rachilde, que se presenta, por así decirlo, como una máxima que se podría incluir como tal en el índice alfabético del diccionario de ideas recibidas. Esta vulgata psiquiátrica aparece también en el comentario de Thomas Raucau, por el cual la nueva moda homosexual en las letras está ligada a un placer exhibicionista y narcisista de inspiración freudiana: «Desde que un eminente alienista

austriaco descubrió que el fondo de nuestra alma es una cloaca, estos caballeros literarios organizan, como se hace en el Bois de Boulogne en las noches de verano, fiestas de placer con linternas sordas». En resumen, la causa está vista: añadiendo una perversión a otra, los homosexuales son generalmente exhibicionistas, siendo los peores de ellos los escritores...

En la actualidad, la idea de la homosexualidad-enfermedad tiene pocos seguidores, menos incluso que la *doxa* hace treinta o cuarenta años. En esta situación se podría pensar que la idea del exhibicionismo homosexual se derrumbaría sobre sí misma, ya que está ligada a esta concepción médica y psiquiátrica. En realidad, lejos de desaparecer, se mantiene y además se desplaza al terreno político. Algunas décadas después de lo que puede considerarse el comienzo del movimiento real por los derechos de los gays y lesbianas (pues a partir de entonces, incluso las lesbianas, tan discretas antes en los salones parisinos, caen en este exhibicionismo), esta cuestión está sorprendentemente siempre de actualidad. Cada manifestación de visibilidad por parte de los homosexuales, sea sexual, social, política, sanitaria, es vista como el traspaso intolerable de una línea invisible. Además, el término exhibicionismo está ligado a la idea de placer, de orgullo, de ego. Aunque las palabras gay y lesbiana se expresen con humildad y contención, pueden, de todas formas, ser oídas. Si se pronuncian con una manifestación de alegría, con un discurso identitario, parecen insoportables. El Día del Orgullo de Gays y Lesbianas suele asociarse a esta problemática del exhibicionismo, frecuentemente formulado de manera primaria: todo los homosexuales desnudos, todas las *drag queens*, dan una mala imagen de la homosexualidad, aunque nadie critique la mala imagen de la heterosexualidad que podría dar el carnaval de Río. A fin de cuentas, el mero hecho de desfilar por la calle es ya exhibicionismo. De hecho, este miedo a la imagen proyectada data de las primeras asociaciones* homosexuales. Los historiadores han demostrado que, desde la década de 1950, los gays y lesbianas que trataban de encontrar soluciones a la discriminación* general debían hacer frente no sólo a las presiones exteriores sino también a la incompreensión de sus compañeros. Para algunos, frente al peligro inmediato y totalmente destructor del escándalo*, es mejor vivir escondido. Por otro lado, era el propio motor de la moral el que se ejercía sobre sus actos. Salir del secreto, afirmarse como ser humano, emprender acciones de grupo, era arriesgarse a la *backlash*, el retorno del látigo, la exclusión misma del tejido social, ya que su identidad innombrable hacía de ellos seres infames. La homofobia es, por tanto, la piedra angular de esta cuestión: la homofobia exterior, la de la sociedad, y la homofobia interiorizada, la de las personas homosexuales.

Así, todavía en la actualidad, muchos autores homosexuales hombres o mujeres rechazan cualquier alusión a su homosexualidad, aunque esté en el centro mismo

de su creatividad. El rechazo del exhibicionismo se alimenta pues de un sentimiento más o menos confesado y frecuente, incluidos los miembros de una determinada *intelligentsia*. El fin esperado es que se puede obtener lo mejor de la sociedad (reconocimiento, derechos, PACS, homoparentalidad*, etc.) sin tener que desvelarse y decir lo que realmente se es. El hecho de que muchos homosexuales vivan siempre con fuertes reticencias al fenómeno *coming out* hace temer que las contorsiones y las semiverdades que se imponen diariamente no constituyan para ellos una molestia perpetua.

Todo el problema está ahí: es evidente que cualquier mejora real de la vida de los gays y las lesbianas pasa por un estímulo directo de su cultura, que a menudo necesita mucho valor, lo que también está en la base del exhibicionismo. Realizar una película que hable de homosexualidad, abrir un bar para gays o lesbianas, darse a conocer en la calle según algunos códigos de vestimenta o sociales, todo esto procede no sólo de la afirmación de sí mismo, sino también por los demás. Evidentemente, muchos comportamientos sociales como el simple hecho de ir con el/la compañero/a de la mano por la calle, hablar de él o ella a los colegas, cosas completamente «naturales» para la mayoría de los heterosexuales, aparecen como una forma de exhibicionismo insoportable si son realizadas por un gay o una lesbiana. Si la homosexualidad es legítima, como mucha gente reconoce, al menos oficialmente, este exhibicionismo debe ser interpretado de hecho como el ejercicio puro y simple de la libertad de expresión de la que gozan los heterosexuales, sin saberlo, de forma privilegiada.

► ADAM, Barry; DUYVENDAK, Jan Willem, KROUWEL, André (dir.), *The Global Emergence of Gay and Lesbian Politics: National Imprints of a Worldwide Movement*, Filadelfia, Temple Univ. Press, 1999. – GUILLEMAUT, Françoise, «Images invisibles: les lesbiennes», en DORAIS, Michel, DUTEY, Pierre, WELZER-LANG, Daniel, *La Peur de l'autre en soi, du sexisme à l'homophobie*, Montreal, VLB Éditeur, 1994. – KRAFFT-EBING, Richard von, *Psychopathia Sexualis*, París, G. Carré, 1895 [ed. cast.: *Psicopatías sexuales*, Barcelona, Sagitario, 1970]. – LEVER, Maurice, *Les Bûchers de Sodome*, París, Fayard, 1985. – *Les Marges*, t. XXXV, núm. 141, marzo de 1926, reed. por Patrick Cardon, *Cahiers GaiKitschCamp*, núm. 19, Lille, 1993. – TAMAGNE, Florence, *Histoire de l'homosexualité en Europe, Berlin, Londres, Paris, 1919-1939*, París, Le Seuil, 2000. – THOMPSON, Mark (dir.), *The Long Road to Freedom: The Advocate History of the Gay and Lesbian Movement*, Nueva York, St. Martin's Press, 1994.

Didier LESTRADE

→ asociaciones; comunitarismo; discreción/salir del armario; escándalo; Gide, André; heterosexis-

mo; literatura; outing; política; retórica; vergüenza; Wilde, Oscar.

EXTREMA DERECHA

Como formación política, la derecha tiene sus fuentes en la reacción de las elites tradicionales contra la Revolución francesa, y más en particular contra las ideas transmitidas por ésta, es decir, las teorías de los filósofos del Siglo de las Luces. Desde su origen, la derecha rechazó los nuevos principios de igualdad entre los hombres (por encima de sus diferencias de clase o de raza), la democracia política (a veces muy limitada en la práctica), la tolerancia* religiosa, la laicidad del Estado, la enseñanza universal, etc. Durante el siglo XIX la derecha en su conjunto fue aceptando progresivamente la mayoría de esos principios, insistiendo siempre (a diferencia de la izquierda) en los valores tradicionales: la religión (a menudo del Estado), el orden, la jerarquía social y la familia* patriarcal, pero una fracción de la derecha rechazó de forma obstinada cualquier compromiso con las ideas progresistas. Así fue como a finales del siglo XIX y comienzos del XX hizo su aparición una nueva corriente de pensamiento: la extrema derecha. Más combativa y menos elitista que la derecha conservadora, la extrema derecha trata de forjar un movimiento de masas para sostener su reaccionario programa.

Como explica Ariane Chebel d'Apollonia, «la actitud de la extrema derecha se basa en la afirmación de los valores particulares. Por encima de la heterogeneidad de las corrientes, hay algunos elementos comunes»: Gobierno fuerte y autoritario, rechazo del individualismo y del capitalismo liberal, antiintelectualismo, nueva espiritualidad (ya esté basada en el cristianismo* integrista o en un neopaganismo), nacionalismo exacerbado, militarismo, antifeminismo (la función «natural» de la mujer es la procreación), racismo, xenofobia y antisemitismo. El fascismo* —representado por el partido fascista italiano y el partido nazi alemán en el periodo 1920-1940— es, sin lugar a dudas, la corriente más conocida, pero desde comienzos del siglo XX hasta nuestros días existen partidos políticos y grupos en todo el mundo que defienden, con muchas variantes, estas ideas maestras que pueden ser consideradas características de la extrema derecha.

La homosexualidad no ha sido nunca una de sus principales preocupaciones, pero la extrema derecha se ha mostrado siempre y en todas partes furiosamente homófoba. Al querer defender el orden patriarcal y estar obsesionada por la decadencia* moral, la extrema derecha es profundamente conservadora en todo lo que se refiere a las costumbres y a la sexualidad, lo que explica su feroz oposición al aborto (asimilado a la muerte de niños inocentes y a la baja tasa de nata-

lidad*, es decir al declive de la nación), a la pornografía (supuestamente corruptora de la juventud), y también a la libertad sexual en cualquiera de sus formas. Considerada como una práctica contra natura*, fuente de decadencia, la homosexualidad les parece algo más que un vicio* individual o que una tara personal: amenaza con arruinar a la nación al socavar la virilidad de todo un pueblo.

De todas formas hay una cierta ambigüedad en las relaciones entre la extrema derecha y la homosexualidad, muy ilustrada por el fascismo de los años 1920-1940, cuyo culto a la virilidad, la fuerza y la juventud, es decir, un ambiente general de homosocialidad y homoerotismo, fascinaban y atraían a algunos homosexuales, aunque no fuera, es cierto, más que una ínfima minoría entre los partidarios de la extrema derecha. Ernst Röhm, amigo y mano derecha de Hitler antes de ser asesinado por orden del *führer* en 1934, es sin duda el ejemplo más conocido, pero no es el único. En Francia, un puñado de homosexuales, como Abel Bonnard, ministro de Educación de 1942 a 1944, apodado «Gestapette»¹⁷ por Pétain*, servían al régimen de Vichy y colaboraban activamente con el ocupante alemán. Algunas lesbianas mundanas y elitistas que vivían en París compartían estos sentimientos, por ejemplo la norteamericana Natalie Barney, antisemita que odiaba a las masas populares, declarando que los fascistas y los nazis tenían «una causa superior» a la de los aliados. Por otra parte, la izquierda, tan homófoba como la derecha en esa época, no dudó en calificar a todos los fascistas de homosexuales practicantes o inhibidos. Podemos citar también como recuerdo los casos más recientes: la revista *Gaie Magazine*, publicada por Michel Caignet a partir de 1986, que era a la vez fascistoide y abiertamente homosexual, o la homosexualidad más o menos escondida de algunos jefes neonazis revelada por la prensa en Gran Bretaña (Martin Webster) y en Alemania (Michael Kühnen y Ewald Althans). Habría que mencionar, finalmente, el caso de Pim Fortuyn, líder político holandés abiertamente homosexual, asesinado el 6 de mayo de 2002, presentado generalmente en el extranjero como un hombre de extrema derecha, aunque sus ideas estuvieran mucho más cerca de las de los partidos populistas o republicanos que de la extrema derecha propiamente dicha, de la que se desmarcó casi siempre.

Después de haber visto estos ejemplos, la proximidad entre homosexualidad y fascismo fue habitualmente utilizada a lo largo del siglo XX, lo que llevó al homosexual y antifascista Klaus Mann a observar en 1934: «No se está lejos de identificar homosexualidad y fascismo* [...]. Se está haciendo del homosexual el judío de los antifascistas. Es abominable». Por

¹⁷ Juego de palabras entre Gestapo y *tapette* (marca en francés). [N. de los T.]

otra parte, después de la guerra, *La caída de los dioses* de Visconti contribuyó a fijar en las mentes la idea de que los nazis eran en realidad una banda de homosexuales decadentes, degenerados, delicuescentes. Más recientemente, una obra sensacionalista (Lothar Machtan, *El secreto de Hitler*; 2002) pretendía que aportaba elementos de prueba sobre la presunta homosexualidad de Adolf Hitler, convirtiéndose este tema en una auténtica serpiente de verano de la historiografía del nazismo puesto que, ya en la década de 1930, Hitler era representado en las caricaturas* como una «loca perdida». Independientemente de la veracidad de los hechos, que nunca se han comprobado, este tipo de afirmaciones hacen que arraigue en la gente la idea de una correlación necesaria entre homosexualidad y extrema derecha, mientras que a nadie se le ocurre cuestionar la idea de una correlación eventual entre extrema derecha y heterosexualidad, aunque la inmensa mayoría de los militantes y dirigentes de la extrema derecha sean individuos heterosexuales, orgullosos de serlo, y casi siempre resueltamente homófobos. En resumen, según un procedimiento comprobado muchas veces, esta amalgama muy característica de la retórica* homófoba se propone extender a la homosexualidad el estigma que afecta a la extrema derecha.

De hecho, la homofobia de la derecha existía desde el siglo XVIII, cuando los partidarios del orden establecido tildaron a algunos filósofos de sodomitas e hicieron de la sodomía el «pecado* filosófico». Utilizaron este mismo argumento contra algunos revolucionarios notorios en la década de 1790 (sin duda con fines polémicos, y sin creerlo realmente), incluido el pudoroso Maximilien Robespierre. Por su parte, los filósofos y los revolucionarios les devolvían la pelota, denunciando al clero y a la aristocracia por afeminados y pederastas. La extrema derecha retomó esta tradición desde su nacimiento. Por ejemplo, en la década de 1890, durante el caso Dreyfus, la extrema derecha nacionalista y antisemita presentó a los dreyfusistas como intelectuales y estetas poco viriles y se burlaban del coronel Georges Picquart, partidario de Dreyfus, llamándole «Georgette» y caricaturizándolo como un cobarde y un afeminado.

Durante las décadas de 1930 y 1940 los nazis aplicaron una política homófoba, y muchos homosexuales alemanes (entre 10.000 y 15.000) perecieron durante la deportación* y en los campos de concentración. Para los nazis, la homosexualidad representaba una falta de virilidad (cualidad muy necesaria para una sociedad guerrera), la decadencia moral e incluso la corrupción racial («judería»). Así, según la prensa nazi, «es necesario que viva el pueblo alemán. Y éste no puede combatir si no conserva su virilidad. No puede conservar su virilidad si no observa la disciplina [...] y la desviación es contraria a la disciplina. En consecuencia, rechazamos toda forma

de lubricidad, y en particular la homosexualidad, ya que nos quita la última oportunidad de liberar a nuestro pueblo del yugo que hoy le oprime». Y también: «Las relaciones sexuales con los animales, con los hermanos o hermanas, o con personas del mismo sexo, todas estas aberraciones que vienen del alma judía y que ofenden a la idea misma de la creación divina encontrarán el castigo que merecen: la soga o la prohibición de residencia».

La victoria de 1945 no destruyó a la extrema derecha ni desacreditó sus ideas homófobas. Hoy día se puede encontrar la misma mezcla de homofobia, xenofobia e intolerancia en muchos «pensadores» contemporáneos. Por ejemplo, en un libro reciente, *La Colonisation de l'Europe, discours vrai sur l'immigration et l'islam**, un tal Guillaume Faye se preocupa por la «desvirilización» de Occidente, mientras que «la virilidad de un pueblo es la condición de su permanencia en la historia». Según Faye, «la homofilia actual, como la moda feminista [...], el rechazo ideológico de la familia* numerosa [...], la caída de la natalidad, la valorización espectacular de lo negro y de lo árabe, la apología constante del mestizaje, el rechazo de los valores guerreros [...] son algunos rasgos de esta desvirilización». El autor y su editor fueron condenados por un tribunal parisino por incitar al odio racial, pero, claro está, no por homofobia, la incitación al odio homófobo no está penalizada en Francia.

Jean-Marie Le Pen, líder del Frente Nacional ha denunciado a menudo groseramente a los homosexuales. En 1987 describía a los «sidaicos» como «una especie de leprosos»; en 1984 afirmaba que «la homosexualidad no es un delito, sino [...] una anomalía biológica y social»; y añadía más: «El activismo homosexual crea una amenaza mortal para nuestra civilización» por la segregación social y la baja tasa de natalidad* del mundo occidental, de donde saca la siguiente conclusión: «Hay que sancionar el proslitismo* homosexual». Desde entonces ha modificado muy poco su postura, precisando en 1995 que, aunque sin duda haya homosexuales en el Frente Nacional, «no hay locas» y que «la homosexualidad forma parte de la libertad de cada uno, solamente es condenable la homosexualidad militante»; sin embargo, sobre su homofobia personal, casi instintiva, y la de su partido, no cabe ninguna duda. En cuanto a Bruno Mégret, su antiguo lugarteniente, ahora jefe de su propio partido de extrema derecha, denuncia a los medios de comunicación* en términos que no pueden ser más racistas y homófobos, especialmente en su texto *Pour remettre de l'ordre en France*: según él «no cae en gracia lo que es desviado, marginal y subversivo. Para estar bien visto y ser aplaudido [...], es mejor no ser francés y sobre todo de derechas. Es preferible no ser padre de familia y mejor aún no tener ningún sentimiento religioso, salvo si se trata del islam* o del budismo*. Si se es homo-

sexual militante, es mejor, si uno se droga y lo cuenta, es un triunfo. Y si se es mulato o negro, ¡perfecto! Ya sólo queda vilipendiar todo lo que es moral, tradicional, familiar y nacional».

Pero estas opiniones no se limitan a la extrema derecha francesa. En 1997 un manifiesto electoral del BNP (Partido Nacional Británico) afirmaba: «Prometemos [...] leyes que prohíban los actos homosexuales para que estas prácticas indignantes vuelvan al armario* donde deben estar». En Italia, la Liga del Norte declara que «la sociedad se disgrega poco a poco y deja que se desarrollen los comportamientos patológicos de la homosexualidad, de la delincuencia juvenil, de la droga», y un político de extrema derecha afirma que «los lugares de encuentro de los gays deben ser cerrados, igual que deberían cerrarse los lugares de encuentro de los atacadores de bancos, si es que existen; los gays, como los ladrones, hacen daño a la sociedad».

En Estados Unidos abundan decenas de grupos de extrema derecha abiertamente racistas, antisemitas, homófobos, a veces muy violentos y muy peligrosos, disponiendo algunos incluso de milicias armadas secretas. El Ku Klux Klan es el más conocido de estos grupos. Normalmente, sus ideologías deben mucho al fundamentalismo protestante* que deforma el mensaje de los Evangelios. Así, para el reverendo Peter J. Peters, pastor de una pequeña parroquia en Colorado, los europeos del norte son el «pueblo europeo» del que habla la Biblia*, los negros son inferiores a los blancos, los judíos amenazan a la civilización occidental, y hay que ejecutar a todos los homosexuales. Aunque la influencia de estos fanáticos es todavía muy pequeña, sin embargo es cierto que en Estados Unidos la extrema derecha en general se rige por el imperio de las creencias religiosas más retrógradas. La Coalición Cristiana se vanagloria de contar con un millón de miembros, y casi el 10 por 100 de la población estadounidense se identifica con una «derecha cristiana» que trata de imponer sus valores, familiares y cristianos, y que declara públicamente que «Dios detesta a los maricas» (*God hates fags!*). Así, según un sondeo publicado por la revista *Newsweek* en 1995, el 21 por 100 de los estadounidenses y el 43 por 100 de los cristianos evangélicos, es decir, fundamentalistas o integristas, creen que el movimiento gay es «¡Satán reencarnado!».

En varios países de América Latina* la homofobia de la extrema derecha no se limita a palabras de odio, pues algunos individuos homófobos (a menudo policías o militares) o los escuadrones de la muerte no dudan en asesinar a homosexuales (igual que asesinan a marxistas, militantes sindicales, SDF o a los niños de la calle) con el fin de «limpiar» el país. En Colombia, país desgarrado por la violencia y los asesinatos políticos, los Escuadrones de la Muerte han declarado que «los homosexuales [...] son una plaga que hay que eli-

minar». En Perú, un grupúsculo de extrema derecha conocido con el nombre de «mata cabros» (es decir, «matar a los maricas») asesinó a 40 travestis en Lima entre 1990 y 1991. Pero Brasil es, a pesar de tener fama de ser un paraíso para los gays, «el líder de la homofobia en el mundo», según las asociaciones de derechos humanos. Según las estadísticas de 1998, que sin duda subestiman la realidad, por lo menos 1.900 homosexuales encontraron la muerte a manos de la extrema derecha en los últimos veinticinco años, muchas veces después de haber sido atrocemente torturados: 80 al año en la década de 1980, 120 en la de 1990 (es decir, una muerte homófoba cada tres días). Así, en 1996, la extrema derecha brasileña era responsable de la muerte de 116 homosexuales, de los que 73 eran hombres gays, 7 eran lesbianas y 36 eran travestis, siendo estos últimos especialmente odiados por los partidarios del «orden moral».

Todos estos discursos y actos (se podrían añadir centenares de casos en el mismo registro) demuestran que dentro de la extrema derecha no hay una reflexión seria y profunda sobre la homosexualidad y sus consecuencias sociales. La extrema derecha no trata de entender la homosexualidad; se sirve de ella con fines polémicos y busca destruirla. La homosexualidad provoca en sus seguidores una reacción epidérmica en gran parte a causa de lo que representa antes sus ojos: el rechazo de los valores tradicionales, familiares, nacionales y colectivistas que la extrema derecha se empeña en mantener en un mundo que cambia y progresa.

► ALGAZY, Jean, *L'Extrême droite en France de 1965 à 1984*, París, L'Harmattan, 1989. —ARON, Jean-Paul, KEMPF, Roger, *Le Pénis et la démoralisation de l'Occident*, París, Grasset, 1978, reed., Le Livre de Poche, 1999. —CHEBEL D'APPOLLONIA, Ariane, *L'Extrême Droite en France de Maurras à Le Pen*, Bruselas, Complexe, 1996. —FOUREST, Caroline, *Foi contre Choix. La droite religieuse et le mouvement «prolife» aux États-Unis*, París, Ed. Golias, 2001. —HEWITT, Andrew, *Political Inversions: Homosexuality, Fascism and the Modernist Imagery*, Stanford, Stanford Univ. Press, 1996. —LE BITOUX, Jean, *Les Oubliés de la mémoire*, París, Hachette, 2002. —PETITFILS, Jean-Claude, *L'Extrême droite en France*, París, PUF, «Que sais-je?», 3ª ed., 1995. —Ras l'Front, Dossier sur l'homophobie et l'extrême droite, www.raslFront.org/txtresist/103.html.

Michael SIBALIS

→ Alemania; América del Norte; anti-PACS; Biblia; caricatura; comunismo; contagio; decadencia; deportación; escándalo; España; esterilidad; fascismo; Francia; Himmler, Heinrich; Italia; McCarthy, Joseph; peligro; Pétain, Philippe; proselitismo; retórica; teología; violencia.

F

FAMILIA

Un nuevo reto político

Para muchos/as homosexuales, la familia representa lo que se podría llamar «experiencia homófoba». Y esta centralidad misma de la familia en los dispositivos homóforos explica que hasta hace muy poco tiempo los/as homosexuales hayan concentrado sus reivindicaciones y esfuerzos en lugares aparentemente más fáciles de delimitar, en particular el espacio político de la igualdad social. La homofobia familiar estaba, a la vez, omnipresente y fuera de alcance. Efectivamente, aunque la familia sea como el Estado, la escuela* o la Iglesia, una institución clave en el entramado social, aparece, más que las otras, como obligatoria, inmutable y, se podría decir, natural.

La lucha política abierta para los derechos de los homosexuales desde la década de 1970, habiendo avanzado en otros campos, se ha ido desplazando, asumiendo nuevos retos sociales, la pareja, la familia o la homoparentalidad*. Junto a la acción política, las ciencias sociales se alían para luchar contra la homofobia familiar. De todas formas, debemos distinguir dos aspectos del tema: la homofobia dentro de la familia y la utilización homófoba del tema de la familia.

Homofobia dentro de la familia

La familia en tanto que institución, ejerce sus prácticas homóforas desde la multiplicidad y la ambigüedad de funciones que cumple en la sociedad. Así, está presente en el niño, después en el adulto, por su propia familia y por otras instancias sociales, como único lugar en donde realizar una identidad aceptable, la vida de la familia heterosexual. Como dice Bourdieu, la familia está «consagrada a proporcionar el modelo de todos los cuerpos sociales», es «el lugar de la naturalización de la arbitrariedad social». Por tanto, la sociedad y el Estado le reconocen un gran poder a sus miembros. Los niños reciben muy pronto una serie de mensajes sobre lo que conviene ser según se sea niño o niña. Estos mensajes pueden ser directos o indirectos. Un chico poco viril o una chica demasiado viril son llamados al orden inmediatamente. Pero el mensaje también es fuerte

cuando el niño es testigo de injurias* o actos violentos* homóforos de la familia contra el exterior. Estos insultos y esta violencia establecen inmediatamente una prohibición y una norma dentro de la familia, cuyas primeras víctimas son evidentemente los niños que desarrollen o puedan desarrollar deseos o prácticas no ajustados a la norma, pero también pueden afectar a otros miembros homosexuales de la familia (padre, madre, etc.).

Desde el punto de vista del niño, la integración de esta norma puede tener consecuencias dramáticas, en tanto que la violencia verbal, física o el chantaje psicológico pueden desarrollarse contra los recalcitrantes. Infligidos casi siempre en nombre del amor, estos actos y palabras suelen ser inevitables. Además, este tipo de violencia es, más aun que la violencia familiar, muy difícil de comunicar y denunciar fuera de la familia. Es una de las principales causas, lo sabemos, del alto índice de suicidios* entre los adolescentes homosexuales (ocho veces más que los heterosexuales según un estudio norteamericano).

Cuando no hay violencia física o rechazo total, fenómenos muy frecuentes, sin embargo, hay que esperar mucho tiempo a la aceptación real de la homosexualidad por parte de la familia. Y también aquí hay violencia, una violencia simbólica en este caso: primero, la negativa con la excusa de «ya se pasará», o el rechazo a hablar de ello, a veces, escuchar los consejos y peticiones de restringir la información («no se lo digas a tu padre, a los sobrinos o sobrinas, al resto de la familia, etc.»), incluso la negativa a verle, recibir al cónyuge, la indiferencia hacia éste cuando la muerte se lleva al hijo desnaturalizado... La lista es larga y familiar a muchos/as homosexuales. Sin embargo, las evoluciones recientes de la familia han permitido que se produzca una permisividad impensable en otro tiempo. La evidencia heterosexista se difumina, pero en la familia más que en ningún otro sitio, no desaparece totalmente. Para comprender la complejidad de la situación actual conviene revisar la diversidad de modelos y homofobias familiares nacidos de la historia occidental.

De hecho, el modelo más antiguo conserva todavía una fuerte presencia en algunos medios. La familia clan, propiamente dicha, es decir, la que caracteriza todavía mayoritariamente a las sociedades no individualistas, y que ha prevalecido en Occidente hasta el siglo XIX. Pensemos, por ejemplo, en América Latina. Este tipo de familia controla a los suyos

porque desde el nacimiento hasta la muerte es el principal apoyo económico. Profundamente patriarcal, exige y controla el matrimonio* de los jóvenes. También le otorga al cabeza de familia toda la legitimidad para mantener el orden familiar, justificando los mayores actos de violencia homófoba. La Iglesia católica también se remite ampliamente a este modelo, explícitamente en los países en desarrollo, implícitamente en la cultura occidental. De forma más amplia, al controlar toda la vida de sus miembros, este tipo de familia impide la formación de una identidad homosexual asumida en un espacio social autónomo. Los únicos espacios algo visibles de homosexualidad corresponden a marginados despreciados y objeto de actos violentos, o a jóvenes antes del matrimonio. Por tanto, la homosexualidad sólo se puede vivir en la familia en secreto y con vergüenza*.

Pero se trata de un modelo residual en nuestras sociedades. Efectivamente, con la revolución industrial de mediados del siglo XIX, este modelo fue reemplazado, o más bien superpuesto, por uno nuevo. Esta nueva familia se centra en la pareja casada y en los hijos, con el ideal de la esposa en el hogar. Dentro de la familia se refuerza el control sobre los hijos, menos numerosos. Se trata de que los hijos sean «conformes» en una sociedad cuyos valores se uniformizan. La presión para casarse es más fuerte que nunca. En su interior, la homofobia familiar es muy grande, fuera está la del Estado, que se ocupa mucho más de los individuos, tomándole el relevo.

Adoptó su forma definitiva en la década de 1950, que se corresponde con el grado más alto de homofobia en Estados Unidos y en Francia. Esta ideología familiar conserva mucha fuerza hoy día en Europa y aún más en Estados Unidos. Es la base de las prácticas y los discursos homófobos, especialmente de los que se centran en el pretendido «interés del niño». Sin embargo, sería en estas familias donde nacerían los primeros militantes gays (el término surgió en esa época) y lesbianas de los años setenta. En efecto, la evolución social ligada al desarrollo del capitalismo, al romper la familia numerosa, multiplicar las oportunidades de movilidad geográfica, socializar a los niños fuera de la familia, y todavía más a los jóvenes y adolescentes, favorecieron una autonomía inédita de los individuos que permitiría el nacimiento de culturas gays y lesbianas y el desarrollo de una auténtica identidad homosexual en Occidente. Al mismo tiempo, los tipos de familia sufrieron una evolución paralela.

A partir de la década de 1970 comenzó en Occidente el proceso bien conocido de la fragmentación de la familia. Los tipos de familia parecían multiplicarse hasta el infinito. Una fuerte disociación entre pareja y matrimonio, matrimonio e hijo, una deslegitimación de la separación de los roles sexuales (que a pesar de todo se sigue dando en la práctica), una clara

pérdida de la autoridad paterna, una explosión de divorcios, todo esto condujo a nuevos tipos de pareja y de relaciones padres/hijos que abrieron el debate de lo que debía ser reconocido por el derecho.

Así se puede entender el profundo cambio de la homofobia y sus diversas clases dentro de la familia. Los padres y los hijos, con ritmos diferentes, viven la nueva visibilidad de los/las homosexuales, y por fin se menciona la homofobia. Es peligroso, pero es posible declararse homosexual o lesbiana dentro de la familia, declararse socialmente padres, hermanos y hermanas de homosexuales, llamarse también padres homosexuales y, al llegar el reconocimiento de la pareja homosexual, declarar el deseo de formar una familia homosexual. Al mismo tiempo, la homofobia ha tenido que explicarse, que justificar sus condenas, sus odios y sus fantasmas. Ahora bien, ha tenido que hacerlo en un lenguaje aceptable para la modernidad. Un auténtico combate ideológico, y también político y mediático, se libra en torno a la familia.

La referencia a la familia como mecanismo homófobo

Hasta el presente, la homofobia familiar no había necesitado desplegarse positivamente. Un ejemplo reciente lo podemos encontrar en *Vivre ensemble en famille*, un álbum para niños de seis a ocho años publicado en 1998 por Bayard, editor católico, en el que no se menciona la existencia de gays y lesbianas en las familias y donde se puede leer que «las familias han existido siempre, pues los hombres y las mujeres siempre han tenido hijos» y que «(la familia es) un conjunto de personas que están ligadas por el matrimonio, el nacimiento o la adopción*». No se dice nada más sobre lo que es la familia. *Exit*, por tanto, de todo modelo alternativo, y en primer lugar de la homoparentalidad.

Pero la época no es de simples evidencias inquietantes; no hay, literalmente, más que libros de niños que dan todavía definiciones no problemáticas de la familia. Los homófobos que toman la palabra en el espacio público están por primera vez a la defensiva. Tienen que abordar los temas que les disgustan y que conciernen a los/las homosexuales: entre ellos, claro está, el reconocimiento de la pareja; la adopción por parejas o solteros homosexuales; el estatus del cónyuge homosexual; los casos de custodia de los niños tras un divorcio, la reproducción médica asistida. Éstas son las razones por las que se ha visto nacer desde hace poco tiempo un conjunto de discursos homófobos que llevan de la mano la referencia familiar. Para entenderlos hay que ver lo que tienen en común y lo que los distingue.

Casi todos los discursos homófobos sobre la familia apuntan al tema de la decadencia*, característica del pensamiento reaccionario. Todo estos dis-

cursos parten de la misma idea: la familia vive una grave crisis. Tocada de lleno por una crisis multiforme, amenaza con derrumbar todo el edificio social. Es necesario, por tanto, que se la proteja y refuerce con urgencia. Esto nos lleva a la segunda característica común, la apelación a la política, como una respuesta al activismo homosexual. Efectivamente, el desafío es tanto el rechazo a los avances sociales, como el PACS, y también la voluntad de volver a situar al matrimonio en el lugar central que ocupa en la sociedad. Se trata, pues, de repensar la política familiar en un sentido «familiarista», cónyuges y natalidad. «El matrimonio y la familia están en el centro de las obligaciones del Estado» ya que «la familia es el modelo básico que permite a la sociedad constituirse y mantenerse», escribió la diputada reaccionaria Christine Boutin* en *Le Mariage des homosexuels*, publicado en 1997. Efectivamente, retomando una cita de un libro reciente que expresa las preocupaciones familiaristas reaccionarias, *La Famille à venir*, «[la familia es] una necesidad absoluta en el contexto de la crisis sin precedente de la sociedad y la economía». Las reivindicaciones de los homosexuales amenazan a la familia. El Estado debe oponerse a ellas e incluso reaccionar.

Recientes tentativas de crear una teoría homófoba de la familia

Como hemos visto, el argumento de la naturaleza y del derecho natural ya no convence por sí solo. Los debates en torno al PACS revelaron varias tentativas, muy diferentes a fin de cuentas, para fundamentar de otra forma, pretendidamente científica, la exclusión de los/as homosexuales de la pareja y/o de la familia. Retomando la expresión del psicoanalista Michel Tort, la homofobia teorizada hoy día es un «estuario simbólico donde confluyen Lévi-Strauss, Lacan y el derecho positivo de la familia».

El psicoanálisis* fue el primero que puso su granito de arena. Sin entrar en detalles, señalaremos la utilización de una vulgata lacaniana que hace de la diferencia de sexos* la base de toda sexualidad realmente adulta y el elemento estructural, en forma paternal, de toda personalidad futura del niño. El encuentro con el pensamiento cristiano es bastante lógico, y que nadie se extrañe al ver al sacerdote-psicoanalista Tony Anatrella escribir: «Sólo puede haber amor entre un hombre y una mujer, pues el amor implica una alteridad* fundamental». Sólo le queda por decir que «el amor paternal no existe más que por medio del amor conyugal» para suministrar a Christine Boutin una base teórica. Así, se entienden mejor sus afirmaciones según las cuales el PACS estaría «poniendo en peligro al niño y *el amor humano*» (título de un capítulo de su obra, ya

citada). Ella niega, incluso, la posibilidad de una pareja homosexual igual en dignidad y naturaleza a la de la pareja casada, siendo la homosexualidad «un proyecto estéril* y efímero»: por tanto, dar una base legal a la pareja homosexual significa una amenaza para la propia continuidad de nuestra sociedad.

De una forma menos desagradable, y aparentemente más aceptable, podemos considerar que las parejas homosexuales, incapaces de crear una auténtica pareja por su sexualidad cambiante, no hacen más que imitar inútilmente a los heterosexuales. Es la tesis de Sylviane Agacinski en su libro *Política de sexos*, publicado en 1997. En este caso, su pareja es «un poco fabricada», tendrá un lugar aparte en la sociedad (al no ser «universal» su deseo) y no sabría crear una familia. Como vemos, se riza el rizo homófobo, la pareja heterosexual (Agacinski), o la familia heterosexual (Boutin), están en el corazón de la experiencia humana. Los/as homosexuales reivindican, por tanto, ya sea una imposibilidad (Agacinski) o una monstruosidad potencial (Anatrella y Boutin). Pero las vivas reacciones en los medios psicoanalíticos que se oponen a esta utilización de Lacan, y sobre todo el carácter detestable de las propuestas de Tony Anatrella, que está muy cerca de justificar la violencia homófoba, muestran los límites teóricos y prácticos de la pista psicoanalítica.

También la antropología* proporciona otra justificación. La socióloga Irène Théry, especialista en familia, no tiene propiamente un discurso homófobo. Toma partido claramente por un cierto reconocimiento de la pareja homosexual, pero intenta argumentar de forma definitiva el rechazo a la adopción por parte de estas parejas. Señalaremos solamente que Irène Théry quiere demostrar que todas las sociedades hacen de la presencia, al menos simbólica, de dos padres de sexos opuestos el fundamento del desarrollo del niño. Por esto mismo basa el rechazo a la adopción en argumentos no políticos, sino «científicos», antropológicos. Al actuar así, aporta una oportuna justificación al discurso homófobo difícilmente legitimable y redobla la fuerza, aunque sea de forma involuntaria, de los escándalos presuntamente pedófilos* del «peligro para los niños». Es precisamente esta tentativa de legitimación la que ha sido vivamente contestada por otro sociólogo, Éric Fassin, a causa de su pseudocientificidad.

Estrategias de ayer y de hoy para familias no homófonas

Al término de este análisis se puede comprender mejor la evolución de las estrategias homosexuales con relación a la institución familiar, y, por encima de la multiplicidad de estrategias personales, definir momentos clave.

Retomando nuestra terminología, en las familias tradicionales la huida parecía la única solución, y en las familias modernas el combate era difícil y consistía en conseguir un espacio de tolerancia* junto a la institución familiar. En el *Corydon*, publicado en 1922, André Gide* se cuidaba mucho de mostrar que la homosexualidad que él defendía no sólo no podía perjudicar a las familias, sino que, por el contrario, las reforzaba. Todavía en 1999 el escritor Dominique Fernandez participaba de esta lógica cuando afirmaba en su ensayo *Le Loup et le chien [El lobo y el perro]*: «La familia afecta a la mayoría de los franceses, el PACS, a la minoría que se sitúa fuera de la familia. El PACS no tiene nada que ver con la familia y, por tanto, no la amenaza en absoluto». Durante las décadas de 1970 y 1980 el torno se aflojó, pero la hostilidad social seguía siendo muy fuerte y se podía observar cómo un conjunto de homosexuales intentaban reinvestir indirectamente el tema de la familia al reivindicar la formación de grupos solidarios de amigos y amantes como familias de elección. Los libros de Armistead Maupin, *Les Chroniques de San Francisco*, son emblemáticos a este respecto. Finalmente, la posmodernidad familiar ve ahora cómo los/as homosexuales reivindican su lugar en las familias. El camino recorrido permite esperar familias abiertas, homosexuales o heterosexuales, en las que la igualdad plena sea aceptada y defendida tanto para los niños como para los adultos. Éste es el sentido que tienen hoy día los caminos a seguir.

► AGACINSKI, Sylviane, *Politique des sexes*, París, Le Seuil, 1998 [ed. cast.: *Política de sexos*, Madrid, Taurus, 1999]. —ANATRELLA, Tony, prólogo a LECLEERC, Gérard, *L'Amour en morceaux*, París, Presses de la Renaissance, 2000. —BERNSTEIN, Robert, *Straight Parent/Gay Children: Keeping Families Together*, Nueva York, Thunder's Mouth Press, 1995. —BORRILLO, Daniel; FASSIN, Éric, IACUB, Marcela (dir.), *Au-delà du PaCS, l'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, París, PUF, 1998. —BOUTIN, Christine, *Le «Mariage» des homosexuels? CUCS PIC, PACS et autres projets législatifs*, París, Critérim, 1998. —BOZETT, Frederick W., SUSSMAN, Marvin B. (dir.), *Homosexuality and Family Relationships*, Nueva York, Harrington Park Press, 1996. —CARRINGTON, Christopher, «No Place like Home: Relationships and Family Life among Lesbians and Gay Men», *Journal of Homosexuality*, vol. 42, 2. —CLAUZARD, Philippe, *Conversations sur l'hom(o)phobie. L'Éducation comme rempart contre l'exclusion*, París, L'Harmattan, 2002. —DESFOSSÉ, Bertrand; DHELHEMMES, Henri; FRAISSÉ, Christèle, RAYMOND, Adeline, *Pour en finir avec Christine Boutin, aspects moraux, juridiques et psychologiques du rejet des homosexuels*, París, H & O Éditions, 1999. —FERNANDEZ, Dominique, *Le*

Loup et le chien, un nouveau contrat social, París, Pygmalion, 1999. —LENSEL, Denis, LAFOND, Jacques, *La Famille à venir, une réalité menacée mais nécessaire*, París, Economica, 2000. —LEROY-FORGEOT, Flora, «Nature et contre nature en matière d'homoparentalité», en *Homoparentalité, États des lieux*, coloquio APGL, París, ESF, 2000. —NADAUD, Stéphane, *L'Homoparentalité, une chance pour la famille?*, París, Fayard, 2002. —RYAN, Bill, FRAPPIER, Jean-Yves, «Quand l'autre en soi grandit: les difficultés à vivre l'homosexualité à l'adolescence», en DORAIS, Michel, DUTEY, Pierre, WELZER-LANG, Daniel (dir.), *La Peur de l'autre en soi. Du sexisme à l'homophobie*, Montreal, VLB, 1994. —TORT, Michel, «Homophobies psychanalytiques», *Le Monde*, 15 de octubre de 1999. —WESTON, Kath, *Families we choose: Lesbians, Gays, and Kinship*, Nueva York, Columbia Univ. Press, 1991.

Philippe MASANET

→ *adopción; alteridad; antropología; decadencia; Derecho europeo; diferencia de sexos; esterilidad; heterosexualismo; homoparentalidad; jurisprudencia; matrimonio; psicoanálisis; retórica; suicidio; ver-güenza.*

FASCISMO

El término «fascismo» tiene su origen en el *fascio* (haz) romano, convertido en el símbolo de los «fascistas italianos de combate», creado en Italia en 1919 por Mussolini. Por extensión, se ha aplicado la denominación «fascista» a otros movimientos y partidos que se desarrollaron en Europa entre 1919 y 1945, y que compartían muchas de sus características, como el nacionalismo, el militarismo, el culto a la personalidad, la dictadura del partido único o el corporativismo. El nacionalsocialismo alemán es una forma de fascismo, pero presentaba diferencias esenciales con éste, la más importante de todas era la teoría racial, que se utilizó para justificar medidas eugenistas y la conquista de un «espacio vital» necesario para la dominación de la «raza de los señores».

Todos los regímenes fascistas no le han dado la misma importancia al tema homosexual, que sólo fue objeto de un análisis de conjunto por parte del régimen nazi, que puso en marcha un dispositivo muy completo de vigilancia y represión de la homosexualidad, mientras que los otros Estados la trataron de forma más puntual y, en parte, bajo la influencia de Alemania*. Sin embargo, debemos abordar con prudencia estas conclusiones por la ausencia de estudios elaborados sobre esta cuestión. Hoy día sólo está bien documentada la suerte de los homosexuales bajo el nazismo.

Desde el principio conviene señalar la diferencia del contexto jurídico e histórico. En los países mediterráneos, las homosexualidades masculina y femenina gozaban de una tolerancia* relativa favorecida por la separación estricta de los hombres y las mujeres en la vida cotidiana. Es verdad que la tradición católica condenaba la sodomía y el «invertido» pasivo y afeminado era objeto de burlas y desprecio, pues cuestionaba las jerarquías ligadas al género. Sin embargo, generalmente no se consideraba que las prácticas homosexuales tuvieran una identidad específica, y la bisexualidad estaba relativamente extendida, por eso los soldados y los marineros que se prostituían no eran considerados homosexuales. La ausencia de legislación homófoba explica que estos países, en especial Italia*, pudieran atraer a muchos homosexuales, deseosos de escapar de la vigilancia ejercida en sus países. Después del proceso contra Oscar Wilde*, la isla de Capri se convirtió en un lugar de veraneo muy apreciado: el barón de Adelswald-Fersen, Somerset Maugham, E. F. Benson, Norman Douglas, Natalie Barney y Romaine Brooks solían ir allí. La situación era muy diferente en Alemania, donde, desde la unificación de 1871, el artículo 175 castigaba la homosexualidad masculina con pena de prisión. Aunque el Berlín de los años veinte atrajo a muchos homosexuales extranjeros por la gran cantidad de lugares de encuentro, la tolerancia* siempre fue superficial, y los prejuicios homófobos promovidos por las Iglesias, los partidos conservadores y la prensa quedaron profundamente anclados en la opinión pública.

La homofobia nazi encontró, por tanto, un terreno relativamente favorable para desarrollar su propia argumentación: la homosexualidad era un «crimen contra la raza», un signo de degeneración* que amenazaba la vitalidad de la nación alemana. Himmler* se dedicó a popularizar esta interpretación en sus discursos y organizó la represión del «vicio* contra natura*». Impulsada tras la toma del poder en 1933, fue reforzada a partir de 1935 después de la «noche de los cuchillos largos». La idea de «curar» a los homosexuales no era, sin embargo, extraña al pensamiento nazi, pues permitía reinsertar a los hombres «seducidos» en el cuerpo nacional, y particularmente en el ejército*. El envío a campos* de concentración, pensado en términos de «reeducación», se duplicó con experiencias «médicas» arriesgadas, con tratamientos* que podían llegar a la castración. Pero la acusación de homosexualidad no estaba desprovista de segundas intenciones políticas, y fue utilizada varias veces contra los enemigos del régimen.

En Italia, la llegada al poder de los fascistas en 1922 no supuso cambios inmediatos en cuanto a la suerte de los homosexuales. En 1930, cuando se discutía el nuevo Código Penal, Mussolini se opuso a la introducción de una legislación homófoba con el

pretexto de que los italianos eran demasiado viriles para ser homosexuales. Parece ser que también prevalecieron los intereses económicos sobre los morales: el turismo homosexual, fuente de divisas, no debía ser obstaculizado. Finalmente, no había en Italia movimientos militantes comparables a los que hubo en Alemania, no existía el peligro que podía suponer la existencia de una comunidad homosexual organizada. Pero los homosexuales fueron objeto de nuevas discriminaciones*: los bares fueron víctimas de redadas y algunas personalidades consideradas demasiado «llamativas» fueron exiliadas. Sin embargo, a partir de 1938 y en consonancia con el régimen nazi, se aprobaron nuevos decretos que iban directamente contra los homosexuales. Como muestra la película de Ettore Scola *Una jornada particular* (1977), los homosexuales eran considerados criminales* «políticos», amenazados con la prisión* y el exilio en islas lejanas. Los miembros del partido fascista eran contrarios a la dimisión, mientras que en Alemania los miembros de las SS reconocidos como homosexuales eran condenados a muerte. De todas formas, aunque la vida bajo el fascismo significó para muchos homosexuales miedo, sufrimiento y humillación, la mayoría de ellos vivieron esta época sin ser molestados.

En España*, la represión de la homosexualidad tampoco se ejerció de una forma global. Es cierto que la violencia homófoba aumentó, como lo demuestra la ejecución en 1936 del poeta homosexual Federico García Lorca, pero Franco no cedió a las presiones hitlerianas en esta materia, y en los últimos años de su régimen renació una subcultura homosexual.

De esta forma, aunque los regímenes fascistas no desarrollaron una argumentación y una práctica comunes, no fueron por ello menos hostiles hacia la homosexualidad. La asimilación de la homosexualidad a una «perversión fascista», difundida por el Partido Comunista [francés] a partir de 1934, es infundada. Aunque es fácil discernir un fuerte componente homoerótico en algunos grupos nazis, como la SA de Ernst Röhm, y aunque haya habido personalidades homosexuales (y cuántas otras heterosexuales) sensibles a la ideología fascista, ello no puede hacernos olvidar las persecuciones y discriminaciones de las que han sido víctimas decenas de miles de homosexuales bajo los distintos regímenes fascistas.

► HAEBERLE, Erwin J., «Swastica, Pink Triangle, and Yellow Star: The Destruction of Sexology and the Persecution of Homosexuals in Nazi Germany», en CHAUNCEY, George; DUBERMAN, Martin, VICINUS Martha (dir.), *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, Nueva York, Penguin, 1990. —HEWITT, Andrew, *Political Inversions: Homosexuality, Fascism, and the Modernist Imagery*,

Stanford, Stanford Univ. Press, 1996. –LE BITOUX, Jean, *Les Oubliés de la mémoire*, París, Hachette, 2002. –LEROY-FORGEOT, Flora, *Histoire juridique de l'homosexualité en Europe*, París, PUF, 1999. –TAMAGNE, Florence, *Histoire de l'homosexualité en Europe, Berlin, Londres, Paris, 1919-1939*, París, Le Seuil, 2000.

Florence TAMAGNE

→ *Alemania; comunismo; decadencia; deportación; ejército; España; extrema derecha; gulag; Himmler, Heinrich; Hirschfeld, Magnus; Italia; Pétain, Philippe; policía; tratamientos; violencia.*

FAVORITOS

A partir del reinado de Enrique III* (1574-1589), ha quedado en la retina del gran público el nombre genérico de su entorno de favoritos de extravagante vestimenta, ocupaciones fútiles y costumbres desordenadas, tanto como decir sodomitas. Artus Thomas d'Embry se propuso en *La isla de los hermafroditas* (1605) caricaturizar el refinamiento de moda en la Corte del último Valois, cuya presunta desviación sexual fue suficiente para desacreditarle del poder, por ser considerado indigno y degenerado. D'Embry tomaba el relevo a los ataques lanzados en la década de 1580 por el embajador de Saboya, René de Luinge, quien, ganado para la Liga Católica, denunció al gabinete del rey como «un auténtico palacio de lubricidad y libertinaje, una escuela de sodomía». La vena panfletaria no siempre se elevaba a estas cimas retóricas* y, en 1578, Pierre de L'Estoile comunicaba en su diario el nombre del favorito Caylus finamente escrito *Culus*, mientras que un anagrama transformaba el de Saint-Luc en «Cats in cul», del italiano *cazzo* (miembro viril), siendo entonces normalmente considerado el vicio* de sodomía como una importación ultramontana, igual que las danzas afeminadas y las decadentes* modas de la Corte en la vestimenta...

¿Quiénes eran estos favoritos tan vilipendiados por la sabiduría de las naciones? El propio término no tenía entonces la connotación equívoca a la que normalmente se le asocia, pero se utilizaba normalmente como sinónimo de «valido». Enrique IV, gallardo heterosexual, tuvo sus favoritos, llamados así, sin dar lugar a sospechas de sodomía. Los favoritos de Enrique III no presentaban ninguna originalidad comparados con sus predecesores y sucesores, en la medida en que el rey los había concebido como un arma política. Surgidos de la nobleza media, estaban encargados de equilibrar la influencia de los grandes y sus camarillas, y, de forma secundaria, de hacer de pantalla entre éstos y el soberano. Sin embargo, al observar sus costumbres, los favoritos es-

taban muy lejos de corresponder al *topos* del hombre afeminado y lánguido. Si había futilidad en su comportamiento se debía más bien a su facilidad para desenvainar la espada por los motivos más irrisorios, siendo el culmen de este comportamiento el famoso duelo de favoritos que se celebró el 27 de abril de 1578, dejando en el suelo a cuatro de los seis rivales. Además, normalmente el origen de estos duelos sangrientos estaba en la disputa por los favores de alguna mujer. Pero ninguna reivindicación de homosexualidad, aunque una de las víctimas del duelo de 1578, Louis de Maugiron, fuera señalado por el capitán poeta Papillon de Lasphrise como uno de sus compañeros sexuales, en una obra publicada en 1597, es decir, en una época en la que la intolerancia había retrocedido claramente respecto a un comportamiento que en el reinado de Enrique III todavía se castigaba con la hoguera. Sólo Hercule François, llamado Monseñor*, protegido por su condición de hermano del rey, había podido afincarse en la Corte con su amante D'Avrilly sin ser vilipendiado por ello en los pasquines de la época, que por el contrario se ensañaban con su hermano mayor, el supuesto rey marica. Y esto era así porque la homofobia era entonces una categoría ritual de denigración política contra un rey deseoso de transformar las reglas del juego gubernamental rodeándose de un grupo de jóvenes muy elegantes y de buen aspecto, conforme a un ideal platónico de armonía de lo bello y bueno, pero sobre todo dedicados a la lucha contra la alta nobleza y las facciones religiosas. La descalificación moral de los favoritos sólo era un medio para marginarlos políticamente.

► BOUCHER, Jacqueline, *La Cour de Henri III*, Rennes, Francia-Oeste, 1986. –LE ROUX, Nicolas, *La Faveur du roi. Mignons et courtisans au temps des derniers Valois (vers 1574 vers 1589)*, Seyssel, Camps Vallon, 2001.

Laurent AVEZOU

→ *decadencia; Enrique III; Francia; Monseñor; retórica.*

FEMINISMO

«No hay un problema de lesbianismo, sólo hay un problema heterosexual», éste podría ser el eslogan que resume las posiciones del Movimiento de Liberación de las Mujeres (MLF) en torno a los debates sobre la homosexualidad al principio de la década de 1970. Ésta fue, en 1971, la razón de partida colectiva –y explosiva– de muchas militantes lesbianas (y algunas otras) de una reunión dedicada, precisamente, a los «problemas de las mujeres homosexuales» y organizada por lo que sería el grupo

«Psicoanálisis y política-ediciones de mujeres». Ésta fue también la razón de que el MLF y el FHAR interrumpieran la emisión radiofónica de Mémie Grégoire, «la homosexualidad, ese doloroso problema», el 10 de marzo de 1971. Y esta fue también la razón de que se creara en el otoño de 1971 el grupo llamado provocativamente «Tortilleras rojas».

Por lo demás, esta posición «radical y revolucionaria» era común a la mayoría de los movimientos de la época. El objetivo de las feministas no era tanto mejorar la situación de las mujeres en la sociedad existente, y menos «reformularla», como analizar, denunciar, subvertir y, en último término, destruir el conjunto de sistemas de coacción, de dominación y poder entre sexos: el «patriarcado», y en especial la dominación sexual. Hay que recordar que aunque la especificidad del movimiento feminista (con relación a los que le habían precedido) puso el acento en las cuestiones del cuerpo y la sexualidad, éstas nunca estuvieron separadas del análisis de los otros medios y formas de opresión. Por ello, las feministas contestaban al mismo tiempo a las ideologías de moda sobre la «liberación sexual».

No fue, pues, a la defensa y visibilidad de la homosexualidad a lo que se dedicaron en primer lugar las militantes, sino más bien a la problematización, el cuestionamiento y la crítica –virulenta– del patriarcado heterosexual. Éste, y sus múltiples representaciones, muy a menudo insidiosas, sus «evidencias-fetiches», como decía Nicole-Claude Mathieu, era lo que pretendían hacer visible en un primer momento. Y esto se hizo de mil formas diferentes, directas o indirectas, por acciones surgidas espontáneamente o teorizadas por eslóganes de canciones, manifestaciones y artículos.

Como sabemos, el acto fundador del movimiento fue la decisión de no apoyar la escuela mixta, es decir, la ruptura política con los hombres y los movimientos mixtos. También sabemos que esta homosexualidad, decidida por razones principalmente estratégicas, fue considerada, de entrada, sexual por los enemigos del movimiento: el movimiento fue inmediatamente vilipendiado y estigmatizado como la acción de un grupo de «tortilleras» y de «insatisfechas sexuales». Añadamos que el movimiento feminista fue también el lugar del feliz descubrimiento, por parte de nuevas militantes, hasta entonces casi siempre heterosexuales, de la posibilidad de relaciones entre mujeres, y su paso, numeroso, a la homosexualidad.

A este rechazo en la práctica de la heterosexualidad se añadieron numerosos textos, reflexiones, peticiones y campañas orientadas directamente contra los discursos heterosexistas*, lo que Monique Wittig denominó más adelante «el pensamiento *straight*». Así, el primer número de *Partisans* (1970) contenía una serie de textos consagrados al «mito del orgas-

mo vaginal» (A. Koedt), al «mito de la frigidez femenina» (C. Rochefort), a la violación, y también al aborto y la maternidad no deseada. Otras se centrarían en los abusos familiares, la excisión, la violencia sexual contra las mujeres y, más adelante, la «obligación de la heterosexualidad» según la definición de Adrienne Rich. Así, todos los discursos convencionales sobre el carácter «evidente», «natural» y necesario de las relaciones heterosexuales eran problematizados, discutidos, desmontados: todos risibles e inaceptables.

Había hecho falta esta vigorosa labor de zapa, de crítica y lucha contra las instituciones y los mitos patriarcales (especialmente los de la «sexualidad femenina»), de hacer añicos sus «evidencias» más claras, para que se escuchara, por fin, la reivindicación teórica y política de la visibilidad lesbiana, tanto fuera del movimiento como en su interior.

Esto se hizo casi siempre a costa de intensas y dolorosas controversias. A partir del final de la década de 1970 se desarrolló un conjunto de críticas lesbianas en relación con el movimiento feminista, reprochándole que no se hubiera explicitado ni mencionado con claridad la homosexualidad, dejando por tanto la crítica en lo implícito y la presencia de lesbianas feministas marginadas. Así, en las reuniones de la Coordinadora de Grupos de Mujeres (1977-1978), y después, en las primeras jornadas lesbianas «Cuando las mujeres se aman» (1978-1980), las lesbianas que militaban en la corriente «lucha de clases» dijeron que eran ninguneadas en el movimiento, que eran invisibles y denunciaron varias formas de opresión interna: en efecto, un movimiento de emancipación puede reproducir en su seno la opresión de grupos minoritarios. Revelaron especialmente la obligación de guardar silencio en nombre de pretendidas prioridades, o para «no asustar a la masa de mujeres», la marginación del debate sobre la homosexualidad (y la heterosexualidad), «mientras que debería ser parte integrante de la lucha contra la norma sexual sobre los derechos de las mujeres la posibilidad de disponer del propio cuerpo y de su sexualidad» («¿Ha sido una respuesta para las lesbianas el movimiento de mujeres?», *Rouge*, abril de 1977).

Desde luego, la homosexualidad fue «aceptada» en la corriente «lucha de clases», pero como una «particularidad», y esta «tolerancia*» nos ha hecho sentir mucho más nuestra situación «fuera de ella»; «nos sentimos ninguneadas por esta pseudoaceptación», escribían estas militantes (cursillo de mujeres de Orsay, 1977, «Texto de lesbianas», 1977). De hecho, decían, la homosexualidad siempre da miedo y señalaban en particular el hecho de que pocas heterosexuales se comprometían en la causa de las lesbianas o en cuestiones planteadas por éstas, aunque fueran muy activas en todas las luchas de las muje-

res, por ejemplo, por el derecho al aborto. En otras corrientes, donde la cuestión del lesbianismo había surgido antes, el debate fue más complejo, especialmente entre «nuevas» y «viejas» homosexuales. Éstas, en ocasiones, dejaban fuera a grupos de lesbianas, temiendo la reproducción del «gueto*» del que se habían liberado dentro del movimiento. Por el contrario, las mujeres que se habían hecho lesbianas en el movimiento no entendían la maldad y la opresión específica de las «antiguas homosexuales» que habían sufrido e interiorizado la represión (véase Anne 1973, Catherine 1973, CLEF, 1989).

Por su lado, las «lesbianas radicales» (Grupo de Lesbianas de Jussieu, Frente de Lesbianas Radicales, 1980-1982) llamaron a luchar contra el «hetero-poder», la heterosexualidad como estrategia del patriarcado y criticaron al feminismo, denominado «heterofeminismo» como forma de «colaboración» (textos del encuentro de lesbianas de junio de 1980 reproducidos en *Nouvelles Questions féministes*, núm. 1). Su perspectiva era la de construir una fuerza política lesbiana sobre la base de un análisis del lesbianismo como opción política y la mejor forma de resistencia contra la apropiación de las mujeres por los hombres. Hay que destacar que las divergencias sobre estos puntos, aunque afectaron al conjunto del movimiento (véase *La Revue d'en face*, 1981), sobre todo dividieron a las lesbianas entre sí. Llegaron también a la ruptura violenta, y muy dolorosa para todas, del colectivo de *Questions féministes*, paralizando durante un largo periodo los debates públicos sobre este tema.

Durante las décadas de 1980 y 1990 se multiplicaron las iniciativas lesbianas (centros de archivo, festivales, grupos, publicaciones, cafés, encuentros nacionales...), pero el resto del movimiento feminista militante o universitario no asumió las posiciones y reivindicaciones lesbianas. Las corrientes y grupos más próximos a las instituciones, deseosos de un reconocimiento por parte de los poderes públicos, los medios académicos o de su inserción en la vida política convencional, contribuyeron a la marginación de las lesbianas y de las problemáticas más críticas contra el sistema heterosexual. Los estudios sobre mujeres o los estudios feministas permanecieron heterocentrados, en general. En las reuniones nacionales para los derechos de las mujeres celebradas en 1997 las lesbianas se vieron marginadas una vez más, no apareciendo el lesbianismo más que como una particularidad, una especificidad, una simple opción sexual. El problema fue más general en la práctica: estribaba en la dificultad de elaborar una visión transversal, no parcelada, que incluyera las diversas opresiones y resistencias que se habían articulado en la realidad.

La contestación que se produjo dentro y fuera de estas reuniones y la organización de la Coordinadora

Lesbiana Nacional cambió la situación, y las lesbianas consiguieron conquistar su sitio en el Colectivo Nacional para los Derechos de la Mujeres que se constituyó agrupando a asociaciones*, partidos y sindicatos. Pero a escala internacional se produjo el mismo conflicto en la organización de la Marcha Mundial de las Mujeres que se celebró en 2000, rechazando la mayoría de los grupos de mujeres de los países representados que se incluyeran en la plataforma mundial la lucha por los derechos de las lesbianas e incluso la libertad de «orientación sexual». Es verdad que en Francia hubo un acuerdo para incluir en las luchas feministas las que van contra las discriminaciones* lesbóforas, pero esto sólo se hacía cuando las lesbianas daban por sí mismas este paso.

Y un temor persiste todavía: los movimientos feministas temen que la presencia de lesbianas «desacredite» o ponga en peligro el movimiento. Pero renunciar a afrontar la lesbofobia*, o pensar que es un problema sólo de las lesbianas, significa que se deja intacta una de las mayores armas del sexismo: la invisibilidad o la estigmatización de las lesbianas y del lesbianismo sería en efecto un medio del poder masculino para criminalizar o denigrar toda afirmación de independencia y de fuerza de las mujeres, de controlar y dividir a las mujeres, como señala Suzanne Pharr.

Sabemos que en la actualidad algunas jóvenes militantes lesbianas no tienen relación con el movimiento feminista, y que algunas consideran incluso que el feminismo, al no conceder un lugar legítimo a las reivindicaciones lesbianas, es intrínsecamente «homóforo». Pensamos que hemos demostrado que las cosas son muy complejas, pero sigue planteado la cuestión del lugar que reservan las teóricas feministas al lesbianismo. Ahora bien, e independientemente de la opción de vida de cada una, hay aquí divergencias muy reales entre las dos principales opciones teóricas que existen en el movimiento desde su origen (Kandel, 2000).

Por un lado, las feministas revolucionarias y radicales sostenían que los propios conceptos de «mujer» y de «hombre» estaban histórica, social y políticamente totalmente contruidos, y que sólo tenían sentido dentro de una relación específica: la dominación patriarcal. Así, en 1970, Christine Delphy describía esta relación como una relación de clase. Para ella, como para Colette Guillaumin o Monique Wittig, igual que la desaparición de la explotación capitalista significaría el fin de las categorías antagonistas de «obrero» y «patrón», la desaparición del «patriarcado» implicaría automáticamente el de «hombre» y «mujer»: éstas perderían así, a la vez, su necesidad en el juego social y su pertinencia en la relación sexual. Estas posturas, cercanas en lo esencial a las tesis de Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*, eran, como se ha comprobado, claramente

antinaturalistas, antisencialistas, igualitaristas y universalistas* (véase en especial Tort, «Variations sur...», 1977). Por el contrario, para otras militantes y teóricas, la «diferencia de sexos*» era un componente incuestionable de la especie humana («hay dos sexos») y lo «femenino» una dimensión hasta ahí oprimida y rechazada por el poder masculino, y que el movimiento pretendía poner al día, desarrollar, es decir, glorificar. Así, una auténtica mística de la «diferencia de sexos» y, a menudo, de la maternidad, se creó a la vez en el movimiento, especialmente en el grupo «Psicoanálisis y política» dirigido por Antoinette Fouque, y en algunos círculos de intelectuales y artistas entre los que estaban Luce Irigaray, Hélène Cixous, Annie Leclerc, Chantal Chawaf, etc. Hay que señalar que, si bien la valoración que podía llevar a la esencia de las «diferencias» era común a muchos movimientos de este periodo, especialmente en los movimientos antirracistas, el diferencialismo del «MLF» no estaba sólo justificado con argumentos abiertos o implícitamente naturalistas y biológicos («la fábrica para los obreros, el útero para las mujeres, nos pertenece la reproducción de la vida», escribía Psy y Po). Destaquemos que esta corriente de pensamiento es la única que se ha leído y enseñado en Estados Unidos como representante del *french feminism*.

De todas formas, estos temas han sido retomados recientemente de forma casi idéntica por mujeres intelectuales, y por algunos hombres, como Sylviane Agacinski, Julia Kristeva, Pierre Legendre, en el debate sobre la paridad. En muchos países, este feminismo de la maternidad, a menudo asociado a la defensa de la familia*, se ha visto acompañado en más de una ocasión por posturas homófobas. Así, los activos movimientos feministas de India, primer país del mundo que votó la paridad hombre/mujer en el Parlamento, criticaron violentamente *Fuego*, la película de Deepa Mehta exhibida en 1997-1998. Esta obra, que por primera vez en India mostraba en la pantalla una relación lesbiana, fue acusada por las feministas de dar una mala imagen de la mujer, coincidiendo así con los análisis de los grupos religiosos hinduistas de derecha que destrozaron los cines donde se exhibía la película. Por otro lado, el valor preponderante otorgado a la diferencia de sexos se encuentra también en muchas asociaciones de mujeres, feministas, o, más a menudo antifeministas, especialmente en Estados Unidos (Fourest, 2001), donde generalmente están próximas a las corrientes familiaristas, grupos religiosos *pro-life* o a las asociaciones para la decencia, como lo demuestra por ejemplo la declaración de Wilma Lefwich en 1998 durante la conferencia anual de la asociación Concerned Women for America, donde hablaba de la existencia de un complot mundial dirigido a «reducir la población norteamericana gracias a una generalización del aborto, la esteriliza-

ción de madres de familia numerosas y la promoción de la homosexualidad».

¿Era compatible con la idea de igualdad de sexualidades y de las luchas de los gays y las lesbianas poner el acento en la «diferencia de sexos», es decir, en el culto a esta «diferencia»? La pregunta fue planteada desde los inicios del movimiento por las feministas radicales, para las que la «diferencia de sexos» no era más que un ardid más del argumento patriarcal, destinado a perpetuar a las mujeres en su género y en su opresión. Fue formulada claramente a finales de la década de 1970, especialmente por Monique Wittig que afirmaba que «las lesbianas no son mujeres» pues «el lesbianismo está más allá de las categorías de sexo».

Hubo que esperar al final de la década de 1990 y a los debates que acompañaron a los sucesivos proyectos de unión homosexual para que la «diferencia de sexos» se convirtiera (con ella la de la reproducción) en el arma definitiva blandida por los adversarios del PACS, del matrimonio* homosexual y de la homoparentalidad*. Los partidarios de estas reivindicaciones fueron acusados de atacar el «orden simbólico*», concepto atribuido abusivamente a Claude Lévi-Strauss, como dice Jeanne Favret-Saada, de socavar, en consecuencia, los fundamentos de la civilización occidental, peor aún: la posibilidad misma de todo pensamiento racional. Para Françoise Héritier la diferencia de sexos es la condición misma de todo pensamiento, su «tope último». Pierre Legendre habla, también él, de este «hueso duro de la razón que es la diferencia de sexos», y del «principio universal de no contradicción: un hombre no es una mujer; una mujer no es un hombre», para concluir que, en el episodio del PACS, «el Estado se desligaba de su función de garante de la razón [para] dejar su sitio a una lógica hedonista heredada del nazismo». En el espacio de una década, la «diferencia de sexos», objeto de discusiones, controversias y conflictos en el movimiento feminista, se ha convertido en un concepto de combate y en un arma de conservadurismo social.

Curiosamente, las impulsoras del movimiento feminista, que habían combatido los discursos diferencialistas e identitarios de la «feminitud», así como sus abogadas, estuvieron claramente ausentes de este debate. A algunas no les eran ajenas las reservas contra la institución familiar y la legitimación de la pareja (si eran homosexuales), ni su miedo a que pudiera producirse cierto detrimento a la reivindicación feminista fundamental del reconocimiento de cada uno, fuera «hombre» o «mujer», «homo», «hetero», «trans» o «bisexual» (es decir, «asexual»), como individuo completo.

► ANNE, «La Difficile frontière entre homosexualité et hétérosexualité», en *Les femmes s'entêtent*,

1973. –CLEF (Centro Lyonés de Estudios Feministas), *Chronique d'une passion. Le mouvement de libération des femmes à Lyon*, París, L'Harmattan, 1989. –DELPHY, Christine, «L'Ennemi principal», *Partisans*, 1970, núms. 54-55. –FAVRET-SAADA, Jeanne, «La Pensée Lévi-Strauss», *Prochoix*, 2000, núm. 13. –«Les Femmes s'entêtent», *Les Temps modernes*, 1974, núms. 333-334 (reed. Gallimard, «Idées», 1975). –FOUREST, Caroline, *Foi contre Choix, la droite religieuse et le mouvement «pro-life» aux États-Unis*, Lyon, Golias, 2001. –FRANKLIN, Sarah, STACEY, Jackie, «Le Point de vue lesbien dans l'études féministes», *Nouvelles questions féministes*, 1991, núms. 16, 17 y 18. –GUILLAUMIN, Colette, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de nature*, París, Côte-Femmes, 1992. –HÉRITIER, Françoise, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, París, Odile-Jacob, 1996 [ed. cast.: *Masculino, femenino: el pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel, 1996]. –«Hétérosexualité et lesbianisme», *La Revue d'en face*, 1981, núms. 9-10. –JACKSON, Stevi, «Récents Débats sur l'hétérosexualité: une approche féministe matérialiste», *Nouvelles questions féministes*, 1996, vol. 17, núm. 3. –KANDEL, Liliane, «Sur la différence des sexes, et celle des féminismes», *Les Temps modernes*, 2000, núm. 609. –LEGENDRE, Pierre, «Nous assistons à une escalade de l'obscurantisme», *Le Monde*, 23 de octubre de 2001. –LESSELIER, Claudie, «Les Regroupements de lesbiennes dans le mouvement féministe parisien: positions et problèmes 1970-1982», en GEF, *Crises de la société, féminisme et changement*, París, Éd. Tierce, 1991; «Féminisme, lesbianisme, hétérosexualité», *Politique La Revue*, 1997, dossier «Homos en mouvements». –«Libération des femmes année zéro», *Partisans*, 1970, núms. 54-55. –MAC NAIR, Rachel, *Prolife Feminism. Yesterday and Today*, Sulzburger & Graham, 1995. –MATHIEU, Nicole-Claude, *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies de sexe*, París, Côte-Femmes, 1991. –*Nouvelles questions féministes*, 1981, núm. 1, «Éditorial» (Christine DELPHY) y «Documents: Quel féminisme?». –*Nouvelles questions féministes*, 1996, vol. 17, núm. 1, «France-Amérique: regards croisés sur le féminisme». –Onlywomen Press (dir.), *Love Your Enemy: The Debate Between Heterosexual Feminism and Political Lesbianism*, Londres, Onlywomen Press, 1981. –PHARR, Suzanne, *Homophobia. A Weapon of Sexism*, Inverness, Chardon Press, 1988. –PICQ, Françoise, *Libération des femmes. Les années mouvement*, París, Le Seuil, 1993. –PISIER, Évelyne, «Sexes et sexualités: bonnes et mauvaises différences», *Les Temps modernes*, 2000, núm. 609. –RICH, Adrienne, «La Contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne», *Nouvelles questions féministes*, 1981, núm. 1. –«Le Sexisme ordinaire», *Les Temps modernes*,

1973-1983 y *Le seuil*, 1979. –TORT, Michel, «Sur la différence psychanalytique des sexes», *Les Temps modernes*, 2000, núm. 609. –«Variations sur des thèmes communs», *Questions féministes*, 977, núm. 1. –«Votre Libération sexuelle n'est pas la nôtre», *Tout!*, 1971, núm. 15. –WITTIG, Monique, *La Pensée straight*, París, Balland, 2000.

Liliane KANDEL y Claudie LESSELIER

→ *diferencia de sexos; esencialismo/construccionismo; familia; heterosexismo; homoparentalidad; lesbofobia; matrimonio; orden simbólico; tolerancia; universalismo/diferencialismo.*

FILOSOFÍA

En primera instancia, la homosexualidad, y por contraposición la homofobia, parecen problemas secundarios para la filosofía perenne. En primer lugar porque los problemas de las costumbres en general no proceden directamente de la filosofía, después porque las diversas observaciones sobre este tema son muy marginales en la mayoría de los grandes metafísicos de las costumbres o de las grandes filosofías de la vida doméstica. Incluso los últimos trabajos de Michel Foucault o de los filósofos influidos por el psicoanálisis* (Sartre, Marcuse, Deleuze...) no contrarían esta doble regla: ni homófobos, ni antihomófobos. Quizá también y sobre todo porque el verdadero problema de la filosofía (y sin duda su auténtica vergüenza) reside sobre todo en su relación con las mujeres y con la sexualidad en general más que en la relación, normalmente lapidaria pero también muy sucinta, con la cuestión más específica de la homosexualidad.

En esencia se podría decir también que el término de homosexualidad enmascara una idea y una realidad constituidas históricamente a finales del siglo XIX, prohibiendo realizar el ejercicio que la filosofía, al menos en los autores más clásicos, más aprecia: encontrar la eternidad, la permanencia o por lo menos la continuidad de algunos problemas a través de los siglos, aquéllos y sólo aquéllos, que pueden ser llamados filosóficos con toda propiedad. Por ejemplo, una cultura como la de la antigua Grecia donde nació la filosofía occidental (y no trataremos aquí de ella), cultura que, en algunas situaciones, elogiaba el amor entre chicos, eventualmente entre mujeres, pero condenaba (a menudo con mucha severidad) la sodomía, ¿es una cultura homófoba? Para la filosofía esta cuestión no tiene sentido, sobre todo porque el concepto de homofobia y en consecuencia el de homosexualidad que presupone están mal analizados en ella. La relación entre chicos es una cosa, la relación con la sodomía, otra, y no hay que confundir ambas en un solo concepto. Hay también otras cosas que carecen

de concepto y así, no más que la noción de racismo, la homofobia no podría acceder a la dignidad plena de concepto filosófico.

En todos los casos hay que reconocer que la cuestión falsamente transhistórica de la homosexualidad (o de la sodomía, o del hecho de haber sido «objeto de abusos» o del amor contra natura*, siguiendo sus diferentes asignaciones históricas) no es una cuestión central de la filosofía, y, al revés, no se podría hablar de homofobia *propiamente* filosófica. Como mucho se podría hablar de la homofobia particular de filósofos concretos, recordando lo que significaba la homofobia en cada época, sin que esto empañe de ninguna forma la imagen universal de la filosofía.

De todas formas es difícil quedarse en este primer análisis y creer que la filosofía, igual que la literatura* y a diferencia de la religión o de la psiquiatría*, sea tan extraña como es este tema normalmente actual, empírico y sobre todo estratégico de la homofobia. Tres hechos nos obligan a tener al menos una cierta sospecha sobre este tema «que cae por su peso».

En primer lugar, mientras que desde Safo* a Renaud Camus hay una literatura expresamente homófila, extendiéndose subterráneamente toda una literatura homófoba desde Aristófanos a Michel Houellebecq, no se encuentra lo mismo en la filosofía (los marginados Diderot, Sade y Deleuze son posiblemente la excepción): mientras que encontramos una gran cantidad de condenas, algunas marginales y no sistemáticas pero igual de abundantes y violentas, la homosexualidad (sea cual sea su forma) en el conjunto del corpus filosófico, no se encuentra, por el contrario, ninguna apología de ésta (tanto en sentido propio como figurado), al menos entre los filósofos más conocidos. Ni Sartre ni Foucault pueden ser considerados filósofos homófilos por sus *obras*, cualquiera que fuere su compromiso político con la causa homosexual. Esto no es un reproche a estos últimos, pero plantea un hecho curioso: si la cuestión de la homofobia/homofilia es puramente extrínseca a la filosofía, ¿por qué no la parasita, cuando lo hace, más que en un único sentido? ¿Por qué la filosofía, en este tema, por debajo incluso de la literatura cristiana, es sólo receptiva al odio y no al amor?

En segundo lugar, uno se puede extrañar por el hecho de que la filosofía, a pesar de que se enorgullezca y que con mucha frecuencia haya sabido transformar en un interrogante lo que para la mayoría de la gente era evidente, haya rehusado a plantearse la cuestión del hecho, o más bien de la nebulosa de hechos y prácticas, que es la homosexualidad. Es normal, al menos hoy día, rendir homenaje a Aristóteles por haber pensado en la esclavitud y haber discutido su legitimidad, cuando menos problemática. De la misma forma, podemos rendir homenaje a Nietzsche, y con mucha justicia, por haber

sido uno de los primeros que problematizó la «cuestión judía», y más en concreto y de forma trágicamente profética, la cuestión del porvenir de los judíos en Europa. Pero ¿qué se ha hecho por la homosexualidad? Cuando la homosexualidad planteó problemas explícitos a Platón, en *Las leyes*, se trataba mucho más del problema de su naturaleza o de sus consecuencias que del de su erradicación. Veinticinco siglos después, en una reciente y además muy destacable obra de dimensión internacional, sobre el *Saber griego* (bajo la dirección de J. Brunshwig y G. Lloyd), esta cuestión estaba totalmente ausente, aunque la relación entre el *eraste* y *eromène* estuviera durante décadas en el corazón de la concepción ateniense del aprendizaje. Dicho de otra manera, a veces son los propios filósofos (o sus traductores o comentaristas contemporáneos) los que, con la excusa del carácter no conceptual de la homosexualidad, la tratan como un concepto muy simple y nada problemático.

Tercer hecho curioso y sin duda el más importante de los tres: sólo ha sido de forma marginal y en momentos clave de su historia cuando la filosofía ha tratado esta cuestión (que para ella no es tal) de la homosexualidad para llegar a conclusiones mucho más duras y represivas que las de las leyes en vigor en cada uno de estos momentos. En primer lugar, en el siglo IV a.C., con *Las leyes* de Platón, cuando el ateniense examinó las diferentes medidas posibles para acabar con esta «plaga» de la sociedad espartana que era la homosexualidad entre hombres. Después, en el siglo XIII, con la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, cuando el filósofo dominicano trató de fundamentar, no sólo a partir de san Pablo* y de san Agustín, sino sobre todo de Aristóteles, es decir en razón y en naturaleza, que el «pecado contra natura» es «el mayor de todos los pecados». Finalmente con Rousseau que sintetizó las homofobias anteriores en la figura de una homofobia del sentimiento y sirvió de alguna forma de puente entre el gran momento del Siglo de las Luces y posiblemente la última reacción moderna, cuando desde Hegel hasta Levinas la filosofía intentó fundamentar directa o indirectamente la figura de la alteridad* y de la diferencia* sobre la diferencia biológica de los sexos, plantando al mismo tiempo las bases de la *doxa* homófoba contemporánea: la homosexualidad es el miedo al Otro.

Efectivamente, es de destacar que en cada uno de estos momentos clave no se puede hablar de homofobia residual, social o parafilosófica, ya que, al contrario, ha sido la filosofía la que, por sí misma, se ha anticipado al endurecimiento de la represión política contra las «prácticas contra natura». Platón se anticipó al hundimiento del modelo ateniense y aristocrático del amor pedagógico: en lo sucesivo y durante toda la Antigüedad propiamente dicha, la moral filo-

sófica debería ser la moral de todos, «naturalmente» heterosexual. Más aún, santo Tomás se anticipó a la espantosa violencia, al menos en relación con una cierta indiferencia en la Alta Edad Media, que inventaría la Inquisición* para proteger a los buenos cristianos de los sodomitas. Y finalmente, Rousseau se anticipó, en realidad mucho antes que Freud y todas las ciencias humanas, a las antropologías* fantásticas y homófobas de hoy día al elaborar, en un sentido muy distinto al de los antiguos, su concepto de igualdad civil sobre la desigualdad «natural» del sentimiento y la esfera doméstica.

En un segundo nivel de análisis, todo parece invertirse extrañamente; ya no sería la idea misma de la homosexualidad la que fuera extraña a la filosofía, por el contrario sería la filosofía la que tendría o podría tener un papel constituyente en las oleadas homófobas de cada época, igual que la religión o, más recientemente, la psiquiatría*.

Pero no debemos contentarnos con un vuelco tan simplista. En primer lugar, porque a estos tres momentos que acabamos de recordar debemos añadir al menos otros dos en los que la filosofía ha jugado sin duda un papel clave en la aceptación social de las «sexualidades contra natura»; son el Siglo de las Luces y la década de 1970 (sobre todo en Francia) y la de 1980 (especialmente en Estados Unidos). Pero después, y sobre todo, porque estos conceptos o argumentos propios de la filosofía a través de los cuales pueden leerse o fundarse algunas formas de homofobia (confesada o no) han podido también ser utilizados por los movimientos de liberación homosexual (dejando aparte a Rousseau). Así, gracias y a pesar de Platón, la figura de Sócrates no aparece nunca como una figura homófoba. Igualmente, la argumentación de Tomás de Aquino está tan relegada que aparece casi como una crítica de sí misma y corta de un golpe con la rudeza violenta y muy poco filosófica de san Pablo* o de san Agustín. Finalmente, no es más imposible basarse en los conceptos del Otro fundados por Hegel o Levinas para criticar con dureza la identificación de la homosexualidad con el amor a uno mismo: conciencia o trascendencia, el Otro es un poco más (¡o un poco menos!) que un sexo biológico, y Levinas y Hegel al menos enseñan tanto a desprenderse como a apoyarse en lo impensado biológico.

En definitiva, no se puede responder unívocamente a la cuestión de una homofobia propiamente filosófica. Sin embargo, el gusano sigue estando en la fruta; no hay inocencia filosófica en este tema. Por ello podemos preguntarnos qué, en la filosofía propiamente dicha, es decir de este lado de las opiniones infrafilosóficas de los filósofos, *puede* producir y fundar una auténtica concepción homófoba de la sexualidad. Tenemos todo el derecho de tomar la filosofía por lo que es o quiere ser, es decir, no como un simple vehículo entre otros de la historia de las

ideas, de juicios y prohibiciones, sino como verdadera *causa* y auténtico *fundamento* de algunas formas de homofobia. Dicho de otra forma, al tratar de no dejarnos engañar por los efectos de los discursos —ya que el más directamente violento o explícito no tiene por qué ser el más pertinente filosóficamente— ¿qué hay en la filosofía, qué razón *propiamente* filosófica ha podido, puede todavía, servir de fundamento o tal o cual forma de homofobia?

De forma muy general y sucinta, es posible esbozar cuatro respuestas reales en relación con cuatro grandes periodos de la filosofía occidental: la filosofía griega, la filosofía medieval cristiana, la filosofía de la Ilustración y la filosofía moderna.

La filosofía griega: la homofobia política

Se conoce la legendaria figura de Sócrates como cazador de chicos jóvenes, leyenda defendida tanto por razones de simpatía como de antipatía. Es el Sócrates de Fourier y de Proust, pero también a la inversa, el Sócrates de Aristófanes y de algunos neotomistas. Sin embargo, no es el auténtico Sócrates filosófico, el que nos describe Platón. Sobre todo, en el *Banquete*, Sócrates es presentado como modelo de abstinencia, resistiéndose a todas las «emboscadas» que le tendía el bello Alcibíades. Y las propuestas de Diotimo que relata aparecen también como el perfecto contrapunto de la apología del amor entre chicos jóvenes, sostenido con anterioridad por Fedro y Pausanias. Muy pronto, para Sócrates y Platón, hay una dinámica del *eros* que lleva bellos cuerpos a las bellas almas y bellas almas a la Ciencia de lo Bello, de acuerdo con la cual el sabio debe naturalmente «observar la belleza del cuerpo como algo poco importante», e incluso la belleza del alma como una simple etapa en comparación con lo Bello como principio del amor. Con Sócrates estamos, pues, por encima incluso de la defensa del amor llamado platónico: ni homosexualidad ni siquiera, al final del amor, homofilia. Y volverá a ello en *Fedro*, aunque siguiendo otros argumentos: los amantes demasiado satisfechos saldrán «sin alas» de su cuerpo el día de la muerte. En todos los casos hay que destacar que quizá sea menos en la relación homosexual u homófila donde se inaugura la filosofía con Platón que en su «crítica interna» si se puede decir así: la filosofía no es inauguralmente el enamoramiento de los chicos, sino la renuncia a éste.

Por ello no se puede ver en esta dialéctica del amor el menor fundamento de la homofobia que surgiría en la Grecia helenística; aunque Platón intentara *sobrepasar* el amor físico, e incluso moral, no hay, sin embargo, una condena moral y, en principio, el amor entre muchachos sería mucho mejor que entre mujeres (heterosexualidad y safismo mezclados). Pero

el tono cambia totalmente en *Las leyes*, incluso aunque Platón defienda aquí el amor del semejante frente al amor del diferente, aunque su misoginia propiamente filosófica sea más fuerte que su nueva homofobia. Esta vez se trata nada menos que de consagrar legal y religiosamente esta «voz pública unánime», que comprende a hombres libres y a esclavos, a mujeres y niños, según la cual en los actos homosexuales «no hay ninguna santidad, son más bien repugnados por la divinidad, y entre las cosas más viles, la más vil» (838 ca.). Platón apelando a la voz de las mujeres, de los esclavos y los niños para condenar la homosexualidad masculina. ¿Qué ha pasado?

El argumento de un Platón viejo, más «feminista» y más piadoso, es absurdo. Por un lado porque su gusto no ha cambiado: todavía continúa afirmando la preferencia de la amistad que procede de semejantes que la que procede de contrarios. Por otro, porque no se trata en absoluto de un texto más religioso que los anteriores: al contrario, Platón trata de *usar* aquí la religión para sus propios fines, que le dicta sólo la filosofía (al menos en cuanto a la mentalidad moderna, ¿hay algo más blasfemo?). Lo que ha cambiado es el nuevo objeto de Platón: la legislación política. Lo dice él mismo: si la sexualidad entre hombres era una práctica marginal, no había necesidad de legislar. Dicho de otra forma, la homosexualidad no era condenable en tanto no perjudicara significativamente a la Ciudad. Y convertida en práctica común, la perjudica en gran medida al perder, al malgastar la *semilla* vital para su reproducción y para su desarrollo. Asistimos, pues, de alguna manera a la creación de una homofobia que no es ni de obediencia religiosa, ni psicológica, ni moral (por el contrario la limita) sino propiamente política, o más exactamente propia sólo de la filosofía política. El reto es la semilla, es decir, la especie y la política de la especie. O sea, el reto está en saber hasta dónde la filosofía política debe sostener la *universalidad* de las prácticas comunes. El reto es la universalidad del concepto aplicado a la política, es la idea propiamente filosófica que no puede tener más de política que de lo demás. Por tanto, Platón no era inconsecuente, no había «cambiado».

En este sentido, incluso la crítica más propiamente «moral» de Aristóteles era mucho más inofensiva y mucho menos filosófica. Su descripción no es menos violenta. Reflexionando sobre las distintas causas de la intemperancia, por disposición natural (bestialidad), enfermedad o propensión mórbida debida a la costumbre, diseña así la lista (¡no exhaustiva!) de estas últimas: «Arrancarse los cabellos, comerse las uñas o incluso carbón o tierra, sin olvidar la homosexualidad» (*Ética a Nicomaco*, VII, 6). Pero no debemos quedarnos en el efecto violento de la lista. Por una parte, porque Aristóteles entiende por homosexuales a los *ubrizomenoi*, literalmente «los que han sufrido abusos en la

infancia», comúnmente los sodomitas. Pero, en este plano, él no se desmarca en nada de los griegos que condenaban la sodomía. Él no inventa una homofobia propiamente filosófica. Por otra parte, porque bajo la violencia de la desvalorización, aparece una forma de inocencia: la costumbre no viene de ellos, ya que fueron víctimas de «abusos» cuando eran niños, y de golpe «la posesión de estas disposiciones diversas se sitúa fuera de los límites del vicio*» y, por el contrario, llegar a dominarse no procede de la templanza propiamente dicha. Por decirlo de una forma más brutal, el fantasma aristotélico de un *aprendizaje* de la homosexualidad, casi inframoral, nos parece menos homófobo que el fantasma platónico de un posible «desaprendizaje» político de los sodomitas.

¿Qué es lo que permite entonces a Aristóteles, no disolver (ya que continúa inscribiéndose en una concepción «artificialista», contra natura, de la sodomía respecto a una supuesta universalidad del deseo), sino neutralizar la violencia de la utopía legislativa platónica? Precisamente poner el acento en este carácter supuestamente contra natura (*paraphusin*) de la sodomía: fuera de la naturaleza se está fuera de los límites del vicio* y de la virtud, y por ello en las fronteras de la política, no en su corazón. El argumento de una homosexualidad contra natura, por tanto «naturalmente» rara, aumenta el riesgo (o el fantasma) de una homosexualidad (evidentemente masculina) tan deseable que podría extenderse por toda la sociedad como la pólvora. Esto no exonera totalmente a Aristóteles: al precio de una revisión de la idea de lo universal (que no vale para todos, sino para la mayoría) se mantiene el deseo propiamente filosófico de una metafísica universal de las costumbres, o más bien «lo más universal posible», pero echando esta vez la cuestión de las sexualidades particulares a sus sombras y sus ejemplos «de paso».

Este deseo de una moral tan universal como sea posible se mantendrá así en toda la filosofía helenística, lejos de cualquier comprensión empática, pero lejos también de cualquier condena central y sistemática de las sexualidades «desviadas» –lo que le haría decir a Foucault: «No, los griegos no eran estupendos», es decir, durante mucho tiempo después de Aristóteles, en nombre de la posibilidad de una moral común, la norma sería más problemática que la excepción, abandonando de hecho a los sodomitas a la violencia contingente de la norma común, pero protegiéndola por la indiferencia otorgada a su sexualidad específica.

La filosofía medieval cristiana: la homofobia «por naturaleza»

Por falta de espacio no nos es posible entrar en los meandros de una filosofía cristiana cargada de

teología* por un lado, y de estricta política por otro. Sin embargo, al observar a las dos grandes figuras de la filosofía medieval cristiana, san Agustín y santo Tomás (si se admite arbitrariamente que Agustín era un filósofo medieval), parece muy curioso que todo se invierte: no son el platonismo y su universalismo altivo los que servirán de base a la virulencia homófoba, sino el aristotelismo tomista y su concepción aparentemente más moderada de la universalidad de la naturaleza.

Es cierto que cuando se ataca frontalmente la cuestión de la «impureza» (sexualidad contra naturaleza) Agustín no considera su condena: «En consecuencia los crímenes contra natura merecen en todas partes y siempre repugnancia y castigo, como ocurrió a los habitantes de Sodoma. Si todos los pueblos los cometieran serían igualmente reprobados bajo la fuerza de la ley divina que no permite a los hombres esta práctica. De hecho, es transgredir el orden social necesario entre Dios y nosotros, y mancillar la institución natural, obra de Dios, por la perversión del libertinaje» (*Confesiones*, III, 8, 15). Pero al menos hay que señalar dos cosas: por un lado hay un claro cambio con respecto a Platón. La reprobación ya no se basa enteramente en un argumento propiamente político: es «al mismo nivel» que los individuos que pueblos enteros podrían ser reprochados por sodomía. Es decir, la sodomía no tiene nada específicamente nocivo para el orden natural y social. Lo es, ciertamente, pero igual que muchos otros crímenes como los que atentan contra las costumbres o las ofensas que se describen más adelante. Por otra parte, y sobre todo, hay que señalar que todo el interés de Agustín es buscar «un tiempo y un lugar» donde sea posible amar a Dios y sólo a él. Por ello, el primer y principal delito de la sodomía es apartarnos de este amor. Por esto mismo, no se puede hacer más que una crítica mucho más general de la voluptuosidad y de la sexualidad a secas. En este sentido, no hay más que poner en relación esta condena de la sodomía con las descripciones agustinas del placer sexual en la relación legal del matrimonio*, y más aún con sus descripciones de la mujer encinta en una unión legítima –identificada a la materia, es decir, para un platónico, en los mismos orígenes de la nada– para convencerse de que el problema no es del todo la homofobia, sino la sexualidad en general, hasta en sus formas cristianamente admitidas, como lo ha demostrado perfectamente Peter Brown.

A este nivel, fue el platonismo de Agustín el que, por su universalismo estricto, no se entretuvo realmente en la especificidad de las prácticas de cada uno para desarrollarlas todas en una misma repulsión, lo que al mismo tiempo impidió que se desarrollara una homofobia específica en los primeros siglos de la Alta Edad Media (a no ser que se quiera creer en la causalidad de las ideas).

Al contrario, fue con el aristotelismo de Tomás cuando el pecado contra natura (masturbación, sodomía, amor por el mismo sexo, sexualidad aberrante) volvió a ser un tema específico. Le dedicó los dos últimos capítulos de la *quaestio* sobre la templanza (II.II, q. 154, a. 11 y 12) y los retoma como ejemplo de otros problemas (I.II, q. 94, a. 3; II.II, q. 142, a. 4). Todo el interés de Tomás, como buen aristotélico, está en *clasificar* los pecados de lujuria y mediar sus diferentes niveles de gravedad. Pero, en este sentido, no será la religión revelada sino la filosofía la que le obligará a clasificar el pecado contra natura como el peor de los pecados de lujuria, sean cuales fueran los argumentos de autoridad que él invoca en sus soluciones para defender mejor su tesis. Ya que es una tesis filosófica y no directamente teológica (solución 3): «La naturaleza de la especie está unida a todo individuo, sin importar de qué individuo se trate. Por ello los pecados que se cometen contra la naturaleza de la especie son los más graves». Igualmente (solución 4): «El pecado de usar mal alguna cosa es más grave que el que omite el buen uso de la cosa». Más concretamente, lo que está aquí en juego es la recuperación de todo un aristotelismo cristianizado que basa la política en la naturaleza: ir en contra de la naturaleza concebida como obra de Dios es más grave que ir en contra de los mandamientos directos de Dios (en los Evangelios orientados sobre todo hacia la caridad). Es decir, no es la revelación la que obliga a la filosofía a someterse a sus mandamientos «homóforos», sino por el contrario la filosofía la que obliga a la revelación cristiana a endurecer su homofobia –la relación de la filosofía con la teología no es aquí tan ancilar como esto, aunque lo diga Tomás–. Pues el argumento en sentido propiamente filosófico aparece de golpe: aunque la templanza se apoye en las necesidades naturales, las que están ligadas a la reproducción de la especie (los «buenos deseos» los llama Tomás), entonces los deseos sodomitas u homosexuales (distingue claramente los dos, siendo más grave el primero) deben ser considerados lógicamente los pecados peores.

Al mismo tiempo Tomás no se rinde definitivamente. En primer lugar porque por los objetivos que enuncia, es de *él mismo* que presenta el blanco que se volverá contra él: sea religiosamente (sólo la caridad, y no la idea de la naturaleza, es una condición de la fe), sea también racionalmente (si esto sucede en la naturaleza, ¿cómo puede ser calificado de contra natura?, y son las bases de todo el aristotelismo las que tiemblan en los casos de relaciones homosexuales no abusivas, no violentas). Entramos aquí, por tanto, en la grandeza de la filosofía racional argumentativa que deja siempre una puerta abierta a la crítica. Después, y más cínicamente, porque nos enseña algo. Apoyándose en este punto en un aristote-

lismo mal conocido en el detalle (la sodomía no es bestialidad para Aristóteles, sino costumbre, y de todas formas no es un vicio para él), pero bien entendido en el principio (la naturaleza, como práctica y opinión de la mayoría, es sólo fuente de normas), Tomás muestra, efectivamente muestra, muy a su pesar, lo reversibles que son los argumentos en materia de homofobia: atacar a los deseos en general (el platonismo) puede presentar la homosexualidad como la peor de las plagas, pues el más deseable (Platón), que comete un pecado tan culpable, y por tanto tan inocente, como todos los demás (Agustín); igualmente, mientras Aristóteles parece calmar los ardores legisladores de Platón, por el contrario, es Tomás el aristotélico el que durante los siglos de Inquisición* ayudaría a impulsar la gran caza *sistemática* de sodomitas, hecho casi único en la historia, al menos hasta los nazis. Con toda seguridad sería necesaria mucha filosofía y no simplemente la religión para crear un sistema de tan gran violencia*.

La filosofía de la Ilustración: la homofobia reactiva del sentimiento

Por fin llegó el Siglo de las Luces. Es el tópico de una cierta filosofía republicana que no ha arreglado todos sus problemas con la homofobia, ¿pero cómo pensar de otra forma a la vista de los textos? En primer lugar, para los ilustrados angloescoceses. Nada tan grande como la doble crítica humeana de una parte del argumento de la naturaleza, por otra, la idea de que la homosexualidad podría ser contra natura: por una parte no se sabe para qué se «quiere» la naturaleza, es un simple principio de costumbre y convención, por otra, nada puede actuar contra ella (Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, III, II, I). Toda homofobia se encuentra así reducida de antemano bien a su carácter a la vez individual y privado, bien al prejuicio religioso. En todo caso, es sobre esta base de un utilitarismo* moderado por la simpatía y multiplicado por un convencionalismo integral donde se fundaría filosóficamente un poco después, el *Ensayo sobre la pederastia* de Bentham, que expulsa la homofobia de todo discurso filosófico racional.

Y pasa lo mismo en Francia, especialmente con Diderot y Sade, pero, y es lo más importante, con argumentos convergentes. En Diderot el argumento esencial descansa en el paso de un naturalismo normativo a un naturalismo descriptivo, el paso de una Naturaleza comprendida como forma única y coherente o como ley de la mayoría, a una naturaleza entendida como unidad continua pero polifórmica, que engloba el conjunto de sus manifestaciones y de sus críticas. Bordeu, en *El sueño de d'Alembert*, es muy claro a este respecto: «La vida es de lo agrega-

do, la sensibilidad es del elemento». En esta perspectiva, un elemento nunca podría juzgar a otro.

Por el contrario, el argumento sadiano, especialmente en *Franceses, todavía un esfuerzo...*, reposa sobre un naturalismo hipernormativo: la naturaleza es ley, y ley dirimente, pero precisamente como naturaleza, es decir como deseo y libertad, y no como institución colectiva, y son necesarias pocas leyes positivas, aunque se hable de las leyes de la naturaleza. Por ello, ya que la homosexualidad existe a pesar de la institución, es porque es conforme a la naturaleza. No sólo no es un mal, también es un bien. Y de retomar un argumento próximo del discurso de Fedro en el *Banquete*, a las antípodas de los tópicos de la virilidad revolucionaria: «Mirad Esparta».

Lo que nos interesa, pues, de estos dos argumentos aparentemente contradictorios, es que dibujan un enemigo común. Es Rousseau y su naturalismo del sentimiento. En efecto, situar la naturaleza en el *sentimiento*, y no en lo agregado o en la ley *empíricamente* natural, es rehabilitar bajo cuerda el viejo argumento contra natura. Realmente, el libro II de las *Confesiones* es el único nivel de sentimiento privado y personal en el que Rousseau cuenta su triste experiencia adolescente de seducción: «Esta aventura me sirvió de advertencia para el futuro de las actividades de los *chevaliers de la manchette*¹⁸ y ver a personas que pasan por serlo me recuerda el aspecto y los gestos de mi espantoso Maure; siempre me ha inspirado tanto miedo, que apenas podía ocultarlo». Y no sólo esto. No sólo este «horror» y este «disgusto», como él decía más arriba, gravan el conjunto de sus textos supuestamente más «filosóficos»: es su descripción horrible de los niños de la burguesía suiza en su *Carta a d'Alembert*; son sus alusiones a Lesbos en *Emilio* como ejemplo de costumbres totalmente corruptas (libro IV). Pero sobre todo, a nivel propiamente conceptual, el sentimiento de la voz de la naturaleza no es nunca en Rousseau un simple sentimiento privado: es por el contrario el lugar propio de la expresión del *principio* de la moral y la educación, el lugar mismo de la *voluntad general* para la política. En Rousseau esta verdad subjetiva, verdad-sinceridad, no es una verdad menor o de segunda clase, buena sólo para los límites del discurso propiamente filosófico: es el propio corazón de la verdad. Es decir, no es la experiencia particular, a filosófica y quizá efectivamente dolorosa de Rousseau la que sostiene su homofobia, es su propia filosofía en tanto que filosofía de la naturaleza la que coloca el sentimiento supuestamente natural en el corazón de la decisión política y de la educación moral. En el Siglo de las Luces que esclarece

¹⁸ Expresión de la literatura francesa del siglo XVIII («caballeros de los manguitos») que designaba a los sodomitas. [N. de los T.]

por fin el horizonte de los *Chevaliers de la manchete*, Rousseau consigue la proeza de unificar la homofobia política de la Antigüedad y la homofobia «por naturaleza» de los medievales bajo la égida del sentimiento natural «que no engaña»: «Como si no hiciera falta una conquista natural para crear lazos de convención; [...] como si no existieran el buen hijo, el buen marido, el buen padre que son el buen ciudadano» (*Emilio*, libro V). «Rousseau o la tarántula moral», decía Nietzsche.

Se podría decir incluso, por ser un poco injusto, que Rousseau contaminaría al propio Kant, cuya moral formal, basada en el solo respeto del ser humano determinado *a priori*, ya que independientemente de toda especificidad empírica (sexual o de otro tipo), es extraña a cualquier homofobia y a cualquier racismo en general. Este último no se detiene en escribir, a pesar de una bellísima definición de la «comunidad sexual» que justificaría casi con antelación el matrimonio* homosexual (en tanto que «uso recíproco que un hombre puede hacer de los órganos y de las facultades sexuales de otra persona») que este uso es o «natural», o «contrario a la naturaleza», es decir «con una persona del mismo sexo o con un animal de otra especie» (*sic*); y comenta: «Estas transgresiones de las leyes, estos vicios contrarios a la naturaleza, que son innumbrables, son injurias contra la humanidad en nuestra persona que ninguna restricción o excepción debería salvar de una reprobación total». Ahora bien, nosotros no estamos en *La antropología pragmática* sino en la *Doctrina del derecho* (III, 1, par. 24), y nada puede justificar «kantianamente» un propósito tal. Hay que ser injusto: éste no es Kant, todavía es Rousseau.

La filosofía moderna: la homofobia biológico-antropológica

Un poco más lejos todavía. Rousseau no se contentó con sintetizar los fundamentos de las dos grandes argumentaciones filosóficas pasadas para volverse homófobo, también puso las bases de la homofobia propiamente moderna, la que transcurriría subrepticamente de Hegel a Levinas bajo la forma de la afirmación biológico-antropológica primordial de la diferencia de sexos. Efectivamente, fue Rousseau quien inventó en parte la figura del otro basada en la diferencia biológica de sexos, es decir, no en la legitimación de la heterosexualidad, evidentemente (esta legitimación apenas tiene historia), sino en la idea de que el fundamento antropológico de nuestras relaciones con los otros se situaría al nivel de la diferencia indiscutiblemente biológica de los sexos. «Ni la naturaleza ni la razón pueden llevar a la mujer a amar en los hombres lo que se le parece, y tampoco es adoptando la forma de ser de

éstos como ella debe tratar de ser amada» (*Emilio*, V). Y recíprocamente.

Bajo apariencias similares, se produce esta profunda ruptura con el modelo arcaico de lo «contra natura». No se trata de condenar en el amor de personas del mismo sexo una desviación o una diferencia con relación a las instrucciones de la naturaleza, sino, por el contrario, ver en tal amor la incapacidad de formar al otro como auténtica figura de alteridad*. La homosexualidad no contraviene a la homogeneidad de la naturaleza, no «pervierte» (en el sentido de trastocar, desviar) el deseo «natural», y su condena no viene de una auténtica defensa de lo que debería llamarse con propiedad la homofilia (amor al que es igual); al contrario, su falta esencial es faltar a la heterogeneidad primordial de la naturaleza, su alteridad que sólo se puede dar en la forma hombre-mujer, antes que el amor por el igual. No es, pues, la «naturaleza» como tal la que es corrompida, sino al contrario: el fundamento de una buena socialización con los semejantes, el fundamento de una buena relación con los otros (pecado de los jesuitas y de los conventos, pecado de todas las corporaciones demasiado masculinas o femeninas). Para Rousseau, la calamitosa Sofía «debe» ser la *primera* otra de Emilio, debe crear *primordialmente* su relación ulterior con otros hombres.

Poco a poco, en estos cimientos, se irán asentando las dos grandes filosofías modernas del otro, la de Hegel y la de Levinas. Hegel lo dice explícitamente: la diferencia de sexos es lo que permite el «despertar» del alma humana, su salida del «sueño» de la singularidad simple y fija y su primer paso hacia la universalidad sustancial (*Enciclopedia*, III, anexo al párrafo 398). Es decir, sólo el acto sexual entre seres biológicamente diferentes, al permitir reencontrarse a sí mismo en el otro, ofrece al alma la posibilidad real de llegar desde su ser-en-sí mismo a ser-para-sí mismo. Éste es sólo un primer momento de la diferencia de sexos, pero es decisivo y juega en la *Enciclopedia* el mismo papel que jugaba la dialéctica del Amo y del esclavo en la *Fenomenología del espíritu*, que entonces sólo se pensaba al nivel de las conciencias. Si pudiéramos extrapolar el texto hegeliano, diríamos (ya que no se habla explícitamente de ello): la homosexualidad es la fijeza simple y no dialectizable de la primera edad de la vida: el homosexual, encerrado para siempre en su ser-en-sí mismo, no tendrá nunca acceso al otro como género humano, es decir, no a Todo el Otro, abstracto y vacío, sino al otro real, rico en determinaciones que le hacen mi igual y de mi género; no tendrá ni al otro (el igual) ni al genérico.

En otra perspectiva, siguiendo el mismo mecanismo que excluye toda alteridad primordialmente homosexual, fue como Levinas creó, más de un siglo después, su fenomenología de la trascendencia del

Otro. Lo dice explícitamente cuando trata de encontrar el nudo, sino primordial, al menos «íntimo» de nuestra relación con el Otro como relación esencialmente inapropiable: «Y el Otro cuya presencia es una discreta ausencia, y a partir de la cual se cumple la hospitalidad por excelencia que describe el campo de la intimidad, es la Mujer. La Mujer es la condición del recibimiento, de la interioridad de la Casa y de la habitación» (hay que apreciar en su justo valor el «discreta», el «por excelencia» y las mayúsculas). Es decir, a nivel de lo íntimo, a la vez por tanto del amor sexual y del amor fiel, del amor «que permanece», es sólo la Mujer (para el Hombre) la que puede crear una relación viva y humana con el Otro, una inmanencia dulce en la Trascendencia dura e imperativa del Otro. Es lo que Levinas explicita un poco después en su crítica a Buber: «El yo-tu en que Buber aprecia la categoría de la relación interhumana no es la relación con el interlocutor, sino con la alteridad femenina». No se puede ser más claro: el amor, el sexo no pueden ser humanos salvo que se entiendan en la diferencia biológica de los sexos.

Sin embargo, no deberíamos de tildar demasiado rápido de homófoba la integralidad de las filosofías hegeliana y levinasiana de la alteridad. No es a nivel de la Razón realizada sino del simple análisis de las «edades de la vida» como Hegel toma en consideración la cuestión de la diferencia de sexos; y desde este punto de vista se podría defender, sin equivocarnos, que no es a nivel del sistema filosófico (en el que lo propiamente biológico no tiene lugar) sino sólo a nivel de su propedéutica, de su fenomenología *material* (propia de la *Enciclopedia*) donde se encuentran rasgos claros de homofobia.

Igualmente, en Levinas, no es su constitución esencial de la alteridad ética donde se puede hablar de homofobia; a este nivel la trascendencia absoluta del prójimo, que me obliga incluso a bajar los ojos, me prohíbe absolutamente distinguir entre hombre y mujer, e incluso en el niño (aunque Levinas lo llame el Hijo, pero aquí lo hace sin duda de una forma religiosa y no filosófica, en relación con el sacrificio de Abraham). Sólo es a nivel de una fenomenología de la «permanencia» donde se produce en su opinión la naturaleza fundamental que le prestaba al contrario el último Heidegger; que se hable de homofobia levinasiana y decir en este sentido que el homosexual niega al otro, es no haber comprendido nada de lo que Levinas entiende por esto.

Para divertirnos un poco podríamos también tratar de encontrar argumentos en Hegel para hacer la apología, en las antípodas de los griegos, si no de una homosexualidad, por lo menos de una homofilia, propiamente *adulta*, una vez desembarazada de los despertares heterosexuales de la juventud. Y también podríamos encontrar en Levinas argumentos para apoyar la homosexualidad feliz de algunos

hombres casados (no más despreciable que otras cosas –si todavía se pretende guardarse de una homofobia propiamente homosexual–), sabiendo entregarse, posiblemente sólo ellos, a la experiencia absoluta de la alteridad, al ser ésta depurada de la «discreción» de la esfera doméstica.

Estas últimas líneas no han sido escritas para lavar *in fine* la imagen de Hegel y Levinas, y a través de ellos a toda la filosofía, de sus «derivadas» homófonas. Lo decimos una vez más: no creemos que sean «derivadas». Recordemos nuestra tesis: la filosofía es a veces homófoba, pero cuando lo es, lo es en sus límites: de todas formas, ya que a veces lo es o puede serlo, hay que reconocer que es por razones filosóficas, y no en tanto que máscara de pensamiento común o de una religión dadas, no más que como ideología de una pulsión secretamente rechazada e idiosincrática y, por tanto, prefilosófica. No creemos que Hegel fuera homófobo por ser un burgués protestante del principio del siglo XIX, ni Levinas porque era un burgués judío antes de la revolución sexual. Fueron filosóficamente homófonos en primer lugar porque fueron filósofos. Y en este sentido nos parecen más homófonos que un Kant, por ejemplo, aunque éste tuviera palabras más duras. No es en el discurso sino en el propio concepto donde la filosofía debería preguntarse sobre su homofobia potencial. Está claro que entonces se podría recordar a los filósofos en general que tengan un poco de modestia sobre esta cuestión «profundamente estratégica de la homofobia, vista la grandeza filosóficamente incontestable de estos dos casos»; y más aún: exhortarlos a que se corrijan un poco en su incorregible tentación de absolver antes lo real en nombre de su pretensión de aprehenderlo. El propio Hegel lo había presentido: la filosofía debe guardarse de ser edificante; no se dan lecciones impunemente.

► ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (VII, 6). –SAN AGUSTÍN, *Confesiones* (especialmente III, 8, 15). –BENTHAM, Jérémie, *Essai sur la pédérastie*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1982. –BROWN, Peter, *Saint Agustin*, París, Le Seuil, 1986. –BRUNSCHWIG, Jacques, LLOYD, Geoffrey (dir.), *Le Savoir grec*, París, Flammarion, 1996 [ed. cast.: *El saber griego*, Madrid, Akal, 2000]. –DIDEROT, Denis, *Le Rêve de d'Alembert*, París, Bords, 1990 [ed. cast.: *El sueño de Diderot*, Madrid, Debate, 1992]. –HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (especialmente el libro III «Filosofía del espíritu», par. 398 y 412). –HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana* (especialmente III, II, I). –KANT, Emmanuel, *Doctrina del derecho* (III, I, par. 24). –LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infinie*, París, Martinus Nijhoff, 1971 (especialmente pp. 166 s.) [ed. cast.: *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991]. –PLATÓN, *Fedro*, *El banquete*, *Las leyes*. –ROUSSEAU, Jean-

Jacques, *Confessions* (libro II) [ed. cast.: *Confesiones*, Madrid, Alianza, 1997]; *Émile ou de l'éducation* (libros III a V) [ed. cast.: *Emilio o la educación*, Madrid, EDAF, 1982]; *Lettre à d'Alembert*, Gallimard, «Pléiade», 1964. —SADE, Donatien Alphonse François de, *Français, encore un effort si vous voulez être républicains*, París, Presses de la Renaissance, 1972. —SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* (especialmente I.II, q. 94, II.II, q. 142 y 154).

Pierre ZAOUÏ

→ *alteridad; biología; contra natura; esencialismo/ construccionismo; heterosexismo; medicina; orden simbólico; psicoanálisis; psiquiatría; teología; universalismo/diferencialismo; utilitarismo; vicio.*

FRANCIA

Desde hace mucho tiempo, Francia es un país muy ambiguo en materia de homosexualidad: potencia revolucionaria y liberal, fue el primer país en despenalizarla (1791), pero católico y latino, tradicionalmente la ha asociado al pecado* y la deshonra. La libertad de costumbres, las bromas picarescas y los chistes verdes, tan asociados a la identidad nacional, han permanecido estrictamente heterosexuales y han llegado a ser transportadores de homofobia (la temática de lo contra natura* ha encontrado en Francia un terreno muy abonado). Pero la historia de la emancipación de los homosexuales franceses no es lineal: mientras que durante la Primera Guerra Mundial y los años veinte se produjo un claro progreso de la visibilidad homosexual, al menos en las grandes ciudades y en la producción literaria, el periodo que va de Vichy al comienzo de la década de 1970 marcó un claro retroceso, la época de «la homosexualidad, plaga social».

Edad Media y Edad Moderna: el tiempo de los «herejes» y los «sodomitas»

El prejuicio popular contra la homosexualidad, preferencia sexual minoritaria, es muy antiguo: afecta sobre todo a la homosexualidad pasiva y a la «falta» aparente de virilidad*, que en la Antigüedad despertaba desprecio y burla. La actitud de las elites ha conocido una evolución más compleja. Mientras que los siglos XI y XII correspondieron a una especie de apogeo de la homosexualidad monástica, desarrollándose incluso una subcultura homosexual descubierta por John Boswell, la segunda mitad del siglo XIII estableció la estigmatización teológica y canónica de los homosexuales: entonces se sacaron las consecuencias del III Concilio de Letrán (1179), primer concilio ecuménico que condenó los actos

homosexuales y atendió a aquéllos que en el siglo XII entonaban el «lamento de la naturaleza» (título de una obra de Alain de Lille) y deploraban la falta de acción de las autoridades. Como ocurre muy a menudo en la historia cultural de la Edad Media, este fenómeno estuvo presente en todo el Occidente cristiano: entre 1250 y 1300 los actos homosexuales, hasta entonces completamente legales en la mayor parte de Europa, se convirtieron en delitos sancionados con la pena de muerte en la mayoría de las legislaciones.

Los homosexuales han sido víctimas de varios fenómenos concomitantes. En primer lugar, la fascinación creciente ejercida por la diosa Naturaleza en el siglo XIII entre los especialistas en teología* moral: como dice John Boswell, «por una extraña ironía, una figura literaria surgida incontestablemente del paganismo, expresándose en su propio nombre en el sentido de las preferencias sexuales de la mayoría, había llegado a dominar incluso a la teología dogmática». Luego, el odio creciente contra las minorías, la xenofobia antiislámica ligada a las cruzadas, la asimilación sodomía-herejía* (asimilación efectuada por una interpretación muy restrictiva de la epístola a los Romanos I, 26-27, y ampliamente utilizada contra los «albigenses»): es muy significativo que en el siglo XIII el homosexual fuera llamado *héríte*, deformación de «hereje»; dicho esto, es verdad que la severidad creciente de la Iglesia a este respecto empujaría a muchos homosexuales hacia las herejías objetivas. Pero está claro que finalmente intervino la necesidad de la Iglesia —que tenía dificultades para imponer el celibato a los sacerdotes— de desmarcarse de las acusaciones de homosexualidad lanzadas contra ella. A fin de cuentas, la teología parisina del siglo XIII condenó con mucha firmeza la homosexualidad: para Alberto el Magno se trata del tipo más grave de pecado sexual ya que ofende a la vez a la «la gracia, la razón y la naturaleza» y se hace abominable por su «ardor», su «hediondez», su persistencia y su transmisibilidad. Para Tomás de Aquino, la sexualidad de los hombres tenía que ser heterosexual y monógama «como la de los pájaros» (Tomás retoma un tópico popular según el cual la homosexualidad no existe entre los animales); señala que los vicios * contra natura*, es decir, la masturbación, la bestialidad, la homosexualidad y la unión heterosexual no enfocada a la reproducción son la forma de concupiscencia más culpable, y compara la homosexualidad con actos violentos o repugnantes de la peor categoría, como el canibalismo, la bestialidad, la gestión de inmundicias (similitud destinada a perdurar durante mucho tiempo). Podemos decir, por tanto, que Tomás de Aquino dio la consagración oficial a los prejuicios populares, y señalar que, después de él, ningún teólogo católico se podía arriesgar a defender la homosexualidad.

Con el apoyo de los teólogos, la aparición de la legislación homófoba se sitúa en Francia entre 1246 y 1300. El derecho consuetudinario de Touraine-Anjou de 1246 preveía en su artículo 78 la pena de fuego para los sodomitas, pena retomada en 1270 por el derecho consuetudinario de París. La recopilación denominada de Justice y de Plet, todavía llamada «antigua costumbre de Orleáns» (hacia 1260), que distingue entre *bougrerie* (herejía) y sodomía (homosexualidad), estipula: «El que sea sodomita probado debe perder los testículos; y si lo hace una segunda vez, debe perder el miembro; y si lo hace una tercera vez, debe ser quemado; [...] mujer que lo hiciera debe perder cada vez un miembro, y la tercera vez debe ser quemada». Bajo el reinado de Felipe IV el Hermoso (1285-1314) se estableció definitivamente el corpus que se aplicaría hasta la Revolución francesa. Se conservan pruebas en el reino de Francia, entre 1317 y 1789, de un mínimo de 38 ejecuciones capitales por hechos de sodomía, por el fuego, a menudo con *retentum* (es decir, estrangulando previamente al condenado): la magnitud es bastante escasa, en todo caso sin proporción con la actividad homosexual real que hubo en el reino durante esos años. Está claro que el castigo sirvió sobre todo para inspirar el terror por un delito considerado abominable, pero que las autoridades no quisieron aplicarlo a todos los casos de homosexualidad de los que tenían conocimiento por temor, sin duda, a que la pena diera publicidad al crimen que se quería castigar. El imperativo de la discreción explica, además, que las piezas de los procesos fueran quemadas con los condenados «a fin de que no quede más vestigio de esta abominación» y el carácter inenominable del delito hablándose de «pecado mudo». Todavía en 1750 se señalaba que no era obligado recurrir a la hoguera «a causa de la indecencia de estas especies de ejemplos que enseñan a la juventud lo que ésta no sabe», y, al final del Antiguo Régimen, Louis-Sébastien Mercier escribió que «el castigo de esta villanía es un escándalo* público [...], un espectáculo vergonzoso que tiene que ser cubierto con los velos más tupidos». Por otro lado, las autoridades religiosas fueron bastante indulgentes cuando los culpables eran adolescentes (los penitenciales preveían para ellos penas relativamente suaves) y todo induce a pensar que la homosexualidad monástica, sobre todo en las órdenes más laxas (los cluniacenses en la primera época, los carmelitas), debió de mantenerse en un nivel relativamente elevado. Pero no es menos cierto que la subcultura gay que había florecido en el siglo XII fue laminada por el giro que se produjo al final del siglo XIII.

El caso de los templarios (1307-1314) fue el primer proceso que gozó de gran amplitud en Francia, cuyo blanco fueron homosexuales u hombres considerados como tales (la realidad de las prácticas

homosexuales dentro de la orden del Temple sigue dividiendo a los historiadores). Los templarios pertenecían a una orden, religiosa y militar a la vez, encargada de asegurar la defensa fronteriza del Imperio de Oriente, pero que había perdido su prestigio y suscitaba envidias. La orden tenía posesiones muy ricas en Occidente; había perdido su utilidad militar con la caída del último resto del reino latino en Palestina, en 1291; pero sobre todo, los templarios rechazaban la fusión de las tres grandes órdenes militares: templarios, hospitalarios y teutónicos propuesta por Felipe IV el Hermoso. Como consecuencia de una denuncia hecha hacia 1305-1306 por un tal Esquieu de Floyran, el rey de Francia lanzó contra los templarios las acusaciones de herejía (habrían sido sacrílegos e idólatras) y de sodomía (se pensaba que la iniciación de los templarios incluía algunos besos en la boca, el ombligo, el ano y el sexo; se pensaba también que la orden alentaba a sus miembros a hacer el amor entre ellos más que hacerlo en burdeles con prostitutas; en resumen, se les suponía en esta materia influidos por los musulmanes). Los templarios, debido a estas acusaciones, fueron víctimas de una trampa sabiamente preparada (dos mil detenciones aproximadamente en el conjunto del reino de Francia), torturados con una extraña violencia* (lo que multiplicó las confesiones), juzgados rápidamente sin ningún respeto a los procedimientos (un teólogo de la Universidad de París afirmaba que la «evidencia de los hechos hace notorio el crimen») y, algunos de ellos, condenados a la hoguera: fueron quemados 54 en París en mayo de 1311, y en marzo de 1314 lo fue el superior de la orden, Molay; pero hubo otros que fueron quemados en Senlis y Carcassonne. Los móviles personales de Felipe IV el Hermoso no estaban muy claros: ¿creía realmente en la homosexualidad de los templarios?, ¿pretendía simplemente acelerar la fusión de las órdenes?, ¿quería las riquezas del Temple? Pero es interesante destacar que el propio Felipe el Hermoso había lanzado algunos años antes, en 1303, la misma acusación contra su enemigo mortal, el papa Bonifacio VIII en un enconado enfrentamiento en el que se oponían las pretensiones teológicas y políticas del papa y del rey. A partir de entonces quedó claro que la acusación de homosexualidad era muy grave: incluso la más grave que se podía concebir, la que se utilizaba como último recurso.

Dos siglos después, la homofobia se convirtió en xenofobia (se hablaba del «vicio* italiano»), que reforzó los cimientos religiosos y se difuminó en la sátira política. Sin duda, la Italia* del Renacimiento vivió una mayor visibilidad de la homosexualidad bajo el efecto del crecimiento urbano, del neoplatonismo y del culto a la belleza física entre los pintores y escultores. Los italianos que llegaron a Francia en los siglos XVI y XVII fueron acusados, en consecuencia, de introducir en el reino de la flor de lis una

sexualidad condenable. Además, a través de los italianos, la homosexualidad se asoció al lujo y a una preocupación excesiva por el aspecto físico, más propia de las mujeres que de los hombres. El tema del afeminamiento de las élites, que había aparecido en el siglo XIV con las grandes derrotas ante los ingleses, adquirió su mayor auge bajo el reinado de Enrique III* (1574-1589); los favoritos* del rey pasaban por ser sus amantes y se vio en la Corte travestirse a hombres, lo que fue particularmente escandaloso ya que, como recuerda Sylvie Steinberg, «los hombres que se visten con ropa de mujer van contra la perfección reconocida de su sexo». En el contexto de las guerras de religión todo esto alimentaba un puritanismo, especialmente protestante, expresado por Agrippa d'Aubigné en *Les Tragiques*. Para D'Aubigné, la corte de Valois era el mundo al revés: «Los que reinan de verdad, los que son verdaderos reyes, / quienes sobre sus pasiones establecen las leyes, / quienes reinan sobre ellos mismos, y con un espíritu constante / domeñan la ambición voluble e impotente: / no los hermafroditas, monstruos afeminados, / corruptos burdeleros, y que mejor habrían nacido / para criados de putas que para señores de los hombres» («Princes», hacia 663-669). La naturaleza exacta de la relación de Enrique III con los favoritos no está muy clara (parece que todos tuvieron relaciones femeninas): lo que importa aquí es que la corte y lo popular veían en ello algo sexual, abominable y oneroso. El propio Ronsard escribió: «el Rey como se dice acola besa y lame / de sus sonrosados favoritos el maquillaje fresco, noche y día. / Éstos para tener dinero, le ofrecen por turnos / sus rollizos culos y se aguantan el dolor. / Estos culos convertidos en coños se tragan más bienes / que la roca de Escila, odio de los Antiguos». Podemos observar aquí cómo se pueden combinar las acusaciones de sodomía y tiranía en la literatura* satírica: la codicia de los favoritos arruina al Estado y, por tanto, acaba con el país, como los amantes de Eduardo II fueron acusados de haber dejado en la ruina a la Inglaterra de comienzos del siglo XIV. Durante la época de la Fronda (1648-1652) encontramos las mismas acusaciones contra Mazarino: muchos panfletos y libelos le acusaban de ser un *bougre bougrant*¹⁹ y un *bougre bougré*, de haber intentado contagiar al joven rey y de haber llegado a contaminar a su joven hermano, Monseñor* (y accesoriamente, de haber llevado a la propia reina, Ana de

Austria, al «vicio de Italia»). Podemos observar aquí la importancia del tema de la homosexualidad extranjera: la homosexualidad es tan infame que no puede ser francesa; y los sodomitas son cuerpos extranjeros dispuestos a arruinar el país.

También en el Renacimiento se planteó un discurso hostil contra los amores entre mujeres. La doctrina cristiana sobre la homosexualidad femenina era muy pobre hasta entonces. Fue el descubrimiento de las obras antiguas, especialmente de Safo*, reeditada por Henri Estienne, lo que hizo tomar conciencia del peligro lésbico. Se comprobó que dos mujeres pueden experimentar sentimientos amorosos entre sí (también aquí, «esta forma ha sido importada de Italia», según Brantôme), pero todavía era pronto para estigmatizar este sentimiento: Henri Estienne forjó entonces el término peyorativo de «tribada», que fue de uso muy corriente hasta la Revolución. Para los hombres, el tribadismo («restregamiento», «frotamiento») estaba dentro de la falsificación, del fingimiento, de la imitación, ya que una mujer no podía penetrar a su compañera. En definitiva, la sexualidad sin miembro viril era un escándalo* («a una mujer le hace falta un marido o la clausura» decía en esa época la sabiduría popular) y la lesbiana era una mentirosa: no era extraño que las mujeres que se vestían de hombres fueran perseguidas. Mientras que para los teólogos el travestimiento, profundamente idólatra, negaba la voluntad divina, para las autoridades civiles era sobre todo un «delito de falsedad».

La homofobia se enriqueció con otros argumentos en el siglo XVII. Los principales fueron el «libertinaje» (en el sentido de irreligión), la confusión de condición y el desenfreno*. En una sociedad mayoritariamente cristiana, los homosexuales solían ser acusados de impiedad: fue el caso del poeta Théophile de Viau* en la década de 1620, y del Gran Condé una generación más tarde. Se les reprochaba también haber trastocado la armonía natural de las clases sociales: la sodomía era un vicio de aristócratas que se acostaban con sus criados; la subversión fue mucho mayor en el caso del mariscal de Vendôme, que no sólo hacía el amor con hombres del pueblo, lacayos, palafreneros, los que le llevaban en la silla de manos, sino que se contentaba con tener un papel pasivo. Los sodomitas fueron acusados cada vez más de depravación o de «maldad», tema recurrente de la prédica mundana del Siglo de las Luces: el lujo de los ricos los hacía caer en una espiral de pecados cada vez mayores (ya que buscaban despertar sus «sentidos embotados» por medio de «extravagancias»), siendo el colmo del horror el *crimen nefandum inter cristianos*. Deseoso del orden y del buen tono, furioso por el espectáculo que daba su hermano (llevado hasta el límite por el conde de Guiche, el caballero de Lorena y el marqués de Effiat), a

¹⁹ El término *bougre* deriva de la herejía búlgara; es el nombre antiguo de los búlgaros y de los que eran considerados sodomitas. Este término se utilizó en Francia para designar a los homosexuales hasta el siglo XVIII. La expresión *bougre bougrant* podría traducirse por «marica mariconeando» y *bougre bougré* por «marica amariornado». [N. de los T.]

Luis XIV no le gustaban los sodomitas y tomó medidas contra ellos. Excitado por sus confesores y predicadores contra «estos monstruos que las Sagradas Escrituras prohíben nombrar pero que Su Majestad conoce y detesta», actuó con rigor contra la «cofradía», una sociedad secreta de «ultramontanos» creada en la Corte hacia 1678 y que puso en peligro la integridad del conde de Vermandois, hijo del rey y de madame de La Vallière, que entonces tenía catorce años: en junio de 1682, Vermandois, acusado a preguntas, denunció a los otros adeptos; él fue amonestado y azotado, y el resto de la cofradía fue expulsada de la Corte. Dicho esto, el arsenal de medidas contra los homosexuales de alta posición (muy numerosos en Versalles durante el reinado de Luis XIV, sobre todo si creemos a la princesa Palatina y a Saint-Simon) fue bastante limitado: se les reprendía, se les amenazaba, se les exiliaba temporalmente en algunos casos; si eran jóvenes, se les azotaba (este fue también el caso del hijo de Colbert) o se les casaba a la fuerza. Los procesos, y *a fortiori* las hogueras, se reservaron exclusivamente para los hombres del pueblo: el Lamento de Chausson y Fabbri, ejecutados por sodomía en 1661, denunciaba además este «doble estándar»: «Si se quema a todos / los que hacen como éstos, / en muy poco tiempo, ¡ay!, / varios señores de Francia / y prelados de importancia / pasarían a mejor vida». Por su parte, los homosexuales parisinos tuvieron que vérselas con el lugarteniente general de la Policía* de París, creada en 1667. Su responsable, el lugarteniente general de Policía, fue todopoderoso. Disponía de redes de espías y confidentes, los «moscones», que le permitían ver y oír todo. Tenía el poder de castigar y encarcelar. Al principio del reinado de Luis XV confió a dos exentos la vigilancia de los «infames» (estimados en cerca de 20.000 personas, a las que se detenía cuando estaban ligando o, como se decía entonces, «enganchándose»). Los desgraciados eran, según su condición social, simplemente amonestados, enviados a la Bastilla (prisión elitista), llevados a la prisión de Fort-l'Évêque, al pequeño Châtelet o a Bicêtre (con los venéreos), muy raramente juzgados (hubo siete ejecuciones por homosexualidad entre 1715 y 1783, y en cinco casos, de siete, los acusados tuvieron que responder de delitos más graves). También fueron objeto de vigilancia las lesbianas de alta posición y sus nombres fueron propuestos al rey para que les aplicara el exilio interior (éste fue el caso de Madame de Murat).

En el siglo XVIII se produjo la mutación (aunque no la desaparición) de la homofobia bajo el efecto del Siglo de las Luces. El tema de la depravación ya había empezado a deslizarse desde el pecado a la patología social. Además, para las mentes ilustradas, la homosexualidad no era tanto una falta contra

la ley divina como un vicio* contra natura (los sodomitas eran denominados cada vez más frecuentemente los «antifísicos»), y es interesante constatar que el lesbianismo se relacionaba cada vez más con una hipertrofia del clítoris. De hecho, la mayoría de los «filósofos» no veían con buenos ojos la homosexualidad: para Montesquieu (que sin embargo pedía que se terminara con la hoguera), era el resultado de situaciones especiales (desnudez de los griegos, agrupamiento de los adolescentes en los colegios), situaciones que debía eliminar una sociedad civilizada («que no se den las condiciones para este crimen, que se le proscriba por una Policía concreta, como todas las violaciones de las costumbres, y veremos de repente cómo la naturaleza o defiende sus derechos o los recupera»). Para Voltaire, la homosexualidad era característica de los jesuitas y, por ello, totalmente ridícula; por otro lado, aunque no estuviera sometida a un castigo legal, era considerada un «error» que la moral social debía seguir reprobando. En cuanto a Rousseau, que sentía repulsión física hacia los *chevaliers de la manchette*²⁰, creía a pies juntillas en la complementariedad «natural» de los sexos y no en una sexualidad separada de la reproducción. Sólo se oyeron ciertas voces disonantes: algunos rechazaron incluso la propia idea de contra natura. «Todo lo que existe no puede ser contra natura ni estar fuera de la naturaleza», señala Diderot, que, sin embargo, en *La religiosa*, considera el safismo monástico una práctica particularmente negativa de la clausura: «El retiro deprava». Otros defendieron el derecho a la libertad de placer sexual razonable: por ejemplo, para Condorcet, «en la sodomía no hay violencia alguna por lo que no puede ser una actividad de criminales. No viola ningún derecho humano». Sin embargo, para la mayoría, la homosexualidad procede siempre de la depravación, como lo demuestra la agresiva utilización del tema lésbico contra María Antonieta durante los últimos años del Antiguo Régimen y hasta su proceso por un tribunal revolucionario en octubre de 1793.

De 1791 a 1942: despenalización sin aceptación

Hija de Condorcet, la Revolución francesa imprimió un carácter laico al orden público y relegó la sodomía, junto a la blasfemia y la brujería, a la categoría de «crímenes imaginarios». Esta despenalización* fue retomada, gracias a Cambacérès, por el Código Penal de Napoleón de 1810, en el que no se incluyó el delito de sodomía. En el derecho francés nada se oponía a que dos adultos del mismo sexo tuvieran relaciones sexuales consentidas. En realidad, este silencio del derecho no significa de ningún

²⁰ Véase nota 18.

modo que la tolerancia* social fuera grande, ni siquiera mayor que en el siglo anterior. En un país agobiado por la cantidad de planteamientos revolucionarios, tanto la homosexualidad como el feminismo* fueron víctimas de una mitificación de la naturaleza*, dirigida a imponer límites infranqueables a la audacia del legislador. También se puede encontrar en Francia, en el siglo XIX y defendida por algunos magistrados, la idea de que el silencio del derecho no era más que la respuesta socialmente más apropiada contra tal monstruosidad y que el poder judicial aplicaba la ley con disgusto: la justicia siempre consideró la homosexualidad como una circunstancia agravante. Además, durante el Consulado y el Imperio, la arbitrariedad administrativa no fue despreciable: en 1800 una ordenanza de la prefectura de policía de París prohibió a las mujeres «vestirse de hombre»; en 1804 los poderes públicos intervinieron al margen del poder judicial contra una pareja de criadas homosexuales, Bergerat y Duhem, condenadas por decisión de la Policía a separarse y al exilio interior. En el conjunto de la sociedad el tabú era muy fuerte, como recuerda Anne-Marie Sohn: el tema rara vez se abordaba en las conversaciones corrientes y los casos de homosexualidad suscitaban incredulidad, hasta la década de 1950 (además, este tabú originó, sin lugar a dudas, el desarrollo de una prostitución homosexual en las grandes ciudades entre 1870 y 1900). Todo esto explica que, bien entrada la década de 1970, muchos franceses siguieran creyendo que las relaciones homosexuales eran ilegales.

Mientras que las décadas de 1830 y 1840 habían estado marcadas, al menos en la creación literaria, por una cierta fluidez en materia de roles sexuales, a partir de la segunda mitad del siglo XIX se produjo un fuerte endurecimiento. Se reforzaron las fronteras entre las identidades: el Segundo Imperio, surgido del miedo social de junio de 1848-diciembre de 1851, asoció cada vez más la homosexualidad con la delincuencia y el crimen*. Este estereotipo negativo apareció con frecuencia de forma muy clara en las novelas de personajes homosexuales, que se multiplicaron: *Monsieur Auguste*, de Jules Méry en 1859, *Les Parisiennes de Paris*, de Théodore de Banville en 1867, *La condesa de Chalis o las costumbres del día*, de Ernest Feydeau en 1868, *Mademoiselle Giraud*, de Adolphe Bélot en 1870. Además, algunos magistrados se empeñaron en aplicar el artículo 334 del Código Penal, castigando la incitación a un menor al libertinaje, para crear una disimetría entre actos hetero y homosexuales (sentencia del Tribunal de Apelación de Angers del 1 de septiembre de 1851), antes de que el Tribunal de Casación impusiera la vuelta a la letra del Código Penal; otros magistrados, que luchaban contra la pornografía en la literatura, vieron en los poemas lésbicos de

Flores del mal («Lesbos», «Mujeres condenadas») una «ofensa contra las buenas costumbres», merecedora de una condena (1857).

El Segundo Imperio fue sobre todo el periodo en el que se relanzó la acción policial, que se desarrolló en una zona de no derecho (sólo la lucha contra la pedofilia* se apoyó en una legislación consistente, es decir, en las disposiciones de 1832 relativas al «atentado contra el pudor sin violencia» sobre los menores de once años, edad que se elevó a los trece años en 1863). Retomando la tradición del Antiguo Régimen, la policía para las buenas costumbres intervino en los lugares de ligue, en los que practicaba detenciones. Fichó a los homosexuales prostituidos, y llegado el caso a los «agentes provocadores», y realizó investigaciones vecinales cuando algún homosexual se vio implicado en un asunto judicial. En el Segundo Imperio se produjo también el reforzamiento de la estigmatización médica. El nombre más importante en este sentido es el de Ambroise Tardieu, que publicó en 1857 la primera edición de su célebre *Étude médico-légale sur les attentats aux mœurs* [Estudios médico-legales sobre los atentados a las costumbres]. Con esta obra, basó durante mucho tiempo la homofobia en el positivismo, asimilando al homosexual con la mujer (uno y otra están biológicamente determinados; y el homosexual tiene atributos psíquicos considerados femeninos: la charlatanería, la inconstancia, la falsedad), y con el animal (el pederasta, en sus coitos y órganos, recuerda al perro; y la sodomía es asociada al excremento). Tardieu fijó para generaciones de estudiantes de medicina las características anatómicas y fisiológicas de la población homosexual masculina: «El desarrollo excesivo de las nalgas, la deformación infundibuliforme del ano, la relajación del esfínter, la falta de pliegues radiales, las excrescencias y carúnculas del que pone el ano, la dilatación extrema del orificio anal, la incontinencia de sustancias, las úlceras, las fisuras, las hemorroides, las fístulas, la blenorragia rectal», sin olvidar la verga en forma de pene canino. Creó además una tipología caricaturesca, y también destinada a perdurar: el «marica» u homosexual de ocasión, el «auténtico pederasta» u homosexual de nacimiento, el pederasta «activo», el pederasta «pasivo». Llamó también a inquietarse por el carácter de subversión social que presentaba la homosexualidad, poniendo en contacto a franceses y extranjeros (Tardieu habla de «cosmopolitismo de estas degradantes pasiones»), de los hombres de mundo y de los hombres del pueblo (Tardieu se interesó mucho por la prostitución homosexual), que amenazaba el orden público al generalizar el chantaje y el crimen (toda una serie de asesinatos recientes «han revelado con claridad el cruel fin que tienen reservado los que no pueden encontrar más que en la escoria del mundo más vil las relaciones

inconfesables a las que entregan la satisfacción de sus monstruosos deseos»). Hay que destacar que las contradicciones abundan en sus escritos: la preocupación de cientificidad clínica se acompaña en cada página de la retórica* de la depravación; la tesis de la pederastia como algo innato va de la mano con la del vicio*, es decir, la elección inmoral, que no se debería colocar en el mismo lugar que la locura o la falta de responsabilidad mental, y que por el contrario se debe sancionar.

Hacia 1880, en un contexto de incertidumbre nacional, de inquietud por el poderío francés, de miedo a la decadencia*, la homosexualidad adquirió el estatus de enfermedad mental. El padre Charcot describió el primer caso francés de «inversión* del sentido genital» en 1882, y Ladame se empeñó en tratar a los pacientes por medio de la hipnosis al final de la década de 1880. Se puede afirmar que Charcot, en parte bajo la influencia de la competencia médica alemana, había psicopatologizado la homosexualidad en Francia y también había contribuido a disminuir aún más su aceptación social. También fue él quien, en 1882, creó la expresión, llamada a durar mucho tiempo, de «perversión sexual*», en la que se unen preocupaciones médicas, sociales y morales. Los *Archives d'anthropologie criminelle, de criminologie et de psychologie normale et pathologique*, creados en 1885 por Alexandre Lacassagne y Gabriel Tarde, afirman claramente la abundancia de pervertidos sexuales entre la población criminal. En la misma época, bajo la influencia del darwinismo social, la homosexualidad se convirtió en un signo de degeneración* hereditaria. El doctor Henri Legrand du Saulle afirmaba en 1876 ante la Sociedad Médico-Psicológica que «muchas perversiones genésicas» se debían a histerias heredadas; por ello, el doctor Charles Féré, en *Instinct sexuel, évolution et dissolution*, 1899, aconsejó a sus colegas que no empujaran a los invertidos al matrimonio*. Todo ello engrosó el legado ya muy pesado de Ambroise Tardieu: durante más de un siglo, para la medicina francesa, la homosexualidad no fue algo normal sino enfermizo; y como dice Daniel Borrillo, «al tratar de explicar “cómo se hace uno homosexual”, todas las teorías médicas presuponen que no es algo en lo que uno se pueda convertir». Además, apenas fueron oídas las voces discordantes: el doctor Thoinot en *Attentats aux mœurs et perversion du sens génital*, París, 1898, señaló, en contra de Tardieu, la invisibilidad de los homosexuales; y cuando en *Uranisme et unisexualité*, 1896, Marc-André Raffalovitch afirmó que muchos homosexuales eran muy viriles y nada degenerados, atrajo hacia sí una pila de insultos e injurias personales por parte de la clase médica. La teratología médica de Tardieu y los *topoi* caricaturescos sobre la inversión eran enseñados aún generalmente en las facultades de medicina de

la década de 1950, y yo mismo se los he llegado a oír a un médico rural de Aveyron a mitad de los años setenta. La creciente medicalización de la homosexualidad no impidió la progresión paralela del intervencionismo policial, y esto a pesar de los principios liberales de la III República. A finales del siglo XIX las redadas de la Policía de costumbres se multiplicaron en los urinarios y en los lugares de encuentro más conocidos, así como en algunos cafés y bailes públicos frecuentados especialmente por homosexuales. Se vigiló a los militares. Apareció el fantasma de la «democratización del vicio». La acción del fichaje, que ya fue muy importante en tiempos de Carlier, se reforzó con la creación en 1894 de la «brigada mundana», encargada de redactar los «*dossiers* de costumbres» sobre «las personalidades del Todo París».

También a finales del siglo XIX la lesbofobia se hizo más compleja. Paradójicamente parecía atenuarse entre los jueguistas: los progresos de la heterosexualidad recreativa promovieron el tema sáfico* en la literatura, como lo prueban *Las canciones de Bilitis* de Pierre Louis en 1895, y también la pornografía y la prostitución de altos vuelos, donde se alimentaban los fantasmas polígamos de los machos que estaban de vuelta de todo. Esta autonomización del lesbianismo en el inconsciente homófobo ha dejado huellas que han permanecido hasta nuestros días: es igual que hoy un excelente criterio de «bellismo» («entre hombres eso no me gusta, pero entre mujeres, me niego a aceptarlo», explicaba el periodista deportivo Thierry Roland a sus risueños entrevistadores en una emisora por cable en 2001). El final del siglo XIX presenció también la aparición del tema del peligro lésbico, al estar la sociedad global amenazada por las perversiones que no pudieron evitar que se produjeran mutaciones muy rápidas de la condición femenina (escolarización prolongada, trabajo femenino, lecturas equívocas). Se multiplicaron las advertencias, como en la obra médica de Julien Chevalier (*De l'inversion de l'instinct sexuel*, 1885), o en los estudios, con pretensiones sociológicas, de Ali Coffignon (*Paris vivant: la corruption à Paris*, 1889) y de Léo Taxil (*La corruption fin de siècle*, 1891). En la misma época, algunos médicos pretendían «curar» el lesbianismo por medio de la ablación del clítoris.

Los primeros balbuceos de una expresión homosexual a principios del siglo XX, y luego, a partir de la Primera Guerra Mundial, la presencia creciente de homosexuales en un contexto en el que se cuestionaban los roles sexuales y la desnaturalización de las identidades, provocaron una llamada de homofobia biempensante. Desde sus orígenes, el movimiento olímpico cayó en la sublimación homófoba: según Pierre de Coubertin (*Essais de psychologie sportive*, 1913), los «psiconerviosos

se caracterizan por una cierta desaparición de la sensibilidad viril y sólo el deporte* la puede restaurar y reafirmar». La literatura de masas suele asociar la homosexualidad a la decadencia (Gustave Binet-Valmer: *Lucien*, 1909, *Sur le sable couchées*, 1929; Willy y Ménalkas: *L'Ersatz d'amour*, 1923; Charles-Étienne: *Nôtre-Dame-de-Lesbos*, 1914; *Les Désœués*, 1924; Victor Margueritte: *La Garçonne*, 1922; Charles-Nöel Renard: *Les Androphobes*, 1930). La crítica literaria conservadora de entreguerras arremete contra la invasión del tema homosexual en la literatura (en *Le Temps* del 23 de octubre de 1931 André Thérive habla de «propaganda funesta») y la revista satírica *Fantasio*, que publicó entre 1906 y mediados de la década de 1930 muchas caricaturas* de homosexuales, afirmaba defender así la socarronería heterosexual, elemento sano de un patrimonio nacional en peligro. La derecha de las décadas de 1920 y 1930 veía en la homosexualidad un factor importante de despoblación: para ella, los homosexuales y las mujeres que trabajaban o abortaban eran los principales responsables del debilitamiento del país. En cuanto al lesbianismo, se solía asociar al feminismo* por los detractores de este último, como lo demuestran los rumores que circulaban sobre la feminista radical Madeleine Pelletier, o el tratamiento mediático reservado a la acusada en el caso Marthe Hanau en los años 1928-1930: la «banquera» en buena armonía con la justicia que lo intentó todo para complacer a los conservadores ya que ella era judía, atea, divorciada y lesbiana.

Para mucha gente, la homosexualidad tenía una imagen de rareza extranjera: en la *Belle Époque*, el doctor Laupt (seudónimo de Georges Saint-Paul, amigo de Zola) afirmaba, en contra de Raffalovitch, que era muy rara en Francia, que «la inversión es desconocida en la mayoría de las regiones; la gran mayoría de los franceses ignoran incluso la existencia de esta tendencia; los franceses que han oído hablar de ella experimentan una gran repulsión»; y el doctor Riolan, en *Pédérastie et homosexualité* (1909), afirmaba, en serio, que los griegos eran homosexuales porque sus mujeres eran feas, pero que las francesas eran muy guapas, por lo que la homosexualidad no podía desarrollarse en su país. En el siglo XIX se solía hablar de «costumbres árabes». En 1910, los múltiples trabajos que se hicieron en Alemania sobre la homosexualidad, así como las revelaciones del caso Eulenburg* hicieron que se adoptara la expresión de «vicio alemán», que se mantendría hasta la Segunda Guerra Mundial (esta temática explica que los periódicos franceses cubrieran muy mal la política homófoba del nazismo, asumiendo hasta 1940 los cuplés de la época de Weimar sobre «Berlín, nueva Sodoma*»). Inglaterra no estaba a salvo de esta etno-

sexología salvaje: *Fantasio* afirmaba en 1927 que una cuarta parte de los ingleses eran homosexuales; la misma proporción fantasiosa sería retomada por Edith Cresson sesenta años después.

En las décadas de 1920 y 1930 el nombre contra el que se centró en Francia la mayor animosidad y odio homófobo de los biempensantes fue el de Gide*. El antigidismo se convirtió así en un ingrediente duradero de la homofobia francesa y cristalizó en el gran escándalo suscitado por *Corydon* en 1924-1925. En este ensayo, Gide había salido al paso de muchos prejuicios: efectivamente, afirmaba que los homosexuales no eran necesariamente afeminados y podían ser excelentes soldados, que la pederastia (amor por los adolescentes y chicos muy jóvenes: recordemos que la mayoría de edad estaba establecida entonces en trece años) ofrecía una excelente solución para proteger a las chicas de la prostitución y de las enfermedades venéreas, y que su riqueza afectiva la convertía en una excelente preparación para las responsabilidades del matrimonio y de la familia*; en resumen, la pederastia no era un desastre sino una suerte para la sociedad francesa. La reacción de los médicos y psicólogos fue inmediata y violenta: el doctor Nazier publicó el *Anti-Corydon* en 1924 (con este epígrafe: «La naturaleza tiene miedo de Gide»); Angelo Hesnard hizo lo mismo en *La Psychologie homosexuelle* (1929). Estos autores no admitían que la homosexualidad pudiera ser sana u honorable, para ellos, los homosexuales eran seres inmaduros, sobre todo cuando se negaban a ser considerados enfermos; y Gide eran un corruptor de la juventud muy peligroso. Más allá del ámbito médico, la derecha católica se ensañó contra Gide en nombre de los derechos de la familia y del futuro de Francia. Paul Claudel, particularmente horrorizado, escribió: «Si no es un pederasta, ¿por qué, entonces, esa extraña predilección por estos temas? Y si lo es, cúrese y no diga estas abominaciones». Y en 1931 Claudel inauguró la estrategia del boicot homófobo, poniendo término a su colaboración con Jovet porque éste había creído conveniente estrenar *Un Taciturne*, obra de Martin du Gard en la que se cuestionaba la homosexualidad. El general de Castelnau y el diputado Henri Rouleaux-Dugage aprovecharon el escándalo *Corydon* para volver a pedir el «voto familiar», denunciar el egoísmo de los solteros que no preparaban el futuro (un futuro muy sombrío ya que después de la Primera Guerra Mundial la *sex-ratio* estaba desequilibrada), suplicar a las mujeres que volvieran a su papel natural y al eterno femenino (para algunos autores de la época, la homosexualidad masculina se debía al aumento de madres dominadoras por la influencia del feminismo). Los más moderados, como François Porché en *L'Amour qui n'ose pas*

dire son nom (1927), mantenían que la homosexualidad era un vicio que no podía ser confundido con el amor; acusaron a Gide de no respetar los límites de lo privado, de querer hacer proselitismo* y de «plantar una bandera» sobre la homosexualidad. En resumen, los reproches contra Gide llegaron de todas partes, como ha señalado Didier Éribon, de «querer hacer existir una palabra homosexual sobre la homosexualidad». Este antigidismo fue un fenómeno absolutamente capital. Hizo del homosexual una especie de monstruo que llevaba a la ruina de la familia, en una fantasmagoría que perduró hasta el debate sobre el PACS; inspiró claramente a Vichy y en especial a la ley de 1942 que penalizaba las relaciones con un menor de veintiún años; influyó duramente mucho tiempo en las elites francesas y en una parte nada desdeñable del cuerpo docente (hacia 1975 un profesor agregado de letras en el curso de fin de carrera podía burlarse ante sus alumnos: «el Pédale-club de la NRF»²¹); proporcionó tópicos a la derecha periodística durante mucho tiempo: la actitud de Gide era muy singular y la mayoría de los homosexuales se ocultaban, pero se escribió que los pederastas practicaban el exhibicionismo* y el proselitismo; y, siguiendo el modelo de imputación que ya se había utilizado contra los judíos, se afirmaba que los medios culturales estaban infectados por esta calaña y que era necesario «serlo» para tener éxito allí.

Pero la homofobia, en el periodo de entreguerras, afectó sobre todo a los notables de influencia católica o médica. En la Francia de la primera parte del siglo XX hubo una homofobia de vanguardia. Encontramos muestra de ello en las feministas: Christine Bard ha señalado que la mayoría de ellas temían ser igualadas a las lesbianas y las presentaban como el propio enemigo de la mujer; es significativo además que el corazón de la vida lesbiana parisina estuviera formado en gran parte por anglosajonas. Fue masiva entre los surrealistas (André Breton: «Acuso a los pederastas de proponer a la tolerancia humana un déficit mental y moral que tiende a erigirse en sistema y a paralizar todas las actividades que respeto»; Albert Valentin: «Los pederastas me disgustan más que ninguna otra cosa en el mundo»; Paul Éluard: «Siento el mayor odio hacia las lesbianas machos»). Se desarrolló, finalmente, entre los comunistas* a partir de 1934: bajo la influencia estalinista, el partido adoptó la consigna del «vicio alemán» y asoció la homosexualidad al fascismo* y a la corrupción de la sociedad burguesa.

²¹ NRF es la *Nouvelle Revue Française* creada en 1909 bajo el patrocinio de André Gide. La expresión «Pédale-club» tiene un doble sentido, ya que *pédale* significa pedal y marica en francés. [N. de los T.]

De 1942 a 1971: la homosexualidad, «plaga social»

La visión familiarista de Vichy, enemigo del individualismo republicano, fue fundamentalmente homófobo: bajo la influencia del catolicismo y de la Acción Francesa, Vichy desarrolló una crítica del liberalismo moral y del individualismo hedonista surgidos de la Revolución francesa, auténticos causantes de la baja tasa de natalidad* y de la decadencia. La ley de 6 de agosto de 1942, por primera vez desde 1791, penalizaba específicamente las relaciones homosexuales: estableció un nuevo artículo en el Código Penal, el 334, que preveía penas de prisión* para «los actos impúdicos y contra natura» con un menor de veintiún años que tuviera el mismo sexo que el autor. Esta ley se dirigía en primer lugar contra el abominable gidismo, pero acababa también con la visión familiarista republicana del final de la década de 1930: encontramos aquí los «orígenes republicanos de Vichy» estudiados por Gérard Noiriel. El Código de la Familia de 1939 y la ley de enero de 1940 que sancionaba la propaganda antinatalista habían contribuido, en efecto, a difundir en la opinión pública, antes de Vichy, la creencia en un debilitamiento nacional debido a la desverguenza. Para muchos, según la fórmula de René Gillouin, Francia estaba «asolada por el alcoholismo, podrida de erotismo carcomida por la baja tasa de natalidad». El régimen trató de reaccionar contra esta tendencia: el eterno femenino y, a través de él, se recordó con insistencia la fijeza de los roles sexuales y la legitimidad de las estructuras patriarcales. Fue la época del velo azul, que apareció en 1942, de los proyectos de feminización de la enseñanza femenina, de los esfuerzos por virilizar a las elites (de una forma muy cómica se tenía por modelo el espíritu de los *public schools* [colegios privados ingleses], el pensamiento de Lyautey y las elucubraciones de Abel Bonnard). Dicho esto, contrariamente a la leyenda, Vichy no envió a la muerte a los homosexuales (en Francia, los únicos homosexuales deportados fueron los alsacianos y moselanos sometidos directamente al artículo 175 del Código Penal alemán entre 1940 y 1944).

Lo más grave fue que la homofobia vichista, que innegablemente correspondía al pensamiento mayoritario de la opinión pública sobre este tema, se convirtió en un elemento clave del consenso familiarista después de la guerra: la continuidad con Vichy fue mayor que la ruptura, y el contenido de la ley de 1942 coincidía con la ordenanza de 1945. Los responsables políticos en la Liberación procedían de una institucionalización del familiarismo heterosexual, que se mantuvo hasta la década de 1990: la defensa de la familia estaba inscrita en la Constitución de 1946; la Unión Nacional de Asociaciones

Familiares se convirtió en un interlocutor habitual de los poderes públicos; y otros mecanismos esenciales para defender la estructura familiar (la Unión Nacional de Cajas de Subsidios Familiares, el Alto Comité de la Población y la Familia, el Ministerio de la Población y la Familia). En resumen, hubo una importante presión familiar, mucho más poderosa e influyente que antes de la guerra. Esta presión fue la síntesis de la visión familiarista de la Iglesia (basada en una mística de la familia y muy hostil al individuo) y del familiarismo de Estado (más pragmático, dirigido a luchar contra la baja tasa de natalidad y a ayudar a las familias numerosas). Emmanuel Mounier, gran inspirador de la *intelligentsia* católica, publicó en 1946 los horrores homófobos en su *Traité du caractère*.

En la clase política, los demócratacristianos, los comunistas y los gaullistas coincidían en una misma concepción de la familia, de la paternidad y de las buenas costumbres, que les llevaba a justificar (sin muchas explicaciones) una homofobia sin fisuras. El poder sin precedentes del PCF en la izquierda y el hecho de que el centrismo fuera mucho más demócratacristiano que radical (cuando el MRP solía desempeñar el papel de «máquina de reciclar a los petanistas»), la caución moral que el gaullismo dio a las ideas menos agradables de la derecha más dura, todo se combinó produciendo los efectos más espantosos. Así, los años 1945-1968 fueron la «época del combate», que pasaba claramente por la ley: la ordenanza de 1945, que convirtió el artículo 334 de Vichy en el artículo 331-2 del Código Penal, penalizaba «los actos impúdicos contra natura con un menor»; la ley del 16 de julio de 1949 sobre las publicaciones dirigidas a la juventud limitaba considerablemente el área de difusión de las obras y publicaciones homosexuales; la ordenanza de 1960, que establecía el artículo 330-2, preveía una agravación de la pena en caso de ofensa pública al pudor homosexual; finalmente, en 1968, Francia adoptó oficialmente la clasificación de la OMS, que convertía la homosexualidad en una enfermedad mental. Los homosexuales se convirtieron así en ciudadanos de segunda clase, como mucho tolerados, y sin posibilidad de realizar ninguna protesta o de expresarse libremente, lo que se vio claramente en el momento del voto de la enmienda Mirguet* de 1960. Por todas partes había cláusulas que les recordaban que el orden social era heterosexual y que ellos debían vivir escondidos: la ley sobre arrendamientos estipulaba (hasta 1982) que los arrendatarios debían ocupar su piso «como buenos padres de familia»; hasta 1983 los funcionarios debían tener «buenas costumbres y buena moralidad»; y desde finales de 1940 hasta la década de 1960, las ordenanzas de la Policía prohibían el travesti y el baile de dos individuos del mismo sexo en un lugar público.

Este arsenal legal y reglamentario estuvo acompañado de un refuerzo de la angustia de la población: las conclusiones de Alfred Kinsey, cuya obra *El comportamiento sexual del hombre*, publicada en Estados Unidos en 1948, fue traducida al francés enseguida, hacía pensar que los homosexuales eran mucho más numerosos de lo que se creía; sobre todo, debido al efecto de la difusión de las tesis freudianas sobre el «bloqueo infantil» (difusión creciente que realizaban la mayoría de las revistas femeninas, muchas obras de divulgación médica y los profesionales relacionados con la infancia), llegándose a pensar que la homosexualidad era el resultado de un error en la educación. El sentimiento de la responsabilidad paterna se hizo muy grande, del mismo nivel que la catástrofe social que suponía tener un hijo homosexual. Dentro de las clases medias y altas, todos se sentían obligados a vigilar más que antes los juegos de sus hijos, de quitarles las ganas de disfrazarse, a dar armas a los niños y muñecas a las niñas, y a evitar que se diera una relación muy fuerte entre el hijo y la madre. En definitiva, nunca como en las décadas de posguerra las familias habían insistido con tanta agudeza en el deber de heterosexualización de su progenie, estando reforzado el carácter neurótico de esta obsesión en las clases medias por la existencia de un puritanismo muy fuerte, es decir, el rechazo de las relaciones heterosexuales precoces. Esta angustia tan extendida, que se podía ver en el malestar que causó en 1964 la película, sin embargo muy casta, de Jean Delannoy, *Las amistades particulares*, marcaron profundamente a la generación de los que en 2000 tenían sesenta o setenta años: está en los prejuicios de Jacques Chirac y también en la gran reticencia de Lionel Jospin en abordar el tema. Por otro lado, la homofobia se imponía de tal forma que floreció en la pluma de la gente menos esperada. Así, la valiente lucha que llevó Simone de Beauvoir contra los prejuicios sexistas no le impidió escribir en 1949 en *El segundo sexo*, a propósito de las lesbianas: «Nada da una peor impresión de estrechez de espíritu y de mutilación como esos clanes de mujeres emancipadas».

En 1960 se llegó al culmen con la enmienda Mirguet que hacía de la homosexualidad una «plaga social» que los poderes públicos debían atajar. En una votación por sorpresa, en una sesión nocturna, un diputado gaullista, Paul Mirguet (que pretendía querer salvar la civilización de la incertidumbre poscolonial y retomó la temática antigiddiana de protección a la infancia), hizo que se asimilara la homosexualidad a la prostitución y el alcoholismo. Con la enmienda Mirguet la homofobia se hizo también ofensiva: la ley salió del marco represivo y trató de organizar una profilaxia; los poderes públicos debían prevenir por todos los medios el desarrollo de una sexualidad considerada una plaga y, sobre todo, mantenerla invisible. La violencia simbólica

de la enmienda Mirguet fue tan grande que, si creemos a Frédéric Martel, muchos homosexuales franceses soñaban entonces con el exilio. La década de 1960 fue una época de homofobia generalizada en toda Francia: homofobia biempensante que encarnaba a la perfección la pareja presidencial (la muy mojigata Ivonne de Gaulle era particularmente contraria a las «costumbres especiales»); homofobia popular a lo Brassens (*Les Copains d'abord*, 1964, «no era Sodoma y Gomorra»), basada en la idea muy antigua de que la homosexualidad era un vicio de ricos perversos o trastornados (es importante señalar que en esa época se dio el apogeo de la injuria* homófoba: marica, maricón, mariquita, sarasa, bujarrón, tortillera, bollera, marimacho, etc., que se oían todo el día en la calle, los sitios de recreo, los cafés, los estadios, los dormitorios, las comisarías); homofobia del *music-hall* y de la joven televisión, la de los *cabarets* de «travestis» de Pigalle a donde acudían a desternillarse de risa los provincianos que iban de juerga; la de los *sketchs* de Roger Pierre y Jean-Marc Thibault; la de los incontables chistes sobre Jean Cocteau, Jean Marais, Kean-Louis Bory y Jacques Chazot. Se puede plantear la hipótesis de que la urbanización acelerada que se produjo en Francia en esa época favoreció la visibilidad del fenómeno: al ser los homosexuales una población mayoritariamente urbana, la homofobia floreció sobre todo en la ciudad, la calle, los lugares públicos y los transportes públicos en los que se daban infinitas ocasiones de agresión verbal. El tema homófobo alimentó también el conflicto generacional, muy agudizado en la segunda mitad de los años sesenta (la generación de los padres que vivió la guerra se enfrentó a la de los hijos, nacidos en la época del *baby-boom*); los de más edad consideraban que a la juventud, que no había sufrido privaciones, le faltaba virilidad y creían en su depravación colectiva por exceso de consumo y democratización del hedonismo, y veían en el «pelo largo» de Antoine y la voz aguda de los cantantes yeyé signos precursores de la confusión de sexos.

Pero ni siquiera los contestatarios estaban a salvo de prejuicios: había una homofobia de extrema izquierda (en Mayo del 68, en la Sorbona ocupada, se arrancaron los ocho carteles manuscritos pegados en la pared por el misterioso Comité de Acción Pederástica Revolucionaria que denunciaba la represión social y policial de la que eran víctimas los homosexuales) y una homofobia psicoanalítica de vanguardia. Jacques Lacan, muy de moda entre la *intelligentsia* parisina, afirmaba: «Que no se nos diga, con el pretexto de que era una perversión recibida, aprobada, incluso festejada, que no era una perversión; la homosexualidad no deja de ser lo que es: una perversión». No es sorprendente, por tanto, que los primeros sondeos sobre el tema, en 1968, mostraran una

opinión mayoritariamente contraria: como recuerda Christine Bard, la homosexualidad era «una enfermedad a curar, una perversión a combatir».

Queda el odio a sí mismo: el único embrión de movimiento homosexual que se dio en Francia en las décadas de 1950 y 1960 fue el que se formó en torno a la revista *Arcadie*, creada en 1954 por André Baudry, que contó con miles de suscriptores. *Arcadie* no tenía apenas margen de maniobra, como lo demuestran las cortapisas que los poderes públicos pusieron a la venta de la revista; de ahí la estrategia de respetabilidad que llevó a Baudry a no dejar de dar lecciones a los demás «homófilos» y a tener un discurso homófobo a su manera (sobre todo con respecto al ligue, en nombre del amor), transformando las reuniones de *Arcadie* en prédicas un tanto ridículas. Esta estrategia fue, además, inútil: no tuvo incidencia en la población, no eliminó ningún prejuicio y contribuyó incluso a reforzar el estereotipo del marica burgués miedoso.

A partir de 1971: las resistencias a la emancipación

Con algo de retraso con relación a los países anglosajones, la revolución gay y lesbiana llegó a Francia a partir de 1971. La visibilidad homosexual aumentó; al dejar de ser una clase-objeto, los homosexuales empezaron a plantear reivindicaciones, y, sobre todo, se beneficiaron de la nueva mentalidad proporcionada por la sociedad global sobre la sexualidad y el placer. La homofobia se batía en retirada en todos los frentes, aunque cristalizó en tres temas, que se correspondían también con tres momentos: el rechazo de la despenalización*, el miedo creado por la epidemia del sida*, y la negativa al matrimonio* homosexual y a la homoparentalidad*.

La voluntad de mantener la estigmatización legal provino en primer lugar de la propia Iglesia católica (y especialmente de Juan Pablo II*, elegido papa en 1978 y que fue una de las voces más violentamente homófobas de nuestra época): para el magisterio romano, la homosexualidad seguía siendo una depravación. En abril de 1982, monseñor Elchinger, obispo de Estrasburgo, escandalizó con sus palabras: «Respeto a los homosexuales igual que respeto a los enfermos. Pero si quieren transformar su enfermedad en salud, debo decir que no estoy de acuerdo». Y la última versión del catecismo romano es precisa: «Basándose en las Sagradas Escrituras [...], la tradición ha declarado siempre que “los actos de homosexualidad son intrínsecamente desordenados”; son contrarios a la ley natural; cierran el acto sexual al don de la vida; no proceden de una verdadera complementariedad afectiva; no pueden ser aprobados en ningún caso». El propio papa aprobó en 1992

algunas discriminaciones específicas sobre el contrato laboral, el alojamiento y la protección social de los homosexuales, que llegaban a admitir la limitación de derechos para los enfermos de sida (*Osservatore Romano*, 4 de agosto de 1992); trató por todos los medios de impedir la despenalización de la homosexualidad en los países del Este y, finalmente, condenó la «aprobación jurídica» de la homosexualidad por parte del Parlamento Europeo (1994).

Para la derecha y la extrema derecha*, una parte de las cuales no es insensible al discurso del Vaticano, los homosexuales siempre son enfermos (siendo consideradas las lesbianas, al menos en privado, como «insatisfechas sexuales»). La revolución sexual de los años setenta, la visibilidad creciente de los homosexuales, el alto nivel de consumación sexual de algunos gays, la aparición de las *backrooms*, la moda del *look* de cuero y del sadomasoquismo fueron considerados una amenaza para la civilización, el signo de una auténtica decadencia. De ahí el rechazo a la despenalización, es decir, de la derogación del artículo 331-2. El tema se debatió durante dos años (entre 1980 y 1982) en donde la cuestión estaba en saber si la mayoría homosexual (de dieciocho años desde 1974) debía igualarse a la mayoría heterosexual, quince años. Para los diputados de la derecha de 1981, la homosexualidad seguía siendo una plaga social y un peligro para la familia: era contra natura y no podía ser trivializada; un padre de familia normal no podía soportar la idea de un viejo lúbrico sodomizando a su hijo de quince años (a lo que Robert Badinter, ministro de Justicia respondió muy oportunamente: «Pero, señor, ¿qué padre de familia podría soportar la misma visión de un viejo lúbrico sodomizando a una joven de quince años?»); finalmente, la homosexualidad se dirige a los menores que se entregan a ella en una espiral que los desviaba y alienaba, por lo que había que protegerlos.

Aquí se pueden observar muy bien las dos concepciones de la libertad que con frecuencia se oponen en la vida política francesa: una concepción extensiva, más bien de izquierda (la libertad debe englobar las diferencias lo más posible), y una concepción normativa, más bien de derecha (la libertad debe inscribirse en un marco de prohibiciones sociales). Aprobada la despenalización, la derecha no dejó de utilizar argumentos de mala fe, introduciendo la confusión entre homosexualidad y pedofilia*, lo que provocaba un creciente horror en la población. Trató también de jugar, una vez más, la carta de la homofobia durante la primera cohabitación [entre Mitterand y Chirac]: en marzo de 1987 Charles Pasqua trató (en vano) de utilizar la ley de 1949 sobre las publicaciones dirigidas a la juventud para acabar con *GaiPied Hebdo*. Está claro que para la derecha dura de la época, los homosexuales, poco numerosos y en su mayoría votantes de izquierda,

eran un excelente chivo expiatorio: el quid está en que muchos heterosexuales se sienten más solidarios con los gays que partidarios del orden moral, y que todas estas operaciones son contraproducentes si se quieren ganar votos para el centro. Queda, finalmente, el heterosexismo* en la vida interna de los partidos de derecha: defensores de la familia «tradicional» obligan a sus candidatos en campaña electoral a aparecer con la mujer y los hijos; y el *coming out* de un militante de la UDF o RPR era muy arriesgado, como lo demostró el asunto Meynard en 1999.

La homofobia es sobre todo de derecha, pero también afectó a una parte de la izquierda, especialmente en la década de 1970. Los comunistas*, muy familistas a partir de Stalin, fueron muy hostiles a las primeras reivindicaciones del movimiento gay. Duclos insultó a los militantes del FHAR (Frente Homosexual de Acción Revolucionaria) en 1971: «Banda de pederastas, ¡iros a curar!». Roland Leroy hablaba en 1972 de la «podredumbre del capitalismo en su declive»; hubo también textos muy homófobos en *L'Humanité* en 1975 y 1976. Una parte de la extrema izquierda tampoco era favorable a los homosexuales: el grupúsculo «Vive la révolution», en el que militaba Guy Hocquenghem, se autodisolvió en la primavera de 1971 a causa del problema gay: el ala obrerista no lo aceptaba; en la misma época, «Lutte ouvrière» criticó el individualismo pequeñoburgués de los homosexuales y dijo de *Tout!* que su contenido «está a la altura de los grafitis de los meaderos»; en cuanto a la LCR, no aceptó crear una Comisión Nacional Homosexual hasta 1977. Hay también casos puntuales de homofobia en la izquierda moderada: homofobia populista de Édith Cresson, que afirmó en 1987 que la homosexualidad era «una especie de enfermedad», a propósito de los países anglosajones en los que, según ella, una cuarta parte de los hombres serían gays, y reincidiendo en 1991 al decir que «la heterosexualidad es mejor»; homofobia patológica de François Abadie, senador del PRG de Altos Pirineos, al declarar en junio de 2000 en el *Nouvel Observateur*: «No puedo ser favorable a los que considero sepultureros de la humanidad, a los que no aseguran el futuro, a los homosexuales». Él mismo fue expulsado de su partido después de haber proferido injurias inverosímiles contra Sébastien Chenu, consejero nacional de la Democracia Liberal.

Para concluir, diremos que los grandes medios de comunicación* franceses, excepto *Libération*, fueron muy tímidos en la década de 1970 con las reivindicaciones del movimiento gay. El ejemplo más célebre fue la emisión de Mérie Grégoire en la RTL, el 10 de marzo de 1971, «La homosexualidad, ese doloroso problema», al soltar la animadora en mitad del programa: «A pesar de todo, no es un bien ser homosexual». Sabemos que la ORTF tuvo mu-

chas dudas, entre 1973 y 1975, antes de incluir en el programa *Dossiers de l'écran* el tema de la homosexualidad. En cuanto a los primeros medios gays o *gay-friendly*, fueron acusados en 1971 de «ofensa contra las buenas costumbres» y «pornografía» por Raymond Marcellin, implacable ministro del Interior: por fortuna, Sartre, director de *Tout!*, protestó y ganó el pleito a la justicia (una sentencia del Consejo Constitucional del 16 de julio de 1971 declaró inconstitucionales los atentados contra las libertades de expresión y asociación). Finalmente, aunque la homosexualidad estuvo mucho más presente en el cine* durante los años setenta, es muy revelador que las películas dirigidas al gran público de aquella época ofrecieran todavía increíbles ejemplo de caricaturas*, como la película de Jean Yanne, *Moi y en a vouloir de sous*, en 1972, y la serie *Vicios pequeños* de Édouard Molinaro, entre 1978 y 1985.

La irrupción del sida relanzó en algunos medios otras formas de homofobia en la década de 1980. Pues en Francia, como en otros lugares, «el grado de aceptación de la homosexualidad era muy grande para comprender el miedo al sida» (Michael Pollak). Una parte de la derecha pensó que, por fin, tenía un salvavidas. El 15 de febrero de 1982, un diputado del RPR de Aveyron, Jacques Godfrain, planteó al ministro de la Salud el incremento de los casos del sarcoma de Kaposi y le sugirió que lanzara una campaña de información a la juventud sobre «los peligros de la homosexualidad» (aquí están los orígenes de los conceptos indirectos de «grupo de riesgo» o de «sexualidad de riesgo»). Al principio de la epidemia, la oportunidad parecía clara: la enfermedad afectaba especialmente a aquéllos cuya sexualidad negaba la norma familiar católico-conservadora; y aunque la idea del sida como castigo de Dios no tuvo éxito en Francia, apareció aquí y allá, incluidos algunos médicos. Así, según el padre German, «este virus ha tenido el mérito de atacar a los que han transformado la fisiología de la reproducción en placeres adulterados». Como la derecha clásica siempre ha estado condenada a mantener una cierta decencia, fue la extrema derecha la que intentó, sin conseguirlo, hacer renacer el miedo a la peste: a comienzos de 1987, Le Pen anunció que la situación era gravísima y que había que crear «sidatoriums» para los «sidaicos». Esta retórica* no arraigó ni siquiera en el Frente Nacional, en el que en la década de 1980 la homofobia fue menor que la xenofobia o el racismo. Hemos de decir que la Asociación de Multitransfusiones creyó conveniente en 1995 denunciar la «liberación de las costumbres homosexuales que han expandido el sida causando la muerte a muchos hemofílicos y enfermos que habían recibido transfusiones de sangre», recalcando e instrumentalizando la oposición entre víctimas «inocentes» y enfermos «culpables», oposición corriente,

off the record, en toda la derecha católica. Ello no impidió que al final de la década de 1990 la decepción de los conservadores fuera muy grande: la epidemia había contribuido a la integración de los gays en la sociedad francesa al descubrir al francés medio que el amor homosexual podía tener la misma fuerza que el amor heterosexual, y que la homofobia paterna, heredada de los prejuicios cristianos, era monstruosa.

Aunque escapó a los delirios de los conservadores, la izquierda gubernamental no estuvo siempre muy acertada en la gestión mediática del sida. Es cierto que desde el principio de la epidemia rechazó ver en ella una enfermedad estrictamente homosexual. Pero cuando la nueva asociación Aides pidió en 1985 créditos a los poderes públicos, desde el palacio Matignon se les denegó en un primer momento para, según un consejero, «no dar la sensación de que se ayudaba a los maricas». El mismo temor explica que el propio Gobierno Fabius renunciara a autorizar la publicidad sobre el preservativo en 1985-1986. En cuanto a Pierre Bérégovoy, muy fácilmente intimidado por el *lobby* familiarista católico, prohibió una campaña de televisión de la Asociación Francesa de Lucha contra el Sida en mayo de 1992.

La última explosión de homofobia que se vivió en Francia tuvo por objeto la ley sobre el PACS, es decir, el reconocimiento de la pareja homosexual, entre el otoño de 1988 y el verano de 1999. La izquierda parlamentaria fue muy prudente en este asunto, por no decir timorata: se negó a asociar el debate sobre el PACS con el debate sobre la homoparentalidad (el PACS no afecta a la filiación); no hizo del PACS un equivalente del matrimonio (aceptó los dictados de la derecha que prohibieron que el PACS pudiera incluir el matrimonio).

Sin sorpresas, la Iglesia católica jugó un papel de primer orden en la cruzada contra el reconocimiento jurídico de la pareja homosexual. Este reconocimiento es para la Santa Sede una catástrofe simbólica, puesto que deja a un lado el discurso católico sobre la familia y la sexualidad, cada vez más desconectada de hecho y de derecho. Para el papa, el orden simbólico* cristiano está basado en el rechazo de la homosexualidad, y la toma en consideración de ésta por el derecho objetivo, es decir, laico, no puede engendrar más que un orden no cristiano, en un retorno al paganismo y la barbarie. Con el fin de que no pareciera que estaba cuestionando la laicidad, la Iglesia de Francia se guardó bien de utilizar las prohibiciones bíblicas y maquilló cuidadosamente su catecismo de antropología* y psicoanálisis*: su principal experto en la materia, el padre Tony Anatrella, se extendió en los medios de comunicación en consideraciones pretendidamente científicas (la homosexualidad es una sexualidad primitiva; la

voluntad de reconocimiento de la pareja homosexual nos hace deslizarnos al peligro* del orden simbólico y del orden antropológico, hacia la sinrazón individual y social; de esta manera, los militantes homosexuales eran representados como sepultureros de la civilización). Pero la principal voz católica en esta batalla fue Christine Boutin*, diputada de la UDF por el distrito de Yvelines, «consultora del Consejo Pontificio para la Familia»: entregada totalmente a la retórica vaticana, veía en la homosexualidad «la tragedia del rechazo de la alteridad*» (el sofisma que pretende que el otro sea necesariamente del otro sexo) rechazando por esta razón que se pueda hablar de «pareja» homosexual. En torno a ella se agruparon las redes católicas: Avenir de la Culture (asociación vinculada a una secta brasileña de extrema derecha, Trabajo-Familia-Propiedad, que intimidaba a los poderes públicos y a las actuaciones juzgadas como *gay-friendly*), las asociaciones familiares católicas, el Círculo de la Ciudad Viva, cuya Biblia es *La Maree Noire de la pornographie*, la Alianza para los Derechos de la Vida. La originalidad de esta movilización católica fue que trató de apoyarse en las otras grandes religiones, en las asociaciones familiares protestantes, en las autoridades judías y musulmanas, agrupando todos los monoteísmos en una especie de ecumenismo de la homofobia.

Sin embargo, fue en 1998-1999 cuando se hizo más visible la homofobia de la clase política*. La derecha gaullista, cristiana y liberal, estimaba que había llegado al límite de su capacidad de tolerancia al tener que inclinarse ante la despenalización. No quería oír hablar de reconocimiento legal (la homosexualidad debía estar en el ámbito de lo privado, es decir, de lo discreto, de lo invisible), *a fortiori* de homoparentalidad. Pues en realidad los conservadores franceses nunca aceptaron del todo la revolución familiar de las décadas de 1980 y 1990 (menos matrimonios, más divorcios, más familias «recompuestas», más familias monoparentales), en la medida en que esta revolución silenciosa destruyó el mito de la familia natural, simple y universal, es decir, el credo familiarista dominante desde Vichy y la Liberación. Para la derecha, la ley debía luchar contra los hechos, para recordar una Norma, para mantener un Orden simbólico civilizador, para salvar a la Naturaleza (destacamos la «adoración por las mayúsculas», subrayada con gracia por Sabine Prokhoris): en especial, conviene recordar la desigualdad simbólica de las sexualidades al afirmar que sólo la heterosexualidad merece ser pública, publicada, enseñada, celebrada. La derecha clama, por tanto, contra el complot patógeno: en 1993, Ernest Chénière, diputado del RPR por Oise, denunciaba «una minoría de marginados homosexuales y toxicómanos, destacadamente organizados» que «han emprendido una

potente campaña para hacer pasar por el derecho, bajo la presión, la legalización objetiva de sus perversiones y desviaciones». La derecha retomó así el viejo sofisma demográfico (Jacques Toubon, ministro de Justicia, clamó en la Asamblea Nacional el 29 de noviembre de 1995: «No se trata de crear el contrato de la unión civil, se trata, por el contrario, de que en este país haya más matrimonios, más nacimientos y de que así Francia sea más fuerte») sin caer en la cuenta de lo absurdo de tal planteamiento cuando se utiliza para impedir a los homosexuales crear familias y cuidar de los hijos. La derecha, sobre todo, se proclama portavoz del «buen sentido republicano»: Michel Pinton, alcalde de la UDF de Felletin en La Creuse, pidió ayuda a los alcaldes rurales y en la primavera de 1998 hizo circular entre ellos una petición contra «la aplicación de un contrato de unión para las personas del mismo sexo y la implicación del alcalde en tanto que oficial civil en las celebraciones de un contrato de este género», recogiendo 12.000 firmas, lo que hizo mucho ruido (lo firmó un tercio de los alcaldes de Francia, pero conviene señalar que sus municipios sólo comprendían al 10 por 100 de la población francesa). Una parte de la sociedad conservadora se sintió legitimada con este llamamiento a la resistencia que venía de lo más profundo del país, lo que sin duda explica el increíble empuje coyuntural de escritos homófobos, que atestaron el correo de los lectores del *Figaro* o las cartas extremadamente agresivas, a veces llenas de odio, dirigidas a la valiente Roselyne Bachelot, principal personalidad de la derecha parlamentaria que defendió el PACS. Diremos, para concluir, que un miembro moderado del RPR, Patrick Devedjian, pretendió (sin duda de forma hipócrita) que su rechazo del PACS estaba ligado a la necesidad de defender a los homosexuales contra los riesgos de que fueran fichados: ya que no se sabía si reaparecería el fascismo, valía más aconsejar a los homosexuales que siguieran en la clandestinidad, siendo preferible el claroscuro a la tolerancia de las listas informáticas del derecho.

Los más conservadores pretendían que ellos eran los defensores de la civilización y el futuro: durante el debate parlamentario, el joven diputado de la UDF, Renaud Dutreil, muy destacado en todo este asunto, alegaba pretendidas competencias antropológicas adquiridas con el DEA²² de Ciencias Sociales en la calle Ulm para afirmar que el PACS era: «Una especie de maíz transgénico en materia de relaciones humanas»; en cuanto a Philippe de Villiers, líder del Mouvement pour la France, exclamaba: «Vuestra innovación del PACS es simplemente una vuelta a la barbarie; os inscribís entre los que para socavar a la sociedad han

²² Diplôme d'Études Approfondies (Diploma de Estudios Avanzados). [N. de los T.]

empezado por socavar a la familia; algún día se levantarán las víctimas e irán hacia vosotros con esta terrible expresión: "Sois el socialismo demoleedor"». La derecha dura fue apoyada claramente en este combate por el Elíseo, al menos hasta que la opinión pública se decantó mayoritariamente a favor del proyecto: pues el populismo chauvinista de Jacques Chirac incluyó la homofobia. Cuando fue alcalde de París estuvo en el origen de la jurisprudencia* negativa del Consejo de Estado: el 6 de junio de 1998 declaraba que «no hay que correr el riesgo de desnaturalizar el derecho al matrimonio* ni de banalizarlo poniendo en el mismo plano otras realidades humanas de nuestro tiempo, que pueden llevar a valores que están muy lejos de la familia»; en su felicitación a los franceses el 31 de diciembre de 1998 volvió a la carga bastante oblicuamente al decir que no había que herir las «convicciones» de la mayoría. Está claro que Chirac, humillado por la desafortunada disolución de 1997, estaba dispuesto, para salvar su puesto, a navegar sobre una ola homófoba si se presentaba. Su mujer, Bernadette Chodron de Courcel, católica vinculada a los medios tradicionalistas, rompió de forma clamorosa su deber de reserva para aceptar en 1998 una entrevista muy militante al *Figaro*, en la que declaró públicamente su rechazo a la banalización de la pareja homosexual, no dando la razón ni a los homosexuales ni los homófobos, y condenando a los «excitados del Día del Orgullo Gay».

Pero los partidarios de la homofobia no encontraron el apoyo popular que esperaban. Hubo varias manifestaciones, cuyos organizadores confiaban secretamente que serían comparables a aquéllas gigantescas que se realizaron en 1984 a favor de la enseñanza católica. La del 9 de octubre de 1998, relativamente improvisada, reveló el vigor de un grupo de jóvenes católicos que llevaban camisetas multicolores con la leyenda *pacs-out* ante el palacio Bourbon (el mismo día, divina sorpresa, se adoptó la moción de inadmisibilidad y durante algunas horas se creyó que el proyecto había sido enterrado). La del 7 de noviembre de 1998 reunió entre 40.000 y 50.000 personas y estrenó nuevas consignas («2 papás, 2 mamás, buenos días, estragos»). La más importante fue la del 31 de enero de 1999, que reunió a 98.271 manifestantes (inferior a la cifra esperada): algunas de sus consignas reflejaban un gran odio («Los homosexuales de hoy son los pedófilos de mañana», «los maricas a la hoguera»), dando la impresión de que la derecha moderada había sido absorbida por la extrema derecha. El balance de toda esta agitación fue negativo para la derecha parlamentaria, que salió derrotada (la ley sobre el PACS fue promulgada el 15 de noviembre de 1999) y escaldada (lo que le reprocharon algunos jóvenes militantes, entre ellos Philippe Meynard en el verano de 1999). Esto no impidió que un año después el

RPR lanzara una petición para que se prohibiera la adopción a las parejas homosexuales, con la excusa de que la homoparentalidad ponía en peligro a los niños (esta petición fue rubricada por 168 diputados, entre ellos Raymond Barre y Alain Juppé).

Los debates sobre el PACS (que de todas formas no se referían a la filiación) hicieron emerger también la fuerte reticencia de una parte de la *intelligentsia* de izquierda frente a la homoparentalidad: Guy Coq, Irène Théry, la revista *Esprit* o Sylviane Agacinski. Es cierto que para salvar la cohabitación una parte de la izquierda se creyó obligada a salvar el «orden simbólico» y la «Naturaleza» ante las reivindicaciones cada vez menos razonables de los «extremistas». Guy Coq fue ridiculizado por su violencia e intolerancia, pero la socióloga Irène Théry, gran especialista de la familia reestructurada, encargada de este tema en el gabinete de Martine Aubry, perdió un poco de su credibilidad intelectual frente a la racionalidad sin tacha de Éric Fassin. La timidez de la revista *Esprit*, que había pasado por una fase de apertura y difusión al principio de la década de 1990, manifestó sobre todo el ineluctable declive de la *intelligentsia* católica. Deseosa, posiblemente, de legitimar la prudencia de su esposo [Lionel Jospin], Sylviane Agacinski, en su *Política de sexos* (1998), creyó poder confirmar la heterosexualidad natural de la humanidad y devolver la homosexualidad al romanticismo de la transgresión para rechazar mejor los beneficios de la igualdad. Algunos pensadores de izquierda, como Frédéric Martel, denunciaron también, sin llegar a convencer, el comunitarismo de los homosexuales franceses siguiendo el modelo estadounidense, que podía ser peligroso para los intereses nacionales franceses. En el ámbito universitario se utilizó un argumento parecido para obstaculizar la introducción de *Gay and Lesbian studies*, cuya legitimidad intelectual se puso en duda perentoriamente por personas que desconocían casi todos los trabajos anglosajones o franceses sobre el tema.

Tenemos la tentación de concluir señalando el retroceso global de la homofobia en la sociedad. Es verdad que la homosexualidad suscita todavía en Francia recelos, agresiones, despidos, intimidaciones de toda clase, como reseñan los informes de SOS Homophobie* (creada en 1994) y es interesante constatar que algunas obras de éxito son todavía claramente homo o lesbóforas. Pero esta homofobia no tiene el mismo peso en todas partes: en la Francia meridional (la Francia macho, la Francia de las sociedades «de honor») es globalmente más hostil a los homosexuales que la Francia del norte; las elites (económicas y políticas), los habitantes rurales y los de las afueras (burgueses y proletarios) lo son más que las clases* medias urbanas o que la *intelligentsia* (incluso aunque esta última sea menos *gay friendly* de lo que habitualmente se piensa); los mayores de sesenta años

tienen más prejuicios que los menores de treinta; los «creyentes practicantes» (cualquiera que sea su religión), muchísimo más que los «indiferentes». Conviene señalar también el abismo que separa la tolerancia *in abstracto*, en progreso, y las reacciones enloquecidas que sigue suscitando el descubrimiento de que una persona próxima es homosexual. Pero ello no impide que, globalmente, prosiga la evolución y que los sondeos den testimonio de ello: a partir de 1985-1987, la homosexualidad es «una manera como otra cualquiera de vivir la sexualidad» para una mayoría de los franceses. Además, los mismos sondeos muestran una oposición generacional muy alentadora de cara al futuro: en 1993, para el 76 por 100 de los adolescentes encuestados, la homosexualidad no era condenable; al final de la década de 1990 la inmensa mayoría de los menores de treinta años no sólo eran favorable al PACS, sino también al matrimonio homosexual, lo que hizo pensar que la derecha mantenía un combate de retaguardia. Este retroceso de la homofobia tiene múltiples causas. La explicación fundamental es el declive sin precedentes de la influencia moral y cultural de la Iglesia católica en Francia: la gran mayoría de los franceses consideran que la sexualidad de los adultos no debería estar controlada por ninguna otra instancia que la conciencia individual; y que lo que la Iglesia condena no es condenado necesariamente por la opinión pública. A esto hay que añadir el sida, que ha puesto la aureola de trágica a una categoría social que hasta entonces había sido objeto de burla o de desprecio: el homosexual ya no está ni sistemática ni principalmente asociado a la risa. Algunos medios de comunicación han acentuado el fenómeno al informar, racionalizar y cambiar el fantasma por la realidad (podemos señalar la acción tan pedagógica del programa de Jean-Luc Delarue *Ça se discute*, y la significativa evolución del periódico *Le Monde*).

El comunitarismo también ha desempeñado su función mejorando la visibilidad, la imagen y la defensa de los homosexuales: la participación en el Día del Orgullo de Gays y Lesbianas ha sido masiva en la última década del siglo XX (1998: 1.000 participantes; 1992: 10.000; 1995: 60.000; 2001: 250.000); a partir de 1997-1998 se multiplicaron las asociaciones de gays y lesbianas en las grandes escuelas, universidades, fábricas. Todo ello ha permitido, paradójicamente, vislumbrar al fin una penalización* de la homofobia; existen proyectos (el de Patrick Bloche, el de François Léotard), y el eslogan del Día del Orgullo de Gays y Lesbianas de 2000 significativamente cambió la infame enmienda Miret: desde entonces, no es la homosexualidad sino la homofobia una «plaga social». La lucha contra esta plaga es sin duda una de las principales canteras políticas del siglo XXI.

Sin embargo, 2002 mostró que la partida aún no estaba definitivamente ganada por los gays y las lesbia-

nas. La victoria electoral de la derecha (mayo-junio de 2002) se tradujo en la entrada en el Gobierno de varios homófobos declarados, que se habían manifestado violentamente contra el PACS (Renaud Muselier, Renaud Dutreil, Henri Plagnol, Hervé Gaymard, Jean-François Mattéi, Christian Jacob, Hamlaoui Mekachera). La falta de información y las posturas muy firmes del, a la sazón, ministro de la Familia, Christian Jacob, hicieron temer un bloqueo total del matrimonio de gays y lesbianas, de la homoparentalidad y del derecho a la adopción por parte de las parejas homosexuales (que en ese momento acababa de ser reconocido por la conservadora Cámara de los Lores inglesa). Y sobre todo, el intento de asesinato que sufrió Bertrand Delanoé atenuó el optimismo que había suscitado la ausencia de acciones homófobas desde su elección en 2001 como alcalde de París. Incluso en Francia, la intolerancia, especialmente la de signo religioso, sigue siendo una amenaza para los homosexuales.

Sin embargo, aunque la partida no esté ganada, tampoco está perdida. En noviembre de 2010, el Tribunal de Casación solicitó al Consejo Constitucional que se pronunciara sobre la ilegalidad del matrimonio entre personas del mismo sexo. En agosto de ese año, unos ciudadanos de Reims presentaron ante un tribunal de esa ciudad una petición para que se revisaran ciertos artículos del Código Penal, incluido el de la prohibición de que dos personas del mismo sexo contraigan matrimonio. En el escrito del Tribunal de Casación al Consejo Constitucional se decía que «el matrimonio homosexual es objeto de un amplio debate en la sociedad, sobre todo dada la evolución de la moral y el reconocimiento otorgado por las leyes de otros países a los matrimonios entre personas del mismo sexo». En enero de 2011, el Consejo Constitucional dictaminó que la prohibición del matrimonio homosexual no era anticonstitucional; en junio, la Asamblea Nacional votó en contra de su legalización (por 293 a 222 votos). No obstante, François Hollande, elegido presidente de Francia en mayo de 2012, se declaró partidario del matrimonio homosexual y de la adopción por parte de parejas del mismo sexo, y anunció que se encargaría del asunto a principios de 2013.

► AGACINSKI, Sylviane, *Politique des sexes*, París, Le Seuil, 1998 [ed. cast.: *Política de sexos*, Madrid, Taurus, 1999]. —AHLSTEDT, Éva, *André Gide et le débat sur l'homosexualité; de L'Immoraliste (1902) à Si le grain ne meurt (1926)*, Gotemburgo, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1994. —ANATRELLA, Tony, *La Différence interdite*, París, Flammarion, 1998. —BACHELOT, Roselyne, *Le Pacs, entre haine et amour*, París, Plon, 2000. —BARD, Christine, *Les Femmes dans la société française au xxème siècle*, París, Armand Colin, 2001 [ed. cast.: *Un siglo de antifeminismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000]. —BLUCHE,

François, «Vice ultramontain (Relativité du)», en *Dictionnaire du Gran Siècle*, Paris, Fayard, 1990. – BONNET, Marie-Jo, *Les Relations amoureuses entre les femmes du XVIII^e au XX^e siècle*, Paris, Odile Jacob, 1995. – BORRILLO, Daniel, *Homosexualités et droit*, Paris, PUF, 1998. – BORRILLO, Daniel (dir.), *L'Homophobie*, Paris, PUF, 2000. – BORRILLO, Daniel; FASSIN, Éric, IACUB, Marcela (dir.), *Au-delà du PACS, L'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, Paris, PUF, 1999. – BOSWELL, John, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité, Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIV^e siècle*, Paris, Gallimard, 1985 [ed. cast.: *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad: los gays en Europa occidental*, Barcelona, El Aleph Editores, 1998]. – BOURDIEU, Pierre, *La Domination masculine*, Paris, Le Seuil, 1998 [ed. cast.: *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2005]. – BOUTIN, Christine, *Le «Mariage» des homosexuels? CUCS, PIC, PACS et autres projets législatifs*, Paris, Critérium, 1998. – CAMUS, Renaud, *Journal d'un voyage en France*, Paris, Hachette-POL, 1981. – CARLIER, François, *Études de pathologie sociale, Les deux prostitutions*, Paris, E. Dentu, 1887. – CHARCOT, Jean-Martin, MAGNAN, Victor, «Inversion du sens génital et autres perversions sexuelles», *Archives de neurologie*, 1882, núms. 7 y 12. – CORBIN, Alain, *Les Filles de noce, misère sexuelle et prostitution (XIX^e siècle)*, Paris, Aubier Montaigne, 1978. – CORBIN, Alain, «Amour et sexualité», en DUBY, Georges, ARIÈS, Philippe (dir.), *Histoire de la vie privée*, t. 4: *De la Révolution à la Grande Guerre*, Paris, Le Seuil, 1988 [ed. cast.: *Historia de la vida privada*, Madrid, Taurus, 1995]. – DEJEAN, Joan, *Sapho. Les fictions du Désir: 1546-1937*, Paris, Hachette, 1994. – DELPHY, Christine, «L'Humanitarisme républicain contre les mouvements homos», en *Politique: La revue*, 1997, núm. 5. – DUBOST, Jean-François, *La France italienne, XVI, XVII^e siècles*, Paris, Aubier, 1997. – ÉRIBON, Didier, *Reflexions sur la question gay*, Paris, Fayard, 1999. – FASSIN, Éric, «Homosexualité, mariage, famille», *Le Monde*, 5 de novembre de 1997. – FASSIN, Éric, «Le Savant, l'expert et le politique. La famille des sociologues», *Genèses*, 1998, núm. 32, pp. 156-169. – FASSIN, Éric, «L'intellectuel spécifique» et le PaCS: politique des savoirs», *Mouvements*, 2000, núm. 7. – FLANDRIN, Jean-Louis, «Contraception, mariage et relations amoureuses dans l'Occident chrétien», *Annales ESC*, novembre-décembre de 1972. – FOUREST, Caroline, VENNÉ, Fiammetta, *Les Anti-PaCS ou la dernière croisade homophobe*, Paris, Éd. ProChoix, 1999. – FRAISSE, Geneviève, *Muse de la Raison, La démocratie exclusive et la différence des sexes*, Paris, Alinéa, 1989. – GIRARD, Jacques, *Le Mouvement homosexuel en France (1945-1980)*, Paris, Syros, 1981. – GRAILLE, Patrick, *Les Hermaphrodites aux XVII^e et XVIII^e*

siècles, Paris, Les Belles Lettres, 2001. – HERNANDEZ, Louis, *Les Procès de sodomie aux XVI, XVII, XVIII^e siècles*, Paris, Bibliothèque des curieux, 1920. – HERVÉ, Frédéric, *La Censure du cinéma en France à la Libération*, Paris, ADHE, 2001. – LEROY-FORGEOT, Flora, MÉCARY, Caroline, *Le Pacs*, Paris, PUF, 2001. – LEVER, Maurice, *Les Bûchers de Sodome, histoire des «infâmes»*, Paris, Fayard, 1985. – MARTEL, Frédéric, *Le Rose et le noir, les homosexuels en France depuis 1968*, Paris, Le Seuil, 1996. – MARTEL, Frédéric, «Les Risques supposés du communautarisme gay», *Le Figaro*, 24 de enero de 2001. – MERRICK, Jeffrey, RAGAN Jr, BRYANT T. (dir.), *Homosexuality in Modern France*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1996. – MERRICK, Jeffrey, SIBALIS, Michaël (dir.), «Homosexuality in French History and Culture», *Journal of Homosexuality*, Nueva York, Harrington Park Press, 2001, vol. 41, núms. 3/4. – MEYNARD, Philippe, *Le Prix de la Différence*, Paris, Michel Lafon, 2000. – MOSSUZ-LAVAU, Janine, *Les Lois de l'amour: les politiques de la sexualité en France (1950-1990)*, Paris, Payot, 1991. – MOUNIER, Emmanuel, *Traité du caractère*, Paris, Le Seuil, 1946. – PELLEGRIN, Nicole, «L'Androgyne au XVIII^e siècle, pour une relecture des savoirs», en HAASE-DUBOSC, Danielle, VIENNOT, Éliane (dir.), *Femmes et pouvoirs sous l'Ancien Régime*, Paris, Rivages/Histoire, 1991. – POIRIER, Guy, *L'Homosexualité dans l'imaginaire de la Renaissance*, Paris, Champion, 1996. – *Rapport 2001 sur l'homophobie*, Paris, SOS Homophobie, 2001. – REY, Michel, «Police et sodomie à Paris au XVIII^e siècle», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, Paris, 1982. – ROBINSON, Christopher, *Scandal in the ink, Male & Female Homosexuality in Twentieth Century French Literature*, Londres, Cassell, 1995. – SIBALIS, Michael David, «The Regulation of Male Homosexuality in Revolutionary and Napoleonic France, 1789-1815», en MERRICK, Jeffrey, RAGAN Jr, BRYANT T. (dir.), *Homosexuality in Modern France*, cit. – SOHN, Anne-Marie, *Du premier baiser à l'alcôve, la sexualité des Français au quotidien (1850-1950)*, Paris, Aubier, 1996. – STEINBERG, Sylvie, *La Confusion des sexes, Le travestissement de la Renaissance à la Révolution*, Paris, Fayard, 2001. – TAMAGNE, Florence, *Histoire de l'homosexualité en Europe, Berlin, Londres, Paris, 1919-1939*, Paris, Le Seuil, 2000. – TARDIEU, Ambroise, *Étude médico-légale sur les attentats aux mœurs*, Paris, J.-B. Baillié, 1857. – THÉRY, Irène, *Couple, filiation et parenté aujourd'hui, le droit face aux mutations de la famille et de la vie privée*, Paris, Odile Jacob-La Documentation française, 1998. – THÉVENOT, Xavier, *Homosexualités masculines et morale chrétienne*, Paris, Le Cerf, 1992. – TIN, Louis-Georges (dir.), *Homosexualités, expression/répression*, Paris, Stock, 2000. – TISSOT, Dr. S., *L'Onanisme: dissertation sur les maladies produites par la masturbation*, Lausana, Chapuis, 1760.

244 / Francia

→ *adopción; anti-PACS; Boutin, Christine; caricatura; cine; comunismo; contra natura; Cusine, Astolphe de; Enrique III; escuela; extrema derecha; favoritos; Gide, André; herejía; heterosexismo; ho-*

moparentalidad; literatura; matrimonio; medicina; medios de comunicación; Mirguet, Paul; Monseñor; Pétain, Philippe; policía; teología; Viau, Téophile de; Villon, François.

G

GAYFOBIA

Se puede pensar que gayfobia y homofobia son lo mismo, constituyendo la invisibilidad de las lesbianas el principal factor de la lesbofobia*. Sin embargo, hay distintas formas de homofobia que sólo afectan a los homosexuales masculinos.

La amalgama homosexualidad-pedofilia*

Esta primera forma de homofobia, que afecta principalmente a los gays, y mucho menos a las lesbianas, está facilitada sin duda por el parecido fonético en lengua francesa entre el término pedófilo, que designa la atracción sexual por los niños, y la palabra pederastia, que durante mucho tiempo ha sido sinónimo de homosexualidad. Pero lejos de cualquier referencia a una experiencia específica de la historia antigua, la amalgama contemporánea entre homosexualidad y pedofilia funciona a un doble nivel. El primero se refiere a la moral sexual, que tiende a categorizar las prácticas sexuales según el eje moral/inmoral o legal/ilegal, y no según el eje libre consentimiento/obligación. El segundo nivel es de carácter político. Esta amalgama ha permitido también a la mayoría de los conservadores extender el estigma ligado a la pedofilia (ya sea porque se trata de relaciones forzadas, o bien porque la moral encuentra impensable la idea de una sexualidad infantil) a los homosexuales, justo en el momento en que los debates sobre el PACS tenían por objeto desdramatizar las forma de vida gay. Recordemos, por ejemplo, el dibujo en la portada de *Présent* mostrando a una pareja de hombres prometiendo a un niño pequeño recibirle «[...] con las sábanas abiertas», imagen que dio lugar a un proceso iniciado por el Centro de Gays y Lesbianas y Pro-Choix-FLH contra el periódico de extrema derecha*, y también la declaración del diputado del RPR Pierre Bédier pidiendo poco después del voto del PACS: «¿Cómo definiremos a partir de ahora el delito de pedofilia?». Igualmente, en *Le Figaro* del 19 de octubre de 1998, Emmanuel Le Roy Ladurie, célebre historiador, afirmaba sin complejo: «El hecho de confiar niños a parejas de homosexuales masculinos (lo que con toda seguridad ocurrirá algún día por lógica si se aprueba el PACS) acrecentará más los riesgos pedofílicos que ya son muy grandes», la precisión

«parejas de homosexuales masculinos» justifica aquí específicamente el término gayfobia, ya que es la homosexualidad masculina la que claramente se contempla, como si ella fuera siempre la antecámara de la pedofilia.

Además, la percepción de relaciones peligrosas entre homosexualidad masculina e infancia ha sido con frecuencia un obstáculo con relación a otro frente político: la intervención en el medio escolar contra la homofobia o por la educación sexual. La sospecha de pedofilia es, por tanto, una forma de retórica* antigay. No se dirige contra las lesbianas, que se considera que no tienen «sexualidad autónoma» (a pesar de la famosa formulación del diccionario Larousse en 1999 que, en el artículo pedófilo, da como ejemplo una «lesbiana pedófila»), sino más bien a los hombres homosexuales. El sitio de internet media-g.net ha reseñado y analizado los casos en los que esta amalgama ha funcionado, especialmente con ocasión de los procesos a las «redes pedófilas» o de escándalos* como el que afectó a la Iglesia católica en Estados Unidos en 2002.

Una «masculinidad» problemática

La segunda forma de gayfobia está ligada a la retórica desarrollada sobre todo por algunas corrientes feministas heterosexuales o lesbianas. Un primer grupo de argumentos gayfobos se articula en torno al tema de la paternidad, y en particular de la homoparentalidad*. Efectivamente, aunque este tema está lejos de lograr la unanimidad, la paternidad asumida por una lesbiana levanta menos sospechas que la que es asumida por un gay, como reflejaba implícitamente la declaración de Emmanuel Le Roy-Ladurie (sin duda, al historiador le chocaría menos imaginar un niño educado por una lesbiana o una pareja de mujeres, ya que las mujeres están «naturalmente» dotadas para la educación de los hijos). Igualmente, la socióloga Irène Théry acepta que un niño sea educado por lesbianas, pero no por gays. Sin duda, en este prejuicio diferenciado, compartido también por algunas feministas progresistas, hay una especie de residuo de la ideología sexista que hace de la maternidad la esencia de la feminidad.

Otras feministas acusan específicamente a los gays de estar, en tanto que hombres, en el campo de los opresores, llevando a un callejón sin salida la

obligación de la heterosexualidad también para los gays. En el Día del Orgullo de Gays y Lesbianas de 2001 el Grupo 6 de Noviembre, que se definía como una red de «lesbianas cuya historia está ligada al esclavismo, a las colonizaciones, al imperialismo, a las emigraciones forzosas», hizo el recorrido de la manifestación parisina con pegatinas en las que se podía leer: «Los esclavos tienen su amo, los presos tienen su guardián, las mujeres tienen su violador, las lesbianas tienen su gay», colocando así por analogía a los gays en el mismo lugar que los violadores, los guardianes y los esclavistas.

Esta segunda forma de homofobia específica, que puede extenderse a los/as transexuales, consiste en reprochar de alguna manera a los gays que sean del género masculino. Esta gayfobia tiene su contrapartida en la actitud simétrica de los hombres heterosexuales, que reprochan a los gays no ser «verdaderos hombres». La formulación de esta lógica bien conocida fue ofrecida por Genet en *Santa María de las Flores*: «Un macho que besa a otro es un doble macho», pues el «marica» es siempre al «que le dan por culo», nunca «el que da». Esta forma de injuria* sexual, que evidentemente no tiene lazos con la misoginia, contempla menos la práctica sexual en sí misma, aunque esta dimensión moral no esté ausente, que la pérdida de un estatus social que esté determinado por la posición del individuo en el eje activo/pasivo, paralelo y superpuesto al eje viril/femenino. Esta forma de gayfobia está también en la obra de los propios gays. En la búsqueda de una supervivencia fantasmiosa (*meks* [gachós], *keums* [machotes], *laskar* [pichabrava]... y muchas «K») se puede ver la expresión de esta gayfobia interiorizada, aunque estos fantasmas no sean necesariamente la marca de la sumisión de los gays a esta forma de dominación simbólica.

Los discursos de odio social

La última forma de gayfobia se expresa a través de los discursos de odio social frente a una categoría que paradójicamente se percibe como demasiado privilegiada. Podemos incluir en este registro el argumento del DINK (Double Income No Kids, que designa las relaciones de homosexuales masculinos que tienen dobles impuestos pero no hijos), los discursos sobre el supuesto éxito socioeconómico de los gays que les parece innecesario, o al menos demasiado grande a quienes quieren quejarse. Aunque no sean muy explícitos en este punto, estos discursos se dirigen preferentemente a las parejas masculinas, ya que las mujeres normalmente disponen de menos rentas en nuestra sociedad. Presente en el conjunto del espectro político (del caricaturesco «vicio* burgués» de una parte de la extrema izquierda

da a la preocupación por la «utilidad social» de las corrientes conservadoras), este odio social (homóforo y con frecuencia específicamente gayfobo) se manifestó en toda su amplitud durante los debates sobre el PACS.

Así, el día siguiente a las elecciones legislativas de junio de 1997, el semanario *Marianne* publicaba que la tarea del nuevo Gobierno no era ocuparse de los homosexuales, sino ocuparse del paro, idea que volvemos a encontrar en la célebre fórmula de Henri Emmanuelli: «No nos emierden con sus cosas de maricas, eso no le interesa al pueblo». De hecho, aunque el PACS dio ocasión a una expresión renovada de la gayfobia, no hay discursos específicos similares dirigidos hacia las lesbianas. Y aquí tenemos que hacer un comentario: pocas feministas han apoyado públicamente el reconocimiento de la pareja homosexual, y las que han tomado la palabra han defendido una posición objetivamente discriminatoria, como Irène Théry. Este sorprendente silencio quizá pueda explicarse por el hecho de que el PACS, en un principio, aparecía fundamentalmente como una solución de urgencia para las parejas gays en las que uno de sus miembros había muerto de sida*; quizá era también a causa de la reticencia de una parte nada desdeñable de los movimientos feministas contra todo lo que se pareciera al matrimonio*, institución muy criticada por estos movimientos.

Sea como fuere, en las corrientes conservadoras se trataba menos de minimizar las discriminaciones* de las que eran víctimas los gays que de justificar en razón de la aportación «diferencial» de los gays y de los heterosexuales al bien público. Así, al declarar en el hemiciclo el 8 de noviembre de 1998 que la «verdadera finalidad del PACS es reconocer las parejas homosexuales y darles credibilidad en la sociedad sin exigirles la menor contrapartida», el diputado del RPR Jacques Myrad, el hombre de las mezclas entre homosexualidad y zoofilia, expresaba perfectamente esta idea. Igualmente, en un artículo publicado en *Droit de la famille, Juris classeur* en abril de 1997, Bernard Beignier escribía: «Todos los estudios sociológicos han demostrado que generalmente la pareja homosexual tiene rentas superiores a la pareja heterosexual por razones evidentes. No es por tanto razonable ofrecer las mismas ventajas a todos desde el momento en que faltan las justificaciones de estas ventajas». Evidentemente, sería interesante conocer los citados «estudios de sociología» y las «razones evidentes» que señala el autor para basar su argumentación. Ahora bien, las contrapartidas que los gays no dan, según los conservadores, fueron definidas en ese mismo momento por el diputado chiraquiano de París Pierre Lellouche. Se presentó entonces el PACS como «trágico para el equilibrio de nuestra sociedad, su perennidad demográfica y la financiación de las pensiones». Final-

mente, el argumento fiscal, tradicional en las corrientes neopujadistas, acaba de completar este cuadro apocalíptico. Se trataba, pues, de poner por delante el «coste» del PACS, y de ponerlo en una balanza bien con las «aportaciones de los gays», bien con otras opciones presupuestarias, procedimiento utilizado sobre todo por los movimientos familiaristas cuando se anunció el tope de los subsidios por parte del Gobierno de Jospin.

Finalmente, entre los discursos de odio social específicamente gayfobos, conviene mencionar también el tema del sida*. De manera significativa, desde su aparición, la enfermedad fue denominada «cáncer gay», una especie de castigo que, aparentemente, golpea a Sodoma y deja a salvo a Gomorra. Se expusieron entonces las propuestas más odiosas: los gays constituían un «grupo de riesgo», que podría justificar exámenes médicos preventivos y tatuajes obligatorios, cuarentenas o internamientos en «sidatoriums». Eran castigados porque habían pecado, y el desenfreno* masculino homosexual, cada vez más escandaloso, encontraba por fin su justa retribución. Además, los gays eran responsables de su desgracia y de la desgracia de los demás, las «víctimas inocentes», los hemofílicos, los enfermos que habían recibido transfusiones de sangre, los heterosexuales. Pero precisamente, a partir del momento en que estuvo claro que la enfermedad afectaba cada vez a más heterosexuales, hombres y mujeres, los argumentos gayfobos perdieron su pertinencia retórica y, por tanto, su eficacia. Y el sida, que era una tabla de salvación para los homófobos más duros, acabó paradójicamente, para desesperación suya, por dar a los gays una imagen social más aceptable, por haber sido sufriente y dolorosa...

La gayfobia se manifestó también en dos ejes privilegiados: la relación de los gays con la sexualidad, y la relación de los gays con el poder, ya fuera económico, político, social... o sexual, dos dimensiones en las que las mujeres están ausentes puesto que no están dirigidas hacia una sexualidad autónoma ni a detentar el poder, salvo, «claro está», las brujas y las cortesanas. Además, este concepto de gayfobia permite comprender mejor el diferente trato reservado a las prácticas entre hombres y a las relaciones entre mujeres en la mayoría de las sociedades. Efectivamente, muy a menudo, la homofobia parece haber tenido como blanco privilegiado la homosexualidad masculina, siendo aparentemente menor la homosexualidad femenina según los códigos jurídicos y los discursos represivos, como lo demuestra la destacable asimetría entre el recurso a los insultos gayfobos, que en la práctica se aplican a los hombres heterosexuales (marica, maricón, bujarrón...) y los insultos lesbófobos, que objetivamente se usan mucho menos. Ahora bien, esta diferencia entre gayfobia y lesbofobia remite directamente a la

construcción social de la diferencia de sexos*. En el mecanismo heterosexista en el que se ejerce la dominación masculina, las relaciones entre mujeres suelen ser impensables, poco peligrosas para el hombre, incluso excitantes, pudiendo obligarlos a casarse por la fuerza o castigándolos con la violación. Por el contrario, las relaciones entre hombres se consideran el peligro* de los peligros, una amenaza directa para el orden de la masculinidad y, en consecuencia, para el orden público, natural o divino, provocando así escándalos* ruidosos, procesos sonoros, castigos ejemplares, etc. Por ello, la diferencia entre los dos tipos de actitudes es manifiesta: la lesbofobia se traduce en general en la reclusión por la fuerza en el interior del mecanismo social previsto para las mujeres, produciendo efectos de invisibilidad muy característicos, mientras que la gayfobia recurre más frecuentemente a la exclusión forzada del campo social, exclusión visible y fácilmente espectacular.

► BOURDIEU, Pierre, *La Domination masculine*, París, Le Seuil, 1998 [ed. cast.: *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2005]. —CAPITAN, Colette, GUILLAUMIN, Colette, «L'Ordre et le sexe: discours de gauche, discours de droite», *ProChoix*, 2002, núm. 20. —FOUREST, Caroline, VENER, Fiammetta, *Les Anti-pacs ou la dernière croisade homophobe*, París, ProChoix, 1999. —HUYEZ, Guillaume, «Dix Ans de ghetto: le quartier gay dans les hebdomadaires français», *ProChoix*, 2002, núm. 22. —RUBIN, Gayle S. [1984], «Penser le sexe», en RUBIN, Gayle, BUTLER, Judith, *Marché au sexe*, París, EPEL, 2001.

Guillaume HUYEZ

→ anti-PACS; diferencia de sexos; discriminación; feminismo; heterofobia; lesbofobia; matrimonio; pedofilia; retórica; transfobia.

GENÉTICA

La historia de los lazos entre homosexualidad y genética se puede escribir en tres fases. La primera, anterior a 1940, era relativamente imprecisa en cuanto a una hipótesis genética formal concerniente a la homosexualidad. Es cierto que el tema de la herencia mórbida estaba omnipresente desde Krafft-Ebing para los especialistas de la homosexualidad, pero esta cuestión no era relevante ni en el eugenismo francés ni en el eugenismo anglosajón. Esta situación cambió a partir de 1940 en Estados Unidos, donde los estudios sobre grupos de gemelos homocigóticos y heterocigóticos llevaron a considerar la posibilidad de una transmisión intergeneracional de la homosexualidad, agitando el espectro en la socie-

dad norteamericana del «pre-Stonewall*» de la esterilización forzada de los homosexuales. Finalmente, un tercer periodo, después de la década de 1970, vio reforzado el interés por un eventual gen de la homosexualidad por parte de los propios homosexuales (al menos en Estados Unidos), buscando, así, en el contexto de la lucha contra la derecha religiosa norteamericana, probar la naturalidad de la homosexualidad. En este sentido, la búsqueda genética es un ejemplo paradigmático de las paradojas inherentes al discurso médico, en el que los propios enunciados científicos pueden remitir a una voluntad de erradicación de la homosexualidad o, por el contrario, a una voluntad de emancipación de aquélla.

La idea de una herencia «homosexual» tiene su origen en la teoría de la degeneración, teoría que postula la transmisión hereditaria de las enfermedades mentales que conducen a la degeneración progresiva de un linaje familiar. Fue en este marco en el que el psiquiatra Krafft-Ebing inscribió su estudio sobre las perversiones*, sin desarrollar, no obstante, esta dimensión de una forma especial. Desde entonces se consideró a la homosexualidad como la consecuencia del debilitamiento de la «raza», igual que el alcoholismo o las enfermedades nerviosas. Así, en 1904, el psiquiatra austriaco Ernst Rüdin, que formaría parte en 1933 del comité de expertos sobre la herencia dirigido por Himmler, recomendaba la esterilización de los homosexuales en nombre de la protección de la raza. Sin embargo, fuera del contexto nazi, el tema homosexual fue una cuestión completamente subalterna en los movimientos eugenistas occidentales.

Fue un alumno de Rüdin, Franz Kallmann, el que estuvo en el origen de un desarrollo más importante de las causas genéticas de la homosexualidad en Estados Unidos. Curiosamente, este eugenista militante que sentía una evidente simpatía por el régimen de Hitler, tuvo que huir de Alemania en 1936 a causa de su ascendencia medio judía. Comenzó a partir de la década de 1940 una serie de estudios realizados sobre 40 parejas de gemelos homocigóticos y 45 pares de gemelos heterocigóticos con prácticas homosexuales declaradas, reclutados en las instituciones psiquiátricas y penales de Nueva York. La tasa de concordancia en la orientación sexual entre los gemelos del primer grupo y los del segundo le permitió llegar a la conclusión de la determinación genética de la homosexualidad. Sin explicitar su objetivo (probablemente la esterilización en masa), este estudio le llevó a solicitar medidas globales de salud pública para proteger a las generaciones venideras.

Paradójicamente, los trabajos de Kallmann fueron precisamente los que, desde un punto de vista metodológico, influyeron directamente en los estudios que se realizaron desde el final de la década de 1980 por diferentes grupos de genetistas (Bailey y

Pillard, Hamer...), que fueron apoyados por muchos gays y lesbianas, a semejanza del neurólogo Simon LeVay. El estudio de Hamer llegaría incluso, gracias a la técnica PCR que permite amplificar los tallos de ADN, hasta situar un gen «gay» en el brazo largo del cromosoma X. A pesar de las numerosas críticas metodológicas opuestas a estas investigaciones, el hecho de que el determinismo genético fuera «probado» por muchos miembros de la comunidad científica norteamericana hacía temer que el día de mañana la homosexualidad pudiera estar en la agenda de las nuevas formas de eugenismo que permiten las técnicas de la genética moderna, a semejanza del diagnóstico prenatal.

► ALLEN, Garland, «The Double Edged Sword of Genetic Determinism. Social and Political Agendas in Genetic Studies of Homosexuality, 1940-1994», en VERNON, Rosario (dir.), *Science and Homosexualities*, Nueva York-Londres, Routledge, 1997. —DORRAIS, Michel, «La Recherche des causes de l'homosexualité: une science-fiction?», en DORRAIS, Michel; DUTEY, Pierre, WELZER-LANG, Daniel (dir.), *La Peur de l'autre en soi, du sexisme à l'homophobie*, Montreal, VLB Éditeurs, 1994. —LEVAY, Simon, *Queer Science*, Cambridge, MIT Press, 1996. —SCHUKLENK, Udo, «Is Research Into The Cause(s) of Homosexuality Bad for Gay people?», *Christopher Street*, 1993, núm. 208. —SCHUKLENK, Udo, «Scientific Approaches to Homosexuality», en HAGGERTY, George E. (dir.), *Gay Histories and Cultures: An Encyclopedia*, vol. II, Nueva York-Londres, Garland Publishing Inc., 2000.

Pierre-Olivier de BUSSCHER

→ *biología; degeneración; endocrinología; esterilidad; fascismo; medicina; medicina legal; psiquiatría; tratamientos.*

GIDE, ANDRÉ

Influyente hombre de letras, pederasta notorio, André Gide (1869-1951) fue el blanco elegido por los libelistas de su época. Generalmente atacado por sus costumbres, aparentó, sin embargo, una cierta despreocupación: en este sentido, no fue, indudablemente, el escritor del siglo xx más atacado por la homofobia existente, pero se expuso a ello especialmente dada su notoriedad. Desde el momento en que se conoció o presintió su homosexualidad, cristalizaron en torno a su persona una serie de discursos homófobos, de acuerdo con diferentes mecanismos cuyo análisis se presenta muy interesante.

Hasta 1924 André Gide fue un alma descarriada a la que todavía se podía salvar. Sus diversos escritos provocaban vergüenza por su homosexualidad: no

hay más que pensar en *Tentativa amorosa*, *Los alimentos terrenales*, *Saúl*, *Los sótanos del Vaticano*, pero esta preocupación estaba en la puesta en escena y, por tanto, a distancia, encubierta por la ficción, siguiendo procedimientos literarios que rebajaban de alguna manera su carácter subversivo. Incluso en *El inmoralista*, la exaltación de los sentidos en los oasis y con los jóvenes árabes aparecía como una deriva peligrosa, si no culpable, de un hedonismo arrebatado. El título denunciaba aparentemente al héroe. De esta forma, los lectores podían sentirse tranquilos. Como mucho se podía criticar la complacencia mal sana de un espíritu demasiado curioso.

Pero algunos amigos advertidos se dieron cuenta muy pronto de la pendiente a la que se había asomado. En aquella época, Claudel, en una carta de 1914, le exhortaba vigorosamente: «Si no eres un pederasta, ¿por qué, entonces, esa extraña predilección por estos temas? Y si lo eres, desgraciado, cúrate y no fomentes estas abominaciones. Consulta a la señora Gide». Una semana después, al ver que Gide persistía en sus errores, le volvió a amonestar con su inimitable estilo: «No, lo sabes bien, las costumbres de las que me hablas no están permitidas, ni son excusables ni confesables. [...] El Apocalipsis nos enseña además que este vicio* es especialmente detestado por Dios. Es superfluo recordar Sodoma*, la *morte moriatur* del Levítico, el comienzo de la Epístola a los Romanos, el *Neque fornicatores, neque adulteri, neque masculorum concubitores*».

Había que convertir al hombre que parecía pervertir a la juventud francesa. Pero las maniobras y presiones de Claudel, Mauriac, Du Bos, Ghéon fueron vanas. Tras el fracaso último de una piadosa embajada que fue a casa de André Gide para impedir la aparición de *Corydon*, encontrándose sin argumentos, Jacques Maritain concluyó: «La inteligencia se ha pasado al lado del diablo».

En 1924 el diablo, pues, publicó *Corydon*, «el más importante de mis libros», decía el propio André Gide. En esta defensa de la homosexualidad, o más concretamente de la pederastia, pues el autor apenas se ocupó de los invertidos y de los afeminados, según él anormales —lo que demuestra los prejuicios homófobos de su tiempo—, el personaje epónimo intentaba convencer a su interlocutor de la legitimidad de sus costumbres. Inscribiéndose en la gran tradición de los diálogos morales o filosóficos, la obra mostraba claramente su objetivo y su ambición, obligando a la crítica a hablar de lo que hasta entonces había tratado de ignorar. De esta forma, como decía Klaus Mann, encontramos «de una forma general que Gide, esta vez, ha ido demasiado lejos. La prensa reaccionó con un silencio glacial o con comentarios populacheros y obscenos».

Antes de *Corydon*, las campañas de opinión llevadas contra Gide evitaban precisamente estigmati-

zar su homosexualidad, utilizando eufemismos o la perífrasis. Así, en 1923, Henri Béraud había llevado una enérgica batalla contra lo que él llamaba «la cruzada de largas figuras», es decir, Gide y sus amigos de la NRF [*Nouvelle Revue Française*], pero se había atrincherado en la moral general contra la influencia nefasta de Gide sobre la juventud. Roland Dorgelès, que se había puesto de su parte, fue un poco más lejos: «Condeno a André Gide no sólo en nombre del espíritu católico que es el mío, sino también en el de mi salud moral. Nosotros estamos por los tónicos, él por el veneno. Él cree iluminar las almas: ¡qué error!, él las turba... No son las virtudes las que le interesan, sino los defectos. [...] Lo sé, ¡pues claro!: el mal atrae antes que el bien, por eso tantos jóvenes quieren a Gide».

Después de *Corydon*, y de los libros que lo siguieron, los juicios fueron aún más explícitos. A propósito de *Faux-Monnayeurs*, por ejemplo, y por no citar más que las propuestas más decentes, Paul Souday exclamaba: «¡Oh!, no hay ninguna crudeza en los términos. Todo es discreto, pensado, y en rigor, un lector inocente podría no entender de qué se habla. Si embargo es demasiado claro. [...] Y, además, bastante a menudo lleva las cosas al extremo». Por su parte, Robert Honnert comentaba: «¿Pero cómo un hombre tan sutil como el señor Gide no ha entendido que es mucho más interesante rebuscado que sencillo?». En cuanto a André Billy, concluía: «Este vicio* proviene mucho más del correccional que de la literatura». Y la publicación de *Corydon* suscitó la publicación de otros libros en su contra, como *L'Anti-Corydon* del doctor Nazier, cuya formulación circuló por el «Todo París»: «La naturaleza siente horror hacia Gide».

Durante todo este tiempo Gide también fue violentamente atacado, y estas acciones encontraron un eco muy favorable en la Francia de los años negros. Había que encontrar a cualquier precio los cabezas de turco responsables de la derrota. Cuando estaban siendo juzgados en Riom Léon Blum y otros dirigentes de la III República, algunos escritores exigieron en *La Gerbe*, *Je suis partout*, *Gringoire* y *Occident* que se procediera a una limpieza similar en los medios literarios. Guy de Pourtalès lanzó la ofensiva y la «disputa contra los grandes maestros». Gide fue el primer objetivo, pues había que castigar a los «pesimistas, derrotistas, inmoralistas y corydones». Camille Mauclair pidió que se metiera en la cárcel a «ese envenenador de la juventud».

En la década de 1930 estas declaraciones podrían parecer indiferentes, pero en el contexto del momento fueron muy peligrosas y llevaron al escritor al exilio. También se urdió un complot con el fin de justificar «la caza de Gide»: un joven prometedor, misterioso claro está, se había suicidado después de haberse reunido con André Gide. ¿No era este he-

cho, que todo hace dudar de que fuera cierto, emblemático de la influencia del escritor sobre la juventud francesa? Había que vengar el dolor de la nación dolorida y tomar las medidas necesarias para oponerse a estas influencias nefastas, y fue en ese antigridismo exacerbado cómo se reintrodujo en el Código Penal la homosexualidad en 1942 con Vichy.

En definitiva, los ataques homófobos que sufrió André Gide procedieron de sitios muy distintos, desde la derecha nacionalista y católica a la izquierda comunista, que nunca le perdonó su *Regreso de la URSS*. Desde la bienvenida amistosa a la violencia hostil, pasando por la conspiración del silencio falsamente indiferente, se intentó todo para oponerse a un hombre que, en el fondo, molestaba menos por su pederastia que por su insolente manera de vivir y hablar, como si eso fuera legítimo...

▶ AHLSTEDT, Éva, *André Gide et le débat sur l'homosexualité*; de *L'Inmoraliste (1902)* en *Si le grain ne meurt (1926)*, Gotemburgo, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1994. – Informes y *dossiers* de prensa de libros de André GIDE, *Bulletin des Amis d'André Gide*, también se pueden consultar en el sitio <http://www.gidiana.net>. – COTNAM, Jacques, *Inventaire bibliographique et index analytique de la correspondance d'André Gide*, Boston, G. K. Hall & Co., 1975. – GUÉRIN, Daniel, *Shakespeare et Gide en correctionnelle?*, París, Éd. du Scorpion, 1959. – LÉPAPE, Pierre, *André Gide, le messenger*, París, Le Seuil, 1997. – LUCEY, Michael, *Gide's Bent, Sexuality, Politics, Writing*, Nueva York-Oxford, Oxford Univ. Press, 1995. – MANN, Klaus, *André Gide et la crise de la pensée moderne*, París, Grasset, 1999.

Louis-Georges TIN

→ Arenas, Reinaldo; censura; Custine, Astolphe de; desenfreno; Francia; literatura; Radclyffe Hall; retórica; Viau, Théophile de; Wilde, Oscar.

GRECIA ANTIGUA

Desde el siglo VIII a.C. hasta la época imperial romana (siglo II), no hubo nunca en lengua griega términos que significaran homosexualidad o heterosexualidad. Los griegos no hicieron ni pensaron jamás en una categoría social que englobara indistintamente a hombres y mujeres de cualquier medio social que tenían la característica común de ser atraídos por personas del mismo sexo. En consecuencia, las reacciones de rechazo, de denigración o de denegación de las que se ha conservado alguna huella y que se pueden llamar en la actualidad homófobas se manifestaban no con relación a un solo grupo, homogéneo y coherente, sino respecto a tipos de comportamientos numerosos y muy diversos,

valorados de acuerdo con las reglas morales y sociales del mundo antiguo.

La sociedad griega estaba muy jerarquizada, y las primeras distinciones que se hacían eran las que oponían a hombres y mujeres, ricos y pobres, ciudadanos y esclavos y metecos, los clientes que pagaban y los prostituidos pagados, y los propietarios de las tierras y los pobres campesinos. Las relaciones sexuales eran consideradas asimétricas, manifestándose en ellas una forma de poder, y donde la expresión individual apenas tenía importancia. Se oponían las prácticas denominadas «conformes a la norma» a las «contrarias a la norma»; si la relación invertía los roles «dominante socialmente»/«dominado socialmente», las personas, cualquiera que fuera su sexo, tenían que soportar bromas y reprobaciones. El hecho de que una persona tuviera una relación sexual con otra del mismo sexo no se consideraba condenable en sí mismo, ya que esta relación era evaluada, y llegado el caso considerada transgresiva, según los distintos criterios. En consecuencia, algunas reacciones de rechazo o de condena de las relaciones homosexuales no podían ser consideradas específicamente homófobas, ya que estas reacciones podían ser las mismas en los casos de «prácticas contrarias a la norma» entre un hombre y una mujer. Es en el marco del discurso global de condena sobre las prácticas «contrarias a la norma» en el que podemos distinguir un discurso homófobo con sus características y clichés.

En la medida en que el hombre griego detentaba un poder del que estaba socialmente privada la mujer griega, las manifestaciones «homófobas» hacia los hombres eran muy diferentes a las reacciones frente a las relaciones homosexuales femeninas. No había en Grecia una homofobia común contra los dos sexos.

En la Grecia clásica y arcaica las relaciones sexuales entre hombres estaban limitadas, en las clases acomodadas, a un contexto más o menos institucional, que obedecía a reglas estrictas y rechazaba una cierta forma de permanencia. Esta institución se llamaba *paidierastía*, que implicaba la relación entre un adulto y un *páis*, término que se refería a las personas cuya edad estaba comprendida entre los doce y los dieciocho años. El amado (*erómenos*) no debía estar dominado, como su amante (*erastés*), por el deseo de la pasión. En el plano físico, se tenía por particularmente respetable que el amante introdujera su pene entre los muslos de un adolescente; esta práctica preservaba la integridad física del amado. La sociedad alentaba las maniobras de seducción realizadas por el *erastés*, pero no aceptaba las realizadas por los *erómenos*. Al estar limitada a un periodo de la vida y no estar asociada a la inclinación por un individuo en particular, la *paidierastía* no era exclusiva, se esperaba que los varones adultos contra-

jeran matrimonio después de haber desempeñado un papel pasivo en una relación homosexual, incluso aunque hubieran tenido un papel activo. En una época bisagra, un joven podía tener en la relación sexual un papel activo o pasivo con compañeros diferentes, pero si un adulto continuaba teniendo un papel pasivo era objeto de burlas. Así, la relación del poeta Agatón con Pausanias (dos personajes que juegan un papel importante en el *Banquete* de Platón) fue ferozmente atacada por Aristófanes en sus *Tesmoforias*. Es difícil encontrar más violencia verbal en la expresión de la homofobia. Una de las características del discurso homófobo fue la construcción en el teatro y dentro del coro del personaje-birria del *kínaidos*, «blando pasivo» por excelencia opuesto a la imagen gloriosa del hoplita.

¿Podrían explicar algunos argumentos implícitos una reacción tan negativa contra los que mantenían una relación homosexual que iba más allá de la adolescencia y excluían el matrimonio*? Uno de estos argumentos fue general, el otro, particular. El matrimonio permitía el engendramiento de hijos y la perpetuación de la especie humana que, así, llegaba a una cierta forma de inmortalidad (Platón, *El banquete* 207d-208e, *Leyes* IV 721b-c); no engendrar suponía rechazar esta parte de inmortalidad de la especie humana. Por tanto, si se sitúa en el plano estricto de la ciudad griega, podemos comprender fácilmente la importancia del matrimonio. Sobre todo en Atenas, la ciudadanía se definía por el derecho a poseer bienes y el deber de ser soldado. Y rechazar el matrimonio significaba hacer problemático compartir el territorio entre tribus, *demos* y, sobre todo, tierras, desempeñando un papel tan fundamental la propiedad privada de la tierra que ninguna reforma la podía limitar: el matrimonio permitía la transmisión de la riqueza de los bienes raíces que había forjado el ciudadano, y de esa forma aseguraba la perennidad de la competición (*agón*) entre los ciudadanos que encontraba su expresión última en la política. Por otro lado, el hecho de jugar un papel pasivo en la relación sexual se asociaba a un comportamiento femenino y a la flojedad en el plano militar, especialmente, como era de esperar, entre los autores cómicos: Eupolis publicó una obra titulada *Astráteutoi* (Los que no quieren ser soldados) o *Andróginos*, y Aristófanes se cebó durante más de diez años contra un tal Cléonimo, mencionado en cinco comedias, y cuyo nombre feminiza en *Las nubes*. En otras palabras, la ciudad se sentía amenazada en su defensa de la homosexualidad pasiva.

En resumen, en la antigua Grecia, la homofobia no se expresaba por el rechazo de una relación entre hombres, sino que sancionaba el rechazo a respetar las normas que tenían por objetivo último la renovación de la especie y el mantenimiento de las bases

de la ciudadanía que representaban la posesión de bienes y la obligación de ser soldado.

Por el contrario, las relaciones amorosas entre dos mujeres no eran casi nunca objeto de los discursos, en comparación con la importante producción literaria e iconográfica que concernía a las relaciones entre hombres. Las composiciones corales de Alcman (autor del siglo VII a.C. que vivió en Esparta) y la poesía mélica de Safo* expresaban relaciones de amor y deseo entre mujeres, pero se impuso el silencio sobre sus obras a partir del siglo V a.C. Platón, uno de los pocos autores que se ocupó de este tema, expuso en el discurso que hizo mantener a Aristófanes en *El banquete* una tipología de comportamientos sexuales en los que la «homosexualidad femenina» se menciona de pasada sin recibir ningún tipo de juicio o condena. Parece como si, a través del casi-silencio de los textos e imágenes de esta época, el sistema de categorización de prácticas sexuales excluyera simplemente del campo las posibles relaciones entre las mujeres, no estando siquiera instrumentalizada su mención en el marco de una erótica destinada a los hombres.

No existía ningún texto jurídico que condenara las relaciones entre mujeres y ningún texto histórico menciona a personajes reales que hubieran sufrido vejaciones o persecuciones por esta razón. La figura caricaturesca del homosexual llamada «activa», con características masculinas, apareció tardíamente en la literatura griega: a partir de la época imperial romana (siglo I) algunos textos satíricos y astrológicos describían comportamientos fuera de las normas, excesivos y monstruosos. Los términos, de los que sólo nos quedan algunas huellas (*hetairístría* y *tribás*), tenían connotaciones negativas y el discurso literario hacía de la homosexualidad femenina una construcción para eruditos y lectores formados, una figura retórica sacada de lo real.

Aunque la época arcaica pudo representar un corto periodo en el que el amor entre mujeres entraba dentro del funcionamiento de la ciudad (en el marco de la *paídeia*), la homosexualidad femenina, a partir del siglo V a.C., no era una preocupación de los hombres, ya que no entraba ni en el campo de lo sexual ni en el del poder, y jamás se la consideró equivalente a las relaciones entre los hombres. ¿Era esta actitud indiferencia o una negación a través del silencio? Es difícil responder en este contexto en el que se escuchaban tan pocas voces de mujeres. En cualquier caso, correspondía al mismo movimiento que condujo a la sociedad griega a restringir el espacio de la libertad de las mujeres.

► BROOTEN, Bernadette J., *Love Between Women, Early Christians Responses to Female Homoeroticism*, Chicago-Londres, Univ. of Chicago Press, 1996. —CANTARELLA, Eva, *Selon la nature, l'usage*

et la loi. La bisexualité dans le monde antique, París, La Découverte, 1991 [ed. cast.: *Según natura: la bisexualidad en el mundo antiguo*, Madrid, Akal, 1991]. –DOVER, Kenneth, J., *Homosexualité grecque*, Grenoble, La Pensée Sauvage, 1982. –HALPERIN, David M., *Cent Ans d'homosexualité et autres essais sur l'amour grec*, París, EPEL, 2000. –WINKLER, John J., *The Constraints of Desire, Anthropology of Sex and Desire in Ancient Greece*, Nueva York-Londres, Routledge, 1990.

Sandra BOEHRINGER y Luc BRISSON

→ *Balcanes; escuela; esencialismo/construccionismo; historia; Italia; peligro; Safo.*

GRECIA MODERNA → Balcanes

GUETO

El gueto era en la Edad Media el barrio de una ciudad reservado a los judíos. Normalmente era un lugar obligado de residencia, rodeado de una muralla cuyas puertas se cerraban por la noche. El término, que procede de principios del siglo XVI, deriva del gueto de Venecia. Los guetos judíos fueron suprimidos, por lo menos en Europa occidental, después de la Revolución francesa y en el transcurso del siglo XIX, pero en la década de 1920 los sociólogos norteamericanos de la Escuela de Chicago se apropiaron de esta palabra para designar los barrios de las ciudades norteamericanas donde se agrupaban, a veces de forma voluntaria, las víctimas de la discriminación* racial o social, por ejemplo, los negros, los inmigrantes italianos (u otros), o los pobres y marginados en general. La palabra gueto sugiere que la minoría que vive en él está aislada –geográfica, social, económica y culturalmente– de la sociedad dominante que lo rodea.

Después de la Segunda Guerra Mundial, y sobre todo después de la década de 1960, se han creado, en las grandes ciudades de Norteamérica, barrios específicos marcados por una gran concentración de bares, *boîtes*, restaurantes y otros establecimientos comerciales frecuentados por una clientela exclusivamente homosexual, sobre todo masculina. Los homosexuales han elegido vivir así en lo que los sociólogos, y ellos mismos, han denominado «guetos gays». Son Greenwich Village en Nueva York, Castro Street en San Francisco, West Hollywood en Los Ángeles, el *Village* en Montreal, etc. El mismo fenómeno se produjo en Europa: en Francia, es el barrio del Marais en París donde se han instalado establecimientos gays de forma progresiva desde 1979, lo que se ha solido denominar como gueto gay. Sin embargo, la expresión tiene resonancias negativas.

Según el periodista Tim Madesclaire, por ejemplo, que en 1995 escribía que el gueto es «el lugar donde una minoría es separada del resto de la sociedad. Es, así, un lugar encerrado en sí mismo, con un carácter marginal... El gueto actúa como una metáfora geográfica de la condición de los gays». Por el contrario, muchos gays [parisinos] consideran el Marais como un espacio de libertad, un lugar donde pueden vivir abiertamente su homosexualidad y comportarse como quieren. Para ellos, el gueto es la base de la comunidad gay.

Por ello, el gueto es hoy día un fenómeno muy controvertido en Francia, donde cualquier distinción entre ciudadanos es considerada por algunas personas como una amenaza para la «tradición republicana» que propugna la unidad y la indisolubilidad de la comunidad nacional y tiende a negar la existencia (o al menos a minimizar su importancia) de las diferencias y particularismos dentro de la nación. Para los que lo critican, el gueto gay representa el comunitarismo*, el tribalismo, el «rechazo de lo universal», y se convierte en el símbolo del desmembramiento de la República francesa y, accesorariamente, la degradación de la vida urbana en París.

Así, Jean-Robert Pitte, profesor en la Universidad de París IV-Sorbona, escribió en *Le Quartier du Marais: Déclin, Renaissance, avenir* (1997): «Existente en San Francisco, Amsterdam, Londres, la guetización [homosexual] ha conquistado París. [...] El desarrollo de los guetos es evidentemente peligroso, más si se opone a la sociabilidad y a la urbanidad. [...] Para una nación, una ciudad no puede durar más que permitiendo a poblaciones variadas vivir juntas, integrando a los nuevos habitantes y a las minorías. [...] El concepto mismo de ciudad es negado cuando las autoridades aceptan e incluso alientan el reagrupamiento étnico o, más generalmente, cultural. [...] Nadie se atreve a aventurarse fuera de su minúsculo territorio».

La denuncia del gueto gay y del comunitarismo* suele partir de la homofobia manifiesta. Durante la década de 1990 un puñado de vecinos, agrupados en la Asociación Aubriot-Guillemites, pensando que «ningún ciudadano normal, homosexual o heterosexual, puede aprobar la multiplicación de estos bares especializados», intentaban oponerse a la citada guetización del Marais. Sus quejas encontraron eco en algunas autoridades municipales. En 1996, la Policía* realizó una breve campaña de hostigamiento en los bares homosexuales y la prefectura de Policía se encontró con las banderas del arco iris adornando los escaparates. Pretendiendo que la «oposición agrupada y casi sistemática de conjuntos de grandes dimensiones corre el riesgo de provocar reacciones hostiles», la prefectura pidió a los comerciantes «moderar las señales exteriores de su pertenencia comunitaria para garantizar una convivencia armo-

niosa con el vecindario». En 1997, Pierre-Charles Krieg, alcalde del distrito 4.º de París, escribió que «el corporativismo ciego, las tentativas de guetos serían ciertamente un maná para los extremistas de toda clase y una oportunidad lucrativa para los “hacedores de dinero”, pero también la constatación del fracaso y la desesperación para la casi totalidad de esta comunidad [homosexual]», y la señora Dominique Bertinotti, concejala municipal del Partido Socialista en el mismo barrio, declaraba: «En París hace años que se finge ignorar este fenómeno. [...] Mi posición ha sido siempre muy clara: soy contraria de forma general al comunitarismo, que *a fortiori* corre el riesgo de convertirse en un gueto».

Hay que señalar que todas las críticas al gueto gay no son forzosamente heterosexuales. Arcadie, la principal asociación* homosexual (entonces se decía «homófila») en Francia desde 1954 hasta 1982, asociación muy conservadora en sus actitudes y su política (Arcadie decía a los homosexuales que se tenían que mostrar «respetables» y «dignos»), denunciaba sistemáticamente el gueto gay. Así, en un artículo de 1964 titulado «El peligro mayor», un arcadiano se refería a la sociedad norteamericana, descrita como una «sociedad enferma» y «una sociedad mal integrada» porque estaba compuesta «por una multitud de grupos y subgrupos»: *L'Express* [...] publicaba en su número del 23 de julio de 1964 que «los homosexuales de allí están a punto de formar una sociedad aparte, “un mundo cerrado” (es el título del artículo) con sus bares, los restaurantes, los cines. [...] Un pequeño mundo artificial, muy cerrado, muy asfixiante, donde todo debía ser homosexual: no sólo los bares, los restaurantes, los cines, sino también las casas, las calles (en Nueva York hay ya varias calles pobladas casi completamente por homosexuales), los barrios. [...] Un mundo donde se puede vivir una vida entera viendo sólo homosexuales y sin conocer otra cosa que la homosexualidad. Esto, en Europa, se llaman guetos. Y rechazamos absolutamente esta idea. No tenemos nada que ver con ella. Odiamos esta concepción falsa, nefasta, grotesca de la homosexualidad [...]. Nuestro ideal es una completa integración del amor homosexual en la sociedad, en todos los ámbitos. Debemos poner el acento en todo lo que acerque al homosexual con los no homosexuales, no sobre lo que los separa. Sería criminal por nuestra parte crear artificialmente un sentimiento de aislamiento entre los homosexuales y darles la falsa impresión de que forman “un mundo aparte”». Y André Baudry, fundador de Arcadie, al disolver la asociación en 1982, expresaba su rechazo: «Hoy día, algunos homosexuales [en Francia] quieren construir un gueto como en San Francisco. Se separan de la colectividad nacional, mientras que nuestra doctrina se basa en la colectividad».

Pero los radicales gays de las décadas de 1970 y 1980, a pesar de ser encarnizados adversarios de Baudry y su conservadurismo, también eran hostiles al gueto. Los militantes del Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (1971-1973) denunciaron el «gueto mercado», es decir, los bares y *boîtes* de Saint-Germain-des-Prés y de la calle Sainte-Anne donde, decían, la Policía acantonaba a los homos y los arrendatarios los explotaban económicamente. Jean Le Bitoux, militante gay desde 1968 y fundador del *Gai-Pied*, escribía al principio de la década de 1980: «Creo que lo peor para los homosexuales es la guetización, es decir, hacer su propia cultura, hacer su identidad, hacer su gueto». Y, más recientemente, Charles Myara, uno de los organizadores del Día del Orgullo de Gays y Lesbianas: «Después de haber combatido los prejuicios de los que eran víctimas, los homos se han encerrado en sí mismos. En el distrito 4.º han proliferado los bares gays, seguidos de una retahíla de *boutiques*. Los homos han creado su propio gueto». Efectivamente, muchos homosexuales normales de nuestros días rechazan vivir en «un circuito cerrado» (como se suele decir), y describen el conformismo (de moda, de *look*, de comportamiento, de estilo de vida) que creen ver en el Marais, y prefieren vivir «fuera del gueto».

Evidentemente, las últimas citas son la prueba de que no hay que confundir sistemáticamente oposición al gueto y homofobia, tanto más cuanto que son los propios militantes homosexuales los que más critican la guetización de los gays. Si se descubre una especie de «homofobia homosexual», es decir, «el odio a sí mismo», entre algunos homosexuales que tratan de confundirse con la masa de ciudadanos rechazando cualquier distinción, es decir, cualquier visibilidad, pero no es menos cierto que una oposición tenaz a la «tentación comunitaria» y a «la locura hipomoderna [...] de querer yuxtaponer los guetos» (expresiones de Frédéric Martel en *Le Rose et le noir*, 1996) puede muy bien tener su origen en convicciones e inquietudes sinceramente republicanas, aunque a veces se unan de forma inoportuna algunos argumentos de la retórica* homófoba.

► GALCERAIN, Sébastien, RAZEMON, Olivier, «Marais: la guérrilla», *Illico*, diciembre de 1996. —HUYEZ, Guillaume, «Dix Ans de ghetto; le quartier gay dans les hebdomadaires français», *ProChoix*, 2002, núm. 22. —LEVINE, Martin P., «Gay Ghetto», *Journal of Homosexuality*, 1979, núm. 4. —MADES-CLAIRE, Tim, «Le Ghetto gay, en être ou pas?», *Illico*, 1995. —MARTEL, Frédéric, *Le Rose et le noir*, París, Le Seuil, 1996. —POLLAK, Michael, «L'Homosexualité masculine, ou: le bonheur dans le ghetto?», *Communications*, 1982, núm. 35, reed. en ARIÈS, Philippe, BEJIN, André (dir.), *Sexualités occidentales*, París, Le Seuil, 1984. —«Gay Marais: Ghetto ou vi-

llage?», *Le Nouvel Observateur*, París-Île-de-France, 28 de febrero-6 de marzo de 2002.

Michael SIBALIS

→ Alemania; América del Norte; comunitarismo; discreción/salir del armario; Francia; heterofobia; Inglaterra; peligro; retórica.

GULAG

Decenas de millares de homosexuales fueron deportados al gulag, nombre genérico de los campos de internamiento soviéticos con la NKVD [Comisariado del Pueblo del Interior] y después con el KGB a partir del cambio de 1934. El 17 de diciembre de 1933 las relaciones homosexuales entre varones, despenalizadas por la Revolución de Octubre, fueron otra vez penalizadas en toda la Unión Soviética. Y el 1 de abril de 1934 entró en vigor el artículo 154 del Código Penal soviético convertido después en el artículo 121, que preveía para los homosexuales masculinos una pena que podía llegar a los cinco años de prisión* o de campo de concentración. A partir de entonces estuvo en vigor la ley que haría sentir sus efectos hasta la despenalización de la homosexualidad en los diversos Estados que sucedieron a la Unión Soviética (en la Rusia* postsoviética en mayo de 1993). La condición de los «121» en los campos está muy mal documentada. Podemos señalar que Solzhenitsin, sin duda por su adhesión a los tópicos homófobos de la tradición ruso-ortodoxa, apenas habla de ello; y el mismo silencio se encuentra en los demás grandes nombres de la literatura soviética sobre los campos de concentración, especialmente en Varlam Chalamov y Evgenia Ginzbourg (no se excluye que los homosexuales hubieran sido inconscientemente asimilados a los presos comunes, a los que despreciaban). El más famoso de los «121» fue el cineasta armenio Serguei Paradzhanov, condenado por homosexualidad en dos ocasiones, en 1952 y en 1973.

El gulag es importante en la historia de la homofobia sobre todo por la extrema degradación que impuso a algunos deportados, condenados a una auténtica esclavitud sexual. Recordemos que la deportación* al gulag fue un fenómeno de masas en la década de 1930 y que duró hasta la muerte de Stalin: 140.000 *zeks* [deportados] en 1930, un millón en 1935, dos millones en 1941, cerca de tres millones en 1950. En este universo en expansión durante un cuarto de siglo, y que sobrevivió después a menor escala hasta el final del régimen (hubo todavía 900.000 *zeks* en los años sesenta, después de la liberación de Degel), la homosexualidad estuvo siempre presente, en todo caso en los lugares donde los sexos estuvieron estrictamente separados y, claro está,

a condición de que los deportados estuvieran suficientemente alimentados como para mantener la libido. Incluso aunque, en teoría, el Código Penal se aplicara también a los deportados, que se arriesgaban así a una pena suplementaria si eran sorprendidos cometiendo un acto homosexual, los «perros» (es decir, los presos comunes) imponían relaciones sexuales a algunos deportados, que eran esclavizados a partir de entonces: estos «degradados» u *opouchtchennie* eran llamados también las «cabras» y los «gallos» (hay que destacar que los activos rara vez tenían un apodo pues su identidad no se modificaba por el acto que obligaban a realizar: sólo los que ponían más corazón al hacerlo eran llamados «cabreros», «catagallos», «amasamortero» o «des-hollinador»). Los jóvenes adolescentes que fueron deportados a partir de 1935 (una persona podía ser deportada a partir de los doce años), servían también de objeto sexual a los «perros» (parece que fue frecuente la violación de adolescentes en los campos de reeducación y en los centros de detención preventiva y que suministró muchas «cabras»). Hubo también muchas violaciones colectivas (en el argot de los concentrados, *kollektivka*), acompañados de golpes y de actos de barbarie.

Según Kuznetsov, que salió del gulag en 1979 después de una condena de quince años, una mayoría de deportados habría tenido relaciones homosexuales (de los 83 detenidos que estuvieron con él, 18 fueron «pasivos» y 30 «activos»), pero sólo se consideraba auténticos homosexuales a los «pasivos», los *opouchtchennie*. Además, un *opouchtchennie* no era necesariamente un condenado por homosexualidad (un «121») o alguien que hasta entonces era considerado homosexual: podía ser un «chaval guapo», un tímido, alguien que había perdido a las cartas y no podía hacer frente a sus deudas, o alguien que había faltado a la ética del grupo. Pero una vez que se había caído en la categoría de los *opouchtchennie* la marca era indeleble: le seguía de campo en campo. La condición de los *opouchtchennie*, debía mucho a los prejuicios ruso-ortodoxos, ha sido degradante en toda la historia soviética. En la década de 1930 ocupaban un barracón separado que era dirigido por una especie de «chulo padre», que ponía orden y protegía a sus «chicos». Después desapareció esta estructura de relativa protección y el *opouchtchennie* se vio obligado a llevar una vida paralela al lado de sus verdugos, una vida carente de toda solidaridad, de toda palabra. Sus objetos estaban marcados (debía utilizar cubiertos y utensilios especiales); no se le debía nada. El *opouchtchennie* no sólo era sexualmente esclavizado en condiciones de extrema violencia*, sino que también estaba en la escala más baja del campo en materia de empleo (sólo tenía derecho a ocupar los puestos que nadie quería) o de alimentación (no se le daba ningún su-

plemento de ninguna clase). Se entiende, pues, que en esta situación, palabras como «cabra» o «gallo» fueran auténticas injurias*, las más graves que se podían oír en los campos, y que su uso en un momento inoportuno pudiera desembocar en el asesinato del ofensor. Igualmente, una «cabra» que hubiera ocultado su identidad y comido con los «jefecillos» o los «perros» era acusado de haber cometido una de las peores transgresiones y de merecer la muerte. El sistema estaba claramente dirigido a reforzar y sacralizar la jerarquía, tan fuerte en el gulag como en otras sociedades cerradas: el activo acrecienta su prestigio, el pasivo renuncia a su dignidad. Como reconoce Kuznetsov, que tampoco está exento de homofobia, «la cabra era el instrumento sin voz ni voto de la satisfacción de las necesidades sexuales, y sólo era en esos momentos cuando el contacto con ella no mancillaba; durante el día era un paria, un intocable». Explotando la fragilidad social y fisiológica de los deportados homosexuales, la administración del campo trató de utilizarlos como confidentes. También era corriente que las autoridades amenazaran a un deportado con dejar que los otros detenidos los violaran cuando querían sacar alguna información de él. Situaciones semejantes se dieron en los campos de mujeres, cuya población aumentó considerablemente en la década de 1940 (las mujeres, que representaban menos del 5 por 100 de los deportados en la década de 1930, pasaron a ser el 25 por 100 en la de 1950). Las mujeres viriles (*kobly*, es decir, perros masculinos) se ponían nombres masculinos y hacían pasar por sus dependencias a las mujeres demasiado femeninas (*kovyrialki*). La relación era tan jerárquica como erótica, y no se podían cambiar los papeles. Algunos criminales masculinos entraban a veces en un campo de mujeres para violar a una *kobly*, a la que la ley del grupo obligaba en ese caso a suicidarse.

El primer deportado soviético que denunció la atrocidad de la situación sufrida por los *opouchtchenie* fue Guennadi Trifonov. En diciembre de 1977

envió a la *Literatournaia Gazeta* una carta abierta, que evidentemente no fue publicada, desde su campo de los Urales: «He sufrido la experiencia de todo lo que se pueda imaginar en materia de horror y pesadillas; la situación de los homosexuales en los campos nazis no era nada comparada con la nuestra; reducidos a un estadio animal, soñábamos con contraer una enfermedad mortal para conseguir unos días de reposo antes de morir». Valeri Klímov confió a Yaroslav Mogutin que, condenado por homosexualidad a tres años de internamiento en un campo al final de la era soviética, vio asesinar a 10 homosexuales, casi siempre de una forma absolutamente salvaje. En Sverdlovsk, uno de los muertos fue asesinado por 10 presos que, después de haberle violado, saltaron sobre su cabeza con los pies juntos.

Algunos soviéticos exiliados, como Mijaíl y August Stern, creen que en el gulag está el origen de la difusión de la homosexualidad en Rusia. Esto es claramente falso, pero es cierto que la cultura del gulag es el sustrato de una cierta cultura gay postsoviética, marcada por el miedo, la dureza y la violencia*; pero sobre todo es la raíz de la extrema homofobia que reina en lo más profundo de la sociedad rusa actual: no está de más señalar que el periodista y escritor gay Yaroslav Mogutin, que se interesó por la historia de los homosexuales en el gulag, se vio obligado a pedir asilo político en Estados Unidos en 1995.

► AMALRIK, Andrei, *Notes of a Revolutionary*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1982. —KON, Igor S., *The Sexual Revolution in Russia*, Nueva York, The Free Press, 1995. —KOUZNETSOV, Edouard, *Lettres de Mordovie*, París, Gallimard, 1981. —MOGUTIN, Yaroslav, «Gay in the Gulag», *Index of Censorship*, Londres, 1995, 24: 1. —STERN, Mijaíl y August, *Sex in the Soviet Union*, Londres, W. H. Allen, 1981.

Pierre ALBERTINI

→ comunismo; deportación; prisión; Rusia; violencia.

H

HEREJÍA

La homosexualidad ha sido generalmente asimilada a una especie de herejía, y tratada como tal. San Pablo* mezcla a los idólatras, los afeminados y los pederastas (I Co 6, 9-10) en una categoría única: la de aquéllos a los que les estará vedado el Reino de Dios, los que están ya alejados de Dios. De acuerdo con estas afirmaciones y tras el episodio de Sodoma* (Gn 19) o del Apocalipsis de san Juan (Ap 21), se puede deducir que el sacrificio de los sodomitas en el fuego no era más que la confirmación de su muerte espiritual: el mundo necesariamente tenía que purificarse de su presencia. Los teólogos* de la Edad Media prolongaron la tradición bíblica. Para santo Tomás de Aquino, los actos homosexuales eran una injuria contra la naturaleza y el orden establecido por Dios: los sodomitas rechazaban, pues, explícitamente la comunidad cristiana igual que hacen los idólatras, los paganos y los herejes. Realmente, eran «herejes de amor». Y, a la inversa, los que eran acusados de herejía solían ser asimilados a los sodomitas y acusados de realizar actos contra natura*. La amalgama se construyó a partir de la idea de acción diabólica. Por definición, el diablo actúa «contra natura» y está dispuesto a toda clase de excesos. Los procesos por brujería corroboran los procesos por herejía y, en los dos casos, aunque se confiese la culpabilidad, la pena es la del fuego purificador.

Fue en este espíritu de retorno a la ortodoxia y a la pureza de la cristiandad cuando se estableció la Inquisición al principio del siglo XIII, que fue rápidamente confiada a la orden de los dominicos. Hoy día es difícil deslindar las diferentes causas de las condenas, tanto como la tortura, muy utilizada, desataba las lenguas: la lucha contra la homosexualidad contribuía también a reforzar las luchas doctrinales. Así, los maniqueos, secta cristiana, fueron perseguidos por el Imperio bizantino antes de encontrar refugio en el territorio de la actual Bulgaria; según las costumbres que se atribuía a estos herejes *bougres* («búlgaros»), la palabra tomó el sentido de «homosexual», femenino en el siglo XIII y después masculino en el siglo XV (*Dictionnaire historique de la langue française*, París, Le Robert, 1998); significando tanto «sodomita» como «hereje». Igualmente, la secta albigense, activa al comienzo del siglo XIII y creada también sobre antiguas ideas maniqueas, despreciaba la materia, el cuerpo y la procreación. Las relaciones sexuales eran

toleradas siempre que fueran estériles; por eso se piensa que los albigenses favorecían las relaciones homosexuales.

Finalmente, el asunto de los templarios fue muy revelador de los lazos entre la homofobia y el rechazo violento de la herejía ya que la orden militar se vio acusada al mismo tiempo de sodomía e idolatría. Para los acusadores, las pruebas acumuladas de las prácticas contra natura de los monjes-caballeros, arrancadas mediante la tortura, son muy numerosas. Así, su sello los representa montados a dos en el mismo caballo. Varios confesaron haber sido besados en la boca cuando fueron recibidos en la orden, «se le daba al candidato un beso en el brazo, abajo de la espina dorsal, en el ombligo y en la boca». Afirmaron también que «si el ardor les empujaba a la incontinencia, tenían permiso para calmarlo con otros hermanos», o incluso que «varios de ellos, a la manera de la sodomía, se acostaron carnalmente uno con otro». Algunos se retractaron, pero estas confesiones justificaron la hoguera para los principales superiores. El Concilio de Viena, que consagró la supresión de la orden, justificó esta medida porque los templarios «habían caído en el crimen de una abominable apostasía contra nuestro Señor Jesucristo, en el vicio* detestable de la idolatría, en la execrable falta de los sodomitas y en diversas herejías» (*Conciles œcuméniques*, p. 701). La comisión conciliar encargada de examinar las faltas de los templarios tuvo que plegarse ante las exigencias del rey de Francia, Felipe IV el Hermoso. Siempre bajo tortura, los monjes confesaron tanto herejías como crímenes contra natura: el texto del concilio, en su propia sintaxis, da cuenta de la amalgama. Cualquiera que sea la verdad, se podría pensar que la herejía y la idolatría eran faltas suficientemente graves para justificar la detención de los monjes y su acusación. Pero, para hacer desaparecer a los templarios, había que golpear aún más fuerte: el crimen contra natura daba el impulso necesario. El rey pudo entonces confiscar sus bienes y el papa estar de acuerdo sin perder (demasiado) prestigio. Debemos señalar que la homofobia estaba tan arraigada en el pensamiento de la Iglesia y del poder civil que permitía justificarlo todo.

Aunque la definición de los delitos contra natura era muy clara, su asociación a faltas que ponían mucho más en juego la vida de la Iglesia, sobre todo las herejías, era difícilmente comprensible. La amalga-

ma* jugaba en contra de los que eran llamados sodomitas, forzados a sufrir las torturas, persecuciones y, en algunos casos, la muerte en la hoguera.

► ALBERIGO, Giuseppe (dir.), *Les Conciles œcuméniques*, t. II-1: *Les décrets*, París, Le Cerf, 1994. - BOSWELL, John, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité*, París, Gallimard, 1985 [ed. cast.: *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad: los gays en Europa occidental desde el comienzo de la era cristiana hasta el siglo XIV*, Barcelona, El Aleph Editores, 1998]. - GAIGNEBET, Claude, LAJOUX, Dominique, *Art profane et religion populaire au Moyen Âge*, París, PUF, 1985. - LEVER, Maurice, *Les Bûchers de Sodome*, Fayard, 1985.

Thierry REVOL

→ *Biblia; contra natura; Inquisición; Juan Pablo II-Vaticano; judaísmo; retórica; san Pablo; san Pedro Damiano; Sodoma y Gomorra; teología; vicio; violencia.*

HETEROCENTRISMO → HETERONORMATIVIDAD → heterosexualismo

HETEROFOBIA

Puede parecer paradójico reflexionar sobre una noción sin existencia lingüística clara. Los diccionarios sólo hablaban de heterosexualidad. *El pequeño Robert* la definió como «la sexualidad normal de lo heterosexual» (*sic*), es decir, de lo que «prueba una apetencia sexual normal por los individuos del sexo opuesto». La norma está saturada hasta el punto de poder decirse bajo una forma casi tautológica; el adjetivo «normal» que caracteriza la heterosexualidad no significa aquí «habitual» o «común», sino que tiene la función de señalar la normalidad, la conformidad de lo heterosexual. Ante tanta normalidad se comprende que nadie se pregunte si la homofobia tiene su recíproco. El concepto de heterofobia corre el riesgo de parecer en el mejor de los casos superfluo; en la duda, incongruente; en el peor, completamente sospechoso.

Precisaremos, por tanto, que no tratamos de imponer aquí una definición del término «heterofobia», que ya ha sido interpretado de otro modo (Jacques Tarnero lo convierte en un sinónimo de racismo, una forma de odio al otro) y cuya existencia concreta crea incluso un problema, no permitiendo ningún índice concreto asir la realidad y evaluar su importancia —esto supondría la existencia de prácticas heterofobas incontestables—. Aún menos trataremos de mantener un discurso de orden axiológico, prescriptivo o proscripivo sobre el envés de la ho-

mofobia, como hizo el escritor Éric Rémès en un almanaque de humor del 7 de mayo de 2001, publicado en *Ibiza News* y en *citegay.com*. En él reivindica una heterofobia que analiza como «el rechazo o el miedo de la heterosexualidad que comprende una repulsión contra fantasmas, deseos y conductas heterosexuales y que se puede traducir por actitudes negativas, es decir discriminatorias, hacia los individuos de orientación heterosexual». La heterofobia será tratada aquí sólo como concepto teórico con el fin de interrogarnos sobre la ausencia de este término dentro del sistema de representaciones legitimadoras o discriminadoras de la sexualidad: ¿qué representa este vacío y qué nueva perspectiva abre sobre el fenómeno de la homofobia?

No podemos alegrarnos de esta ausencia, pero, sin embargo, es forzoso convenir que ésta no tiene nada de evidente. Se podría esperar a que la violencia* física o simbólica ejercida sobre los homosexuales desde hace mucho tiempo, y bajo formas que en la actualidad todavía pueden entrañar toda clase de estigmatizaciones, el encarcelamiento e incluso la muerte, suscitara un sentimiento de odio como respuesta. ¿Cómo es posible que una discriminación* así no tenga ninguna simetría? ¿No es extraño que no se plantee nunca el tema de una violencia reactiva de los homosexuales como sí ha ocurrido con los negros a lo largo de su historia, o con los judíos durante la Segunda Guerra Mundial, incluso aunque, en el segundo caso, se haya señalado el carácter excepcional de los momentos de revuelta activa?

Sin duda alguna, en la historia de los homosexuales las estrategias de liberación no han cristalizado en la forma de una heterofobia reivindicada como tal. Más aún, a muchos homosexuales les chocarían las manifestaciones de heterofobia que aparecen como una negación de los propios valores sobre los que reposa la identidad gay y lesbiana: la relativización de las preferencias sexuales y la demanda de tolerancia* contra las sexualidades minoritarias. Dar pruebas de heterofobia conduciría a invalidar las reivindicaciones de respeto y reconocimiento sobre las que se apoya la identidad homosexual. Se produciría un lógico estancamiento. De ahí las sempiternas críticas que los homosexuales son los primeros en formular contra la propia comunidad gay cuando ven que se ha convertido en un «gueto*». Sin embargo, se pueden observar rasgos de heterofobia en algunos discursos y comportamientos homosexuales, ya se trate de inventivas, como «heteropolicias» y «heteroristas» en la época del FHAR, o *breeders* (reproductores) en inglés, de burlas y caricaturas que transportan en la forma de humor un cierto rencor, y también mitos y ficciones que construyen un universo paralelo. En este último caso se excluye de hecho la heterosexualidad, como en algunas reformulaciones del mito de las Amazonas, en el que se produce una auténtica inversión de

las relaciones: en *Shame no more*, John Krokidas filmó una pequeña ciudad modelo cuyos habitantes llevaban toda una vida perfectamente convencional y homosexual. Dos hombres sospechaban de la heterosexualidad de su hijo y trataron de llevar al joven desviado por el camino de la normalidad. Destaquemos, finalmente, que son escasos los textos que ponen explícitamente en escena actos de heterofobia: es el caso de *La Vie rêvée de sainte Tapiole*, donde Hervé Brizon imagina la historia disparatada de un militante gay terrorista que lanza una operación de destrucción de los lugares simbólicos de la heterocracia.

Aunque hay ejemplos que demuestran que hay algunas reacciones homóforas, debemos señalar que no bastan para otorgar una existencia real y suficiente a este concepto. Más aún, se puede constatar que el tema de la violencia de los homosexuales es un argumento ambiguo en la literatura* y el cine*. Conocemos la fascinación que suscitan las historias de homicidios homosexuales (*J'ai pas sommeil*, de Claire Denis) o el estereotipo de los amores homosexuales que desembocan en un crimen (*La saga*, de Hitchcock). Estos ejemplos ilustran el tópico del homosexual como personaje dañino e incluso criminal*. Pero no se trata de heterofobia, ya que esos homosexuales no actúan contra la heterosexualidad como tal. Además, en ocasiones la violencia se dirige contra ellos, como en *Querelle de Brest*, de Jean Genet (el homicidio del primer amante armenio), al igual que los homosexuales suelen ser los primeros blancos del humor *camp*, que adopta sobre todo la forma de autoirrisión. Finalmente, la mayoría de las veces, los contramundos que se pueden oponer en el universo heterosexista tienen ante todo una función de contestación o burla; no son un verdadero programa y están dirigidos exclusivamente a provocar un cambio de perspectiva, aunque sea en la ficción: es lo que hace Arnold en *Trilogía de Nueva York*, cuando, al no tener apenas argumentos, pide a su madre que imagine un mundo en el que todos los discursos, todos los libros, todas las emisiones no cesarían de repetir: «¡You've got to be gay!».

Pero esta exclusión que las víctimas podrían ejercer en reciprocidad plantea una cuestión fundamental: aunque los homosexuales no devuelven a los heterosexuales la violencia que sufren, parece, por el contrario, que los heterosexuales se sienten víctimas de manifestaciones de heterofobia, y se lo reprochan a los homosexuales. Real o ilusorio, la heterofobia es el resultado de una situación de exclusión invertida: ser expulsado a la entrada de un bar homosexual, sentirse rechazado por la uniformidad de los códigos del «medio gay», ver en una creación intelectual o en un programa político identitarios la señal de un repliegue comunitarista*... La homosexualidad, los debates en torno al Día del Or-

gullo de Gays y Lesbianas o del PACS mostraron, una vez más, lo que puede ser denunciado como una amenaza. Incluso aunque nunca se llegue a formular la hipótesis de una auténtica heterofobia, está clara la posibilidad de un odio invertido que es, así, denunciado, a veces de forma violenta, en algunas evoluciones culturales y políticas de los homosexuales. Parece también que la homofobia no puede tener su envés exacto. Es imposible pensar en una violencia que produjera efectos de una magnitud similar: realizar discursos abiertamente discriminatorios, ejercer una violencia que provoque en las personas discriminadas un sentimiento difuso de inseguridad (según el lugar en el que se encuentre o la visibilidad de sus códigos de vestimenta o de su comportamiento físico), la necesidad de componer y disimular cuando no se «está entre ellos»... La heterofobia nunca podrá ser equivalente a la homofobia, que puede ser condenada moralmente y que, sin duda, lo será jurídicamente, pero que se ejerce sin cuestionar la identidad psicológica y sexual del que ejerce esa violencia. Por el contrario, en el caso de un odio manifestado por un homosexual se vería en su propia sexualidad el origen patológico de esa violencia; la heterofobia probaría una identidad sexual reactiva y malsana.

Esta asimetría irreducible constituye el punto esencial de nuestra reflexión: se puede ver en el concepto de heterofobia, además de los aspectos de carácter psicológico (¿por dónde pasa la violencia vivida por las víctimas de la homofobia?) o de orden jurídico, un interés ante todo intelectual. La hipótesis de la heterofobia sólo tiene valor en tanto que nos lleva a plantear la siguiente cuestión: ¿es posible cuestionar radicalmente la homofobia sin pensar en la posibilidad, ni siquiera teórica, de la heterofobia? Efectivamente, la homofobia descansa en gran parte en un sentimiento de impunidad, de legitimidad sexual, que se manifiesta en el hecho de que el dominante (y, por interiorización, el propio dominado) no piensa siquiera en la eventualidad de la reciprocidad de la violencia. Es una violencia, física y simbólica, que no da lugar a reacciones experimentadas por la víctima y no le queda ninguna posibilidad de réplica; una estigmatización de un solo sentido, como si la homosexualidad fuera una desventaja, una enfermedad que sólo se puede entender en función de una norma intangible.

El Día del Orgullo de Gays y Lesbianas suscita a veces la idea, presentada como extravagante y provocadora, de un «Día del Orgullo Hetero», pero, a la inversa, la homofobia no provoca la idea de la heterofobia. Hay que alegrarse del hecho de que no se pueda señalar la no reciprocidad absoluta de las relaciones de violencia entre heterosexuales y homosexuales. Pero esto es poco probable, y quizá sea interesante no dejar ocultos estos sentimientos, si

verdaderamente existen. Tal ficción, ya se trate de una ficción jurídica, de una noción psicológica o de una categoría puramente especulativa, nos parece que tiene ante todo el interés de cuestionar la homofobia en su fundamento mismo: el sentimiento de legitimidad absoluta. No es posible desmontar la violencia homófoba sin atacar la impresión de impunidad asegurada por la idea de que la heterosexualidad «es la sexualidad normal», que no debería ser cuestionada por la «tendencia» o la «conducta» de los que aman a las personas de su mismo sexo.

► BRIZON, Hervé, *La Vie rêvée de sainte Tapiole*, París, Balland, 2000. —FRANZINI, Louis R., WHITE, Stephen M., «Heteronegativism? The Attitudes of Gay Men and Lesbians Toward Heterosexuals», *Journal of Homosexuality*, vol. 37 (1), 1999. —KROKIDAS, John, *Shame no more*, cortometraje, 1999. —«Le Miracle de l'hétérophobie», *Bang Bang*, 2002, núm. 7. —RÉMÈS, Éric, <http://erikremes.free.fr/TEXTES/HUMEURS/HUMEUR%201.html>. —WITTIG, Monique, *Les Guérillères*, París, Minuit, 1969.

Jean-Louis JEANNELLE

→ bifobia; comunitarismo; criminal; odio a sí mismo; gayfobia; gueto; heterosexismo; lesbofobia; orden simbólico; tolerancia; transfobia; violencia.

HETEROSEXISMO

Esta palabra no figura todavía en los diccionarios de lengua francesa. Sin embargo, el concepto no es nuevo: figura claramente en las obras de André Gide*, y de alguna manera es el «pensamiento *straight*» del que habla Monique Wittig, e incluso «la coacción a la heterosexualidad» que criticaba Adrienne Rich. Aparece subliminalmente en los términos «heteropolicías» o «heterorristas» utilizados por los militantes del FHAR y de la liberación sexual, y fue también pronunciada en algunas ocasiones en esta época, pero apenas ha tenido existencia pública, por lo menos en Francia.

Sin embargo, en los últimos años, durante los debates y reflexiones en torno al PACS, se emplearon más de una vez la palabra y el concepto, compaginados además con los términos heterocentrismo y heteronormatividad; este uso levantó reservas, pero no críticas: evidentemente, en la medida que obliga a repensar en los mecanismos teóricos y prácticos de la dominación sexual, este concepto es capital y problemático al mismo tiempo.

No es fácil definir un concepto nuevo sobre el que no hay consenso, un concepto que es ante todo un instrumento de crítica social, cuyo alcance y virtudes, si es que las tiene, están por ver todavía. Sea lo que fuere, el heterosexismo puede ser definido

como un principio de visión y división del mundo social que articula la promoción exclusiva de la heterosexualidad a la exclusión casi promovida de la homosexualidad. Descansa en la ilusión teleológica según la cual el hombre estaría hecho para la mujer y, sobre todo, la mujer para el hombre, íntima convicción que se pretende que sea el modelo necesario y el horizonte último de toda sociedad humana. Por ello, al atribuir a la heterosexualidad el monopolio de la sexualidad legítima, esta «sociodicea» destacable tiene el efecto, o el fin, de proponer por adelantado una justificación ideológica de las estigmatizaciones y discriminaciones* que sufren las personas homosexuales.

Visto así, este concepto tiene el mérito de distinguir dos realidades que con frecuencia se suelen confundir. Como dice Éric Fassin, «su uso actual duda entre dos definiciones muy diferentes. La primera entiende la fobia en la homofobia: es el rechazo de los homosexuales y de la homosexualidad. Estamos en el registro, individual, de una psicología. La segunda ve un heterosexismo en la homofobia: se trata en esta ocasión de la desigualdad de las sexualidades. La jerarquía entre heterosexualidad y homosexualidad remite más bien al registro, colectivo, de la ideología». A partir de ahí, señala el sociólogo, «quizá en este caso, a semejanza de la distinción entre misoginia y sexismo, sería más claro distinguir entre “homofobia” y “heterosexismo”, para evitar las acepciones entre psicológica e ideológica: por mi parte, es lo que propongo y practico». En este caso, las personas de buena fe —¿por qué no concederles este extremo?— que afirman alto y fuerte: «No soy homófobo, pero...», en la medida en que rechazan, por ejemplo, la igualdad de derechos entre homos y heteros sobre cuestiones como el matrimonio* o la adopción*, deberían reconocer al menos que son heterosexistas, lo que podría ser ya una preciosa herramienta de argumentación política.

Pero esta interesante distinción tiene como inconveniente, precisamente, romper la evidencia del vínculo inevitable entre estigmatización (homófoba) y discriminación* (heterosexista), causa y consecuencia la una de la otra. Peor, al reducir el espectro semántico de la palabra homofobia, da la sensación de limitar su alcance crítico, lo que Éric Fassin, justamente, trata de evitar: «Hablar en este caso de heterosexismo más bien que de homofobia no es una manera, más o menos hipócrita o hábil, de eufemizar la violencia* homófoba, al llamarla heterosexista». En resumen, el concepto de heterosexismo puede plantear problemas que no puede resolver.

Ahora bien, es la génesis del heterosexismo lo que permite revelar el destacable potencial crítico del concepto. Aquí hay que tener en cuenta dos aspectos distintos: el paso individual a la heterosexualidad (psicogénesis) y la conversión colectiva al he-

terosexismo (sociogénesis). La psicogénesis de la heterosexualidad sigue todavía sin estar explicada. En la medida en que se admita con Freud la idea de la bisexualidad original del hijo, ¿cómo explicar la restricción y limitación que se produce a continuación? En este caso, indudablemente hay que colocar en un importante lugar las influencias sociales, evidentemente determinantes en el desarrollo psíquico del individuo. Esto es lo que muestran sobre todo los trabajos de Freud y Beach: «Los hombres y las mujeres sin tendencias homosexuales conscientes son un producto del condicionamiento cultural, igual que lo son los homosexuales que encuentran desagradables o frustrantes las relaciones heterosexuales. Estos dos extremos son el resultado de un alejamiento de la vía intermedia original en la que se manifiestan las dos formas sexuales. En una sociedad como la nuestra, una gran parte de la población aprende a no reaccionar contra las estimulaciones homosexuales y a evitarlas, hasta que dejan de representar una amenaza. Al mismo tiempo, y también por aprendizaje, una minoría se vuelve muy, por no decir exclusivamente, sensible a los atractivos sexuales del mismo sexo». En resumen, la psicogénesis de la heterosexualidad le debe mucho al aprendizaje social.

Pero falta aún por explicar cómo una preferencia culturalmente adquirida se convierte en una valencia moralmente necesaria. Ahora bien, esta sociogénesis de la heterosexualidad hegemónica, y en esto heterosexista, constituye el verdadero nudo del problema. A pesar de la claridad de los trabajos y conclusiones de Jonathan Katz sobre *L'Invention de l'hétérosexualité*, la tesis que sostiene es impensable para algunos. Por lo demás, esta reacción muestra claramente el poder del heterosexismo que, como toda ideología totalizadora, impide precisamente pensar desde fuera de los marcos de pensamiento que establece *a priori*, punto de vista sobre el mundo, pero punto ciego de este punto de vista. Claro está, ni para Katz ni para nosotros se trata de decir que las relaciones sexuales entre hombres y mujeres serían una invención históricamente datada. Por el contrario, la especificidad y, por decirlo mejor, la primacía simbólica acordadas a estas relaciones no son, sin duda, invariantes o universos de la cultura humana. Por el contrario, todo lleva a pensar que, a semejanza del homosexual, personaje que, si creemos a Foucault, fue inventado por la medicina del siglo XIX, el personaje del heterosexual es una construcción progresiva cuya emergencia y evolución pueden ser trazadas de nuevo.

Para hacerlo sería necesario reconsiderar según Denis de Rougemont *El Amor y Occidente*, o más exactamente la heterosexualidad en Occidente: la cantera es muy grande, pero veríamos en ella el sur-

gimiento en torno al siglo XII de una nueva concepción de sexos y de géneros vinculada a la ética cortés y al *fin' amor*. Ahí está, más aún que en los primeros siglos de la llegada del cristianismo, la aparición real y conjunta del heterosexismo y la homofobia. Al buscarlo, se notaría claramente un recrudescimiento de este sentimiento heterosexista en la segunda mitad del siglo XVI y la primera mitad del siglo siguiente, es decir, en la nueva sociedad cortesana y de salones mundanos que las investigaciones históricas y literarias han analizado parcialmente. Finalmente, la investigación seguramente haría aparecer una renovación del deseo a partir del final del siglo XVIII, y durante toda la época romántica, complejo cultural del que todavía no hemos salido del todo. De forma muy significativa, es a estas tres épocas respectivas a las que pertenecen los grandes mitos de la cultura heterosexual: Tristán e Isolda, Romeo y Julieta y, en menor medida, Pablo y Virginia.

Pero no basta con explicar cómo se ha formado esta mitología de la pasión amorosa heterosexual erigida como absoluta, construcción cultural de la que apenas hay ejemplos en las épocas anteriores, y cuya misma idea, en la Antigüedad, habría parecido demasiado descabellada; sería necesario mostrar paralelamente la desaparición sistemática del deseo homosexual en esta misma cultura: es tarea de la censura*, de relectura y reescritura a la que se adhiere todo el Occidente cristiano. Esta reforma sexual general, que afectó en primer lugar a los autores antiguos, Safo*, Anacreonte, Píndaro, Catulo, Virgilio, Horacio, Tibulo, Marcial, Petronio, etc., también fue aplicada a los autores modernos, Shakespeare, Miguel Ángel y hasta Walt Whitman, a fin de enmascarar en la medida de lo posible el erotismo homosexual que aparece en sus obras. En esta situación, la representación de las relaciones entre hombres o entre mujeres es muy difícil, y con frecuencia imposible, a menos que no aceptara plegarse a las normas de la «tolerancia*» social al presentar imágenes totalmente eufemizadas, o por el contrario, completamente caricaturizadas, que acabarían por convertirse en la visión dominante, y exclusiva, de la homosexualidad en Occidente.

Pero no se pueden subestimar los efectos sociales de esta ideología. Efectivamente, en la cultura heterosexista surgida de la sociedad burguesa del siglo XIX, la doble conminación al sistema conyugal y a la paternidad constituye un sistema de pensamiento horizontal y vertical rigurosamente articulado, verdadera división del espacio social, que deja así estigmatizados en sus márgenes no sólo, claro está, a los homosexuales, hombres o mujeres, ya fuera en pareja o (sobre todo) con hijos, sino también a los solteros a lo Balzac, el «viejo muchacho», la «vieja chica», las *ca-*

*therinettes*²³, los divorciados, la pareja-no-casada, la pareja-sin-hijos, todos los que, en definitiva, dan la sensación de no ratificar el orden social de la pareja y de la filiación simbólicamente reconocidas, y que parecen por ello un fermento de contestación social y de desorden «ecológico».

Pero dentro de este marco normativo, lo cotidiano no es confortable. Las obligaciones que se imponen transforman a menudo a los agentes colectivos de esta presión social en víctimas individuales, que rechazan entonces su opción de vida, escogida en cierto modo para satisfacer los requisitos sociales, pero a un precio demasiado elevado, en la medida en que en general comprenden que sacrificaron su juventud, su felicidad y su libertad para respetar un orden social a cuyas disposiciones se creían poco sometidos. Sin embargo, la causa de esta insatisfacción común y de esta miseria psicológica, que es el destino de muchos heterosexuales aparentemente «conformes», con frecuencia no identificado, es lo que provoca la violencia simbólica, en el sentido que la definió Pierre Bourdieu, del sistema heterosexista, totalmente invisible y perjudicial en realidad incluso para aquéllos a los podía beneficiar.

De este modo, el heterosexismo se presenta como una Policía de géneros destinada a recordar el orden simbólico a los individuos de toda clase, cualquiera que sea su orientación sexual, se sitúen o no dentro del marco definido. Pero sería extraño que una ideología, tan pesada como costosa, pueda perpetuarse de forma mecánica si los individuos no ven en ella, con o sin razón, alguna ventaja. Más allá del interés puramente natalista, que está claro que no ha estado amenazado en las sociedades que han otorgado un lugar más legítimo a las relaciones homosexuales, el heterosexismo parece garantizar al individuo masculino, al que le otorga el dominio del mundo social a condición de que acepte probar desde su juventud y durante toda su vida, demostración exigente y agotadora a la larga, como bien lo ha demostrado Élisabeth Badinter, que no es ni un bebé, ni una niña, ni, por fin, un «marica». Y para la mujer, esta cultura heterosexual en la que aparentemente ocupa una posición psicológicamente valorizadora, ya que se ve deseada, cortejada, adulada, todo ello en realidad enmarcado, controlado, dominado, parece prometerle una felicidad maravillosa junto al príncipe encantador y, llegado el caso, por lo menos la perspectiva tranquila y sosegada de una vida familiar* en una sociedad en la que la complementariedad de los sexos está de acuerdo con la igualdad de oportunidades.

El problema es que a veces el mundo va contra esta fábula. Lejos de ser un principio de igualdad o

reciprocidad entre los sexos, el heterosexismo es un sistema de pensamiento que, por la propia conyugalidad y por la maternidad, confirma la dominación masculina en las relaciones de género. Les dice a las mujeres que su loable y generosa dulzura las destina *naturalmente* al servicio del hombre y la familia y, paralelamente, conforta a los hombres en el sentimiento de que la mujer les está *naturalmente* obligada, de acuerdo con el orden de las cosas, y en razón también de su «valor», oscura convicción que justifica confusamente *a priori* las agresiones y acosos sexuales de toda clase, perpetrados a veces con toda tranquilidad e incluso en un extraño espíritu de relativa legitimidad que lleva a creer en una forma extrema de cinismo, allí donde quizá puede haber una cierta ingenuidad, claro está, intolerable.

Por ello, el culto al poder físico y sexual, inherente a la formación de la identidad masculina, al menos tal como se concibe normalmente en nuestras sociedades, tiende a valorizar y, por tanto, a favorecer las demostraciones de fuerza, por brutales que sean, lo que permite comprender la correlación destacable, aunque rara vez destacada, entre violencia* y masculinidad, la violencia física, sexual o no, que es casi siempre obra de individuos masculinos muy condicionados por el masculinismo ambiente. Es decir, que en definitiva el heterosexismo se encuentra a la vez en la raíz de la homofobia (hacia los homosexuales), del sexismo (hacia las mujeres), y también de forma más general, aunque más distante, en la raíz de muchos actos violentos (hacia cualquier persona) cuyos vínculos con la cultura de la identidad masculina y de la fuerza viril no aparecen a primera vista, pero que, sin embargo, explica que muy a menudo los hombres más violentos son a la vez los más sexistas, misóginos, y, al mismo tiempo, los más homófobos. En este sentido, el combate contra el heterosexismo aparece sin duda como un envite público prioritario.

Por ello hay que deconstruir el heterosexismo, es decir la lógica de la primacía de género y de sexo que promueve esta ideología en perjuicio de los homosexuales, de las mujeres y, *a fortiori*, a las mujeres homosexuales, pero también a los hombres heterosexuales guiados a veces por la ilusión falaz de un interés mal entendido y dominados ellos mismos por su dominación. El «contrato social heterosexual», que critica Monique Wittig con toda justicia, podría dejar su sitio a un nuevo contrato social de valencias plurales, que otorga toda la legitimidad no sólo a los homos y heteros hombres o mujeres, sino también a los bisexuales y trasgéneros que el análisis teórico y las prácticas sociales, en su lógica binaria y exclusiva, tienden evidentemente a ocultar.

Una anécdota para acabar. En 1972 la NASA puso a punto una misión denominada *Pioneer* y lanzó al espacio un mensaje intersideral destinado a eventual-

²³ Nombre que se da en Francia a las solteras, que tienen la costumbre de celebrar la festividad de santa Catalina el día que cumplen veinticinco años. [N. de los T.]

les formas de inteligencia que pudieran recibirlo. En este mensaje, que se pretendía que fuera una figuración de los «fundamentos» de nuestro universo, había un átomo de hidrógeno del sistema solar, de nuestra galaxia... y también una pareja «media» hecha por el ordenador, evidentemente un hombre y una mujer (de raza blanca), levantando el hombre la mano en señal de paz y permaneciendo la mujer humildemente a su lado. Habría que aclarar que en esta sorprendente «media» los científicos que la crearon habrían podido representar también a individuos solos, parejas homo y heterosexuales, grupos de amigos/as, de seres humanos, asiáticos, negros, blancos o mestizos, pero que se doblegaron, quizá sin darse cuenta, a los prejuicios heterosexistas y racistas que querían ver en lo que en el fondo no es más que una pareja hetero *middle class* de un barrio norteamericano convertido en una especie de arquetipo de la especie humana. Aquí está la ilusión normal del razonamiento metonímico, o para decirlo de una forma más familiar, la historia de la parte que se toma como el todo. Pero, en fin, podemos suponer que los seres cósmicos que recibieron el mensaje, en su inteligencia suprema, se contentaron con sonreír al ver esta burda impostura y estarán esperando días mejores para honrar a la Tierra con su visita...

► BADINTER, Élisabeth, *XY, De l'identité masculine*, París, Odile Jacob, 1992 [ed. cast.: *XY: la identidad masculina*, Madrid, Alianza, 1993]. –BARET, Guy, *Éloge de l'hétérosexualité, pour le droit à la différence*, París, Les Belles Lettres, 1994. –BASOW, Susan, THEODORE, Peter, «Heterosexual Masculinity and Homophobia: A reaction to the Self», *Journal of Homosexuality*, 2000, vol. 40, núm. 2. –BEATTIE, Jung Patricia, SMITH, Ralph, *Heterosexism, An Ethical challenge*, Nueva York, State Univ. of New York Press, 1993. –BEACH, Franck, FORD, Clellan, *Le Comportement sexuel chez l'homme et l'animal*, París, Robert Laffont, 1970. –BOURDIEU, Pierre, «Sur le pouvoir symbolique», en *Annales*, 1977, núm. 3. –BURN, Shawn Meghan, «Heterosexual's Use of "Fag" and "Queer" to Deride One Another: A Contribution to Heterosexism and Stigma», *Journal of Homosexuality*, 2000, vol. 40, núm. 2. –DORAIS, Michael; DUTEY, Pierre, WELZER-LANG, Daniel (dir.), *La Peur de l'autre en soi. Du sexisme à l'homophobie*, Montreal, VLB, 1994. –FASSIN, Éric, «Le "Outing" de l'homophobie est-il de bonne politique?», en *L'Homosexualité, comment la définir, comment la combattre*, París, Éd. Prochoix, 1999. –FOUCAULT, Michel, *La Volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976. –GIDE, André, *Corydon*, París, Gallimard, 1924 [ed. cast.: *Corydon*, Madrid, Alianza, 1982]. –HEREK, Gregory, «Psychological Heterosexism and Anti-Gay Violence: The Social Psychology of Bigotry and Bashing», en HEREK, Gregory, BERRIL,

Kevin T. (dir.), *Hate Crimes: Confronting Violence against Lesbians and Gay Men*, Londres, Sage Publications INC., 1992. –JACKSON, Stevi, «Récents Débats sur l'hétérosexualité: une approche féministe matérialiste», *Nouvelles questions féministes*, 1996, vol. 17, núm. 3. –JACKSON, Stevi, *Heterosexuality in Question*, Londres, Sage, 1999. –KANTOR, Martin, *Homophobia: Description, Development and Dynamics of Gay Bashing*, Westport, Praeger, 1998. –KATZ, Jonathan, *The Invention of heterosexuality*, Nueva York, A Dutton Book, Penguin, 1995. –KITZINGER, Celia, WILKINSON, Mary, *Heterosexuality, a «Feminism and Psychology» Reader*, Londres, Sage, 1993. –*La Revue d'en Face*, «Hétérosexualité et Lesbianisme», 1981, núms. 9-10. –MAYNARD, Mary, PURVIS, June (dir.), *(Hetero)Sexual Politics*, Londres, Taylor & Francis, 1995. –Onlywomen Press (dir.), *Love Your Enemy: The Debate Between Heterosexual Feminism and Political Lesbianism*, Londres, Londres, Onlywomen Press, 1981. –RICHARDSON, Diane (dir.), *Theorising Heterosexuality: Telling It Straight*, Buckingham, Open Univ. Press, 1996. –RICH, Adrienne, «La Contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne», *Nouvelles questions féministes*, 1981, núm. 1. –ROUGE-MONT, Denis de, *L'Amour et l'Occident*, París, Plon, 1939 [ed. cast.: *El Amor y Occidente*, Barcelona, Kairós, 1986]. –STRAAYER, Chris, *Deviant Eyes, Deviant Bodies. Sexual Re-Orientation in Film and Video*, Nueva York, Columbia Univ. Press, 1996. –TIN, Louis-Georges, «L'invention de la culture hétérosexuelle», *Les Temps modernes*, 2003. –WITTIG, Monique, *The Straight Mind*, Nueva York, 1978.

Louis-Georges TIN

→ *anormal; contra natura; herejía; heterofobia; literatura; orden simbólico; retórica; violencia.*

HIMMLER, HEINRICH

Primer jefe de las SS (1929) y de la Gestapo (1934), después jefe supremo de la Policía* alemana (1936) y finalmente ministro del Interior (1943), Heinrich Himmler (1900-1945) fue el principal teórico de la homofobia nazi y el principal instigador de la persecución de homosexuales bajo el Tercer Reich.

En su discurso dirigido a los generales de las SS el 18 de febrero de 1937, Himmler expuso los principios de la homofobia nazi, reciclando los prejuicios populares para colocarlos mejor al servicio de una ideología racista y eugenista. Presentándose como un especialista en el tema, insistía en la difusión de la homosexualidad, casi como un contagio*, y que amenazaba, según él, al conjunto de la nación. En una Alemania ya amputada por la Primera Guerra Mundial, la homosexualidad masculina y

el aborto, al que suele ir asociada, era un atentado para la «supervivencia de la raza» y obstaculizaba la expansión del Reich y su conquista de un «espacio vital». Himmler también señaló los riesgos ligados a la formación de una coalición secreta de homosexuales en el corazón del Estado. Los homosexuales, traidores y cobardes, privilegiaban la solidaridad sexual en detrimento del patriotismo: eran enemigos interiores a los que había que desenmascarar para impedir que hicieran daño. Su deseo de clandestinidad era además un «objeto ideal de presión» que contribuía a debilitar al Estado. El peligro homosexual era aún mayor en una organización de élite, como las SS, preparada para encarnar todas las «virtudes» nazis. Para Himmler, la homosexualidad era la consecuencia de la mezcla de razas: la campaña alemana, a semejanza de la Alemania original, estaría, según él, preservada de esta «plaga». Se trataba, por tanto, de librar a la juventud de la tentación homosexual a través del deporte*, del trabajo y de la disciplina, alentando la prostitución y los matrimonios precoces y tolerando los nacimientos ilegítimos. A la moral cristiana opuso la seducción de una sociedad pagana y dionisíaca, disimulada con acentos puritanos e idealistas. Himmler encarnó así varias facetas de la homofobia: al desprecio asociado al estereotipo del homosexual «afeminado» añadió el miedo a la despoblación y el temor a la degeneración* en una sociedad obsesionada por la virilidad. A ello se pueden sumar factores personales: respecto a la homosexualidad masculina, Himmler parecía poseído por un miedo y un asco irracionales que, combinados con un cierto voyerismo y un verdadero goce organizativo al legislar sobre la sexualidad del otro, le empujaría a poner en práctica sus fantasmas purificadores.

La directiva secreta del Reichsführer de las SS y jefe de la Policía de Himmler, fechada el 10 de octubre de 1936, centralizaba y priorizaba «la lucha contra la homosexualidad y el aborto» que había comenzado en 1933 con la llegada de los nazis al poder. El reforzamiento del artículo 175, combinado con la creación de nuevos organismos, como la Central del Reich para Combatir la Homosexualidad y el Aborto, destinados a fichar y hacer un repertorio de los homosexuales, contribuyó a un aumento considerable de las detenciones, que se tradujeron, para algunas categorías de «criminales» como los prostituidos, los «corruptores de la juventud» o los reincidentes, en el envío a campos* de concentración. Himmler le concedía una importancia especial a la erradicación de la homosexualidad dentro del partido, de las SS y de las Juventudes Hitlerianas, pues era consciente de la ambigüedad instilada por el culto a la camaradería en estas organizaciones viriles. Sin embargo, sus tentativas para «purificar» la Wehrmacht fueron infructuosas durante mucho tiempo,

debido a la resistencia de las autoridades militares a las que no les gustaban sus iniciativas. En 1937 Himmler también emprendió las campañas homófobas contra la Iglesia católica y contra el Estado Mayor del Ejército*.

Pero el exterminio de todos los homosexuales no era el objetivo del régimen nazi, y el propio Himmler contempló la posibilidad de una «reeducación» para aquéllos cuya homosexualidad era considerada «adquirida», determinada por el «desenfreno*» o la «seducción». Se interesó vivamente por los diferentes métodos preconizados por los médicos para «curar» a los homosexuales, desde el psicoanálisis hasta los tratamientos* hormonales, y financió algunos programas. Así, el Instituto Alemán para la Investigación Psicológica y la Psicoterapia de Mathias Heinrich Goering alcanzó una tasa de éxito del 70 por 100. El objetivo era reinsertar a los homosexuales en la comunidad nacional. Después de comenzar la guerra, los proyectos de «reeducación» pasaron a un segundo plano. Himmler fue cada vez menos partidario de una lógica que costaba tiempo y dinero a favor de los «asociados». La deportación a los campos se hizo más sistemática y la castración, aunque muy controvertida, se impuso como el medio más simple de devolver a los homosexuales «curados» al frente. Las experiencias criminales del doctor Carl Vaernet en Buchenwald fueron también alentadas por Himmler.

► HIMMLER, Heinrich, *Discours secrets*, París, Gallimard, 1978. —LE BITOUX, Jean, *Les Oubliés de la mémoire*, París, Hachette, 2002.

Florence TAMAGNE

→ Alemania; contagio; decadencia; degeneración; deportación; esterilidad; extrema derecha; fascismo; Hirschfeld, Magnus; medicina; Pétain, Philippe; proselitismo; traición; tratamientos; violencia.

HINDUISMO

Antes de exponer la homofobia en el hinduismo hay que definir el hinduismo. Aunque generalmente es presentado como una religión, es un error calificarlo de tal. Efectivamente, no es ni una doctrina teológica homogénea ni un cuerpo doctrinal sobre temas filosóficos. De hecho, el hinduismo cubre un espectro que va del monismo hasta una forma más o menos laxa de politeísmo o panteísmo. Entre las dos hay una rica cultura que se desarrolló de forma autónoma mucho antes de la aparición del monoteísmo estricto definido por el Antiguo Testamento.

De hecho, en el hinduismo no se aplica el término «religión», en la medida en que presupone una divinidad con la que el creyente podría entrar en re-

lación. Los hindúes prefieren hablar de *Sanatana Dharma*, que significa «sistema de creencia eterna». El término *dharma* deriva del sánscrito *dhri* (que significa «apoyarse en»), lo que supone, por tanto, una creencia en la que poder apoyarse, agarrarse. Por extensión también se puede traducir el término *dhri* por deber.

Los sistemas metafísicos hindúes se llaman *Darshanas* («contacto directo»), y son diametralmente opuestos a los sistemas feudales de Asia occidental. Estos sistemas son seis:

- 1 / *Nyaya* («la pura lógica»), compilado por el profeta Gautama (no por Buda).
- 2 / *Vaisheshika* («particularidad»), compilado por el profeta Kaanada o Kanabhuji.
- 3 / *Sankhya* («contar»), compilado por el profeta Kapil.
- 4 / *Yog* («obligar»), compilado por el profeta Patanjali.
- 5 / *Mimansa* («el ritualismo en sí mismo»), compilado por el profeta Jaimini.
- 6 / *Vedanta* («el fin de los Veda»), compilado por el profeta Badrayana.

Así, ninguno de estos sistemas remite a un dios ni a ninguna auténtica metafísica. De esta forma no están ligados apenas a la moral temporal. Sin embargo, el hinduismo conlleva un saber sagrado claramente constituido, como *karmakanda*, el conjunto de los rituales, y *dyanakanda*, el conjunto de los saberes. En otras palabras, los ritos pueden conducir o no al conocimiento. Así, la moral y la ética están claramente separadas: la moral está de lado de los *Vyavaric Dharma* (los deberes temporales), y la ética del lado de los sistemas universales, directamente vinculados a los *Sanatana Dharma* (los deberes eternos).

Después de haber expuesto el sistema de creencias hay que explicar las raíces de la homofobia hinduista, aunque no pueda ser comparada a la homofobia de las sociedades occidentales. *Vyavaric Dharma* no comporta ninguna posición moral sobre la cuestión homosexual, que se presenta como una práctica voluntaria, ejercida igualmente por hombres heterosexuales completamente dentro de las normas.

¿Qué es, entonces, un hombre que no respeta las normas sexuales? El más antiguo de los saberes sagrados de los hindúes, los *Veda*, menciona el término *pandaka* (*Atharva Veda*), que sirve para designar un hombre de cabellos largos, engrasados y rizados, que lleva joyas y anillos como una mujer, sin que sea un travesti. Evidentemente, este hombre es «afeminado», y la palabra es utilizada como una maldición: «Que tu hijo se convierta en *pandaka*» (*Atharva Veda*).

Otra palabra contundente aparece en la epopeya sagrada del *Mahabharata*: el príncipe guerrero Shikandi es denominado *Napunsaka*, es decir, el que no penetra, aunque es difícil afirmar si no quiere penetrar o no puede hacerlo. En otras palabras, su comportamiento sexual es al menos incierto. Además, en el *Mahabharata* aparece también la palabra *kliba*. Describe al guerrero Arjuna que, después de haber partido al exilio, se travistió para esconderse en la corte de la princesa Uttara y se convirtió en su profesor de danza. Sin embargo, rechazó las proposiciones sexuales de su hermano: no se trataba, por tanto, de un comportamiento homosexual.

Los textos sagrados budistas y el jainismo mencionan el término *tritika laingika* que se puede traducir por tercer sexo. De hecho, en el jainismo se incluyen más de 10 categorías del género masculino que corresponden, *grosso modo*, a las costumbres y posturas masculinas en la sociedad, según se sea calvo, afeminado, sin bigote, etc. Tampoco se trata realmente de un comportamiento sexual.

La única convergencia entre sexualidad e identidad de género aparece como una alusión en los *Shiva Puranas* (las crónicas de Siva), en las que Siva es también llamado *Ardhanarveshwara* (mitad hombre). Siva es una deidad muy compleja. Como su símbolo, el *lingam*, es un asceta que conserva su semen y lo extiende por todo el universo. En una de las historias sagradas dispersa su esperma, que es caliente y no puede ser recogido por Agni, dios del fuego, y cae finalmente sobre el Ganges, donde seis gotas acaban formando la divinidad denominada Shanmukha.

En ninguna de estas definiciones de hombres que transgreden la norma sexual se trata de un comportamiento homosexual exclusivo. A veces, el dios se transforma en mujer (Visnú se convierte en Mohini) y adopta entonces un comportamiento heterosexual, apartando así cualquier estigma ligado a la homosexualidad, tanto si la hay como si no.

Las únicas sanciones contra la homosexualidad son mencionadas en *Arthashastra* (400-350 a.C.), el gran libro de gobierno del Estado, y en el *Manusmriti* (años 200-300), donde aparece como un comportamiento no procreador, apenas consciente o voluntario. Pero en el primer libro el sexo no vaginal es sancionable con una pena de primer grado. En el segundo, es incluso posible una pena inferior.

Los dos libros, evidentemente, ven en el esperma un «recurso social» que no debe ser malgastado inútilmente en otra cosa que no sea la procreación. Si el esperma es utilizado para la procreación, todo lo que se pueda hacer además de la penetración vaginal puede ser válido y legítimo. En realidad, la homofobia está ligada a la no procreación. Si un hombre rechaza voluntariamente tener una relación sexual reproductora hay derroche de recurso social

y debe ser condenado por ello, lo que le dice la matriarca Gandhari a Pandu en el *Mahabharata*: «*Putha heen Pitah*» («no hijos es el infierno»), y amenaza con hacerse inseminar. Se trata de su herencia genética y la de la gran familia.

► CONNER, Randy; HATFIELD, David, SPARKS, Mariya, *Cassel's Encyclopedia of Queer myth, symbol and spirit*, Nueva York-Londres, Cassel, 1997. – KIDWAI, Saleem, VANITA, Ruth, *Same Sex Love in India – Readings from Literature And History*, Delhi, Macmillan India Ltd., 2002. – PATTANAIK, Devdutt, «Homosexuality in Ancient India», *Debonair*, Anniversary Issue, 2001. – PATTANAIK, Devdutt, *The Man Who Was A Woman and Other Queer Tales from Hindu Lore*, Nueva York, Harrington Park Press, 2002.

Ashok ROW KAVI

→ budismo; China; Corea; esterilidad; India; Japón; Sureste asiático.

HIRSCHFELD, MAGNUS

Nacido en la costa báltica, en el seno de una familia judía, Magnus Hirschfeld (1868-1935) estudió medicina en Múnich y Berlín y viajó a Estados Unidos y al norte de África antes de instalarse en Magdeburgo y luego en Berlín, en el barrio de Charlottenburg. El suicidio* de uno de sus pacientes la víspera de su matrimonio, unido a su propia orientación sexual, le indujo a preguntarse sobre las «causas» de la homosexualidad. Inspirándose sobre todo en los trabajos de K. H. Ulrichs, que había sugerido la existencia de un «tercer sexo», definido por «un alma de mujer en un cuerpo de hombre», Hirschfeld publicó en 1896 su primer libro, *Safo** y *Sócrates*, bajo el seudónimo de Th. Ramien. En *La homosexualidad en el hombre y en la mujer* (1914) afinó y desarrolló su teoría, apoyándose en numerosos testimonios y en miles de cuestionarios. En él afirma la existencia de *sexuelle Zwischenstufen* (intermediarios sexuales), definidos en función de cuatro criterios: los órganos sexuales, los diferentes caracteres psíquicos, el instinto sexual y los diferentes caracteres morales, que permiten clasificar a los seres humanos según diferentes grados de hermafroditismo y de intersexualidad. Según él, la homosexualidad, a la que considera congénita y no adquirida, no es una «anomalía», sino más bien una «variedad sexual» sobre la que es imposible actuar.

Sexólogo pero también activista, Magnus Hirschfeld fundó, el 14 de mayo de 1897 en Berlín, el Wissenschaftlich-humanitäres Komitee (Comité Científico Humanitario), el primer movimiento homo-

sexual militante, cuya historia está relatada en *Von einst bis jetzt* (1923). En *Los homosexuales de Berlín* (1908) ya había evocado la riqueza del escenario homosexual berlinés. Un periódico, el *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, que publicaba artículos de fondo sobre la homosexualidad, apareció regularmente desde 1899 a 1923 antes de ser reemplazado, en 1926, por los *Mitteilungen des WhK*. El movimiento se propuso varios objetivos: obtener la derogación del artículo 175 del Código Penal alemán, que castigaba las relaciones sexuales entre hombres con la pena de prisión*, informar a la opinión pública sobre la homosexualidad, y por fin, interesar a los homosexuales en la defensa de sus derechos. Para hacerlo, el WhK realizó una campaña de presión antes las instancias dirigentes y los medios de comunicación*, difundiendo varias decenas de miles de ejemplares de un folleto informativo, *Was soll das Volk vom dritten Geschlecht wissen* (Lo que el pueblo debe saber sobre el tercer sexo) con fines voluntariamente tranquilizadores y, en 1897, lanzó una petición exigiendo la abolición del artículo 175, que muy pronto fue seguida por miles de personas notorias, entre ellas había médicos (Krafft-Ebing), políticos (Karl Kautsky, Eduard Bernstein), artistas (Thomas Mann, Rainer Maria Rilke, Émile Zola) y científicos (Albert Einstein). Hirschfeld incorporó a su causa a algunos políticos de izquierda, como Auguste Bebel, representante del SPD, que planteó en 1905 la cuestión del artículo 175 ante el Reichstag, argumentando que según los trabajos del sexólogo, el 6 por 100 de la población era homosexual o bisexual y que miles de alemanes corrían el riesgo de ser amenazados por chantajistas. Los liberales y los conservadores se opusieron a ello en nombre del orden moral y de la vitalidad del pueblo alemán, y la ley no se cambió.

El asunto Eulenburg* puso provisionalmente fin a estas acciones. En un contexto político revuelto, el príncipe Felipe de Eulenburg, consejero de Guillermo II, y el conde Kuno von Moltke, comandante militar de Berlín, fueron denunciados por el periodista Maximilian Harden como homosexuales. Durante el proceso que se siguió, en octubre de 1907, Hirschfeld fue llamado a testificar en calidad de «experto» y declaró que la «orientación inconsciente» de Moltke podía ser calificada de homosexual, esperando romper así la hipocresía del Gobierno sobre esta cuestión. Esta estrategia fue desastrosa: obligado a retractarse, los apoyos al movimiento de Hirschfeld disminuyeron en dos tercios, señal de la defaeción de los homosexuales ricos que le habían apoyado hasta entonces y que tenían salir a la luz pública. En 1909 un proyecto de ley, que finalmente se rechazó, proponía extender el artículo 175 al lesbianismo, lo que provocó la alianza temporal

del WhK y algunos movimientos feministas. Sin embargo, hubo que esperar a la República de Weimar para que el WhK tuviera influencia real en el clima favorable de la expansión de la subcultura homosexual berlinesa.

En 1919 Hirschfeld fundó en Berlín el Institut für Sexualwissenschaft (Instituto para la Ciencia Sexual), muy pronto conocido en todo el mundo, que era a la vez un centro de investigación científica encargado de recopilar la documentación existente sobre la homosexualidad y, también, un centro de acogida para todos los homosexuales que necesitaran apoyo médico o psicológico. André Gide*, René Crevel, Christopher Isherwood lo visitaron. El mismo Hirschfeld amplió su actividad internacional emprendiendo la creación en Inglaterra de la British Society for the Study of Sex Psychology (1914), contribuyendo a la creación de la Liga Mundial para la Reforma Sexual (1921) y multiplicando sus conferencias en el extranjero (*La vuelta al mundo de un sexólogo*, 1933). En 1919 elaboró con el productor y realizador Richard Oswald, especialista en cine* social con fines educativos, la primera película militante homosexual, *Anders als die Andern*, en la que se llamaba a la supresión del artículo 175, atrayendo la atención del público hacia el sufrimiento de los «invertidos» conducidos al suicidio ante la amenaza de chantaje. La película tuvo críticas muy elogiosas por parte de la prensa y logró un gran éxito popular, pero fue también objeto de violentos ataques por parte de los sostenedores del orden moral y de los medios antisemitas que promovieron revueltas durante su proyección, lo que llevó a la Policía* a prohibirla en algunas ciudades, como Múnich y Stugart el 24 de mayo de 1919. Finalmente, cuando se volvió a establecer la censura* en 1920, la película fue prohibida, pudiendo ser proyectada sólo ante médicos o en organismos con vocación científica.

Magnus Hirschfeld intentó también asociar el WhK a otros movimientos homosexuales, pero tuvo que enfrentarse a la hostilidad no desprovista de antisemitismo de algunos, entre los que, a instancias de la Gemeinschaft der Eigenen (Comunidad de Especiales) de Adolf Brand, rechazaron adherirse a su visión del homosexual afeminado, y privilegiaban el modelo elitista y viril de la pederastia de la Antigüedad. Sus relaciones con los partidos de izquierda, que apoyaron sus demandas en el Parlamento, fueron también inciertas, pues el SPD (Partido Socialista de Alemania) y el KPD (Partido Comunista de Alemania) no dudaron en utilizar argumentos homófobos en la lucha antifascista, sobre todo cuando acusaron a Ernst Röhm, jefe de las SA y homosexual conocido. Hirschfeld pensó durante algún tiempo en fundar su propio partido, pero rechazó rápidamente la idea por la

falta de solidaridad dentro de la comunidad homosexual. El año 1929 marcó un giro: la abolición del artículo 175, aprobada por el Reichstag, no entró en vigor por el cambio de mayoría. Muy criticado dentro de su propio movimiento, Hirschfeld tuvo que dimitir. En 1933 la llegada al poder de Hitler provocó la prohibición del WhK, el arresto de algunos de sus miembros y la destrucción del Instituto para la Ciencia Sexual; Hirschfeld escapó a una muerte segura ya que se encontraba en el extranjero, después de haber sido objeto en la década de 1920 de varios atentados nazis durante algunos mítines. El 4 de octubre de 1920 tuvo que afrontar en Múnich las amenazas más violentas: atacado, zarandeado, pateado, fue gravemente herido por una muchedumbre armada con piedras, suceso saludado por la prensa nacionalista que simplemente lamentó que no hubiera muerto. De hecho, en 1922, durante una conferencia en Viena, un joven disparó sobre él, y a partir de 1929 ya no pudo aparecer en público ya que no dejaron de crecer las persecuciones de los nazis, que veían en él un representante típico de Weimar. Refugiado en Francia, intentó, sin éxito, volver a fundar su instituto. Agotado, murió en Niza en 1935.

Precursor, Hirschfeld concentró en él, por su fama, las afrentas e insultos. Su gusto por la publicidad y su gran dimensión pública fueron objeto de críticas, así como su visión médica y compasiva de la homosexualidad que asimilaba, para la opinión pública, a los homosexuales con enfermos o víctimas. Afirmándose como apolítico, a veces no supo discernir bien, recomendando a los homosexuales que votaran a los partidos de izquierda pero multiplicando las llamadas a los partidos más conservadores, que él esperaba, contra toda probabilidad, ganar para su causa. Conviene, no obstante, situar su actividad y sus teorías en el contexto de la época: enfrentado a fuerzas hostiles, relativamente aislado —en su apogeo, el WhK sólo tenía 500 miembros—, Magnus Hirschfeld desplegó una actividad militante incesante, contribuyendo gracias a su coraje a llenar de esperanza a miles de homosexuales y haciendo de la sexualidad un tema del que se podría discutir sobre una base científica y humanista.

► HERZER, Manfred, *Magnus Hirschfeld, Leben und Werk eines jüdischen, schwulen und sozialistischen Sexologen*, Fráncfort del Meno / Nueva York, Campus, 1992. —WOLFF, Charlotte, *Magnus Hirschfeld: A Portrait of a Pioneer in Sexology*, Londres, Quartet, 1986.

Florence TAMAGNE

→ Alemania; asociaciones; cine; deportación; escándalo; Eulenburg-Heterfeld; extrema derecha; fascismo; Himmler, Heinrich; violencia.

HISTORIA

Hasta fechas muy recientes la homosexualidad no había sido un tema legítimo para los historiadores. Varios factores han concurrido para que esto se haya producido: por una parte, la amplia preeminencia de la política predisponía poco a los historiadores a interesarse por las conductas privadas (todo lo más, hablaban de los gustos «contra natura*», reales o supuestos de tal o cual personaje); por otra, los universitarios tenían que compartir el horror de las gentes honestas ante tamaña abominación (como recuerda Maurice Sartre, «cualquiera que se arriesgara a interesarse demasiado por este corpus documental se arriesgaba a que se le supusieran conductas dudosas, como si buscara en el comportamiento de los griegos una justificación para el levantamiento de las prohibiciones impuestas a los homosexuales todavía en la Europa de la primera parte del siglo XX»). Nos encontramos aquí con los límites implícitos a la libertad del investigador: desde la reforma de las universidades prusianas a comienzos del siglo XIX el sistema universitario occidental era teóricamente liberal, basado en la búsqueda desinteresada de la verdad; pero no todas las verdades eran buenas si se descubrían y el discurso académico estuvo seriamente frenado, en una época determinada, por lo que John Stuart Mill denominó *The moral coercion of public opinion*. Por lo demás, hay que señalar que los universitarios desde 1880 hasta 1960, cuando de forma extraordinaria abordaron el tema homosexual, atribuían a su tema exactamente los mismos tópicos que la sociedad en general: la homosexualidad era una tara de la Antigüedad precristiana (era el punto de vista de Marrou y, con él, de toda una retahíla de historiadores católicos), pero también una aberración engendrada por las comunidades religiosas, militares o áulicas (este lugar común, que tenía la ventaja de unir a la derecha y a la izquierda, recorrió un siglo de historiografía francesa, de Michelet a Bluche, pasando por Lavissee); los homosexuales eran débiles (Eduardo II, Jaime I, Felipe de Orleáns), viciosos, perversos, trastornados o degenerados (los biógrafos a menudo han utilizado alegremente el tema homosexual, unido al tema de la pedofilia* para concluir una teratología, ya se trataba de Nerón, de Gilles de Rais o de Ernst Röhm). Podemos decir incluso que, según tal o cual personaje estuviera convencido de ser homosexual o exonerado de esa tara, era públicamente «oscurecido» o «blanqueado» (de ahí los debates sin fin que a veces se han mantenido hasta nuestros días, sobre las preferencias sexuales de César, Enrique III*, Federico II de Prusia, Lyautey, Montgomery o Hitler). Está claro que la referencia a las «costumbres contra natura» ha sido durante siglos un ingrediente esencial del colmo de la retórica*. No debería sorprendernos

que la citada atribución de la homosexualidad a los oficiales prusianos haya suscitado, en varios historiadores franceses y británicos del siglo XX, bocanadas de etnopsicología salvaje que debían menos a la ciencia objetiva que al nacionalismo exacerbado de las guerras mundiales. También es significativo que el capítulo sobre la «pederastia» de la célebre *Historia de la educación en la antigüedad* de Henri-Iréné Marrou, publicada en 1948, rebose formulaciones delicadas («relaciones sexuales contra natura», «acto anormal*», «crímenes crapulosos», «absurdo y locura», «aberraciones monstruosas», «extravío de mujeres perjudicadas», «estragos del instinto sexual desviado»). Uno de los resultados de este encarnamiento simbólico fue un silencio casi mortal durante más de cincuenta años sobre los crímenes homófobos del nazismo: los homosexuales eran monstruos para la mayoría de las personas (y de los historiadores), la comunidad de los mejores especialistas en el Tercer Reich no los consideraba dignos ni del estatus de víctimas ni objeto de estudio. De ahí el gran retraso en la materia denunciado en la actualidad por Peter Tatchell.

La sociología universitaria juega aquí su papel: el hecho de que muchos historiadores de posguerra hubieran sido educados por la clase media docente, a menudo muy puritana, y formada, bien bajo la influencia del comunismo*, bien de la democracia cristiana, contribuyó en gran medida a que el medio se cerrara tanto a las cuestiones sexuales (en la calle Ulm, ni los *talas*²⁴ ni los estalinistas fueron vanguardistas a este respecto, es lo menos que podemos decir). Los índices de estrechez de espíritu totalmente persistente en los historiadores franceses están claros: en las décadas de 1950 y 1960 la reputación sulfurosa contra Daniel Guérin, sabio especialista de la *sans-culotterie* revolucionaria, se debe mucho más a su sexualidad que a su izquierdismo; un investigador tan excepcional como Georges Dumézil sólo pudo reconocer su homosexualidad en el ocaso de su vida, en la década de 1980; en la misma época, eminentes profesores de historia social y de historia contemporánea en la Sorbona y en el Collège de France manifestaban un claro malestar cuando se hablaba del movimiento de gays y lesbianas; el artículo socarrón de François Bluche sobre el «vicio* ultramontano» en el *Dictionnaire du Gran Siècle* (1990), la asimilación de homosexualidad y pedofilia realizada por Emmanuel Le Roy Ladurie para justificar su hostilidad al PACS en *Le Figaro* del 19 de octubre de 1998 prueban suficientemente el alto nivel de homofobia que se ha mantenido casi hasta nuestros días entre los historiadores de derecha. Esta gran incompreensión ha llevado, además, a un círculo vicioso: la timidez o la hos-

²⁴ Nombre dado a los estudiantes que van a misa. [N. de los T.]

tilidad de los universitarios han dejado el campo libre durante mucho tiempo a los historiadores aficionados (a lo Roger Peyrefitte), interesados sobre todo por la crónica escandalosa (o la enumeración/denuncia) y totalmente incapaces de dar cuenta de la historicidad de los comportamientos sexuales; a su vez, estos trabajos mediocres han contribuido a mantener la idea de que la homosexualidad no es un tema serio y respetable.

En el campo de la historia antigua y especialmente en el de la historia griega fue donde el tabú se levantó antes, siempre en beneficio de una exégesis estrictamente homófoba. Al final del siglo XIX era muy difícil hacer como si la homosexualidad griega o romana no hubieran existido: el positivismo universitario se apoyaba en la lectura de las fuentes, y los estudiantes buceaban sin descanso en los textos clásicos, sobre pasajes escabrosos (piénsese en Platón, Jenofonte, Eurípides, Plutarco, Dión Casio, Virgilio, Catulo, Suetonio, en la *Historia Augusta*). Los cursos de Historia antigua en las facultades de letras (y en Francia en los cursos preparatorios para la Escuela Normal Superior), fueron durante mucho tiempo los únicos sitios donde se podía oír alguna palabra que no fuera médica sobre la homosexualidad y donde la homosexualidad era presentada como un fenómeno social (aberrante, es verdad, pero característico de una civilización que era, por otro lado, muy prestigiosa). Pero este discurso era tan maltratado como pobre: ya se dijera a los estudiantes, como en el Cambridge de E. M. Forster, que las costumbres de los antiguos griegos eran «innombrables», lo que evitaba tener que glosar más, afirmando (sin aportar pruebas, y con motivo) que el amor griego no era sexual, lo que ofrecía la doble ventaja de salvar moralmente las humanidades clásicas e impedir a los homosexuales contemporáneos reivindicarse en un modelo antiguo. Esto era algo normal en la Sorbona hasta que el joven Georges Dumézil realizó allí sus estudios durante la Primera Guerra Mundial. Sin llegar demasiado lejos en la mentira, el profesor Marrou manifestaba en las décadas de 1950 y 1960 la misma confusión pedagógica al exagerar la dimensión espiritual del amor griego para no dar a su manifestación física más que un carácter accidental, muy cristianamente unido a la «debilidad de la carne».

La renovación histórica del tema homosexual fue muy difícil en esta sedimentación de prejuicios. Comenzó en el mundo anglosajón a finales del siglo XIX, sin duda debido a la importancia de la subcultura *queer* en las grandes universidades británicas. No es indiferente que el primer historiador moderno en interesarse por la homosexualidad haya sido un profesor de Oxford, John Addington Symonds, que escribió en 1873 y publicó en 1883 *A Problem in Greek Ethics*: en él defiende la pederastia, considerando

que está en el corazón de la moralidad griega y que también permite, por su carácter guerrero, rechazar los discursos victorianos sobre la homosexualidad-afeminamiento y, dado su carácter sano, rechazar el acaparamiento de la homosexualidad por parte de la psiquiatría*. Ello no impidió que la censura* fuera muy fuerte: Symonds no fue elegido para la cátedra de Poesía en Oxford por su mala fama; de su estudio publicado en 1883 sólo se hicieron 10 ejemplares; después fue retomado en la obra de Havelock Ellis, *Sexual Inversion*, publicada en Londres en 1897, pero los titulares de los derechos de Symonds (que murió en 1897) compraron toda la tirada para hacerla desaparecer y exigieron que se quitara el nombre de Symonds en la segunda edición del libro de Ellis. Tras un nacimiento tan difícil, la historiografía homosexual vivió un largo bloqueo (Oxford y Cambridge no volvieron a ser centros de *gay studies* hasta 1970). Aunque hubo algunas investigaciones históricas (sobre todo biográficas) en la Alemania de los años 1897-1933, en torno a Magnus Hirschfeld, por parte de su Comité Científico Humanitario (creado en 1897), de sus *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* (creados en 1899) y de su Instituto para la Ciencia Sexual (inaugurado en 1919), nada de esto tuvo una auténtica ambición científica y lo esencial de la cultura homosexual del siglo XX pasó más por la literatura* que por la historia.

A partir de la década de 1970 las cosas cambiaron en casi en todo Occidente debido a varios factores: la aparición de un movimiento gay, la emancipación jurídica de los homosexuales, la desmedicalización progresiva de la homosexualidad, todo ello contribuyó a hacer recular los prejuicios académicos y a hacer reflexionar a los historiadores recién llegados. El *boom* de la historia social y sobre todo de la historia de las mujeres ha hecho más legítimas las cuestiones de sexualidad y de *gender*, mientras que la historia de la vida* privada permitía pensar en los resortes de la afectividad, el espacio de lo secreto y lo que se podría llamar «la vida extraordinaria de gente normal» (la microhistoria, basada en historias particulares, ha producido trabajos de primer orden en historia de la homosexualidad, que podrían servir de modelo a muchos otros campos de la investigación histórica). En Estados Unidos la renovación de la historia de la esclavitud durante las décadas de 1960 y 1970 proporcionó instrumentos de análisis para comprender la rebeldía y la resistencia de una comunidad sometida a una opresión jurídica, social y psicológica. En todas partes, la literatura antropológica* resalta el carácter relativamente común de los ritos homosexuales en las sociedades tradicionales (se ha llegado a decir incluso que la buena acogida que dieron los universitarios franceses a las importantes obras de Bernard Sergent, *La homosexualidad en la mitología griega*, publicada en 1984 [en 1986 en España], y *L'Homosexualité initiatique dans*

l'Europe ancienne [La homosexualidad iniciática en la Europa antigua], publicada en 1986, se debe en parte a que Sergent «ritualiza» la homosexualidad griega, y, al hacerlo, la aleja de la homosexualidad hedonista contemporánea). Cada vez en mayor número, los investigadores han señalado que la homosexualidad no puede ser reducida a un comportamiento privado sino que debe ser estudiada como fenómeno colectivo, produciendo sociabilidades específicas tomadas en una evolución sin fin. Sin embargo, hay que tener en cuenta que existe un gran campo de investigación formado por la larga represión de la homosexualidad, represión religiosa, represión policial, represión judicial, cuyas cimas fueron alcanzadas en la Unión Soviética estalinista y en la Alemania nazi, pero que la historia de la homosexualidad no puede reducirse a esta represión y que el pasado (especialmente el periodo 1890-1930) reserva también felices sorpresas a quien se interese por la historia social de la homosexualidad. Se descubre, finalmente, que cada época construye y reconstruye sus identidades sexuales, sus juegos de roles, sus concepciones de lo lícito y de lo ilícito y que la principal amenaza que acecha al historiador es el anacronismo esencialista.

Estos avances incontestables, que abren nuevas perspectivas para toda la historia de la sexualidad, encuentran, sin embargo, un problema de aceptación, especialmente en Francia, en la medida en que con frecuencia se deben a historiadores que son homosexuales y están cada vez menos dispuestos a esconder su orientación sexual. Una defensa perezosa se presenta entonces para aquéllos a los que les molesta (y a veces culpabilizan) esos estudios radicalmente nuevos: sus autores serían menos historiadores que militantes, perseguirían fines extracientíficos, seleccionarían indebidamente su material, forzarían la interpretación de los textos, harían trampas con el método histórico. Este reproche está fundado a veces, como en el caso del libro de John Boswell *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*, 1980 [1993 en España], equivocado por algunos errores de método: hay que señalar, no obstante, que las principales críticas que recibió Boswell fueron hechas por historiadores homosexuales, que dieron así pruebas de que los *gay academics*, para disgusto de sus enemigos, no funcionan como una secta. El debate de una buena parte de la intelectualidad que rodeó la publicación de este libro ha permitido, además, clarificar de forma muy útil las posiciones entre «esencialistas» (a lo Boswell) y «construccionistas* sociales» (a lo Foucault). Pero la denuncia recurrente de la pretendida militancia de los historiadores homosexuales (o del *political correctness* de los *gay and lesbian studies*) con frecuencia es sólo la expresión de prejuicios homófobos de algunos historiadores conservadores (este adjetivo no remite a sus opciones políticas, que en Francia pueden ser de un socialismo avanzado) y

del rechazo crispado de la «política de minorías» en el que hay mucho antiamericanismo, consciente o inconsciente. En todo caso, es difícil reprochar a los homosexuales que cada vez se interesen más por el pasado de sus semejantes: como dice Chauncey, «si el hambre de saber histórico es tan fuerte entre los gays es porque la historia de la homosexualidad ha sido negada durante mucho tiempo o ha pasado en silencio, ha sido escamoteada en la enseñanza y no ha podido beneficiar a la familia* por medio de la transmisión oral, a diferencia de lo que sí ha existido en el caso de otros grupos marginados». Dicho de otra forma: si los historiadores heterosexuales, universalistas y vírgenes en teoría de todo prejuicio se hubieran interesado por este tema o lo hubieran estudiado mejor, los historiadores homosexuales no habrían tenido que hacer todo el trabajo. Para finalizar conviene aclarar que los avances científicos de los *gay and lesbian studies* no están siempre a la altura de la militancia: al señalar la variabilidad diacrónica de las categorías sexuales, rechazando la entrada de las grandes figuras de la Edad Media y del Renacimiento en la categoría global y estable de homosexuales *sub specie aeternitatis*, los «construccionismos sociales» contrariaron a muchos militantes que estaban encantados de tener en sus filas a Ricardo Corazón de León y Miguel Ángel, y temían que el discurso del «construccionismo social», dominante hoy en la producción rigurosa, reforzara el campo de los partidarios cristianos de la *reparative therapy*.

Sea lo que fuere (y a pesar de un renovado interés de los investigadores franceses, manifestado por el Centro de Archivos y Documentación Homosexual de Jean Le Bitoux, y que apoyan el Ministerio de Cultura y la alcaldía de París), está claro que la mayor parte de las investigaciones recientes han sido realizadas en el mundo anglosajón (entre otros muchos por Eve Kosofsky Sedgwick, Elizabeth Kennedy, Madeline Davis, Esther Newton; Jeffrey Weeks, George Chauncey, Allan Bérubé, David Halperin, Jonathan Katz), y la comparación entre las historiografías francesa y norteamericana sobre el tema es aplastante en contra de Francia: gracias a la fuerza (sobre todo financiera) del movimiento homosexual norteamericano, la investigación sistemática de las fuentes, incluidas las orales, es mucho mayor al otro lado del Atlántico (a partir de la creación en 1974 de los *Lesbian Herstory* [sic] *Archives* de Nueva York, la publicación por Jonathan Ned Katz de la recopilación de documentos titulada *Gay American History* y del lanzamiento, en 1978, del *Buffalo Women's Oral History Project* y del *San Francisco Lesbian and Gay History Project*); igualmente, bajo la influencia de Foucault, los cuestionamientos de los historiadores norteamericanos son generalmente más ricos que los de sus colegas franceses (ya se trate de la propia definición de actividad

sexual, del vocabulario de identidades, de la frontera entre amistad y amor, de la significación sexual del *gender* o del travestismo, de las diferencias de clases que atraviesan la sexualidad). El retraso francés se refleja también en la relativa escasez de publicaciones históricas que traten de la homosexualidad o en investigadores especializados en este campo. El instinto asociativo de los norteamericanos ha hecho emerger las *gay caucuses* en casi todas las grandes asociaciones profesionales norteamericanas (ya sean historiadores, historiadores del arte, sociólogos, antropólogos, etc.), facilitando así la formación de nuevos equipos, de nuevos objetos de estudio y de nuevos temas científicos. La excelente tesis de Florence Tamagne sobre *L'Histoire de l'homosexualité en Europe dans l'entre-deux-guerres* [La historia de la homosexualidad en Europa en el periodo de entreguerras] no puede hacernos olvidar que el mejor estudio dedicado a la homosexualidad en Francia en el siglo XIX es una obra colectiva anglosajona (*Homosexuality in Modern France*, Oxford University Press, 1996, bajo la dirección de Jeffrey Merrick y Bryant T. Ragan Jr). También es revelador que la primera obra de fondo escrita en Francia sobre la historia del movimiento francés de gays y lesbianas desde 1968, *Le Rose et le Noir* [El rosa y el negro], se deba a un periodista y no a un universitario *stricto sensu*. Dicho esto, George Chauncey ha señalado que también en los Estados Unidos supuestamente «liberados» de los años ochenta y noventa, muchos historiadores jóvenes tuvieron que renunciar a que la homosexualidad fuera el tema de sus estudios por miedo a comprometer su futuro profesional. En todo Occidente es muy fácil para un universitario influyente, con la excusa de la pura exigencia científica, cortar el camino a un investigador abiertamente homosexual, sobre todo cuando hay muchos candidatos con una cualificación similar, lo que suele ocurrir frecuentemente.

► BOSWELL, John, «Revolutions, Universals, and Sexual Categories», en CHAUNCEY, George; DUBERMAN, Martin, VICINUS, Martha (dir.), *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, Nueva York, Penguin Books, 1990. —BLUCHE, François, «Relativité du vice ultramontain», en BLUCHE, François (dir.), *Dictionnaire du Grand Siècle*, París, Fayard, 1990. —CELSE, Michel, ZAOUÏ, Pierre, «Négation, déni, déni: la question des "triangles roses"», en MESNARD, Philippe (dir.), *Conscience de la Shoah, critique des discours et des représentations*, París, Kimé, 2000. —CHAUNCEY, George; DUBERMAN, Martin, VICINUS, Martha (dir.), *Hidden from History...*, cit. —DOWLING, Linda, *Hellenism and Homosexuality in Victorian Oxford*, Ithaca-Londres, Cornell Univ. Press, 1994. —ÉRIBON, Didier, *Réflexions sur la question gay*, París, Fayard, 1999 [ed. cast.: *Reflexiones*

sobre la cuestión gay, Barcelona, Anagrama, 2001]. —ÉRIBON, Didier, *Michel Foucault*, París, Flammarion, 1989 [ed. cast.: *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992]. —ÉRIBON, Didier, «Georges Dumézil, un homosexuel au XXème siècle», *Ex aequo*, 1997, núm. 4. —ÉRIBON, Didier, «Traverser les frontières», en ÉRIBON, Didier (dir.), *Les Études gay et lesbiennes*, París, Éd. Du Centre Georges-Pompidou, 1998. —FASSIN, Éric, «Politiques de l'histoire: Gay New York et l'historiographie homosexuelle aux États-Unis», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1998, núm. 125. —FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité*, París, Gallimard, 1976-1984, 3 vol. [ed. cast.: *Historia de la homosexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 2005]. —GUÉRIN, Daniel, *Autobiographie de jeunesse*, París, Belfond, 1972. —HALPERIN, David, «Comment faire l'histoire de l'homosexualité masculine», en *Revue européenne d'histoire sociale*, 2002, núm. 3. —KATZ, Jonathan Ned, *L'Invention de l'hétérosexualité* [1995], París, EPEL, 2001. —KENNEDY, Elizabeth, DAVIS, Madeline, *Boots of Leather, Slippers of Gold, The History of a Lesbian Community*, Nueva York, Routledge, 1993. —MARCUS, Sharon, «Quelques problèmes de l'histoire lesbienne», en ÉRIBON, Didier (dir.), *Les Études gay et...*, cit. —MARROU, Henri-Iréné, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, París, Le Seuil, 1948 [ed. cast.: *Historia de la educación en la Antigüedad*, Madrid, Akal, 1985]. —RUPP, Leila J., «History», en ZIMMERMAN, Bonnie (dir.), *Lesbian Histories and Cultures*, Londres-Nueva York, Garland, 2000. —SARTRE, Maurice, «Les Amours grecques: le rite et le plaisir», *L'Histoire, enquête sur un tabou: les homosexuels en Occident*, París, 1998. —TAMAGNE, Florence, *Histoire de l'homosexualité en Europe, Berlin, Londres, Paris, 1919-1939*, París, Le Seuil, 2000. —TAMAGNE, Florence, «Homosexualités, le difficile passage de l'analyse des discours à l'étude des pratiques», en *Revue européenne d'histoire sociale*, 2002, núm. 3. —TIN, Louis-Georges (dir.), *Homosexualités: expression/répression*, París, Stock, 2000.

Pierre ALBERTINI

→ antropología; censura; escuela; esencialismo/ construcción; filosofía; Grecia antigua; literatura; sociología.

HOMOFOBIA INTERIORIZADA → vergüenza

HOMOPARENTALIDAD

En la época en que las mentalidades han evolucionado, en que la homosexualidad parece ser un modo como cualquier otro de vivir la sexualidad para la mayoría de las personas consultadas, en que

la pareja homosexual está reconocida en varios países de Europa, hay todavía una crispación innegable en torno a los padres del mismo sexo. Dinamarca fue el primer país que reconoció la pareja homosexual. En 1989 se votó la ley sobre «la inscripción en el registro de la pareja», que otorga los mismos derechos a las parejas homosexuales que a las heterosexuales, excepto la adopción*. Noruega en 1993, después Suecia en 1995 e Islandia siguieron el mismo camino, excluyendo siempre la adopción. Islandia tuvo la particularidad de permitir la adopción del hijo de uno de los dos miembros de la pareja. En 1995 el Tribunal Constitucional de Hungría concedió a los concubinarios homosexuales los mismos derechos que a los heterosexuales, exceptuando siempre la adopción. Francia, en 1999 con la ley sobre el PACS y el reconocimiento del concubinato homosexual, se inscribió en la misma dirección. Pero muy a menudo cuando se da un progreso significativo en lo que respecta al reconocimiento de las parejas del mismo sexo se elabora una ley que excluye toda posibilidad de formar una familia.

No obstante, fueron abriéndose puertas en lugares como los Países Bajos, Suecia, Bélgica, Gran Bretaña, la Comunidad Foral de Navarra en España, los estados de Vermont y Nueva Jersey en Estados Unidos, y la provincia de Quebec en Canadá, donde en 2002 el Parlamento aprobó por unanimidad la ley que garantizaba ese derecho de adopción para las parejas homosexuales. Vermont y Nueva Jersey reconocieron legalmente la adopción por parte de parejas del mismo sexo. La Comunidad Foral de Navarra estableció en 2000 una ley para la igualdad jurídica de las parejas estables. Esta ley prohibía la discriminación* en cuanto a los derechos de las parejas, fueran homosexuales o heterosexuales, y, por ello, precisaba que los miembros de la pareja estable podían adoptar con los mismos derechos y deberes que las parejas unidas por el matrimonio*. En los Países Bajos, las parejas del mismo sexo lograron el acceso al matrimonio civil y pudieron adoptar desde diciembre de 2001. En la actualidad, hay distintos países en Europa que reconocen el derecho de las parejas del mismo sexo a adoptar conjuntamente: Bélgica (2003), Suecia (2003), España (2005), Andorra (2005), Islandia (2006), Noruega (2009), algunas partes del Reino Unido (Inglaterra desde 2002, Escocia desde 2009), Dinamarca (2010); además, Alemania (2005), Groenlandia (2009) y Finlandia (2009) reconocen el derecho del segundo progenitor a adoptar al hijo de su pareja en las uniones entre personas del mismo sexo.

A pesar de estas aperturas (comprobables también en países o regiones de otros continentes, como la República Sudafricana, Israel, Uruguay, Argentina, Brasil, México Distrito Federal o Australia Occidental y el Territorio de la Capital Australiana), el

informe 2000 de la Comisión Internacional de los Derechos Humanos de los Gays y las Lesbianas ofrece una serie de ejemplos en todo el mundo de las dificultades que encuentran los padres y futuros padres gays y lesbianas: puede tratarse de la protección de los lazos familiares entre un hijo y el compañero o compañera de su padre, decisiones de la justicia vinculadas a la custodia de los hijos después de un divorcio, leyes que prohíben adoptar, de ser familia de acogida, de excluir a los gays y lesbianas de las técnicas de reproducción.

En lo que respecta a Francia, los más progresistas aceptan considerar que la homosexualidad no tiene influencia en las competencias paternas, pero la mayoría de los políticos, con la notable excepción de los Verdes, que aprobaron el 31 de marzo de 2001 una moción «para una reforma del derecho de familia que excluya cualquier tipo de discriminación», son unánimes en rechazar las disposiciones legales que permitan a los hijos educados por padres del mismo sexo tener las mismas protecciones que los otros.

Las palabras

En Francia, si hablamos de homofobia, no podemos dejar en silencio las palabras que se han venido oyendo desde hace varios años, antes, durante y después del debate sobre el PACS. Para todos, en la paternidad homosexual estaba el límite que no se podía franquear, la frontera de lo humano, el horror al que inevitablemente llevaría el reconocimiento de la pareja homosexual. El tema de la homoparentalidad fue el fantasma que sacaron todos durante el debate sobre el PACS y constituyó una auténtica llamada al odio. Se dieron varios argumentos:

1/ El deseo de los homosexuales de tener hijos es sospechoso.

Ofrecemos aquí una muestra de algunas frases pronunciadas entonces en los debates televisados o en los programas de radio: «Les gusta, quieren hijos porque está de moda, para ellos los hijos son objeto de consumo, los quieren como a un perro o a un gato» (Charles Melman), «piden un derecho al hijo» (Renaud Muselier, Bernard Accoyer), «son pedófilos» (Évelyne Sullerot), «quieren hijos para satisfacer sus necesidades perversas y fetichistas» (Jean-Pierre Winter), «las parejas homosexuales buscan normalizar su relación por medio de la adopción» (Nazir Hamad). Daniel Sibony, psicoanalista, escribió: «El principio del placer destruirá lo simbólico [...], ¿es necesario para tener una buena imagen de uno mismo –abierto, liberal, sin prejuicios, claro está– crear situaciones en las que tengan que ser sacrificados como en un escenario los hijos que tengan por venir? Cuando los adultos se embriagan con su imagen, los hijos pagan el pato».

2/ No es de interés para el hijo.

El interés del hijo es fundamental en el derecho francés (Código Civil, artículo 287) y regularmente se le opone a la homosexualidad. Según muchas personas el reconocimiento legal de la pareja homosexual se haría en detrimento del hijo. Muchos juristas y psicoanalistas están de acuerdo en este punto. El hijo necesita un padre y una madre para formarse, ni uno más ni uno menos (Informe del Consejo de Estado, 1988, Ciencias de la vida: de la ética al derecho). Otros llegan a predecir un espantoso futuro para los hijos educados por parejas del mismo sexo. A propósito de la «herida simbólica» del hijo de una familia homoparental, Jean-Pierre Winter escribió: «Se puede temer que se traduzca, en la primera generación, en la segunda, en la tercera, en una detención de la transmisión de la vida: por locura, muerte o esterilidad*». Nada menos. Decenas de estudios norteamericanos, británicos, belgas o neerlandeses realizados allí donde ha pasado algún tiempo, ya que esos hijos son ahora adultos, incluso padres, muestran que los hijos educados por padres gays y lesbianas no presentan ni más ni menos desórdenes de desarrollo que los hijos educados en familias más «clásicas», ya se trate de la orientación sexual, del comportamiento sexual, de dudas de identidad o de personalidad, de delincuencia, etc. Ahora bien, estos estudios, que han sido realizados sobre protocolos rigurosos, publicados en revistas de especialistas, profesionales de la familia, son sistemáticamente denigrados. Los políticos los apartan de un manotazo como si fueran estudios militantes. La razón es por lo menos aparente. Cada vez que un estudio demuestra que los hijos de los padres gays y lesbianas van bien es tachado de ser militante y, por tanto, invalidado. Los textos puramente teóricos, no basados en ninguna experiencia clínica, que no proceden de ningún estudio de la realidad, que no se apoyan en ninguna muestra, que afirman que los hijos están en peligro si son educados por padres del mismo sexo, nunca son sospechosos de militancia. Pero, para ser mayoritarios, los autores de esos textos no son menos militantes: militantes de la norma establecida.

Algunos psicoanalistas temen que el modelo establecido por el PACS haga obsoleta la teoría de la universalidad del Edipo. Simone Korff Sausse escribió: «Con el PACS la pareja homosexual se convierte en un modelo. Y este modelo hace obsoleto el modelo clásico de la construcción identitaria que es de Edipo. El psicoanálisis* ha demostrado que la estructura edípica es un principio universal que establece la relación de cada uno en la doble diferencia constitutiva de la identidad, es decir, la diferencia de sexos* y la diferencia de generaciones». Nos podemos preguntar si se trata aquí del interés del hijo o del de una teoría. En general, la mayoría de los argumentos, cuando reconocen que las competencias de paternidad no tie-

nen nada que ver con la forma de vivir la sexualidad, no invocan el interés del hijo que –acaban por admitirlo– no está amenazado, sino el de toda la sociedad. La homoparentalidad establecida pondría en peligro* a la sociedad, socavaría sus cimientos.

3/ No es de interés para la sociedad.

Esto, que se repite una y otra vez como un estribillo, es el equivalente entre homosexualidad y negación de la diferencia de sexos, negación de la alteridad*, es decir, la denegación del otro sexo. Esas fórmulas aparecen recurrentemente en la pluma de Tony Anatrella, que escribe: «En el primer caso (la heterosexualidad), los intereses para la sociedad son vivificantes mientras que son inexistentes en el segundo (la homosexualidad). [...] La sociedad sólo puede ser heterosexual. [...] Sólo así se puede organizar y perdurar en la historia». Para Tony Anatrella, la heterosexualidad es una sexualidad adulta y es sinónimo de «diferencia de sexos». Él niega a los homosexuales, reducidos a su comportamiento sexual, el acceso a la diferencia de sexos.

En esta acusación de la denegación de la diferencia de sexos aparece otro temor, el del surgimiento de un mundo en el que la reproducción sexual no sería indispensable. La imposibilidad de pensar la disyunción entre procreación, sexualidad y filiación conduce a una proyección de representaciones espantosas sobre los padres homosexuales. La homoparentalidad sería como una primera etapa hacia una humanidad definitivamente partida en un mundo masculino y un mundo femenino sin posibilidad de encuentro. Los temores expresados por François Héritier sobre el tema de la reproducción clonada son de la misma naturaleza que los expresados por otros con relación a la homoparentalidad. Cada uno tendría la tentación de quedarse en sí mismo. «El recurso al otro sexo no sería ya necesario para reproducirse, lo que supondría la pérdida del lazo social para el encuentro sexual del hombre y la mujer. [...] Para evitar esta deriva es por lo que los Gobiernos han prohibido la clonación reproductiva». Hablando en esta ocasión del PACS, la psicoanalista Simone Korff Sausse escribió: «¿Por qué arriesgarse a la alteridad cuando se puede complacer en la comodidad del mismo?». Aquí se abordan con el mismo espanto homoparentalidad y clonación: «La institución de la familia define en el plano social este principio organizador, al regular el funcionamiento entre las dos parejas de opuestos básicos: hombre-mujer, niño-adulto. El nuevo modelo, que es tanto el del PACS como el de la clonación, preconiza la unión de dos iguales o el engendramiento del mismo por el mismo, y abandona la necesidad de la asociación de dos desiguales. [...] PACS y clonación obedecen a los mismos principios».

La confusión proviene generalmente de los temores que esto suscita en lo que concierne a la ho-

moparentalidad. La paternidad se confunde con la fecundidad, asimilándose la homosexualidad a la esterilidad*. El razonamiento es el siguiente: «La naturaleza no permite a una pareja homosexual reproducirse, por tanto no pueden ser padres».

El interés de toda la sociedad, a través de su orden social, su orden simbólico*, parece amenazado por un derecho de la familia, que tendría en cuenta la posibilidad de una pluripaternidad, la posibilidad para un hijo de tener dos padres y dos madres. Es muy difícil para nuestros intelectuales pensar en la filiación separada de la concepción, pensarla basada en el compromiso y la responsabilidad y no en la probabilidad biológica. Los términos de padre y madre representan siempre a los actores de la procreación, incluso en los escenarios de la adopción, en las ficciones de la Asistencia Médica para la Procreación (AMP). De ahí las leyes de bioética sobre el anonimato de los donantes, de ahí los verdaderos falsos actos de nacimiento de hijos adoptados plenamente, etc. Estas leyes, en opinión de Irène Théry, que admiten que el lazo de filiación se afirma más como un lazo incondicional, constatan también que sólo la imitación de lo biológico ha permitido hasta ahora instituir un hombre como padre y una mujer como madre, y descartan la idea de separar la historia de los orígenes, filiación jurídica y filiación social para que los hijos puedan inscribirse en una filiación común a todos. Corinne Daubigny teme que la adopción de un hijo por una pareja homosexual refuerce la negación de los padres de origen, lo que ella atribuye a la legislación francesa sobre la plena adopción. Incluso cuando la institución es criticada, se le da a la pareja homosexual la absurda intención de hacer creer a su hijo que ha nacido de ellos.

Los hechos

Por encima de las palabras hay hechos que revelan claramente una actitud discriminatoria respecto a las personas homosexuales cuando son padres o desean serlo. Se pueden observar tres tipos de decisiones.

En primer lugar, las decisiones ligadas al ejercicio de la autoridad paterna. La ley de 1993 sobre la custodia paterna prevé un ejercicio conjunto de la custodia paterna en caso de separación. Ahora bien, cuando uno de los padres es homosexual, en el mejor de los casos, los jueces dudan en confiarle la residencia principal del hijo, y, en el peor, prescriben que los encuentros entre el hijo y su padre homosexual se realicen en presencia de terceros. Algunas decisiones que conciernen al derecho de visita y/o de alojamiento han surgido de condiciones restrictivas como la prohibición de situar al hijo en presencia del compañero o compañera. En este sentido,

es interesante constatar la paradoja en la que se encuentra: un padre homosexual sin vida de pareja puede pasar por inestable al llevar una vida nocturna incompatible con la vida familiar; un padre homosexual que viva en pareja desde hace varios años puede estar más tranquilo, pero para no perturbar a los hijos no podrá verlos en presencia de su pareja.

De ahí las decisiones ligadas al beneplácito de cara a la adopción. Desde 1966 la ley sobre la adopción permite a las parejas casadas y a toda persona mayor de veintiocho años solicitar el beneplácito para la adopción de un hijo. El Consejo General debe efectuar investigaciones para asegurarse de que el/la candidato/a presente condiciones satisfactorias de acogida desde el punto de vista psicológico, afectivo y educativo. La ley no indica que el/la candidato/a tenga que vivir solo/a ni qué preferencias sexuales deba tener. Como muestra Hervé Rihal, el Consejo de Estado intenta limitar las decisiones de los consejos generales que considera arbitrarias. Rechaza la denegación de beneplácitos a causa del celibato de la persona solicitante. Pero esto a condición de que no se mencione la orientación sexual, pues se pronuncia en contra cuando la persona solicitante se declara homosexual. La «opción de vida», la ausencia de referente del otro sexo son entonces invocadas de buena gana para motivar la denegación, incluso aunque el candidato «tenga claras cualidades» (Conclusión Mangüé, Consejo de Estado, 9 de octubre de 1996). Como dice Flora Leroy-Forgeot, el rechazo a las peticiones individuales de paternidad que provienen de personas homosexuales es un acto esencialmente político. Las competencias de estas personas no son nunca cuestionadas en el sentido de establecer un paralelismo entre homosexualidad individual e incompetencia individual. La relación entre homosexualidad y negación de la paternidad proviene siempre al establecer categorías. Los autores de las decisiones administrativas se defienden de que no practican este razonamiento por categorías al insistir en el hecho de que nunca se pone sobre el tapete la homosexualidad del demandante y al extenderse en la motivación de la denegación, llegando incluso a precisar que «admitir la legalidad de la denegación del beneplácito en el caso presente lleva a condenar implícita pero no necesariamente toda demanda de adopción que provenga de un homosexual» (Conclusión Mangüé, Consejo de Estado, 9 de octubre de 1996). Esta situación genera un auténtico círculo vicioso. Los gays y las lesbianas saben que si quieren crear una familia por medio de la adopción tendrán que disimular. Los servicios sociales lo saben y «sospechan de homosexualidad» en cualquier persona no casada. Algunos diputados, como Renaud Muselier, quieren legislar y prohibir la adopción al candidato que viva con una persona del mismo sexo. Si se adoptara esta legislación, llevaría inevitablemente a violaciones del respe-

to a la vida privada*. Los gays y lesbianas tendrían que decir «yo» cuando es «nosotros» si desean acoger a un niño como pareja y no podrían acudir tranquilamente a la competencia y ayuda de los trabajadores sociales para elaborar su proyecto. En Bélgica, la práctica revela un punto de vista muy distinto. Los psicólogos que estudian las demandas de inseminación artificial de las parejas de lesbianas tienen en cuenta la estabilidad de la pareja, la manera en que cada uno de los miembros de la pareja asume su homosexualidad frente a la sociedad y a su propia familia como criterios favorables de la paternidad.

Finalmente, las decisiones relativas a la adopción del hijo del compañero o compañera sólo son posibles en las parejas casadas. Sin embargo, el mecanismo de la adopción simple permite a una persona que ha educado a un niño adoptarlo si los padres biológicos lo consienten y si el niño, cuando tiene más de trece años, da su consentimiento. En este caso, la filiación adoptiva se añade a la filiación de origen, pero la custodia paterna sólo es otorgada a los padres adoptivos. Esta adopción, que se designa con el nombre de adopción por el segundo padre, puede ser una solución para garantizar la permanencia de los lazos entre un niño y el compañero o compañera de su padre legal. Esta solución difícilmente se puede plantear cuando el niño es menor —el padre biológico pierde sus derechos de custodia paterna sobre el hijo en beneficio del padre adoptivo—, pero es interesante cuando el niño es mayor. Se podría pensar que este dispositivo, en este caso y cuando todas las partes interesadas consienten en ello, no plantea especiales dificultades. En realidad, la aplicación de este mecanismo legal deja un margen muy importante a las convicciones personales más o menos homófobas de los magistrados. Recientemente, una mujer ha pedido adoptar al hijo de su compañera, niño que ellas habían educado juntas desde su nacimiento. El niño, mayor, deseaba la adopción y la madre también. No había ningún padre que pudiera oponerse. La decisión del tribunal fue rechazar que este niño pudiera tener dos madres (Tribunal de Gran Instancia, Colmar, 28 de junio de 2000) argumentando que la adopción quedaría desvirtuada de su finalidad. En apelación (Tribunal Administrativo de Colmar, 16 de febrero de 2001), la sentencia fue confirmada argumentando «que en el estado actual de la sociedad francesa el modelo familiar de referencia es la familia formada por un hombre y una mujer». La jurisprudencia* demuestra que interviene la apreciación personal de los jueces, homófoba o no. En efecto, a la inversa, el Tribunal de Gran Instancia de París, el 21 de junio de 2001, permitió a una mujer adoptar a los hijos de su compañera aunque fueran menores, que perdió así la custodia paterna que pasó a la madre adoptiva: por esto los niños tenían dos madres, una biológica y otra adoptiva.

A pesar de todo, el PACS ha supuesto un avance considerable. La pareja del mismo sexo ha adquirido un derecho de ciudadanía y la nueva ley ha pasado a formar parte de las costumbres mucho más tranquilamente de lo que los debates dejaban presagiar. El paisaje familia integra cada vez mejor la realidad de las familias homoparentales. Un partido político, los Verdes, ha tomado posición abiertamente a favor de las propuestas de la Asociación de Padres y Futuros Padres de Gays y Lesbianas (APGL), en particular por la adopción por parte de una pareja de hecho del mismo sexo o de sexo diferente, y de un estatuto para los padres sociales. En contrapartida, existe una crispación en los consejos generales para los que la orientación sexual es motivo suficiente para rechazar el beneplácito para la adopción.

En 2002, en el caso Frette/Francia, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos rechazó condenar a Francia por violación de los artículos 8 (derecho al respeto a la vida privada y familiar) y 14 (prohibición de cualquier discriminación) de la Convención Europea de los Derechos Humanos. Aunque se decidiera por una reducida mayoría de cuatro contra tres, esta sentencia se utiliza, lamentablemente, como caución moral para confirmar una posición de principio que consiste en excluir de la adopción a los candidatos cuya homosexualidad se descubriría en el transcurso de las investigaciones. El 6 de junio de 2002, el mismo día que el Consejo de Estado confirmaba su jurisprudencia, Suecia y Quebec incluían en su legislación la adopción por parejas del mismo sexo.

Son indispensables nuevas disposiciones del derecho de familia; cada vez hay más universitarios y profesionales de la familia convencidos de ello: estatuto para los padres sociales, apertura de la adopción a las parejas de hecho, adopción por el segundo padre, acceso a la AMP de acuerdo con criterios ligados más a la coherencia de los proyectos de paternidad que a la posibilidad biológica. Una reforma de la familia debería crear disposiciones basadas en la ética de la responsabilidad y no sólo en los lazos de sangre. Debería afectar a todas las formas familiares contemporáneas, ya se tratara de familias tradicionales, reestructuradas, homoparentales, monoparentales, de las que han adoptado, que han recurrido a la AMP, familias de acogida, etc., teniendo en cuenta la pluriparentalidad. Y para hacerlo, debería dar lugar a tres elementos de la estructura parental: el biológico, con el conocimiento de los orígenes; el jurídico, que da a un hijo una inscripción genealógica que puede ser distinta de la biológica; y el social, que permita al niño mantener los lazos con los que le han educado. Dar lugar a estos tres elementos sin eliminar uno para asirse mejor al orden de la naturaleza...

► ANATRELLA, Tony, «À propos d'une folie», *Le Monde*, 26 de junio de 1999. —APGL, *Petit Guide*

bibliographique à l'usage des familles homoparentales et des autres, París, 1997. –BORRILLO, Daniel; FASSIN, Éric, IACUB, Marcela (dir.), *Au delà du PaCS*, París, PUF, 1999. –DAUBIGNY, Corinne, «Le Couple homosexuel et la tentation de l'adoption», entrevista, *La Croix*, 13 de junio de 2001. –COURSAUD, Jean-Baptiste, *L'Homosexualité entre préjugés et réalités*, Toulouse, Les essentiels, Milán, 2002. –GROSS, Martine (dir.), *Homoparentalités, État des lieux*, París, ESF Éditeur, 2000. –HÉRITIER, Françoise, «Privilège de la féminité et domination masculine», *Esprit*, marzo-abril de 2001. –KORFF SAUSSE, Simone, «PaCS et Clones, la logique du même», *Libération*, 7 de julio de 1999. –LEROY-FORGEOT, Flora, *Les Enfants du PaCS, réalités de l'homoparentalité*, París, L'Atelier de l'Archer, 1999. –MINOT, Leslie, *Conceiving Parenthood—Parenting and the rights of Lesbian, Gay, Bisexual and transgender People and their children, A report of the International Gay and Lesbian Rights Commission*, Scott Long, 2000. –NADAUD, Stéphane, *L'Homoparentalité, une chance pour la famille?*, París, Fayard, 2002. –PATTERSON, Charlotte, «Children of Lesbian and Gay Parents: Summary of Research Findings», en American Psychological Association, *Lesbian and Gay Parents: A Ressource for Psychologists*, 1995. –RIHAL, Hervé, «L'intérêt de l'enfant et la jurisprudence du Conseil d'État concernant les agréments en matière d'adoption», *RD Sarit. Soc.*, 1997, 33 (3). –SIBONY, Daniel, «PaCS: cette homo-famille qui gêne», *Libération*, 30 de octubre de 1998. –THÉRY, Irène, «Différence des sexes et différence des générations», *Esprit*, diciembre de 1996. –WINTER, Jean-Pierre, «Gare aux enfants symboliquement modifiés», *Le Monde des débats*, marzo de 2000.

Martine GROSS

→ adopción; anti-PACS; Derecho europeo; discriminación; esterilidad; familia; heterosexismo; jurisprudencia; matrimonio; orden simbólico; pedofilia.

HOOPER, J. EDGAR

J. Edgar Hoover (1895-1972) es probablemente una de las figuras más misteriosas de la historia de la homosexualidad y de la homofobia. Director del FBI, inició y prosiguió sin descanso la vigilancia y el control de todos los intentos de organización colectiva de los homosexuales. Él y su director adjunto, Clyde Tolson, fueron los incansables artesanos de la construcción del homosexual como «enemigo interior» dentro del aparato federal norteamericano, auténticos pilares maestros del macartismo*. Al mismo tiempo, Hoover y Tolson fueron amantes durante más de cuarenta años. Aunque las pruebas aportadas por la obra de 1993 de Anthony Summer,

Oficial and Confidential: The Secret Life of J. Edgar Hoover, no dejaba ninguna duda sobre la orientación sexual de Hoover, a pesar de las reservas que se puede hacer a algunos testimonios, no es menos difícil interpretar su comportamiento contradictorio. Más aún, la denuncia de la homosexualidad de Hoover por parte de la izquierda norteamericana no ha estado exenta de alguna forma de homofobia, que demuestra los límites de su «benevolencia» respecto a las cuestiones gays y lesbianas.

Para explicar esta aparente paradoja sólo podemos formular dos hipótesis. La más difundida es la de que Hoover es el símbolo de la homofobia* interiorizada, odio a sí mismo*, lo que exterioriza a través de su actividad policial contra los primeros movimientos homófilos de la década de 1950. Sin embargo, la relación exclusiva y, al mismo tiempo, aparentemente armoniosa que al parecer mantuvo con Tolson durante más de cuarenta años hace difícilmente sostenible esta hipótesis. Hay que considerar a Hoover como un hombre de su tiempo, un alto funcionario con un deber de respetabilidad social. Más aún, hay que situar en un campo más global su acción contra los homosexuales y más concretamente contra las primeras organizaciones homófilas. El acoso de Hoover se ejerció sobre todo contra miembros o ex miembros del Partido Comunista de Estados Unidos, contra los afiliados al Partido Progresista de Henry Wallace, contra los militantes antisegregacionistas... Hoover fue sobre todo el símbolo de la construcción de una tecnología totalitaria de información dentro de un Estado democrático federal en el que, precisamente, la Administración central trata de sobrepasar los límites que le han sido asignados por los múltiples poderes locales. Que Hoover tenía como objetivo particular las asociaciones homosexuales es un hecho que está relativamente bien documentado, pero, para él, todas las organizaciones colectivas contestatarias eran amenazas que justificaban la legitimidad de la propia existencia del FBI.

Podemos, entonces, plantear la hipótesis de que la experiencia homosexual de Hoover era un hecho exclusivamente privado e individual, volviendo, a través de su orientación política claramente conservadora, a los valores de amistad viril y de fidelidad masculina, experiencia personal de la homosexualidad opuesta precisamente al camino de las primeras organizaciones homófilas que trataban de crear una experiencia colectiva de la homosexualidad, reforzada con el seguimiento contra los primeros militantes, claramente de izquierda, como Henry Hay, fundador de la primera Mattachine Society y ex miembro del Partido Comunista. La paradoja de Hoover se resume así en un reto de generación relativamente corriente en la historia gay y lesbiana, marcada por una dinámica de discontinuidad. Hoover muy bien podía pensar que su

relación amorosa estable y «noble» no tenía nada que ver con los homosexuales de la clase media o popular, que no vivían forzosamente en pareja o no buscaban pareja, que aceptaban relaciones sexuales interraciales, que frecuentaban o admiraban a los artistas de izquierda y estaban «drogados» por la generación *beat*... La comprensión de los homosexuales como grupo social relativamente coherente se empezó a construir en la década de 1950. Que nosotros calificemos retrospectivamente su vida sentimental de homosexual es posible, pero pretender que esta dimensión tendría que haber influido en el estatus social y en las convicciones políticas de Hoover es un anacronismo.

► POWERS, Richard, *Secrecy and Power: The Life of J. Edgar Hoover*, Nueva York, The Free Press, 1987.
 –REEVES, Thomas, *The Life and Time of Joe McCarthy*, Nueva York, Stein & Day, 1982.

Pierre-Olivier de BUSSCHER

→ *América del Norte; McCarthy, Joseph; policia; traición; violencia.*

HUMOR

Hay dos seminaristas jóvenes montando en bicicleta en el patio del seminario profiriendo todo tipo de gritos y risitas. Exasperado, el padre superior abre la ventana y dice: «Dejad de gritar así o vuelvo a poner los sillines en vuestras bicicletas».

El término *humour* es un anglicismo que apareció en Francia en el siglo XVIII. Desde la *Encyclopédie* de Diderot y D'Alembert hasta las primeras generaciones del siglo XIX, el uso de este término se ha asociado casi siempre a Inglaterra*. Víctor Hugo habla de «esa cosa inglesa a la que se le llama humor». Pero muy pronto se utilizó para describir «un cierto espíritu retozón francés», como dice un diccionario de la época (el espíritu que se encuentra en Rabelais, por ejemplo), e incluso la «inspiración italiana». Por otro lado, sabemos que existe en alemán la palabra *Witz*, que normalmente se traduce como «chiste» y que dio lugar a una importante interpretación teórica por parte de Freud.

Hoy día, el término francés *humour* y sus equivalentes en muchas lenguas están cargados de un sentido genérico que recupera el significado de estos conceptos y de otros parecidos (fantasía, alegría, cómico...). De manera muy general, podemos decir que se trata de una forma de describir la realidad seleccionando sus aspectos divertidos e insólitos. Todo estos términos, que describen un cierto manejo del lenguaje, pueden ser pensados con relación al humor: la sátira, la broma, la chirigota, el sarcasmo, la ironía... Pero en sentido estricto, por ejemplo en su ver-

sión británica, el humor es ante todo la expresión de alguna relación con la realidad. Según Lacan, es una forma de abordar «lo real como impensable».

La cuestión de saber si el humor puede ser por sí mismo «homófobo», o si puede ser antisemita, es un tanto difícil. En la inversión de la realidad en la que opera, el rasgo de humor o la ocurrencia no son unívocos, no es fácil decir si se dirige contra algo en particular. Su naturaleza es más bien polifónica: en realidad hay en él varias voces y sería rebajarlo, reducirlo a una sola de esas voces. El elemento de la broma, para dar lugar al humor, tiene que pasar por guardar una distancia o por el filtro de otra voz; se acomoda entonces con facilidad al elemento *a priori* contrario, que es reírse de uno mismo. Si no, no hay humor. Por ello, el humor homófobo tiene su lugar en la forma de humor que reivindican los homosexuales, igual que muchos chistes antisemitas son de humoristas judíos. Es habitual señalar que cuando una categoría de la población desarrolla una forma específica de humor ésta integra de forma privilegiada el rechazo que esa categoría pueda sufrir. Además, el humor es un terreno excelente para quien desee estudiar las ideas recibidas, tópicos y otros estereotipos que circulan en una sociedad, igual que el teatro o el trabajo de los humoristas. En los «chistes de maricas» se materializan con facilidad, por encima de la intención de quien los cuenta, las representaciones confusas, desviadas, a veces difícilmente reconstituibles. Tienen en común una carga psicológica en la que se emplean frecuentemente sentimientos que el propio individuo no quiere reconocer. Entonces es cuando la homofobia –como el antisemitismo– juega su papel: permite darle al otro una especie de terreno de entendimiento, un código que esconde la expresión personal.

La primera característica del humor que tenga por objeto a los homosexuales es que puede funcionar por medio de la simple *mención*. Para muchos, la simple evocación de un homosexual, sin que se diga nada, es ya hilarante. En muchos *sketches* y canciones* de las décadas de 1930 a 1950 (hay uno muy célebre de Fernandel), un procedimiento muy rudimentario del cómico consistía en dar por sobreentendido, en un momento un poco flojo del diálogo, que uno de los personajes era homosexual. Es el procedimiento del: «¿No es un poco...?», habitual de los mimos. Indefectiblemente, la sala se parte de risa. El homosexual masculino, preferiblemente en su versión de caricatura* afeminada, ha sido durante mucho tiempo –quizá esto esté evolucionando– un recurso del cómico en la sociedad heterosexual sin tener que elaborar un humor más sofisticado. Hay una especie de cómodo *ready-made* que crea una solidaridad inesperada en situaciones desprovistas de humor...

Según G. Weinberg, la homofobia se instala sobre todo en el miedo que siente el heterosexual de

encontrarse en proximidad forzada con el homosexual. Así, una parte de la inventiva y de la creatividad que se encuentra en el humor homófobo podría interpretarse como el fruto de la voluntad de *no pensar* una situación que potencialmente podría exponerle a este riesgo. El objeto de este artículo no es exponer un florilegio de burlas, que existe, como lo demuestra el libro de Pierre Sisser, *Amour et humour gay*), nos contentaremos con exponer algunos ejemplos: este cuarteto satírico escrito en el siglo XVII sobre el músico Jean-Baptiste Lully:

Un día el amorcillo le dijo a su madre:
«¿Por qué no estoy vestido?
Si Baptiste me ve desnudo,
me lo hará por detrás».

Está claro que el amorcillo representa al heterosexual inocente en situación de ser violado por un homosexual alocado.

Gregory Lhene, en *Men's Lives*, señala que la homofobia es ante todo de naturaleza masculina y afecta especialmente a los hombres mucho más que a las mujeres. Aunque esto sea discutible, este punto de vista se confirma cuando se observa el humor cuyo objeto es la homosexualidad. En la fobia a la homosexualidad, como en el humor hecho de una forma más o menos sutil, predomina una obsesión: la de sufrir la penetración. Lo que es sobre todo objeto de burla (para los hombres) es la eventualidad de que un hombre pueda perder su papel activo en la relación sexual, lo que es asimilado a la pérdida de virilidad, a la negación de uno mismo. El objeto del humor homófobo no es tanto el hombre que mantiene una relación sexual con otro hombre como el que asume el papel pasivo. Lo impensable es que esta *toevah* («abominación») que se describe en la Biblia* puede ser escogida de forma voluntaria. Igual que en la Antigüedad había sodomías rituales del enemigo, el humor homófobo tiene por objeto principal poner en posición de ser sodomizado a un individuo que se considera radicalmente distinto. En este sentido hay dos casos que pueden servir de ejemplo: el individuo que es sodomizado a su pesar por un homosexual en circunstancias que pueden ser más o menos extravagantes (es el caso de la sátira a propósito de Lulli, que acabamos de ver) o el que presenta los signos de una voluntad cómica de ser penetrado, como en el caso del chiste del chófer un poco lento al que el automovilista que le sigue le dice: «O te echas a un lado o te entro por detrás», y le responde: «Promesas, siempre promesas».

En cualquier caso, ser penetrado es la situación más inconcebible, más impensable que reviste la significación social y política más radical. A pesar de todo, siempre se es enculado por lo innombrable, lo inhumano. El cómico más o menos aplaudido que

representa esta situación se suele apoyar en una forma de exhortación, de imperativo o de prohibición. Por ejemplo, durante la campaña presidencial de 2002 en Francia se podía leer el siguiente eslogan: «No es el momento de recular, la banda del FN».

La imagen de un hombre con el «culo abierto» (es el nombre del personaje de Riprocte en una comedia de Aristófanes) era recurrente en la Antigüedad griega y latina. Las bromas de las que provienen todas las vejaciones sobre el culo abierto salpican los epigramas de Catulo y de Marcial y el *Satiricón* de Petronio. La burla ligada a la feminización y a la pasividad alcanzan entonces una vena escatológica, que es una constante en el humor que tiene por objeto a los homosexuales masculinos. Con mucha frecuencia, a la escenificación de la penetración entre dos hombres se asocia un tercero que juega el papel principal: la mierda. Ésta da lugar a todo tipo de situaciones y de juegos de palabras: «¿Cuándo son maricas dos hombres que se aburren? Cuando uno hace de coño y el otro se enmierda». Los términos «encular» y «enmerdar» son en nuestra sociedad términos muy injuriosos a los que se suele apuntar algún que otro cómico. En general, muchos chistes sobre homosexuales tienen un tono grosero y expresan una visión infamante de la sexualidad, y en especial de la sexualidad anal, oral o de la masturbación. Citaremos la historia del «marica que trabajaba en un banco de esperma y fue despedido por beber en el trabajo». Los chistes sobre maricas son, por tanto, un repertorio de situaciones sobre una sexualidad ridiculizada en la que la imagen viril heterosexual normalmente es sólo prestada o investida con reservas y a distancia, mientras que la imagen masculina homosexual está totalmente sometida. Esto es también válido para el humor –raro– sobre la homosexualidad femenina. La burla no suele centrarse en la virilización cómica de la mujer; aquí el juego de palabras se centra en la escenificación de una sexualidad extraña, incómoda, muy inferior al «auténtico» coito: «¿Qué se dice de una lesbiana que tiene los dedos muy gordos? Que monta bien».

Hay otra obsesión en la puesta en escena de la sexualidad en los chistes sobre maricas: la de la esterilidad*, la disipación, el derroche de la energía sexual. A la sexualidad homosexual la suele acompañar una carga cómica frívola que esconde una fuerte reprobación. A pesar de todo, la mayoría de las sociedades canalizan la energía sexual en la pareja (o en la religión) como modelo y, en la medida en que la mayoría de las veces están pensados fuera de este esquema, los homosexuales suelen servir para representar de forma caricaturesca una sexualidad desbordada, insaciable e improductiva. La «sanción» que para los homosexuales representa la imposibilidad de asegurarse una descendencia puede dar lugar también a esta forma menos rara de hu-

mor: la que se burla de las «taras» del otro —el enano, el jorobado, el bizco—, y que se empareja con lo que Freud denominaba la *Schadenfreude*, el «placer de hacer daño», por ejemplo: «¿Cuál es el colmo del optimismo? Dos homosexuales que compran un cochecito de bebé». Este chiste es sin ninguna duda totalmente homófobo porque aquí el «humor» consiste en agravar la diferencia de estatus en perjuicio del objeto del chiste, revalorizando al mismo tiempo al que lo cuenta. Sin embargo, esta infecundidad no es suficiente para que se propaguen. Unas palabras atribuidas a Tristan Bernard: «Por más que no se reproduzcan hay más cada año».

En general, el humor heterosexual que tiene como objeto a los homosexuales, como el que trata de los judíos o de los belgas (que emana de no judío y de no belga) es una forma de definir una alteridad* que se distancia y que permite, *a contrario*, construirse una identidad. El homosexual *no soy yo*, el judío *no soy yo*. Esta alteridad se materializa en caracteres a los que se intenta alejar y de los que se hace portadora, emblemáticamente, a una categoría de la población hacia la que, además, se trata con indiferencia. Este mecanismo es anodino, pero puede ser perverso. Se instala en el lenguaje de los prototipos de significación cuyo enunciador, a la larga, no es consciente de ello. El universo homosexual masculino está asociado a todo lo que crea la obsesión del «macho» en las sociedades actuales: la insuficiencia en la realización, la falta de empuje, de energía, de vigor. En resumen, todo lo que hace que un hombre «no asegure». Un camarero de este tipo podría decir, por ejemplo, cuando propone un vino que tiene un alto grado de alcohol: «Es fuerte, ¿verdad? No es el tipo de vino que se sirve el Día del Orgullo Gay», sin ser consciente de haber caído en el humor homófobo.

Hoy día, el humor que tiene por objeto a los homosexuales está cambiando. La clásica representación del homosexual como una caricatura feminizada (el humor de las «locas»), así como la burla injuriosa, parece menos corriente que hace unas décadas. La presencia de la comunidad homosexual y su importancia relativa en la cultura contemporánea

son propicias a la aparición de un humor más fino, alimentado no tanto por la ignorancia reivindicada como por la necesidad que implica vivir juntos. En la última generación de chistes homo hay algunos que se alejan de los esquemas de la brutalidad física en que se basa el arsenal clásico del humor de maricas para crear las bases de una representación un poco más «cultural» del universo gay, por ejemplo: «¿Cómo habéis podido saber que los ladrones que os han robado son gays? Todo lo que era de valor ha desaparecido y todo lo que ha quedado ha sido recolocado con gusto».

Finalmente, la propia homofobia se ha convertido en una fuente de humor. Hoy día podemos encontrar una forma de humor basada en un diálogo decantado entre las diferencias más que en la representación satírica de un tercero. Es la cultura de las «pullas», que se ríe de la agresividad que se libera y la integra en sus procedimientos cómicos. El elemento «fóbico» contenido en la homofobia puede llegar a ser un poderoso factor de risa, como lo prueban los *sketches* de Guy Bedos, Laurent Ruquier o Laurent Guerra. Este tipo de humor permite que una parte de los espectadores dé rienda suelta a su homofobia, y que la otra parte se ría de sí misma. ¿Y si fuera el humor la mejor terapia contra la homofobia?

► BLONDEL, Éric, *Le Risible et le dérisoire*, París, PUF, 1998. —FREUD, Sigmund, *El chiste y su relación con lo inconsciente*, Madrid, Alianza, 1996. —FLOWERS, Charles, *Out, Loud and Laughing: a Collection of Gay and Lesbian Humor*, Nueva York, Anchor Books, 1995. —LABONTE, Richard, *Tickled Pink: Lesbian and Gay Humor Fiction*, Boston, Alyson Publications, 1994. —MARTIN, Thierry, *Brèves gay de comptoir*, París, Montblanc, H & O Éditions, 2000. —MINOIS, Georges, *Histoire du rire et de la dérision*, París, Fayard, 2000. —SISSER, Pierre, *Amour et humour gay*, París, Ramsay, 1995.

Gilles SIOUFFI

→ *canción; caricatura; diferencia de sexos; injuria; literatura; retórica; violencia; vocabulario.*

INDIA, PAKISTÁN, BANGLADESH

En India, todas las minorías sexuales –homosexuales, bisexuales, transexuales, *kothis* e *hijiras*– han estado y están sometidas a una dominación social, cultural, religiosa y política en razón de su género y de su sexualidad. La homofobia está presente en todas partes, aunque adopte formas diferentes a las manifestaciones comunes en Occidente. En el pasado, las relaciones homosexuales fueron toleradas o condenadas según los casos, pero, en general, en las sociedades indias, hasta hace muy poco tiempo, la homofobia era tan discreta como la homosexualidad.

En la filosofía hindú el mundo en el que vivimos es uno más de los numerosos universos que existen en el tiempo y en el espacio. Nada es absoluto ni permanente, excepto el principio divino de que todo es insondable (*brahmane*), que es la fuente de todo. Todos tenemos varias vidas y pasamos de una a otra, lo que nos permite tener muchos cambios (de género, de orientación, de identidad), determinando la vida pasada la futura. El género no es un don fijo o incambiable y no puede determinar la identidad individual de forma absoluta pues, como el cuerpo, no es más que la envoltura que cubre el alma, que no tiene ni género ni sexo. Por ello no es raro encontrar en la mitología hindú historias que dan fe de una cierta ambivalencia sexual, incluso aunque la dinámica se exprese en términos heterosexuales. La ambigüedad sexual y la fluidez de los géneros son de hecho un don esencial de esta mitología.

Las obras de la antigua India solían poner en escena a hombres y jóvenes prostituidos, presentados en términos no peyorativos, y que vivían cotidianamente en la Corte de forma totalmente normal. El *Kamasutra* tiene un capítulo entero sobre el *auparashtika* (el sexo oral), en el que los amos gozan de las felaciones que les hacen sus criados masculinos.

Las *Rajatarangini*, crónicas de los reyes de Cachemira, describen las costumbres licenciosas del rey Kshemagupta, y en *Shilapadikaram*, otro texto histórico, un rey de la llanura del Ganges paga un tributo a un rey de la dinastía Chera y le da muchos regalos, entre otros «un millar de *kanjuka* (muchachos prostituidos), con el pelo largo y cuidadosamente peinado». Hay también imágenes eróticas en relieve de mujeres abrazadas en los muros de los templos, y también en pinturas en miniatura. Según

los antiguos tratados de arquitectura, un templo está incompleto si no tiene figuras eróticas, pues el placer sensual (*kama*) es tan importante como los deberes temporales (*dharma*) y los fines espirituales (*moksha*). En los *Valmiki Ramayana*, uno de los textos mitológicos, las mujeres *Rakshasa* del harén del rey Ravana hacen el amor juntas, y en las *Padma Purana*, las dos esposas del rey hacen el amor para engendrar a un hijo tras la muerte del monarca.

Sin embargo, aunque la filosofía reconoce la diversidad esencial de las cosas, la sociedad impone una sumisión absoluta a los deberes sagrados (*dharma*), siendo el primer deber de un cabeza de familia* hindú el de hacer hijos con el fin de perpetuar el ciclo de la vida y de devolver la deuda contraída en el nacimiento. La procreación es tan importante que los antiguos tratados de la ley, los *Dharmashastras*, prescribían penas muy severas para los hombres que no contribuyeran a ello (los hombres castrados, impotentes u homosexuales eran designados en conjunto con el nombre genérico de *kliba*). Por ello, la verdadera cuestión para los gays y las lesbianas hindúes es el matrimonio*. Se hace la vista gorda con la homosexualidad en tanto que no interfiera con el matrimonio heterosexual. El matrimonio permite procrear y, por tanto, cumplir el *dharma*, mientras que la homosexualidad amenaza con el desenfreno* y la esterilidad*.

En los *Manusmriti*, en los que están consignadas las reglas de conducta según la perspectiva de un brahmanismo ortodoxo, el *kliba* está excluido de la herencia, de los sacrificios y de los ritos. Están condenadas las relaciones sexuales entre hombres, las heridas infligidas a un sacerdote, «el hecho de inhalar licores o productos que no deben serlo», el incesto, la bestialidad, las relaciones anales o las bucogenitales entre hombre y mujer, las relaciones sexuales mantenidas en una carreta tirada por una vaca, las relaciones sexuales con una mujer que tenga la regla y las relaciones sexuales durante el día. Entre los castigos figuran el baño vestido, el ayuno, las purificaciones (comiendo los cinco productos de la vaca: la orina, la boñiga, la leche, la leche cuajada y la mantequilla) y el ostracismo social a través de la inhabilitación de la casta. Los *Manusmriti* prevén también castigos para la mujer que haya tenido relaciones sexuales con otra mujer. Si una joven se acuesta con otra joven debe pagar una multa de 200 rupias, más el doble de la suma que debe recibir el

padre de la «víctima» de la familia del futuro esposo, y recibir además 10 latigazos. Pero si es una mujer madura el castigo es más severo. Su cabeza es rasurada inmediatamente, se le cortan dos dedos y se pasea en asno por toda la ciudad. El trato reservado a las lesbianas es claramente más severo que el reservado a los homosexuales masculinos.

El *Narada Purana* afirma que cualquier transgresión de las reglas de casta, así como el hecho de expulsar el esperma fuera de la vagina, conducen al hombre al *Retobhojana*, una de las muchas regiones inferiores del universo hindú, en el que el esperma sobrante cae en el *Vasakupa*, pozos de grasa donde permanece siete años antes de renacer bajo una forma inferior. En el *Arthashastra*, antiguo texto laico, hay una categoría de *ayoni*, relaciones sexuales no vaginales, con hombre o con mujer, que son castigadas ligeramente. En este caso, las relaciones entre hombres están penadas con multas mayores que las que conciernen a las relaciones entre mujeres, aunque, al final, la homosexualidad aparezca como un delito menor. Así, tanto en el *Manusmriti* como en el *Arthashastra*, algunos delitos homosexuales están castigados de forma menos severa que algunas relaciones heterosexuales, como el adulterio con una persona de otra casta.

En todo caso, los textos antiguos que hablan de las categorías sexuales dan más valor a las relaciones heterosexuales que a las homosexuales, con mucha frecuencia denigradas, subordinan la mujer al hombre y justifican totalmente el sistema de castas. Los discursos hablan de afeminamiento, de impotencia, de personas inadaptadas. En resumen, la filosofía acepta y favorece la diversidad de género, pero la sociedad se basa en una estricta dicotomía masculino/femenino, obligando a las personas que no están conformes a vivir marginadas o a conformarse, aunque sea poco, a la norma heterosexual. A pesar de eso no hubo persecuciones violentas en la época antigua, y aún menos ejecuciones a causa de la homosexualidad, como sí ocurrió en Occidente.

Con la introducción de las culturas persa, turca y árabe del siglo X, el fenómeno de urbanización produjo una concentración de las elites en las ciudades. El cosmopolitismo de los centros musulmanes favoreció las actitudes homoeróticas muy presentes en las historias medievales y puestas en escena sin comentarios peyorativos. Las florecientes ciudades y los abundantes mercados crearon una cultura del bazar basada en las interacciones entre hombres de todas las clases, castas y comunidades. Por otro lado, los hombres se reunían también en las tabernas, las casas de ocio y los burdeles. La descripción de Delhi hecha por Dargah Quli Jan señala que las tumbas de los santos islámicos habían favorecido el encuentro entre hombres a los que les atraían las relaciones sexuales. Muchas personas consideran que

la condena de las relaciones homosexuales en el Corán es inapelable. Está ligada al pueblo hebreo, a Lot y a la destrucción de Sodoma y Gomorra*. Por lo menos ocho pasajes condenan explícitamente el pecado del pueblo de Lot. La *sharia*, la ley islámica sacada de las *ahadiz* (tradiciones) y de la palabra del profeta Mahoma, condena también la homosexualidad. Se dice que el Profeta afirmó que todo hombre que tuviera relaciones anales con una mujer, un hombre o un niño, aparecerá el día del Juicio Final apestando como un cadáver. Dios no tendrá en cuenta sus buenas obras en la Tierra y perecerá en las llamas del infierno. Al Nuwayri, que recopiló los *ahadiz*, propone que sean lapidados los dos miembros de la pareja, el activo y el pasivo. Cuenta también que el primer califa, Abu Bakr, hizo enterrar a un sodomita bajo las ruinas de un templo con la cabeza hacia abajo para castigar sus actos. Otros proponían utilizar el fuego o precipitar al individuo desde lo alto de un alminar. Sin embargo, la escuela *hanafi*, que fue la tendencia dominante en India, fue menos severa en las condenas dictadas contra la homosexualidad. Y de todas formas, era muy difícil probar la culpabilidad de una persona, pues, según la *sharia*, hacían falta por lo menos cuatro testigos de la penetración anal.

En el siglo XII se difundió la idea de que la esencia de Dios era insondable y que su belleza sólo podía ser percibida a través de la contemplación de sus creaciones, que son los testimonios (*shadid*) de su magnificencia. En esta perspectiva, los sufíes y otros poetas místicos de Persia utilizaron con frecuencia metáforas homoeróticas evocando la belleza de un muchacho joven. Esta práctica fue condenada por muchas personas, especialmente por el teólogo hanbalista Al Jauziya, para quien estos discursos poéticos y místicos eran una mezcla de sodomía e idolatría y, por tanto, doblemente pecaminosos.

En el siglo XIX, con el establecimiento del Imperio británico, se establecieron en el país nuevas leyes basadas en la legislación inglesa: condenaban las felaciones y la sodomía en términos bíblicos. No admitían ninguna posibilidad para las conductas sexuales o a las identidades de género no conformes a las reglas, que sin embargo existían en las estructuras tradicionales. El Gobierno colonial impuso su visión de los actos contra natura* y la ley antisodomía sigue estando en vigor hoy día, aunque la ley inglesa fue abolida en 1967. El artículo 377 del Código Penal indio establece que toda persona que practique voluntariamente «una relación sexual contra natura» puede ser castigada con una pena de diez años de prisión*, e incluso a cadena perpetua. No obstante, el 2 de julio de 2009 el Tribunal Superior de Delhi dictó una sentencia en la que establecía que dicho artículo no resultaba aplicable a las actividades sexuales mantenidas entre adultos con su pleno consentimiento.

Los misioneros y los educadores británicos en India denunciaron las costumbres conyugales, familiares y sexuales que consideraban primitivas, permisivas para los hombres y envilecedoras para las mujeres. Con la referencia de la moral victoriana, criticaron los matrimonios pactados, el matrimonio entre niños, el sistema de la dote, la poligamia, la poliandria y las estructuras matrilineales; condenaron la permisividad de los dioses indios, las relaciones homosexuales de los reyes indios y su indiferencia con las aspiraciones de sus súbditos. Los indios que tenían una educación occidental asumieron el discurso colonial y afirmaban que la cultura india en su origen era muy similar a la victoriana, pero que había caído en decadencia* durante la Edad Media. Añadían que la homosexualidad era extraña a la cultura hindú y la condenaron severamente, igual que en Occidente. Aceptaron los estereotipos británicos e interiorizaron la homofobia del puritanismo victoriano. Idealizaron el matrimonio monógamo y heterosexual, que fue presentado como la única forma aceptable de actividad sexual.

Los británicos reprocharon a los musulmanes su particular inclinación a las costumbres contra natura y los acusaron de haber llevado a India el «vicio* abominable» a partir del comienzo de sus invasiones en el siglo x. Las elites literarias urdus y persas trabajaron activamente para purgar del canon los textos que evocaban «el amor a los muchachos», presentado como una «mancha inmundada que mancillaba su reputación». Algunos intentaron justificar los deseos homoeróticos en los *ghazal* (poemas líricos de la tradición persa y urdu) explicando que, sin duda, los poetas juzgaban inadecuada la evocación de la mujer en la poesía amorosa. Sin embargo, la explicación más habitual consistía en decir que en realidad el poema estaba dirigido a Dios...

En realidad, el artículo 377 se aplicó rara vez en India para castigar las relaciones homosexuales consentidas. De los 36 casos reseñados desde que se estableció la ley, la mayoría se refieren a violaciones. Sin embargo, la Policía* india lo utilizaba en conjunción con otras leyes sobre el vagabundeo, la mendicidad y la indecencia, generalmente para maltratar brutalmente y robar a los homosexuales sorprendidos en parques o lugares públicos. Se utilizó también contra los acusados de violación o de homicidio. Hay que decir que este artículo no condenaba la homosexualidad en sí misma, sino las relaciones sexuales contra natura. Por otro lado, la ausencia de cualquier mención a la penetración o al pene permitía utilizar la ley para intimidar a las lesbianas, sobre todo cuando se trataba de mujeres que huían juntas o cuyas relaciones eran públicas.

Hasta la decisión del Tribunal Superior, el acoso policial era un aspecto importante de la vida cotidiana en India. Es difícil estimar el número de casos de

extorsión sufridos por los homosexuales en la medida en que, evidentemente, no hay informes de la Policía sobre esta cuestión. El miedo al *outing**, que podía –y puede– ser desastroso, llevaba a muchos homosexuales a sufrir chantaje y entregar todo su dinero. Además, la Policía practicaba habitualmente redadas en los lugares de ligue y procedía a realizar detenciones ilegales. Las agresiones verbales, físicas o sexuales estaban a la orden del día. Aunque se excediera de los límites de la ley, la Policía contaba con el apoyo de las autoridades del Estado. Estas prácticas no afectaban casi nunca a personas acomodadas o instruidas, ya que ellas tenían medios para defenderse y exigir que se respeten sus derechos. Afectaban, por el contrario, a personas modestas o de baja extracción, incapaces de oponerse a las autoridades y mucho menos de provocar un escándalo público, lo que hacía de ellas el blanco ideal para el acoso policial. Tras la sentencia contra el artículo 377, es de esperar que esta situación vaya cambiando.

Además, dada su clara visibilidad, los *hijras* y los *kothis* se enfrentan a una situación análoga. Los *hijras* son una construcción sociocultural que permite a un individuo adoptar el género femenino. Forman comunidades organizadas que agrupan a hombres castrados, transexuales, travestis, homosexuales o hermafroditas. Los *hijras* suelen ser despreciados, castigados, marginados de la sociedad, aunque ocupen un lugar reconocido en la sociedad india, especialmente en los matrimonios, nacimientos y festividades. Pero, a falta de un empleo, recurren a la mendicidad y a la prostitución. Para muchos homosexuales de la clase obrera convertirse en *hijira* es sin duda una de las opciones socialmente posibles; sin embargo, la confusión activa en la cultura popular entre homosexuales e *hijras* es también un subproducto de la homofobia social que no reconoce la legitimidad de la homosexualidad. En cuanto a los *kothis*, se trata de hombres biológicos que adoptan el género femenino, sin ser castrados o travestis, que por sus maneras femeninas, muy destacables, son uno de los blancos preferidos de la Policía.

La intimidación policial apoyada por el Estado favorece una cultura del silencio y la intolerancia practicada por diversas instancias e instituciones de la sociedad. Muy a menudo, las propias minorías sexuales se niegan a admitir la marginación y la opresión de la que son víctimas, pues ello tiende a aumentar su sentimiento de miedo y de vergüenza*. La mayoría de las familias indias destinan a sus hijos a un matrimonio heterosexual inevitable y la presión conyugal comienza muy pronto. Al no ser la sexualidad objeto de discusión en público, el rechazo del matrimonio es la confirmación de una diferencia radical que suscita presiones muy fuertes, *a fortiori* sobre las mujeres que tienen una autonomía financiera o personal reducida. Muy a menudo se

utilizan la coacción y la violencia para forzar el consentimiento. Esta violencia está legitimada por la norma social que convierte a la familia en una institución literalmente sagrada. Una relación homosexual puede ser tolerada siempre que adopte el aspecto de una relación no sexual y no se oponga al matrimonio y la procreación. En estas condiciones muchas personas se casan y llevan una doble vida*.

En 1987 el matrimonio de dos mujeres agentes de Policía de la Madhya Pradesh Special Armed Force, Leela Shrivastav y Urmila Namdeo, impactó a la opinión pública y originó muchos reportajes con fotos en primera página, pero las dos mujeres fueron relevadas del servicio a causa de «ausencias injustificadas» y de «conducta no conveniente para un servidor del Estado». Recientemente ha aparecido un nuevo fenómeno muy preocupante: los suicidios* conjuntos de parejas de lesbianas. La mayoría de los testimonios recogidos hablan de mujeres de pueblos o aldeas que afirman su compromiso mutuo, pero que se desesperan por no poder amarse libremente y vivir juntas. En 1998 la película *Fuego* provocó una gran controversia; representaba una relación homosexual entre dos mujeres casadas en el seno de una familia hindú, en un clima cargado de símbolos tradicionales. Los activistas del partido hindú de derecha Shiv Sena boicotearon los cines que exhibían la película en Bombay, Delhi y Calcuta. Además, Shiv Sena tuvo muchos aliados dentro del feminismo* indio, que se oponía a la película, culpable de «perjudicar gravemente a la causa de las mujeres».

En la sociedad india, las lesbianas tienen más problemas aún que los homosexuales masculinos. Al ser el espacio público claramente masculino, los hombres homosexuales pueden encontrar por lo menos un lugar, aunque restringido y que puede ser peligroso, pero las lesbianas son relegadas a la esfera privada, espacio reservado en el que la sexualidad femenina apenas se puede expresar, *a fortiori* la sexualidad lesbiana. Además, las normas heterosexistas y patriarcales convierten este espacio en un lugar de control de la sexualidad femenina a través de la violencia y la intimidación. En este contexto, las identidades bisexuales apenas pueden desarrollarse como tales, siendo la bifobia* muy común, tanto entre los homo como entre los heterosexuales. Sin embargo, poco a poco emergen los bisexuales, pero salen de un armario* para entrar en otro.

Cada vez hay más hombres y mujeres homosexuales que son sometidos a tratamientos* y terapias de aversión, signo de la homofobia de una buena parte de los psiquiatras del país. Incluso aunque el paciente sea quien «elige» el tratamiento, su «consentimiento» rara vez es solicitado, en un entorno rico en prejuicios y pobre en informaciones verídicas. En el mejor de los casos, estos tratamientos violan la intimidad de la persona, y, en el peor, son una

verdadera forma de tortura. Una tendencia cada vez mayor aparece en los consultorios sentimentales de periódicos y revistas, en los que individuos sin cualificación y diversas celebridades dan consejos muy homófobos a propósito de problemas personales de los homosexuales. Se les sugiere que vayan a consultar al médico o que se resistan a sus deseos y que busquen la compañía del sexo opuesto.

Los investigadores y los eruditos han guardado hasta ahora un profundo silencio sobre el tema, incluso en los campos vinculados al marxismo, al feminismo, a la deconstrucción o a los estudios poscoloniales. Sin embargo, con el fin de actuar igual que los medios de comunicación* occidentales, y por no quedarse demasiado atrás, los periódicos de lengua inglesa van dando una cobertura progresivamente más favorable al movimiento gay indio por la igualdad de derechos. Paralelamente, la prensa en lengua nacional tiende a ser cada vez más hostil contra todo lo que vaya ligado a las «influencias occidentales», exponiendo claramente sus prejuicios homófobos y sexófobos. Los artículos periodísticos indios que condenan el lesbianismo, ligado según ellos a la influencia occidental, olvidan que los matrimonios y suicidios que se producen afectan a mujeres que provienen de clases sociales modestas, no hablan inglés y no tienen relación con el citado fenómeno occidental.

Pakistán y Bangladesh, que tienen una larga historia común con India, conservan en su Código Penal el artículo 377, que condena las relaciones homosexuales con una pena de diez años de prisión y castigos corporales que pueden llegar a 100 latigazos. Ahora bien, en Pakistán, desde el establecimiento de la ley islámica, la *sharia*, reimplantada en 1990, los actos homosexuales son castigados con pena de muerte por lapidación. Como sucedía en India, la ley se aplica muy pocas veces, pero permite el chantaje, las extorsiones y los acosos. Los homosexuales detenidos son víctimas a veces de violaciones. El Jamaat-e-Islami, partido político islamista de derecha, ha reafirmado el carácter ilegal de la homosexualidad, que «no puede ser aceptado ni por el Estado ni por la sociedad islámica». Evidentemente, la homosexualidad no ha desaparecido, pero ha sido condenada a las tinieblas y al silencio. Sin embargo, en el noroeste de Pakistán, la cultura pathan permite a los hombres tener por amantes a hombres más jóvenes, sin ser por ello considerados homosexuales.

Igual que India y Pakistán, Bangladesh condena las relaciones homosexuales en el artículo 377 del Código Penal, que las castiga con una pena de diez años que puede llegar incluso a cadena perpetua. Aquí la Policía también utiliza la ley para ejercer el chantaje y acosar a las personas; los hombres homosexuales han sufrido en ocasiones agresiones sexuales por parte de los policías o de golfos callejeros,

denominados *mastaans*. Toda la sociedad niega la homosexualidad, especialmente los medios de comunicación, que no la abordan nunca. En resumen, por tanto, en Pakistán y Bangladesh se utiliza la misma ley, herencia del colonialismo inglés, aunque haga mucho tiempo que Inglaterra* la haya abolido.

► BAKSHI, Sandeep, «Soupçon d'un espace alternatif: étude de deux films du cinéma parallèle en Inde», *Inverses*, 2002. —DOWSETT, Gary, «Men Who Have Sex With Men in Bangladesh», en *Pukaar 27*, Naz Foundation International, <http://www.nazfoundation.com>. —FERNANDEZ, Bina (dir.), *Humjinsi-A Resource Book On Lesbian, Gay and Bisexual Rights in India*, Bombay, India Centre for Human Rights and Law, 2002. —Humsafar Trust, *Looking Into The Next Millenium-Conference Report*, Bombay, Humsafar Trust, 2000. —International Lesbian & Gay Association, «World Legal Survey», ILGA, <http://www.ilga.org>, 1999. —MURRAY, Stefen O., ROSCOE, Will (dir.), *Islamic Homosexualités. Culture, History and Literature*, Nueva York-Londres, New York Univ. Press, 1997. —NANDA, Serera, «Hijiras as neither Man nor Woman», en ABELOVE, Henry; AINA BARALE, Michèle, HALPERIN, David (dir.), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Nueva York-Londres, Routledge, 1993. —PATTANAİK, Devdutt, «Homosexuality in Ancient India», en *Debonair*, Anniversary Issue, 2001. —PATTANAİK, Devdutt, *The Man Who Was A Woman And Other Queer Tales From Hindu Lore*, Nueva York, Harrington Park Press, 2002. —People's Union For Civil Liberties, Karnataka, *Human Rights Violations Against Sexuality Minorities in India*, Bangalore, PUCL-K, s.f. —RATTI, Rakesh (dir.), *A Lotus of Another Colour: An Unfolding of the South Asian Gay and Lesbian Experience*, Boston, Alyson Publications, 1993. —RENOUARD, Michel, *Les Castrats de Bombay*, Quimper, Éd. Alain Bargain, 1997. —VANITA, Ruth, KIDWAI, Saleem, *Same Sex Love in India-Readings From Literature And History*, Delhi, Macmillan India Ltd., 2002.

Mario D'PENHA

→ *heterosexismo; hinduismo; Inglaterra; islam; lesbofobia; Oriente Próximo; policía; psiquiatría; vergüenza; violencia.*

INGLATERRA

Principios del siglo XIX: «El detestable y abominable vicio de sodomía»

En la Edad Media, en Inglaterra, «el delito de sodomía» era de incumbencia del clero y la ley eclesiástica preveía la pena de muerte. El número de personas condenadas por esta causa es incierto, ya que

con frecuencia se confundía la sodomía con la bestialidad y la herejía: las relaciones homosexuales se inscribían en el marco más amplio del desenfreno* y del vicio* y como tales eran denunciadas. Así, hacia 1090, bajo el reinado de Guillermo II el Rojo, el cronista Orderic Vital criticaba las costumbres de la juventud normanda, que llevaba el pelo largo, adoptaba actitudes femeninas y practicaba la sodomía. Igualmente, cuando en 1120 naufragó el barco de los hijos de Enrique I, Guillermo y Ricardo, algunos cronistas como Henry de Huntingdon o Guillaume de Nangis dijeron que este naufragio fue el justo castigo a su vicio. En 1290, bajo el reinado de Eduardo I, la sodomía estaba castigada con la horca, y más tarde con la hoguera. Una de las víctimas más célebres fue el rey Eduardo II, inmortalizado en la obra de teatro de Christopher Marlowe. El poeta muestra cómo la homosexualidad toma valor de transgresión y subvierte el orden social estrictamente jerarquizado. Según sus acusadores, sometidos a la influencia de Gaveston, Eduardo II puso en peligro* el futuro del reino: despreció a la nobleza legítima en beneficio de su favorito, puso por delante de los asuntos públicos los suyos privados, y debido a su debilidad (el reproche de afeinamiento está siempre presente) se corrió el riesgo de guerra civil. Los motivos políticos se conjugan con la condena moral para culminar en una muerte «ejemplar»: un hierro al rojo vivo fue introducido en su ano. Tras la trama dramática se puede leer el destino de un hombre: el propio Marlowe fue acusado de traición* y de herejía* (había dicho que Cristo tuvo un amor homosexual con su discípulo Juan) y murió asesinado.

La ley de 1533 marcó un viraje: promulgada por el Parlamento en el contexto del enfrentamiento entre Enrique VIII y el papado, en lo sucesivo situaba la sodomía (*buggery*) «con un ser humano o un animal» bajo la jurisdicción real y la asimilaba a la felonía: el sodomita no era sólo un pecador y un depravado, sino también un hombre sin honor enemigo de la comunidad. Esta ley, dirigida contra una forma concreta de acto sexual y no contra una categoría de personas, venía a proteger la reproducción de la especie evitando la dispersión del semen. Fue nuevamente promulgada y perpetuada por Isabel I. El sodomita era juzgado por los tribunales seculares y se arriesgaba a la horca. Sin embargo, el número de ejecuciones fue limitado: entre 1559 y 1625, en los cuatro condados de Essex, Hertfordshire, Kent y Sussex, sólo fueron juzgados cuatro casos de sodomía. Ahora bien, sólo en el condado de Essex fueron llamadas ante el tribunal 15.000 personas por delitos sexuales entre 1558 y 1603. Bajo el peso de la condena bíblica, sin duda el delito de sodomía para mucha gente era impensable e imposible de ser practicado en la vida cotidiana, por ejemplo entre amos y criados. Por el contrario, la acusación de so-

sodomía era utilizada para desacreditar al adversario, político o religioso, como ocurrió durante los conflictos entre protestantes y «papistas», a la vez que la sátira y la burla eran las armas preferidas para denunciar las simpatías homosexuales de los poderosos: *Sodom, or the Quintessence of debauchery* [Sodoma, la quintaesencia de la perversión], una obra de teatro pornográfica de John Wilmot, conde de Rochester, que era bisexual, estrenada en 1684, era una crítica de las costumbres en la Corte de Carlos II. El escándalo* más famoso sucedió en 1631 con Mervin Touchet, lord Audley, conde de Castlehaven. Sin embargo, antes que por los múltiples actos de sodomía con sus criados, fue acusado de haber organizado la violación de su mujer y de haber ofrecido a su bella hija de doce años a su favorito, un criado, al que hizo su heredero en perjuicio de su hijo. El delito «contra* natura» se sumaba al delito contra el honor. El obispo de Waterford, en 1640, fue el último hombre ahorcado por sodomía en el siglo XVII. El lesbianismo no estaba contemplado en la ley, y suscitaba, parece ser, un interés mucho menor que la homosexualidad masculina. Sin embargo, debemos destacar que las amistades sáficas de la reina Ana fueron objeto de alusiones más o menos acerbas por parte de los satiristas.

A comienzos del siglo XVIII se produjo un cambio en las representaciones de la homosexualidad, que en el plano penal se tradujo en un endurecimiento de la represión. La figura del libertino bisexual, que había dominado en los siglos precedentes, fue desapareciendo progresivamente bajo la presión de la moral burguesa que predicaba la monogamia y la protección de la familia. Al vivirse la homosexualidad cada vez más como una práctica exclusiva, se creó una cultura en torno a las *molly houses*, casas de citas de homosexuales, agrupadas en Londres en el barrio de Holborn y en los alrededores de Saint James' Park. En estos clubs se organizaban representaciones parodiando las ceremonias de «matrimonio»* o «partos» entre hombres. Las asociaciones puritanas, las *Societies for the Reformation of Manners*, creadas a partir de 1690, organizaron muy pronto su vigilancia y orquestaron las redadas que aterrorizarían a la población durante los años 1710-1720 y llevarían a varios hombres al suicidio*. Se produjeron centenares de detenciones, y además de numerosos ahorcamientos, decenas de sodomitas fueron puestos en la picota, experiencia humillante y degradante que muchas veces terminaba con heridas graves o con la muerte; el populacho, con las mujeres en cabeza, aprovechaba estas ocasiones para descargar su ira, echando sobre los condenados porquerías, piedras y gatos muertos. Entonces se distribuían libelos injuriosos, a veces adornados con grabados, para excitar el odio: llevaban títulos como *The Women's Complaint to Venus* [La queja de las mujeres a Venus] o *The Women's Hater's*

Lamentation [La lamentación del misógino]. También en la literatura* la homofobia, que se suele expresar a través de la sátira, estaba muy presente: en *Roderick Random*, de Smollett, el héroe epónimo debe sufrir así los acercamientos del capitán Whiffle y del conde Strutwell. Pero la desaparición de las *Societies*, desacreditadas por sus métodos, no supuso el fin de las persecuciones. Libelos vengadores como *Satan Harvest Home* (1749) o *The Phoenix of Sodom* (1813) siguieron siendo publicados para alertar a la opinión pública sobre el crecimiento de las redes homosexuales: el asunto de la *Vere Street Coterie*, en 1810, una casa de citas homosexual, contribuyó a agudizar aún más los prejuicios populares. Las guerras napoleónicas aumentaron el sentimiento de inseguridad: cuando las acusaciones que atribuían a los franceses la propagación de la homosexualidad ganaban terreno, la Navy endurecía su política con respecto a la sodomía. Para muchos homosexuales el exilio parecía la única solución, puesto que muchos países europeos, siguiendo el modelo francés, habían iniciado el camino de la despenalización*. William Beckford, el hombre más rico de Inglaterra, así como el poeta lord Byron, decidieron, para escapar de los rumores, vivir en el extranjero, repartiendo su vida entre Italia, Grecia y Portugal.

El lesbianismo no fue condenado, pero el travestismo atrajo la furia de la ley: las mujeres que se vestían de hombres para reunirse con sus esposos en el campo de batalla eran raras veces perseguidas, pero las que se aprovechaban de esta vestimenta para afirmar su autonomía o vivir una sexualidad lésbica se arriesgaban a graves sanciones. Mary Hamilton, cuyo caso fue evocado por Henry Fielding en su céle-



Stratford, 1763, hombre en la picota, condenado a muerte por el populacho:

«—¡Toma esta pera, Buggume! —¡Azotadle! —¡Aquí tenemos una buena diana! —¡Cortádsela! —¡Afeitadle!». El sodomita aprende una lección de sus actos: «Ahora estoy en el agujero. De verdad, entrad por él, amigos míos».

bre novela *The Female Husband* [La mujer esposo] (1746) fue azotada públicamente por haber ejercido ilegalmente la medicina con un traje de hombre. De forma general, el lesbianismo se beneficiaba de una mayor tolerancia*, sobre todo porque los jueces y la opinión pública en general se resistían a creer en la existencia de la homosexualidad femenina: en 1811, el proceso por difamación que iniciaron Marianne Woods y Jane Pirie, profesoras en el internado femenino de Drumsheugh, en Escocia, contra la dama Helen Cumming Gordon, fue ganado por las demandantes porque lord Gillies se negó a creer en la existencia de este «presunto delito».

Del siglo XIX a 1967: los homosexuales bajo la vigilancia de jueces y policías

Aunque algunos filósofos ingleses, como Jeremy Bentham, se pronunciaron a título personal por la despenalización de la homosexualidad, el Reino Unido no conoció, como Francia, una evolución positiva hacia la despenalización. Ciertamente, en 1861, la pena de muerte fue conmutada por una pena de prisión de diez años a perpetuidad, pero, como consecuencia de una serie de escándalos, de los que el más famoso fue el proceso de dos travestis, Boulton y Park, en 1871, en 1885 se votó la Enmienda Labouchère para modificar la *Criminal Law Amendment Act* que en un principio afectaba a la prostitución juvenil. En lo sucesivo, «todo acto que contravenga las costumbres (*gross indecency*)» entre dos hombres estaba castigado con una pena de prisión que podía ir de dos años a trabajos forzados. La enmienda rebajaba considerablemente la duración de la condena, pero ampliaba el alcance de la ley a toda forma de sexualidad entre hombres y ponía a los homosexuales a merced de los chantajistas. Además, mientras que la ley de 1861 apenas fue aplicada, la *Criminal Law Amendment Act* se tradujo en un sensible aumento del número de condenas. En 1898 la *Vagrancy Act* amplió la ley a la provocación homosexual. En el periodo de entreguerras, hubo una media de 702 detenciones anuales por crímenes y delitos homosexuales, aunque fueran calificadas de «crímenes contra natura» (*unnatural offences*), «de ofensa a las costumbres» (*indecency*) o de «intentar cometer actos contra natura» (*attempt to commit unnatural offences*). El número de detenciones fue en aumento en este periodo y las cifras reflejan la inquietud de las fuerzas judiciales, policiales y militares reunidas; por ejemplo, en la conferencia sobre delitos homosexuales del 7 de mayo de 1931, con objeto de frenar la prostitución de soldados de guardia en los parques de la capital. El hostigamiento policial se tradujo muchas veces en redadas en los bares gays de la ciudad, pero más a menudo consistió en la vigilancia de los urinarios por

agentes de paisano, relevados frecuentemente por miedo al contagio*. La dificultad de sorprender a los culpables en flagrante delito, la legítima reticencia de los testigos a testificar, explican la tasa relativamente baja de condenas. En general, el homosexual era despreciado por las fuerzas del orden, que se aplicaban en demostrar los «signos» reveladores de su «perversión»*: polveras, maquillaje, vaselina. El objetivo consistía más en mantener la presión sobre un cierto número de habituales que en proceder a arrestos sistemáticos. En este sentido, los homosexuales que ligaban en lugares públicos, ya fuera por placer o por obligación, sin la necesaria intimidación, eran los más expuestos. Tanto la clase obrera como la clase media baja son poco representativas en las estadísticas. De hecho, en un primer momento, el Gobierno británico intentó echar tierra sobre los casos en los que estaban implicadas personalidades de renombre, como en el escándalo de Cleveland Street (1889-1890), en el que aparecían algunos aristócratas, entre ellos Albert Victor, hijo del Príncipe de Gales. Sin embargo, el proceso de Oscar Wilde*, que colocó al poeta y dramaturgo al margen de la sociedad, contribuyó a hacer de la homosexualidad un tema público, a la vez que reforzó en la opinión pública los prejuicios que asocian homosexualidad, alta sociedad, depravación y afeminamiento. La homofobia alcanzó aquí su cenit, y decenas de homosexuales británicos decidieron irse a Francia antes que arriesgarse a persecuciones deshonrosas. El propio nombre de Oscar Wilde se convirtió en sinónimo de corrupción durante muchos años.

Los homosexuales también fueron el blanco de campañas de denigración durante la Primera Guerra Mundial. Estigmatizado como el «vicio alemán», desde el asunto Eulenburg*, la homosexualidad sólo podía ser atribuida a potenciales traidores. Cuando el periodista Arnold White afirmó que Alemania pretendía «abolir la civilización tal como la conocemos, sustituir Sodoma* y Gomorra por la Nueva Jerusalén, e infectar a las naciones sanas con la eromanía boche (*Hunnish*)», el diputado Noël Pemberton Billing se lanzó a una cruzada antihomosexual, afirmando que los servicios secretos alemanes tenían un libro negro con los nombres de 47.000 homosexuales de alta posición a los que hacían chantaje. En un artículo titulado «El culto al clítoris» se mencionaba a la bailarina Maud Allan, intérprete de Salomé en la obra de Oscar Wilde, acusándola de propaganda prolesbiana. En el periodo de entreguerras se evocó constantemente la sospecha de traición, especialmente con referencia a intelectuales homosexuales cercanos al Partido Comunista, como W. H. Auden, Stephen Spender o Christopher Isherwood, que se ganaron el apodo de *Homintern*. La presencia creciente de homosexuales en la élite, especialmente literaria, avivaba el desasosiego de la

opinión pública. Oxford, en donde reinaba en algunos grupos el «culto a la homosexualidad», se convirtió también en el blanco de artículos vengativos que se aplicaron en denunciar esa «guardia de depravados y afeminados». Durante la década de 1920 se desarrolló también una auténtica obsesión lesbiana. Aunque la homosexualidad femenina no había sido hasta entonces un tema de preocupación, la agitación feminista conjugada con la afirmación de la Nueva Mujer, la *flapper* soltera e independiente, permitió que se creyera en un «contagio» lesbiano. En este contexto de miedo, alimentado por el desequilibrio hombres/mujeres provocado por la Primera Guerra Mundial, se propuso en 1921 por parte de tres diputados conservadores un proyecto de enmienda penalizando el lesbianismo siguiendo el modelo de la homosexualidad masculina. Entre los argumentos que invocaron estaba la baja tasa de natalidad*, la seducción de las jóvenes que enseguida eran empujadas a la neurastenia y a la locura, y el riesgo de decadencia* nacional. Aprobada por la Cámara de los Comunes el 4 de agosto de 1921, la enmienda fue finalmente rechazada por la Cámara de los Lores: temían que la ley, a la que por otro lado juzgaban ineficaz, diese a conocer este vicio entre las mujeres ignorantes y las expusiese al chantaje. El fracaso de la penalización no supuso, sin embargo, el triunfo de la tolerancia. En la prensa y en la literatura*, la figura de la lesbiana criminal* y psicópata conoció un gran auge. La publicación en 1928 de la novela de Radclyffe* *El pozo de la soledad*, que se quería presentar como un alegato a favor de los homosexuales, se convirtió en un escándalo*. Una campaña de prensa venenosa, seguida de un proceso por ofensa a las buenas costumbres, llevó a la prohibición del libro y al novelista al exilio. Ese mismo año, sátiras como *The Sink of Solitude* de Edgan Beresford o *Extraordinary Women* de Compton MacKenzie se deleitaban en ironizar sobre el aspecto «masculino» de algunas lesbianas famosas y se burlaban de sus pretensiones intelectuales.

Después de la Segunda Guerra Mundial la paranoia antihomosexual alcanzó su apogeo. En 1951 estalló el escándalo de los «espías de Cambridge», Guy Burgess y Donald MacLean, diplomáticos homosexuales que se pasaron al Este. Bajo la influencia de Estados Unidos, en pleno macartismo*, los británicos pusieron en marcha una campaña dirigida a identificar a los homosexuales que se encontraban en los servicios gubernamentales. El Almirantazgo y el Ministerio de Guerra adoptaron medidas similares, mientras que un responsable de Scotland Yard fue enviado al FBI para estudiar sus métodos de investigación en esta materia. Los acusados eran presionados para que denunciaran a sus parejas, prometiéndoles inmunidad, y se multiplicaron las detenciones en masa, implicando a personalidades

muy conocidas, como el actor John Gielgud o el matemático y héroe de la Segunda Guerra Mundial, Alan Turing*, que se suicidó en 1954. En 1955 fueron detenidos más de 2.500 hombres. La proliferación de casos agravó el sentimiento de inseguridad en una Inglaterra conmovida por su pérdida de influencia internacional y su retirada de las colonias. La prensa popular dedicó muchas páginas a artículos sobre la homosexualidad, afirmando que esta práctica estaba extendida sobre todo entre los intelectuales. El periódico médico *The Practitioner* sugirió exiliar a los homosexuales a Saint-Kilda, en las islas Hébridas, donde podrían beneficiarse de un clima «natural y tonificante». En 1954, en un proceso sensacionalista, en el que estaban acusados lord Montagu, su primo Michael Pitt-Rivers y el periodista del *Daily Mail*, Peter Wildeblood, de conducta indecente con jóvenes aviadores, se produjo un giro al salir a la luz con toda claridad los abusos cometidos por la Policía en su persecución de homosexuales. Debido a la presión de algunos políticos, y también de la Iglesia, el ministro del Interior, sir David Maxwell-Fyfe, que consideraba a los gays como «exhibicionistas y proselitistas», aceptó la creación de una comisión de investigación dirigida por sir John Wolfenden. En 1957 la comisión Wolfenden aprobó sus conclusiones. En su informe recomendaba la despenalización de las relaciones homosexuales privadas, pero insistía en la necesidad de castigar con severidad los actos cometidos en público, en especial la prostitución, y pedía que la edad legal del consentimiento entre hombres se estableciera a los veintiún años, frente a los dieciséis para las relaciones heterosexuales y lesbianas. La censura* cinematográfica y literaria fue desapareciendo progresivamente, pero hubo que esperar hasta 1967 para que se reformara la ley.

De 1967 hasta nuestros días: la lenta desaparición de las discriminaciones

La Sexual Offences Act de 1967 retomó las conclusiones del informe Wolfenden, pero no se aplicó al Ejército* ni a la Marina, y su ámbito de aplicación se limitó a Inglaterra y al País de Gales. De hecho, la reforma no podía ser interpretada como una victoria definitiva sobre la homofobia. Incluso el número de detenciones aumentó en los años posteriores a la promulgación de la ley. Hubo que esperar hasta 1980 para que la reforma fuera aplicada en Escocia, y a 1982 para que lo fuera en el Ulster. En Irlanda del Norte los gays habían sido objeto de hostigamiento por parte del Royal Ulster Constabulary, e Ian Paisley, uno de los líderes protestantes, había lanzado una petición: «Salven al Ulster de la sodomía», que llegó a recoger 70.000 adhesiones. La edad media del con-

sentimiento legal fue rebajada a los dieciocho años en 1994, y después a dieciséis en noviembre de 2000, suprimiéndose también toda discriminación*. Hubo un intento en este sentido en 1998, pero fracasó por la oposición de los lores apoyados por el primado de la Iglesia de Inglaterra. Algunos medios, como la Policía y el Ejército, durante mucho tiempo famosos por su homofobia, están hoy abiertos a los y las homosexuales: en 1990 se creó la LAGPA (Lesbian and Gay Police Association), que agrupa a policías gays y lesbianas de Scotland Yard, y que desarrolla una importante labor contra la violencia* homófoba. También en 1994 fue legalizada la homosexualidad en las fuerzas armadas, aunque el ministro de Defensa mantuviera que «la homosexualidad era incompatible con el servicio militar». Los gays y las lesbianas se arriesgaban, por tanto, a una «sanción administrativa» si se descubría su homosexualidad. En 1999 el Tribunal Europeo de los Derechos Humanos condenó al Reino Unido por haber excluido del Ejército a tres hombres y a una mujer acusados de prácticas homosexuales. Desde enero de 2000 es ilegal la discriminación de gays y lesbianas en el Ejército.

Sin embargo, la despenalización progresiva de la homosexualidad no significa que hayan desaparecido actitudes y comportamientos homófobos. Un sondeo de 1983 sobre las actitudes sociales británicas muestra que para el 65 por 100 de las personas consultadas las relaciones homosexuales son malas «siempre» o «la mayoría de las veces». De hecho, durante los años ochenta, en el contexto de la epidemia del sida* y de la llegada al poder de los conservadores conducidos por Margaret Thatcher, los homosexuales se convirtieron en el blanco privilegiado. Más que en otros países, los periódicos asociaron el sida a la comunidad homosexual, provocando el pánico y la histeria en la opinión pública. También se utilizó la acusación de homosexual con fines políticos: los conservadores trataron de desacreditar al Partido Laborista acusándoles de tener simpatías por la causa homosexual, centrando sobre todo sus ataques en Ken Livingstone, líder del GLC (Great London Council), conocido por su compromiso a favor de los proyectos culturales de gays y lesbianas. En este contexto se votó en marzo de 1988 la cláusula 28, una enmienda que prohibía a los Gobiernos locales «promover» la homosexualidad y que, a pesar de la acción de grupos como Act Up, OutRage! o Stonewall, sólo fue revocada en 2003. Los chismes homófobos se siguen publicando en medios como *The Sun* que en noviembre de 1998 hablaba de la «mafia rosa» preparada para gobernar el país. De hecho, la forma más común de violencia homófoba a la que están sometidos los homosexuales y las lesbianas es la injuria*, ya sea en la escuela* o en el lugar de trabajo*, en un lugar público o dentro del círculo familiar. Según una encuesta realizada por

Stonewall en 1995, el 73 por 100 de los encuestados habían sido víctimas de insultos sobre su sexualidad durante los últimos cinco años. Además, el 34 por 100 de los hombres y el 24 por 100 de las mujeres habían sufrido alguna forma de violencia física (*queer bashing*). Algunos temas quedaron en suspenso, como los de la pareja homosexual o la adopción. En septiembre de 2001 el alcalde de Londres, el citado Ken Livingstone, propuso el establecimiento de un tipo de pareja que, con el paso del tiempo, sirvió de ejemplo al resto de Inglaterra: en 2005, se aprobó una ley de uniones civiles que ofrecía a las parejas del mismo sexo la mayor parte de los derechos del matrimonio, incluido el de la adopción conjunta, reconocido para parejas homosexuales desde 2002. En septiembre de 2011, el Gobierno anunció su intención de iniciar los procedimientos para aprobar el matrimonio entre personas del mismo sexo. «No apoyo el matrimonio homosexual pese a ser un conservador», declaró el primer ministro David Cameron, «sino porque soy un conservador.»

► BRAY, Alan, *Homosexuality in Renaissance England*, Londres, GMO, 1988. —BREDBECK, Gregory W., *Sodomy and Interpretation, Marlowe to Milton*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1991. —CROMPTON, Louis, *Byron and Greek Love: Homophobia in 19th Century England*, Berkeley, Univ. of California Press, 1985. —DAVENPORT-HINES, Richard, *Sex, Death and Punishment. Attitudes to sex and Sexuality in Britain since the Renaissance*, Londres, Fontana Press, 1991. —ARTHUR, N. Gilbert, «Bugery and the British navy 1700-1861», *Journal of Social History*, otoño de 1976, vol. 10. —JEFFREY-POULTER, Stephen, *Peers, Queers and Commons*, Nueva York-Londres, Routledge, 1991. —JEFFREYS, Sheila, *The Spinster and Her Enemies: Feminism and Sexuality, 1830-1930*, Londres, Pandora, 1985. —NEIL, Miller, *Out of the Past. Gay and Lesbian History from 1869 to the Present*, Londres, Vintage, 1995. —NORTON, Rictor, *Mother Clap's Molly House, the Gay Subculture in England 1700-1830*, Londres, GMP, 1992. —ROUSSEAU, George Sebastian, *Perilous Enlightenment: Pre-and Post-modern Discourses, Sexual, Historical*, Manchester, Manchester Univ. Press, 1991. —SINFIELD, Alan, *The Wilde Century*, Londres, Cassell, 1994. —TAMAGNE, Florence, *Histoire de l'homosexualité en Europe, Berlin, Londres, Paris. 1919-1939*, París, Le Seuil, 2000. —WEEKS, Jeffrey, *Coming out. Homosexual Politics in Britain from the Nineteenth Century to the Present*, Londres-Nueva York, Quartet Books, 1990.

Florence TAMAGNE

→ América del Norte; desenfreno; Devlin; ejército; McCarthy, Joseph; policía; Radclyffe Hall; Turing, Alan; utilitarismo; vicio; violencia; Wilde, Oscar.

INJURIA

La injuria es uno de los componentes principales del fenómeno homófobo. Aunque el tema es particularmente difícil de entender de manera exhaustiva, se plantea en la actualidad la condena penal de esta forma de expresión de la homofobia. La capacidad de la injuria, analizada por Didier Éribon, actúa en este sentido.

En primer lugar, la injuria remite a la anormalidad, a la inferioridad de un individuo o de una categoría de individuos designados con relación a otros: los jerarquiza arbitrariamente. Pero, sobre todo, lo que es más importante, la injuria también participa en la construcción íntima de la identidad de aquél o aquélla a quien se dirige, de una personalidad *necesariamente* inferior. Y, ya se profiera abiertamente o de forma insidiosa, la aprehensión de su violencia* la puede convertir en una amenaza permanente.

Por otro lado, la fuerza de la injuria no reside solamente en la conciencia de su destinatario de que puede ser, en uno u otro momento, asignado a este lugar inferior. También está profundamente anclada en el lenguaje común e inculcada en cualquier persona. Con respecto a los gays y las lesbianas, la experiencia de este lenguaje tiene la consecuencia suplementaria de formar personalidades que integran totalmente, confiriéndole su carácter de una evidencia innegable, los sentimientos de vergüenza*, miedo e inferioridad social que suscita y perpetúa.

A través del insulto, a través de su fuerza y de su eficacia, el lenguaje se revela como vector importante de la homofobia. Pero las palabras no son sólo agresiones puntuales. En esencia, traducen y perpetúan la representación de una jerarquía social arbitraria determinada por la orientación sexual. Más aún, puede no tratarse sólo de fórmulas *objetivamente* violentas (*sucio marica*, *sucia tortillera*), sino también, de forma más global, del conjunto de discursos que elaboran, justifican o expresan la discriminación* en contra de la homosexualidad. A partir de ahí, desde un punto de vista teórico, en la medida en que la noción de injuria homófoba es susceptible de aplicarse a un conjunto tal de situaciones diversas, la misma posibilidad de una condena por parte del derecho puede plantear interrogantes reales.

Siendo esto así, en un primer momento es perfectamente posible distinguir, por un lado, la crítica y la deconstrucción científica de los discursos que elaboran la discriminación* y, por otro, la incriminación penal de las injurias homófonas. Efectivamente, lo que propone el derecho, siguiendo el modelo de las disposiciones establecidas para luchar contra el racismo, es prohibir y sancionar específicamente, por una parte, la incitación a la discriminación, a la violencia y al odio homófonos; por otra, la difamación que presente un carácter homófobo, es decir,

«toda alegación o imputación de un hecho que atente contra el honor o la consideración del cuerpo o la persona que es imputada»; y, finalmente, la injuria de carácter homófobo, es decir, «toda expresión ultrajante, términos de desprecio o inactivas que no contienen la imputación de ningún hecho».

En esta perspectiva, el derecho no puede ser investido razonablemente de ninguna misión para lo que es la erradicación de la injuria homófoba, pero puede concurrir, en un primer momento, para la desaparición de las manifestaciones más ostensibles y, principalmente junto a la educación, en la denuncia social de su ilegitimidad. El 30 de diciembre de 2004 se aprobó en Francia una ley que equiparaba las injurias homófonas a las racistas o las sexistas. El 24 de enero de 2006, el diputado Christian Vanneste, de la UMP (partido presidido por Nicolas Sarkozy), fue condenado a pagar 3.000 euros de multa por «injurias a los homosexuales». Entre otras cosas, Vanneste había declarado en diversos medios de comunicación que la homosexualidad era «una amenaza para la supervivencia de la humanidad».

► BORRILLO, Daniel, LASCOURMES, Pierre (dir.), *L'Homophobie; comment la définir, comment la combattre*, París, Éd. Prochoix, 1999. —BORRILLO, Daniel, «L'Homophobie dans le discours des juristes», en Tin, Louis-Georges, *Homosexualités: expression/répression*, París, Stock, 2000. —BORRILLO, Daniel, *L'Homophobie*, París, PUF, 2000. —BURN SHAWN, Meghan, «Heterosexuals' Use of "Fag" and "Queer" to Deride One Another: A Contribution to Heterosexism and Stigma», *Journal of Homosexuality*, vol. 40, núm. 2. —DELOR, François, *Homosexualité, ordre symbolique, injure et discrimination: Impasses et destins des expériences érotiques minoritaires dans l'espace social et politique*, Bruselas, Labor, 2003. —DOUGLAS, Mary, *De la souillure*, París, La Découverte, 1992. —ÉRIBON, Didier, «Ce que l'injure me dit», en *L'Homophobie: comment la définir*; cit. —ÉRIBON, Didier, *Papiers d'identités. Interventions sur la question gay*, París, Fayard, 2000. —ÉRIBON, Didier, *Réflexions sur la question gay*, París, Fayard, 1999 (en particular, la primera parte, «Un mundo de injurias») [ed. cast.: *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Barcelona, Anagrama, 2001]. —GOFFMAN, Erving, *Stigmaté, les usages sociaux des handicaps*, París, Minuit, 1975.

Daniel BORRILLO y Thomas FORMOND

→ *anormal; discriminación; escuela; humor; retórica; vergüenza; violencia; vocabulario.*

INQUISICIÓN

Se entiende por Inquisición el tribunal de excepción instituido por el papa, esencialmente religioso

por su origen y estructura, cuya misión era vigilar por la pureza de la doctrina de la fe. Realizaba todas las pesquisas necesarias (*inquisitio*) que afectaban a las alteraciones de la fe, reprimía los crímenes de herejía* y apostasía en toda la cristiandad y las sancionaba penal y públicamente mediante los autos de fe. Frente a la progresión masiva de todas formas de herejía, el papa Lucio III convocó un concilio en Verona, en 1184, en donde fue proclamada una *Constitution* que confiaba a los obispos el mantenimiento de la fe. El decreto *Ad abolendam* del 4 de noviembre del mismo año es el texto fundador de la primera Inquisición llamada episcopal. En el siglo XIII se instituyó la Inquisición medieval o pontifical como tribunal específico, único y universal dirigido contra los herejes. Por la bula *Ille humani generis* del 8 de febrero de 1232, Gregorio IX confió la represión de la herejía a la orden de los dominicos, más adelante secundada por la de los franciscanos.

El viernes 13 de octubre de 1307, el rey Felipe IV el Hermoso hizo arrestar a los casi 140 miembros de la orden de los templarios que se encontraban en el gran priorato del Temple, un soberbio palacio parisino del Marais: así se abrió, en Melun, uno de los mayores procesos de la Edad Media. El rey confió la instrucción del proceso a su confesor dominico, el inquisidor general del reino, Guillaume de Paris, sin dar cuenta de ello al papa Clemente V. El inquisidor nombró a varios comisarios para oír las declaraciones de los acusados. Entre las principales acusaciones estaban la negación de Cristo, la idolatría, las profanaciones, etc.; los inquisidores interrogaron a los caballeros, casi siempre con torturas, sobre uno de los ritos de recepción en la orden impuestos por el superior: «qui recoit le baisé au bot de l'eschine sous le brajeul», es decir, [que reciba] el beso anal por debajo del hábito, que precedía al beso sobre el ombligo desnudo y la boca. En Auvernia, un acusado mencionó la obligación de un cuarto beso sobre la verga. Entre el 14 de octubre y mediados de noviembre los acusados fueron interrogados sobre sus prácticas homosexuales, estando formalmente prohibido en la orden el comercio con mujeres. De los 140 acusados parisinos, 76 admitieron haber practicado la sodomía y algunos llegaron a decir que formaba parte de los estatutos a los que debían someterse los nuevos hermanos: «[...] que si alguno de los hermanos quería gozar y entregarse al libertinaje con él, debía apoyarle y aceptarlo sin repugnancia: como apoyado que estaba por los estatutos y las leyes de la orden» (carta del comisario Odard de Molinier a Felipe IV, a propósito de los templarios de Beaucaire). 102 confesaron el beso en el ano, preludeo, se decía, de la sodomía. Se ordenaron también detenciones y torturas por la bula del 22 de noviembre de 1307 en Inglaterra, Castilla, Aragón, Sicilia e Italia, donde fueron requisados todos los bienes de

los templarios. El recurso a la Inquisición se justificaba por la categoría de los acusados, que dependían exclusivamente de la Santa Sede. Pero Clemente IV había debido ceder a un chantaje y otorgó la jurisdicción de la Inquisición a Guillaume de Paris. Detrás de él estaban el rey y el ministro de Justicia, Guillaume de Nogaret, nombrado la víspera del arresto general. Los bienes confiscados fueron puestos a recaudo y administrados por un hombre del rey a pesar de la oposición formal del papa (bula del 9 de julio de 1308). En esta crisis, la Inquisición de Roma también fue confiscada y se convirtió en un instrumento político al servicio exclusivo del rey. El 18 de marzo de 1314 se llevó a los cuatro superiores de la orden del Temple frente al pórtico de Notre-Dame, entre ellos al gran maestre de la orden, Jacques de Molay, quien se retractó públicamente, y al que siguió después Guillaume de Charnai. Los dos hombres fueron llevados esa misma tarde a la hoguera instalada en un islote del Sena entre el jardín del rey y el convento de los agustinos. En total, fueron condenados a ser quemados 59 caballeros en París durante ese año, nueve en Senlis y muchos en Provenza.

Menos de dos siglos después, en el escenario español, un nuevo tribunal ejerció su actividad represiva contra los homosexuales. Por medio de la bula *Exigit sinceræ devotionis affectus* del 1 de noviembre de 1478, el papa Sixto IV creó la nueva Inquisición de España, llamada Inquisición moderna. La petición procedía de los Reyes Católicos; éste fue el rasgo más original de este nuevo tribunal, que hacía converger la voluntad del papa y la del poder político español al más alto nivel. El tribunal se constituyó en consejo bajo el nombre de Consejo de la Suprema y General Inquisición, junto a los grandes consejos de la época. Al principio estaba formado por cuatro miembros, todos eclesiásticos, de los que uno era el inquisidor general.

Hoy día todavía se ignora qué impulsó al papa Clemente VII a firmar el decreto del 24 de febrero de 1524 por el que se confiaba el monopolio de la represión de la sodomía, en la Corona de Aragón peninsular, exclusivamente al tribunal de la Inquisición. Este decreto hace mención explícita a las costumbres homosexuales de la minoría morisca y del peligro de «contagio* pútrido por parte de estas ovejas negras a la parte sana de los fieles». La represión contra los hombres y las mujeres homosexuales de Aragón comenzó un poco después, bajo el reinado de Felipe II, a partir de 1560, y se prolongó sin discontinuidad hasta el final del siglo XVII. La población afectada por estas disposiciones representaba algo menos de la sexta parte de la población total de la España peninsular de esa época —siete millones de habitantes—, es decir, un grupo humano que oscila entre un millón y un millón y medio de individuos.

Se hablaba de sodomía *perfecta* cuando los acusados eran dos varones e *imperfecta* cuando tenía lugar en el marco de una relación heterosexual. Pero nueve de cada diez casos eran de relaciones homosexuales. Más tarde, la jurisdicción del tribunal en materia de sodomía se extendió también a los navíos de la flota de las Indias que aseguraban la relación con la metrópoli así como con las poblaciones del nuevo continente que dependían del tribunal de Cartagena de Indias (Colombia), creado en 1610. Entre 1560 y 1630 los tres tribunales aragoneses, cuyas sedes estaban establecida en Barcelona, Valencia y Zaragoza, instruyeron la mayor parte de los procesos. Las personas acusadas eran sobre todo religiosos y campesinos. Se apuntó también hacia grupos concretos: marinos, esclavos, estudiantes y pastores, teniendo todos en común una gran inestabilidad social y un débil arraigo local. Esto no impidió que se sentaran en el banquillo del tribunal algunos nobles. Los moriscos, objeto del decreto de 1524, no constituyeron, sin embargo, más que un pequeño porcentaje del total (8,2 por 100) entre 1560 y 1609, fecha en la que fueron expulsados del país. El número de acusados extranjeros fue flagrante, prácticamente un tercio: marinos italianos en los puertos de la costa, trabajadores franceses en Cataluña, portugueses, turcos... Represión homosexual y xenofobia tienen lazos comunes: la asociación de ambas aseguraba al Santo Oficio la colaboración del pueblo a través de las denuncias. Una mayoría de los acusados fue detenida en las dos grandes ciudades: Barcelona y Valencia, puertos de llegada y partida de tripulaciones comerciales y punto de encuentro de marginados, vagabundos y condenados a galeras, esclavos y criados de toda condición. También estaba contemplada la represión de las mujeres lesbianas, pero un decreto del 1 de junio de 1560 de la Suprema –el Consejo de la Inquisición– restringía esta acusación a las que, mientras retozaban, habían recurrido a algún tipo de instrumento. Las acusaciones en las que estuvieron implicadas mujeres fueron muy escasas.

El reforzamiento del poder de la Inquisición bajo el reinado de Carlos V (1517-1556) y de su hijo, Felipe II (1556-1598), dio al tribunal toda la capacidad para proceder a las detenciones sin tener en cuenta los límites territoriales o jurídicos, situación de casi monopolio en la que la acusación de sodomía justificaba el arresto inmediato de personajes que se había vuelto molestos para el poder real. El proceso por sodomía, en 1572, de Pedro Luis Garcerán de Borja, de la familia de los Borgia, gran maestro de la orden de Montesa, fue un claro ejemplo de la tentativa de eliminación política de un aristócrata por parte de encarnizados adversarios. A pesar de una condena a una decena de años de reclusión, en 1575, el personaje volvió a obtener la gracia del rey que le nombró virrey de Cata-

luña en 1591. Otro proceso inquisitorial que tuvo como víctima a un personaje influyente fue el del secretario de Felipe II, Antonio López, que fue acusado de haber ordenado el asesinato de Juan Escobedo, secretario del hermano del rey, don Juan de Austria. Se dio a la fuga y se refugió en Aragón para escapar de las múltiples órdenes de arresto lanzadas en su contra. Pero se abrió contra él un quinto proceso bajo la acusación de judaísmo*, de hostilidad a la Inquisición y de sodomía, esta última apoyada en el testimonio abrumador de un joven paje, Antón de Añón. Este proceso permitió, a través de los familiares –es decir, de los agentes– del tribunal de Zaragoza, poner en práctica un dispositivo implacable de caza al hombre que fracasó sólo gracias a la huida del fugitivo a Francia. Una vez más, homosexualidad y alta traición* se conjugaban para hacer más negra la reputación de un hombre caído en desgracia.

La duración media de un proceso contra un acusado homosexual era de seis meses y quince días, un plazo que variaba en función del reconocimiento más o menos rápido del delito por parte del acusado, y también por otras causas secundarias: disponibilidad de los jueces, duración de la instrucción, ratificación de los testimonios... Para el maestre de Montesa, cuyo caso era de un nivel mayor, el retraso fue de varios años y el perjuicio para su fortuna, considerable; efectivamente, los gastos de mantenimiento del detenido eran descontados de su propio dinero. Era encerrado durante toda la instrucción en una celda de la prisión secreta. El procedimiento, también secreto, no le permitía conocer la identidad de las personas que le habían denunciado y que testificaban contra él.

La tortura, contrariamente a lo que se cree, formaba parte de la instrucción y nunca constituyó una pena. En la perspectiva de la época, su uso debía permitir hacer salir la verdad en los casos en los que el número de testigos era insuficiente y en los que el acusado negaba los cargos. Se aplicó como norma general entre 1560 y 1610; a partir de 1610 fue más rara, y desde 1639 ya no se utilizó. Las dos formas que adoptó la tortura fueron la polea –el acusado era colgado de ella por las manos, lastrado con un peso, izado y luego soltado a tirones– y el potro o el garrote –se ataba a él al acusado, que sufría la presión de las cuerdas en los brazos y piernas–. Este último suplicio fue con mucho el más generalizado; en el proceso verbal se apretaban las cuerdas y el reo reaccionaba gritando o declarando. Un acusado que resistía las sesiones de tortura tenía todas las bazas para ser liberado y su proceso suspendido. Se evitaba someter a tortura a los individuos cuya robustez no dejaba lugar a dudas en cuanto al resultado de estas sesiones.

Los culpables recibían un castigo de 200 latigazos, una pena de galeras de tres meses a diez años –la

media era de seis años y ocho meses—, prolongada por un tiempo equivalente al destierro del distrito inquisitorial. El tribunal dictaba su sentencia en una sala del palacio de la Inquisición o mediante un auto de fe en la plaza central de la ciudad. Sólo los sodomitas condenados a muerte comparecían en el auto de fe, ceremonia pública, fastuosa y muy apreciada, dirigida a poner de manifiesto ante todos el ejemplo que no se debía seguir. El Santo Oficio se encontraba allí al completo, con un orden privilegiado de prelación sobre la jerarquía de la Iglesia y la de las autoridades civiles. El condenado llevaba la coraza —capirote— que reproducía las llamas del infierno, y se revestía con el sambenito, una túnica amarilla con la cruz roja de san Andrés donde figuraban su nombre y el delito del que se había declarado culpable, rodeado también de llamas. La condena a muerte se aplicó a los homosexuales convictos de prácticas reiteradas, en realidad una gran parte de los acusados. La pena capital al relajado —el tribunal inquisitorial «relajaba» en el secular, único habilitado para infligir la muerte— se ejecutaba veinticuatro horas después de haberse celebrado el auto de fe. Se llevaba a los desgraciados a la hoguera situada casi siempre fuera de las murallas de la ciudad. Por defecto —huida, evasión, muerte...— se quemaba su efigie. Muy a menudo el condenado moría estrangulado por el verdugo antes de ser entregado a las llamas.

La virulencia del aparato represivo se hizo más moderada durante el reinado de Felipe IV y el gobierno de su favorito, el conde-duque de Olivares, cuyas prioridades estaban muy alejadas de las de los inquisidores y de la represión de la sodomía cotidiana. Ningún homosexual fue condenado a muerte a partir de 1633. El periodo más negro de la represión se extendió una veintena de años, de 1570 a 1590, en el que se contabilizó una pena capital cada cinco sentencias. Sin embargo, este sombrío balance debe ser matizado: con relación a otros países europeos, España dejó muy pronto de castigar los actos homosexuales con la muerte y las galeras. En Aragón, se realizaron muy pocos procesos por la justicia real, cuando la Inquisición se apartaba de ella. Las penas eran más severas, por ejemplo, en el caso de un sodomita pasivo de quince años: «Ser sentado sobre un palo ardiendo» (proceso a los cocineros del marqués de Aytona, en Valencia, en 1581). Además, la práctica jurídica inquisitorial ofrecía al acusado la garantía de un proceso sin comparación con los métodos expeditivos y la severidad de los tribunales civiles castellanos. En Cataluña, el cargo de canciller de la Audiencia —el tribunal civil— era confiado a un eclesiástico que, cuando ocupaba su asiento junto a sus colegas inquisidores, se negaba a pronunciar la pena capital: el tribunal de Barcelona, por ejemplo, no envió más que a cuatro hombres a la hoguera entre 1560 y 1700.

En el Nuevo Mundo, las ordenanzas reales de 25 de enero y 7 de febrero de 1569 excluían a los indios del poder jurisdiccional de la Inquisición. El indio de América*, como sujeto penal, fue tratado por el tribunal que se estableció en México (1568), en Lima (1569), pero no en Brasil, donde la Inquisición portuguesa realizó visitas regulares a partir de julio de 1591. En este último país se contabilizó un total de 40 procesos por sodomía. Antes de esta fecha, uno de los mayores defensores de la causa de los indios junto a Bartolomé de Las Casas, el teólogo dominico Francisco de Vitoria, fundador del derecho internacional, consideró, no obstante, que era deber de los españoles combatir sin piedad las abominables costumbres homosexuales de los indios. Su práctica de la sodomía era rechazada de la misma forma que la antropofagia y los ritos de sacrificios humanos. Todo ello justificaba para él una guerra justa contra los desórdenes y pecados que iban en contra del orden natural, pero en el Nuevo Mundo bajo dominación española la represión no fue la práctica del Santo Oficio.

En definitiva, la Inquisición ha sido uno de los episodios más sombríos de la historia de la homofobia, y también de la Iglesia. Sin embargo, su actividad no debe ser sobrevalorada: los condenados a la hoguera fueron menos de los que se piensa, aunque su propia existencia creara un clima de gran angustia. La Inquisición también fue instrumentalizada, incluso aunque, a pesar de todo, actuara por su propia cuenta generalmente. Finalmente, hay que reconocerle un mérito: se preocupó de guardar testimonios de todos estos procesos, algunos de los cuales se conservan íntegros gracias al sistema de archivo secreto del tribunal.

► BENNASSAR, Bartolomé, *L'Inquisition espagnole xvème-xxème siècle*, París, Hachette, 1979. —BENNASSAR, Bartolomé, *Histoire du Brésil 1500-2000*, París, Fayard, 2000. —BURMAN, Edward, *Supremely Abominable Crimes: the Trial of the Knights Templar*, Londres, Allison & Busby, 1996. —CARRASCO, Rafael, *Inquisición y represión sexual en Valencia*, Barcelona, Laertes, 1986. —CARRASCO, Rafael, «Le Châtiment de la sodomie sous l'Inquisition (xvième-xviiième siècle)», *Mentalités*, París, 1989, núm. 3. —FERNANDEZ, André, *Au nom du sexe*, París, L'Harmattan, 2003. —GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo, MORENO MARTÍNEZ, Doris, *Inquisición*, Madrid, Historia Crítica, 2000. —MOTT, Luiz, «Justitia et Misericordia: a Inquisição portuguesa e repressão a nefando pecado de sodomia», París, CIDH, 1990. —SPENCER, Colin, *Histoire de l'homosexualité, de l'Antiquité à nos jours*, París, Le Pré aux Clercs, 1998. —VAINFAS, Ronal, «Tropico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil», en *Dicionário do Brasil Imperial*, Río de Janeiro, Campus, 1989.

André FERNANDEZ

→ *América Latina; Biblia; contra natura; desenfreno; España; herejía; Juan Pablo II-Vaticano; san Pablo; san Pedro Damiano; Sodoma y Gomorra; teología; vicio.*

INVERSIÓN

El tema de la inversión se plantea de manera compleja en el análisis de la estructura social de la homofobia. Garantía científica del estereotipo de la «loca», el afeminamiento, concebido como patológico por la medicina, es, al mismo tiempo y de manera regular, reivindicado por muchos homosexuales, desde el primer movimiento alemán de finales del siglo XIX hasta la tendencia loca-lesbiana de la década de 1970 o por el Act Up. El término casi técnico de «inversión» fue también el título de una de las primeras revistas homosexuales en el periodo de entreguerras en Francia.

En realidad, la medicina no ha «inventado» la figura del invertido; los trabajos históricos que se remontan al siglo XVIII en Francia y en Inglaterra muestran claramente que las primeras «subculturas» gays se habían construido parcialmente en torno al afeminamiento o al travestimiento, y esto casi un siglo antes de que los médicos se lanzaran a la búsqueda de caracteres morfológicos, fisiológicos o psicológicos del sexo opuesto entre los homosexuales hombres y mujeres.

Todas las teorías médicas construidas en torno a la idea de la inversión, que remiten a su vez a las clasificaciones de los homosexuales de Krafft-Ebing, a la teoría del tercer sexo de Hirschfeld* y a las investigaciones de organoterapias y de endocrinología*, tienen sus orígenes, más o menos lejanos, en los escritos del jurista Karl Heinrich Ulrichs, primer «militante» de la causa homosexual, que publicó entre 1864 y 1879 una serie de ensayos que justifican el amor uranista (es decir, homosexual) con el argumento de que estos hombres poseían «un alma femenina en un cuerpo masculino».

El tema de la inversión sobrepasa así con creces la simple cuestión del papel en la medicina de la construcción social de la homosexualidad y de la homofobia. Seguramente, en un momento dado de la historia, las transformaciones de las representaciones del género masculino y del femenino han hecho que muchos individuos no puedan considerarse como hombres o mujeres completos cuando su deseo se dirige a personas de su mismo sexo. La medicina no ha hecho más que confirmar, no sin debates encendidos, esta representación, que, por otra parte, era la percepción que tenían de ellos mismos muchos homosexuales. Pero al establecer esta representación como «verdad científica», la medicina ha contribuido a fijar esta imagen de la homosexuali-



Amour inverti, portada de la novela de D' J. de Cherveix, publicada en 1907.

dad, participando así en la construcción del estereotipo de la «loca».

► CHARCOT, Jean-Martin, MAGNAN, Victor, «Inversion du sens génital et autres perversions sexuelles», *Archives de neurologie*, 1882, núms. 7 y 12. —KENNEDY, Hubert, *Ulrichs: The Life and Works of Karl Heinrich Ulrichs, Pioneer of the Modern Gay Movement*, Boston, Alyson Publications, 1988. —LHOMOND, Brigitte, «Un, deux, trois sexes: l'homosexualité comme mélange», en GREH *et al.*, *Actes du colloque international Homosexualité et Lesbianisme: mythes, mémoires, historiographies*, Lille, Gay-KitschCamp, 1989. —ROSARIO, Vernon, «Inversion's histories/History's Inversions. Novelizing fin-de-siècle homosexuality», en ROSARIO, Vernon (dir.), *Science and Homosexualities*, Nueva York-Londres, Routledge, 1997. —SPIESS, Camille, *L'Inversion sexuelle*, París, L'Athantor/ L'En Dehors, 1930.

Pierre-Olivier de BUSSCHER

→ *biología; caricatura; degeneración; diferencia de sexos; endocrinología; ex gay; fascismo; genética; Himmler, Heinrich; Hirschfeld, Magnus;*

literatura; medicina; medicina legal; perversiones sexuales; psicoanálisis; psiquiatría; transfobia; tratamientos.

INVISIBILIDAD → discreción/salir del armario

IRLANDA

El 10 de septiembre de 1982 fue asesinado un hombre en un parque municipal de la ciudad de Dublín por un grupo de jóvenes que, según sus propias palabras, habían salido para cazar al marica. Varios miembros del grupo afirmaron también que habían dado una paliza a 20 «tíos de humo» (expresión que designa a los homosexuales en el argot irlandés) en las semanas anteriores al homicidio de Declan Flynn y que habían perseguido a más de 150 homosexuales durante el año anterior.

Durante el proceso contra los asesinos de Flynn, Anthony Maher, un joven de dieciocho años, declaró: «Habíamos quedado varios para cazar maricas desde hacía varias semanas. Pero no queríamos matar a Flynn. Yo pensaba que era un gay que estaba en el parque para reunirse con otros gays». Ésta era su estrategia de defensa, totalmente contradictoria, pero muy rentable a fin de cuentas: había que hacer creer que Declan Flynn era heterosexual, con objeto de presentar su acción como un error, una especie de malentendido, totalmente reprochable, ya que no se sabía que se mataba a un heterosexual. El martes 8 de marzo de 1983, seis meses después del asesinato de Declan Flynn, los cinco homicidas fueron remitidos al Tribunal Central Penal de Dublín. El juez, M. Gannon, puso en libertad a los detenidos. Aquella noche los asesinos, sus familias y sus amigos, para festejar la victoria, organizaron una marcha con antorchas hasta el mismo lugar del crimen. Algunos meses después ese mismo juez aplicó una pena de seis meses por el robo de un bolso. Con esta decisión de la justicia, las autoridades irlandesas parecían ratificar oficialmente un acto violentamente homófobo. Pero el Gobierno fue muy criticado, y este caso puso en marcha el movimiento del Día del Orgullo Gay en Irlanda, revelando así el trato que los homosexuales podían esperar de este país bajo la «protección» de la justicia.

La despenalización* de las relaciones homosexuales no se aplicó en Irlanda hasta 1993. Hasta esa fecha, las relaciones entre hombres constituían un delito castigado con pena de prisión*, mientras que las relaciones entre mujeres no eran tenidas en cuenta en la ley. La historia de la homofobia en Irlanda ha estado, además, totalmente influida por la historia de la colonización inglesa y por los estrechos y complejos lazos entre el Estado y la Iglesia católica.

La primera ley civil significativa en Inglaterra contra la homosexualidad apareció en 1533 con Enrique VIII. La *Buggery Act* hizo de la sodomía un delito castigado con la pena de muerte, y aunque fuera derogada y se volviera a utilizar varias veces en los años siguientes, fue reactivada y extendida a todas las colonias británicas en 1563 por la hija de Enrique VIII, Isabel I. La *Buggery Act* fue adoptada, al pie de la letra, por las 13 primeras colonias de América y la sodomía fue castigada con la pena de muerte. La primera víctima irlandesa fue el obispo John Atherton que, trágica ironía, al ver que la ley no se aplicaba en Irlanda, organizó una «campana para salvar a Irlanda de la sodomía»: pero esta campaña fue tan eficaz que la pagó con su propia vida, al ser acusado él mismo de sodomía y reconocido culpable.

Anteriormente, la tradición monástica y penitenciaría había influido también en el pensamiento inglés. En las iglesias celtas puritanas de Irlanda circulaban manuales de penitencia que extendieron su influencia a Inglaterra, Francia y Alemania a partir del comienzo de la Edad Media. Cada acto homosexual estaba clasificado según su carácter más o menos pecaminoso. Los castigos básicos eran la exclusión de los sacramentos, la automortificación (los más jóvenes eran azotados con varas por los clérigos de más edad), las restricciones a pan seco y agua los días de fiesta, siendo la duración de su aplicación la principal diferencia entre las penas.

Con la colonización de Irlanda por Inglaterra la Iglesia incrementó su influencia sobre el pueblo irlandés. La opción posible entonces era la siguiente: juramento de fidelidad a la Corona o juramento de fidelidad a la Iglesia católica, convirtiéndose así el catolicismo en la única expresión posible de la autonomía irlandesa. Con el tiempo, el nacionalismo irlandés se vinculó cada vez más a las enseñanzas de la Iglesia irlandesa y en 1919 el derecho canónico fue la principal fuente de la Constitución y del Gobierno de la I República irlandesa.

Dentro del IRA (Ejército Republicano Irlandés) se combatió activamente la homosexualidad. En la década de 1970 y a principios de la de 1980 los miembros del IRA encarcelados en los North's H-Blocks condenaban al ostracismo a los camaradas que consideraban homosexuales. Así, Brend' McClenaghan cuenta: «Cuando iba a la sala de las "abluciones", los hombres se alejaban de los lavabos, duchas o urinarios, manteniéndose apartados hasta que yo me iba». Los presos homosexuales fueron empujados a abandonar los barrios «republicanos» de la prisión*, perdiendo así el estatus de preso político que podía reclamar cualquier preso del IRA. Dato interesante: el partido político más próximo al IRA, el Sinn Fein, fue, sin embargo, el primero en adoptar una política de igualdad para los gays y lesbianas a finales de la década de 1990.

Varios siglos antes, en su *Suma Teológica*, santo Tomás de Aquino, cuyas ideas son todavía en la actualidad el fundamento de las ideas de la Iglesia católica contra la homosexualidad, pretendió establecer una base racional para los prejuicios antihomosexuales convirtiendo al pecado contra natura* en el mayor de los delitos de lujuria. Según esta filosofía, el pensamiento recto debe hacer de la procreación el único fin de la actividad sexual, y la condena de la homosexualidad ha sido la fuente de todos los discursos teológicos sobre el tema.

El primer Gobierno irlandés de 1919 no se contentó con adoptar esta filosofía totalmente de acuerdo con la poderosa Iglesia católica de la época, sino que decidió mantener también las leyes inglesas contra la homosexualidad, heredadas directamente de la *Buggery Act* de 1533. La ley irlandesa adoptó tal cual la enmienda Labouchère de 1885, que penalizaba los «actos de ofensa al pudor entre hombres», igual que la ley de 1861 sobre las agresiones contra personas. Se trata de las mismas leyes que condenaron a Oscar Wilde* a dos años de trabajos forzados. Sin duda, la policía* y la ley fueron menos brutales que en Inglaterra, pero condicionaron la vida de los homosexuales a lo largo de todo ese siglo.

Pero la homofobia también actuó a través de las discriminaciones* socioeconómicas, que se basan todavía en los arcaísmos del derecho canónico. Igual que las parejas de hecho heterosexuales, las parejas homosexuales no pueden beneficiarse de las disposiciones económicas que tienen legalmente las personas casadas, especialmente en lo concerniente a impuestos, seguros, pensiones, herencias o hipotecas.

En los años que precedieron a la despenalización* de 1993, igual que en otros muchos países, el sida* favoreció los discursos y prácticas homóforas. Pero en Irlanda las relaciones homosexuales eran todavía ilegales, y las implicaciones del sida fueron diferentes. ¿Por qué abolió el Gobierno irlandés la ley de 1885 mientras que en otros países algunos conservadores pensaban proponer nuevas leyes homóforas llamadas de «salud pública» para proteger a la población del sida?

El hecho de que fueran derogadas las leyes de 1861 y 1885 en el contexto de la epidemia de sida, cuando la hostilidad contra los homosexuales alcanzaba su apogeo en Irlanda, releja el impacto del sida en la legitimidad del movimiento gay en Irlanda. Para justificar las trabas a la libertad individual se utilizó el porcentaje de gays contagiados de sida en Estados Unidos, por ejemplo cuando se cerraron las saunas en San Francisco en 1984. Pero en Irlanda el sida afectó más a los toxicómanos que a los gays, y no se podía justificar el mantenimiento de la penalización*. El GLEN (Gay and Lesbian Equality Network, Red para la Igualdad de Derechos) hizo

campana a favor de la despenalización e hizo rápidamente del sida «una razón suplementaria para abolir y no para conservar las leyes actualmente en vigor». Por tanto, en Irlanda, el sida no impidió la batalla por la reforma de las leyes y por la igualdad.

En 1993, cuando fue despenalizada la homosexualidad y la edad del consentimiento sexual fue igual para todos, se solía decir que no había habido persecuciones motivadas por la enmienda Labouchère desde hacía más de cuarenta años. Es falso. Durante toda la década de 1970, David Norris, abogado que se convirtió después en senador, y Mary Robinson, consejera de Estado que fue después presidenta de la República, tuvieron que defender a muchos hombres detenidos por la Policía en circunstancias comprometedoras. «Recuerdo perfectamente las humillaciones infligidas a los acusados, incluso cuando obteníamos la absolución», declaró Norris en un discurso pronunciado en el Senado en junio de 1993 durante los debates sobre la despenalización. «Me acuerdo especialmente de un joven que fue obligado a describir varias veces, con todos los detalles, las felaciones que había hecho, divirtiéndose el juez en hacer observaciones cargadas de “humor”* para regocijo del público.»

En 1974 Norris llevó a la República Irlandesa al Alto Tribunal de Justicia con el fin de demostrar que las disposiciones de la ley irlandesa no respetaban los derechos humanos y que eran inconstitucionales. En su veredicto, M. McWilliam respondió que no podía acceder a la demanda de Norris por la naturaleza cristiana y democrática de la República Irlandesa. También fue rechazado el recurso al Tribunal Supremo, y Norris decidió acudir al Tribunal Europeo de los Derechos Humanos. Éste falló a su favor, pero hubo que esperar cinco años para que fuera modificada la ley irlandesa.

Sin embargo, las lesbianas y los gays no estuvieron ausentes de la revolución cultural irlandesa. En los movimientos de orgullo nacional que llevaron a la creación de la República, varios gays y lesbianas pudieron expresarse, aunque fuera de manera discreta y velada. El ejemplo más famoso es sin duda la obra de Roger Casement, *Black Diaries*, que estuvo en las estanterías de las bibliotecas municipales durante décadas. Este caballero inglés, convertido a la causa de la República, fue detenido y juzgado por traición* tras la revolución de 1916. Durante el proceso, el Gobierno inglés hizo circular estos diarios para confirmar su culpabilidad. En ellos se describían los encuentros homosexuales del autor con la misma racionalidad económica con la que podía hablar de sus gastos diarios. Casement fue colgado por traición, y todavía en la actualidad algunos intelectuales discuten la autenticidad de estos diarios, basándose claramente la mayoría de sus argumentos en sentimientos y prejuicios homóforos.

Otras figuras que tuvieron gran importancia en el desarrollo de la cultura irlandesa eran abiertamente gays, lesbianas o bisexuales, o expresaron claramente en sus obras sus deseos homosexuales, por ejemplo, la novelista Kate O'Brien, Micheal McLiammoir, actor que fundó el Teatro Nacional, la poetisa del renacimiento céltico Eva Gore Booth y también el novelista Brendan Behan. Uno de los líderes carismáticos de la revolución de 1916, Padraig Pearse, expresó abiertamente sus deseos homosexuales en su poesía y fue elogiado por ello. Por otra parte, cuando murió Micheal McLiammoir en 1978, el presidente de la República asistió a sus funerales y presentó públicamente sus condolencias a su compañero sentimental desde hacía mucho tiempo, Hilton Edwards, y esto en un Estado en el que las relaciones homosexuales eran delito, situación que se mantuvo aún quince años más.

El 19 de julio de 2010 se aprobó una ley que permite la unión civil entre personas del mismo sexo, aunque no les da derecho a la adopción.

► COLLINS, Eoin, O'CARROLL, Ide, *Lesbian and Gay Visions of Ireland*, Nueva York, Cassell, 1995. —HORGAN, John, *Mary Robinson: An Independent Voice*, Dublín, The O'Brien Press, 1997. —INGLIS, Brian, *Roger Casement*, Londres, Penguin Books, 2002. —Irish Council For Civil Liberties, *Equality Now for Lesbian and Gay Men*, Dublín, ICCL, 1990. —MARCUS, David, *Alternative Loves: Irish Gay and Lesbian Stories*, Dublín, Martello Mercier, 1994. —MITCHELL, Angus, *Amazon Journal of Roger Casement*, Dublín, Anaconda Editions Ltd., 1997. —PHILPOT, Ger, «Martyr in the Park», *GI Magazine*, 2001. —ROSE, Kieran, *Diverse Communities: The Evolution of Lesbian and Gay Politics in Ireland*, Cork, Cork Univ. Press, 1994. —STAUNTON, Denis, *Micheal MacLiammoir*, Londres, Absolute Press, 1997.

Brian FINNEGAN

→ América del Norte; despenalización; ejército; Inglaterra; teología; violencia; Wilde, Oscar.

ISLAM

En un contexto en el que el islam suscita constantemente discursos esencialistas cargados de racismo, es importante recordar algunas cosas antes de exponer las manifestaciones de homofobia en la religión musulmana. En primer lugar, sería perjudicial intentar hablar del islam en general ya que esta religión está dividida en múltiples corrientes cuyas posiciones divergen en muchas cuestiones. A continuación hay que tener en cuenta la diferencia que existe entre los textos fundamentales de una religión, las leyes que emanan de ella y las prácticas religiosas individuales. Además, el área musulmana

es tan amplia (desde Marruecos hasta Indonesia) que está recorrida por una gran diversidad sociocultural e histórica que produce múltiples formas de concebir y practicar esta religión. Finalmente, el acento actual de las tendencias rigoristas y puritanas es probablemente el resultado de la dinámica de las relaciones interculturales entre Oriente y Occidente y, más concretamente, una reacción a los periodos coloniales. El aumento del puritanismo no es, pues, una simple producción cultural indígena. Es sobre todo un movimiento reaccionario. Teniendo en cuenta estas precisiones es como conviene leer lo que sigue a continuación.

Las fuentes del islam

Presentamos en primer lugar algunos elementos fundamentales del conocimiento del islam. Para los musulmanes, el Corán, es decir, la «Revelación» o «Recitación», es la palabra de Dios revelada al profeta Mahoma entre el 610 y el 632. Esta palabra memorizada por los compañeros del Profeta y a veces preservada parcialmente en textos escritos fue recopilada y fijada en un texto único y definitivamente aproximadamente veinte años después de la muerte de Mahoma, como resultado de un largo trabajo de recensión y confrontación de diversas versiones. Para los creyentes musulmanes, el texto final, el Corán, tiene un carácter sagrado e intangible ya que es la palabra divina. Constituye en este sentido la fuente primera de la religión musulmana. Además del Corán hay otros textos que sirven de referencia: la Suna o «Tradicón profética» que puede, llegado el caso, cubrir los silencios del Corán o explicitar los versículos. Se trata de un conjunto de reglas elaboradas a partir de la vida del Profeta: el Corán ha establecido a Mahoma como «buen modelo». Los gestos y palabras del Profeta, los *ahadiz* («propósitos»), de donde surge la Suna, fueron preservados al principio por sus compañeros, después por una serie de sucesores a veces muy numerosos, hasta que fueron fijados por escrito, confrontados, seleccionados y reagrupados en recopilaciones que no se modificaron desde el siglo IX. La autenticidad de los *ahadiz* es discutida y se observa que algunos son claramente un intento de imponer puntos de vista particulares atribuidos indebidamente al Profeta. El trabajo de compilación selectiva fue realizado entre el 870 y el 915. De estas dos fuentes, el Corán y la recopilación de *ahadiz*, surge la *sharia*, la Ley islámica (literalmente «camino», «vía» o «itinerario») que forma un corpus de jurisprudencia. Para los musulmanes, la *sharia* no es una vulgar producción humana sino la expresión de la voluntad divina. Tiene, por tanto, un carácter inamovible y no puede sufrir ninguna transformación. Siendo esto así, a veces los *ahadiz* son equívocos y su interpretación

ha originado muchas divergencias. Además, la *sharia* no permite responder a todas las situaciones que surgen en la vida cotidiana. Por ello se han ido creando de forma progresiva escuelas jurídicas que proponen diferentes métodos de interpretación de los textos fundadores, así como respuestas diversas a innumerables cuestiones puntuales. Hay cuatro escuelas: el hanafismo, la doctrina más liberal, el salafismo, el malikismo, más austera que las dos anteriores, y el hanbalismo, más rigorista. Se fueron estructurando en el transcurso de un siglo (del 767 al 855) y han ido elaborando corpus muy voluminosos de jurisprudencia: la *fiqh*. ¿Qué dicen, entonces, el Corán, los *ahadiz* y las diferentes escuelas jurídicas de la homosexualidad?

El Corán

El término homosexualidad no existe en el Corán. Por el contrario, la historia del pueblo de Lot, que retoma la de Sodoma y Gomorra* relatada en el Génesis (XIX, 1-23), es recogida en 13 pasajes (VII, 80-84; XI, 69-83; XV, 51-77; XXI, 71-75; XXII, 42-43; XXV, 40; XXVI, 159-175; XXVII, 54-58; XXIX, 28-35; XXXVII, 133-138; L, 12-13; LIV, 32-40; LX, 10; los números en cifras romanas indican el número de suras y los que están en cifras árabes los versículos). Pero en el Corán nunca se nombra a las dos ciudades. La destrucción del pueblo de Lot por una «lluvia de piedras» es presentada como una «señal» del poder divino y como un castigo a los que no creen en Dios y le desobedecen. Porque el «pueblo de Lot» no escuchó las advertencias de su profeta, que le había informado de los mandamientos de Dios y le exhortaba a cesar en sus actos, es por lo que fue aniquilado. Este castigo ejemplar condenaba claramente el hecho de que habían acusado a Lot de «mentir», habían negado la existencia de Dios al no querer cumplir sus recomendaciones y habían desafiado a Lot a dar una prueba de la existencia del Señor (XXII, 42-50; L, 12-13; LIV, 33-40). Más que sus actos propiamente dichos, fue la acusación de «mentira» y el desafío lo que detonó la ira divina.

Las advertencias de Lot conllevaban una condena explícita de la sexualidad entre hombres, pero las «fechorías» cometidas por su pueblo fueron muchas. El versículo 165 de la sura XXVI da a entender que los hombres no sólo se sentían atraídos por otros hombres, sino también por los jóvenes, los muchachitos, los animales de sexo masculino, ya que la fórmula para designar a sus compañeros de relaciones sexuales es más global: «Los machos del universo». No obstante, los otros versículos hablan sólo de que algunos hombres «se acercan» a otros hombres en lugar de a sus «esposas» o de a «mujeres», y que lo hacen «por concupiscencia» (XXVII, 55) para «saciar [sus] pasiones» (VII, 81). Los versículos 58 a 77 de la sura XV señalan tam-

bién que el pueblo de Lot intentó «deshonrar» a los «enviados» de Dios, venidos para salvar a Lot de la destrucción de la ciudad (XV, 320). El recurso al Génesis, que es mucho más explícito que el Corán en este aspecto del relato, facilita la comprensión: los habitantes de Sodoma deseaban «tener relaciones carnales» con los «mensajeros» y se disponían a usar la violencia para conseguir su propósito. El pueblo de Lot, por tanto, habría intentado violar a los ángeles. Además, los versículos 28 y 29 de la sura XXIX especifican que el pueblo de Lot se entregó a otros actos reprobables, como el robo en los caminos:

28. Hemos enviado a Lot;

él dijo a su pueblo:

«Estáis cometiendo una infamia que nadie, en el universo, cometió antes que vosotros:

29. os acercáis a los hombres, cortáis los caminos, os entregáis, en vuestras reuniones, a actos abominables».

En la mayoría de los versículos se presenta la sexualidad entre hombres como la «fechoría» más significativa del pueblo de Lot: es una «abominación» que nunca nadie había cometido antes.

En la versión árabe del Corán, el término *fahisha*, que generalmente se traduce por «infamia» o «acción infame», está presente en los versículos relativos al pueblo de Lot. Por ello, algunos autores ven en él una alusión velada a la sodomía entre hombres, pero este término tiene un sentido más amplio, pues designa también la sexualidad heterosexual fuera del matrimonio. Ahora bien, el versículo 16 de la sura IV ordena a los creyentes «castigar sin consideración» (en el sentido de «hacer daño» o «maltratar») a los que se entregan a la «infamia»:

16. Si dos de vosotros cometen una acción infame

castigadles sin piedad,

a menos que se arrepientan y se corrijan.

Dios vuelve siempre al pecador arrepentido;

Él es misericordioso.

Según Pinhas ben Nahum, este versículo ha sido interpretado tradicionalmente como una condena de la sodomía entre hombres, aunque algunos, como Joseph Schacht, estiman que la alusión a la sodomía es «poco verosímil» y que este pasaje se refiere a la sexualidad heterosexual extramarital. Si se admite esta segunda hipótesis, en ese caso el Corán no prevé ninguna sanción terrenal para la sodomía entre hombres. Pero si se admite la primera, entonces el Corán entrega a los que la practican a la venganza popular, precisando que los dos «culpables» deben ser castigados, pero sin especificar la naturaleza de

la pena. En cualquier caso, los que imitan al «pueblo de Lot» son calificados de «malvados», «perversos» e «impíos» (XXI, 74; VII, 79-81). Hemos de destacar que en ningún momento se alude a la sexualidad entre mujeres.

A pesar de esta reprobación, el Corán repite hasta la saciedad que Dios es «clemente y misericordioso». El versículo citado más arriba indica también que el que se arrepiente y cesa en sus prácticas debe ser perdonado. Obtendrá el perdón de Dios y ganará el paraíso, al contrario de los que se obstinan y «le llaman mentiroso». Paralelamente, como señala un autor anónimo, al Corán no le falta ambigüedad, pues promete a los creyentes un paraíso en el que serán servidos por «efebos inmortales» (LVI, 17; LXXVI, 19), «semejantes a perlas escondidas» (LII, 24).

Para captar mejor el carácter equívoco de esta reprobación hay que precisar el lugar que ocupa la sexualidad en la religión musulmana. En el paraíso está omnipresente: los fieles toman por esposas a huríes (magníficas jóvenes eternamente jóvenes) y tienen a efebos a su servicio; los orgasmos son permanentes y las erecciones perpetuas. En la Tierra, la sexualidad es un aperitivo de los placeres del paraíso y no tiene el carácter culpable que en el cristianismo. Pero, como señala Marteen Schild, es una fuente de desorden social y debe ser canalizada a través del matrimonio*, que aparece como «la expresión de la armonía divina y de la complementariedad de los sexos». La *zina* o «fornicación», es decir, el coito ilícito cometido en el celibato o en el adulterio, está severamente castigada. El Corán condena con la prisión hasta la muerte a las mujeres que «han cometido una acción infame» (IV, 16), mientras que «la libertina y el libertino» deben sufrir 100 latigazos cada uno (XXIV, 2). Pero la mujer que afirme cinco veces que «su acusador miente» debe ser perdonada (XXIV, 8). El procedimiento penal es muy estricto: cuatro hombres musulmanes adultos e íntegros deben haber presenciado los hechos y ser capaces de proporcionar detalles anatómicos (condiciones casi imposibles de reunir). Si no, el o la culpable debe reconocer su «crimen» para que la sanción sea aplicada. Los que «acusen a mujeres honradas sin poder ofrecer cuatro testimonios» recibirán «80 latigazos» (XXIV, 4). A estos calumniadores, llamados «perversos» como el pueblo de Lot, les está reservado el infierno (XXIV, 23). Sadok Belaïd señala muy justamente que la presencia de cuatro testigos supone que los hechos deben tener carácter público, lo que les confiere su extrema gravedad. Idéntico procedimiento se aplica a los «culpables» de sodomía entre hombres. La conclusión es que la aplicación de las sanciones es prácticamente imposible. Además, respecto de las penas previstas para la *zina* (cárcel de por vida y flagela-

ción sin posibilidad de escapar a la pena por el arrepentimiento), se puede afirmar con Jim Wafer que la simple exhortación a «castigar sin consideración» a los que practiquen la homosexualidad entre hombres, sin más precisiones, parece relativamente moderada. Esta diferencia de trato deja entrever que la *zina* está concebida en el Corán en un marco heterosexual y que la sexualidad entre hombres es menos grave en él que la sexualidad heterosexual fuera del matrimonio.

Los *ahadiz*

Los *ahadiz* contienen prescripciones muy distintas. Hacen referencia al pueblo de Lot principalmente a través de la utilización del término *liwat*, que deriva de la palabra Lot (*Lut*) y significa «lo que hacen las gentes de Lot». Ante todo, hemos de precisar el significado exacto de este término. Cada vez con más frecuencia se traduce *liwat* por «homosexualidad», pero Arno Schmitt ha demostrado a partir de un análisis contextual de su uso que esta traducción es inexacta. *Liwat* se refiere a la sodomía, es decir, a un acto sexual, no a una orientación sexual, ni a una característica que definiría una personalidad propia de las personas que mantienen prácticas con individuos del mismo sexo, ni a una identidad sexual. La persona sodomizada puede ser una mujer, pero los *ahadiz* precisan el sexo del compañero/a. Por extensión, *Liwat* también puede designar una práctica sustitutiva de la sodomía, llamada *tafhid*, que consiste en la fricción de la verga entre los muslos de un hombre. *Luti* designa al «activo» y significa «hacer sodomía por medio de un muchacho, a través de un muchacho», y no con un muchacho. El compañero «pasivo», el *mabun*, es entendido como un instrumento, un inferior, un no hombre y los términos que lo designan implican una idea de anormalidad. Los equivalentes de *luti* son: *fâil*: el «activo», «el que hace»; *sani*, «el que hace», el «trabajador», «el que labora»; *ala*: «el que está encima»; *dabbab*, «el que trepa sobre alguno y lo domina». Los de *mabun* son: *maful*: el «pasivo»; *asfal*, «el que está debajo»; *madbuh alaihi*: «aquél en el que se sube otra persona»; *malut bihi*: «el que es sodomizado»; *manyak*, «el que es penetrado», «loco» en el lenguaje turco actual. Todas estas palabras remiten a la idea de penetración. Resulta de ello que no es la homosexualidad, en el sentido que le damos hoy día a este término, lo que es reprobado y sancionado en el Corán y los *ahadiz* cuando el término *liwat* y sus derivados son utilizados, sino sólo la práctica de la sodomía entre hombres. La felación o la masturbación recíproca entre hombres, igual que las prácticas sexuales entre mujeres, no son evocadas en estos términos. Esta afirmación parece con-

firmarse por el hecho revelado por Frédéric Lagrange de que la felación no es objeto de discusión en la *fiqh* (jurisprudencia islámica). Las palabras que se refieren a la sexualidad entre mujeres son *sahak*, *sihak* y *musahaka*, y generalmente son traducidos por «lesbianismo» o «tribadismo». «Tribadismo» es sin duda una traducción mejor, pues este término de origen griego deriva de *tribein*, que significa «frotar», y remite a una acción, no a una identidad. *Sahak* sólo aparece en los *ahadiz*.

Los *ahadiz* que tratan de «lo que hacen las gentes de Lot» son muy numerosos. Han sido reagrupados por Al Nuwayri en una obra titulada *Nihaya*. Comentando esta recopilación, el autor anónimo mencionado escribe:

El Profeta habría dicho que lo que más temía para su comunidad eran las prácticas del pueblo de Lot (pero parece haber expuesto la misma idea a propósito del vino y de la seducción femenina; *Nihaya* II, 198). Para él, el activo y el pasivo deben ser matados (*yuktal/uktulu l-fail wa-l-maful bi-hi* [...]), o, con más precisión, sometidos al castigo previsto para el culpable de *zina*, el fornicador, es decir, lapidados.

Más aún, añade a propósito del *sahak*: se conoce a este respecto un *hadiz* según el cual es también asimilada a la *zina* (*sihak al-nisa' zina bayna-hunna*).

A diferencia del Corán, estos *ahadiz* asimilan claramente la sodomía entre hombres y la sexualidad entre mujeres al *zina*, aunque la pena prevista para la sodomía entre hombres es en este caso la misma que para la «fornicación» cometida en el marco heterosexual; no está prevista esta pena para la sexualidad entre mujeres. Además, el *zina* es objeto en los *ahadiz* de dos sanciones que no existen en el Corán: la lapidación y el destierro. La lapidación es una sanción de origen judío (Deut, XXII, 22). Su prescripción ha sido considerada por los *fukaha* (los juristas de la tradición) como inherente al Corán y, en este sentido, aplicable a todo musulmán culpable de *zina*, pero esta apreciación es muy discutida. Según Sadok Belaïd, el Profeta no lo habría ordenado más que de una manera excepcional para ordenar el castigo de una mujer judía adúltera, pero no para establecer una prescripción que se deba aplicar a los musulmanes. Los *fukaha* decidieron evidentemente otra cosa. Según Jehoda Sofer, otro *hadiz* distinto propone sanciones diferentes para los «culpables» de *liwat*: la lapidación cuando el individuo está casado o vive en concubinato legal (unión entre el dueño y su esclavo); 100 latigazos y un año de destierro si es soltero. Destaquemos que no es la posición del individuo en la relación sexual lo que hace variar la pena, sino su estatus marital.

En otro *hadiz*, el Profeta también habría maldecido a «los hombres que toman el aspecto de una mujer y a las mujeres que toman el aspecto de un

hombre» y ordenado a los creyentes que «los expulsaran de sus casas», sin precisar la duración de este destierro ni si se debía imponer alguna pena corporal. Esta simple sanción de destierro contrasta en gran medida con las penas señaladas en el párrafo anterior. La disparidad de penas es tan considerable que se puede pensar que no es la sexualidad entre personas del mismo sexo lo que está condenado en este *hadiz*. Pero es lo que piensa François-Paul Blanc cuando considera que está dirigido contra «el hombre o la mujer homosexual». Además de las reservas ya expuestas sobre el empleo del término «homosexualidad» para traducir los términos utilizados en el árabe medieval, el hecho de que la mujer adopte «un aspecto masculino» o el hombre «un aspecto femenino» no significa forzosamente que el individuo tenga prácticas sexuales con personas de su mismo sexo. Por el contrario, este *hadiz* sanciona claramente la transgresión de fronteras de género en la vestimenta: el travestimiento está contemplado explícitamente. Ahora bien, la dualidad de sexos, y en mayor medida la bipartición sexual del mundo en dos polos opuestos y complementarios, es considerada la obra de Dios de tal forma que se considera la transgresión de esta dualidad como una contestación del orden divino e incluso como una «rebeldía» contra Dios, como explica Abdelwahab Bouhdiba. A pesar de la notable distinción entre las apariencias en la vestimenta y la sexualidad, es muy probable que la apariencia exterior haya sido considerada la expresión de la transgresión de las fronteras de género en la sexualidad entre personas del mismo sexo. En este caso, este *hadiz* castigaría sólo al hombre «pasivo» y a la mujer «activa», no al hombre «activo» ni a la mujer «pasiva». Habría que pensar que es la expresión de esta sexualidad más que esta propia sexualidad lo que se sanciona aquí.

Muchos *ahadiz* advierten también contra la mirada cautivadora de los jóvenes, considerada más seductora y tentadora todavía que la de las huríes, las magníficas vírgenes del paraíso. Según Jim Wafer, el Profeta habría distinguido tres formas de *liwat* –*liwat* de acción, considerada «criminal», *liwat* con la mirada y *liwat* de tocar– y precisa que no deben ser tratadas de la misma forma. Wafer estima que la advertencia sobre la mirada y el tocamiento se dirige a impedir que el creyente caiga en la tentación, es decir, la sodomía, no a reprimir el sentimiento amoroso entre un hombre y un efebo. La misma represión del deseo carnal se expresa en el *hadiz* que postula que un simple beso «dado con concupiscencia» a un adolescente sería castigado con más de mil años de tormento. Según Abdelwahab Bouhdiba, la interpretación de estos *ahadiz* ha llevado a algunos *fukaha* (juristas) a recomendar una clara segregación entre los hombres maduros y los jóvenes: los hombres deben abstenerse de mirar

a los adolescentes y de sentarse a su lado. Esto hay que relacionarlo con la recomendación hecha a los hombres de evitar la presencia de mujeres, a causa de tres formas de *zina* enunciadas por el Profeta: la *zina* de la mirada, la *zina* de tocar y la *zina* del oído. En virtud de estos *adahiz* algunos *fukaha* han prescrito una rígida separación de sexos: los hombres deben evitar mirar, rozarse, escuchar a las mujeres. Estas diversas formas de *zina* y de *liwat* no están castigadas con una pena terrenal, pero llevan al infierno. Sin embargo, según Jim Wafer, el poeta místico egipcio Ibn al Farid (1182-1235) cuenta que el propio poeta habría amado a un hombre llamado Muad ibn Jabal, al que le habría dicho: «¡Oh!, Muad ibn Jabal, verdaderamente te amo». Arno Schmitt indica que el jurista hanbalita Ibn al Gauzi, muerto en 1200, escribió: «El que declare que nunca ha sentido el deseo [contemplando a un magnífico adolescente] es un mentiroso y si le creyéramos sería un animal, no un ser humano». La sociedad árabe del comienzo del islam atribuía un gran poder de atracción a la belleza de los efebos, pero el Profeta trataba claramente de reprimir las consecuencias carnales. Schmitt prosigue: pero desear no es hacer. Y más de un devoto musulmán habría resistido y se sentiría reconfortado con las palabras del Profeta: «El que ame apasionadamente y permanezca casto es un mártir», es decir, va al paraíso. ¿Qué ha sido de las penas dictadas contra la sodomía entre hombres y la sexualidad entre mujeres en los tiempos del Profeta y de los primeros califas que le sucedieron en la tarea de guiar a los creyentes? Parece que la pena de muerte por lapidación no fue nunca aplicada por Mahoma, salvo en el caso de una mujer judía heterosexual. Pero luego, los califas extendieron esta medida a los sujetos musulmanes. El autor anónimo señala que algunos casos precisos de lapidación, de *lata* (plural de *luti*: «sodomita») son referidos por Al Nuwayri y Al Yahiz en el siglo I de la era musulmana (siglo VII de la era cristiana):

Abu Bakr [primer califa, 632-634] habría condenado a un homosexual a ser enterrado bajo los escombros de un muro y ordenado quemar vivos a todos los que se dieran a estas prácticas. [...] Por su parte, Alí b. Abi Talib [cuarto califa, 656-661] habría hecho lapidar a un *luti* y colgar a otro culpable con la cabeza hacia debajo de lo alto de un alminar. Ponderando la condena propuesta por el profeta, Abdulá b. Umar [hijo del segundo califa, 634-644] estimó que estas personas resucitarían bajo la forma de monos o cerdos.

Aunque la práctica de la lapidación haya sido contada por los historiadores, la posibilidad de que algunas personas fueran quemadas vivas es muy discutida, ya que la hoguera no forma parte de la tradición musulmana.

Las escuelas jurídicas

¿Qué dicen las escuelas jurídicas creadas posteriormente? Según Wafer, todas consideran ilícitas la sodomía entre hombres y las prácticas sexuales entre mujeres, pero hay diversidad de opiniones entre los juristas sobre lo que pensaba el Profeta. Añade que algunos *fukaha* se entregaron a la demagogia en su denuncia de la sodomía: «Cuando un hombre monta a otro hombre, el trono del Señor tiembla, los ángeles miran con horror y dicen: Señor, ¿por qué no nos envías a la Tierra para castigarlos y al cielo que haga caer sobre ellos una lluvia de piedras?». Así, las escuelas difieren sobre la severidad de la sanción que debe ser aplicada a la sodomía entre hombres y sobre la actitud a adoptar contra la sexualidad entre mujeres. Las diferencias conllevan la asimilación o no de la sodomía entre hombres a una *zina*, lo que justifica penas diferentes. La sexualidad entre mujeres generalmente no es considerada una *zina* por parte de los *fukaha*, pues excluye la penetración, pero es un «grave pecado sexual», que entraña penas menores, sujetas a discusión.

En general, en todos los casos en los que la *zina* no es confesada, pero en los que los comportamientos son «pecados sexuales», se aplica la *tazir*; pena obligatoriamente inferior a las previstas en el Corán y los *ahadiz* para la *zina*. Se deja su definición precisa al libre arbitrio del juez. Puede consistir, por ejemplo, en una simple mirada reprobadora o en una pena de flagelación inferior a los 39 latigazos previstos para la *zina* de un esclavo (la pena menor para la *zina*), y en todos los casos inferior a los 100 latigazos previstos para las personas libres. En caso de *zina* confesada, la lapidación sólo se aplica en determinadas situaciones: la persona inculpada debe ser *muhsan* (por ejemplo, haber practicado el coito en un matrimonio legal, presente o pasado), ser libre, púber y sana de espíritu. A la persona no *muhsan* (que nunca ha practicado el coito dentro del matrimonio), el impúber, el loco o el esclavo, culpables de *zina*, se les debe aplicar la flagelación. No es, pues, el acto cometido (adulterio en un marco heterosexual, sodomía entre hombres, ser «activo» o «pasivo») lo que hace variar la pena, sino el hecho de haber practicado o no previamente el coito dentro de un matrimonio legal, de ser amo o esclavo, púber o impúber. La distinción entre los *muhsan* y los no *muhsan* encuentra su sentido en la honorabilidad que confiere el matrimonio y en el aumento de la responsabilidad en caso de falta, pues, como señala François-Paul Blanc, a través del «crimen» cometido por una persona *muhsan* es como resulta dañada la institución familiar. Las escuelas jurídicas discuten también la necesidad de añadir una pena de destierro de un año en caso de *zina*, lo que remite al *hadiz*.

Según Jehoda Sofer, los hanafíes pensaban originalmente que la sodomía entre hombres no constituía una *zina* y que, por tanto, no debía ser castigada como tal —el juez debía decretar el encarcelamiento o la flagelación según Muhammad al Hussein as Saibani, uno de los fundadores de esta escuela—. Jim Wafer añade que el rechazo de una sanción corporal se desprende del siguiente *hadiz*: «La sangre de un musulmán no puede ser esparcida más que en caso de adulterio [en el sentido de la *zina*], de apostasía o de homicidio». Los hanafíes han seguido esta interpretación durante setecientos años. Jehoda Safer indica que posteriormente los juristas se acercaron a otras escuelas suníes: en 1936 Ibrahim al Halabi prescribió la muerte por lapidación por sodomía, fuera cometida por hombre o mujer, si el individuo era *muhsan*, y no el látigo.

François-Paul Blanc indica que en la escuela malikita, la sodomía entre hombres tiene la misma pena infligida a la *zina*, pero con mayor severidad, ya que Al Qayrawani (eminente comentarista de la escuela malikita) prescribe en la *Risala* la lapidación para el *muhsan* y para el no *muhsan*. Jalil, otro jurista dominante en el malikismo, añade en *Mokhtaçar* que se debe extender la lapidación a los esclavos y a los no musulmanes, pero que los actos «contra natura» entre mujeres no son *zina* y deben ser castigados según la apreciación del juez.

Según Jehoda Safer, Al Shafí (780-855), fundador del sufismo, tenía dos opiniones diferentes sobre esta cuestión: por una parte, la muerte por lapidación para los dos, fueran *mushan* o no; por otra, la muerte por lapidación para los *mushan* y 100 latigazos y un año de destierro para los no *mushan*. La mayoría de los juristas posteriores siguieron la segunda opinión.

Jim Wafer relata que los hanbalistas propugnan un severo castigo contra la sexualidad entre hombres: invocan la «lluvia de piedras» que se abatió sobre el pueblo de Lot para recomendar la muerte por lapidación. Algunos piensan que el «culpable» debe ser enterrado vivo o empujado desde el edificio más alto de la ciudad a semejanza de lo que practicaban el segundo y cuarto califas.

A pesar de la severidad de las penas propuestas por los juristas musulmanes, hay que tener en cuenta que el procedimiento penal, que requiere cuatro testigos capaces de describir los hechos, hace casi inaplicables estas penas, lo que le confiere un carácter disuasivo en el *ethos* musulmán. Podemos deducir de ello, con Stefen O. Murray, que el islam, al contrario que el cristianismo, se caracteriza por la «voluntad de no saber» lo que hacen los individuos. De todas formas, la reprobación es muy grande: se les promete el infierno a los hombres y las mujeres aunque sólo tengan un deseo carnal hacia las personas de su mismo sexo. El islam también entrega al

individuo al castigo de Dios más que a un castigo terrestre. Por ello es innegablemente un poderoso vehículo de la ideología homófoba.

Los Estados musulmanes

La mayoría de los Estados árabes declaran el islam como religión de Estado y la *sharia* fuente principal de su legislación. Pero en general es el derecho secular heredado de los periodos coloniales el que se establece para legislar en todos los ámbitos de la sociedad, con la notable excepción de la familia, ya que los códigos del estatus personal se basan en la *sharia*, y la integran total o parcialmente, lo que origina diferencias considerables entre los países.

En la actualidad, Arabia Saudí, Irán, Mauritania, Sudán y Yemen aplican la *sharia*, y prevén en sus códigos penales la muerte por lapidación, la flagelación, el destierro o el *tazir*. Hasta hace poco sucedía lo mismo en el régimen talibán de Afganistán. Otros países que se inspiran en la *sharia* y en el derecho secular prevén penas de prisión y multa, pero no castigos corporales. Las huellas de los códigos penales de los colonizadores occidentales se mezclan aquí con elementos de la *sharia*, pues en el islam no existe la multa. Otros, como Turquía o Egipto, han adoptado un derecho secular que no penaliza de ningún modo la sexualidad entre personas del mismo sexo, lo que no impide el hostigamiento policial disfrazado con otros motivos de incriminación. La invocación de los textos sagrados fundadores para algunos Estados y grupos integristas, partidarios de una vuelta a las fuentes del islam, sirve para organizar una represión violenta de la homosexualidad. Además, estos movimientos presentan la homosexualidad como el símbolo de un Occidente decadente que se debe combatir. El imán Omar Bakri, con residencia en Londres, procede regularmente en sus prédicas a la llamada a la muerte contra los homosexuales. Amnistía Internacional señala que en los países en los que se aplica la *sharia* hay personas que efectivamente son condenadas a muerte por lapidación o flagelación, y que la acusación de «fornicación» con una persona del mismo sexo se utiliza con frecuencia para reforzar la condena de los adversarios políticos. Teniendo en cuenta la rigidez del procedimiento penal islámico, es evidente que estas condenas sólo son posibles mediante la creación de testigos falsos o a través de la extorsión de confesiones bajo presión.

► Amnistía Internacional, *Briser le silence. Violations des droits de l'homme liées à l'orientation sexuelle*, 1999. —Anónimo, «Liwat», en BOSWORTH, C. E., et al., *Encyclopédie de l'islam*, París, Maisonneuve & Larose, Leiden E. J. Brill, 1977-1986. —BELLAID, Sadok, *Islam et droit, une nouvelle lecture des*

versets prescriptifs du Coran, Túnez, Centre de Publication Universitaire, 2000. –BELLAMY, James A., «Sex and society in Islamic Popular Literature», en Afaf Lufti al-Sayyid Marsot, *Society and Sexes in Medieval Islam*, Malibu, Udena, 1979. –BEN NAHUM, Pinhas, *The Turkish Art of Love*, Nueva York, Panurge Press, 1933. –BOUHDIBA, Abdelwahab, *La Sexualité en islam*, París, PUF, 1975-1998. –*El Corán*, París, Folio, 1967-1993. –DURAN, Khalid, «Homosexuality and Islam», en SWIDLER, Arlene, *Homosexuality and World Religions*, Valley Forge, Trinity Press International, 1993. –LAGRANGE, Frédéric, «Male Homosexuality in Modern Arabic Literature», en GHOUSSOUB, Mai, SINCLAIR-WEBB, Emma (dir.), *Imagined Masculinities. Male Identity and Culture in the Modern Middle East*, Londres, Saqi Books, 2000. –MURRAY, Stefen O., «The Will not to Know. Islamic Accommodations of Male Homosexuality», en MURRAY, Stefen O., ROSCOE, Will (dir.), *Islamic Homosexualities. Culture, History and Literature*, Nueva York-Londres, New York Univ. Press, 1997. –SCHACHT, Joseph, «Zina», en BOSWORTH C., et al., *Encyclopédie de l'islam*, cit. –SCHMITT, Arno, «Different Approaches to Male-Male Sexuality/Eroticism from Morocco to Uzbekistan», en SCHMITT, Arno, SOFER, Jehoda (dir.), *Sexuality and Eroticism Among Males in Moslem Societies*, Nueva York-Londres-Norwood, Harrington Park Press, 1992. –SOFER, Jehoda, «Sodomy in the Law of Muslim states», en SCHMITT, Arno, SOFER, Jehoda (dir.), *Sexuality and Eroticism Among Males in Moslem Societies*, cit. –CHILD, Marteen, «Islam», en SCHMITT, Arno, SOFER, Jehoda (dir.), *Sexuality and Eroticism Among Males in Moslem Societies*, cit. –WAFER, Jim, «Muhammad and Male Homosexuality», en MURRAY, Stefen O., ROSCOE, Will (dir.), *Islamic Homosexualities. Culture, History and Literature*, cit.

Christelle HAMEL

→ *África central y África oriental; Biblia; judaísmo; Magreb; Oriente Próximo; Sodoma y Gomorra; Sureste asiático; violencia.*

ITALIA

Antigüedad

En latín no existe ningún término que signifique homosexualidad y heterosexualidad. Los romanos, como los griegos, no pensaron nunca en una categoría sexual que englobara indistintamente a hombres y mujeres de todos los sectores sociales que tuvieran como característica común su atracción por personas de su mismo sexo. La norma social pretendía que las relaciones fueran sobre todo de poder y de

estatus. En consecuencia, las reacciones que en nuestros días podrían ser calificadas de «homóforas» corresponden a las manifestaciones más generales contra los que infringían el reparto de funciones sociales y las reglas morales del mundo romano.

La degradación de una persona empezaba en Roma cuando la opinión pública sospechaba alguna desviación en él. Queda por saber la naturaleza de esta desviación. En una colectividad reducida, donde todo el mundo se conoce, las conversaciones tanto encubren como arruinan la suerte social de cada uno. En lo que concierne a los hombres, los clichés peyorativos homófobos de la actualidad no se utilizaban nunca contra un homosexual en sí mismo (ya que la sociedad romana ignoraba esta definición), sino contra un responsable público que acumulara sobre él la mancha de la infamia y hubiera probado su incapacidad para cumplir las funciones reservadas a los ciudadanos libres, varones, adultos. Los comportamientos justos sacados de una reserva común de referencias morales eran la principal inquietud de los romanos. La sexualidad, fuera cual fuese su orientación, no pertenecía de forma inmediata y aislada a estas referencias identitarias. En verdad, la vigilancia colectiva de los romanos se ejercía sin tregua hasta el dormitorio. Pero las desviaciones de una libido marginal sólo se denunciaban cuando reflejaban la invalidez del orden cívico e impedían el acceso a las funciones del foro o del Ejército*.

La desviación en Roma no consistía en ser homosexual. El modelo moderno de «hombre rodeado de mujeres» estaba tan mal visto entre los romanos como el del que pasaba el día en los baños públicos tratando de encontrar un buen asunto: éstas eran las muestras del derroche de la energía viril que se debería poner al servicio de la gloria. El hecho de ser activo, como se dice en el vocabulario moderno, no era tan humillante como el hecho de ser pasivo, pero ser activo no estaba bien visto si esta actividad sexual se transformaba en obsesión o, peor, en prostitución. Dos palabras latinas describen los comportamientos descritos en la poesía: *pathicus* para designar a un hombre que sufría el asalto de un varón, y *predicator*, el que infligía la sodomía a un hombre, o también a una mujer. Tanto si se ponía al servicio del otro convirtiéndose en su esclavo como si humillaba al otro con un castigo simbólico, en ambos casos era una degradación.

Además, los mismos que se entregaban a la excentricidad sexual de sus enemigos mantenían relaciones con esclavos jóvenes, cuya sensualidad era el culmen del erotismo. Los batallones de pajes depilados, perfumados y peinados hacían las delicias de los amos en las moradas de alto rango: las inscripciones funerarias dan fe de los placeres vividos por el jefe de la mansión con su joven preferido (su *puer delicatus*) cuya muerte prematura lo dejaba descon-

solado. Nada impedía a un hombre romano condenar en el foro las prácticas sexuales de tal con cual, mientras que, unas horas después, ese mismo hombre gozaba de los besos de su esclavo preferido en el ambiente distendido de un banquete. La civilización romana estaba compartimentada en actividades diferentes de acuerdo con el desarrollo de la jornada. La mañana estaba reservada sobre todo a los oficios públicos (la recepción del clan de los amigos y protegidos, la organización de la guerra, la política, la diplomacia), y la tarde (que comenzaba, de hecho, después de la comida, cuando se iba al espacio relajante de las termas) estaba consagrada a la suavidad embriagadora de los alimentos, la música y el erotismo. Este doble aspecto complementario se daba solidariamente en el hombre romano. La moral sexual de los romanos puede parecer represiva, si se olvida esta dualidad entre la *duritia* y la *mollitia*, el esfuerzo y la flaqueza.

Los mecanismos de ataque que ponían de relieve los defectos de un rival (Marco Antonio, objeto de Cicerón) o las aberraciones de los emperadores (Tiberio, Nerón) se vuelven a utilizar en nuestros días en los estereotipos contra la homosexualidad. Decir de su enemigo que organizaba en su casa veladas con jóvenes orientales muy viriles o, por el contrario, muy afeminados, formaba parte de las injurias* despreciativas: un orador, un sátiro podía referirse a la gula, al derroche o a la cobardía de ese mismo rival, de ese mismo vecino. Era un discurso que acumulaba clichés culturales. Aquí están los orígenes de los estereotipos de la homofobia, que rechazan al homosexual en la periferia de comunidades dignas de respeto: el homosexual es artificial, superficial, vanidoso y, en definitiva, inestable. Cuanto menos tiene más quiere, y cuanto más tiene más quiere. Su avidez se comprueba en todos los campos (la obsesión sexual, la glotonería, el derroche del patrimonio), convirtiéndose en un ser inmoral, incapaz de fundar una familia*, de defender a su nación. La marginalidad sexual escandalizaba a los romanos como signo de una marginalidad política o civil: tal magistrado, tal emperador era calificado de libertino porque, en la lógica cultural, su definición fantasmagórica no se correspondía con los criterios de civilización. No eran homosexuales, ante todo eran mediocres o nullos, pues su sexualidad era degradante, sobre todo en las relaciones que mantenían con el sexo masculino. Los hombres, objeto de reprobación pública, tenían relaciones con hombres o con muchachos, pero relaciones obscenas que fracasaban al entrar en una convivencia amorosa refinada. El colmo de estos refinamientos amorosos se alcanzaba a través de formas superiores de relaciones masculinas, especialmente besando a los jóvenes, un besar dulce como la miel que era un intercambio

fusional de hálitos eróticos sin la carga laboriosa o sucia de la penetración. Finalmente, si existía una homofobia en la Roma antigua era inseparable de la embriaguez reprimida de los placeres deliciosos que un hombre experimenta con un joven.

Por el contrario, la relación entre dos mujeres no se consideró nunca equivalente a una relación entre dos hombres. Mientras que algunas formas de sexualidad entre hombres eran admitidas socialmente, no hay ningún caso en el que figuren las prácticas que agrupamos actualmente bajo la denominación de «homosexualidad femenina», que no eran aceptadas por los romanos.

En Grecia, las relaciones sexuales entre mujeres eran consideradas como una huida al campo de lo sexual, pero en Roma, por el contrario, la mayoría de los textos que tratan de este tema sólo evocan la característica sexual de este tipo de comportamientos, borrando todos los demás aspectos que comporta una relación entre personas (afección, intercambio, placer, etc.). La inclinación de una mujer hacia otra es presentada como un error en los primeros textos que tratan del tema (en una fábula de Fedro, todo resulta de la maldición de Prometeo que, ebrio, ha creado mal a algunos humanos) o como una configuración que tiene que ser corregida (en un pasaje de la *Metamorfosis* de Ovidio, una de las dos mujeres se transforma en hombre). Después, poco a poco, las reacciones de rechazo y disgusto se hicieron explícitas: el personaje de la *tribade* aparece y se convierte en objeto de caricatura y de burla (el término latino *tribas*, construido sobre el verbo griego *tribein*, significa la que se «frotta» y la creación de esta palabra es también una forma de atribuir la invención de esta práctica a otra cultura). Marcial y Juvenal, autores satíricos del siglo I, hacían de sus personajes mujeres que no se dejaban dominar (esta idea de desmedida era recurrente, siendo la templanza propia de la persona civilizada), ebrias e impúdicas. Filena (Marcial, VII, 67) se debía a una fuerza excepcional y daba pruebas de una hipersexualidad degradante. Se decía que estas mujeres «actuaban como los hombres» sin llegar a serlo, y nunca se tenía en cuenta el caso de la otra *partenaire*.

Este discurso, que hoy podríamos calificar de homófobo, estaba muy ligado a la actitud de los romanos con respecto a las mujeres en general: lo que chocaba de la mujer que amaba a otra mujer era el hecho de transgredir doblemente el papel al que la moral sexual romana le había relegado. Este temor se explica por el hecho de que las mujeres tenían en Roma un papel más importante que en Grecia: ellas tenían la responsabilidad de la educación de los hijos, a los que debían inculcar los valores romanos. Más presentes en la vida cotidiana, podían representar un peligro si, después de sus actividades sociales y familiares, decidían ejercer la misma autonomía en la sexualidad.

En el silencio de los textos de no ficción residía la gran diferencia entre el discurso homófobo contra los hombres y el que se dirigía contra las mujeres: nadie menciona casos reales de mujeres que hubieran sufrido cazas o persecuciones, y no hay ningún texto jurídico que condene las relaciones sexuales entre mujeres. El problema se planteaba en caso de adulterio (Séneca el Retórico, *Controversias*, I, 2, 23), pero se refiere al matrimonio y al derecho del marido y no a la homosexualidad femenina como tal. Además, no aporta ninguna conclusión.

Mientras que las acusaciones (fundadas o no) contra los hombres podían estar dirigidas a personas reales, las invectivas contra las *tribades* quedaban en el campo de la ficción. Una de las características específicas del discurso lesbófobo* en Roma es que era un funcionamiento en circuito cerrado, remitiéndose a sí mismo a través de guiños o de estribillos, sin ir nunca a la realidad: de hecho, presentaba las relaciones entre mujeres como imposibles, surgidas del prodigio o la monstruosidad.

De la Edad Media hasta nuestros días

A partir del comienzo de la Edad Media la represión de la homosexualidad se realizó a nivel municipal, al permitir la relajación del poder imperial el desarrollo de una autonomía local. A las municipalidades, la persecución del «crimen» de sodomía les interesaba por dos razones. Por una parte, les permitía aumentar sus recursos a través de la confiscación de los bienes de los sodomitas, que se efectuó en la mayoría de las comunidades italiana a partir del siglo XIV; por otra, les permitió cierta independencia del poder papal aunque seguía habiendo una colaboración con la Inquisición*. Esta represión se extendió más allá del Renacimiento, época en que las ciudades importantes persiguieron a los sodomitas, entre ellos a Leonardo da Vinci y a Benvenuto Cellini.

En la Edad Media se produjo un episodio emblemático de la explotación política de la homofobia a través del conflicto entre los güelfos (principalmente burgueses –banqueros, comerciantes, etc.–, favorables al papa y asociándose a los órdenes monásticos) y los gibelinos (que apoyaban a Federico II). El papado acusó entonces de sodomía a las fuerzas imperiales con las que estaba en guerra, y los güelfos insistieron particularmente en la ejecución de los herejes*, sodomitas y otros autores de ofensas contra la moralidad. Este conflicto fue sangriento, tanto en persecuciones individuales de los gibelinos acusados de laxismo sexual como en batallas colectivas. Se estableció un vínculo arbitrario entre moral y política. En la medida en que se legitimó la expansión política de la Iglesia, de forma interna, por la

necesidad de expandir la doctrina moral y religiosa, siendo indisociables moral y política, la reducción del conflicto a un nivel meramente político no fue apoyada por el papado y los güelfos, que debían atribuir a los enemigos gibelinos un elemento moral contra el que luchar. De esta forma, la conquista güelfa y papal inventó la justificación del combate moral contra la sodomía, el peor crimen de la época, con el fin de conseguir sus objetivos políticos.

La despenalización* se realizó de forma progresiva a partir de finales del siglo XVIII. Afectó en primer lugar a la Toscana bajo el reinado del gran duque Leopoldo, después a toda la Italia del Norte, tras la promulgación de la legislación napoleónica. El Código de Carlos Alberto de 1837 para el Piemonte-Cerdeña se extendió a todas sus posesiones después de la creación del Reino de Italia, finalizado en 1870, por parte de la casa de Saboya. La homosexualidad no aparejaba ninguna pena después de las despenalizaciones que habían ido alcanzando sucesivamente a todas las regiones italianas hasta la creación del Reino de Italia en 1870. A estas despenalizaciones se les sumó también un clima social poco represivo.

Mussolini no modificó esta situación en un primer momento. En un proyecto del Código Penal de 1930 sostenía incluso que los italianos eran viriles y no homosexuales, al contrario que los degenerados extranjeros, por lo que no era necesario promulgar leyes contra la homosexualidad. Otro factor importante motivó su rechazo: Italia tenía la necesidad económica de la entrada de divisas que aportaba el turismo homosexual. Además, en la ideología hitleriana, los latinos y los eslavos eran considerados pueblos inferiores. Por esta razón, los países latinos europeos y sudamericanos fascistas recogen menos estas concepciones raciales y tienen pocas razones para considerar a los homosexuales como un peligro para la raza. Tras la creación del eje Roma-Berlín en 1938, Mussolini promulgó decretos antihomosexuales bajo la presión nazi, rompiendo así con la tradición latina relativamente liberal. La lógica fascista* trataba de eliminar a los oponentes políticos. Difiere en esto de la lógica nazi que trataba de eliminar a las personas que pensaban que podían constituir un peligro para la raza y, así, los homosexuales fueron considerados criminales políticos. Las penas eran la cárcel, el exilio a lugares alejados, generalmente a las islas, y la dimisión por parte de los fascistas.

A finales del siglo XX aparecieron, como en otros países occidentales, los primeros signos de un reconocimiento civil de las parejas de personas del mismo sexo que se manifestaron a nivel municipal, igual que en materia de penalización. Así, el 28 de junio de 1992 se casaron civilmente en Milán 10 parejas de homosexuales en ceremonias pú-

blicas celebradas en la plaza del Gran Duomo. En Pisa, hubo una propuesta de los miembros del Consejo Municipal para registrar a las parejas homosexuales en el Registro de la Unión Civil, pero no fue aceptada. La misma propuesta se acogió favorablemente en Prato.

Pero hoy día, al contrario de lo que sucede con la mayor parte de sus vecinos europeos, Italia no dispone de un marco legal nacional para las parejas del mismo sexo y no se ha elaborado a nivel parlamentario ningún proyecto en este sentido. Además, este país sigue siendo uno de los Estados europeos que no disponen de ninguna ley relativa a la incitación al odio por la orientación sexual o a considerar que la homofobia sea una circunstancia agravante en la comisión de un delito contra personas homosexuales. Finalmente, sigue siendo muy importante la influencia del Vaticano en la cuestión homosexual.

► BROWN, Judith, *Immodest Acts: The Life of a Lesbian Nun in Renaissance Italy*, Nueva York-Oxford, Oxford Univ. Press, 1986. –CANOSA, Romano, *Storia di una grande paura: la sodomia a Firenze e Venezia nel quattrocento*, Milán, Feltrinelli, 1991. –CANTARELLA, Eva, *Selon la nature, l'usage et la loi. La bisexualité dans le monde antique*, París, La Découverte, 1991 [ed. cast.: *Según natura. La bise-*

xualidad en el mundo antiguo, Madrid, Akal, 1991]. –CRAIG, A. Williams, *Roman Homosexuality, Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, Nueva York-Oxford, Oxford Univ. Press, 1999. –DUPONT, Florence, ELOI, Thierry, *L'Érotisme masculin dans la Rome antique*, París, Belin, 2001. –GNERRE, Francesco, «Littérature et société en Italie», *Inverses*, 2002, núm. 2. –LEROY-FORGEOT, Flora, *Histoire juridique de l'homosexualité en Europe*, París, PUF, 1997. –LEROY-FORGEOT, Flora, MÉCARY, Caroline, *Le Couple homosexuel et le droit*, París, Odile Jacob, 2001. –LUPO, Paola, *Lo Specchio incrinato: storia e immagine dell'omosessualità femminile*, Venecia, Marsilio, 1998. –ROCKE, Michael, *Forbidden Friendships: Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence*, Nueva York-Oxford, Oxford Univ. Press, 1996. –RUGGIERO, Guido, *The Boundaries of Eros: Sex, Crime and Sexuality in Renaissance Venice*, Nueva York, Oxford Univ. Press, 1985.

Sandra BOEHRINGER, Thierry ELOI
y Flora LEROY-FORGEOT

→ artes plásticas; decadencia; esencialismo/construccionismo; fascismo; Grecia antigua; herejía; historia; Juan Pablo II-Vaticano; literatura; Pasolini; Safo; san Pedro Damían; teología.

J

JAPÓN

La homofobia japonesa es un tema complejo, con orígenes lejanos y recientes al mismo tiempo. El debate auténtico se centra en torno a la naturaleza autóctona o importada del fenómeno. Algunos homófobos japoneses insisten, todavía en la actualidad, en el origen chino de la homosexualidad, que surgió en el archipiélago, según ellos, en los siglos VIII-IX con los monasterios budistas. Sus adversarios les responden que, en muchos aspectos, la homofobia es el artículo de importación: en efecto, se desarrolló en el siglo XVI bajo la influencia de los misioneros jesuitas y sobre todo en el siglo XIX en la estela de la apertura de Japón a las potencias occidentales. La verdad, como ha señalado Tsuneo Watanabe, es mucho menos maniquea.

Entre los siglos IX y XIX Japón tuvo una rica historia homosexual, primero monástica, después guerrera y luego burguesa (durante la civilización de Edo, antiguo nombre de Tokio). En los siglos XV-XVII fue entre los samuráis en donde se desarrollaron más claramente las relaciones entre hombres, o más exactamente entre un hombre de más edad y un joven paje (el *kosho*), siendo exaltada la homosexualidad como «la flor del *bushido*» (es decir, la flor del «camino de los guerreros»: se consideraba que el amor entre dos hombres, al no estar enfocado hacia la procreación, era más desinteresado y más puro que el amor entre un hombre y una mujer). En los medios burgueses de Edo en la época de Tokugawa (XVII-XIX) pasaba frecuentemente por el afeminamiento (el término usual para designar al homosexual era *okama*, es decir, el pasivo afeminado) y la prostitución: el teatro desempeñó un papel fundamental en este sentido, contribuyendo a la *gay culture* japonesa a través de los *onnagata* (actores muy populares, especializados en papeles femeninos en los espectáculos de kabuki, que a menudo se prostituían después del espectáculo). Las prácticas homosexuales en el Japón antiguo estaban bastante extendidas e incluso también la bisexualidad –lo que en la práctica estaba desmentido por la asimetría numérica entre prostitución femenina y masculina–. Hay que señalar que aunque la tradición japonesa antigua era muy tolerante* en materia de homosexualidad masculina, no veía con buenos ojos el lesbianismo: una sexualidad femenina que no servía para el placer del va-

rón y no estaba dirigida a la concepción de un hijo era totalmente inaceptable.

La primera gran oleada de homofobia en Japón coincidió con la llegada de los misioneros jesuitas; en 1549 san Francisco Javier veía por todas partes el «crimen de Sodoma*». Visitó un monasterio zen y descubrió con horror que «entre los bonzos, el abominable vicio* contra natura* era tan normal que se realizaba sin el menor sentimiento de vergüenza*»: enseguida los reprendió, provocando sorpresa y risas. Prosiguiendo su visita, Francisco Javier se dio cuenta de que los samuráis y los daimyos (los príncipes feudales) tenían las mismas costumbres que los bonzos. Esto explicaba que los tres mayores pecados fueran el infanticidio, la idolatría y el «pecado abominable», atrayéndose reacciones más o menos furiosas. En el término medio había un *modus vivendi*, el pueblo común se contentaba con burlarse de los misioneros en la calle: «Mirad, éstos son los hombres que dicen que no existe el derecho a acostarse con chicos jóvenes». Según Watanabe, no hay ninguna duda de que el fracaso final de los jesuitas, sobre los que se abatió una gran persecución a partir de 1597, se debió especialmente a su virulenta homofobia.

Dicho esto, la homofobia autóctona aumentó desde el final de la época de Tokugawa (siglos XVIII-XIX), en una época en la que Japón se cerró a las influencias occidentales: algunos sogunes trataron de prohibir la prostitución masculina, en la que veían una causa de los desórdenes sociales; los propios sogunes lucharon contra la homosexualidad de los samuráis porque la asociaban al suicidio del compañero (con frecuencia, un amante se mataba por *seppuku* a la muerte de su amado) o a crímenes pasionales (los celos amorosos solían terminar en baños de sangre, como en la película *Tabú* de Oshima). Incluso Take, una mujer que se hacía pasar por un hombre, y hasta por un juez, fue condenada en la década de 1830 por «corrupción de las costumbres públicas» y tuvo que se exiliarse. Tenemos, pues, la impresión de que la cultura homosexual de Japón estaba desmoronándose en el mismo momento en que las potencias occidentales le impusieron su apertura (1853).

En cualquier caso, la homofobia dio un salto cualitativo con la llegada de los occidentales y la restauración imperial de Meiji en 1868: los misioneros del siglo XIX, igual que sus predecesores del siglo XVI, se escandalizaron por el espectáculo que descubrieron

y la indulgencia que manifestaban todavía muchos japoneses con respecto a la sodomía. El Gobierno imperial japonés, que alimentó un gran complejo frente a Occidente, se esforzó por hacer concesiones a la moral de las grandes potencias para conseguir que Japón fuera respetable a los ojos del mundo: la homosexualidad era considerada una tradición arcaica y malsana que convenía abandonar, igual que los baños mixtos, que tanto escandalizaron a los británicos. La era Meiji (1868-1911) estuvo marcada, por tanto, por la inculcación de normas sexuales muy estrictas, la simplificación de las identidades sexuales autorizadas (los hombres no debían tener nada de femenino, las mujeres debían estar totalmente sometidas «buenas esposas y madres prudentes»), la mala reputación de la homosexualidad, en lo sucesivo anormal* y tabú. Una ley de 1873, que retomaba una prohibición de 1841, condenaba a noventa días de prisión* a quien se diera al crimen de «sodomía»; la legislación fue suavizada en 1883 y la inculcación por sodomía fue reemplazada, bajo influencia francesa, por la más vaga de «ultraje contra las costumbres» (*indecent assault*): la seducción de un menor de dieciséis años, cualquiera que fuera su sexo, estaba castigada con una pena de uno a dos meses de trabajos forzados. Sobre todo creció considerablemente la intolerancia social, como lo demuestra la campaña de prensa de 1899 contra las «malas costumbres» de algunos estudiantes de la Universidad de Tokio (un periódico recordaba que «los actos homosexuales están castigados como crímenes en todos los países civilizados» y pidió que se hiciera lo mismo en Japón). No está de más constatar que en la era Meiji se produjo la desaparición de los samuráis, que se reconvirtieron a los negocios y la administración, y el declive del kabuki, limitado únicamente al repertorio del pasado. Sin duda, el ejército* occidentalizado de Meiji, Taisho y Showa (Hiro Hito) ha conservado una parte de la herencia afectiva de los samuráis (el mejor del ejército de Meiji procedía de la provincia de Satsuma, cuyos guerreros eran particularmente famosos por sus tradiciones de homosexualidad «espartana»; y el carácter suicida del compañero que fue adoptado muchas veces por los kamikazes señala la supervivencia o el resurgimiento de una cierta homofilia militar). Una parte de la *intelligentsia* nacionalista ha mantenido hasta nuestros días la nostalgia del *bushido* y, en algunos casos, de su contenido erótico. Éste fue el caso de Mishima (1925-1970) muy vinculado a una parte de su línea paterna, plagada de samuráis, y a través de ella a un ideal de ascesis y masculinidad. Su relato autobiográfico *Confesiones de una máscara* mostraba claramente el tabú que rodeó a la homosexualidad en el Japón de los años 1935-1945: los tormentos del joven héroe no tienen nada que envidiar a los de un adolescente *queer* en la Gran

Bretaña de la misma época. La ocupación norteamericana de 1945-1952 hizo retornar a mecanismos similares a los de la era Meiji: la homosexualidad estaba prohibida en el ejército* estadounidense desde 1943 y la homofobia del vencedor invadió una vez más el subconsciente del vencido.

Todo esto explica que la delimitación de las identidades sexuales operada en la década de 1870 se haya mantenido casi hasta nuestros días, ganando ampliamente el natalismo de los gobernantes imperiales. Así, aunque la noción de pecado no estuviera nunca arraigada en Japón, la presión social homófila se hizo aquí más fuerte incluso que en Occidente. Las presiones familiares en favor del matrimonio*, fuera cual que fuera la orientación sexual de los individuos, fueron considerables: la mayoría de los homosexuales se sometió, por tanto, a esta regla no escrita, jugando el matrimonio un papel protector bajo cuya sombra cada cual se afanaba en organizar sus pequeños arreglos. A partir de Meiji, y especialmente a partir del prescripto sobre la educación de 1890, la escuela*, la familia*, la sociedad enseñaban que «todos los japoneses se unen» (es decir, que *deben* unirse): la homosexualidad no era mala por razones morales o religiosas, sino porque era diferente de la sexualidad normal (además, a los ojos de la ley no era una sexualidad sino «un simulacro de sexualidad»). Se comprende que el *coming out* fuera muy difícil en estas condiciones. Por una parte, quien tuviera fama de homosexual era generalmente objeto de burla, aunque fueran raros los ataques físicos de *gay-bashing*, es decir, de agresiones homófobas; por otra parte, considerarse diferente o decir que no se tenía miedo de ser diferente era un hecho muy extravagante en Japón: en una sociedad de vínculo social era romper el tejido de las familiaridades de lo cotidiano y pretender un individualismo totalmente extraño a la tradición cultural autóctona. Finalmente, la homosexualidad solía ser algo de lo que no se hablaba: para hacernos una idea de la fuerza de este tabú, podemos recordar que, aunque la ley no prohibiera a los gays ni a las lesbianas entrar en el Ejército (la *Self Defense Force* creada en 1954), ningún militar japonés se atrevió a desvelar su homosexualidad hasta 1998.

Las cosas empezaron a cambiar bajo la influencia occidental en la década de 1990. Algunos grupos llenos de coraje, de los que el más importante es el OCCUR, han combatido sin descanso. En 1997, tras siete años de procedimiento, OCCUR obtuvo una victoria judicial sin precedentes contra el Gobierno metropolitano de Tokio, que había excluido a los gays del acceso a las habitaciones de la Casa de Jóvenes de Tokio. Hoy día, la lucha contra la homofobia en Japón pasa ante todo por una revisión crítica de la moral sexual y familiar del final del siglo XIX: la mejora del destino de los homosexuales es así, en

Japón más que en otros lugares, totalmente solidario con el destino de las mujeres.

► LEUPP, Gary P., *Male Colors: The Construction of Homosexuality in Tokugawa Japan*, Berkeley, Univ. of California Press, 1995. —MCLELLAND, Mark, *Male Homosexuality in Modern Japan, Cultural Myths and Social Realities*, Richmond, Curzon Press, 2000. —PFLUGFELDER, Gregory, «Strange Fates: Sex, Gender and Sexuality», en *Torikaebaya Monogatari*, en *Monumenta Nipponica*, núm. 47, 1992. —SAIKAKU, Ihara, *The Great Mirror of Male Love*, traducción y comentarios de Paul de Schalow, Stanford, Stanford Univ. Press, 1990. —SUVILAY, Bounthavy, «Le Héros était une femme: le travestissement dans le manga», *ProChoix*, 2002, núm. 23. —WATANABE, Tsuneo, «Une hypothèse sur l'attitude anti-homosexuelle spécifique aux sociétés modernes», *Research Report of Kochi University*, vol. 30, 9-12, 1981, y vol. 31, 63-68, 1982. —WATANABE, Tsuneo, IWATA, Junichi, *La Voie des éphèbes, histoire et histoires des homosexualités au Japon*, París, Trismégiste, 1987.

Pierre ALBERTINI

→ budismo; China; cómics; Corea; Sureste asiático.

JUAN PABLO II-VATICANO

Las posturas de la Iglesia católica sobre las costumbres son bien conocidas; no han variado mucho desde las imposiciones doctrinales y morales del Bajo Imperio romano, incluso desde la Biblia* y los escritos de san Pablo* en particular. Confrontadas en el mundo contemporáneo, las concepciones morales de la jerarquía eclesiástica no han sufrido ningún cambio, y los teólogos que se han arriesgado a una lectura diferente de los textos o a un *aggiornamento* de las posiciones teóricas han sido sancionados y confinados al silencio: sobre el aborto, la sexualidad, la condición femenina, la familia*, por no hablar de la homosexualidad, las ideas vaticanas no han variado y la Iglesia se asienta sobre principios totalmente estancos. Evidentemente, no se puede esperar de esta institución una propensión especial al cambio ni una voluntad de reforma a ningún precio. Sin embargo, la llegada del papa Juan Pablo II, en 1978, produjo algunos cambios notables en la administración de la institución (la Curia, el estado del Vaticano) o en la pastoral (viajes muy mediáticos y populares del papa); la reflexión exegetica y las investigaciones teológicas se persiguen en todo el mundo. Pero hay que señalar que la Iglesia ha multiplicado sus posturas en materia de moral, y que todas ellas han ido en el mismo sentido conservador y represivo. Además, el Vaticano no

duda en inmiscuirse en la vida política, ya sea en Italia* o en otros países, cuando cree que su palabra y sus orientaciones son contestadas.

En este contexto, la referencia frecuente a un *lobby** gay que se dedicaría exclusivamente a perseguir a la Iglesia y a la «familia tradicional» muestra con claridad el espíritu un tanto paranoico de la Iglesia y de sus representantes oficiales. A comienzos del nuevo siglo, dos sucesos dieron la medida de ello: la adopción en algunos países de Europa, los contratos de vida en común para parejas del mismo sexo y la *World Pride* celebrada en Roma en julio de 2000 produjeron declaraciones delirantes y, casi todas, violentamente homófobas por parte del portavoz del Vaticano o del propio papa. En las semanas que precedieron a la *World Pride*, el obispo de Génova había denunciado los derechos acordados para los homosexuales; Georges Cottier, un dominico próximo al papa, recordaba las condenas de la homosexualidad y hablaba de los «problemas y dramas humanos» que engendraba; la más alta jerarquía eclesiástica la ha considerado siempre una especie de enfermedad debilitante. Y la última versión del catecismo romano es formal: «Apoyándose en las Sagradas Escrituras [...], la Tradición ha declarado siempre que los “actos de homosexualidad son intrínsecamente desordenados”; son contrarios a la ley natural; cierran el acto sexual al don de la vida; no proceden de una complementariedad afectiva y sexual auténtica; en ningún caso pueden ser aprobados». Por el contrario, personalidades más liberales (como Jacques Gaillot) eran firmemente invitados a callarse por el Vaticano. La propia prensa italiana manifestó sus reticencias hacia estas manifestaciones de intolerancia (sobre todo la *Repubblica* y el *Corriere della Sera*).

En 1992 Juan Pablo II ya había condenado a las personas homosexuales, justificando incluso la discriminación* en los contratos de trabajo y en los alquileres de viviendas (*Osservatore Romano*, 4 de agosto). No dudó en publicar con el cardenal Ratzinger (papa actual elegido en abril de 2005) *Algunas consideraciones sobre la respuesta a los proyectos de ley sobre la no discriminación de personas homosexuales*, donde afirmaba sin inmutarse: «En algunos ámbitos, tener en cuenta la condición homosexual no es una discriminación injusta, por ejemplo en la situación de los hijos a adoptar o su custodia, en la contratación de profesores y entrenadores deportivos y en el reclutamiento militar». Yendo más lejos, se opuso resueltamente a la despenalización* de la homosexualidad en Polonia, su país natal, y en los países del Este en general, sin que le importara nunca la violencia* homófoba física, moral y simbólica que el mantenimiento de la penalización* permite infligir cotidianamente en estos países.

Pero fue sobre todo con la institucionalización de las uniones de hecho, un poco en toda Europa e incluso más allá, cuando la jerarquía católica manifestó con mayor fuerza su homofobia. A finales de 2000, el 21 de noviembre, el Vaticano persistía en sus declaraciones: pedía que no se diera ningún reconocimiento institucional a las uniones de hecho de parejas homosexuales, pues ello traería graves consecuencias a las familias y al bien común de la sociedad.

En Quebec, la Iglesia católica ha llevado una cruzada contra la ley sobre la unión civil que reconoce la pareja homosexual y el derecho de adopción*, pero la ley fue votada por unanimidad por los miembros del Parlamento de Quebec. Como dijo Paul Bégin, ministro de Justicia, «lo que estaba en el centro del debate era el amor, y los sacerdotes no hablaban de amor». En Francia, la conferencia episcopal calificó el PACS de «ley inútil y peligrosa». Sin mucha originalidad, los obispos recuerdan rápidamente toda la teología* homófoba de la Iglesia católica y concluyen que una ley de este tipo sería perjudicial para la Iglesia y amenazaría gravemente a las familias. Utilizan también un argumento financiero inédito: ¿cuánto le costará esto a la sociedad? Recuerdan, por fin, la inmadurez psicológica, afectiva y social de los homosexuales. Las recientes declaraciones de la jerarquía de la Iglesia católica refuerzan las posturas más homófobas.

La aprobación en diversos países europeos, a partir de 2001, del matrimonio entre personas del mismo sexo, redobló la fuerza de los ataques. En este sentido, el caso más sintomático es, sin duda, el de España, que fue, de entre los que cuentan con más honda raigambre católica, el primero en aprobar una ley al respecto. Así, el cardenal Alfonso López Trujillo, presidente del Consejo Pontificio de la Familia, continuó con la campaña del papa Juan Pablo II contra el matrimonio entre personas del mismo sexo cuando el gobierno socialista presidido por José Luis Rodríguez Zapatero planteó la propuesta. «Con este proyecto de ley, nada queda de la definición de matrimonio», declaró el cardenal el 2 de octubre de 2004. «Ellos han inventado una nueva definición, que es, implícitamente, una alternativa al casamiento.» En referencia a los países que habían precedido a España en la adopción de esa medida, López Trujillo habló de una «caída en una profunda deshumanización». El obispo de Málaga y Melilla, Antonio Dorado Soto, declaró que este tipo de matrimonio «contradice los derechos humanos» y que «los matrimonios entre personas del mismo sexo no son los más propicios para educar a los niños», si bien puntualizó que la Iglesia «respeto a los homosexuales». De entre el rosario de manifestaciones similares, merece la pena destacar, por la claridad de sus palabras, las del comunicado emitido por el

presidente de la Universidad Católica San Antonio de Murcia, José Luis Mendoza, consultor en temas de familia con Juan Pablo II y confirmado en su cargo por Benedicto XVI: «Consideramos la propuesta del PSOE irracional, impropio y totalmente injusta, por el profundo daño y grave perjuicio que va a ocasionar al matrimonio, a la familia y a la sociedad en general. Por otro lado, el hecho de permitir la adopción de niños a las parejas homosexuales es aberrante, pues se vulnera con ello el derecho natural de todos los niños a crecer dignamente con el referente de las figuras insustituibles del padre y de la madre. Estadísticamente está demostrado que los niños que han sido educados por padres homosexuales han acabado siéndolo también ellos en un porcentaje muy elevado. [...] Está claro que el objetivo del PSOE es ganar votos sin importarle para nada el daño irreversible que puede ocasionar a la familia y a la sociedad, ya que no puede afirmarse que esta clase de unión constituya una demanda social representativa». Como se ve, el comunicado, lejos de ser, como era su intención manifiesta, una declaración en contra del matrimonio de personas del mismo sexo, lo es, en primer lugar, contra la homosexualidad en sí, considerada (así lo indican, según Mendoza, los datos estadísticos) un mal que los padres contagian a sus hijos (que «acabarán» mal, es decir, «siendo» homosexuales, como sus progenitores) y que, por tanto, extenderán (como un virus de transmisión segura) desde las familias que ellos constituyan («pseudofamilias», desde luego, para la moral católica) hasta la sociedad entera; y, en segundo lugar, contra cualquier reivindicación planteada por una minoría (en este caso, sexual): como si las leyes únicamente hubieran de ocuparse de las exigencias de los grupos mayoritarios y todo aquello que no constituyera «una demanda social representativa» debiera quedar relegado *sine die* al olvido legislativo.

La aprobación final de la ley hizo que se pasara de las palabras a los actos: el 18 de junio de 2005 se celebró una manifestación en Madrid para pedir al gobierno que retirara la ley, aprobada definitivamente el 2 de julio. Según la Delegación del Gobierno, acudieron 166.000 manifestantes; según los organizadores, millón y medio. No obstante, lo más llamativo fue, aparte de la presencia de numerosos líderes del principal partido de la oposición, el Partido Popular (PP), la de dieciocho obispos —más el cardenal Antonio María Rouco Varela—, circunstancia inédita en la historia de la democracia en España. Mes y medio antes de la manifestación, el cardenal López Trujillo había hecho un llamamiento a la «objección de conciencia» de los funcionarios o cargos públicos obligados por ley a celebrar uniones civiles o matrimonios entre personas del mismo sexo: «En los números 69, 73, 74 de la *Evangelium*

Vitae se habla de la objeción de conciencia. Esto quiere decir que toda persona puede invocar la objeción de conciencia y no prestarse a condescender claramente con un delito como ese, que representa la destrucción del mundo» (derecho, sin embargo, negado el 29 de mayo de 2009 a los funcionarios públicos por el Tribunal Supremo, en respuesta a un recurso presentado por un magistrado de Sagunto). No es de extrañar que uno de los ejes del pontificado de Benedicto XVI sea el de la defensa de la familia (entendida como ataque, entre otras cosas, al matrimonio homosexual), como hizo en sus visitas a Portugal y España en 2010, sin que haya signos que permitan vislumbrar un cambio de postura por parte del Vaticano.

► Congregación para la Doctrina de la Fe, «*Persona humana*. Declaración sobre algunas cuestiones de ética sexual», en *La Documentación católica*, 1976. – Congregación para la Doctrina de la Fe, *Au sujet des propositions de loi sur la non-discrimination des personnes homosexuelles*, en *La Documentación Católica*, 1992, núm. 2056. – FUREY, Pat, GRAMMICK, Jeanine (dir.), *The Vatican and Homosexuality*, Nueva York, Crossroad, 1988. – MARINELLI, Luigi, *Le Vatican mis à nu*, París, Robert Laffont, 2000. – MELTON, Gordon, *The Churches Speak on Homosexuality*, Detroit, Gale Research, 1991. – *Osservatore romano*, órgano de prensa oficial del Vaticano. – SARFATI, Georges-Elia, *Le Vatican et la Shoah ou comment l'Église s'absout de son passé*, París, Berg International, 2000. – WEIGEL, Georges, *Jean-Paul II, témoin de l'espérance*, París, Jean-Claude Lattès, 1999.

Thierry REVOL

→ *anormal; contra natura; familia; herejía; Inquisición; matrimonio; san Pablo; san Pedro Damían; Sodoma y Gomorra; teología.*

JUDAÍSMO

En las fuentes

La reprobación judía de la homosexualidad se basa en tres pasajes de la Torá: según Lv 18, 22 las relaciones sexuales entre hombres son una «abominación», sancionable con la muerte (Lv 20, 13), y el Deuteronomio (23, 18) condena la prostitución sagrada masculina. La primera interpretación judía de las leyes bíblicas se esboza en el Targum arameo, versión glosada de la Biblia* leída en las sinagogas palestinas del principio de nuestra era. El Targum de Lv 18, 22 toma el texto al pie de la letra y en Lv 20, 13 precisa que la pena establecida es la lapidación. Por el contrario, en Dt 23, 18 borra la terminología obsoleta de la prostitución, y una de las recensiones

(Onkélos) reformula así la prohibición: «Un hombre de los hijos de Israel no tomará una esposa sierva». En resumen, estas fuentes apenas se detienen sobre lo que consideran un vicio* cananeo o egipcio que no alcanza a Israel. Además, según las antiguas leyendas judías, la Biblia llama «eunuco» al egipcio Putifar, pero es porque compró a José para abusar de él y un milagro divino emasculó al comprador (Targum PsJ Gn 39, 1 y LvR par. 86).

En esta época antigua, el episodio de Sodoma* (Gn 19) apenas produjo comentarios palestinos sobre la «sodomía». El vicio de esta ciudad consistió sobre todo en una avidez por su desvergonzada riqueza que se reflejaba en tratos inhumanos con los viajeros extranjeros, como también lo destaca Flavio José (AJ 1, 194s; cfr. ya Ez 16, 49).

El judaísmo antiguo

Antes de la era de la Mishná después del Talmud, los testimonios anteriores contienen dos observaciones.

Los escritos antiguos producidos en *Erets Israel* reflejan la idea de que la homosexualidad era un hecho no judío o de la generación del diluvio que fue anegada por haberse dado a la prostitución y haber compuesto himnos en honor de la sodomía (LvR ad Gn 18, 3-4). Una tradición añade que algunos reyes paganos se creyeron dioses y que, en castigo, Dios los sometió a una sumisión sexual *modo foeminarum*, al estilo de las mujeres. Sin embargo, una corriente minoritaria (Sifré Dt, 318), basándose en la palabra «abominación» en Dt 32, 16, cree que el Israel del desierto también cayó en este «vicio», ya que cedió a la idolatría. En el mismo sentido, algunos sabios juzgaron que Dios había condenado a sus antepasados al exilio de Babilonia por cuatro reproches inseparables: idolatría, injusticia y violencia sociales, sodomía y adulterio (así, T Sota, 6, 9). Estos testimonios cobran una triple interpretación: por una parte, los homosexuales son los otros; por otra, si la homosexualidad ofrece pocos ejemplos en Israel es como consecuencia y castigo muy simbólico de un conjunto de pecados contra el «orden» social y sagrado establecido por el Creador; finalmente, la unidad del judaísmo antiguo se basa más en la ortopraxis que en la ortodoxia, más en el deseo de actuar rectamente que en un pensamiento justo. En esta materia los textos denuncian los actos, pero ignoran la eventual estructura homosexual de la personalidad.

En segundo lugar, las escrituras judías antiguas en lengua griega, procedentes de la diáspora, revelan el espanto ante la tolerancia* helenística con la homosexualidad. La *Carta de Aristes*, par. 152 (siglo II a.C.) asemeja las relaciones entre varones al incesto. Y para concluir: «Pero nosotros, nosotros

estamos a salvo de estas cosas». Esta literatura no tenía sólo un fin apologético. Reflejaba un judaísmo que, al aumentar entre muchos moralistas griegos que reivindicaban una superioridad ética, se otorgó la misión de reformar las costumbres. Se observa en los *Oráculos sibilinos* (Or Sib 3, 185) que declaran que los judíos son indemnes a esta desviación (Or Sib 3, 596; 5, 430). Se observa en los consejos del *Pseudo-Focides*, un moralista judío contemporáneo de san Pablo*: «No permitáis que un joven se ponga rizos en la cabeza; que no le haga trenzas el jefe; que no recoja sus mechones en un moño; a los hombres no les sienta bien el pelo largo; es el atributo de las mujeres coquetas. En un joven hermoso hay que vigilar su adolescencia; pues muchos buscan con pasión un amor de varón» (ver. 210-214; cfr. ver. 3, 190-194). Este texto, igual que las *Metamorfosis* de Apuleyo, confirma la importancia del cabello en las emociones sexuales de la Antigüedad (cfr. 1 Co 11, 1-16). José confirma la condena judía de la homosexualidad, en nombre de la Biblia* (AJ 3, 275; 4, 301; CA 2, 199, 215, 273). Asimila al homosexual al que se hace castrar: ambos rechazan la procreación, son «homicidas de niños» (AJ 4, 291).

Filón de Alejandría, en su monumental comentario de la Biblia, aborda poco el problema (De Abr 135; Spec. Leg 1, 325; 2, 50; 3, 37-42; Vit. Cont., par. 48-64). También para él, el acto homosexual, al ser estéril*, violaba el mandamiento de la procreación: «Sed fecundos, multiplicaos» (Gn 1, 28). Sus otros argumentos proceden del estoicismo, y en primer lugar del principio de la «naturaleza», forzando la pederastia a que el organismo masculino tenga una conformación femenina. Evocando los banquetes grecorromanos, se burla de la vestimenta, el cabello, los afeites y perfumes que identificaban a los favoritos* (Szesnat). Además, decía él, el pederasta (activo) corrompe a una juventud de la que la sociedad espera energía y valor; su pasión le lleva a derrochar en gastos y a desinteresarse de la vida cívica.

El Talmud y sus comentarios antiguos

Olvidados con frecuencia, los testimonios precedentes son la matriz de la era del Talmud. La Mishná (Sanh 7,4) clasifica los actos homosexuales entre los crímenes castigados con la lapidación, o entre las 36 transgresiones que conllevan la *extirpación* (Ker, 1,1), induciendo esta palabra a interpretaciones judiciales divergentes. El Talmud reanuda el vínculo entre la homosexualidad (¡incesto!) y otras faltas capitales: la idolatría y el homicidio (Sanh 74a). Si la sodomía es «contra natura*», la prohibición alcanza a todos los seres humanos y no sólo a los judíos (Sanh 58a). Los menores escapan, en esta materia, a toda penalidad (Sanh 54a) y, al no decir nada

la Biblia de las relaciones lésbicas, éstas sólo son castigadas con la flagelación. Los elementos de reprobación son, por tanto, el concepto de naturaleza, el orden de las estructuras familiares y sociales, con el agravante del riesgo de idolatría, es decir, el peligro de subvertir el orden de la creación instaurado por el Dios único. Por su parte, Maimónides (1135-1204) distingue entre homosexualidad activa y pasiva (cfr. *Séfer ha-miçvot*, sobre el mandamiento 350). A lo largo del tiempo, los *responsa*, colecciones de opiniones que han sentado jurisprudencia sobre casos concretos, han determinado también las responsabilidades en esta materia.

«R. Juda [siglo IV] dice: un soltero no debe guardar ganado ni dos solteros dormir en el mismo lecho; pero los Sabios lo permiten» (Kid 4, 14). Igual que estos últimos, seguidos por Maimónides, el Talmud (Kid 82a) juzga inútil esta precaución. Igualmente, R. Joseph Caro (1488-1575), que temiendo la lujuria del entorno, pedía que dos varones no se quedaran juntos a solas. Pero Joël Sirkes (1561-1640) estimaría que esta lujuria era desconocida entre los judíos de Polonia. Ocultación o fruto de una educación tan estricta como eficaz, la idea permanece puesto que la homosexualidad no ha tenido ningún éxito en el judaísmo, aunque no falten poemas judíos medievales eróticos de inspiración homosexual (Schirmann). En realidad, en la historia judía no ha habido represiones crueles de los «sodomitas». Al vivir en diáspora bajo la ley de los *goyim*, el judaísmo apenas ha podido aplicar sus propias leyes; además, y sobre todo, desde la época de los fariseos, al judaísmo le repugna cualquier condena a muerte. La *halajá* siempre ha sido muy ágil para descartar lo peor. Una opinión extendida es la de I. Jakobovits, que ataca la primacía del amor avanzado por algunos círculos cristianos: «La ley judía establece que ninguna ética hedonista, ni siquiera la denominada “amor”, puede justificar la moralidad de la homosexualidad, igual que no puede justificar el adulterio o el incesto, por muy auténticos que puedan ser estos actos realizados por amor o con mutuo consentimiento».

Evoluciones

«Decir que el pueblo judío es el pueblo elegido significa que tiene una responsabilidad infinita y permanente con los otros pueblos» (Bernheim, 44). Esta convicción es la base de la idea del judaísmo sobre la homosexualidad. Tres factores han renovado la problemática: el *coming out* del mundo homosexual, incluido el de las filas judías, las investigaciones posfreudianas sobre la sexualidad y la propagación del sida*.

El judaísmo, en sus diversas corrientes, no hace coro sobre estas cuestiones. Plural y no estructurado,

el judaísmo «ortodoxo» adoptaría una actitud represiva si no fuera porque en la práctica ha tenido que someterse a la legislación de los Estados. El judaísmo «moderado» (*conservative Judaism*) se esfuerza por conciliar los imperativos de la *halajá* y los valores humanistas de la tradición, la atención al hombre tal como es. Tiende a reconocer la identidad homosexual, pero los debates que ha sostenido en Estados Unidos (1990-1992) llevaron a un acuerdo abierto, pero tenue (Dorff, *Épître*, 87-96), quedando cerrado a los homosexuales el acceso a la dignidad de rabino, pero comprometiéndose el movimiento a luchar por el reconocimiento de los homosexuales en la sociedad. Algunos, jugando con el principio talmúdico (BK 28b) según el cual aquél que es forzado a transgredir la ley no puede ser considerado culpable, excusan la homosexualidad, reconocida como una imposibilidad de inscribirse en la «normalidad». Ésta es también la razón por la que no se condena la homosexualidad a castidad perpetua, al ser la sexualidad un don de Dios que exige su expansión. El judaísmo reformado (liberal) parte de otro principio: la Biblia, el Talmud y sus comentaristas están condicionados por las circunstancias históricas y hay que revisar la *halajá* con las nuevas ideas sobre la sexualidad.

Los discursos sobre la homosexualidad no coinciden exactamente con esta discrepancia. La mirada lúcida de un rabino inspira esta constante; el homosexual judío experimenta una triple fractura: «La fractura religiosa, que le relega al dominio de las prohibiciones; la fractura familiar, que le conmina al silencio; y la fractura comunitaria, que lo convierte en un paria» (Bernheim, 80 s.). Otros autores asimilan también la homosexualidad a un desorden psíquico que requiere compasión y comprensión (Jakobovits, «Aids...»). Pero toda permisividad en este ámbito, en nombre del desarrollo personal, implicaría otras derivas, hasta legitimar el canibalismo. Esta amalgama propugna, en realidad, que hay que hacerse cargo del homosexual enfermo de sida, en nombre de la ley (cfr. Lv 19, 16), pero vitupera la conducta que ha provocado el sida. Quizás, añade, la enfermedad produciría un arrepentimiento que haría la enfermedad más digna aún de misericordia (Rosner). De todas formas, dice finalmente, aunque el sida no sea un castigo divino, es la consecuencia, el precio que hay que pagar por las facilidades que da una sociedad permisiva.

Estos juicios no afectan al conjunto del judaísmo. Han empujado a homosexuales judíos a confesar su especificidad. En algunas ciudades anglosajonas hay sinagogas *gay*. Desde 1977 la unión Beit Haverim «*agrupa* a los judíos y judías homosexuales de París y su región»; el Consistorio no la reconoce como asociación judía. Al basarse en una exégesis de las fuentes judías netamente liberal, estas instituciones tienen una orientación ambigua: sea la

reivindicación de la identidad homosexual en el seno del judaísmo, sea el refugio frente al rechazo de las comunidades de las sinagogas. Las voces autorizadas del judaísmo *conservative* y del Consistorio actúan sobre todo en el sentido de la acogida.

Según Daniel Boyarin, fue el siglo xx el que categorizó la homosexualidad: «Si Foucault podía escribir: “nuestra época ha inaugurado las heterogeneidades sexuales”, podemos pretender también que nuestra época haya inaugurado, casi de la misma forma, las heterogeneidades raciales» (Boyarin [1994] 239). El judaísmo ha sido, también él, categorizado. Según este punto de vista, la comunidad judía, con frecuencia víctima de discriminaciones, está ligada a la comunidad homosexual (Dorff, *Épître*, 88). En esencia, la cultura judía no conduce necesariamente a la homofobia. Busca un equilibrio entre «la *halajá* y lo humano» (Bernheim), entre sus normas religiosas y un sentido profundo de los derechos humanos, sentido proporcionado por la *halajá* y la propia Biblia.

► BECK, Evelyn Torton (dir.), *Nice Jewish Girls: A Lesbian Anthology*, Boston, Beacon Press, 1989. — BERNHEIM, Gilles, *Un rabbin dans la cité*, París, Calmann-Lévy, 1997. — BOYARIN, Daniel, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley, Univ. of California Press, 1994. — BOYARIN, Daniel, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley, Univ. of California Press, 1993. — DORFF, Elliot N., «Conservative Judaism», *Encyclopedia Judaica*, [EJ], edición en CD-Rom, 1997. — DORFF, Elliot N., *Épître de l'amour*, París, Nadir, 2000. — JAKOBOVITS, Immanuel, «Aids: A Jewish Perspective»; «Homosexuality», *EJ*, cit. — LENEMAN, Helen, «Reclaiming Jewish History: Homoerotic Poetry of the Middle Ages», *Changing Men*, 1987, núm. 18. — ROSNER, Fred, «Medical Ethics of Judaism», *EJ* II, 2000. — SCHIRMANN, Jefim, «The Ephebe in Medieval Hebrew Poetry», *Sefarad*, 15, 1955. — SHOEID, Moshe, *A Gay Synagogue in New York*, Nueva York, Columbia Univ. Press, 1995. — SZESNAT, Holger, «“Pretty Boys” in Philo’s *De Vita Contemplativa*», *The Studia Philonica Annual*, 10, 1998. — WIGODER, Geoffrey (dir.), «Judaïsme conservateur», «Judaïsme orthodoxe», «Judaïsme réformé», *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, París, Le Cerf, 1993.

Claude TASSIN

→ *Biblia; contra natura; esterilidad; Grecia; san Pablo; teología; vicio; violencia.*

JURISPRUDENCIA

La designación y la toma en consideración de la homosexualidad por el juez es una constante de nuestro derecho desde mediados del siglo xix. De esta

forma, la jurisprudencia no sólo se ocupa, de una forma más o menos eufemizada, de designar la homosexualidad estigmatizándola, sino sobre todo de elaborar, a partir de esta circunstancia, una problemática particular y, en consecuencia, un tratamiento jurídico específico, menos favorable, no previsto en la ley.

Históricamente, esta actitud se manifestó especialmente en el derecho penal. En efecto, allí donde el legislador penal de 1810 había decidido no castigar específicamente las relaciones entre personas del mismo sexo, por el contrario, los magistrados franceses, a partir de la década de 1850, no dejaron de señalar esta particularidad convirtiéndola en una circunstancia agravante, es decir, en un motivo de represión, si se trataba de relaciones entre un adulto y un menor.

Aunque esta actitud parece olvidada hoy día, sin embargo ha sido desarrollada y permanece en el derecho civil, y más concretamente en el derecho de familia*, en lo concerniente al divorcio y al ejercicio de los derechos de paternidad.

Durante la primera mitad del siglo XX, aunque poco numerosos, se podían encontrar juicios de divorcio en los que se contemplaba implícitamente la homosexualidad de alguno de los cónyuges. Por ejemplo, en 1909, fue decretado un divorcio en el que el marido era culpable por que había «injurado gravemente» a su esposa al mantener con otro hombre «una amistad apasionada que le dominaba hasta el punto de que era indiferente e incluso hostil con su mujer». En la sentencia se describía al marido en detalle, realizando una representación del *homosexual*: ser débil, desleal, egoísta, un traidor cínico y malvado, no sólo con su mujer sino también con toda su familia. Hay que señalar el deslizamiento del reproche inicial, sacado de su relación con otro hombre, hacia el de una personalidad socialmente perversa, desequilibrada, anormal, en la prolongación de la iconografía que imperaba en ese momento desarrollada por la medicina*. El Tribunal de Casación, al mencionar «relaciones que se manifestaban de manera tan extraña» en cuanto a «la ternura de su amigo, demasiado parecida a la de una mujer», se apoyaba efectivamente en el discurso médico al considerar que las llamadas del marido a su amante «revelan en el autor la exasperación de una sensible enfermedad, una especie de histeria del cerebro».

A partir de la década de 1940 se adoptaron más decisiones: en sustancia, todas revelan que para el juez civil la *homosexualidad es una falta* por sí misma, con la exclusión de atender los deberes y obligaciones del matrimonio (fidelidad, vida en común), que sin embargo no se invocaba en principio. La homosexualidad del cónyuge está contemplada entre las cuestiones que tradicionalmente se tienen en cuenta en la sexualidad de los esposos sólo como una injuria. Además, según una jurisprudencia reciente, «las in-

clinaciones homosexuales» del esposo pueden excusar el abandono del domicilio conyugal por parte de la esposa, su rechazo a mantener relaciones sexuales con el esposo culpable (cuando estas relaciones homosexuales eran anteriores a este rechazo), así como «indiscreciones» con terceras personas sobre las «aventuras homosexuales» del cónyuge.

Finalmente, en cuanto a las consecuencias patrimoniales del divorcio, la jurisprudencia admite también, sobre el fundamento del derecho común de la responsabilidad civil, que la circunstancia de la homosexualidad de un cónyuge origina el pago de daños y perjuicios complementarios. Numerosas decisiones admiten también en esencia que «la homosexualidad notoria» de un cónyuge le causa al otro, de forma *evidente*, un perjuicio moral reparable. Calificada, así, como falta en el sentido del derecho de la responsabilidad civil, la homosexualidad de un cónyuge es considerada en el plano jurídico «un incumplimiento de conducta social».

En cuanto al ejercicio de la autoridad paterna, constituye desde la década de 1980 un dominio en el que la homosexualidad puede «legítimamente» impedir a un padre gozar de sus derechos, o al menos restringírselos. Y esto en la jurisprudencia, sin que exista ninguna legislación. Desde mitad de los años ochenta la jurisprudencia se ha caracterizado por la restricción de los derechos paternales a causa de la homosexualidad del padre, ya sea negándole la custodia paterna conjunta, negando fijar en su casa el domicilio familiar, e incluso restringiendo, y excluyendo, su derecho de visita y alojamiento.

Estas decisiones motivadas por prejuicios contra la homosexualidad contribuyen directamente a que permanezca el oprobio. Igual que el abandono de un hijo por su padre, los «gestos ambiguos» o el exhibicionismo* del padre, la homosexualidad aparece en la jurisprudencia como un «motivo grave» que permite revisar por ejemplo, en su contra, las disposiciones relativas a la autoridad paterna convenidas por los esposos en su separación. También es una práctica corriente en los divorcios negar la custodia de los hijos al padre si éste es homosexual.

En lo que concierne a la fijación de la residencia, la homosexualidad es siempre una circunstancia decisiva, pudiendo considerar el juez que la orientación sexual del padre o su vida en pareja no es compatible «en sí» con el interés de un niño, o realizando una investigación para determinar las aptitudes educativas del padre, la ausencia de desórdenes psicológicos en los hijos y estableciendo un seguimiento educativo. Manifiestamente la orientación sexual no es una idea neutra o indiferente: este razonamiento da fe de la particular atención que el juez le da a esta circunstancia, ya que con el fin de considerar otra, exige disponer de elementos propios para contradecir un prejuicio desfavorable.

En cuanto al régimen de visitas y/o alojamiento, es una prolongación de los temas anteriores: la circunstancia de la homosexualidad es objeto de una atención especial por parte del juez, que traduce un *a priori* hostil. Aunque se acuerde el derecho de visita, es en todo caso «a pesar» de la homosexualidad del padre y en la medida en que se pueda asegurar que no perjudicará a los hijos. La homosexualidad del padre puede motivar también que se limiten los encuentros con los hijos a un fin de semana al mes, un día al mes, dos veces al año. Por otra parte, el comportamiento del padre en presencia del hijo está sometido a condiciones: una «actitud digna de un padre de familia que excluya cualquier comportamiento feminizado» e incluso la exclusión de la presencia del compañero por la obligación de ejercer este derecho en casa de terceras personas.

Por medio de estas restricciones impuestas al ejercicio de los derechos paternos o del tratamiento de la homosexualidad como causa independiente de divorcio, más allá incluso de un trato discriminatorio, lo que requiere nuestra atención es la elaboración y mantenimiento de un discurso que transmite graves prejuicios contra la homosexualidad. Aunque la jurisprudencia pueda ser sólo el reflejo de las costumbres existentes, no es menos cierto que la actitud del juez civil frente a la homosexualidad revela, además de una inusual falta de rigor jurídico, el papel preponderante de la jurisprudencia en la construcción de una *diferencia homosexual*, y de hecho *evidente*, para el cuerpo social, aunque oficialmente las leyes francesas no condenen las relaciones homosexuales.

► COMSTOCK, Gary, «Developments—Sexual Orientation and the Law», *Harvard Law Review*, 1989, 1.541-1.554, núm. 102. —DANET, Jean, «Le Statut de l'homosexualité dans la doctrine et la jurisprudence françaises», en *Homosexualités et droit*, BORRILLO, Daniel (dir.), *Les Voies du droit*, París, PUF, 1999. —DANET, Jean, «Discours juridique et perversions sexuelles (XIX^e et XX^e siècles)», *Famille et politique*, Centro de Investigación Política, Universidad de Nantes, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, vol. 6, 1977. —DUBERMAN, Martin, ROBSON, Ruthann (dir.), *Gay Men, Lesbians and the Law (Issues in Gay and Lesbian Life)*, Nueva York, Chelsea Publishing, 1996. —FORMOND, Thomas, *Les Discriminations fondées sur l'orientation sexuelle en droit privé*, tesis para el doctorado en Derecho privado, Universidad de París X-Nanterre, septiembre de 2002. —MAC DOUGALL, Bruce, *Queer Judgement. Homosexuality Expression, and the Courts in Canada*, Toronto, Buffalo, Londres, Univ. of Toronto Press, 2000. —NEWTON, David, *Gay and Lesbian Rights: a Reference Handbook (Contemporary World Issues)*, Santa Bárbara, ABC-Clio, 1994. —PEDDICORD, Richard, *Gay and Lesbian Rights: A Ques-*

tion: Sexual Ethics or Social Justice?, Kansas City, Sheed & Ward, 1996. —WATTS, Tim, *Gay Couples and the Law: a Bibliography (Public Administrations Series P-2810)*, Monticello, Vance, 1990.

Daniel BORRILLO y Thomas FORMOND

→ *Derecho europeo; despenalización; discriminación; familia; homoparentalidad; matrimonio; penalización.*

JUSTINIANO

Durante el reinado del emperador bizantino Justiniano I (527-565) se puso en práctica una auténtica política de represión de la homosexualidad. Se utilizaban los términos *arsénokoitès*, *androkoitès* para designar a un homosexual, y se hablaba también de pederastia. La represión de la homosexualidad masculina no era algo nuevo en el Imperio romano de Oriente. Las relaciones sexuales entre mujeres existían y están comprobadas en las fuentes, y existe una legislación que condena de forma general las relaciones sexuales contra natura*. De todas formas, Justiniano dio un carácter excepcional y solemne a la represión de la homosexualidad masculina, que choca en este aspecto con el espíritu que dominaba en aquella época en los escritos de los historiadores bizantinos. Así, la política de Justiniano representó un auténtico cambio en lo que hoy día llamamos historia de la homofobia. La focalización de la legislación sobre la homosexualidad masculina y la aplicación de castigos a los homosexuales masculinos indican profusamente hasta qué punto las relaciones homosexuales se habían convertido en un desafío al Estado.

Varios textos jurídicos mencionan la represión de la homosexualidad, pero fue la ley *novelle* 141 del 559 la que estableció el marco jurídico más completo. Estaba dirigida a los habitantes de Constantinopla y sólo contemplaba los actos sexuales entre hombres. El contexto religioso cristiano de esta ley estaba claramente afirmado. Los argumentos y términos de esta ley deben ser examinados en la medida que ofrecen una exposición sistemática de los motivos de la política represiva contra los homosexuales. Justiniano justificaba la ley por su voluntad de evitar la cólera de Dios, que en los textos bizantinos, en general, está representada por el hambre, los terremotos, la peste y las devastaciones realizadas por los pueblos bárbaros. Según Justiniano se había manifestado contra Sodoma* donde se practicaba el comercio sexual. En efecto, el territorio de Sodoma fue totalmente consumido por un fuego inextinguible y ello hasta «ahora», es decir, hasta la época de Justiniano. El castigo de Sodoma tuvo, por tanto, una consecuencia pedagógica: debía servir de lección a todos los habitantes del Imperio al mostrar el carácter sacrílego de esta prác-

tica. Justiniano recordaba la condena por parte del apóstol san Pablo* y las leyes del Estado y hablaba del carácter contra natura de estos actos que sólo se daban entre los animales. La ley preveía dos casos: los hombres que se «corrompen» de esa forma debían cesar, dar a conocer su «enfermedad» al patriarca y hacer penitencia. Los que no se sometían a estas medidas y perseveraban en el pecado eran perseguidos y se arriesgaban a los peores castigos. Esto nos lleva a pensar en la pena capital, pero las leyes bizantinas nos enseñan que en la práctica la medida que se aplicaba era la castración.

El historiador Procopio de Cesárea dice que se practicaba la delación contra los acusados de homosexualidad, que se castraba a los condenados y se los exhibía públicamente. Precisa que en un principio se aplicaban estas medidas a los Verdes, una facción opuesta a Justiniano, a los que ofendían a los soberanos o a los personajes más ricos con el fin de apoderarse de sus bienes. Hay que tomar con precaución las observaciones de Procopio, ya que son muy polémicas. Además es muy probable que la acusación de homosexualidad y la aplicación de la castración fueran utilizadas como arma política. Procopio cita el ejemplo de un joven, Basianos, al que Teodora, la esposa de Justiniano, acusó de homosexualidad porque la había ofendido. Ella le hizo castrar, ordenó su muerte y confiscó sus bienes.

Otros autores bizantinos confirman la precoz puesta en práctica de esta política homófoba. Juan Malalas y Teófanos cuentan la historia de los obispos Isaías de Rodas y Alejandro de Dióspolis en Tracia hacia el 528. Fueron acusados de prácticas homosexuales, llevados a Constantinopla, juzgados, depuestos de su sede episcopal y condenados. Según Teófanos, fueron castrados y exhibidos por toda la ciudad, mientras que un voceador gritaba: «Como obispos que sois, no deberías ultrajar vuestro honorable hábito». El historiador bizantino Cedrenos nos dice que muchos homosexuales fueron castrados y exhibidos desnudos en el ágora. Malalas precisa que «los que sufren el deseo de los hombres» sintieron miedo ante las medidas tomadas por Justiniano. Efectivamente, muchos fueron detenidos y se les dio muerte después de haber sido castrados.

Esta actitud fue repuesta en la legislación general de Justiniano, endureciéndose en todo lo concerniente a las costumbres y a la familia*. Los derechos matrimoniales de los hombres afectados de impotencia sexual fueron reducidos y se suprimió el divorcio por consentimiento mutuo en el 542. En realidad, influyó la moral cristiana, como indican las referencias de Justiniano a la Biblia*. No se debe menospreciar el miedo al castigo divino. Los terremotos fueron frecuentes y a veces devastadores en el Imperio bizantino, y Constantinopla estaba particularmente amenazada. En el Imperio hubo también una gran epidemia de peste, y el hambre y las incursiones bárbaras afectaron episódicamente a las provincias del Imperio.

En definitiva, la política de Justiniano, por su amplitud, por la dureza de las penas aplicadas, por su voluntad de poner en práctica una espectacular represión contra los homosexuales y el miedo que provocó entre ellos, marca un momento crucial en la historia de la homofobia. Lo que se puso en marcha fue una auténtica política de Estado. La exhibición pública de los condenados indica la voluntad de demostrar que se daba un gran giro en el tratamiento de la homosexualidad por parte de los poderes públicos, que la consideraban fuera de la ley, y por ello debía ser conocida por todo el mundo.

► *Corpus Iuris Civilis*, t. 3, ed. R. SCHÖLL; G. KROLL, W. KUNKEL, 6ª ed., Berlín, 1959. —CEDRENOUS, Georgius, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, ed. I. BEKKER, t. 1, Bonn, 1838. —MALALAS, Jean, *Ioannis Malalae Chronographia*, ed. I. THURN, *Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 35, Berlín, 2000. —PROCOPIO, *Anekdotia*, en *Procopii Caesariensis Opera Omnia*, vol. 3, *Historia quae dicitur Arcana*, ed. J. HAURY, Leipzig, 1906, reed. rev. G. WIRTH, 1963. —SIDÉRIS, Georges, *Les Anges du Palais. Eunouques, sexes et pouvoir à Byzance (IVème-VIIème)*, París, Brepols, 2003. —TEÓFANES, *Theophanis Chronographia*, ed. C. de BOOR, vol. I, Leipzig, Teubner, 1883.

Georges SIDÉRIS

→ *Biblia; contra natura; judaísmo; san Pablo; san Pedro Damiano; Sodoma y Gomorra; Teodosio I; teología.*

L

LEDUC, VIOLETTE

Como anuncia *La bastarda*, que abrió su ciclo autobiográfico y la hizo famosa en 1964, Violette Leduc (1907-1972) nació de una relación ilegítima. Su obra está recorrida por la desesperación de no haber sido amada y la angustia de no conseguir escribir. Alimentada por el escándalo*, su notoriedad no resuelve las dudas. «Mujer fea», según Simone de Beauvoir, bastarda, pobre, sola, escritora desconocida durante mucho tiempo, amante de mujeres u hombres homosexuales, es «la suma de todas las marginalidades trastornadoras» (Carlo Jansiti). Como ha señalado Catherine Viollet, aunque se reduzca la visión de su obra a algo «puramente autobiográfico», la vida y la escritura de Leduc se mezclan de tal forma que tanto la mujer como la escritora se enfrentaron a duras críticas, pero ¿eran todas homófobas?

Los primeros amores de Violette Leduc fueron homosexuales. En 1925 se enamoró de una colegiala, Isabelle P. (*Thérèse et Isabelle*, 1966), después de una vigilante, Denise Hertgès (Cécile en *Ravages*, 1955, Herminia en *La bastarda*). Esta última relación supuso su expulsión «por las costumbres» del colegio en 1926. Se enfrentó, pues, muy pronto a la homofobia. Sin embargo, para su madre ser homosexual era menos infamante que ser «madre soltera». Quizá esta permisividad maternal facilitara la aceptación de una homosexualidad vivida sin culpabilidad. No obstante, Leduc vivió también aventuras heterosexuales y su relación con las lesbianas fue ambigua. En una carta a Simone de Beauvoir, por la que sentía una pasión sin límites (es la «Madame» de *L'Affamée*, 1948 y de *Trésors à prendre*, 1960), explica que «las mujeres son demasiado débiles, demasiado apagadas para imponerse a su pareja a no ser que se disfracen de hombres». ¿Fue ésta una reacción defensiva frente a eventuales ataques homófobos? Es poco probable, pues Leduc no ocultaba su admiración por los homosexuales, como Sachs, Guérin o Genet (*La Folie en tête*, 1970). Además no fue tanto el hecho de que amara a mujeres o se rodeara de homosexuales lo que le provocó enemistades, sino más bien su carácter intransigente. Es posible que el odio que sentía hacia sí misma se transformara en una especie de misoginia.

En realidad, los ataques homófobos apuntan más a la escritora que a la mujer. El ejemplo de *Thérèse*

et Isabelle, que en un principio iba a ser el comienzo de *Ravages* y sufrió diferentes niveles de censura*, es edificante. Este texto se inspira en la pasión de Leduc por Isabelle y describe con precisión las relaciones amorosas entre dos chicas jóvenes. La escritora afirmó no buscar el escándalo, pero su «sinceridad intrépida» chocó en primer lugar con Beauvoir, que corrigió los escritos de Leduc: «Algunas páginas son excelentes [...] pero en cuanto a publicar, es imposible. Es una historia de sexualidad lésbica tan cruda como Genet». A pesar de esta primera censura, los editores de Gallimard vieron en la «historia de las colegialas» una «obscenidad enorme y precisa». Había que censurarla, «suprimir el erotismo y mantener la afectividad». *Ravages* apareció así en versión corregida en Gallimard en 1955, pero el interés de Leduc «por la visión mágica de un seno [...], la carne del sexo abierto de una mujer» le preocupaba mucho: «¿Seguir escribiendo después de este rechazo? No puedo. De mi piel salen muñones constantemente». En 1964 insertó una parte de *Thérèse et Isabelle* en el tercer capítulo de *La bastarda*, pero al precio de una verdadera autocensura, como lo demuestran las páginas tachadas que ha estudiado Catherine Viollet. El resto apareció en 1966. De hecho, las críticas homófobas le causaron un daño real a la escritora, que comenzó a dudar de la validez de sus escritos: «No me atrevería. [...] Sería repugnante sin que pueda evitarlo» (*La Folie en tête*). Incluso llegó a preguntarse si «detestaba a las lesbianas» en *La Chasse à l'amour*, última autobiografía publicada a título póstumo en 1973, y las calificó de tristes y «frenéticas». Las minuciosas descripciones de un pene o de un aborto en *Ravages* despistaron también a los editores, pero les escandalizaron sobre todo las escenas lésbicas.

Sin embargo desde el siglo XIX había una literatura abundante que ponía en escena a homosexuales. ¿Por qué fueron entonces rechazados los escritos de Leduc? Según Colette Trout Hall fue porque la escritora se alejaba de las imágenes de parejas de mujeres «viciosas y malditas» de Baudelaire, Balzac o Proust. Leduc definió a Teresa e Isabel como «demasiado auténticas para ser viciosas» y cuestionó una representación de la homosexualidad femenina que reposaba en los fantasmas eróticos masculinos. Fue la primera escritora que revalorizó la sexualidad lésbica descrita desde una perspectiva femenina. Aunque se tolerara la amistad entre muje-

res, el *psychic love* descrito por Lillian Faderman, el aspecto puramente sexual era tabú, como bien lo demuestra la observación de los editores sobre el erotismo y la afectividad. Por tanto, se puede calificar la censura ejercida contra Leduc no sólo de homofobia sino también de antifeminista.

Igual que la propia Leduc, mujer amante de mujeres pero que no sentía empatía con las lesbianas, su obra tuvo un destino contradictorio. En la década de 1950 fueron las escenas lésbicas las que la condenaron a la censura. En los años setenta no les interesó ni a las universitarias ni a las feministas, pues no había una ideología que la uniera al lesbianismo —a diferencia de Cixous o Wittig—. En Leduc el deseo engloba a las mujeres, los hombres y también la naturaleza; ante todo es poesía. Ella «expone la irreductibilidad del amor e incluso del deseo a una tendencia sexual» (René de Ceccatty). De ahí la auténtica paradoja leduciana: los escritos de Leduc no encontraron su público antes de 1964 debido a una forma de homofobia, es decir lesbofobia*, pero la ausencia de homofilia o de lesbofilia de la autora desviaron el interés del estudio de su obra antes de la década de 1980.

● LEDUC, Violette, *Thérèse et Isabelle. Texte intégral*, Epílogo y notas de Carlo JANSITI, París, Gallimard, 2000.

► FADERMAN, Lillian, *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love between Women from Renaissance to the Present*, Nueva York, Morrow, 1981. —JANSITI, Carlo, *Violette Leduc*, París, Grasset, 1999. —TROUT-HALL, Colette, *Violette Leduc, la mal-aimée*, Amsterdam, Rodopi, 1999. —VIOLETT, Catherine, «Violette Leduc. Les ravages de la censure», en *Genèse textuelle, identités sexuelles*, París, Du Lérot, 1997.

Anne-Claire REBREYEND

→ *censura; escándalo; escuela; lesbofobia; literatura; odio a sí mismo; Radclyffe Hall.*

LESBOFOBIA

¿Por qué utilizar el término «lesbofobia» si el de «homofobia» se refiere a los homosexuales de los dos sexos? Si hubiera una identidad entre la condición de los gays y las lesbianas, la distinción sería realmente superflua. Pero no es ésta la opinión de la Coordinadora Nacional de Lesbianas de Francia. Su análisis de testimonios de homofobia que atañen a las lesbianas como individuos o grupo social revela características propias de la lesbofobia.

La primera consiste en una amplia ocultación de las lesbianas en la cultura y la historia, como de-

muestra Marie-Jo Bonnet en su obra *Les Relations amoureuses entre femmes*. Cuando es mencionado por los historiadores, el lesbianismo suele ser desnaturalizado, reducido a su dimensión sexual o afectiva, al contrario que la pederastia reconocida socialmente en la civilización grecorromana, por ejemplo. Incluso hoy día es frecuente la ocultación mediática del lesbianismo. En la presentación de libros y películas lésbicos se suele silenciar la naturaleza amorosa de la relación entre dos mujeres. Por ejemplo, la película *Go Fish* fue «interpretada» por algunos periódicos como el relato de las «aventuras sentimentales» de cuatro mujeres jóvenes sin mencionar su condición de lesbianas que estaba implícita en la trama. La prensa escrita y audiovisual francesa no habla a propósito de las lesbianas, ni siquiera del Día del Orgullo de Gays y Lesbianas, a pesar de las banderolas del Orgullo Lésbico y de la Coordinadora Nacional de Lesbianas, y si alguna emisora levanta esta censura*, la cultura y la comunidad homosexuales son generalmente consideradas masculinas por la opinión pública. El escaso interés hacia las organizaciones y la cultura lésbicas contrasta significativamente con la abundancia de artículos dedicados al «poder gay». Ésta es una manifestación sexista del lugar secundario que la sociedad otorga a las mujeres en general en la sociedad patriarcal. Ahora bien, la ocultación de una persona física o moral para negar su existencia debe considerarse una discriminación* por la lamentable exclusión que supone.

También es específica la estigmatización lesbófo: los gays son asimilados a los pedófilos*, pero se desacredita a las lesbianas por ser «ganchos del porno». La sexualidad entre mujeres, cuando no negada, se considera secundaria y se utiliza como un reducto en la pornografía en la que se convierte en objeto de voyerismo por parte de los hombres heterosexuales. Exhibida impunemente, esta caricatura* de las lesbianas surge de la difamación. Así, algunas militantes lesbianas han descubierto su nombre y su número de teléfono en algunas revistas pornográficas que en los quioscos están clasificadas como *Lesbia Magazine*, revista lesbiana cultural y feminista que raya en lo porno.

Finalmente, aunque la violencia*, tanto respecto a las lesbianas como a los gays, sanciona la transgresión sexual de los papeles femenino/masculino, difiere el sentido profundo de la agresión: los gays son castigados esencialmente por no ejercer su poder viril sobre las mujeres, mientras que las lesbianas lo son por su independencia sexual de los hombres. Los ataques que sufren se dirigen hacia su sexo femenino, su género andrógino y su insumisión al orden heterosexual y patriarcal. Dando testimonio del rechazo familiar, sufren el hostigamiento de la vecindad con insinuaciones groseras sobre su su-

puesta usurpación del papel masculino, y la violación punitiva. Para demostrarlo, este abanico de injurias*, de un padre a su hija: «Preferiría que fueras una puta», y de un vecino: «Vete a que te trasplanten un par de cojones». En todos los casos, la lesbofobia implica un sexismo redoblado.

Para combatirla eficazmente no basta con añadir en los textos reivindicativos el término «sexismo» al de «homofobia»: el primero concierne a todas las mujeres y el segundo normalmente evoca los ataques contra gays, mientras que el odio hacia las lesbianas conjuga ambos elementos, pues son discriminadas a la vez por ser mujeres en un mundo dominado por los hombres, y por ser homosexuales en una sociedad heterosexual.

Por tanto, el argumento universalista opuesto a las lesbianas de grupos de no mixtas es un señuelo: al confundir a hombres y mujeres en los únicos vocablos de «hombres» o de «homosexuales», niega la jerarquía sexual de los sexos, la supremacía cultural, política y económica de los hombres y las discriminaciones sexistas y lesbóforas que se desprenden de él. Descalifica las reivindicaciones feministas y lésbicas. Neutralizadas así en el universal masculino, las lesbianas no pueden escaparse de la invisibilidad y defender su dignidad y sus derechos más que señalando los aspectos específicos de la lesbofobia y reclamando que se las tenga en cuenta de forma específica en los mecanismos legislativos antidiscriminatorios, preventivos y represivos.

Este análisis está apoyado en numerosos estudios europeos y norteamericanos, así como por los textos fundadores de la cultura lésbica feminista y/o radical. El castigo y el ostracismo por insumisión en el reino masculino es objeto de muchas ilustraciones en el libro *The Proceeding of the International Tribunal on Crimes against Women*: una lesbiana noruega fue hospitalizada y sometida a una «reeducación», en la que se le impuso el coito diario con su ex marido a pesar de sus vómitos; en Alemania, jueces y periodistas aprovecharon un proceso contra dos lesbianas que habían matado al marido de una de ellas para imputar a las lesbianas una inclinación frecuente a «toda clase de homicidios, suicidios, asesinatos», y la narradora concluye: «La discriminación contra las lesbianas representa la opresión sexual extrema ejercida contra las mujeres. El temor de los hombres a que las mujeres sean sexualmente independientes se manifiesta aquí de forma más clara. Para su forma de vida, las lesbianas representan una amenaza para los propios cimientos de la sociedad patriarcal, para el matrimonio*, para la familia*. Ya que las mujeres no están hechas para desarrollar su propia sexualidad, las necesidades sexuales que no conciernen a los hombres están prohibidas». En la obra *Homosexuality: Power and Politics*, Susan Hemmings habla de la campaña lesbófora que pre-

cedió al retroceso de los derechos de los homosexuales y la disminución de empleos asalariados femeninos en Inglaterra a partir de 1979. Una candidata laborista temerosa de que se «descubriera» su homosexualidad, leyó estas líneas en la prensa: «El creador nos ha dado dos sexos con una atracción mutua para perpetuar la especie, y los hombres y mujeres que pervierten este plan contrarían a Dios». *The Evening News* denunció la inseminación artificial en parejas lesbianas, expresando el horror de un niño educado sin padre. Un periodista del *Daily Express*, en un artículo titulado «Boys must be boys» [Los chicos tienen que ser chicos], atacó a una profesora porque enseñaba «diez maneras de combatir el sexismo en la escuela», comprometiendo su carrera. En esta campaña, el antifeminismo está ligado al antilesbianismo. En su ensayo *Des droits à reconnaître*, unas lesbianas de Quebec señalan el papel de las instituciones en estas campañas reaccionarias: el hospital o el equipo médico imputaron los trastornos de una mujer a su lesbianismo, negando la importancia afectiva de su relación, la justicia, cuando retiró la custodia de su hijo a una madre lesbiana al asociar lesbianismo y perversión* sexual, etcétera.

Irène Demcsuk y Linda Peers recuerdan en este sentido la responsabilidad de la ciencia médica y de la corriente psicoanalítica en la patologización del lesbianismo. Y aunque esta supuesta enfermedad no aparezca ya en la nosografía, el estigma se transmite todavía a través de los servicios sociales y queda en el espíritu. Para explicar esta discriminación, estas autoras cuestionan «el temor a la heterosexualidad», «temor que tiene por objetivo asegurar el control patriarcal del cuerpo de las mujeres». Atribuyen este concepto a Adrienne Rich, para quien «la heterosexualidad no es ni un hecho de la naturaleza ni una característica innata, sino una construcción social atravesada por las relaciones de sexo y por la dominación de los hombres sobre las mujeres». Este «temor a la heterosexualidad» está acompañado, según ellas, de una ideología: el «heterosexismo», «ideología patriarcal basada en la presunción de que todas las personas deben ser heterosexuales so pena de ser consideradas inmorales, perversas, desviadas, enfermas, con carencias y, por tanto, inferiores».

Aunque esta definición se refiere tanto a gays como a lesbianas, se aplica sobre todo a estas últimas porque revela la parte sexista de la homofobia. Los textos fundadores de la cultura feminista y lesbiana aclaran perfectamente el funcionamiento del sistema que produce esta ideología, aunque apenas aparezca el término «heterosexismo» y tampoco el neologismo «lesbofobia». En la línea de Kate Millet, Nicole-Claude Matthieu y Christine Delphy, el feminismo materialista de Colette Guillaumin denuncia las múltiples formas con las que la clase de los hombres oprime a la clase de las mujeres por el

«sexo», es decir, la apropiación privada de cada una por un marido o un padre, y la apropiación colectiva de todas. El lesbianismo materialista de Monique Wittig cuestiona las propias categorías de «hombre» y «mujer»: «Las categorías que se cuestionan funcionan como conceptos primitivos en un conglomerado de toda clase de disciplinas, teorías, corrientes, ideas que yo llamaría el pensamiento *straight*. [...] Se trata de mujer, hombre, diferencia y de toda la serie de conceptos afectados por esta acción, incluidos los de historia, cultura y realidad». Y la autora destaca la finalidad política de esta estructura conceptual: «La heterosexualidad es el régimen político en el que vivimos, basado en la esclavización de las mujeres». En consecuencia, la mujer que ama a otra mujer y no pertenece a un hombre debe «considerarse incluso como una fugitiva, una esclava que huye, una lesbiana». Lo que llevó a M. Wittig a declarar: «Sería inapropiado decir que las lesbianas viven, se asocian, hacen el amor con mujeres, puesto que la mujer no tiene sentido más que en los sistemas ideológicos y económicos heterosexuales. Las lesbianas no son mujeres».

Estos análisis permiten conocer mejor por qué el lesbianismo es intolerable para la sociedad patriarcal y lo que tiene de subversivo, esté o no a la vista. Plantean por esto mismo la elección de la estrategia a adoptar para oponerse a la lesbofobia. La de Monique Wittig contempla «una reconsideración total del mundo social»: «La transformación de las relaciones económicas no es suficiente. Es necesaria una transformación política de conceptos clave, es decir, de conceptos que para nosotros son estratégicos». El pensamiento lésbico de Wittig no contempla la transgresión, sino más bien la abolición del género y del sexo en la que está basado el propio concepto de universalidad. Su estrategia consiste también en reinventar un lenguaje y géneros literarios que subviertan la herencia heterocultural para ofrecer a las mujeres (¿y a los hombres?) el ejemplo de lo que puede ser la escritura, la ficción, la utopía específicamente lésbica.

Siendo parte de esta corriente revolucionaria, las lesbianas radicales persiguen la misma deconstrucción del sistema heterosexual con el fin de abolirlo. Para ellas, «la constitución de una comunidad lésbica representa la base de una fuerza política, y no una simple expresión identitaria». Por esta razón, algunas de ellas se mantienen, a partir de la escisión de 1978, a distancia de las «heterofeministas», que no cuestionan radicalmente la supremacía de la heterosexualidad como base del patriarcado y de la opresión de todas las mujeres. Aunque la huella del lesbianismo materialista y del lesbianismo radical es real en el medio lésbico europeo y norteamericano, la militancia de las lesbianas está diversificada y, según algunos, comprometida en el reformismo ho-

mosexual por el reconocimiento legal de la igualdad de derechos.

En Francia, la Coordinadora Nacional de Lesbianas (CLN), por la pluralidad de grupos y por una conciencia política no monolítica, se ha fijado de forma pragmática el objetivo prioritario de la visibilidad de las lesbianas en la sociedad y la defensa de sus derechos como ciudadanas. Eso se traduce especialmente en la presencia activa de sus representantes en el Colectivo Nacional para los Derechos de las Mujeres, en la Coordinadora para el Lobby Europeo de las Mujeres y en su participación en la Marcha Mundial de las Mujeres: su acción consiste en favorecer la comprensión de la lesbofobia como expresión límite del sexismo, y en señalar la importancia del apoyo recíproco entre las mujeres heterosexuales y las lesbianas. Los resultados positivos de esta actividad demuestran que sólo una paciente excitación de nuestra opresión común puede hacer retroceder en cada una de nosotras el heterosexismo que el sistema nos ha inculcado desde siempre.

La lucha contra los ataques lesbóforos pasa también por la solidaridad con los gays, que aunque se benefician en tanto que hombres de los privilegios de la clase dominante, también están oprimidos porque se ocultan a la coacción heterosexual.

Aunque la acción común trate de integrar en los mecanismos antidiscriminatorios la orientación sexual a fin de que sean sancionados los ataques homóforos, es indispensable que se tenga claramente en cuenta en la política de prevención y en los textos jurídicos la dimensión sexista de la lesbofobia. Lo que explica que la CLN vigile por aportar, más allá del fin común, sus propias enmiendas a la ley, allí donde sean necesarias, haciendo valer este punto de vista ante los actores institucionales. Como dice la jurista Anne Le Gall: «No podéis tener ni disciplina, ni medios de expresión, ni siquiera mística, ni trascendencia, ni relación con los otros si no sois alguien autónomo o autónoma, incluido el plano jurídico, social y político como productores de LA LEY. Y una ley que se impone a los hombres y a las mujeres...».

► Coordinadora Nacional de Lesbianas, *La Lesbophobie en France, dossier*, marzo de 2001. —BONNET, Marie-Jo, *Les Relations amoureuses entre les femmes*, París, Odile Jacob, 1995. —DELPHY, Christine, *L'Ennemi principal*, París, Syllepse, 1976. —GUILLAUMIN, Colette, *Sexe, race, et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, París, Côté-Femmes Éditions, 1992. —LESSELIER, Claudie, «Formes de résistance et d'expression lesbiennes dans les années 1950 et 1960 en France», en TIN, Louis-georges (dir.), *Homosexualités: expression/répression*, París, Stock, 2000. —MILLET, Kate, *La Politique du mâle*, París, Stock, 1971. —MATTHIEU, Nicole-Claude, *L'Anatomie politique*, París, Côté-femmes Éditions, 1991. —RICH, Adrienne,

«La Contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne», *Nouvelles questions féministes*, núm. 1, reed., 1981. —RUSSEL, Diana E. H., VAN DE VEN, Nicole, *The Proceeding of the International Tribunal on «Crimes against Women»*. —WITTIG, Monique, *La Pensée straight*, París, Balland, 2001.

Raymonde GÉRARD

→ *bifobia; gayfobia; heterofobia; heterosexismo; Radclyffe Hall; retórica; Safo; transfobia.*

LITERATURA

Según un prejuicio muy arraigado, los medios literarios estarían, por una especie de gracia excepcional, totalmente a salvo de los rasgos y rigores de la homofobia social. Serían incluso una especie de puerto en el que la homosexualidad, siempre, ha podido expresarse libremente. Esta opinión muy extendida testimonia el desconocimiento total de las condiciones en las que han sido creadas las obras literarias. Se olvida la suerte que han corrido, en diferentes épocas, autores como Théophile de Viau*, Oscar Wilde* o Reinaldo Arenas*. Lejos de estar a salvo de la homofobia, por el contrario se expusieron de forma particular por su condición de escritores. En realidad, son muchos los autores que han sufrido esta plaga. Además de los que fueron perseguidos por las leyes, juzgados, encarcelados, hay que recordar a los autores que no fueron detenidos ni condenados, y que, sin embargo, sufrieron duramente la coacción social y moral que se ejercía sobre ellos: Leopardi, Gogol, Tennessee Williams, Thomas Mann, Julien Green, y también Radclyffe Hall*, que tuvieron que enfrentarse a los rigores del escándalo*.

Los discursos y prácticas homófobas en la vida literaria, en Francia y en todo el mundo, constituyen un rico campo de investigación poco explorado, y aquí sólo podemos tratar de dar algunas pistas de manera programática, pues es evidente que es muy difícil presentar una problemática unificada para todos los países y todas las épocas. Por tanto, no se tratará apenas de las presiones que tuvieron que sufrir en su vida pública o privada los numerosos autores afectados, ya que esta tarea sería demasiado ardua. Además, algunos artículos emblemáticos sobre Gide*, por ejemplo, o sobre Violette Leduc*, tratan este aspecto del tema. Aquí trataremos, más bien, de reflexionar sobre las obras propiamente dichas con el fin de analizar los medios literarios del discurso homófono.

De hecho, la lógica homófoba en las obras literarias actúa en dos niveles distintos. Se manifiesta en:

– el trabajo de los autores que pretenden desmascarar en sus obras la homosexualidad con el fin de denunciarla, de acuerdo con sus principios morales;

– en el trabajo de los comentaristas que intentan enmascarar la homosexualidad en los textos, cuando su libre expresión les parece incompatible con estos principios morales.

De esta forma, esta lógica consiste para los autores en producir un discurso contra la homosexualidad, mientras que para los comentaristas se trata, por el contrario, de reducir una obra que podría hacerla demasiado atractiva. Producción discursiva por una parte, reducción por otra: de hecho, los mecanismos puestos en práctica funcionan de acuerdo con procedimientos con frecuencia muy opuestos, pero siempre complementarios, que son, en suma, maneras de escribir, leer o de no leer la homosexualidad en las obras. En consecuencia, hay una poética homófoba a la que responde de alguna manera una homofobia filológica, contribuyendo ambas a atribuir a la homosexualidad un espacio literario predeterminado.

De la poética homófoba...

Esta poética del discurso homófono, en el transcurso de los siglos, ha tenido que ajustar sus recursos literarios a sus objetivos ideológicos. Con esta intención, ha utilizado con frecuencia el género satírico para dar un carácter más mordaz y mayor vigor a sus ataques y puntos de vista. De forma general, se trata de oprobial a alguien al que se le imputan costumbres consideradas infames. Los recursos normales de la sátira homófoba, aunque muy poco variados, son muy eficaces. El retrato, su arma privilegiada, es su punta de lanza: fuerza los rasgos generales para diseñar un arquetipo o se detiene en pequeños detalles que se consideran reveladores, como las numerosas caricaturas* que tomaron por objetivo en su tiempo a Jean Lorrain, Pierre Loti o Robert de Montesquiou. Así, la sexualidad se representa a través de los rasgos del hombre afeminado o de la mujer masculinizada. El tono, voluntariamente jovial, da una apariencia de ligereza a propósitos a menudo cargados de odio. La sátira es, pues, el espejo de supuesta verdad que permite la jocosa condena a muerte simbólica de las personas estigmatizadas.

Así es como Enrique II* fue fustigado por muchos poetas, Ronsard entre otros, y por Agrippa d'Aubigné, que le dedica muchos versos en *Tragiques*, donde evoca «el gesto afeminado, el ojo de Sardanápalo / [...] tal que en primer lugar, cada uno se inquiete / si ve un Rey mujer o bien un hombre reina». De igual forma, en el siglo siguiente, Mazarino se convirtió en el blanco favorito de las sátiras en las que se le reprochaba un vicio* más horrible que todos los demás, un vicio que Scarron, en su famosísima *Mazarinade*, no duda en pregonar a los cuatro vientos, en declinar en todas las formas. Así,

Mazarino sería «Sargento con la verga de Sodoma / que la explota por todo el reino, / marica, maricón, marica amariconado / y marica en grado sumo, / marica en cueros y marica con la pluma, / marica en gran y pequeño tamaño, / marica que sodomiza al Estado / y marica del más alto quilate...». Además de la homosexualidad real o supuesta de los adversarios representados, la sátira sexual permite vapulear o abatir a una persona, sea la que sea, y constituye, igual que la injuria* homófoba, un recurso universal utilizable en cualquier circunstancia.

La vena satírica y el gusto por la caricatura se han mantenido también en todo el siglo xx, en ese género tan vivaz que es el teatro de variedades. No hay una comedia que no haga aparecer en un momento u otro a una «loca perdida», o a un hombre «un poco así». En efecto, el homosexual (el hombre homosexual, pues la lesbiana apenas aparece en las obras) es siempre relegado a un papel secundario. Ocupa una función determinada: no es sólo el que divierte al servicio, como el bufón del teatro medieval, o el arlequín de la *commedia dell'arte*. Además de suscitar risas, este personaje es en realidad un personaje angustiado, y es esta angustia la que se exorciza riendo a mandíbula batiente. La Loca es perfectamente reconocible por sus modales, sus grititos agudos, su muñeca doblada, su vestimenta de colores y excéntrica: el estereotipo social se convierte en el tipo teatral, o a la inversa. Aunque la historia literaria y las elites culturales dan poca importancia a estas obras, no por ello representan un elemento decisivo menor en el seno de las representaciones populares. Para los muchos espectadores que las han visto, suelen ser la única imagen disponible que permite construir un imaginario social. En estas condiciones, la homosexualidad aparece necesariamente como una realidad divertida pero lastimosa, una realidad turbadora y familiar, esa inquietante extrañeza de la que da fe de forma emblemática la obra de Jean Cau en 1972, un clásico del repertorio normalmente ilustrado por Jean Lefebvre, en el que el héroe se entera de que es cornudo y, totalmente desgraciado, de que su hijo «es eso», habiéndose extendido el «mal», por todo el país. En verdad, no va más, lo que justifica el título: *Pauvre France*. Pero el *summum* del género se alcanzó con *La jaula de las locas*, de Jean Poirot, representada más de 1.500 veces por Michel Serrault, adaptada al cine en 1978, premiada tanto en Francia como en Estados Unidos, con un éxito incontestablemente popular y comercial. Con dos personajes, Zaza y Renato, enternecedores pero patéticos, esta obra ha gustado a un público muy amplio y, en conjunto, la película ha contribuido en gran medida a fijar estereotipos sociales: la homofobia popular se ha beneficiado de ella.

Además de la sátira y la caricatura, la poética del discurso homófobo ha encontrado también en las

letras dos campos, si no dos géneros, apropiados para sus objetivos: por una parte, el sermón religioso y la tradición moralista en sentido amplio, y, por otra, la literatura didáctica y erudita. Estas dos direcciones implican estilos totalmente diferentes. El discurso moralista prefiere utilizar la máxima, la referencia bíblica, la hipérbole, el superlativo, la exclamación y a veces también el anatema; el discurso erudito es más moderado, y profesa cada vez más una indignación virtuosa frente al tema que pretende tratar de forma metódica, utilizando una terminología rigurosa a este efecto. En este sentido, da la sensación de eufemizar la habitual condena del moralista, aunque en realidad la endurece al darle un fundamento pretendidamente racional. Lo que une, de todas formas, ambos estilos es su espíritu de seriedad y su sombría gravedad, allí donde la sátira, por el contrario, caía en lo burlesco. Así, desde la *Suma Teológica* de santo Tomás hasta las declaraciones de Breton en las *Recherches sur la sexualité*, pasando por la *La Doctrine curieuse* del padre Garasse, *De l'amour* de Senancour y *Amor y matrimonio* de Proudhon, esta prosa ha sabido perpetuar, aunque sea de forma incidental, los prejuicios más oscurantistas contra la homosexualidad. El propio Voltaire, en sus *Cartas sobre la justicia*, ve en la sodomía un «vicio* bajo y de mal gusto cuyo auténtico castigo es el desprecio», juicio que confirma en el artículo «Amor socrático» del *Diccionario filosófico*, reconociendo a pesar de todo que este vicio no merece la prisión*.

Pero en la prosa novelesca el análisis del discurso homófobo se revela más delicado por las distorsiones introducidas por el recurso a la ficción. Así, a finales del siglo xix y principios del xx se desarrolla toda una serie de novelas populares en las que la homosexualidad está presente de forma estereotipada, malsana, aunque a veces sea seductora, en un clima de decadencia* más o menos avanzada.

La última jornada de Safo, de Faure (1901), *Amor inverti*, del doctor J. de Cherveix (1907), *Notre-Dame-de-Lesbos*, de Charles-Étienne (1914), *Léon dit Léonie*, del mismo autor (1922), la famosa *Garçonne*, de Victor Marguerite (1922), *L'Ersatz d'amour*, de Willy y Ménalkas (1922), *Les Androphobes*, de Charles-Nöel Renard (1930), etc., son otras tantas novelas que superponen capas sucesivas del imaginario homófobo: la cortesana antigua de costumbres dudosas, el hereje* furioso surgido en la Edad Media, el desenfreno* del Antiguo Régimen, el andrógino del siglo xix, y el invertido, figura del tercer sexo, tal como lo describían las teorías pseudocientíficas de la época, todo bajo el velo más o menos artístico de una prosa lánguida que parece complacerse en la evocación de lo que estigmatiza.

En este sentido, la gran obra de Marcel Proust es un caso particularmente emblemático debido a su



A finales del siglo XIX y principios del XX, una parte de la literatura tenía por objeto a los homosexuales, presentados generalmente como seres intersexuados, degenerados y decadentes.

gran ambigüedad. En estas novelas la homosexualidad sigue vinculada a una leyenda negra, la de Sodoma y Gomorra*. Es la de los criados serviles, como Jupien, o de aristócratas decadentes, como Charlus. Es seguida en sus tortuosos meandros, en un sombrío y largo descenso a los infiernos que acaba en la revelación final del *Tiempo encontrado*, cuando todos los invertidos, finalmente, dejan caer la máscara revelando su decadencia... Por complejos y seductores que parezcan los personajes puestos en escena, no por ello dejan de ser alcanzados por la maldición ancestral que pesa sobre ellos.

En este caso, el prisma literario con que el narrador trata la homosexualidad está claramente ligado a los retratos y caricaturizaciones comunes de la sátira, a los *topoi* de la tradición moral y religiosa, y finalmente al desarrollo de las ciencias médicas de la época, que veían en la inversión* una enfermedad o una tara congénita, opiniones que se traslucían, especial pero no solamente, en las disertaciones dedicadas al tema de *Sodoma y Gomorra*. En este sentido, la obra se vale de los tres géneros principales del discurso homófobo; por tanto, es el triunfo poético de la homofobia interiorizada. Pero a decir verdad, *En busca del tiempo perdido* no es ni una sátira, ni un discurso moral, ni un discurso erudito: es una novela que orquesta discursos sociales en un conjunto polifónico que no se puede leer de forma unívoca.

De todas formas, esta visión de la homosexualidad, globalmente negativa aunque muy refinada, indignaba a André Gide: «Esta ofensa a la verdad amenaza con gustar a todos: a los heterosexuales, ya que justifica las prevenciones y halaga las repugnancias, a los otros que se aprovechan de su pequeña semejanza con los que salen retratados. En resumen, con la ayuda de la cobardía general, no conozco ningún escrito que, como la *Sodoma* de Proust, sea capaz de llevar a la opinión pública al error», y según Gaston Gallimard, habría declarado: «Hacéis retroceder el tema cincuenta años». Y de hecho, antes de que se conociera la homosexualidad del autor, la obra de Proust fue efectivamente entendida como la de un moralista austero. «Para reprimir un vicio hay que tener el coraje de denunciarlo haciéndolo odioso», escribe a este respecto Paul de Belen, en *La Libre parole*, muy satisfecho del retrato «odioso» que hace Proust de los invertidos. Para Roger Alard, en la *NRF (Nouvelle Revue Française)*, la obra, y éste es su gran mérito, «rompe un encanto, el encanto estético de la inversión sexual». Y para Paul Souday, en *Le Temps*, el autor «no describe directamente los excesos de estos descarriados, pero estudia su psicología en función de su vicio*». En resumen, los prejuicios homófobos se sentirían muy confortados por *En busca...* Aunque los desprecie, hay que decir que tiene excusa...

Sin embargo, el mismo Proust, y por supuesto Gide, reflejan la homosexualidad de moda en la república de las letras. O ese es al menos el sentimiento general que se desprende de la gran encuesta lanzada por Eugène Montfort en *Les Marges*, en 1926, sobre la preocupación homosexual en la literatura. Los escritores consultados, Barbusse, Mauriac, Drieu la Rochelle, entre otros, reflejan claramente un recrudescimiento de este tema en las novelas contemporáneas, pero es para escandalizarse más con ello. Desde entonces, para combatirla, no era suficiente desenmascarar la homosexualidad ya que ésta, sin ningún pudor, se atrevió a quitarse la máscara y a mostrarse en público: lo contrario de lo que hay que hacer.

... a la homofobia filológica

Enmascarar la homosexualidad: ése es el otro gran resorte de la homofobia en general. En lugar de condenarla, basta con recurrir hábilmente a prácticas más sutiles, y no menos eficaces, que proceden de la filología. Son todos los medios que el Occidente cristiano ha utilizado ampliamente para reformar *post mortem* las obras paganas del panteón literario, todos los autores griegos y romanos, reconocidos, y consagrados, que representaron sin vergüenza* ni humillación amores impúdicos y, por decirlo todo, contra natura*...

La ocultación fue la primera técnica. Los textos más molestos fueron generalmente relegados al olvido. Salvo exhumación milagrosa, no los conoceremos nunca. Como mucho podemos soñar con estas joyas perdidas que el furor de los años ha destruido. La segunda técnica es la de la mutilación. Son comunes las ediciones expurgadas, *ad usum delphini*. Así, Safo*, Anacreonte, Píndaro, Catulo, Virgilio, Horacio, Tibulo, Marcial, etc., fueron aseptizados para presentar una imagen más apropiada, es decir, más heterosexual. Tercera técnica: la falsificación. Consiste en no ocultar ni mutilar el texto, sino modificarlo. Normalmente bastaba con cambiar algunos detalles, por ejemplo, el género de los pronombres personales, y ya estaba hecha la tarea...

Así se transmitieron, por ejemplo, los poemas de Miguel Ángel. Durante sesenta años sus herederos escondieron los manuscritos. Finalmente se publicó el texto, pero los sonetos amorosos dedicados a su amante Tommaso dei Cavalieri fueron truncados y la identidad del destinatario fue neutralizada o feminizada. Por ejemplo, el verso «Soy prisionero de un caballero armado» se transformó en «Soy prisionero de un corazón armado de virtud». Y no fue hasta 1897 cuando un erudito alemán, Karl Frey, al examinar el manuscrito, pudo por fin reestablecer el texto original. La obra de Miguel Ángel fue ocultada

da, amputada o falsificada. Buen ejemplo de reforma sexual *post mortem*.

Ocultación, mutilación y falsificación «heterosexualizante», el texto y el autor forzados a manipular directamente sobre el texto. Más sutilmente, se ha llegado a veces a un resultado muy convincente recurriendo a instrumentos hermenéuticos: basta con interpretar para alterar, no el texto, sino el juicio del posible lector. Publicados en 1609, los *Sonetos* de Shakespeare son en este sentido un ejemplo muy esclarecedor. En realidad los 126 primeros poemas amorosos están dirigidos a un joven, y los 24 siguientes a una misteriosa y sombría *Dark Lady*. En 1640, John Benson publicó una nueva versión en la que transformaba los *he* [él] e *his* [su, de él] en *she* [ella] y *her* [su, de ella]. Pero en la medida en que el público había tenido acceso al texto original, su desdichada intervención filológica amenazaba con atraer la atención sobre el fenómeno que precisamente trataba de esconder. Más hábiles, algunos comentaristas del siglo siguiente explicaron sabiamente a sus amables lectores que se trataba sólo de un uso verbal característico de esta época isabelina. Más embrollado, Coleridge afirmó primero que los poemas evocaban en realidad a un hombre, pero sin auténtico amor, pues declaró que, por el contrario, evocaban un bello y real amor pero que no se dirigían a un hombre, pues los pronombres personales en masculino habían sido colocados a propósito ¡para despistar al lector! En cuanto a François-Victor Hugo, después de traducir esos poemas, pensó que los versos dirigidos a un hombre joven se debían a una amante despechada, de la que por otra parte no hay ninguna huella en la obra.

Evidentemente, esos *Sonetos* planteaban un problema, no porque pusieran en escena un amor homosexual, pues bastaba con echarlos al infierno de las bibliotecas, sino porque este individuo, homo o bisexual, se llamaba William Shakespeare, lo que es un poco diferente. Admitir que Shakespeare, el gran Shakespeare, pudo ser marica o sodomita era algo imposible, pues ya estaba situado en el lugar más alto de la república de las letras. Un fuerte sentimiento heterosexista* se apoderó entonces de los críticos que quisieron apropiarse de Shakespeare y recuperarlo para integrarlo a la fuerza en la comunidad de «gentes de bien», y así desplegaron una gran invención e imaginación.

Este ejemplo está lejos de ser un hecho aislado. Las diversas prácticas de ocultación, mutilación, falsificación e interpretación fueron efectuadas con frecuencia para heterosexualizar a los escritores después de su muerte, y nos equivocáramos si pensáramos que corresponden a otra época. Aunque fueran insostenibles siguieron siendo realizadas hasta el siglo xx. Pero en la actualidad la práctica más corriente sin duda alguna es la eufemización. Así, los

numerosos aspectoslésbicos de los textos de Colette, no sólo en *Lo puro y lo impuro*, sino en toda la serie de *Claudine*, sólo son vagamente evocados, al menos en Francia. Entre los críticos del propio Proust la homosexualidad ha sido relativizada: después de todo no sería más que un tema marginal, no demasiado interesante. Además, escribe uno de ellos, ¡en el fondo Proust era «heterosexual en lo más profundo de su alma»!

Pero la eufemización, que tiene algo de interpretación, procede también de la hermenéutica. Pero los nuevos guardianes del Templo recurren un poco menos a estos rudos instrumentos, prefieren utilizar argumentos políticos. Cuando se evoca la homosexualidad del escritor para hablar de su obra tratan de tapar su objetivo, no sin artimañas, al adelantar sospechosas objeciones (¿no es una tentativa para recuperar a este autor? ¿No estará detrás el comunitarismo* gay olésbico? ¿No hay que respetar la vida privada* del autor?), mientras que la vida privada de los autores heterosexuales es ampliamente estudiada y tenida en cuenta, especialmente para explicar sus obras.

Evidentemente, las reticencias de Thomas Mann en vida autorizan, quizá, las del crítico después de su muerte. Pero en la medida en que el autor de *Muerte en Venecia* dejó las *Notas cotidianas en el ocaso para no abrir hasta 20 años después de mi muerte*, la pretendida discreción* del crítico más bien parece una estrategia de evitación, como si ese «detalle» biográfico no fuera importante para aclarar otras obras de Thomas Mann. De forma parecida, la publicación póstuma de *Incidentes* de Roland Barthes suscitó duras críticas y se vio en ella una especie de *coming out* post mortem*. Pero en realidad este texto no descubría nada nuevo: los *Fragmentos de un discurso amoroso*, a pesar de su poética y sensual atracción, sólo podía engañar a los lectores distraídos o de mala fe, sin hablar del *Roland Barthes por Roland Barthes*, donde el autor se desahogaba claramente, aunque fuera de forma contenida.

Sin embargo, en conjunto, la homofobia parece ser poco frecuente en las letras. Esta falsa impresión se debe a su régimen de expresión. En efecto, actúa esencialmente por un trabajo en negativo, muy sutil, que es invisible y por ello más eficaz: la autocensura y la prudencia han llevado a muchos autores a no escribir, acabar, firmar o publicar nunca las obras que querían hacer. No hay más que pensar en *Maurice* de E. M. Forster, en los *Sonetos del amor oscuro* de García Lorca, en *Ernesto* de Humberto Saba, en el *Libro blanco* de Cocteau, en las *Mémoires du lieutenant-colonel de Maumort* de Martin du Gard, etc. Y cuando otras obras vieron la luz a menudo fueron ocultadas, mutiladas, falsificadas, ignoradas, depuradas, especialmente por el filtro de la escuela*, principal eslabón en la transmisión de los textos. En esta situa-

ción, el espacio literario así constituido puede parecer extrañamente plano y neutro, aparentemente exento de homofobia, exento, sobre todo, de homosexualidad. Enrarecida a partir de entonces, la homosexualidad está ausente curiosamente de los altos puestos y géneros de la creación literaria, pero muy presente en los discursos satíricos, moralistas o eruditos a donde ha sido relegada, ya que esto permite presentarla en el plano más desfavorable.

Pero a partir del siglo xx y especialmente de las últimas décadas, las condiciones políticas y sociales permitieron la emergencia de una literatura homosexual en la que la alusión, el eufemismo y la perifrasis no son las figuras obligadas. Los héroes no son condenados a la desdicha (*Sud* de Julien Green, *Diario de un ladrón* de Genet) o al suicidio* (*Un taciturne* de Roger Martin du Gard). En especial, ha empezado a ser conocida la literatura lésbica, aunque no esté reconocida. En estas obras aparece claramente la homosexualidad y, más aún, algunas de ellas intentan oponerse enérgicamente a la homofobia del entorno. Ésta era la intención del *Corydon* de Gide, y es también el fin que persiguen los poemas editados por Scott Gibson, *Blood and Tears: Poems for Matthew Shepard**. Pero lo que parece cierto, o al menos posible, en Francia y en algunos otros países no es igual para todo el mundo. En algunas zonas la libertad de escribir sobre este tema y otros muchos sigue siendo un horizonte lejano.

► BRISTOW, Joseph, *Sexual Sameness: Textual Difference in Gay and Lesbian Writing*, Londres, Routledge, 1992. —DOLLIMORE, Jonathan, *Sex, Literature and Censorship*, Cambridge, Polity Press, 2001. —JAY, Karla, GLASGOW, Joanne (dir.), *Lesbian Texts and Contexts: Radical Revisions*, Nueva York, New York Univ. Press, 1990. —LARRIVIÈRE, Michel, *Les Amours masculines, l'homosexualité dans la littérature*, París, Lieu commun, 1984. —MARKS, Elaine, STAMBOLIAN, George, *Homosexualities and French Literature*, Ithaca-Londres, Cornell Univ. Press, 1979. —LAURENT, Émile (doctor), *La Poésie décadente devant la science psychiatrique*, París, Maloine, 1897. —*Les Marges*, t. XXXV, núm. 141, marzo de 1926, reed. por Patrick CARDON en los *Cahiers GayKitschCamp*, núm. 19, Lille, 1993. —MCFARLANE, Cameron, *The Sodomite in Fiction and Satire, 1660-1750*, Nueva York, Columbia Univ. Press, 1997. —MUNT, Dally (dir.), *New Lesbian Criticism: Literary and Cultural Reading*, Londres, Harvester, 1992. —ROBINSON, Christopher, *Scandal in the Ink: Male and Female Homosexuality in Twentieth-Century French Literature*, Londres, Cassel, 1995. —ROSARIO, Vernon, «Inversion's histories / History's Inversions. Novelizing fin-de-siècle homosexuality», en ROSARIO, Vernon (dir.), *Science and Homosexualities*, Nueva York, Londres, Routledge, 1997. —

SALDUCCI, Pierre (dir.), *Écrire gai*, Quebec, Stanké, 1999. —TIN, Louis-Georges, «La Littérature homosexuelle en question», en TIN, Louis-Georges (dir.), *Homosexualités: expression/répression*, París, Stock, 2000. —WOODS, Gregory, *A History of Gay Literature, the Male Tradition*, New Haven-Londres, Yale Univ. Press, 1998.

Louis-Georges TIN

→ Arenas, Reinaldo; artes plásticas; canción; censura; cine; cómics; danza; Duras, Margueritte; escuela; Gide, André; humor; Leduc, Violette; música; Pasolini; Radclyffe Hall; Viau, Théophile de; Villon, François; Wilde, Oscar.

LOBBY

La palabra *lobby* se emplea generalmente cuando se trata de denunciar la actividad del «*lobby* homosexual». Por ejemplo, el periódico católico tradicionalista *Présent*, con el título «El contraataque del *lobby* homosexual», dedicaba su portada del 16 de marzo de 1999 al debate sobre la homoparentalidad* con una ilustración que mostraba a dos hombres con un niño pequeño en los brazos al que le decían: «No tengas miedo, sabes que te recibimos... con las sábanas abiertas». A pesar de que en aquel momento la legislación no permitía a las asociaciones homosexuales presentarse como parte civil en los casos de difamación o incitación al odio homófobo, ProChoix (Fondo de Lucha contra la Homofobia) trató de mantener financiera y logísticamente a una asociación* representativa del movimiento homosexual con objeto de que pudiera querrellarse por difamación. Desgraciadamente, la expresión «*lobby* homosexual» utilizada en sentido homófobo no es privativa de la extrema derecha*. Durante los debates sobre el PACS fue también utilizada por muchos diputados franceses. Guy Teissier, diputado de la Democracia Liberal por Bouches-du-Rhône, por ejemplo, declaró: el PACS «fue inventado por un diputado gay para satisfacer las reivindicaciones del *lobby* homosexual y cumplir una promesa electoral hecha ante la comunidad gay» (10 de septiembre de 1998). En un bimestral difundido gratuitamente en los distritos 8º y 9º, el diputado de la RPR Pierre Lellouche escribió: «El PACS es la historia de un hilo tirado por un *lobby*, retomado por los partidos de izquierda, y que poco a poco ha formado una madeja incontrolable: la familia*, la sociedad entera, la función del Estado, la solidaridad, el estado de los bienes y personas. [...] Lo más escandaloso es que se presenta como moderno este texto trágico para el equilibrio de nuestra sociedad, su perennidad demográfica y la financiación de sus pensiones». De forma similar, en un pasquín muy difundido, la asociación Avenir de la Culture declaraba: «Lo sabéis, la ofensiva del *lobby* homosexual es la

punta de lanza de la destrucción de los principios esenciales de nuestra civilización».

Igual que el argumento del gueto*, la imputación de *lobbying* funciona bajo la idea de que las asociaciones de gays y lesbianas se organizarían sobre la base del comunitarismo*. A la inversa, contrariamente al argumento del gueto, se trata también de presentar al movimiento de gays y lesbianas como un grupo de interés cuyas reivindicaciones irían en detrimento del interés general, una nebulosa que hace proselitismo* y que trata de influir a toda la sociedad francesa. La acusación recoge también un cierto antiamericanismo, ya que la palabra *lobby* se asocia al *lobby* de armas o al del tabaco que influyen en la vida política de Estados Unidos comprando a políticos, lo que distorsiona el buen funcionamiento democrático. En Francia se suele utilizar esta palabra para deslegitimar la actividad asociativa o militante de una causa, lo que permitió sugerir que el PACS había sido aprobado gracias a que las asociaciones homosexuales habrían sobornado a algunos políticos, o utilizado medios ocultos, de cualquier forma poco recomendables. Esta estrategia es muy parecida a la utilizada contra los judíos y los masones. Hace referencia a la retórica* del complot. Igual que se acusa a los judíos de hacer complots (los falsos protocolos de los Sabios de Sión lo demuestran), se imaginan a los homosexuales reuniéndose en secreto para programar la destrucción de la sociedad y de la civilización, como lo prueba el *Gay Manifesto* ampliamente difundido en Estados Unidos por la Christian Coalition, revelando la supuesta conspiración urdida por los gays y las lesbianas.

Pero la realidad es muy distinta. Incluso aunque durante el PACS se pudiera asistir a una solidaridad popular en torno al proyecto que derrotó a los políticos más reticentes, dentro del grupo de presión el único *lobby* que se pudo ver manos a la obra fue el de los grupos «pro vida», una infraestructura con la suficiente importancia y medios para enviar una circular a más de 35.000 alcaldes en Francia y contactarlos por teléfono. Solamente la asociación Avenir de la Culture envió a cientos de miles de franceses una petición para ponerse en guardia contra los «sodomitas». Grupo de presión capaz de organizar manifestaciones no con las consignas de orden y progreso, sino de discriminación*, este *lobby* fue también capaz de organizar y financiar en cada manifestación el transporte de miles de manifestantes que llegaron de toda Francia en autocares pagados a tocateja. Llegados a buen puerto, todos los manifestantes recibían una camiseta de buena calidad con la leyenda «PACS out». Sólo las camisetas debieron costar 300.000 euros por lo menos. Habría que hablar también de los artículos promovidos en la prensa católica, potentados de la Iglesia a los que no les faltó un puesto en las comisiones parlamentarias.

En cuanto al *lobby* homosexual, si hubiera existido realmente, la derecha no habría conseguido que se votara la moción de no admisibilidad el 9 de octubre, y no habría habido posibilidad para la izquierda, entonces mayoritaria, de descuidar este hecho. A pesar de todo lo dicho por los conservadores, el *lobby* homosexual ha probado su inexistencia por esto mismo. Pero sí que nació algo el 9 por la tarde. Algunas personas movidas por la cobardía de la izquierda, y que no estaban preocupadas por el proyecto, sin duda creyendo que el *lobby* homosexual se ocuparía de ello, se movilizaron. A partir del 9 se formó el Observatorio del PACS, primero alrededor de algunas asociaciones: Act Up, Ardhis; CGL, ProChoix, a las que después se añadieron otras: Aides, Sida Info service, Sos Homofobia*, APGL... Los métodos del *lobby* anti-PACS fueron desmenuzados y readaptados. Igual que habían hecho los anti-PACS, se observaron y criticaron los gestos y actos de los diputados. Pero los miembros de estas asociaciones nunca acosaron a los cargos electos, ni ofrecieron misas con esta intención... Los miembros del Observatorio del PACS franquearon el vago terreno entre la sociedad civil y el poder legislativo, llenaron los lugares de las palabras que les estaban vedadas y conquistaron así a los demás. El acto del *lobby* homosexual el 9 de octubre, que había sido ineficaz o simplemente inexistente, permitió esta movilización de energía, esta solidaridad popular. ¿Surgió de aquí un *lobby*? Sólo la historia lo puede decir. Sea como fuere, por el hecho de sus connotaciones negativas, el término *lobby* que le es aplicado se dirige con toda seguridad a descalificar la legitimidad del movimiento gay y lésbico, y éste es un procedimiento muy común de la retórica homófoba. Queda por saber si este pretendido *lobbying*, cuyo fin es luchar contra la violencia* física, moral y simbólica, y reivindicar la igualdad de derechos para todos y denunciar las discriminaciones, no supone el principio de la acción política y del movimiento democrático general, en el sentido más noble de la palabra.

► BOUTIN, Christine, «*Le Mariage*» des homosexuels? CUCS, PIC, PACS et autres projets législatifs, París, Critérion, 1998. —BULL, Chris, GALLAGHER, John, *Perfect Enemies, The Religious Right, the Gay Movement, and the Politics of the 1990'*, Nueva York, Crown Publishers, 1996. —CLAMEN, Michel, *Le lobbying et ses secrets: guide des techniques d'influence*, París, Dunod, 2000. —GOLDSTEIN, Kenneth M., *Interest Groups, Lobbying and Participation in America*, Nueva York, Cambridge Univ. Press, 1999. —HERMAN, Didi, *The Antigay Agenda*, Chicago y Londres, Univ. of Chicago Press, 1997.

Caroline FOUREST

→ anti-PACS; comunitarismo; gueto; heterosexualismo; peligro; proselitismo; retórica; universalismo/diferencialismo.

M-N

MAGREB

Legislación y política

Las legislaciones que conciernen a la sexualidad forman parte de las manifestaciones más exageradas de la homofobia en el Magreb. Las prácticas entre personas del mismo sexo constituyen allí un delito clasificado como «atentados contra el pudor». En Marruecos, la homosexualidad, definida en el Código Penal con la expresión «acto impúdico o contra natura* con una persona de su sexo» (art. 489), es sancionable con una pena de seis meses a tres años de prisión* o a una multa de 120 a 1.200 dírhams. El Código Penal argelino (art. 338) prevé una pena de seis meses a tres años de prisión y una multa de 1.000 a 10.000 dinares «cuando el ultraje público al pudor consista en un acto contra natura con una persona del mismo sexo». En Túnez no está condenada la homosexualidad propiamente dicha, pero «la sodomía [...] está castigada con tres años de prisión» (art. 230). Estas legislaciones coaccionan a las personas hacia la heterosexualidad y convierten al homosexual en un delincuente peligroso para su sociedad. Por ello, hablar de sus gustos o de sus prácticas presenta el riesgo de verse no sólo rechazado o estigmatizado sino también denunciado a la Policía*. También frecuentar lugares de encuentro tiene el riesgo de ser detenido en las redadas de la Policía, cuya frecuencia varía dependiendo de los debates políticos, o de la voluntad de los agentes de estos Estados de hacer de «la lucha contra las desviaciones sexuales» un reto electoral –ya que combatir la criminalidad supone para ellos combatir las prácticas homosexuales–, y del eco que tengan los discursos homófobos de los fundamentalistas musulmanes en cada uno de estos países. Esto hace de Argelia el país donde, por encima de la legislación, son más escandalosas las prácticas homófobas de todo tipo. Los argelinos son, además, los más numerosos entre las personas homosexuales originarias del Magreb que huyen de su país y solicitan asilo político en Francia. Además se ha comprobado también que en Marruecos, en 1988, la aparición de un artículo de Latefa Imane e Hinde Taarji dedicado a la homosexualidad y a la prostitución masculina de los niños en las calles de Marraquech en la revista *Kalima* (núm. 24) fue seguida por una amplia operación de arrestos y después por la prohibición de la revista.

Más recientemente, en la primavera de 2001, el prefecto de Policía de Casablanca orquestó toda una serie de detenciones. Rápidamente se glorificó en el periódico *Bayane Al Yaoum* (24 y 25 de abril de 2001), asociado al Partido del Progreso y del Socialismo, su extraordinaria eficacia en materia de lucha contra la criminalidad, ya que el número de detenciones por «desviaciones sexuales» había aumentado considerablemente «gracias» a su intervención. En cuanto a Túnez, lamentablemente no hay información.

Esta penalización de la homosexualidad ha contribuido también a perpetuar asimilaciones ultrajantes de la homosexualidad con la prostitución o el robo, que provocan que los homosexuales, por razón de su homosexualidad, sean víctimas de actos de violencia* (golpes, heridas, violaciones, insultos) sin que puedan hacer valer sus derechos, ya que la violencia que se ejerce contra ellos parece legítima o queda impune. Latefa Imane señaló en 1995 en un informe interno de la Asociación Marroquí de Lucha contra el Sida* que «los jóvenes prostituidos, en especial los más afeminados, son objeto de un comercio muy lucrativo entre los carceleros y otros presos», sin que las víctimas puedan demandar a sus agresores y proxenetas. También hemos de destacar que en estos tres países la protección de las personas homosexuales no está en la agenda del día de las asociaciones locales que luchan por la defensa de los derechos humanos. La necesidad de esconderse crea una invisibilidad que hace pensar que la homosexualidad no existe en el Magreb, lo que aumenta la idea de que se trata de una cuestión occidental. Aquí, la resistencia al imperialismo de Occidente se convierte en homofobia.

La familia* contra la homosexualidad

Estas legislaciones son también la expresión de la representación común de la homosexualidad como deshonor para los hombres y rebelión para las mujeres; para comprender mejor estos conceptos y la amplitud de sus implicaciones conviene detenerse un momento en la familia magrebí. Padres e hijos forman una unidad restringida que se inscribe en un conjunto más vasto, el linaje agnático, que comprende el conjunto de descendientes de un ancestro común la filiación patrilineal. El linaje, la familia y

el honor se mezclan y el apellido, el nombre del padre, es la encarnación de este honor. De forma más amplia, el honor es un conjunto de códigos y normas que definen los papeles respectivos de hombres y mujeres y establecen las normas sexuales. Por tanto, la perpetuación de la familia y del apellido familiar así concebidos requiere una descendencia masculina. Por ello se establece un estrecho lazo entre honor, matrimonio* y concepción de hijos, es decir, entre honor, heterosexualidad e individuos varones.

También la homosexualidad de un chico, cuando se reivindica públicamente como una identidad, cuando es vivida excluyendo cualquier proyecto de matrimonio o a través de la identificación de sí mismo con una mujer, sobre todo en la vía práctica «pasiva» de la sodomía, constituye una afrenta y una humillación para el linaje, un deshonor que no se puede tolerar. La representación común de las diversas causas de deshonor masculino nos enseña por otro lado que se trate de un «deshonor» y de una «falta» más graves que la violación o la pedofilia, clasificación que felizmente no se verifica en la legislación. El honor perdido debe ser restablecido entonces por otros hombres de la familia, en primer lugar por el padre y los hermanos. Este restablecimiento sólo puede efectuarse con la muerte social del sujeto homosexual, es decir, por la coacción para que abandone toda práctica homosexual, a través de múltiples sanciones y humillaciones, y finalmente por una exclusión familiar casi sistemática. Después de haber sido casi siempre ofendido e insultado, incluso a veces violado por sus hermanos a modo de castigo, el joven homosexual es expulsado a la calle y después rechazado por su familia: lo que significa para él que «no tendrá derecho a la herencia» o que será «borrado del libro de familia». Después de haber sido señalado como personaje indigno de llevar el nombre de «hombre auténtico», un ser que ha perdido su dignidad, su orgullo y su honor, el joven homosexual es tratado efectivamente como un «subhombre», mientras que a la vez la homofobia de los que le desprecian les hace ser «hombres de honor», «hombres auténticos».

La homofobia contra las lesbianas adopta formas ligeramente distintas pues, por una parte, el estatus de las hijas en la familia no está tan valorizado como el de los hijos, y, por otra parte, la sexualidad está estrechamente ligada exclusivamente a la práctica del coito. Así, ya que la perpetuación del linaje no depende de los hijos que traigan al mundo las hijas sino de los hijos del hijo, el lesbianismo no pone en peligro el porvenir del linaje.

Por tanto, el honor de una mujer desde el punto de vista de la sexualidad reside en la preservación de su virginidad hasta el día de su matrimonio. Se deduce de ello que el linaje no se pone en peligro por la sexualidad lésbica ya que queda relegada al perio-

do premarital. Por ello la figura de la lesbiana produce risa y se piensa que simplemente la sexualidad lésbica no existe o no es posible: la lesbiana está casi ausente del imaginario colectivo. Además, cuando se hace oposición al matrimonio, o se presenta a sí misma con una apariencia masculina, el lesbianismo se vuelve insumisión: por una parte, contra el orden heterosexual, y, por otra, contra la jerarquía de sexos, pues representa una escapatoria a la dominación masculina. Por ello, la condena moral del lesbianismo, aparentemente menor que la de la homosexualidad masculina, no es menos violenta. La violencia física y el matrimonio forzado, dicho de otra forma, la violación permanente, vienen a sancionar esta pretensión mal enfocada de la libertad sexual y de la autonomía frente a los hombres. Pero escapar al matrimonio es muy difícil cuando se sabe que el acceso al trabajo asalariado, y por tanto a la independencia económica, está restringido a una minoría de mujeres en el Magreb. Además, el control social que se ejerce contra las mujeres se traduce en una libertad de movimientos menor que coloca a las lesbianas, mucho más que a los gays, en un aislamiento destructor. La lesbofobia no se manifiesta, pues, en la exclusión de las lesbianas de su familia o en su encarcelación, sino en la negación de la sexualidad lésbica y en la privación de su libertad a través de un matrimonio forzado.

La homofobia en el Magreb asocia también la homosexualidad a una enfermedad que debe ser tratada por un psiquiatra, sea un imán cuya docta palabra sabrá devolver al ser «extraviado» al camino de Dios, sea un *fqi*h (hombre letrado que conoce las suras del Corán y que sabe preparar amuletos para exorcizar a los «poseídos») que sabrá eventualmente liberar a la persona homosexual de los *djnoun*s (seres invisibles y malvados) que la poseen y la vuelven «loca». La homofobia se expresa además en los términos que designan la homosexualidad y a las personas homosexuales, pues todos comportan una dimensión peyorativa y algunos son un insulto.

La homofobia legitimada por la religión

La homofobia aparece finalmente en el texto coránico y en los *ahadiz* (recopilación de actos y palabras atribuidos al profeta Mahoma). El Corán no hace ninguna mención a la homosexualidad femenina. Por el contrario, condena con bastante claridad la homosexualidad masculina. En la sura VII, versículos 80 y 81, se hace referencia al profeta Lot, que dijo a su pueblo: «¿Os habéis entregado a esa abominación que no ha cometido nadie, en todo el mundo, antes de vosotros? Acercaos a los hombres que prefieren a las mujeres para satisfacer vuestras pasiones. Sois un pueblo perverso» (véanse también

las suras XXVII, versículos 55/54, y XXVI, versículo 165). El pueblo de Lot que no quiso oír la advertencia de su profeta fue exterminado por la acción de Dios, lo que no deja ninguna duda sobre cómo considera el islam* la homosexualidad masculina. Los *ahadiz* son más explícitos en cuanto a la pena que debe ser infligida por los humanos a los culpables que se entregan a la sodomía entre hombres: tanto el «activo» como el «pasivo» deben sufrir el castigo reservado a todos los declarados culpables de *zina* (sexualidad fuera de matrimonio), es decir, la muerte por lapidación. El lesbianismo no es casi evocado por los *ahadiz*, pero uno de ellos lo asimila también a la *zina*.

Mientras que la ortodoxia musulmana condena muy explícitamente la homosexualidad, se constata sin embargo que esta última está muy extendida y es «tolerada» cuando queda relegada al silencio. Además, la interpretación del Corán y de los *ahadiz* da lugar a legislaciones divergentes entre los países que aplican la *sharia* (ley islámica basada en el Corán y los *ahadiz*). Aunque los países del Magreb no apliquen la *sharia*, ésta supone el soporte innegable de un discurso cargado de odio, es decir, de asesinatos perpetrados por fundamentalistas musulmanes, que parecen actuar sobre todo en Argelia, pero el periódico *Kelmaghreb* informaba también en su número de mayo de 2001 de una entrevista del jeque egipcio Al Mitaani, profesor en la Universidad Al Azhar de El Cairo, realizada por el diario arábico *Al Majalla* de difusión internacional, lo que demuestra que estos discursos se extienden más allá de las fronteras a pesar de las legislaciones propias de cada país. Al Mitaani presenta la homosexualidad femenina como «una rebelión contra la ley divina» y «una negación de la naturaleza humana creada por Dios», que deben ser castigadas con el encarcelamiento «de estas mujeres [...] hasta su muerte». En cuanto a la homosexualidad masculina, afirma que «si se demuestra que un hombre es verdaderamente un perverso homosexual [...] hay que purificar la vida desembarazándose de él, matándole por aplicación de los principios religiosos». Los asesinatos y las prácticas de chantaje de los que dan testimonio los homosexuales argelinos refugiados en Francia muestran que los homosexuales han sido blancos privilegiados del Grupo Islámico Armado, aunque es imposible hoy día hacer investigaciones que permitan establecer la identidad de los responsables y determinar la extensión de sus crímenes y persecuciones. Esto implicaría efectivamente revelar la identidad de las personas amenazadas y expondrían a sus familias y a los investigadores a peligros muy grandes. Sin embargo, disponemos de algunas informaciones sobre los procedimientos utilizados. La ARDHIS, Asociación para el Reconocimiento de los Derechos de las Personas Homosexuales y Transexuales en la Inmigración, con base en

Francia, ha sido víctima de técnicas de batida empleadas por fundamentalistas musulmanes argelinos: esos últimos visitaron el sitio de internet de la asociación y después han hostigado y amenazado de muerte a las personas que apoyaba. La ARDHIS informa también de que algunos argelinos que habían obtenido la regularización fueron denunciados por su propia familia a miembros del Grupo Islámico Armado porque rechazaban casarse y ceder a las presiones familiares. Una lesbiana argelina apoyada por la sección francesa de Amnistía Internacional obtuvo asilo territorial por el hecho de haber sido víctima, a causa de su vestimenta, considerada demasiado masculina, de una agresión cometida por un fundamentalista musulmán. Por mi parte, yo mismo recogí en 1999, cuando realizaba una encuesta sobre la sexualidad y la gestión de los riesgos de infección por el VIH, las confidencias de un homosexual cabila que afirmaba conocer a jóvenes homosexuales que habían sido asesinados en Argelia en un baile de disfraces. Creía que los asesinos pertenecían al Grupo Islámico Armado. Podemos recordar, finalmente, que la primera persona que obtuvo asilo político en Francia debido a su orientación sexual era un transexual argelino perseguido por el Ejército argelino y amenazado de muerte por los fundamentalistas musulmanes.

► Anónimo, «Liwat», en BOSWORTH, C. E. *et al.*, *Encyclopédie de l'islam*, nueva ed., t. V, París, Maisonneuve & Larose, Leyde E. J. Brill, 1986. —CHEBEL, Malek, *Encyclopédie de l'amour en islam*, París, Payot & Rivages, 1955. —COURTRAY, F., «La Loi du silence. De l'homosexualité en milieu urbain au Maroc», *Gradhiva*, 1998, núm. 23. —HAMEL, Christelle, «Questions d'honneur: l'homosexualité en milieu maghrébin», en GESTIN, Agathe; LAGRAVE, Rose-Marie; LÉPINARD, Eléonore, PRUVOST, Geneviève, *Dissemblances. Jeux et enjeux du genre*, París, L'Harmattan, 2002. —SCHMITT, Arno, SOFER, Jehoda (dir.), *Sexuality and Eroticism Among Males in Moslem Societies*, Nueva York-Londres-Norwood, Harington Park Press, 1992. —WAFER, Jim, «Muhammad and Male Homosexuality», en MURRAY, Stefen O., ROSCOE, Will (dir.), *Islamic Homosexualities. Culture, History and Literature*, Nueva York, New York Univ. Press, 1997.

Christelle HAMEL

→ *diferencia de sexos; heterosexismo; islam; Orient Próximo; policía; violencia.*

MATRIMONIO

Al mismo tiempo o casi a la vez, en muchos países de Europa, de Escandinavia a España pasando por los Países Bajos, Bélgica y Francia, y también en Améri-

ca del Norte* y en algunos otros, el surgimiento en la década de 1990 de la reivindicación del «matrimonio homosexual» marca una nueva etapa en el camino de la liberación. Es cierto que esta política ha conocido reveses, sobre todo en Estados Unidos, y que en algunos países también estos éxitos son sólo parciales, por ejemplo en Francia. No importa: el giro de la tolerancia* hacia el reconocimiento podría tener una importancia histórica comparable al cambio que en muchos países llevó de la represión a la tolerancia. De hecho, sólo en Europa son ya ocho los países (Bélgica, España, Dinamarca, Islandia, Noruega, Países Bajos, Portugal y Suecia) cuya legislación permite el matrimonio entre personas del mismo sexo, pero todo indica que, en breve, muchos otros (entre ellos Finlandia, Reino Unido o Francia) se sumarán a esta tendencia.

Sin embargo, este progreso de las costumbres ha coincidido con un resurgimiento no menos espectacular de la intolerancia —en Francia, en Estados Unidos y en otros lugares—. Se quería creer que la homofobia desaparecería con la liberación jurídica, permaneciendo sólo como una reliquia del pasado, de la que las lejanas culturas nos remitían una imagen oscurantista, tanto más tranquilizadora cuanto más exótica. Por ello, algunos se apoyaban en la nueva tolerancia de nuestras sociedades preparadas para evitar toda política homosexual: según esos conservadores condescendientes, cualquier reivindicación es, a la vez, y de forma contradictoria, inútil (¿para qué combatir una homofobia moribunda?) y peligrosa (¿por qué arriesgarnos a despertar una homofobia adormecida?).

Al exponer esta contradicción, los debates sobre el «matrimonio gay» habrían dado y quitado la razón al mismo tiempo a los cantores de la desmovilización. Quitado la razón, porque la homofobia no ha desaparecido nunca: no ha hecho más que cambiar de cara, de retórica* y de lógica, pero no de objeto. En efecto, sucede con la homofobia lo mismo que con el racismo: lejos de asignarle una figura constante, conviene seguir sus avatares. El racismo define la raza igual que la homofobia la homosexualidad, por la biología* o, al contrario, por la cultura.

A los negros, igual que a los gays, se les puede reprochar su voluntad de asimilación y su deseo de segregación, su política de integración o su comunitarismo*. Por encima de sus metamorfosis, la homofobia, como el racismo, sólo tiene una constante que se proyecta en el vacío de forma reactiva, en su oposición a las políticas minoritarias, en este caso, homosexuales.

Los profetas de la desgracia tenían también algo de razón, hay que reconocerlo: la reivindicación del matrimonio para los gays y las lesbianas habría suscitado efectivamente un resurgimiento de la homofobia. El ejemplo de Francia es esclarecedor: en enero

de 1999, en una manifestación contra el PACS, fue cuando se gritó: «Los maricas a la hoguera». Y se sabe que este florilegio no se queda en un grito callejero. El PACS ha creado monstruos, no hay que sorprenderse por ello, en la prensa de extrema derecha* (en la portada del periódico *Présent*, próximo al Frente Nacional, un dibujo mostraba a dos gays acogiendo a un niño «con las sábanas abiertas»), pero también, y no sabemos si aquí hay que extrañarse, en la Asamblea (donde un diputado se divertía en propagar la firma del PACS en los «servicios veterinarios») en el palacio Bourbon (para un senador, el acrónimo significaría «Práctica de Contaminación Sidaica»).

No creemos, sin embargo, que estos patinazos, frecuentes en la arena política, afecten al mundo fuera de la vida intelectual: sin hablar de figuras menores, están en intelectuales a los que se considera entendidos. Mientras que en las columnas del *Figaro* el historiador Emmanuel Le Roy Ladurie blandió en ese momento el espectro de la pedofilia* (si se le cree, en alza a partir de la década de 1980, pero ausente con Vichy...), el jurista Pierre Legendre retomó después, en una entrevista que publicó *Le Monde*, sus anatemas contra «el homosexualismo» (portador, según él, de una «lógica hedonista heredera del nazismo»). Fue el debate sobre el matrimonio homosexual lo que engendró estos fantasmas simétricos de un mismo revisionismo homófobo, curiosamente olvidadizo de la deportación* de homosexuales a los campos nazis.

¿Cómo entender este recrudescimiento y esta violencia? Y también: ¿Cómo pensar a un tiempo en el retroceso y en el regreso de la homofobia? ¿El debate sobre inscripción de las parejas de hecho es sólo un revelador de la homofobia o es más bien un catalizador? En una primera aproximación se podría decir, simplemente, que la homofobia latente en nuestras sociedades encuentra en ello su forma de expresarse. ¿Que lo que se dice actualmente ha estado siempre allí? Sin duda. De todas formas, ¿no falta lo principal? Efectivamente, con ocasión de estos debates sucedieron cosas nuevas. No reduzcamos pues la homofobia a una constante ahistórica. El «matrimonio gay» revela la homofobia, la construye. Tampoco hay que remitir las manifestaciones contemporáneas de homofobia a algún rasgo universal e intemporal psicológico. Esto volvería a explicar la homofobia por el rechazo de la homosexualidad, como para inscribirla en una naturaleza humana inmutable. Parecida tautología pasa junto a la especificidad histórica del presente: prohíbe entender lo que cambia —y, por la misma razón, impide pensar en una política de liberación.

La comparación entre dos debates y, por tanto, entre dos sociedades, nos permite romper con la ilusión según la cual, en el fondo, se repetiría siempre la misma historia. Incluso cuando los debates son simultá-

neos, o casi, en cada ocasión es una historia diferente la que se desarrolla. Sabemos que en Francia el debate sobre el PACS fue desplazado de golpe «más allá del PACS». Éste sólo hablaba de la pareja, pero el enfrentamiento iba sólo contra los hijos, o casi. Para descartar a las parejas del mismo sexo de la adopción* o de la reproducción médica asistida, algunos se declaraban dispuestos incluso a consentir ventajas, prácticas o simbólicas, un casi matrimonio. Pero la ley no decía una sola palabra sobre la filiación, y era en ésta en la que se centraba la controversia.

Por el contrario, en Estados Unidos, la batalla del matrimonio homosexual concernía a la unión. No se trataba de prohibir la filiación: el fundamento antropológico de la cultura era el matrimonio. La ley, votada como una reacción contra una decisión del Tribunal Supremo de Hawái que amenazaba con extender el matrimonio a las parejas del mismo sexo, se llamó por otra parte «Defense of Marriage Act». La sacralización se centró en Francia en la filiación, y en Estados Unidos en el matrimonio. Dicho de otra forma, en estos debates paralelos la homofobia no ha cristalizado en los mismos puntos en una y otra parte del Atlántico.

Por encima de la diversidad de los contextos nacionales, ¿se pueden desprender razones que permitan dar cuenta de los resurgimientos simultáneos de la homofobia que acompañen las reivindicaciones paralelas de un estatus para las parejas del mismo sexo? Si hay que renunciar a la explicación fácil de una homofobia espontánea, universal, es decir, natural, debemos preguntarnos qué provoca la homofobia en culturas tan diferentes con motivo de estas controversias. Y aquí hay que precisar de qué se habla exactamente cuando se habla de «matrimonio homosexual».

A riesgo de caer en una nueva paradoja, planteamos en primer lugar que no se trata (o al menos no exactamente) del *matrimonio de homosexuales*. Recordemos que nuestras sociedades están siempre muy adoptadas. De todas formas, dejaremos a un lado el ejemplo histórico controvertido de las «uniones del mismo sexo» de la Europa premoderna, estudiadas por el historiador John Boswell; en efecto, no conviene ver en ellas el precursor del «matrimonio homosexual». Por el contrario, muchos homosexuales se casan desde hace tiempo en nuestras sociedades —con una persona del sexo opuesto—. El matrimonio, para un hombre, o para una mujer, era en el mejor de los casos una esperanza de reformar sus costumbres, y en el peor la voluntad de esconderlas ante el mundo, sin hablar de los matrimonios forzados. En inglés, es la «barba» del gay. Terapia o hipocresía, este modelo tiene sus figuras célebres, comenzando por André Gide*. En este modelo, la homosexualidad está fuera del matrimonio, pero los homosexuales están dentro de él.

Sugerimos en segundo lugar que no se trata, o quizá no del todo, hablando con propiedad, del *matrimonio homosexual*. Se vio claramente en Francia durante el debate sobre el PACS que la contrapropuesta de un estatus reservado a los homosexuales provocaba menos inquietud que la apertura de un estatus común para todas las parejas, fueran del mismo sexo o de sexos opuestos. Quizá no sea un azar el que los primeros éxitos legislativos en este terreno, en Escandinavia, reposan sobre la segregación de las sexualidades: era una línea de menor resistencia que la diseñada en Dinamarca y después en Noruega y Suecia, el frente de un matrimonio homosexual, puesto que se trataba de un matrimonio *para* los homosexuales. También lo que fracasó en Hawái tuvo éxito en Vermont: mientras que en el primer caso el reto era la apertura del matrimonio a los homosexuales, en el segundo se trataba de un estatus equivalente al matrimonio, reservado a los homosexuales.

No es, pues, el matrimonio de los homosexuales lo que provoca la virulencia homófoba, ni tampoco el matrimonio para los homosexuales. El auténtico problema del «matrimonio gay» es el *matrimonio*, el matrimonio a secas, podríamos decir, su apertura al mismo tiempo que a los homosexuales, con las parejas del mismo sexo, a la homosexualidad. La razón de esto es doble: se debe, por una parte, al orden de las sexualidades, y, por otra, al orden de los sexos. Y es precisamente la articulación entre ambos lo que se juega en el matrimonio. Pues con el matrimonio está claro que se toca la norma legítima.

Se trata sobre todo de sexualidad. Lo que da miedo no es tanto la homosexualidad como su normalización. En Estados Unidos la consigna «God hates fags» (Dios detesta a los maricas) no se grita sólo en respuesta a los travestis más excéntricos, sino también a las parejas más convencionales. Dicho de otra forma, la banalización de la homosexualidad da tanto miedo como sus provocaciones más radicales. Michel Foucault pudo sorprender al evocar «todo lo que puede haber de inquietante en la afección, la ternura, la amistad, la fidelidad, la camaradería, el compañerismo», mientras que es tranquilizante el tópico de «dos chicos jóvenes que se encuentran en la calle, se seducen con la mirada, se tocan las nalgas y lo mandan todo a paseo en un cuarto de hora». La homofobia nacería así como reacción contra el «modo de vida» y no contra el «acto sexual». La experiencia reciente parece darle la razón: en la adaptación para la televisión de *Crónicas de San Francisco*, fue el beso casto que se dieron dos hombres, a la manera de la década de 1950, lo que provocó las reacciones más virulentas: fue precisamente la inocencia de los personajes de Armistead Maupin lo que hizo temblar la *Moral Majority* norteamericana.

Si esta normalización da miedo es precisamente porque quebranta la norma en su evidencia. La hete-

rosexualidad del matrimonio seguía su camino sin decirlo; pero éste no es el caso. La homosexualidad obliga a pensar en el matrimonio como una institución heterosexual, si no heterosexista, dicho de otra forma, invita a reformarlo para engarzarlo en una lógica igualitaria. Y es aquí donde la inquietud sobre el desorden de las sexualidades, al cruzar una a la otra, concierne al desorden de los sexos. ¿No se ha dicho en Francia, para oponerse a la filiación homosexual, que lo que hay que preservar es la diferencia* de sexos? Y en Estados Unidos, los mismos movimientos que combaten el derecho al aborto, ¿no se oponen al matrimonio homosexual? ¿No habían anunciado los antifeministas que la enmienda a la Constitución sobre la igualdad de sexos, si se aprobaba, acabaría desembocando en el matrimonio homosexual?

En resumen, una vez más, el matrimonio homosexual obliga a repensar la norma. Si la homosexualidad no es relegada a una subversión convenida, tranquilizadora, la heterosexualidad del matrimonio no se justifica como norma. No es el fundamento más sólido del heterosexismo*, y también del sexismo, lo que ha sido sacudido. ¿Está afectado el matrimonio? Nadie debería sorprenderse si se desencadena la homofobia.

► ANDENAES, Mads, WINTEMUTE, Robert (dir.), *Legal Recognition of Same-Sex Partnerships. A Study of National European and International Law*, Oxford-Portland, Hart, 2001. —BAIRD, Robert M., ROSENBLAUM, Stuart E. (dir.), *Same-Sex Marriage: The Moral and Legal Debate*, Nueva York, Prometheus Books, 1997. —BORRILLO, Daniel; FASSIN, Éric, IACUB, Marcela (dir.), *Au-delà du PaCS. L'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, París, PUF, 1999. —BORRILLO, Daniel, LASCOURMES, Pierre, *Amours égales? Le pacs, les homosexuels et la gauche*, París, La Découverte, 2002. —FASSIN, Éric, «Same Sex, Different Politics: "Gay Marriage" Debates in France and the United States», *Public Culture*, 2001, vol. 13, núm. 2. —FASSIN, Éric, «L'Invasion de la question homosexuelle», *Revue française de psychanalyse*, 1, 2003. —FASSIN, Éric, «Usages de la science et science des usages. À propos des familles homoparentales», *L'Homme*, número especial «Question de parenté», 2000, pp. 154-155. —FOUCAULT, Michel, «De l'amitié comme mode de vie» [1981], *Dits et écrits. 1954-1988*, t. IV, París, Gallimard, 1994, texto 293. —GLEIZES, Henri, «L'État de droit et les moeurs, à quand le mariage des homosexuels?», en *Permanences*, revista mensual de formación cívica y de acción natural según el derecho natural y cristiano, 1997, núm. 340. —LEROY-FORGEOT, Flora, MÉCARY, Caroline, *Le PaCS*, París, PUF, 2000. —LEROY-FORGEOT, Flora, MÉCARY, Caroline, *Le Couple homosexuel et le droit*, París, Odi-

le Jacob, 2001. —SULLIVAN, Andrew, *Same-Sex Marriage: Pro and Con*, Nueva York, Vintage, 1997. —WARNER, Michael, *The Trouble with Normal. Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1999.

Éric FASSIN

→ *adopción; América del Norte; anti-PACS; asociaciones; Derecho europeo; heterosexismo; homoparentalidad; jurisprudencia; retórica.*

MCCARTHY, JOSEPH

Joseph McCarthy (1908-1957), senador republicano del estado norteamericano de Wisconsin, fue la figura emblemática de la lucha anticomunista desarrollada en Estados Unidos entre 1947 y 1954. Este periodo, conocido con el nombre de «macartismo», corresponde a la puesta en marcha de una auténtica caza de brujas en el conjunto de la sociedad norteamericana contra todo lo que los conservadores consideraban «antiamericano», influencia muy ligada al Partido Comunista y a la Unión Soviética. De hecho, el macartismo comenzó antes que la acción de McCarthy: simplemente encontró en él su expresión más sistemática y cargada de odio. De manera más estructural, el macartismo resulta directamente de la acción del Federal Bureau of Investigation (FBI) que, dirigido desde 1924 por J. Edgar Hoover*, encontró en este movimiento la expresión política de su acción administrativa y policial.

En 1947, impulsada por el presidente Truman en el contexto del comienzo de la Guerra Fría, se puso en marcha una comisión senatorial encargada de investigar la «lealtad» de los funcionarios federales. El objetivo de esta comisión eran todos los funcionarios partidarios del totalitarismo fascista* o comunista*. En este contexto se inició una larga investigación llevada a cabo por el conjunto de las administraciones y coordinada por el FBI. Como consecuencia del discurso de Wheeling, pronunciado en 1950 por McCarthy, se radicalizó el proceso. Unos días después, el subsecretario de Estado, John Peurifoy, fue llamado a testificar ante la comisión. A la pregunta de cuántos funcionarios habían dimitido desde 1947, Peurifoy contestó: «Noventa y uno», y precisó que la mayoría eran homosexuales. A partir de entonces la figura del homosexual, del «perverso», estuvo ligada directamente a la del comunista, la del «rojo». Por primera vez en la historia norteamericana la homosexualidad era un problema político de importancia. La lógica del discurso macartista sobre la homosexualidad era muy simple: los homosexuales son personas débiles de carácter, especialmente susceptibles de ser víctimas de chantaje y, además, pertenecen a círculos clandestinos sometidos a muchas influencias extran-

jerar; por ello están «destinados» a traicionar a la nación. En esta situación, cualquier empleo que afectara a la seguridad del Estado debía ser vigilado, especialmente los que dependían de la Administración federal. Fue esta lógica la que prevaleció en la aprobación de la ley sobre inmigración de 1952, que cerraba las fronteras a los «desviados sexuales» y la ordenanza de Eisenhower de 1953, que hacía de las «perversiones sexuales», un motivo de exclusión de los empleos federales.

La caída de McCarthy en diciembre de 1954, debida a la siniestra tarea que intentaba desarrollar dentro del Ejército*, y también a los rumores que corrían sobre la homosexualidad de su mano derecha, Roy Cohn, no cambió esencialmente la situación. El tema de la homosexualidad se situó entonces en el corazón del debate público norteamericano, se institucionalizó en el FBI la misión de control de los homosexuales, y la discriminación* contra los gays adquirió base legal.

Se estima que entre 1947 y 1950, es decir, antes de la radicalización del movimiento, fueron rechazados por su homosexualidad más de 1.700 candidatos a puestos federales, y expulsados más de 4.000 miembros de las fuerzas armadas y casi 500 funcionarios gubernamentales. El historiador John d'Emilio estima que entre 1950 y 1953 el número de gays y lesbianas expulsados de la Administración federal fue de entre 40 y 60 al mes. Incluso más, a partir de 1950 el macartismo sobrepasó los límites de una simple «depuración» de la función pública. Lo que se extendió por todo el país fue un auténtico «pánico» contra los homosexuales. Ya en 1949 la revista *Newsweek* calificaba a los homosexuales de «homicidas sexuales». Rápidamente se multiplicaron, en todo el territorio, las redadas de la Policía* en los bares de gays y lesbianas, los departamentos de Policía hicieron listas de nombres a partir de las detenciones en los establecimientos y en lugares públicos de ligue, e investigaron sobre las relaciones de amistad de las personas fichadas. En algunos estados, como Idaho, se reactivaron las obsoletas leyes antisodomía, que permitieron condenar en firme y llevar a prisión* a algunas personas. Más anecdótico y más sórdido, como consecuencia de un homicidio homófobo ocurrido en Miami en 1954, un diario local propugnaba que los homosexuales fueran castigados en la medida que incitaban a las personas «normales» a cometer este tipo de actos.

Más allá de las fronteras estadounidenses, la política macartista contra los gays y lesbianas tuvo consecuencias en Canadá y en el Reino Unido. Aquí también se concentraron los ataques en la Administración pública en nombre de la misma idea del «enemigo interior». En Canadá, el movimiento tuvo un impulso muy breve, pero a pesar de todo se adoptaron medidas contra los inmigrantes muy similares a las adop-

tadas en Estados Unidos. Más paradójicamente, en el Reino Unido fue precisamente la crisis del macartismo la que llevó a la constitución de la comisión gubernamental Wolfenden en 1954, encargada de investigar los problemas de la homosexualidad y la prostitución. Esta comisión publicó sus conclusiones en 1957, descartando la idea de peligrosidad social de la homosexualidad, primer acto político que conduciría una década después a la despenalización*.

En Estados Unidos, las consecuencias del macartismo obligaron al incipiente movimiento homófilo (la Mattachine Society, las Daughters of Bilitis) a adoptar un perfil bajo, resueltamente asimilacionista, que llevó incluso a la cooperación con las autoridades contra el ligue en lugares públicos, por ejemplo. Las tentativas de una militancia más radical, que había presidido la fundación de la Mattachine Society, no tuvieron más resultado que la revuelta de Stonewall* en 1969. Todavía en la actualidad los debates relativos a la presencia de gays y lesbianas en el ejército* estadounidense remiten directamente a esta lógica que se creó en la época del macartismo.

► D'EMILIO, John, *Sexual Politics, Sexual Communities*, Chicago-Londres, Univ. of Chicago Press, 1983. —D'EMILIO, John, *Making Trouble. Essays on Gay, History, Politics and the University*, Nueva York-Londres, Routledge, 1992. —REEVES, Thomas, *The Life and Time of Joe McCarthy*, Nueva York, Stein & Day, 1982.

Pierre-Olivier de BUSSCHER

→ *América del Norte; ejército; Hoover, J. Edgar; Inglaterra; peligro; policía; traición; Turing, Alan.*

MEDICINA

Para reflexionar sobre la homofobia de la medicina, o para describir las prácticas médicas que han contribuido al rechazo de la homosexualidad por parte de la sociedad, conviene poner en evidencia un proceso ambivalente, una tensión en la que los enunciados científicos son portadores de exclusión y a la vez de integración. Signo de esta ambivalencia son algunos de los actores más importantes del primer movimiento homosexual de principios del siglo xx, como el médico berlinés Magnus Hirschfeld*, productores de un discurso médico cuyo marco teórico apenas se diferencia del de los médicos que tratan de «erradicar» la homosexualidad, bien a través del tratamiento* de individuos, bien por medidas eugenistas.

Así, para comprender la historia de las relaciones entre medicina y homofobia es necesario seguir varias pistas, cuya intersección lleva a conclusiones muy paradójicas.

En primer lugar conviene conocer las condiciones sociales y científicas que hacen que en un momento dado de la historia la práctica homosexual y/o el individuo homosexual se vuelvan objetos científicos legítimos para la disciplina médica. Pero este fenómeno se desarrolló en un contexto particular de la historia de la medicina, y ésta, tras una serie de mutaciones, se convirtió en el auxiliar privilegiado del Estado (con la demografía, que surgió al mismo tiempo) en el «estudio de las poblaciones». Como ciencia del cuerpo humano, la medicina está llamada a problematizar de manera global la cuestión del uso de los órganos de la reproducción, haciendo surgir el propio concepto de «sexualidad», como señala Michel Foucault. A partir de ahí, su discurso se inscribe en un marco estructurado en torno a dos objetivos: favorecer la reproducción, y mejorar la calidad de su «resultado»; las tesis malthusianas plantean sólo una variación radical en la que se trata de no considerar más que la «buena reproducción». Este contexto permite, así, comprender los ejes de cuestionamiento que se convertirían en la apertura a la expresión de la homofobia: la homosexualidad es una desviación de la finalidad del acto sexual, igual que el onanismo, compromete las posibilidades de una potencial reproducción en el futuro, o, al menos, amenaza con alterar la calidad del fruto de esa posible reproducción, etcétera.

Este eje central del discurso médico permitió que se proyectara al nivel de los enunciados específicos, que se situaron sobre todo en la psiquiatría* del final del siglo XIX. «Contrario» al instinto genésico de la especie humana, la homosexualidad se percibe también como una especie de desorden del que no son responsables las personas afectadas. Igual que el suicidio*, no puede resultar de una elección, del mismo modo que el espíritu más criminal no puede «elegir» oponerse a las reflexiones vitales, de ahí la naturalización de la homosexualidad, que está acompañada de una patologización. Fue en este doble movimiento «naturalización/patologización» donde se construyó la alianza paradójica entre los primeros militantes homosexuales y la medicina. En el contexto de la Alemania imperial que castigaba con prisión* las relaciones sexuales entre hombres, la medicina proporcionó argumentos que permitieron imponer la visión de un homosexual víctima de una patología que reclamaba más compasión que castigo.

Un siglo después apareció la misma paradoja en el contexto de los trabajos en genética*. La investigación sobre las causas genéticas de la homosexualidad fue el producto directo de esta ciencia del siglo XIX, que había encontrado en la hipótesis de la herencia mórbida, ligada a la teoría de la degeneración*, el origen de las perversiones* sexuales.

Utilizada desde 1940 en los trabajos de carácter eugenista, consiguió su carta de naturaleza a finales

del siglo XIX gracias al apoyo de una parte del movimiento norteamericano de gays y lesbianas que, enfrentado al activismo de la derecha religiosa norteamericana, vio en sus resultados la prueba de que la homosexualidad era también «obra de Dios», o al menos de la naturaleza. Además, para muchos homosexuales, la percepción que tenían de su homosexualidad no remitía a una cuestión de elección y todavía menos a la idea de una construcción social. La genética aportó, por tanto, una respuesta biológica que podía satisfacer a la vez a los homosexuales, a los gays y las lesbianas militantes, y también a todos los que, en última instancia, deseaban la desaparición de la homosexualidad y poder aplicar una política eugenista «blanda» como la que permitía, por ejemplo, un diagnóstico genético prenatal de la orientación sexual.

A partir de ahí, esta constatación obligó a plantear la cuestión del papel de la medicina. El proceso por el que una constatación de sentido común («algunas personas tienen prácticas sexuales con personas del mismo sexo») se transformó en una categoría médica «científicamente comprobada» («la homosexualidad») y trató de construir el «hecho de ser diferente» como si fuera una forma de alteridad* absoluta. Esta situación era parecida a la de la construcción científica del concepto de raza, y, en este sentido, la homofobia tiene que ver directamente con el racismo en un análisis del uso político y social de las ciencias.

En este sentido, no era posible contemplar una medicina no homófoba más que a través de un deslizamiento que implicaría que se renunciaba a considerar la homosexualidad como objeto para construir mejor al homosexual en tanto que sujeto. Esto implicaba también algunas renunciadas científicas, y, en primer lugar, la búsqueda de las causas biológicas de la homosexualidad. Esta corriente fue la que surgió en la década de 1960 en Estados Unidos cuando se planteó, en torno a las asociaciones homófilas estadounidenses, una medicina de «bienestar» de los homosexuales, cuyo objetivo era permitir una aceptación del individuo frente a su orientación sexual para evitar los riesgos de depresión, alcoholismo, suicidio* ligados a un entorno homófobo. En esta misma perspectiva se crearon centros de salud comunitarios en los países anglosajones y asociaciones profesionales como la Asociación de los Médicos Gays (AMG) en Francia. También fue este marco el que amparó la respuesta comunitaria a la epidemia del sida* a partir de la década de 1980, tanto en la prevención como en la atención a los enfermos. No obstante, cabe aún preguntarse sobre el papel de la medicina en el mantenimiento de usos homofóbicos como la prohibición existente en muchos países del primer mundo de que los hombres que han mantenido contactos sexuales con otros hombres –independientemente de su orientación se-

xual, la frecuencia o incluso la antigüedad de esos contactos— sean donantes de sangre. Cifrándonos sólo a Europa, lo habitual es que esa prohibición sea de por vida (Austria, Bélgica, Dinamarca, Finlandia, Francia, Alemania...) o que exista el requisito de que el donante no haya mantenido relaciones homosexuales desde hace al menos un año (Inglaterra, Gales, Suecia, Hungría); sólo España, Polonia e Italia no establecen ningún tipo de restricciones. ¿Razones epidemiológicas o pervivencia de antiguos miedos bajo la capa de la Ciencia?

► ARON, Jean-Paul, KEMPF, Roger, *La Bourgeoisie, le sexe et l'honneur*, Bruselas, Complexe, 1984. — DYNES, Wayne, DONALDSON, Stephen, *Homosexuality and Medicine, Health and Science*, Nueva York-Londres, 1992. —FOUCAULT, Michel, *Histoire de la Sexualité. La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976 [ed. cast.: *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 2004]. —LANTÉRI-LAURA, Georges, *Lectures des perversions: histoire de leur appropriation médicale*, París, Masson, 1979. —BULLOUGH, Vern, *Science in the Bedroom. A History of Sex Research*, Nueva York, BasicBooks, 1994. —ROSARIO, Vernon (dir.), *Science and Homosexualities*, Nueva York-Londres, Routledge, 1997.

Pierre-Olivier de BUSSCHER

→ *biología; degeneración; endocrinología; ex gay; fascismo; genética; Himmler, Heinrich; Hirschfeld, Magnus; inversión; medicina legal; perversiones sexuales; psicoanálisis; psiquiatría; tratamientos.*

MEDICINA LEGAL

Cronológicamente la primera disciplina que se planteó como «experta» en la homosexualidad, la medicina legal puede ser entendida como una forma de transición entre el control religioso de las prácticas sexuales y la medicalización de la homosexualidad, que principalmente sería objeto de la psiquiatría* durante la segunda mitad del siglo XIX. Efectivamente, esta primera aproximación a la cuestión homosexual está construida en relación directa con la condena de las Iglesias y los Estados que eran, al menos en las monarquías europeas, el brazo secular del derecho divino. El objetivo de los trabajos de la medicina legal es poder probar las prácticas homosexuales que se realizan. En este sentido, y contrariamente a trabajos posteriores, esta medicina no proponía un análisis orientado a las causas de la homosexualidad, no proponía tratamientos* de ésta y todavía menos intentaba construir al «homosexual» (o al pederasta, ya que la palabra homosexualidad no se había inventado todavía) como entidad específica. Su único objetivo era, en tanto que ciencia experta en el cuerpo, poner

al día los rasgos manifiestos de una actividad sexual entre dos individuos del mismo sexo. En las sociedades que no reprimían legalmente la homosexualidad, como la Francia posrevolucionaria, su función sigue intacta, permitiendo así un «complemento» de información frente a otras situaciones delictivas (prostitución, chantaje, crímenes de sangre...).

Tres estudios han marcado en gran medida este campo disciplinario: Zacchias, en Italia, a comienzos del siglo XVIII, Casper en Alemania a principios del siglo XIX, y una generación más tarde, el francés Tardieu, que ostentó la cátedra de Medicina legal a partir de 1861. Estos trabajos tienen en común una estructura similar que mezcla una dimensión «sociológica» que describe los usos sociales de los individuos considerados culpables de prácticas homosexuales—discursos que recuperan bastante regularmente una «sociología» de bajos fondos tal como el siglo XIX se complacía en representarlos— y una dimensión anatómica que partía del postulado de que los órganos desviados regularmente de su uso «natural» quedaban marcados para siempre por estos abusos. De ahí la similitud en el método anatómico con la práctica clínica de la violación, cuyo objeto era encontrar señales tangibles de la coacción impuesta durante las relaciones sexuales. Además, el estudio de Tardieu sobre los pederastas es también un apartado de un tratado más general sobre los atentados contra las costumbres y la violación.

Además de su posición de ciencia auxiliar frente a la represión religiosa o jurídica de la homosexualidad, el discurso de la medicina legal ha contribuido en gran medida a legitimar algunas representaciones de la homosexualidad en el seno de la medicina* y más ampliamente en el seno de la sociedad. De hecho, en razón de los asuntos criminales que tenía que tratar, la medicina legal dio a conocer que la homosexualidad sólo podía ser vivida en el mundo de la noche, en los muelles de los puertos y casas cerradas, donde la prostitución, el chantaje, la extorsión, la traición* y la explotación estaban a la orden del día. Este vínculo, que le hizo decir a Tardieu que la pederastia (es decir, la homosexualidad) es la escuela donde se forman los criminales más audaces, fue otra vez retomado al principio del siglo XX por la escuela italiana de criminología de Lombroso, que destacó las similitudes entre «invertido de nacimiento» y «criminal de nacimiento» y permitió así la construcción de todos los discursos sobre la peligrosidad social de la homosexualidad, discursos que supo utilizar Jean Genet como arma de guerra en su rebelión contra la sociedad.

Por otra parte, la prueba por excelencia para la medicina legal era la dilatación del ano, a pesar de la opinión de Tardieu que pretendía haber descubierto el signo positivo de la práctica activa de la homosexualidad: los penes torcidos y enflaquecidos por la

penetración repetida en un orificio considerado muy pequeño «por naturaleza». El ano «infundibuliforme», en forma de embudo, y el esfínter relajado, normalmente acompañado de un aumento de las nalgas que adoptan una conformación femenina, evidencian la penetración anal pasiva que se confunde a partir de entonces con la homosexualidad. El insulto de «enculado» encuentra aquí su explicación científica y, sobre todo las formas femeninas de la pelvis de los invertidos, casi siempre acompañado de un aumento del pecho y de una atrofia del pene, prefiguraron las teorías de la inversión*, que representaban la homosexualidad como una inversión del género. En este sentido, la medicina legal inventó un cuerpo homosexual, fijando en la carne la diferencia de costumbres, siguiendo globalmente un proceso similar al de la medicina colonial y a la antropología* física que en la misma época inventaron las razas.

► ARON, Jean-Paul, KEMPF, Roger, *La Bourgeoisie, le sexe et l'honneur*, Bruselas, Complexe, 1984. – BONELLO, Christian, «Du médecin légiste à l'aliéniste. L'homosexualité sous le regard de la médecine au xième siècle», en TIN, Louis-Georges (dir.), *Homosexualités: expression/répression*, París, Stock, 2000. – CARLIER, François, *La Prostitution antiphysique*, París, Le Sycomore, 1981 (1ª ed. 1887). – CASPER (dir.), *Traité pratique de médecine légale*, París, Baillière, 1862. – CHEVALIER, Julien, *L'Inversion sexuelle*, París, Stock, 1893. – COUTAGNE, J.-P. Henry, «Notes sur la sodomie», en *Lyon médical*, Lyon, Henri Georg Libraire, 1880. – MARTINEAU, Louis, *Leçons sur les déformations vulvaires et anales produites par la masturbation, le saphisme, la défloration et la sodomie*, París, Ed. A. Delahaye y E. Crosnier, 1884. – RITTI, Antoine, «De l'attraction des sexes semblables», *Gazette hebdomadaire de médecine et de chirurgie*, 4 de enero de 1878. – SCHWARTZ, Léon, *Contribution à l'étude de l'inversion sexuelle*, tesis de medicina presentada en Montpellier, 1896. – TARDIEU, Ambroise, *Étude médico-légale sur les attentats aux mœurs*, París, Ed. Baillière, 1860.

Pierre-Olivier de BUSSCHER

→ biología; criminal; degeneración; endocrinología; ex gay; fascismo; genética; Hirschfeld, Magnus; inversión; medicina; perversiones sexuales; psicoanálisis; psiquiatría; tratamientos.

MEDIOS DE COMUNICACIÓN

A lo largo del tiempo la homosexualidad ha tenido tres tratamientos mediáticos: el silencio, la condena y la burla.

En el siglo XIX los periódicos no hablaban de ella o no la mencionaban más que como un ultraje: «actos

vergonzosos», «costumbres infames», «comercio abominable», etc. (la primera gran campaña mediática de la homosexualidad en Francia se realizó cuando el conde de Germiny fue detenido en un urinario de los Campos Elíseos en 1876). Para muchos ingleses era el vicio innombrable, *unspeakable, inter Christianos non nominandum*. En la década de 1920 el *Times* no publicó más que uno o dos artículos breves sobre este tema al año (algunos años no se habló nada de la homosexualidad) y en la década de 1930 el mismo periódico no utilizó nunca la palabra «homosexual»: la homosexualidad era definida como un «grave ultraje contra las costumbres», los bares homosexuales eran «bares de reputación particular». En 1929, durante el III Congreso de la Liga Mundial para la Reforma Sexual que se celebró en Londres, se denunciaron las «actitudes tabú» de la prensa; el año anterior, el *Daily Express* se había creído con derecho a escribir, a propósito del asunto Radclyffe* Hall: «Hay algunos vicios en el mundo que, puesto que no pueden ser curados, deben ser sobrellevados, pero en silencio». Hay que decir que en los países anglosajones prácticamente cualquier publicación relativa a la homosexualidad caía bajo el peso de las *obscenity laws*, de las que la más célebre fue la ley norteamericana de 1873, llamada ley Comstock.

Pero también en Francia, y también en la prensa de izquierda, el tabú era muy grande. Cuando Gide* publicó *Corydon* sin servicio de prensa, en 1924, *Le Canard Enchaîné* publicó un significativo recuadro: «M. André Gide anuncia que no da ejemplares de su libro (que podría prestarse a escándalo*) ni a los críticos ni a sus amigos. ¡Tanto mejor! Pero ¿por qué no hace el mismo favor a los libreros?». El tabú también concernía a la imagen: el célebre semanario británico satírico *Punch* no publicó casi ninguna caricatura homosexual entre 1919 y 1939; y el Código Hays, redactado en 1930 por un presbiteriano (Hays) y un jesuita (Lord), en vigor en Hollywood durante más de treinta años, hizo imposible la representación cinematográfica de la homosexualidad (artículo 3, párrafo 6: «Las perversiones sexuales, incluso en forma de alusión, están prohibidas»). Desde 1930 hasta 1961 la homosexualidad sólo pudo ser sugerida en las obras del cine* más poderoso del mundo; en 1961 una revisión del Código permitió la representación de «aberraciones sexuales», pero sólo con «discreción*, precaución y contención». Ese mismo año se produjo la primera emisión de televisión sobre el tema: *The Rejected*, por la cadena pública de San Francisco KQED; la emisión –excepcionalmente liberal para la época– fue rápidamente difundida por otras cadenas locales. La televisión francesa estuvo durante mucho tiempo paralizada de miedo por el tema homosexual: en 1973 (a petición del Elíseo), y de nuevo en 1974 (a petición del presidente de la cadena ORTF, Arthur Conte), *Les Dossiers*

de *l'Écran*, dedicados a la homosexualidad, fueron suprimidos de la programación. Hasta enero de 1975 no pudo emitirse el programa, que vieron 19 millones de telespectadores.

El endurecimiento homófobo, en el último tercio del siglo XIX, y después en las décadas de 1930 y 1950, tendió a hacer de los homosexuales una «clase-objeto»: cuando aparecían en los periódicos eran como protagonistas de diversos hechos. Los homosexuales de los que se hablaba eran perversos, suicidas, homicidas, criminales*, traidores, en definitiva, los *evil men* de los que hablaba el *Sunday Pictorial* británico en 1952. Hay que decir que los diversos hechos homosexuales hacían vender, como lo prueba el ruido que provocó en un país tan poco puritano como Francia, en 1903, el asunto Adelsward-Fersen (un joven barón fue perseguido por haber organizado en su casa de la avenida de Friedland cuadros vivos en los que participaron alumnos del liceo Condorcet) y, en 1908, el asunto Renard (el *maître* de un hotel fue acusado de haber matado a su patrón, recayendo las principales sospechas en la homosexualidad del detenido). Los medios de comunicación son portavoces de todos los discursos discriminatorios (el de los psiquiatras: los homosexuales son enfermos; el de la Policía*: son criminales; el del clero: son un peligro moral) y se puede afirmar que la patologización de la homosexualidad (en especial con los «asuntos» británicos: asunto Wilde*, asunto Burgess, asunto Montagu) ha sido su gran obra (y la del cine, donde la homosexualidad sugería y casi siempre criminal, como en la película *La soga* de Hitchcock de 1948; un célebre dicho de Hollywood decía: «Show me a happy homosexual and I'll show you a gay corpse» [«Muéstrame un homosexual feliz y te mostraré un alegre cadáver»]).

Algo quedó en la década de 1960 y principio de la de 1970: en 1962, el *Sunday Pictorial* se vanagloriaba ante sus lectores de cómo «descubrir un homo»; en 1963, *The New York Times* titulaba: «Al afincarse la homosexualidad cada vez más en Nueva York, se está creando una inquietud general»; en una de las primeras emisiones de televisión sobre el tema (CBS Reports, 1967) el periodista Mike Wallace se permitió afirmar que «el homosexual medio... no es capaz de una relación duradera como el matrimonio* heterosexual»; finalmente, cuando Ménie Grégoire dedicó una de sus emisiones en la RTL a «la homosexualidad, ese doloroso problema» (marzo de 1971) fue para dar la palabra a la medicina* y a la Iglesia. En definitiva, se podía hablar de homosexualidad a condición de condenarla. La prensa sensacionalista británica ha conservado hasta nuestros días este gusto por la estigmatización (el célebre presidente del *Sun*, el magnate australonorteamericano Rupert Murdoch, es antigay de manera enfermiza, y muchos responsables de Fleet Street piensan por populismo que la ho-

mofobia es uno de los hilos con los que seguramente mejor conectan los lectores de sus periódicos), estando asociado este gusto de forma obsesiva al fantasma de la revelación de un número incalculable de «algunas» al denunciar o sospechar de la homosexualidad de tal o cual celebridad.

La última imagen que nos ha legado la prensa es la de la caricatura*, la del ridículo, la del afeminado. Se construyó precozmente en Inglaterra (desde el siglo XVIII, la *molly* llevada a la picota y el *fop* con la muñeca doblada eran temas recurrentes antes del gran tabú victoriano); al principio del siglo XIX en Francia (con las representaciones de Cambacérès tocando la espalda a las mujeres y pavoneándose; más tarde, el «invertido», personaje femenino en un cuerpo de hombre, originó miles de dibujos y miles de «buenas» palabras, incluidos los informes judiciales). Esta fiebre caricaturesca cuyo apogeo se alcanzó con el asunto Eulenburg* en 1907 (que provocó en Alemania y en Francia muchos dibujos en los que la homofobia se disfrazaba de antimilitarismo); y la década de 1960 convirtió el tema en un asunto a la vez familiar y despreciable (como señalaba con melancolía E. M. Forster en su epílogo a *Maurice* en 1960); la prensa satírica en la Francia de las décadas de 1920 y 1930 denunció la «herejía* sentimental», el «vicio* alemán» (en 1933, *Fantasio* presentaba a Hitler como una loca perdida), la «propaganda» de las «costumbres especiales», la amenaza que pesaba sobre la sana chocarrería nacional. En Inglaterra, el «polari» (el argot homosexual) hizo su aparición en los programas de entretenimiento de la BBC a finales de la década de 1950: en Francia, desde la *Belle Époque* hasta los años cincuenta, los cancioneros se entregaron de lleno y es significativo que cuando Paul Mirguet* propuso su famosa enmienda (18 de julio de 1960), los diputados presentes en la sesión se partían de risa. Es cierto que el «sarasa», la «loca», el «mariquita», la «nenaza» se materializaron en miles de bromas y de imitaciones, muñeca doblada y andar ondulante, a través del *music-hall* y la radio en los liceos, los dormitorios, las fábricas, y dando a cada heterosexual la impresión de conocer la homosexualidad por lo que es: un desorden del comportamiento, un ridículo, una tara. Esta comicidad poco benevolente no llegó a desaparecer nunca: se encuentra en diferentes montajes de *Vicios pequeños*, en la célebre *Are You Being Served?* de la BBC (1972-1985), y todavía en la actualidad se encuentra en los chistes groseros de las «Grandes Cabezas» (RTL), en el *body-builder* [culturista] afeminado de alguna *sitcom* o en las imitaciones radiofónicas de Jack Lang.

La censura* homófoba explica, por otro lado, las grandes dificultades que encontraron las primeras tentativas de la prensa homosexual entre 1896 y 1960. Un primer intento fue realizado durante el Segundo Reich de Guillermo II, en 1896-1897, por el

esteta Adolf Brand, cuya revista *Der Eigene* sobrevivió a un comienzo difícil. Otro, mucho más infructuoso, se produjo en Francia en 1909 con el mensual literario *Akadémos*: la experiencia fue confidencial y duró menos de un año. En la República de Weimar fue cuando comenzó realmente esta historia, bajo la influencia de la excepcional vitalidad del movimiento homosexual alemán de la década de 1920: se crearon varios periódicos de éxito, *Die Freundschaft* en 1919, *Die Insel* en 1922 (revista que alcanzó una tirada de 150.000 ejemplares en 1929), *Die Freundin* en 1924. Esta prensa dinámica, que ofrecía informaciones de todas clases y especialmente muchos anuncios por palabras, se convirtió en la víctima de la cruzada cristiana *gegen Schund und Schmutz* (contra la pornografía y el fango), dirigida por Reinhard Mumm y que consiguió que se prohibiera entre 1928 y 1931; lo que quedó de prensa homosexual en Alemania fue barrido por el nazismo.

En Estados Unidos la experiencia intentada por Henry Gerber en Chicago en 1924 fracasó: *Friendship & Freedom* sólo publicó dos números antes de la intervención brutal de la Policía*. Todo volvió a comenzar en Los Ángeles en 1950, poco después de que naciera la Mattachine Society: *Vice-Versa*, fundada en 1947, el primer periódico de lesbianas, y *ONE*, creado en 1953, fue el primer periódico *queer*: *ONE* tuvo que enfrentarse en 1954 a la censura postal federal (el correo rechazó transportar la revista porque la consideraba pornográfica), y los editores gays no consiguieron que lo hicieran, tras una larga batalla, hasta enero de 1958, gracias a una sentencia a su favor del Tribunal Supremo. En Francia la revista *Inversions*, creada en noviembre de 1924, fue condenada enseguida por «ofensa a las buenas costumbres» por el Tribunal de Primera Instancia del Sena (marzo de 1926), después por el Tribunal de Apelación de París (octubre de 1926), y luego por el Tribunal de Casación (marzo de 1927). En este caso, el Tribunal de Casación estableció que podía haber «ofensa a las buenas costumbres» sin que necesariamente hubiera obscenidad estilística: en la homosexualidad el horror no está en las palabras sino en sí misma. A la muy valerosa y militante revista *Futur*, fundada en 1952, se le prohibió hacer publicidad*, sufrió una suspensión de la publicación desde marzo de 1953 a junio de 1954 y originó, el 5 de diciembre de 1956, un significativo fallo del Consejo de Estado, que la enterró: «Una publicación que defiende y exalta la homosexualidad en nombre de la libertad absoluta del individuo y de la libertad de las prácticas sexuales es una publicación cuyos fines están en contra de la moral común». Y la muy convencional revista *Arcadie*, principal publicación homosexual francesa antes de *Gai-Pied*, también tuvo prohibida la publicidad y la venta a menores desde su primer número, en 1954, hasta 1975 (su director, el trajeado André Baudry,

también fue llevado a un correccional por ofensa a las buenas costumbres en febrero de 1955). Todavía en julio de 1982 la comisión Holleaux, encargada de la homologación de las frecuencias de radios libres, rechazó atribuir una a una frecuencia gay (que emitía ilegalmente pero con cierto éxito desde septiembre de 1981), y hubo una manifestación de 3.000 oyentes el 20 de julio de 1982 para que por fin se concediera oficialmente una frecuencia a «las radios de los gays, las lesbianas y sus amigos». Recordemos que, aunque autorizados, los medios de comunicación homosexuales, también sufren en nuestros días una gran debilidad material, y, a excepción de algunos éxitos contados, la rotación de los títulos es muy grande (este fenómeno se constata en todas partes: en Estados Unidos, en Francia, en Rusia...).

Aunque las cosas evolucionaron en las décadas de 1970 y 1980, sólo han cambiado parcialmente. En primer lugar hay que señalar la gran timidez de las emisoras de información de cara a la homosexualidad, timidez que explican varios factores: la falta de legitimidad del tema hasta el principio de la década de 1980, la obsesión por un «público familiar» contra el que chocaba esta realidad; la escasez de homosexuales capaces de hablar a cara descubierta. La epidemia del sida*, la multiplicación de asociaciones* homosexuales, el éxito del Día del Orgullo de Gays y Lesbianas han cambiado radicalmente las cosas desde hace más de veinte años, pero la homofobia mediática sigue existiendo. Muestra claramente su rostro cuando un periodista confunde homosexualidad y pedofilia o recuerda con insistencia la homosexualidad de un criminal* o no habla del carácter violentamente homófobo de una declaración de la señora Chirac, cuando una redacción guarda silencio ante una noticia importante de la actualidad homosexual (los *Gay Games*, por ejemplo, víctima de la homofobia arcaica de las «secciones de deportes*»), cuando el director de un programa rechaza la creación de una emisión gay y lesbiana (en Francia no hay ninguna en las cadenas hertzianas, mientras que en el Reino Unido existen varias desde 1979), limita o restringe al máximo la cobertura del Día del Orgullo de Gays y Lesbianas parisino (TF1), avala la ausencia de homosexuales en la mayoría de obras de ficción o impone la heterosexualidad a los participantes en algún concurso de televisión (*Loft Story*, M6, 2001). Fuera de Occidente la situación es muy preocupante: Igor Kon ha demostrado el vigor de la homofobia en la prensa soviética de la década de 1980 y en la prensa rusa de la de 1990, donde se asimila homosexualidad a todo lo que se aborrece: el bolchevismo, el sionismo, la democracia occidental, ¡y a veces las tres al mismo tiempo!

La creciente presencia de los homosexuales en Occidente en la década de 1970 provocó en los

conservadores cristianos un auténtico *backlash* mediático: empezó en Estados Unidos en 1977 con la cruzada de Anita Bryant* en Florida (Save Our Children) y prosiguió durante la era Reagan con la explotación de mala fe de los temores engendrados por el sida, «castigo de Dios». Se multiplicaron entonces las publicaciones de la derecha religiosa norteamericana con el fin de presentar al gran público, menos culto, imágenes estereotipadas y negativas de la homosexualidad, y de proporcionarle argumentos pseudocientíficos sobre este tema. Para esta «mayoría moral» importaba hacer creer que no puede haber realización en la homosexualidad (que los homosexuales son incapaces de tener relaciones estables, que son desgraciados, que deben ser cuidados, que se dispone de «tasas de curación» muy alarmantes) sin que esta infelicidad venga nunca de las condiciones sociales impuestas a los homosexuales, especialmente por la homofobia cristiana.

Durante los años setenta del siglo xx en Francia, *Le Figaro* ofreció muchos ejemplos de homofobia mediática, rayando a veces en lo innoble, como en la necrológica de Jean-Louis Bory realizada por Renaud Matignon en junio de 1979: «Pervirtió a toda la *pseudointelligentsia*, fabricando izquierdistas de la bufonería, bufones del izquierdismo, prosélitos del muchachito». Por otro lado, Francia conoció un intento de asfixiar a la prensa homosexual durante la primera cohabitación: en marzo de 1987, Charles Pasqua, ministro del Interior, pidió la aplicación de la ley de 1949 sobre la protección a los menores para *Gai Pied Hebdo*, principal revista homosexual de la prensa francesa. El asunto hizo mucho ruido: Jack Lang animó al Partido Socialista a resistir, y Pasqua cayó en el ridículo al abrir un «museo de lo horrible», aunque acabó por ceder. Pero el *lobby* homófobo cristiano no desapareció: se le vio actuar en la década de 1990 con motivo de los debates sobre los anuncios publicitarios antisida en la televisión (¿Se debía mostrar a los gays haciendo el amor o sólo abrazándose?), y sobre todo contra el PACS y los nuevos derechos de los homosexuales. Una asociación tradicionalista creada en 1986, Avenir de la Culture, asociada a la secta brasileña TFP (Trabajo, Familia, Propiedad), se prometió condenar a los gays y lesbianas a ser invisibles durante siglos y actuó a través de correos masivos desde que aparecieron en la televisión, incluida la asociación Sidaction. Aunque el correo de los lectores de *Le Figaro* a propósito del PACS dio una idea bastante acertada del desgaste causado en la burguesía tradicional por parte del catolicismo, el vichismo y el gaullismo juntos, algunas tribunas libres de *Le Monde* o algunos artículos de *L'Esprit*, mucho más sofisticados, muestran claramente que el discurso católico sabe desfigurar las ciencias humanas para mantener su exclusiva, contaminando también a una parte de la

izquierda oficial. El *lobby* familiarista homófobo se preocupa por la nueva fuerza de los gays y las lesbianas, por su papel de promotores de modas así como por su relativo prestigio entre la juventud. La irrupción de la familia* homosexual en los debates mediáticos (en la década de 1990) era, por tanto, una subversión y un desafío: había que crear una corriente de opinión contra la homoparentalidad* a pesar de la imagen más bien buena de los homos en la opinión pública. El resultado fue algunas intervenciones mediáticas anti-PACS*: llamamientos encendidos a respetar la «naturaleza» y la diferencia* de sexos (como se produjo cuando Guy Coq monopolizó la palabra en un plató de FR3 ante unos estupefactos Philippe Mangeot y Éric Fassin, en noviembre de 1998), retoma de elementos simbólicos de la cultura juvenil (el himno gay *I Will Survive*, las camisetas multicolores «PACS out» enarboladas el 9 de octubre de 1998 por los diputados homófobos Renaud Dutreil y Christine Boutin), manifestaciones de asociaciones familiares católicas que buscaban (con la ayuda obligada de *Le Figaro* y TF1) resucitar el movimiento de masas a favor de la escuela privada de 1984. Pero la más importante de estas manifestaciones, el 30 de enero de 1999, defraudó las esperanzas de los organizadores y los ocultó tras el odio y el ridículo: la derecha deseaba conseguir su mutación mediática, pero sólo manifestaba sus temores ancestrales y su clericalismo efervescente («maricas a la hoguera»), mientras que Act Up desafió a los manifestantes en lo alto de Trocadéro con una gran pancarta soberbiamente firmada: «Las locas de Chaillot».

La evolución positiva de los medios de comunicación se ha debido en gran parte a los gays y las lesbianas. Conscientes de que la homofobia se construye y difunde a través de los medios de comunicación, los homosexuales se han organizado en grupos de presión, sobre todo en Estados Unidos. Stonewall* (1969) desempeñó un papel decisivo: los homosexuales norteamericanos se dieron cuenta de que eran víctimas de una auténtica censura por parte de la gran prensa (los tumultos sólo ocuparon un pequeño espacio en la página 33 de *The New York Times*) y de que debían combatir para acceder sin distorsiones a la conciencia de la opinión pública: también fue ésa la época de las protestas contra Vietnam y de los combatientes por los derechos civiles, táctica que consistía en «crear un acontecimiento» a través de las manifestaciones, marchas y paradas. En 1973 los activistas de la GAA (Gay Activist Alliance, fundada en Nueva York en 1969 por el ala moderada del Gay Liberation Front) se enfrentaron con los directivos de la cadena ABC por los estereotipos de sus series de televisión. El mismo año, 1973, *Gay Raiders* interrumpieron el informativo de la tarde de la cadena CBS. También en 1973,

una escisión de la GAA dio lugar a la NGTF (National Gay Task Force), que en 1974 promovió un boicot contra la serie dramáticamente homófoba *Marcus Welby, M. D.* En 1985 se creó en Nueva York la GLAAD (Gay and Lesbian Alliance Against Defamation) para protestar contra la forma en la que los medios de comunicación informaban sobre la epidemia del sida: es cierto que la enfermedad había provocado en la prensa norteamericana auténtico pánico histórico (se hablaba de *guilty victims* para enfrentar a los homosexuales y a los heterosexuales y a los niños, se ensañaron con algunos enfermos célebres, como Rock Hudson, se especulaba con los homosexuales vengadores o perversos que tratarían de contagiar la enfermedad a gran escala). La acción de la GLAAD consiguió a la larga un gran éxito (a partir de 1988-1992, la información sobre el sida es a la vez médica, más compleja y racionalizada) y la GLAAD es en la actualidad el primer grupo gay de vigilancia y presión en Estados Unidos: obtuvo, entre otras victorias, que *The New York Times* utilice la palabra gay para designar a los homosexuales, cosa que se rechazaba hasta 1987; consiguió también que los responsables de Disney/ABC autorizaran el *coming out* de la lesbiana de la serie *Ellen*, principal acontecimiento televisivo de 1997.

Los orígenes de Act Up (Aids Coalition To Unleash Power) están vinculados especialmente a un combate mediático: el movimiento fue fundado en 1987 por activistas neoyorquinos que constataron no sólo la inercia del Gobierno Reagan, sino también los grandes prejuicios de los grandes medios de comunicación (uno de los fundadores de Act Up, Vito Russo, era un especialista de la representación de la homosexualidad en el cine). La estrategia de Act Up, en Estados Unidos y en el resto del mundo (Act Up-París se creó en 1989) fue espectacular en muy poco tiempo: hostigamiento asfixiante a los responsables, teatro en la calle y agitación y propaganda, despliegue de pancartas y encadenamiento de los militantes en los lugares públicos más inesperados, como Wall Street en 1989, creación de imágenes de choque tomadas de los medios de comunicación, como el triángulo rosa, el slogan *silence=death*, o, en París, el preservativo gigante colocado en el obelisco de la Concordia el 1 de diciembre de 1993. Esta estrategia provocó una mezcla de fascinación y resistencia: los grandes medios de comunicación habían presentado durante mucho tiempo a Act Up como una organización irracional y extremista (en Francia se le imputó el fracaso de Sidaction en 1996); los poderes públicos norteamericanos utilizaron a la policía*, el FBI y el aparato judicial para intimidar a los militantes. Pero, en general, el activismo gay consiguió modificar el comportamiento de los medios de comunicación no gays: los que se interesaban mucho más por los homosexuales los censura-

ban mucho menos (se pudo ver con motivo de la información en directo de la marcha de los gays sobre Washington en 1993), prestan atención a lo que dicen y también descubren el *gay power*, es decir, el hecho de que los gays están muy bien representados en las elites y entre los promotores de modas y tienen rentas altas (pareja gay = *dink: double income no kid* [doble declaración de la renta, no hijos]) interesa a los publicitarios y no dudan en utilizar el arma del boicot. En Inglaterra, la acción de cara a los medios de comunicación se repartió fundamentalmente entre *Stonewall* de Angela Mason (que señaló las desigualdades que sufrían los gays y las lesbianas, y *OutRage!* de Peter Tatchell (que denunció la homofobia en todas sus formas). Desde el principio de la década de 1990 Tatchell practicó regularmente el *outing** de obispos y políticos y llegó a crear auténticos *happenings* distribuyendo pasquines en los institutos sobre el tema *It's OK to be gay*, interrumpiendo la misa de Pascua oficiada por el arzobispo de Canterbury o persiguiendo durante sus visitas oficiales al homófobo Robert Mugabe, presidente de la República de Zimbabue.

En Francia, el movimiento homosexual de la década de 1970 se centró en la protesta mediática: la emisión de Ménie Grégoire en RTL el 10 de marzo de 1971 fue interrumpida por un gran *happening* lésbico, que era el origen directo del Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR) y de las primeras manifestaciones de gays y lesbianas (participación del FHAR en el desfile del 1 de mayo de 1971). Tras muchas dudas, los grandes periódicos se interesaron por los homosexuales. *Libération*, fundado en 1973, fue el primer periódico en luchar contra la homofobia dando una gran presencia al fenómeno gay (vanagloriándose incluso de haber dado «más información sobre la homosexualidad en ocho años que el conjunto de la prensa francesa en un siglo»), y esta solicitud le llegó a costar un proceso por «ofensa a las buenas costumbres e incitación al desenfreno*» en 1979. Las cosas se estropearon después: la línea editorial cambió en la década de 1980, el periódico habló varias veces de «cáncer gay» a propósito del sida, y curiosamente fue muy timorato en los años 1997-2001 con el tema de los derechos de los homosexuales. El periódico *Le Monde*, que en 1960 no había dicho una palabra de reprobación contra la enmienda Mirguet*, señaló la importancia del voto gay en la victoria de François Mitterrand (12 de mayo de 1981) y siguió esta evolución en la década de 1990, hasta el punto que su línea editorial es hoy día muy avanzada en esta cuestión, cosa que no complace a todos los lectores, como lo demuestra la correspondencia recibida después del Día del Orgullo de Gays y Lesbianas de 2001. Varios factores explican el bienvenido nuevo comportamiento de *Le Monde* con respecto a los gays y las lesbianas:

los más importantes son el declive del *lobby* demócrata cristiano en la redacción del periódico, la epidemia de sida (que ha impregnado de una gravedad trágica la cuestión homosexual y suscitado un asociacionismo gay del que formaban parte algunos periodistas) y la importancia cultural y política de los debates sobre el PACS, el matrimonio* y la homoparentalidad* (que reúnen a los gays y las lesbianas y a la izquierda progresista). En la televisión, la emisión que más contribuyó a mejorar la imagen de los homosexuales entre los espectadores fue *Ça se discute* de France 2: Jean-Luc Delarue, con cierta fineza y mucha benevolencia, contribuyó a hacer visible al homosexual normal (el provinciano, el hijo de obreros, el hombre que no se diferencia en nada de su vecino) a romper así los estereotipos homófobos, a hacer presente la homoparentalidad, convertirla en tema de conversación, en algo pensable y que puede formar parte de las costumbres normales.

Diremos, finalmente, que los periodistas homosexuales de los medios de comunicación no homosexuales se esconden menos que antes y que su acceso a puestos de poder atestigua y acentúa el retroceso de la homofobia: en 1990 Jeffrey Schmalz, subdirector de *The New York Times*, reveló su homosexualidad: en 1992 se creó en Estados Unidos la National Lesbian & Gay Journalists Association, que tres años después contaba con más de 1.000 miembros. En el Reino Unido los homosexuales declarados son relativamente numerosos en los mejores periódicos (*The Guardian*, *The Times*, *The Independent*) o en las grandes cadenas de televisión (BBC, Channel 4, ITV), y un gay (Guy Black) ha llegado a ser presidente de la Press Complaints Commission. En Francia no se han producido las mismas reacciones que en los países anglosajones y, salvo algunas excepciones, la discreción* es lo normal (el entonces presidente de France Télévision, Marc Tessier, es un buen ejemplo de ello).

Nos queda comentar la baja representación de los gays y lesbianas en la ficción televisiva: el país donde sin duda se ha dado mejor este tema es el Reino Unido (desde *Retorno a Brideshead*, que dio a conocer a Jeremy Irons, hasta *Queer as Folk*, *This Life* y *Absolutely Fabulous*, que dio la vuelta al mundo). En Estados Unidos, sin ser tan buena, la situación mejoró en la década de 1990. Sin duda fue la serie de culto norteamericana *Friends* la más reveladora de la evolución que se ha producido hoy día en todo el mundo, en los productores y en los espectadores: ninguno de sus protagonistas es gay, pero todos son *gay-friendly* y son respetuosos y se emocionan con el matrimonio lésbico de la ex mujer de Ross... Las cosas también han empezado a cambiar en el beso: durante mucho tiempo el beso homosexual fue un tabú absoluto en la ficción popular; la primera serie que mostró a dos hombres abrazán-

dose sin que la escena resultara chocante fue la serie australiana *GP*, de 1995.

Sin embargo, también a este respecto las cosas parecen haber experimentado un cambio importante durante el primer decenio del siglo: cada vez son más las series de éxito creadas en Estados Unidos con protagonistas homosexuales o bisexuales, como, por ejemplo, *A dos metros bajo tierra*, *Anatomía de Grey* o *House*. En España también abundan los ejemplos: sin ánimo de exhaustividad, *7 vidas* mostraba con naturalidad la vida de una actriz lesbiana, *Aquí no hay quien viva* presentaba a una pareja de gays, *Hospital Central* a otra de lesbianas, *Física o química* a adolescentes que salían del armario y *Aída* a un niño homosexual (que en uno de los capítulos besaba en la boca a su mejor amigo...). No hay que desdeñar la influencia que estas series han tenido en la aceptación progresiva de la dignidad de los homosexuales y de los matrimonios entre personas del mismo sexo por parte de sectores cada vez más amplios de la sociedad española, como tampoco el efecto benéfico de la manifestación pública de su orientación sexual por parte de profesionales de la televisión tan apreciados por el gran público como el presentador Jesús Vázquez o el humorista Jorge Cadaval, del dúo *Los Morancos*, ambos, además, casados con otros hombres.

► ALWOOD, Edward, *Straight News: Gays, Lesbians and the News Média*, Nueva York, Columbia University Press, 1996. —CHAUNCEY, George, *Gay New York: Gender, Urban Culture and the Making of the Gay Male World, 1890-1940*, Nueva York, Basic Books, 1994. —GROSS, Larry, «Sexual Minorities and the Mass Media» en BORCHERS, Hans; KERUTZNER, Gabrielle; SEITER, Ellen, WORTH, Eve-Maria (dir.), *Remote Control: Television, Audiences, and Cultural Power*, Londres, Routledge, 1990. —HOWES, Keith, *Boardcasting It: An Encyclopedia of Homosexuality on Film, Radio, TV in the UK, 1924-1993*, Londres, Cassel, 1999. —RUSSO, Vito, *The Celluloid Closet: Homosexuality in the Movies*, Nueva York, Harper & Row, 1987. —SANDERSON, Terry, *Mediawatch: The Treatment of Male and Female Homosexuality in the British Media*, Londres, Cassel, 1995. —SIGNORILE, Michelangelo, *Queer in America: Sex, the Media and the Closets of Power*, Nueva York, Random House, 1993. —STEAKLEY, James D., «Iconography of a Scandal: Political Cartoons and the Eulenburg Affair in Wilhemmin Germany», en CHAUNCEY, George; DUBERMAN, Martin, VICINUS, Martha (dir.), *Hidden from History: Reclaiming the Gay & Lesbian Past*, Nueva York, New American Library, 1989. —TAMAGNE, Florence, *Histoire de l'homosexualité en Europe, Berlin, Londres, Paris, 1919-1939*, París, Le Seuil, 2000. —WEEKS, Jeffrey, *Coming Out, Homosexual Politics in Britain, from*

the Ninetenth Century to the Present Time, Londres, Quartet Books, 1977.

Pierre ALBERTINI

→ artes plásticas; caricatura; censura; cine; escándalo; literatura; outing; publicidad.

MIRGUET, PAUL

Paul Mirguet (1911-2001) ha dejado su nombre a una enmienda de 1960 que convertía la homosexualidad en una «plaga social» y marcaba el apogeo de la homofobia política en la Francia del siglo xx.

Mirguet era un parlamentario de tercer orden y su carrera de diputado fue muy corta (1958-1962). Nada le predisponía a la carrera política: nacido en 1911 en una familia campesina de Val de Metz (en Moselle, alemana en esa época), con una formación sólo de primer grado superior, trabajó desde muy joven en una pequeña empresa frigorífica de venta de carne. La guerra fue lo que transformó por completo su vida: Mirguet, que rechazaba el desmoronamiento y la anexión de Moselle al Gran Reich, fue de las FFI²⁵ en el Indre y en 1944 estuvo al frente de los guerrilleros de Berry-Creuse, con el nombre de «guerra de Surcouf». Fue un jefe eficaz, cuya ayuda fue decisiva para los aliados después del 6 de junio (corte de vías férreas, ayuda a las SAS británicas). Con la Liberación se rehicieron sus intereses profesionales: durante algún tiempo fue director del servicio de carnes en el Ministerio de Abastecimientos y, en 1956-1957, jugó un importante papel en el proyecto de reconstrucción de los mataderos de La Villette, que sería catastrófico y ruinoso. Presidente de los Combatientes Voluntarios de la Resistencia de Moselle, gaullista de toda la vida, consejero municipal del RPF de Metz desde 1947, fue elegido diputado por la UNR en 1958, ganando en su circunscripción al demócrata cristiano Joseph Schaff. Fue vencido por su predecesor en 1962, rompió con los responsables mosellenses de la UDR y no volvió a ser elegido parlamentario. Murió en el olvido en mayo de 2001.

La actividad del diputado Mirguet fue muy limitada y generalmente poco inspirada: fue una mezcla de los intereses de los carboneros de Lorena, del lobby de la carne, de apología de la civilización occidental en peligro* y de antiamericanismo. Pero este hombre es célebre por haber propuesto y conseguido que se aprobara, el 18 de julio de 1960, una enmienda que autorizaba al Gobierno a tomar «todas las medidas necesarias para luchar contra la homosexualidad», calificada de «plaga social». Esta

enmienda era tanto más injuriosa cuanto que venía a completar una ley que autorizaba al Gobierno a legislar contra el alcoholismo y el proxenetismo, males incuestionables a los que la homosexualidad era asociada en Francia. Mirguet presentó su enmienda con estas palabras: «Pienso que es inútil insistir más, pues ustedes son conscientes de la gravedad de la plaga de la homosexualidad, plaga contra la que tenemos el deber de proteger a nuestros hijos» (es de destacar la amalgama homosexualidad-pedofilia*, habitual en esa época). «Desde el momento en que nuestra civilización, peligrosamente minoritaria en un mundo en plena evolución, se hace tan vulnerable, debemos luchar contra todo lo que pueda disminuir su prestigio; en este campo, como en otros, Francia debe dar ejemplo» (es preciso señalar aquí el tono tan gaullista, la alusión melancólica, la descolonización y quizá la referencia negativa a los movimientos anglosajones a favor de la despenalización tres años después de las conclusiones de la comisión Wolfenden en el Reino Unido). Se puede pensar que Mirguet era portador de los prejuicios sociales de su entorno (en Alsacia y Moselle estuvo prohibida la homosexualidad desde 1871 hasta 1918) y de su electorado (es muy probable que buscara el apoyo de los demócratas cristianos).

La votación se realizó en una sesión nocturna (es un punto común entre la enmienda Mirguet y la enmienda Labouchère, votada en el Parlamento de Westminster en 1885 y que tuvo consecuencias terribles para los homosexuales británicos), casi sin debate (los debates sobre la enmienda Mirguet ocuparon menos de una columna del *JO* [Diario Oficial] y, en el momento de la proclamación del resultado final, 323 a favor, 131 en contra, el propio *JO* menciona los «aplausos de la derecha y el centro»). Estaba claro que para los votantes, la ley concernía sobre todo al alcoholismo, y los que votaron «no» o se abstuvieron (contrariamente a lo que intentó hacer creer François Mitterrand que estaba en este caso) lo hicieron no por homofilia sino para proteger los intereses del lobby del alcohol. Por otro lado, al día siguiente, *Le Monde* trató del informe de André Ballet, en el que la propuesta de Mirguet sólo ocupó unas líneas: «La Asamblea Nacional autoriza al Gobierno a restringir por ley el privilegio de los cosecheros destiladores». No es menos claro que casi para todos, especialmente los comunistas, los demócratas cristianos del MRP, los gaullistas, la homosexualidad era una «plaga social», una enfermedad contra la que era legítimo tomar medidas. Nadie pidió la palabra para refutar a Mirguet o para defender a los homosexuales. No hubo ninguna explicación de voto referida a la enmienda. La propuesta de Mirguet fue acogida sobre todo con risas, lo que nos recuerda que la homosexualidad no era en Francia un tema político legítimo en 1960. Y, tratando de conferir solemnidad al debate, el presidente de la

²⁵ Las FFI eran las Fuerzas Francesas del Interior que agruparon a las fuerzas militares clandestinas de la Resistencia francesa. [N. de los T.]

Comisión de Asuntos Sociales, Marcelle Devaud (UNR), tuvo una reacción significativa: «No encuentro que esto sea particularmente extraño. No estamos aquí entre *chansonniers*. Estén seguros de que no nos molesta hablar de estas cosas ya que existen. *Es natural que se hable de ellas para combatir las*».

Rápidamente votada en el Senado, esta infame ley fue promulgada el 30 de julio, firmada por el presidente de la República, Charles de Gaulle, y por los ministros Roger Frey, Edmond Michelet, Pierre Châtenet, Wilfrid Baumgartner y Bernard Chenot. *Le Monde* no hizo el menor comentario. *Paris-Presse* publicó la fotografía de Mirguet con una leyenda como si fuera un héroe: «Lorenés, de cuarenta y ocho años, director de una sociedad, ha sido el primero en pedir medidas contra la homosexualidad». Sólo protestó la asociación Arcadie, en una carta dirigida a Mirguet, con un trato muy deferente. Mirguet respondió señalando su inquietud como padre de familia (estaba casado y era padre de dos hijos) y pretendía que no había pedido al Gobierno que adoptara medidas represivas sino médicas. Gracias a esto, algunos meses más tarde, la ley del 25 de noviembre de 1960 agravaba las penas para los casos de «ofensa pública al pudor» de carácter homosexual. La sociabilidad homosexual parisina, aún embrionaria, se vio muy afectada: el club de socios de Arcadie tuvo que cesar sus sesiones de té con baile de los domingos por la tarde, y la revista suspendió sus anuncios por palabras.

Con el transcurso del tiempo Mirguet estuvo cada vez menos orgulloso de su enmienda, y es interesante señalar que no dijo una palabra sobre ella en su programa electoral de 1973. Sin embargo participó, solo y patético, en el programa de *Dossiers de l'Écran* dedicado a la homosexualidad, en enero de 1975. Los tiempos habían cambiado. Jean-Louis Bory se lo llevó de calle. Incluso el sacerdote y los médicos presentes en el plató hicieron frente común contra Mirguet.

● MIRGUET, Paul, *Vandres et réalités économiques et politiques*, París, Brunétoile, 1957.

MIRGUET, Paul, *Programme de réformes et d'action politique pour une France libre et sociale*, Metz, Reinert, 1973.

Pierre ALBERTINI

→ *anormal; Francia; heterosexismo; penalización; política.*

MONSEÑOR

En la corte de Versalles nadie ignoraba que Felipe de Orleans (1640-1701), llamado Monseñor, hermano de Luis XIV, estaba poseído desde su infancia por el fantasma del travestimiento. Estaba loco por

las cintas, encajes, joyas, y le encantaba ponerse vestidos siempre que podía. La influencia que ejercía sobre él su amante, el caballero de Lorena, no contradecía los demás rasgos de su carácter que eran una piedad muy llamativa, la obsesión por el protocolo y la etiqueta, una rara fineza de espíritu, todo lo cual le hizo decir a su segunda esposa que era «comparable a Enrique III* desde todos los puntos de vista».

Contrariamente al discutido caso de este último, no se trataba aquí de discutir una preferencia homosexual que estaba muy clara, sino de situarla en un conjunto de elementos que condicionaban lo que se podría llamar notoriedad contrariada de Monseñor. En primer lugar, éste tuvo que sufrir la comparación con sus esposas. La primera, Enriqueta de Inglaterra, irradió el siglo con su encanto y sobre todo por su injusta desaparición precoz, a los veintiséis años (1670), sobre la que se especuló, sin pruebas, que podría haber sido provocada por el veneno que le habrían suministrado los favoritos de su marido, que los habría dejado actuar. Tras haber sido eclipsado por la belleza de la difunta, Monseñor fue aplastado por el espíritu de su segunda esposa, la estruendosa princesa Palatina, que dedicó su exilio versallés a lanzar dardos envenenados a toda la sociedad de la Corte a través de cartas subidas de tono. El trato que la Palatina daba a su marido, al que el deber conyugal le había obligado a darle tres hijos pero que después de haber fracasado en transformarla en muñeca de la Corte la trataba con afectuosa indiferencia, oscilaba entre afección, repugnancia y conmiseración. Considerado al principio «el mejor hombre del mundo» (1672) vio muy pronto cómo se apagaba su estrella: «Monseñor es un libertino, y sólo se dedica [...] a recomendar a sus favoritos para que obtengan de Su Majestad buen trato y toda suerte de favores. En cuanto a sus hijos, no piensa en ellos» (1686). Teniendo en cuenta todo esto, su único defecto, sin embargo, era dejarse llevar por los favoritos que le predisponían contra la gente que tenía más cerca, dicho de otra forma, correspondía al prototipo de hombre afeminado, fútil e influenciado y, como tal, más dispuesto a «llorar que a odiar». El contraste con su real hermano mayor, por el que la Palatina profesaba un amor platónico, era evidente; ella, que según una de sus amigas «nunca había estado casada»...

El destino histórico de Monseñor se encontró con esta inevitable confrontación con Luis XIV. A los ojos de éste, avergonzado por el precedente de su tío Gastón de Orleans, eterno aspirante a la corona de su hermano Luis XIII, era prioritario neutralizar políticamente la doble inoportunidad que representaba su hermano menor. Entretenerle, verle estimularse en su inclinación «particular» parece haber sido la línea de conducta adoptada precozmente en

todas las conciencias del entorno real para confinar a Felipe de Orleans a un infierno moral prohibiéndole todo contacto con la oposición nobiliaria. Al menos en dos ocasiones Luis XIV se había sentido confortado con esta postura. En 1656 la prontitud con la que la Corte se había vuelto hacia su hermano cuando la enfermedad amenazaba con llevárselo, impresionó desagradablemente al rey. Volvió a suceder lo mismo en 1677 tras los éxitos militares de Monseñor en la Guerra de Holanda. Los laureles que ganó no le hicieron perder la desafección de su hermano, pero despertaron la desconfianza del rey: jamás se volvió a ver en campaña al duque de Orleans. Finalmente, en el crepúsculo del siglo, marcado por una devoción y una austeridad acentuadas, las costumbres de Monseñor cumplieron fácilmente la función de contraste con los desenfrenos de su hijo, el futuro regente. Así, el atavismo de la perversión* atribuido a los Orleans, alimentaría el antagonismo, que perduraría en la historia, entre la rama del hermano mayor y la rama decadente de la familia real.

► Princesa Palatina, *Lettres de Madame, duchesse d'Orléans*, ed. O. Amiel, París, Mercure de France, 1981. —ERLANGER, Philippe, *Monsieur, frère de Louis XIV* [1953], París, Perrin, 1981. —GODARD, Didier, *Le Goût de Monsieur, l'homosexualité masculine au XVIIIème siècle*, Montblanc, H & O Éditions, 2002.

Laurent AVEZOU

→ *contra natura*; *desenfreno*; *Enrique III*; *favortos*; *Francia*.

MORAL → anormal, desenfreno, filosofía, teología, vicio

MÚSICA

Tratar el tema de la homofobia en el campo musical presenta sus dificultades. La novedad de la problemática es la escasez de estudios (especialmente en la musicología francesa, en la que es excepcional una simple aproximación a los fenómenos de este género) que no nos permite hacer una síntesis en la actualidad. De forma más específica, el arte musical generalmente ha sido reactivo a transmitir una significación. Más allá de los temas biográficos, abordaremos aquí la homofobia en una acepción amplia del fenómeno musical, sobrepasando los aspectos técnicos de la escritura para englobar las letras de las canciones, las intrigas de las óperas, las actitudes del público y las posturas de la historiografía musical.

Igual que otros grupos sociales, los compositores y compositoras han sido víctimas en su época de las diferentes formas que la homofobia ha ido adoptan-

do a lo largo de los siglos. Expondremos algunos ejemplos emblemáticos.

En la antigua Grecia*, donde estaban bien vistas las relaciones entre un adulto activo y un muchacho pasivo, el poeta trágico y músico Agatón fue caricaturizado por Aristófanes en las *Tesmoforias*: se estigmatiza el aspecto femenino de un hombre maduro. Por el contrario, en el mundo cristiano y especialmente en el, exclusivamente masculino, de las escuelas de música sagrada en las iglesias eran reprimidos los «asuntos de costumbres» entre adolescentes y adultos. En el siglo XVII, Jean-Baptiste Lully, maestro de música del rey, fue objeto regularmente de ataques injuriosos. En 1685 se desataron los cancioneros contra él, cuando Luis XIV, empujado por el padre jesuita Louis Bourdaloue a castigar a los sodomitas, hizo detener, azotar y encacelar al paje Brunet, que compartía el lecho del músico. Signo de la desigualdad de penas en función de la jerarquía social, Lully no cayó en desgracia real. Las canciones* dirigidas contra el músico asocian la homofobia al recuerdo de su oscura extracción social (Baptiste es hijo de una molinera, / no puede negarlo. / No cabalga más que sobre molinero, / siempre por detrás), a su origen extranjero asociado al «vicio* italiano» (Lully, ese gran músico, / más grande aún italiano, / ha realizado la aventura / bemol contra natura*), y también a las supuestas costumbres de los jesuitas, sus perseguidores (el padre La Chaise le ha dicho a Bourdaloue / padre por qué sufrimos / que ese villano de Baptiste / se haga jesuita). Por el contrario, para Piotr Ilich Chaikovski, la homofobia de su medio social debió de haber sido fatal. La tesis de su suicidio*, disfrazado de contagio de cólera para evitar el escándalo* que habría provocado la divulgación de su relación con un joven de la alta sociedad, es admitida ahora por los musicólogos. En un registro menos trágico, en el siglo XX hay que atribuir al contexto social heterosexista la autocensura de Ethel Smyth, que ocultaba su lesbianismo en sus escritos autobiográficos.

En el caso de los compositores, la homofobia no está sólo en la violencia* que tuvieron que sufrir: está también presente en los escritos históricos que nos ofrecen su imagen. En ocasiones, odio en estado puro: por ejemplo, la *Historia de la música* de Lucien Rebatet publicada por Laffont en 1969. El antiguo redactor de *Je suis partout* presenta al compositor Reynaldo Hahn, tan buen compositor como gran crítico, de esta manera: «Nacido en Venezuela de padre judío alemán, no ocultando sus costumbres, permaneció hasta su último día como la más extraña figura de viejo invertido con peluca, monóculo y corsé. No era menos reaccionario en su gusto, catálogo, a excepción de Mozart, de la música peor y más vacía que se haya podido hacer en un siglo y medio».

Sin embargo, la mayoría de los biógrafos prefieren hacer agradable el objeto de su trabajo, por lo que

la homofobia de los historiadores de la música se traduce más bien en una distorsión heterosexista de la realidad, con el fin de enmascarar o eufemizar la vida amorosa del compositor. En el caso de Chaikovski, por ejemplo, la tarea de no hacerla visible ha sido más bien inconsciente. En su monografía de 1933 sobre Arcangelo Corelli, Marc Pincherle destaca que en 1682 (Corelli tenía veintinueve años) «se vio aparecer a su lado, como segundo violín, a su alumno y amigo Matteo Fornari, que nunca le abandonaría por decirlo de alguna forma». Pincherle precisa que Fornari vivía con Corelli, que le legó sus instrumentos de música y le encargó que a su muerte publicara su opus 6. Y concluye con su extrañeza por la ausencia de relaciones femeninas en la vida del músico: «La música, la pintura, la amistad parecen haber sido suficientes para adornar su vida».

Para un compositor tan importante como Haendel, tal juego de manos no podía engañar mucho tiempo. Cortando por lo sano con las conclusiones de algunos investigadores (entre ellos, Gary C. Thomas), Jonathan Keates afirma: «La hipótesis que hace de su celibato definitivo una prueba de su homosexualidad es insostenible en el contexto del siglo XVIII, en el que la vida itinerante de muchos músicos hacía que el matrimonio fuera una seria traba». Que el «contexto» en cuestión estuviera formado por círculos claramente homosexuales como los del cardenal Ottoboni en Roma o los del conde de Burlington en Inglaterra, no se le ocurre a Keates antes que el hecho de que muchos homosexuales estaban casados en esa época, como Lully, por ejemplo. De forma más sorprendente, basa su convicción de la heterosexualidad de Haendel en «la música de sus óperas, sus cantatas, sus oratorios, que expresan el amor con una madurez y una complejidad dignas de rivalizar con Mozart y Wagner...».

Los intérpretes, especialmente los y las cantantes, cuyos cuerpo-instrumentos se entregaban al espectáculo público, estaban especialmente expuestos a la violencia heterosexista. Siendo pocas e invisibles en el mundo de la creación musical, las mujeres ocupaban las primeras filas de la escena. Las cantantes de ópera, igual que las actrices, eran aduladas y despreciadas a la vez, consideradas artistas y relegadas como si fueran prostitutas. La mezcla de voyeurismo y de hipócrita reprobación moral en los relatos de sus relaciones amorosas fue especialmente flagrante en el caso de Sophie Arnould, la gran intérprete de Rameau en el siglo XVIII, cuyas aventuras bisexuales hicieron las delicias de los lectores de *Correspondence littéraire* o *Mémoires secrets*. Un siglo después, Edmond y Jules de Goncourt abrieron este capítulo de su biografía con una nota jocosa: «La preferencia de las cantantes por su sexo es realmente muy especial. ¡cuánto se ve esta preferencia en todos los tiempos y en todos los países!».

En cuanto a los cantantes, la estigmatización afecta principalmente al grupo de castrados. Se trataba menos de detallar las aventuras de un *musico* en especial que de clamar contra las peligrosas tentaciones que ofrecen estos virtuosos consumados, dotados a menudo de una belleza andrógina. Montesquieu, en sus *Viajes*, señala que «en Roma, las mujeres no salían al escenario. Eran *castrati* vestidos de mujeres. Esto producía un efecto malo en las costumbres: pues no había nada (que se sepa) que inspirara más el amor filosófico entre los romanos». En *Essay on the Operas* de 1706, John Dennis se indigna: «Cuando digo que una ópera al modo italiano es monstruosa no exagero; incluso añadido que es tan prodigiosamente no natural que no podría ser creada en ningún otro país, excepto el que es famoso en todo el mundo por preferir placeres monstruosos y abominables a los que están de acuerdo con la Naturaleza».

Las obras musicales antiguas rara vez trataban de la homosexualidad. Citaremos la canción polifónica de Clément Janequin publicada en 1540 que evoca con cierta benevolencia los límites de la sexualidad normativa: «El hermafrodita es extraño en figura / usa el hombre y la mujer. / Pero más podemos llamar infame / al que le falta una u otra naturaleza». En general, el tema aparecía sobre todo en los repertorios menos cultos que escapaban a la censura*, como el de las canciones callejeras. El ataque homófobo contra un personaje importante solía ser un arma política, normalmente ordenada desde arriba. A Mazarino se le acusó a la vez de sodomía, de adulterio con Ana de Austria y de pedofilia* con el joven Luis XIV: «Señor, sólo sois un niño, / y se os roba impunemente; / el Cardenal fornicaba con vuestra madre / leré la, lerelán leré, / leré la, lerelán leré, / leré la, lerelán leré, lan la». Se glosaba la bisexualidad de María Antonieta: «Esta dama, señores, / vale la pena: / era la princesa de Henin; / como era tribada²⁶ y puta / se la tomó por la reina».

La ópera era el lugar privilegiado de la expresión de los sentimientos amorosos. En ella dominaba la norma heterosexista (la *Safo** de Gounod es heterosexual, la *Dalibor* de Smetana se vuelve heterosexual en el transcurso de la ópera), aunque los ejemplos de amistades viriles sean recurrentes (*Ifigenia en Táuride* de Gluck, *Los pescadores de perlas* de Bizet). La expresión de la homosexualidad, incluso velada, era rara. Hay que buscarla en el siglo XVIII en las tragedias de colegios jesuitas, que excluían el amor y valoraban las amistades masculinas (*David y Jonathas* de Marc-Antoine Charpentier) o en las fantasías barrocas de la ópera veneciana: en el *Calisto* de Cavalli, la referencia a las costumbreslésbi-

²⁶ Nombre que se aplica a las lesbianas: el término latino *tribas*, construido sobre el verbo griego *tribein*, significa la que se «frota». [N. de los T.]

cas de Diana es explícita pero la moral heterosexual está a salvo ya que Júpiter, disfrazado de una diosa, recibe las caricias de una joven ninfa. En el siglo xx, sólo Benjamin Britten compuso numerosas óperas poniendo en escena a personajes homosexuales. Aunque fueran inquietantes (*Otra vuelta de tuerca*) o abocados a un destino trágico (*Billy Budd*, *Muerte en Venecia*), Britten supo representar la homofobia de la muchedumbre hostil (*Peter Grimes*, *Albert Herring*).

Los disfraces frecuentes en las intrigas líricas favorecen la ambigüedad en los efectos. En *Fidelio* de Beethoven, Leonora está casi siempre en escena vestida de carcelero: con esta apariencia es amada por Marcelina (lo que se ve, por tanto, es un hombre y una mujer, pero lo que hay son dos mujeres), luego libera a su marido Florestán (se ve a dos hombres, pero hay un hombre y una mujer). Por otra parte, está la tradición de que los papeles de muchos jóvenes sean representados por mujeres y, en la época barroca, los papeles de mujeres viejas por tenores, lo que originaba la presentación de parejas del mismo sexo, si no en la trama, al menos en el escenario. Pero el efecto conseguido, muy asimétrico, saca a la luz el sexismo de la obra en esta representación: la pareja femenina es una guindilla sexual para el público masculino (*El caballero de la rosa* de Strauss) mientras que la pareja de hombres es sólo cómica (*Pléa* de Rameau). Por lo demás, se plantea hoy día el problema de los castrados en las óperas barrocas: si se decide confiar el papel a cantantes femeninas, las distribuciones casi exclusivamente femeninas (*Alcina* de Haendel, *Orfeo* de Gluck) y la atmósfera lésbica que se desprende molestan de forma manifiesta a algunos críticos que reclaman contraltos masculinos, para dar más «verosimilitud» a la escena.

Durante la última mitad del siglo xx homosexualidad y homofobia se han expresado de forma más abierta en el campo musical. Los cantantes siempre son víctimas de legislaciones homófobas, como Charles Trenet, encarcelado durante un mes en 1963 por corrupción de menores. Por el contrario, Anita Bryant* en Estados Unidos se embarcó en la década de 1970 en una cruzada contra los derechos de los gays y las lesbianas. Pero, sobre todo, las letras de muchas canciones evocan claramente el tema. Los intérpretes dan con más facilidad rienda suelta a su homofobia, por ejemplo, Maurice Chevalier imitando cruelmente a Félix Mayol, o Michel Sardou estigmatizando en «Yo acuso» (palabras de Pierre Delanoë, 1976), a los hombres responsables de todos los males («Yo acuso a los hombres de creer en hipócritas / mitad maricas mitad hermafroditas / que se hacen los duros y se derriten como mantequilla / y se arrodillan en cuanto tienen miedo»), tras haber atacado la homosexualidad en el ejército y los internados («La risa del sargento», «El supervisor general»). A pesar de

que en 1972 Charles Aznavour predica la tolerancia* en «Como dicen» («Nadie tiene derecho en realidad / de censurarme, de juzgarme / y preciso / que es la naturaleza / la única responsable si / soy un hombre / como dicen con sorpresa»), la imagen que ofrece del homosexual es caricaturesca y miserable.

En muchas estrellas de rock (Mick Jagger, Prince, David Bowie, Lou Reed, Iggy Pop) las palabras heterosexuales de las canciones contrastan con la cuidada ambigüedad de su apariencia física (ropa, maquillaje), más provocadora que reivindicativa. Hay que destacar las tomas de posición de Elton John contra la homofobia («American Triangle» recuerda la muerte de Matthew Shepard* en Wyoming en 1998), que hacen más sorprendente su defensa del rapero Eminem. Incluso en la actualidad, pocas son las estrellas pop o rock que salen motu proprio del armario o que no ocultan su homosexualidad.

En el mundo del rap, es la homofobia la que, junto a la misoginia y a la odiosa violencia, construye la postura viril del rebelde, como muestra Rohff en «Le Rap des barbares»: «A quien diga que la mayoría de los raperos son malos chicos / en lo que me toca no mezclo los *strings* y los calzoncillos / no es un rap de mierda, yo no soy un marica / rapeo para los que se salen de la mierda, me dan por culo los señoritos» (*Misión suicida*, 2001). Para Passi, los gays representan el declive de la sociedad occidental: «Los viejos con Viagra, las putas quieren el seguro, los pedófilos no cesan / en la calle tu hijo puede ver a dos maricas abrazándose, la duda puede surgir» (*Genèse*, 2000).

El machismo y la homofobia que aparecen también en el *ragga*, bajo la influencia del rap, están presentes como un retorno a las fuentes populares de Jamaica, como reacción al discurso más humanista del *reggae*, y como una forma de resistencia a la recuperación comercial. Sin embargo la violencia homófoba forma parte de la imagen del rapero Eminem y los debates que suscita contribuyen eficazmente a su cobertura mediática. Finalmente, hay que decir que en estos repertorios sólo se cuestiona la homosexualidad masculina. Las lesbianas son invisibles una vez más y las mujeres nos son presentadas como objetos de deseo sin vida sexual autónoma.

Fuera de los textos cantados, los estilos musicales y los tipos de instrumentos pueden sufrir burlas relacionadas con el género. Repertorios tan distintos como la ópera y la música tecno son asociados a los gays, mientras que el sexismo está todavía muy presente en las orquestas clásicas, y más aún en los grupos de *jazz* y de *rock*, pudiendo provocar la desvalorización de un o una intérprete. En la música clásica está sobre todo en las cuerdas (y sobre todo en el arpa) femeninas y cuerdas (especialmente los metales) masculinas. En el *jazz* y en el *rock* las mujeres están relegadas al papel de cantantes: tocar un instrumento, saxo, guitarra o batería es por sí solo una

transgresión de las normas. Aquí persisten aún los fenómenos más tradicionales de construcción de la masculinidad y de la feminidad.

► BONNET, Marie-Jo, *Les relations amoureuses entre les femmes*, París, Odile Jacob, 1995. –BRETT, Philip, THOMAS, Gary C., WOOD, Elizabeth (dir.), *Queering the Pitch, The New Gay and Lesbian Musicology*, Nueva York, Routledge, 1994. –BRETT, Philip, «Musicality, Essentialism, and the Closet» en BRETT, Philip, THOMAS, Gary C., WOOD, Elizabeth (dir.), *Queering the Pitch, The New Gay and Lesbian Musicology*, cit. –BRETT, Philip, «Britten's Dream» en SOLIE, Ruth A. (dir.), *Musicology and Difference, Gender and Sexuality in Music Scholarship*, Berkeley, Univ. of California Press, 1993. –DE GAULLE, Xavier, *Benjamin Britten ou l'impossible quiétude*, Arles, Actes du Sud, 1996. –DUNETON, Claude, *Histoire de la chanson française*, vol. 1: *Des origines à 1780*, París, Le Seuil, 1998. –GARBER, Éric, «A Spectacle in Color: the Lesbian and Gay Subculture of Jazz Age Harlem», en CHAUNCEY, George; DUBERMAN, Martin, VICINUS, Martha, *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, Nueva York, Meridian, 1990. –LA GORCE, Jérôme de, *Jean-Baptiste Lully*, París, Fayard, 2002. –LISCHKE, André, *Piotr Ilyitch Tchaïkovski*, París, Fayard, 1993. –THOMAS, Gary C., «Was George Frideric Handel Gay? On Closet Questions and Cultural Politics», en BRETT, Philip; THOMAS, Gary C., WOOD, Elizabeth (dir.), *Queering the Pitch, The New Gay and Lesbian Musicology*, cit. –SEGRESTAA, Jean-Noël, «L'Opéra des gais», *Triangul'ère*, 2001, núm 2. –SOLIE, Ruth, A. (ed.), *Musicology and Difference, Gender and Sexuality in Music Scholarship*, cit. –WOOD, Elizabeth «Lesbian Fugue: Ethel Smyth's Contrapuntual Arts», en SOLIE, Ruth A. (dir.), *Musicology and Difference, Gender and Sexuality in Music Scholarship*, Berkeley,

Univ. of California Press, 1993. –WOOD, Elizabeth (dir.), *Queering the Pitch, The New Gay and Lesbian Musicology*, cit.

Discografía

► BACCARDI, Pitt, LA PESTE, Disiz, ROHFF *et al.*, *Mission suicide*, «Rap des barbares», 2001. –BRITTEN, Benjamin, *Albert Herring*; BRITTEN, Benjamin (dir.), DECC 421 849-2LH2. –BRITTEN, Benjamin, *Billy Budd*; Kent NAGANO (DIR.), Erato 3984-21631-2. –BRITTEN, Benjamin, *Peter Grimes*, Coro y orquesta de Covent Garden; B. HAITINK (dir.), EMI 7 54832 2. –BRITTEN, Benjamin, *Una vuelta de tuerca*; Colin DAVIS (dir.), Philipps 446 325-2. –CAVALLI, Francesco, *La Calisto*, concierto vocal; R. JACOBS (dir.), HMC 901515.17. –CHARPENTIER, Marc-Antoine, *David y Jonathas*, Les arts florissants; W. CHRISTIE (dir.), HMC 901289.90. –EMINEM, *The Marshall Mathers*, 2001, Aftermath Records 493 062-2. –JOHN, Elton, *Songs of the West Coast*, «American Triangle», Mercury 586 330-2. –LUNATIC, *Mauvais oeil*, «Le Son qui met la pression», 2000. –PASSI, Genèse, «7 société va mal», 2000. –ROHFF, *La Vie avant la mort*, «Rap info», 2001. –SARDOU, Michel, *Intégrale 1965-1995*, vol. 2, vol. 4, Trema. –SMETANA, Bedrich, *Dalibor*, Zdenek KOSLER (dir.), Supraphon, SU 0077-2 632.

Raphaëlle LEGRAND

(gracias a Philippe BLAY, Théodora PSYCHOYOU, Catherine RUDENT, Alice TACAILLE Y Louis-Georges TIN)

→ artes plásticas; Bryant, Anita; canción; cine; cómic; danza; diferencia de sexos; heterosexismo; literatura; retórica; Safo.

NATURALEZA → contra natura

O

OCEANÍA

El mayor laboratorio sexual del mundo

Oceanía se extiende a lo largo de todo el sur del océano Pacífico. Va desde el archipiélago malayo en el oeste hasta la Polinesia en el este, y desde Micronesia en el norte hasta Australia en el sur. La región se caracteriza por una gran diversidad cultural, religiosa y racial.

El elemento más importante de Oceanía es su geografía, que es lo que sin duda ha permitido esta diversidad. En efecto, la región comprende millares de islas esparcidas por los mares del Sur. Las numerosas montañas o barreras marítimas entre tribus vecinas explican el hecho de que muchas culturas hayan evolucionado de forma separada. Así, en la isla principal, Nueva Guinea, se encuentra una cuarta parte de las lenguas de todo el mundo y algunas de ellas sólo se hablan en una aldea. Y aunque Indonesia sea el mayor país musulmán de todo el mundo y los misioneros cristianos hayan tenido una gran influencia en el Pacífico sur, la religión original de la región consiste en una miríada de cultos locales y tradiciones animistas.

Oceanía es sin duda el mayor laboratorio sexual del mundo. Durante siglos los antropólogos se han sentido atraídos hacia este objeto de estudio, tan rico como «exótico», en especial en lo que concierne a las prácticas sexuales y a la construcción de los géneros. La literatura sobre la sexualidad en Oceanía es muy grande, sin embargo son extrañamente escasas las referencias a la homofobia o a algún fenómeno análogo. ¿Quiere decir esto que no existe en la región la homofobia tal como la entendemos en Occidente? ¿Se trata más bien de una ceguera particularmente reveladora de la investigación antropológica? En realidad, ambas explicaciones pueden ser compatibles.

Ahora bien, la literatura antropológica contiene numerosas indicaciones sobre las prácticas homosexuales en la región. En particular, se practican ritos homosexuales en toda la Melanesia, es decir, más de 5.000 km de la costa este desde Indonesia a las islas Fiyi. De todas formas, aunque está muy extendida, la homosexualidad ritual no está presente en toda la Melanesia; se encuentra sobre todo en las tierras bajas, en la costa y en las comunidades insulares. Además de en Melanesia, estas prácticas también existen en muchas tribus de Australia.

Las culturas tradicionales

A pesar de las considerables diferencias en los ritos que se practican, es posible agrupar algunos principios generales. En estas comunidades se considera el esperma como la fuente principal del poder masculino, y la inseminación de los jóvenes es un paso obligatorio para todos los hombres sin excepción. Se considera que esta inseminación es el medio principal para que los jóvenes se conviertan en hombres, y se le da un valor social y ritual muy grande. Como señala Gilbert Herdt, la homosexualidad ritual se practica sobre todo en los clanes más belicosos, y los que en el pasado cortaban cabezas.

Es también importante señalar que esta práctica homosexual no está ligada de ningún modo a prácticas de fetichismo o de travestismo susceptibles de subvertir las categorías de género. Además todos los jóvenes tienen estas relaciones durante varios años, asumiendo primero el papel de «receptor» y más tarde el de «donante», lo que de ninguna forma excluye después las relaciones con las mujeres y el matrimonio*. Por tanto, la situación es muy diferente de la concepción occidental donde la homosexualidad, según las ideas recibidas, es afeminada y excluiría casi siempre las relaciones heterosexuales.

Las relaciones homosexuales descritas por Herdt y otros antropólogos obedecen a reglas precisas de acuerdo con los ritos y las leyes. Al menos en Melanesia, las relaciones homosexuales rituales están basadas casi siempre en la diferencia de edad y en una base asimétrica, asumiendo el más joven el papel de «receptor». Sin embargo, Herdt recuerda que, ritualizada o no, esta homosexualidad implica siempre una excitación sexual, al menos para el donante. Por el contrario, las relaciones homosexuales entre iguales son menos comunes, y son raras los testimonios de relaciones homosexuales entre mujeres. La homosexualidad ritual no sólo está tolerada, sino que está valorada y es un medio indispensable para que el hombre se haga adulto. En estas condiciones, la homofobia, tal como la entendemos, no aparece en estas regiones.

La Oceanía colonia y poscolonial

Los grandes exploradores abrieron el camino a los europeos y a comienzos del siglo xx la región

dependía totalmente de las potencias coloniales: Inglaterra, Francia, Países Bajos, Portugal, España, Alemania y más adelante Estados Unidos, Japón, Australia, Nueva Zelanda y Java. Los europeos establecieron administraciones coloniales, nuevas leyes (especialmente antisodomía) y misiones religiosas. Uno de los primeros efectos de la europeización fue el impacto de la homofobia de los misioneros sobre la masculinidad indígena, especialmente en los sitios donde más se valoraba la homosexualidad ritual. Las tribus y las culturas indígenas sufrieron mucho con esta invasión, que produjo cambios irreversibles. A partir de entonces, más que abandonar sus antiguas tradiciones, muchos clanes empezaron a esconder de los invasores sus ritos iniciáticos y sus objetos sagrados, y todavía en la actualidad guardan silencio total sobre «asuntos» secretos de hombres y mujeres; lo mismo sucede en Australia.

La herencia colonial aparece de forma clara en las instituciones y leyes de los países de Oceanía. La homosexualidad masculina es ilegal en algunos países donde antes se practicaba, especialmente en Papúa-Nueva Guinea. Paradójicamente, la homosexualidad no es ilegal en el mayor Estado musulmán del mundo, Indonesia, y ocurre lo mismo en Vanuatu y la Polinesia francesa, donde se aplica la legislación francesa.

El último cuarto del siglo xx corresponde a la época de la descolonización, las reformas y el dismantelamiento de las leyes homófobas. Australia y Nueva Zelanda despenalizaron la homosexualidad, introdujeron leyes contra la discriminación* y permitieron el acceso de los homosexuales a la carrera militar. Sin embargo, hubo que esperar al primer decenio del nuevo siglo para que en Nueva Zelanda y en ciertos estados y territorios de Australia la pareja homosexual obtuviera el reconocimiento de la ley, gracias a la posibilidad de constituir uniones civiles y, en algunas partes de Australia, adoptar de forma conjunta. Además, a pesar de todas las evoluciones legislativas, los tribunales siguieron teniendo rasgos homófobos. El ejemplo más conocido es sin duda el de la Homosexual Advance Defence, conocido en Estados Unidos con el nombre de Homosexual Panic Defence. Este procedimiento no siempre está reconocido oficialmente, pero, de hecho, ha permitido obtener la absolucón –o se ha considerado circunstancia atenuante en la comisión del delito– de individuos que se habían confesado culpables de homicidios de personas homosexuales en los estados de Victoria, Nueva Gales del Sur y Australia Meridional, y que pretendían haber actuado en legítima defensa al declarar que habían sido objeto de una agresión sexual. El 26 de noviembre de 2009 el Parlamento de Nueva Zelanda aprobó la derogación de la ley que amparaba esa estrategia de defensa.

Habrà que ver hasta qué punto, en la medida que ha estado tan anclada en la sociedad y en la cultura religiosa, la homofobia se mantiene y permanece fuera del campo de aplicación de la ley. Hasta no hace mucho, constituía un problema común en las escuelas. Palabras como *poofter* («marica») o *faggot* («sarasa») ocupaban un lugar importante en los discursos de los chicos en la escuela primaria, antes de la pubertad, antes de que se formara su identidad sexual, antes incluso de que supieran lo que era la homosexualidad. Estas palabras no se usan al azar y no carecen de significado. Son una policía de género que presiona a estos chicos para que se adapten a los estándares de la masculinidad, y desempeñan un papel fundamental en la práctica del *bullying* (es decir, del acoso llevado a cabo por los matones).

En 1994 el grupo Gay Men and Lesbians Against Discrimination (GLAD) publicó los resultados de una encuesta sobre la población gay y lesbiana del estado de Victoria. El 70 por 100 de las 492 lesbianas y el 69 por 100 de los 510 gays consultados habían recibido insultos, amenazas o agresiones violentas en un lugar público a causa de su sexualidad. El 11 por 100 de estas lesbianas y el 20 por 100 de los gays habían sido agredidos físicamente, y el 2,6 por 100 de las mujeres y el 5,5 por 100 de los gays lo habían sido por la Policía*. Por otro lado, igual que en otros países, Australia se enfrenta al problema de los homicidios homófobos. En el estado de Nueva Gales del Sur un estudio reciente sobre los últimos veinticinco años indica que entre los homicidios no resueltos, uno de cada cuatro está claramente ligado a un motivo homófobo. Faltan datos de otros países de Oceanía, pero en 2001, una pareja gay extranjera fue víctima de un crimen especialmente siniestro en las islas Fiyi. Paradójicamente, poco antes, las islas Fiyi habían sido, después de Sudáfrica, el segundo país en introducir en su Constitución la igualdad de derechos para todos, cualquiera que fuera su orientación sexual. Desgraciadamente, la nueva Constitución del país fue abolida tras el golpe de Estado que se produjo un poco más tarde.

A medida que avanza el nuevo milenio, las cosas parecen mejorar en Oceanía. Desde finales del siglo xx la homofobia, al menos la que las leyes pueden sancionar, está en retroceso. Sidney es hoy la capital mundial de los gays y lesbianas. Una encuesta encargada en 2010 por la Australian Marriage Equality (AME) y la Parents and Friends of Lesbians and Gays (PFLAG) mostró que el 62 por 100 de los australianos apoyaban el matrimonio homosexual. Los homosexuales, hombres y mujeres, pueden entrar en el ejército*, y el pueblo de Nueva Zelanda votó a Georgina Beyer, mujer de origen maorí que se convirtió en la primera persona transexual del mundo en ocupar un escaño en el Parlamento nacional. Por otra parte, la modernidad también ha visto emerger

nuevas perspectivas, siendo el ejemplo más sorprendente el Mardi Gras [martes de carnaval] de Gays y Lesbianas de Sidney que comenzó hace aproximadamente un cuarto de siglo en forma de una manifestación contra la homofobia. En la actualidad, el desfile atrae a medio millón de espectadores y es un acontecimiento único en todo el mundo.

Pero los prejuicios homófobos siguen siendo algo normal. Las Iglesias y las asociaciones religiosas escapan a las leyes antidiscriminación. Algunas culturas que fueron tolerantes en otro tiempo son ahora muy intolerantes a causa de la herencia colonial y religiosa, y los homicidios homófobos siguen siendo un problema muy preocupante.

▶ ALDRICH, Robert, WOTHERSPOON, Garry (dir.), *Gay Perspectives: Essays in Australian Gay Culture*, Sidney, Univ. of Sidney Press, 1996. –BEYER, Georgina, CASEY, Cathy, *Change for the Better: the Story of Georgina Beyer*, Auckland, Random House, 1999. –COMSTOCK, Gary, «Developments-Sexual orientation and the Law», *Harvard Law Review*, 1989, núms. 102, pp. 1541-1554. –GLAD, *Not a Day Goes By: Report on the GLAD Survey into Discrimination and Violence Against lesbians and Gay Men in Victoria*, Gay Men and Lesbians Against Discrimination (GLAD), Melbourne, 1994. –HERDT, Gilbert, «Ritualised Homosexual Behaviour in the Malenes Cults of Melaiá, 1862-1985» en HERDT, Gilbert (dir.), *Ritualised Homosexuality in Melanesia*, Berkeley, Univ. of California Press, 1993. –HODGE, Dino, *Did you Meet any Malagas? A Homosexual History of Australia's Tropical Capital*, Darwin, Little Gem Publications, 1993. –MURRAY, Stephen, *Oceanic Homosexualities*, Nueva York, Garland, 1992. –New South Wales Attorney General's Department [Fiscal general de Nueva Gales del Sur], *Review of the «Homosexual Advance Defence»*, Sidney, New South Wales Attorney General's Department, 1996. –PLUMMER, David, *One of the boys: Masculinity, Homophobia and Modern manhood*, Nueva York, Haworth Press, 1999. –PLUMMER, David, «policing Manhood: New Theories about the Social Significance of Homophobia», en WOOD, Carl (dir.), *Sexual Positions: an Australian View*, Melbourne, Hill of Content-Collins, 2001. –SANDROUSSI, Jewly, THOMPSON, Sue, *Out of the blue: A Police Survey of Violence and Harassment against Gay Men and Lesbians*, Sidney, New South Wales Police Service [Servicio de Policía de Nueva Gales del Sur], 1995. –TOMSEN, Stephen, «Hatred, Murder and Male Honour; Gay Homicides and the "Homosexual Panic Defence"», *Criminology Australia*, 6 (2), 1994. –TOMSEN, Stephen, «Was Lombroso Queer? Criminology, Criminal Justice and the Heterosexual Imaginary», en MASON, Gail, TOMSEN, Stephen (dir.), *Homophobic Violence*, Sidney,

Hawking Press, 1997. –WOTHERSPOON, Gary, «Les Interventions de l'État contre les homosexuels en Australie durant la Guerre Froide», en MENDES-LEITE, Rommel (dir.), *Sodomites, invertis, homosexuels. Perspectives historiques*, Lille, Cahiers GaiKitsch Camp, 1994. –www.ilga.org, International Lesbian and Gay Association, Bruselas (1-5-02), *ILGA World Legal Survey*.

David PLUMMER

→ antropología; esencialismo/construccionismo; Su-
reste asiático.

ODIO A UNO MISMO → vergüenza

ORDEN SIMBÓLICO

Recientemente se ha mencionado el «orden simbólico» en referencia a dos textos legislativos franceses, la paridad y el PACS. Aunque se esperaba que estas leyes fueran una ocasión para «una denuncia radical de la dominación masculina» y de una crítica de «los fundamentos de la homofobia», nada de esto sucedió, como señalan los autores del libro dirigido por Daniel Borrillo, Éric Fassin y Marcela Iacub. Sin embargo, el «orden simbólico», especie de fórmula mágica empleada por los opositores a alguna de las dos leyes, ha creado una relación entre género y homosexualidad con, haciendo filigranas, la familia*, la parentalidad y, finalmente, las relaciones de poder.

¿Qué es este «orden simbólico» que parece ser la receta para bloquear toda discusión, que impide ver más allá, por la única razón de que la aposición de estas dos palabras ha sido utilizada por representantes de las ciencias sociales, que se presentan como expertos incuestionables? En cualquier caso, pensamos que este «orden» no es en absoluto un tope del pensamiento, que más bien designa exhortaciones culturales y, por tanto, relativas, susceptibles de ser deconstruidas, ancladas en una localización e historicidad determinadas.

Pero antes de abrir el debate, recordemos brevemente: Irène Théry, Sylviane Agacinski y, como telón de fondo, Pierre Legendre, en los medios de comunicación* y a través de sus publicaciones, mencionaron un umbral que no se puede traspasar, más allá del cual no se puede legislar. Este umbral era para estos autores el orden simbólico, que se resume en la idea de una diferencia de sexos que no se puede deformar y única vital, base del buen funcionamiento de las sociedades. Se trataba, pues, para la socióloga, la filósofa y el historiador de no promover ninguna ley susceptible de dañar esta diferencia de sexos pensada sobre un modelo absoluto. Sin embargo, este punto en común no les llevó a idénti-

cos puntos de vista: Irène Théry se opuso al proyecto del PACS mientras que Sylviane Agacinski lo apoyó. Pero estos autores, preocupados por las posibles consecuencias del PACS y adelantándose a cualquier propuesta, hicieron causa común blandiendo el espectro del orden simbólico en referencia a la cuestión de la homoparentalidad*.

Efectivamente, aunque el PACS fue más concedido que plebiscitado, principalmente porque no hacía más que ratificar la situación de hecho de parejas del mismo sexo o de parejas heterosexuales opuestas al matrimonio*, no debía permitir la creación de algo más que una pareja, y específicamente, para las mujeres y los hombres homosexuales. Pero ¿de qué estructuras sería el pilar esta pareja, al menos en las sociedades occidentales? La familia, los hijos, la sucesión de las generaciones. Al blandir el estandarte del orden simbólico, es decir, de una diferencia irreductible y necesaria entre los sexos, los intelectuales que emplearon esta fórmula podían admitir en rigor que las parejas del mismo sexo se benefician de un contrato para garantizar su unión; pero no podían aceptar que esta unión produjera el hilo conductor de la descendencia: para ellos, los hijos debían ser necesariamente el producto, biológico, artificial o social de un hombre y una mujer. Por ello, aunque las lesbianas y los hombres homosexuales tienen derecho a una familia, ésta sólo puede estar formada por sus ascendentes, su padre y su madre, sus abuelos, sus tíos y tías. Para caricaturizarlo, diremos que en este esquema en el que el orden simbólico dicta las reglas, las parejas gays y lesbianas no son ni más ni menos que parejas a las que convendría esterilizar en la naturaleza y la cultura: en la medida en que la paternidad, es decir, la educación de los hijos, no puede estar siempre asegurada por los padres biológicos y que la penetración vaginal por el sexo masculino no es la única forma de concebir a los hijos –pensemos, por ejemplo, en la reproducción *in vitro* o en la reproducción médica asistida–, es extraño constatar que algunas facilidades tecnológicas o sociales son accesibles a unos pero no a otros.

¿Cómo han podido rechazar que tengan hijos una pareja de hombres o de mujeres estas personas que han militado a favor del reconocimiento de las madres solteras, las cuales educan a sus hijos sin la presencia del padre, sin ese cúmulo de las dos diferencias aparentemente esenciales? Estas mismas personas que reclamaban el orden simbólico son las que ayer defendían las familias monoparentales. Sin duda podrían responder que hace poco se trataba de legislar sobre una situación de hecho pero que ahora no se trata de favorecer situaciones todavía excepcionales. Es cierto que en este comienzo de siglo hay pocas parejas de hombres y mujeres que eduquen a sus hijos, pero ésta no es la cuestión. La ley

no consiste sólo en integrar en los textos situaciones ya dadas; trata también, según cada país, de respetar los derechos de cada minoría o de permitir la igualdad entre las personas. Más aún, no se trata de permitir, ya que no se ha podido contener (lo que suelen sugerir los argumentos en términos de situación de hecho vs. situación potencial). Pues entonces el argumento del orden simbólico volverá no para sugerir la prohibición sino para jerarquizar: habrá buenas parejas, malas, buenos padres, buenos modelos de educación, los otros, todos iguales en derecho..., pero, a fin de cuentas, para decir los mejores, siempre esta supuesta diferencia irreductible entre dos sexos sin género.

Por tanto, lo que plantea el problema en el orden simbólico es lo que sugiere de no traspasable, y han instrumentalizado la forma en que han usado esta terminología: la expresión es sonora, parece seria, y los que han recurrido a ella no dudan en hacer valer sus posiciones y prestigiosos títulos universitarios, aunque sus argumentos no procedan de un estudio científico. Por ello, el orden simbólico no es otra cosa que un abuso de poder, una interferencia de pistas, lo que utilizan los eruditos que juegan con su prestigio para provocar el silencio de esos otros que, sin embargo, no se tapan la cara tras la casta experta para dar sus opiniones ciudadanas. No se trata de acusar a los que piensan a *título personal* que la familia no puede concebirse de otra manera que articulada en torno a la sucesión generacional de las parejas heterosexuales: tienen el derecho de pensar así pero no de utilizar un argumento de autoridad, como si fuera científico, aunque recurran abusivamente a los textos de Claude Lévi-Strauss para imponer lo que en el fondo es sólo una opinión personal.

No volveremos a los numerosos ejemplos que, de acuerdo con cada época y lugar, echan a perder la idea de que no sólo habría una diferencia entre los sexos, sino de que ésta sería la única diferencia intraspasable. Desarrollados por Geneviève Fraisse o Michèle Perrot, entre otros, estos ejemplos han solido ser mediatizados. Destaquemos precisamente que el orden simbólico, giro muy usado en los últimos tiempos (pero otras expresiones de otros tiempos han sido igual de vacías), se derrumba si se está pendiente de vigilar la subjetividad inducida por la posición del que habla, la estrategia que utiliza y la ideología que defiende. Centrar el foco en la homoparentalidad ha sido una forma de no plantear cuestiones susceptibles de plantearse a todos y, por tanto, susceptibles de dejar maltrazo el modelo de la paternidad heterosexual. El procedimiento es frecuente: para evitar los cuestionamientos, nada como dirigir la mirada sólo a alguno de ellos.

► BORRILLO, Daniel; FASSIN, Éric; IACUB, Marcela (dir.), *Au-delà du PaCS. L'expertise familiale à l'épreuve*

de *l'homosexualité*, París, PUF, 1999. –DELOR, François, *Homosexualité, ordre symbolique, injure et discrimination: Impasses et destins des expériences érotiques minoritaires dans l'espace social et politique*, Bruselas, Labor, 2003. –FAVRET-SAADA, Jeanne, «La Pensée-Levi-Strauss», *Journal des Anthropologues: anthropologie des sexualités*, núms. 82-83, París, Asociación Francesa de Antropólogos, 2000. –FRAISSE, Geneviève, «La Parité n'est pas l'égalité sociale», *Libération*, 29 de diciembre de 1998. –PERRON, Michèle, «Oui, tenter cette expérience nouvelle», *Le Monde*, 25 de febrero de 1999.

Catherine DESCHAMPS

→ *adopción; alteridad; antropología; diferencia de sexos; discriminación; esterilidad; familia; filosofía; heterosexismo; homoparentalidad; matrimonio; psicoanálisis; retórica; sociología; universalismo/diferencialismo.*

ORIENTE PRÓXIMO

Oriente Próximo es un área que no está muy bien definida, pero que globalmente se extiende desde el mar Mediterráneo al mar de Omán, y de Turquía en el oeste hasta Irán en el este. La población de esta región es mayoritariamente árabe; dentro de ella hay claras diferencias en las prácticas y comportamientos en general, y en concreto sobre el tema de la homosexualidad. Esto puede explicarse por dos factores: la religión y la apertura a las influencias occidentales. La religión es una fuerza dominante en todo Oriente Próximo, ya se trate del islam*, del judaísmo* o del cristianismo*. Las prácticas y comportamientos sociales están determinados por la confesión dominante y en los diferentes Estados las minorías religiosas se adaptan a las normas sociales de la mayoría. El grado de apertura a las culturas extranjeras es un factor tan importante como los conceptos ligados a las identidades LGBT (Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transgénero) y en la homofobia se funden con el pensamiento europeo y norteamericano.

En conjunto, Oriente Próximo es una de las regiones más hostiles a la homosexualidad, ya que allí se encuentran la mayoría de los nueve Estados del mundo donde los actos «contra natura*» son sancionables con la pena de muerte: Arabia Saudí, Emiratos Árabes Unidos, Irán, Yemen, a los que se puede añadir Afganistán, Pakistán, Sudán y Chechenia, Estados limítrofes que también participan de la dinámica cultural de la región. La constatación es aplastante y, presentada como tal, Oriente Próximo parece presentarse como el peor lugar del mundo para los homosexuales. No es imposible, claro está, pero hay que confirmar esta impresión pues hay que tener en cuenta los numerosos países donde la homo-

fobia legal y formal es menor, pero la homofobia social y no oficial es muy superior, por poco que se examinen, por ejemplo, los registros de homicidios contabilizados cada año (siguiendo únicamente este criterio, Brasil tendría el triste privilegio de ser el país más homófobo del mundo, aunque las relaciones homosexuales no estén oficialmente condenadas allí). Además, hay que suponer que las poblaciones de Oriente Próximo desde hace mucho tiempo han aprendido a evitar los rigores de la ley, que es cierto que se aplica de forma muy severa, pero muchas menos veces de lo que se podría temer, ya que muchas veces los Estados carecen de medios para aplicar su política. Finalmente, por muy rigurosa que sea la hostilidad contra los/as homosexuales de estos países, no debe ser considerada una especie de disposición ineluctable, irreprímible, irremediable. Lejos de ser la expresión «natural» de las sociedades locales, esta actitud está escrita en una historia que está todavía por trazar.

De hecho, desde la Antigüedad, Oriente Próximo ha tenido centros de cultura homosexual o pederástica florecientes, en la época de la antigua Persia y también, después, en la dominación árabe musulmana, como testimonio, por ejemplo, el erotismo pederástico de los versos de algunos poetas que se cuentan entre los más grandes autores de la lengua árabe, como Abus Nuwas o Afees Shirazi. Además, el sufismo ha originado escritos místicos muy homoeróticos, en los que el amor a Dios y el amor a los muchachos jóvenes parecen tomar caminos comunes; por ejemplo, Mansur al Hallaj, Jalal al din Rumi o Umar ibn al Farid. También algunos relatos ponen en escena a efebos (*fata, mourahiq*) y favoritos (*ghilman*), que suscitan el deseo de hombres, príncipes y reyes, como el *Gulistan* de Shaykh Sadi o en *Las mil y una noches*, donde también aparecen relaciones amorosas entre mujeres, hecho bastante raro y poco señalado. Pero esta literatura* sensual o erótica, muy presente todavía en los *ghazal* (poemas líricos de la tradición persa o urdu) es bastante poco conocida ya que fue voluntariamente ocultada o cuidadosamente expurgada por la censura* de las épocas posteriores. Sin embargo, hace apenas una treintena de años, había todavía en Irán una comunidad homosexual relativamente viva, y también en Kandahar y Afganistán, cosa impensable hoy día. La hostilidad contemporánea no es, pues, una fatalidad transhistórica. Responde a la expansión del islam*, y sobre todo del islamismo, en una lógica de reacción contra Occidente cuyo poder les parece cada vez más imperialista, amenazante y hostil. El islamismo aparece así como una solución de resistencia identitaria y, en este contexto, a pesar de las tradiciones autóctonas, la homosexualidad no puede ser considerada más que como una cultura de importación

ligada a los movimientos de gays y lesbianas de Occidente y, por ello, necesariamente mala. También se pueden cerrar los ojos ante las prácticas discretas de unos y otros, pero todo lo que signifique salir a la luz o vivir libremente es considerado una afrenta intolerable. En los Estados musulmanes la hostilidad contra los homosexuales obedece, por tanto, a una dinámica de oposición, bien apoyada en los discursos religiosos y nacionalistas que critican a Occidente en general y a los Estados Unidos en particular.

Algunas precisiones nos permitirán, sin duda, comprender mejor los fundamentos de la homofobia contemporánea en Oriente Próximo. Si tenemos en cuenta los dos factores, la importancia del islam y del islamismo, y el grado de apertura u hostilidad contra las influencias occidentales, la región puede ser dividida en tres grupos de países: los Estados dominados por el islam, generalmente árabes y generalmente opuestos a las influencias occidentales; Turquía y Chipre, cuyas poblaciones están formadas mayoritariamente por musulmanes no árabes y cristianos, más abiertas a las influencias occidentales; e Israel, país mayoritariamente judío y muy influenciado por las culturas occidentales.

Los Estados musulmanes

Oriente Próximo comprende numerosos Estados de cultura musulmana: Arabia Saudí, Bahrein, Emiratos Árabes Unidos, Egipto, Irán, Jordania, Kuwait, Líbano, Omán, los territorios palestinos, Qatar, Siria y Yemen. En general, en estos países son escasas las informaciones referidas a la homosexualidad.

Estas sociedades musulmanas son lo que en Occidente se llamaría sociedades sexistas, en la medida en que las mujeres están totalmente subordinadas a los hombres en casi todos los ámbitos. Por lo general son heterosexistas en cuanto que valoran de forma exclusiva el modelo heterosexual. Los miembros de una misma familia* viven siempre juntos, apenas gozan de intimidad y casi siempre los hijos sólo abandonan el hogar para casarse. Las relaciones entre los sexos están muy limitadas, variando esta condición según cada país, y cada uno tiene una función social estrictamente delimitada. En el mundo musulmán la norma es la homosocialidad: son frecuentes los gestos de afectación entre hombres o mujeres y pueden expresarse en público, ya que no tienen ninguna connotación sexual. A un occidental le puede resultar sorprendente el escaso número de mujeres que se muestran en público y esta intimidad física entre los hombres. Pero un hombre es honrado y respetado en tanto en cuanto se comporta de una forma masculina, aunque penetre a otro hombre.

Por el contrario, si se comporta de una forma femenina o adopta el papel «pasivo», se le considera un degenerado, y es despreciado.

En estas sociedades las categorías de sexo y género se definen sobre todo en relación a las estructuras de poder, a las posiciones dominantes o a las posiciones subordinadas, a las conductas normales o a las desviadas. En esta situación la homosexualidad no está ligada a una identidad (gay o lesbica), sino a un comportamiento (conducta inapropiada no conforme al sexo o al estatus). Si, tal como la definió Weinberg en un principio, entendemos por homofobia el miedo a encontrarse en un lugar cerrado con homosexuales, sin duda este término no es apropiado para estas sociedades, ya que los individuos viven en contacto siempre con las personas de su mismo sexo. Lo que en realidad teme el hombre musulmán es que no se le considere un hombre auténtico. De ahí que se prefiera el término «homonegativismo», que define la tendencia a oponerse a la homosexualidad.

En los países musulmanes la distinción entre lo que se puede hacer en público o en privado es más rigurosa que en Occidente. La mayor parte de las veces, la homosexualidad y en general la sexualidad son temas de los que no se habla en público, y la educación sexual es prácticamente inexistente. Por ello no existen conocimientos básicos que conciernen a la homosexualidad o a la sexualidad en general ni los medios de prevención del virus VIH, y esta ignorancia alimenta evidentemente el homonegativismo.

El tema homosexual no se percibe de la misma forma en público que en privado. En privado se acepta más o menos el sexo entre hombres, siempre que se mantenga en secreto y obedezca a determinadas reglas. De hecho, hay muchos hombres que han mantenido prácticas homosexuales en algún momento de su vida. Además se admiten las relaciones entre hombres de diferentes estatus, sobre todo entre hombres de más edad o más ricos con hombres más jóvenes o más pobres. Las prácticas homosexuales, a cambio de dinero o de otro tipo de favores, son frecuentes antes del matrimonio*. Pero en público la presión social es muy grande, y también lo es el precio que hay que pagar por conductas desviadas. Por ello la mayoría de los hombres acaban casándose, continuando en algunos casos con sus prácticas homosexuales. A pesar de la regularidad de estas prácticas homosexuales, y de los funcionamientos bisexuales, la cuestión homo o bisexual no representa para estos hombres una identidad particular.

En cuanto a las relaciones entre mujeres en el mundo musulmán, disponemos aún de menos información. En los países más conservadores las mujeres están confinadas en el hogar. Y en los países más liberales, según la idea dominante, las mujeres no están educadas para tener un deseo sexual autóno-

mo: se contentan con satisfacer los deseos de sus maridos. Está severamente castigado el contacto sexual entre una mujer y otra persona que no sea su esposo. En algunos países de Oriente Próximo hay mujeres y muchachas que son matadas por los miembros de su familia si no controlan sus deseos sexuales, es lo que se llama «crímenes de honor».

Hay que destacar que en alguno de estos países los transexuales son relativamente tolerados en público y no están sometidos a la misma hostilidad que los homosexuales. Los actores masculinos y los bailarines pueden adoptar actitudes femeninas. En Irak existen los *mustergil*, mujeres biológicas que se visten de hombres y se libran así de muchas de las restricciones normales impuestas a las mujeres, y este fenómeno está parcialmente tolerado por la comunidad. También en Omán existen los *xaniths*, considerados hombres mal hechos, una especie de tercer género. Son hombres biológicos que mantienen relaciones homosexuales, pero que pueden casarse. Se visten y comportan en público de acuerdo con las normas sociales a medio camino entre lo masculino y lo femenino. En otros países la situación es algo diferente. Así, en Egipto el cambio de género es legal en cierta medida, aunque frecuentemente los transexuales son estigmatizados.

En los Estados musulmanes no existen oficialmente organizaciones LGBT (Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transexuales), pero en algunos de esos países hay asociaciones que se reúnen clandestinamente. Los encuentros se realizan generalmente en lugares privados, y si se realizan en lugares públicos normalmente se disimulan para no atraer la atención de las autoridades. En Dubai fue cerrada por la Policía una discoteca que acababa de anunciar una velada gay.

Aunque afirmaran contener información sobre «todos los países del mundo», las ediciones de la *Spartacus Gay Guide* de comienzos del siglo XXI sólo daban indicaciones sobre tres Estados de Oriente Próximo: Egipto, Jordania y Líbano. Los lugares de encuentro eran exclusivamente gays y muy discretos. En lo que se refiere a Egipto, esta guía presentaba una lista con lugares de ligue y varios bares y hoteles en las grandes ciudades. En El Cairo había también una discoteca y un servicio de *acompañantes*. En Jordania se mencionaban dos bares, una discoteca y un restaurante en la capital, Ammán, y algunos lugares de ligue en los alrededores. En el Líbano, se hacía mención a dos bares-discoteca, una casa de baños y algunos lugares de ligue en Beirut. En total, los lugares gays ylésbicos eran muy escasos, aunque se hablara de países más abiertos a las influencias occidentales y la religión musulmana no tuviera tanta influencia como en el resto de Oriente Próximo. En estos países se puede encontrar a personas que afirman abiertamente su identidad gay o lesbiana.

En los medios de comunicación* no se puede hablar libremente de la sexualidad. La homosexualidad sólo aparece cuando se produce algún escándalo*. En estos casos los «criminales»* son descritos en términos terribles. Hay accesibles varios sitios de internet que se refieren a la homosexualidad, pero significativamente casi siempre están suministrados por servidores occidentales (Al-Fatiha, GLAS, Huriyah). Por otra parte, es interesante destacar que hay una cantidad nada despreciable de informaciones homosexuales sobre la población iraní (Homan).

En muchos de estos países se aplica la ley islámica, la *sharia*, base de los fundamentalistas religiosos que consideran la homosexualidad como un crimen muy grave. En todos los países árabes de Oriente Próximo, los actos homosexuales son ilegales para hombres y mujeres, excepto en Egipto e Irak. De todas formas, incluso en los países en los que no es ilegal oficialmente, se puede perseguir cualquier visibilidad homosexual por violación de las leyes que conciernen a la moral o a la sensibilidad nacional. En algunos de estos países conductas homosexuales pueden ocasionar la cárcel, con o sin castigos corporales: Bahrein, Jordania, Kuwait, Líbano, Omán, Qatar, Siria. En Irán, en Arabia Saudí, en los Emiratos Árabes Unidos, en Yemen y Afganistán, los castigos van desde los latigazos a la pena de muerte según los casos.

Amnistía Internacional y la IGLHRC (International Gay and Lesbian Human Rights Commission) denuncian violaciones dramáticas de los derechos humanos en general, y en particular referidos a la homosexualidad, en la mayoría de estos países. Los extranjeros considerados homosexuales son invitados a abandonar el país si quieren evitar el castigo. En Qatar fueron expulsados en 1997 varias decenas de trabajadores extranjeros debido a su homosexualidad asumida. Poco después fueron encarcelados en Egipto 50 homosexuales, pero la movilización internacional moderó provisionalmente la severidad de la justicia. Por otra parte, en los últimos años se ha dictado varias veces la pena de muerte para hombres que se habían declarado culpables de actos homosexuales en Irán. También fueron decapitados en Arabia Saudí tres hombres acusados de sodomía el 1 de enero de 2002. En Afganistán, antes de la caída del régimen de los talibanes, Mohammad Hassan, gobernador general de Kandahar, afirmó: «Tenemos un dilema: según algunos sabios, hay que llevar a esta gente a la cima del edificio más alto y precipitarlos al vacío, pero según otros, hay que hacer un agujero en un muro para enterrarlos vivos». Esta segunda solución fue la elegida el 24 de febrero de 1998 para tres hombres acusados de sodomía. Un tanque militar depositó sobre ellos un muro de piedras. Sobrevivieron de milagro a sus numerosas heridas, y en su gran bondad, Mollah Omar les conce-



Acusados de «libertinaje con hombres», 52 egipcios detenidos el 11 de marzo de 2001 en un *night club*. La legislación egipcia prevé hasta cinco años de cárcel para este tipo de «crímenes».

dió su perdón. Lamentablemente, Abdul Sami de dieciocho años y Bizmilla de veintidós tuvieron menos suerte y murieron bajo los escombros el 22 de marzo de 1998.

La duda de la que habla Mohammad Hassan a propósito de los posibles castigos se encuentra también en los propósitos del ayatolá Musava Ardelsili. Cuando estaba en la Universidad de Teherán declaró: «El islam ha prescrito las penas más severas para los homosexuales. Una vez que la prueba se ha establecido conforme a la *sharia*, hay que capturar a la persona, mantenerla de pie, partirla en dos con una espada y, o cortar la cabeza o partirla en dos. Él (o ella) caerá [...]. Cuando muera hay que hacer una hoguera, colocar encima el cadáver, encender el fuego y quemarlo, o bien llevarlo a una montaña y tirarlo vivo. No tenemos estos castigos para otros crímenes».

Evidentemente no siempre se produce lo peor y la discreción* permite evitar en muchas ocasiones los castigos previstos por la ley; pero está claro que las condiciones objetivas determinan normalmente un clima de angustia cotidiana.

En cuanto a los que adoptan una identidad gay o lesbiana más visible, a menudo intentan huir de su país de origen para escapar a las presiones familiares y sociales. Así, muchos palestinos se refugian en Israel para escapar de las amenazas de muerte de sus familias y de las autoridades. Igualmente una princesa de Bahrein abandonó su país por la misma razón (ILGA, 1999). Algunas personas que venían de estos países recibieron asilo político en Occidente debido a su homosexualidad, pero las leyes de inmigración se han vuelto más restrictivas y la mayoría de ellos son reenviados a su país de origen. Pero, en realidad, ésta es sólo la parte del iceberg que emerge, ya que se ocultan la discriminación* y el hostigamiento a causa de la orientación sexual por el tabú que se mantiene sobre este tema.

Sobre la hospitalización y los tratamientos* forzados, las informaciones son aún más escasas. Generalmente se mantienen en secreto, pero a veces salen a la luz, por ejemplo en los territorios palestinos, donde algunas personas fueron hospitalizadas para que cambiaran su orientación sexual.

La situación en Irán es un poco especial. Hace algunas décadas, cuando el país estaba más abierto a las influencias occidentales, la actitud frente a los homosexuales era más «favorable» que en los países árabes. Con la revolución islámica, la prohibición de la homosexualidad se ha vuelto más rigurosa y los castigos son más violentos. Al mismo tiempo, algunos partidos políticos en el exilio han hecho declaraciones apoyando los derechos de los gays y las lesbianas.

En los países musulmanes todas las publicaciones están sometidas a la censura*. Las que se refieren a la homosexualidad están censuradas en las universidades en Egipto y Kuwait, y en los sitios de internet en Jordania y en los Emiratos Árabes Unidos. En Líbano, un servidor de acceso a internet fue perseguido por haber albergado un sitio gay, y el director de la asociación de los derechos humanos que acudió en su ayuda también fue perseguido por la justicia.

Turquía y Chipre

La población de Chipre está formada por griegos y comunidades turcas. La mayoría de estos griegos son de religión ortodoxa*, y los turcos, musulmanes. La Iglesia de Chipre, muy conservadora, ejerce una gran influencia sobre algunos temas sociales como la sexualidad, y en los últimos años sus líderes han adoptado una posición violenta contra la homosexualidad. En estos dos países la religión juega un papel muy importante en todos los aspectos de la vida social, pero se dejan sentir las influencias occidentales. Las actitudes sociales en Turquía y Chipre son más liberales que en los países musulmanes y son menos estrictas las reglas que conciernen a la sexualidad. Así, la segregación sexual es menor en Turquía que en los países árabes de Oriente Próximo. Por ello, el entorno sociocultural permite más el desarrollo de identidades gays y lesbianas de una forma comparable a lo que sucede en Europa y América del Norte.

La sociedad turca ha creado un conjunto mixto de normas occidentales y orientales para la sexualidad en general, y para la homosexualidad en particular. Tapine distingue cuatro tipos de homosexualidad masculina en Turquía: 1) el hombre heterosexual que practica masturbaciones mutuas con otro hombre, pero rehúsa la sexualidad oral o anal con él. 2) el hombre heterosexual que conserva siempre el papel activo en las relaciones con homosexuales pasivos, sin poner en cuestión su identidad heterose-

xual; 3) el hombre homosexual que tiene relaciones con un homosexual «pasivo» (contrariamente a los tipos precedentes, en este caso los dos adoptan más o menos una identidad gay); 4) el hombre que asume una identidad gay y para el que la distinción entre activo y pasivo no tiene en realidad ninguna importancia social.

En Chipre hay varias playas, bares y discotecas LGBT, aunque la mayoría no sean exclusivamente homosexuales. Desde 1988 existe además el Movimiento de Liberación Gay, que ha combatido activamente para modificar las leyes antigays. De todas formas, los encuentros son normalmente secretos por el miedo al homonegativismo. Por ello se creó un sitio de asistencia en 1998.

En las ciudades turcas existe una subcultura gay visible desde la década de 1970, especialmente en Estambul. Hay muchos lugares de encuentro para gays y lesbianas —almacenes, restaurantes, hoteles, centros deportivos y cines—. Algunos son exclusivamente de gays y lesbianas, otros no. Cuenta con varias organizaciones importantes. La más antigua es Lambdaistanbul, creada en 1993, que posee un sitio de internet, organiza encuentros semanales y publica una revista mensual. Fue disuelta por un tribunal en mayo de 2008; la fiscalía la acusó de que su nombre y sus actividades eran «contrarios a la ley y la moralidad». Sin embargo, el Tribunal Supremo invalidó la sentencia en 2009. En 1994 nació otra organización con gran peso, KAOS GL, a la que en 2005 la Oficina del Gobernador de Ankara acusó de ser «contraria a las leyes y los principios morales». A pesar de esos y otros intentos de eliminarlo, el tejido asociativo es cada vez más fuerte.

De una forma general, los partidos políticos de Oriente Próximo apenas han apoyado a los movimientos de gays y lesbianas. Por el contrario, en Turquía, el Partido Verde Democrático y Radical ha actuado a favor del movimiento de gays y lesbianas desde la década de 1980. Esto ha favorecido la prevención del VIH, que de hecho necesita una vigilancia creciente. En cierta medida los homosexuales turcos pueden resistirse a la presión conyugalista y revelar su homosexualidad a su familia. En algunas ocasiones los padres acaban aceptando la homosexualidad de sus hijos, pero muchas personas han tenido que romper toda relación con su familia a causa de su orientación sexual.

En los últimos años, Chipre ha tenido una evolución mayor en lo referente a la homosexualidad. En efecto, antes fue ilegal y los hombres perseguidos por esta causa eran castigados con una pena de catorce años de prisión. En 1998 fueron legalizadas las relaciones homosexuales, en privado, consentidas entre adultos, pero se creó una discriminación en cuanto a la edad del consentimiento legal con relación a las relaciones heterosexuales. En 2002,

bajo la presión de la Unión Europea, la edad del consentimiento legal para las relaciones homosexuales fue rebajada a los diecisiete años, igualándose así a la edad del consentimiento para las relaciones heterosexuales. En Turquía fue despenalizada la homosexualidad hace bastante tiempo; sin embargo, en los dos países, cuando se expresa en público se considera una indecencia y puede ser perseguida legalmente con tal o cual pretexto.

Además, a pesar de este estatus legal, en Chipre los homosexuales son víctimas muchas veces de violaciones de los derechos humanos. Las escenas de violencia* física homófoba son moneda corriente y los gays suelen temer la pérdida de su trabajo*. Se conoce por lo menos un caso en que un hombre fue rechazado en el ejército* a causa de su orientación sexual. Además, la sospecha de homosexualidad parece ser un motivo suficiente para rechazar a un inmigrante o devolverlo a su país.

Igualmente, a pesar del estatus legal turco, las autoridades apenas muestran tolerancia* en estas cuestiones. En 1993, en Estambul, fue prohibida una conferencia gay y lesbica y los delegados extranjeros fueron detenidos. En 1994, en una ciudad del sur de Turquía, se prohibió oficialmente el beso en público entre dos hombres. El ejército turco no admite homosexuales en sus filas. Al final de los años ochenta, muchos homosexuales fueron golpeados y detenidos por la Policía* y algunos fueron internados en centros psiquiátricos. Además, la Policía se encarga también de informar a los empleadores de estas personas, que pierden así su trabajo.

El cambio de género es legal en Turquía desde 1988. Los transexuales y travestis son muy visibles en Estambul, lo que ha provocado severos ataques policiales contra ellos. Algunas veces sus casas fueron incendiadas y los individuos golpeados y detenidos. Al final de la década de 1990, varias asociaciones internacionales de defensa de los derechos humanos denunciaron el recurso a la tortura por parte de la Policía turca.

Los medios de comunicación* turcos mantienen una actitud ambigua ante la homosexualidad. El artículo 428 del Código Penal prohíbe la difusión de obras «indecentes» u «obscenas». Aunque la aplicación de esa ley a obras de temática homosexual se ha liberalizado en los últimos años, tampoco puede decirse que las autoridades faciliten precisamente su difusión. Pese a ello, hay ciertos signos esperanzadores: la emisión por televisión de series como *Will & Grace* o *Queer as Folk* es uno de ellos.

Israel

El país es de mayoría judía, pero alberga a un número no despreciable de musulmanes y cristia-

nos. Los numerosos inmigrantes han llevado consigo valores de todo el mundo. Por ello la comunidad judía en Israel es muy heterogénea, compleja y dinámica, y es difícil hablar de una manera general. Los judíos no religiosos están muy influenciados por la evolución social del mundo occidental. En los lugares laicos se puede hablar públicamente de sexualidad, homosexualidad y cuestiones ligadas al sida*. Las ideas sobre el sexo y el género son bastante parecidas a las de Occidente, donde los comportamientos frente a la homosexualidad van mejorando.

La religión es un hecho central en Israel, pero las actitudes concernientes a los valores y las normas son diversas. La mayoría de los israelíes se consideran creyentes. Las posiciones más conservadoras son mantenidas por los ultraortodoxos: siguen estrictamente las normas judías que otorgan a la homosexualidad un estatus inferior. Dicho esto, ellos viven, por así decirlo, apartados del resto de la comunidad, en comunidades donde hay una clara segregación sexual y división de funciones según el género. En estas comunidades ultraortodoxas donde las evoluciones sociales son más lentas, la sexualidad es un tema del que no se habla en público y que permanece en el secreto de la alcoba. Por ello los cambios de actitud con respecto a la homosexualidad se producen suavemente.

Los israelíes árabes forman también una comunidad aparte, constituyendo la mayor minoría del país. En parte son musulmanes y en parte cristianos. En las sociedades árabes israelíes la segregación sexual es menos estricta que en los países musulmanes, pero la separación entre los sexos y la homosocialidad son también una realidad manifiesta. La modernización social siempre es posible, pero las actitudes frente a la homosexualidad siguen siendo muy conservadoras, comparables a las que se producen en los países musulmanes y, en cierta medida, en las comunidades de judíos ortodoxos.

Sin embargo, en las últimas décadas los gays y las lesbianas han conseguido obtener un lugar más visible en la esfera pública. Manifestaciones públicas como las que organizan la asociación de homosexuales, lesbianas, bisexuales y transgénero, la Casa Abierta y el Centro de Jerusalén por el Progreso de la Tolerancia Social dan la impresión de un progreso relativo en la actitud general con respecto a la homosexualidad. Sin embargo, sigue habiendo hostigamientos e intimidaciones.

Los transgénero están organizados dentro de la comunidad LGBT. Algunos cantantes transexuales han conquistado al gran público, pero la mayoría de ellos se limitan a un círculo más cerrado por temor a las represalias. El cambio de género es legal, pero la regularización es muy estricta y sólo se permite el recurso a la cirugía en muy pocas ocasiones.

Las cuestiones sobre gays y lesbianas son debatidas abiertamente en todos los medios de comunicación laicos judíos y suelen ser presentados de forma favorable; por el contrario, en los medios religiosos, la norma es el homonegativismo, hasta el punto de que nunca se habla de estos temas.

La separación entre Estado y religión es más clara en Israel que en la mayoría de los países musulmanes, pero no es total. Algunos políticos (hombres y mujeres) abiertamente homosexuales, y heterosexuales apoyan oficialmente los derechos de gays y lesbianas; pero muchos líderes políticos y religiosos se han pronunciado contra la homosexualidad. De forma manifiesta, el sistema político y judicial sufre la presión constante de los elementos conservadores de la sociedad israelí.

En las últimas décadas, varios procesos han permitido finalmente obtener algunos derechos a las parejas homosexuales, como ponen de relieve la ley de uniones civiles aprobada en 1994 y el reconocimiento del derecho a la adopción por parte de parejas homosexuales conseguido en 2008. Son tan sólo dos muestras de que, desde hace algunos años, las autoridades manifiestan una actitud más favorable, aunque en ocasiones pueda haber un abismo entre una reglamentación progresista y las prácticas individuales. Así, los gays y lesbianas son admitidos en el ejército, pero suelen enfrentarse a una realidad hostil. De la misma forma, oficialmente la policía coopera con la comunidad gay y lesbiana, pero individualmente los agentes son a veces muy homófobos.

► ABU-NUWAS, *Le Vin, le vent, la vie*, poemas traducidos del árabe y presentados por Vincent-Mansour, Monteil, Arles, Actes-Sud, 1998. –Al Fatiha, fundación para los musulmanes LGTB y sus amigos, www.al-fatiha.net. –Amnistía Internacional, www.amnesty.org y www.ai-lgbt.org. –CHALINE, Eric (dir.), *Gay Planet: All Things for All (Gay) Men*, Londres, Quarto Publishing, 2000. –DUNNE, Bruce, «Power and sexuality in the Middle East», *Middle East Report*, 28 (1), 8-11, 37. –Gay and Lesbian Arabic Society (GLAS), www.glas.org. –Gay, Lesbian & Bisexual Nation of Cyprus (GLBCY), www.geocities.com/westhollywood/village/5297. –Gay.org.il, página de acogida de las organizaciones LGBT. –Gogay, sitio israelí LGBT, www.gogay.co.il. –GHOUSOUB, Mai, SINCLAIR-WEBB, Emma (dir.), *Imagined Masculinities. Male Identity and Culture in the Modern Middle East*, Londres, Saqi Books, 2000. –HOMAN, www.homan.iran.org. –Huriah revista para musulmanes LGBT, huriah.tripod.com. –Lambda, www.qrd.org/qrd/www/world/europe/turkey o www.lambdaistanbul.org. –International Gay and Lesbian Human Rights Commission (IGLHRC), www.iglhrc.com. –International Lesbian and Gay Association (ILGA), www.ilga.org. –MCKENNA,

Neil, «Turkish Police Target Transvestites; A Gay Movement Grows», *The Advocate*, 582. –MURRAY, Stephen, ROSCOE, Will, *Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature*, Nueva York, New York Univ. Press, 1997. –SCHMERKA, Blacher Philippe, «Tête de (gay) turc», en BENBASSA, Esther, ATTIAS, Jean-Christophe (dir.), *La haine de soi, difficiles identités*, París, Ed. Complexe, 2000. –SCHMITT, Arno, SOFER, Jehoda (dir.), *Sexuality and Eroticism Among Males in Moslem Societies*, Nueva York, Harrington Park Press, 1992. –SHIRAZI, Hâfez, *L'amour, l'amant, l'aimé, cent ballades traduites du persan et présentées par Vincent-Mansour Monteil*, Arles, Actes du Sud, Sinbad/Unesco, 1998. –TAPING, Huseyin, «Masculinity, Femininity and Turkish Male Homosexuality», en PLUMMER, Ken (dir.), *Modern Homosexualities: Fragments of Lesbian and Gay Experiences*, Londres-Nueva York, Routledge, 1992. –WEISHUT, Daniel, «Attitudes Toward Homosexuality: an Overview», *Israel Journal of Psychiatry and related Sciences*. –YUZGUN, Arslan, «Homosexuality and Police Terror in Turkey», *Journal of Homosexuality*, 1993, vol. 24, 3/4.

Daniel WEISHUT

→ asociaciones; censura; heterosexismo; India; islam; judaísmo; Magreb; medios de comunicación; ortodoxia; policía; violencia.

ORTODOXIA

La fe auténtica, establecida por los siete primeros concilios ecuménicos entre 325 y 787, integralmente y sólo ella, es el sentido de la «ortodoxia» para las Iglesias del cristianismo oriental que la reivindican frente a las Iglesias «latinas», Roma y sus avatares protestantes y ateos. Policéntrica, episcopal, y conciliar, agrupa en la actualidad a nueve patriarcados (Constantinopla, Alejandría, Antioquia, Jerusalén, las primeras con Roma, luego Moscú, Georgia, Serbia, Rumania, y Bulgaria), tres arzobispos autocéfalos (Chipre, Albania, Grecia) y tres metrópolis (Polonia, Checoslovaquia, América), y aproximadamente 150 millones de fieles. Principal y originalmente oriental, la ortodoxia se dispersó por el mundo a partir del siglo XVI debido a las crisis políticas del mundo bizantino y eslavo, y teniendo en cuenta los exarcados en «Occidente» para las comunidades emigradas. La Iglesia ortodoxa, al aspirar a la universalidad, ha estado íntimamente asociada al Estado monárquico de derecho divino y sigue reivindicando su autoridad moral sobre las sociedades que están bajo su mando.

Sería paradójico que la ortodoxa fuera menos homófoba que su rival, la Iglesia romana. En efecto, la Iglesia ortodoxa se propone conservar la fe que era

común a latinos y orientales antes del cisma de 1054. La condena de la homosexualidad en todas sus formas no forma parte de las discrepancias con Roma; por el contrario, comparten el mismo punto de vista, como lo demuestra la declaración pública de Alexis II de Rusia para la unidad de acción con Roma contra la despenalización* y la «banalización» de la homosexualidad y otras violaciones «laicas» de la ley divina. A propósito de la Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea (enero de 2001), escribió a Juan Pablo II: «El criterio de división de los ciudadanos según su orientación sexual no nos parece inherente a la naturaleza humana, tampoco nos parece justificada en absoluto la introducción de este criterio». La homofobia es un terreno de ecumenismo fácil, mientras que el divorcio y el lugar del sexo conyugal (polémica contra el agustinismo católico) plantean problemas. Pero frente al protestantismo* liberal, especialmente el norteamericano, la ortodoxia amenaza con abandonar el movimiento ecuménico demasiado «inclusivo», si se admite a las Iglesias homófilas o a «cristianos homosexuales». *A fortiori* es inconcebible bendecir a una pareja homosexual (*Service orthodoxe de presse*, núm. 65, febrero de 1982): el sacerdote y los pseudocónyuges serían excomulgados.

Claro está que se tiene cuidado de distinguir entre «persona» y «acto» o «comportamiento», pero prohibiéndole toda relación sexual, la ortodoxia le exige al homosexual que renuncie a una parte constitutiva de sí mismo y a la felicidad del amor, mientras que esta relación es legítima en los heterosexuales casados. La consideración realizada por algunos teólogos modernos más «abiertos» sobre la realidad de una orientación sexual profunda (psicológica o biológica), rechazada generalmente por las autoridades eclesiales, no cambia nada: la homosexualidad, considerada diabólica en otro tiempo, sigue siendo una patología, en el sentido clásico de «pasión» (exigiendo la reacción adaptada de la razón, pero también la penitencia y la oración), y también en el sentido moderno de enfermedad o alteración psíquica. Los homosexuales que «no son más que esto» (siendo «almas razonables», libres y criaturas con vocación metafísica), están obligados en conciencia a la castidad absoluta con la ayuda del terapeuta competente y del padre espiritual compasivo.

La ortodoxia es una garantía para los cánones que fijan las normas sexuales que prohíben cualquier forma de homosexualidad carnal. El Concilio local de Elvira (España, 300) y el ecuménico de Ancira (313, canon 16) tienen validez eterna por su implicación con lo esencial de la fe. La prueba de ello está en las prohibiciones de la Ley (Deuteronomio, Levítico) confirmadas con la destrucción de Sodoma y Gomorra*. Las epístolas de san pablo y el Apocalipsis de san Juan (21: el fuego para los forni-

cadres y los idólatras) han establecido esta interpretación con carácter definitivo, así como la *Didajé de los apóstoles*. La Iglesia pone penitencias grandes y humillantes, como la excomunión para los pecados de *arsenokoetia* (acoplamiento de varones) y de *paidophtoresis* (corrupción de muchachos) con la amenaza de la condenación eterna. Los Padres de la Iglesia han situado la gravedad de los actos homosexuales (de acuerdo con la edad, prácticas, funciones, frecuencia) entre masturbación, zoofilia, incesto, adulterio y fornicación. La ilegitimidad del objeto es doble, pues hay fornicación y anomalía en el género. El coito intercruel merece ochenta días de penitencia, pero Basilio de Cesárea (siglo IV) condenó la sodomía simple y el adulterio a quince años de penitencia, su contemporáneo Gregorio de Nisa a dieciocho años (canon 4), y la sodomía homosexual requiere una penitencia de treinta años según el 7º de los 92 cánones de Basilio («De los que han pecado contra natura* y de otros grandes pecadores»). El *Pedalion* griego en 1800 ve en ello una suavización caritativa con relación a la condena a muerte del Levítico, y alaba la piadosa intención de Justiniano. Juan Crisóstomo consideraba que la muerte para los jóvenes pasivos que consentían era un favor comparado con el daño que causaban, que en su opinión equivalía a varias muertes. Excluidos del sacerdocio, debían alejarse también del matrimonio según Lucas, patriarca de Constantinopla entre 1154 y 1170, sin duda para que no causaran males mayores en su nueva parentela.

Por otro lado, si la «sodomía» era comparada con la brujería y la idolatría esto se debía a que constituía en este sentido un desafío al orden de la creación. Como todo universalismo, la ortodoxia trata de justificar racionalmente la revelación: su antropología* define la sexualidad como dispositivo segundo con relación al «Amor». Por el hecho de esta esterilidad* biológica que niega la complementariedad sexual de los géneros creados *ad hoc* por Dios (sexuación original para el bien del hombre), la homosexualidad es incompatible con la fe y se acerca a la «bestialidad» (es la misma palabra en serbio). El destino humano se integra en el proyecto divino de creación de seres libres de la carne, y mortales. La verdadera filosofía* (bizantina que mezcla el neoplatonismo y el estoicismo) que conduce a la fe crea la idea de una norma «natural» de la moral y de la sexualidad, a la que es extraña la homosexualidad. En el fondo, la ortodoxia oscila entre un neoplatonismo hostil a la sexualidad como tal, siempre mancillada de «placer carnal» (tradición de Juan Crisóstomo, heredero de Orígenes en este campo) y una concepción que legitima el placer en el matrimonio (Concilio de Gangres, 340), sin disociarlo de la procreación. Los esposos deben evolucionar hacia la ternura. La casta relación

de Cristo y su Iglesia es el modelo de analogía perfecto. La dominación del alma sobre el cuerpo y de la razón sobre la pasión lleva a una limitación de la sexualidad. El príncipe ruso Dimitri Donskoi (siglo XIV, canonizado en el XVI), presentado como un modelo de virtud, tuvo pocas relaciones con su esposa, sólo con el fin de procrear, y con un rendimiento ideal.

Negándose a cooperar con Dios, la homosexualidad expresaría un deseo «irracional» de goce. En este sentido entra en las desviaciones hedonistas, como la sodomía en general o la masturbación. Tradicionalmente y todavía a menudo en la actualidad, los teólogos y canonistas no meditan sobre la homosexualidad, su naturaleza y su origen. Para ellos, Dios y la naturaleza quieren la reproducción y dan al hombre un instinto sano. La homosexualidad pura no existe, sería una monstruosidad accidental. Surge de una desmesura de la sensibilidad usurpatoria. Además, se confunde muchas veces con la pederastia griega y, por tanto, pagana, y con la pedofilia oriental, lo que permite ver en ella la liberación de un adulto intemperante que sigue siendo varón (ya que es activo) y la candidez de un adolescente. Por el contrario, los pensadores ortodoxos sólo pueden imaginar al «pasivo» como coaccionado, violado u objeto de abuso a una edad (biológica y mental) influenciable. El pasivo adulto «afeminado» en las sociedades tradicionales es considerado un prostituido (caso que se puede dar) y cae en un desprecio social mayor, incluso aunque la Iglesia no haga ninguna distinción: en todos los casos, hay profanación de la masculinidad. El muchacho o el hombre joven, si es andrógino, preocupa a los canonistas y a los autores de las reglas monásticas: seductor por naturaleza, suscita fatalmente el deseo en el claustro y es un instrumento privilegiado para el demonio. La privación ascética, la ambigüedad sexual y la facilidad en el medio masculino son suficientes para explicar la anomalía. Si no es ocasional revela una perversión* del gusto.

Además, la homosexualidad no existiría en el mundo animal. El ruso Nil de la Sora (siglo XVI) y el *Pedalion*, que siguen a Platón, estigmatizan lo «que ninguna bestia cuadrúpeda se atrevería a hacer» como un abuso de nuestra imaginación desbordada. Expresa no un reduccionismo zoológico (hay naturaleza pero en un sentido «analógico»), y una llamada a la exigencia para que el ser libre someta la sexualidad, potencialmente desbordante, a lo que le da sentido: la reproducción e imitar la templanza de los amores estacionales de los animales.

De ahí se desprende la idea de que la homosexualidad sería una amenaza biológica para la humanidad. El arraigamiento del vicio* (que lo liga a la atracción del placer al que el hombre, por ser sensual, tiende de forma infinita) podría disuadirle

de tener relaciones con mujeres y de la procreación: homosexualidad y sodomía habrían invadido a la cristiandad según Crisóstomo en su obra *Contra los que se oponen a la vida monástica*. Justiniano justificó su código por su deseo de prevenir las catástrofes «naturales» y epidemias, que vendrían de la mano de un Dios vengador. Su misión es proteger a la sociedad del castigo colectivo y también asustar a los pecadores que se destruyen moralmente y se hacen daño. Sodoma garantizaba la dramatización y justificaba la legislación preventiva de Justiniano. El *Pedalion* retomaba la idea de san Jerónimo, teólogo latino, para quien el horror de la sodomía ¡explicaba la tardía encarnación del Hijo! Y la ingratitud por su sacrificio sería como una segunda crucifixión. La pérdida del semen y la provocación de la cólera divina serían sin duda la razón de la equivalencia que a veces se plantea entre sodomía y homicidio.

La amenaza para la especie permite estigmatizar al chivo expiatorio tanto por su irresponsable egoísmo como por su lujuria. Heredero de la tradición bizantina, el *Pedalion* ve en la homosexualidad una forma de exceso, pero retoma también los mitos médicos de su época sobre la nocividad psicosomática de la masturbación y la sodomía, fundando objetivamente la solicitud divina.

Amplio tabú, por el miedo al escándalo* debido a un puritanismo casi victoriano, el tema que había sido relegado a la literatura canónica y penitencial aparece marginalmente en el pensamiento cristiano ruso del siglo XX y en la emigración. El psicoanálisis* freudiano y la psicopatología sirvieron de paradigma científico y garantizaban la idea de «naturaleza» y del papel definido de los géneros, sin que el homosexual se pudiera reconocer en un tercer sexo o pudiera vivir su naturaleza, ya que no es originario por naturaleza. Pero el «personalismo» libera a la persona, colmándola de su libertad moral y de trascendencia con relación al deseo no dominado, reencontrándose con la tradición en sentido kantiano. Evdokimov se inspiró en Jung en general, pero olvidó sus posiciones generosas. La única mención a la homosexualidad (forzosamente masculina) en *Sacramento del amor* la reduce a una manifestación de «nihilismo sexual», de la masculinización excesiva del mundo, rechazo de la feminidad (magnificada por la Virgen) y, más aún, de Dios: «Este mundo demasiado masculino, en el que el carisma femenino no juega ningún papel, en el que la mujer se masculiniza y que es cada vez más un mundo sin Dios, pues le falta su Madre-Théotokos [madre de Dios en griego], aquí no puede nacer Dios. Es sintomático que en esta situación la corrupción de los niños, el incesto y la homosexualidad se afirman abiertamente». Así, la homofobia se apoya una vez más en el imperativo categórico de la reproducción (entendida

como engendrar-educar): rechazo del mundo, de la creación, el homosexual rechaza de forma egoísta y viciosa su responsabilidad en la renovación de la humanidad por su placer «mecánico» y absurdo. Es sintomático que Evdokimov haga bordear el rechazo de la mujer y de la paternidad con la pedofilia*: el homosexual es, pues, un violador, casi un abortador de niños y del propio Jesús. El nihilismo sexual sería un aspecto del ateísmo teórico y práctico practicado en todo el mundo, especialmente en Occidente, que le da demasiado derecho de ciudadanía.

En cuanto a Freud, aunque su «pansexualismo» es rechazado a disgusto, se utilizan sus argumentos sobre la inmadurez homosexual. Evdokimov la sitúa al mismo nivel que la corrupción de los niños y el incesto presuponiendo una regresión infantil, una incapacidad para encontrar su objeto normal. También es sintomático que los que se muestran «progresistas» sobre el estatus de la mujer (P. Evdokimov, O. Clément, E. Behr-Sigel) ofrecen sus servicios de modernos en la crítica de la homosexualidad y la muestran con una agresividad compensatoria. Señalan también la misoginia de una parte de la cultura cristiana, lamentan la interpretación histórico-cultural de las prohibiciones de impureza del Levítico, muestran a un san Pablo* progresista desconocido, pero no conciben hacer una relectura sobre la homosexualidad. Este lirismo ortodoxo del carisma de la mujer, anticatólico y atrayente, en el fondo bastante antifeminista, es sospechoso también de que la supuesta rehabilitación de la sexualidad no es otra cosa que un conservadurismo disfrazado. En sus *Questions sur l'homme*, O. Clément expresa la vieja angustia de la inversión del orden simbólico que representa el lesbianismo: «La violencia crea un tipo de amazona homosexual y dominador, y la ignorancia de las disciplinas de la metamorfosis, una vez rotos los viejos diques, sólo libera los instintos y magias antiguas».

Tras la liberación gay, la Iglesia ortodoxa rechaza siempre que tiene ocasión la despenalización* e intrascendencia jurídica, social o científica de la homosexualidad. Los actuales ortodoxos norteamericanos se diferencian por su polémico conservadurismo. E. Moberly, psicoterapeuta y teólogo, se opone con «compasión» a cualquier normalización de una «incapacidad del niño para unirse al padre del mismo sexo», y de un «bloqueo del desarrollo», cierto que muy extendidos, pero ¡tan patológicos y curables como la gripe! Ese doloroso problema necesita paciencia y terapia, pero la erotización de esta desviación del deseo sería lo peor que podría suceder. Zion se extasía con la profundidad de Moberly, crítica al jesuita McNeil por su neotomismo homófilo y a John Boswell por interpretación errónea de los fundamentos de la homofobia patristica. Una visión caricaturizada del gueto* gay sirve para reducir la

homosexualidad (acusada de rechazar la Alteridad*, es decir, a la Mujer) al erotismo, la promiscuidad, el sida*, el narcisismo y la inestabilidad psíquica, haciendo absurdo el reconocimiento de las «parejas» homosexuales o de su «amor». La liberación gay sería una victimización de irresponsables hipócritas, mientras que nunca se ha puesto en duda el papel jugado por la estigmatización cristiana en los comportamientos criticados.

El arzobispo Crisóstomo de Chipre llevó a cabo en abril-mayo de 1998 una gran campaña que tuvo pocos efectos, recomendando a los chipriotas que aceptasen la homofobia del Estado (siete años de prisión* para adultos que consientan, a partir de 1899) antes que la adhesión a la Unión Europea, si el precio a pagar era la ley de protección a los homosexuales y su orientación que no es más que «libertinaje». La Iglesia rumana obtuvo del Parlamento una derogación ambigua de las disposiciones condenadas por Europa. En Grecia, la Iglesia concordataria no pudo impedir la despenalización (1951) y la rebaja de la mayoría sexual (quince años), pero la condena moral se ha mantenido ampliamente. La metrópoli de Ática rechaza en nombre de san Pablo las perversiones que impiden el acceso al Reino y se indigna con la igualdad creciente de trato entre parejas homo y heterosexuales.

El comunismo* de Estado en el mundo eslavo y balcánico prohibía que la Iglesia tomara posiciones públicamente sobre temas sociales, pero providencialmente le proporcionaba al Estado la idea de una moral social que trascendiera los deseos y opciones de vida de adultos sujetos a una «naturaleza» normativa. La Iglesia serbia es la responsable de la homofobia de las tres cuartas partes de la población, educada entre comunismo y religión, e incita a los nacionalistas, monárquicos y reaccionarios a manifestaciones agresivas contra la tolerancia* con los homosexuales. En julio de 2001, el primer Día del Orgullo de Gays y Lesbianas de Belgrado provocó la violencia de los partidarios de Milosevic y de la Gran Serbia, llamando por medio de carteles a los «ortodoxos a movilizarse por una Serbia espiritualmente sana y contra la inmoralidad homosexual y anticristiana». La reciente doctrina social de la Iglesia rusa (agosto de 2000) define la homosexualidad como «alteración pecadora de la naturaleza humana», y, preconizando un acercamiento pastoral, mantiene la estigmatización: exige al estado que les quite a los homosexuales toda autoridad pedagógica y militar.

El lesbianismo, tradicionalmente olvidado, es castigado ahora debido a la vulgarización del tema. El estatus de la mujer (excluida del sacerdocio) y el horror conjunto de la sodomía y la homosexualidad manifiestan el carácter heterosexista de la religión ortodoxa. La crítica del agustinismo occidental

como culpabilización del sexo y la pretensión ortodoxa de no limitar el matrimonio* a la procreación y a la canalización caritativa de la impureza revelan sus límites con la discriminación* de amores adultos y la necesidad de legitimación social del sexo. La ortodoxia es prisionera de la necesidad de un orden cósmico y de un simbolismo trinitario que esencializa los «géneros» hasta el punto de alienar a la persona en nombre de su vocación trascendente. Ocasión providencial de superación, elección misteriosa de la continencia, de la crucifixión radical del deseo carnal, así es el proyecto de Dios para el homosexual ortodoxo.

► *Agapius et Nicodème, Pedalion*, trad. inglesa, *The Pedalion or the Rudder of the Metaphorical Ship of the One Holy Catholic and Apostolic Church of the Orthodox Christians and All the Sacred and Divine Canons of the Holy and Renown Apostles*, Atenas, 1953. —CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Le Pédagogue*, París, Sources Chrétiennes, 1960-1970 [ed. cast., *El pedagogo*, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1994]. —EVDOKIMOV, Paul, *Le Sacrament de l'amour*, Desclée de Brouwer, 1967 [ed. cast.: *Sacramento del amor*, Barcelona, Ariel, 1964]. —MEYENDORFF, John, *Le Mariage, une perspective orthodoxe*, París, YMCA, 1986. —MOBERLY, Elizabeth, *Psychogenesis. The Early Development of Gender Identity*, Londres, Paul Kegan, 1982; *Homosexuality: A New Christian Ethic*, Cambridge, James Clarke, 1983. —STERN, Mikhail, STERN, August, *La Vie sexuelle en URSS*, París, Albin Michel, 1979. —ZION, William Basil, *Eros and Transformation, An Eastern Orthodox Perspective*, Lanham-Nueva York-Londres, Univ. Press of America, 1984.

Nicolas PLAGNE

→ *Balcenes; Biblia; Europa del Este; herejía; Inquisición; Justiniano; Rusia; Sodoma y Gomorra.*

OUTING

El término *outing* apareció en Estados Unidos en la década de 1990 para designar la acción realizada y luego teorizada por el periodista neoyorquino Michelangelo Signorile, al que muchos consideran inventor de esta práctica. Ni la idea ni su aplicación son realmente inéditas, pero su puesta en práctica supuso un impacto beneficioso sin precedentes, provocando un importante debate mediático que en pocos meses cruzó los océanos para extenderse por Australia y Europa (Alemania, Francia, Gran Bretaña, Países Bajos, etc...).

Definir el principio o la práctica del *outing* no es algo sencillo, tanto porque puede variar el sentido que se le da como en función de la posición de ad-

hesión o de rechazo adoptada frente al procedimiento. Según la acepción más común anunciada por los que han hecho uso de él, el *outing* consiste en revelar la homosexualidad de una personalidad pública que la habría callado y, al hacerlo, validaría el estigma al que está asociado, perpetuando el silencio impuesto a los homosexuales. Algunos militantes la han propuesto o ejercido a partir de una definición más concreta, con motivo de personalidades que no sólo han elegido estar «en el armario*», sino, y sobre todo, que alientan la homofobia para salvar su posición o sus compromisos. En ambos casos, los partidarios del *outing* creen combatir así la homofobia al luchar contra el silencio y la invisibilidad que hacen el juego a la opresión, o haciendo pública la contradicción de los que, por su posición, favorecen la discriminación* de los homosexuales. A la inversa, muchos de sus oponentes consideran el *outing* una práctica que atenta contra las libertades, y por ello homófoba. El hecho de que la homosexualidad esté estigmatizada en nuestra sociedad y sea objeto de discriminaciones hace que el hecho de revelar esta orientación en personalidades que prefieren silenciarse la someta a esta condición. Y es esta ambigüedad la que provoca los cruces y debates contradictorios sobre este tema, que nunca han dejado de oponer a partidarios y enemigos del *outing*.

De todas formas, esta ambigüedad desaparece en cierto modo si tenemos en cuenta el contexto y la intención que preceden a la revelación de la homosexualidad de un tercero. Desde hace algunas décadas, en los países occidentales en los que existe (o ha existido), la represión de los homosexuales se alimenta de diversas formas de denuncia: las delaciones que hicieron posible la deportación* de homosexuales en Alemania o en otros lugares, las persecuciones del macartismo* en Estados Unidos, las prácticas de chantaje que han perdurado a lo largo del siglo XX en diferentes países occidentales, etc. En todos estos casos, los denunciantes actuaron de acuerdo con una lógica homófoba dirigida a perjudicar a sus víctimas. Por el contrario, los adeptos al *outing* son homosexuales que consideran que actúan a favor de la liberación homosexual. Por esto, a nivel de intenciones en primer lugar, importa distinguir las prácticas de delación con fines discriminatorios, del *outing* tal como se entiende a partir de la década de 1980 en algunos países occidentales. Por ello hay que tener en cuenta los contextos en los que se realiza la revelación pública y las consecuencias que pueden suponer para las personas afectadas. En algunos casos el riesgo es de naturaleza penal, en otros de naturaleza social: las prácticas de denuncia se ejercen en general en el primer contexto, y el *outing* en el segundo.

La práctica que consiste en desvelar la homosexualidad de personalidades públicas para hacer pro-

gresar la causa de los homosexuales tiene a uno de sus primeros defensores en la Alemania de principios del siglo XX en la persona de Adolf Brand, fundador de la que está considerada como la primera revista homosexual, *Der Eigene*; en distintas ocasiones reveló la homosexualidad de personajes implicados en la aplicación de políticas homófobas. Ahora bien, el contexto de la época estaba marcado por numerosos escándalos*, asuntos y procesos de los que se hizo eco ampliamente la prensa, exponiendo a las personas que habían salido del armario a correr grandes riesgos legales. Aunque se puede estar de acuerdo con algunos autores en ver en esto un precedente del *outing* tal como sería definido más adelante, hay que tener en cuenta esta diferencia de contexto fundamental.

En su forma contemporánea, la práctica del *outing* depende de la existencia de un grupo que aplique y reivindique el principio de visibilidad de los homosexuales, pero no existía apenas en el primer periodo de la historia de los movimientos de liberación homosexual. Su formulación teórica en realidad se avanzó en un artículo de Taylor Branch publicado en 1982, pero no apareció en Estados Unidos hasta finales de la década de 1980 en un contexto muy marcado por el sida*. Innegablemente fue la situación de doble amenaza que vivieron los homosexuales enfrentados a la vez a la epidemia y a la homofobia lo que hizo posible la aparición del *outing*. Los primeros que lo pusieron en práctica fueron militantes de la lucha contra el sida: Larry Kramer en Nueva York, Wayne Harris y Tom Schoedler de Act Up-Portland a propósito del senador Mark Harfield, Michael Petrelis, que reveló en una conferencia de prensa la homosexualidad de decenas de miembros del Congreso, entre ellos Steven Gunderson, y, claro está, Michelangelo Signorile que fue el origen de la tempestad mediática que el *outing* provocó al principio de la década de 1990.

Nacido en Brooklyn en 1960, M. Signorile se afilió a Act Up-Nueva York a finales de 1987 y se integró rápidamente en su *committee* de prensa donde se formó en el activismo y se familiarizó con la lógica de los medios de comunicación*. En 1989, cuando había dejado el grupo, Gabriel Rotello (otro ex Act Up) le propuso realizar una nueva revista gay, *OutWeek*, en la que tuvo a su cargo una sección dedicada al tratamiento de la homosexualidad en los medios de comunicación y especialmente en la prensa «popular». M. Signorile hizo un primer *outing*, sin que todavía se hubiera conceptualizado esta práctica, cuando reveló a título póstumo la homosexualidad del multimillonario de derechas Malcom Forbes en marzo de 1990. La revista *Time* condenó el procedimiento al que calificó de *outing*, inventando así el término del que se apropiarían los militantes homosexuales. Algunos medios compararon este

método con los utilizados por McCarthy*, pero estas críticas no fueron nada comparadas con las que vendrían. En la primavera de 1991 se atacó de nuevo (sobre todo a través del *Village Voice*) cuando apareció en las paredes de Nueva York la campaña de carteles del grupo OutPost con fotografías de estrellas de Hollywood acompañadas de la leyenda: «ABSOLUTELY QUEER».

En agosto de 1991, M. Signorile publicó en la revista *The Advocate* (*OutWeek* acababa de desaparecer) un artículo que levantó ampollas: reveló la homosexualidad de Pete Williams, ayudante del secretario de Estado de Defensa, en un momento en que los homosexuales eran víctimas de una auténtica caza de brujas dentro del Ejército* norteamericano. Aunque muchos estaban de acuerdo en reconocer el carácter inaceptable de la postura de P. Williams, la práctica del *outing* provocó otra vez una gran hostilidad, incluidos algunos grupos homosexuales como el ILGA, que la condenó oficialmente. Por parte de los medios de comunicación hubo una protesta general. Muchos periodistas se ensañaron con virulencia contra Signorile, pero fue porque eran parte del objetivo principal de sus ataques: los que, según él, callaban la homosexualidad de las celebridades para esconder la suya.

También hubo rápidas reacciones en Francia: en la prensa gay y generalista aparecieron artículos sobre el *outing*. En menos de dieciocho meses *Gai Pied* dedicó tres *dossiers* al fenómeno (ediciones respectivas del 8 de noviembre de 1990, 19 de septiembre de 1991 y 6 de marzo de 1992). Las posiciones expresadas en ellos eran mayoritariamente hostiles, a pesar de los artículos de Didier Lestrade, que intentaron hacer comprensible y aceptable esta práctica para los lectores franceses. Sólo la asociación* Act Up-París, que presidía este periodista, se pronunció a favor y adoptó oficialmente el principio del *outing* el 19 de marzo de 1991, como resultado de tres semanas de debates agitados y contradictorios. La definición que dio es la siguiente: «El *outing* consiste en hacer pública(s) la homosexualidad, la seropositividad o la enfermedad de una personalidad del mundo de las artes, de los medios de comunicación o de la política. El *outing* consiste también en revelar las causas reales de la muerte de una personalidad que prefirió guardar en secreto su sida». La asociación justificó esta opción con el argumento de que «la homofobia hacía el juego al sida» y que sólo se puede luchar contra la homofobia a través de la visibilidad (voluntaria o forzada). Por ello, Act Up-París asoció la necesaria visibilidad homosexual con la de los seropositivos y enfermos, tomando como primera referencia el caso de un político norteamericano (Tom Duane) que, sometido a la presión de los activistas, eligió revelar él mismo su seropositividad. Pero aumentan las resistencias en

este tema (incluido Estados Unidos, donde rara vez se ha defendido el *outing* de la seropositividad y nunca se ha practicado) ya que el respeto al secreto médico ha sido de siempre una de las principales reivindicaciones de los militantes de la lucha contra el sida.

Destaquemos que, según su definición, Act Up-París ha elegido no limitar esta práctica a los homosexuales que favorecen la homofobia. Sin embargo, el único *outing* que llevó a cabo (sin llevarlo totalmente a término) fue el caso de un homosexual que había tomado posturas por lo menos homófobas (con anterioridad, la asociación había votado en dos ocasiones el *outing* de personalidades públicas sin que llegara a llevarlo a cabo). Se trataba de un diputado de UDF al que se le reprochaba que hubiera participado en la manifestación anti-PACS* organizada por Christine Boutin* el 31 de enero de 1999. Algunos días después, la asociación le dirigió un correo donde le conminaba a «anunciar públicamente (su) homosexualidad y a condenar la violencia homófoba». El diputado se negó a hacerlo, y la asociación informó a los medios de comunicación de su acción prometiendo dar el nombre del afectado más adelante. Éstos suelen ser desfavorables al *outing* y hablan a veces de «chantaje» o de «delación», sin preocuparse de la contradicción que existe en invocar aquí el «respeto a la vida privada» cuando se lo saltan en otras muchas ocasiones, incluyendo también el tema de la homosexualidad de las celebridades; la contradicción es patente también en la prensa gay. Así, y por poner sólo un ejemplo, un mismo periodista puede escribir en su crónica normal que él apoya una revista homosexual (*Ex aequo*): «Evidentemente, todos estamos contra el *outing*, pensamos también que se trata de un grave atentado a la libertad individual» (núm. 14, enero de 1998), y luego, un año más tarde, hablando del realizador de una película considerada «abyecta», «no se me puede impedir pensar en la homosexualidad del cineasta, pues según muchos rumores [éste] es gay» (núm. 26, marzo de 1999).

La ambivalencia de los periodistas que unas veces condenan (en ocasiones de forma violenta) el *outing*, y otras, no dudan en describir la vida conyugal o sexual de personalidades públicas heterosexuales, de artistas o jefes de Estado (cuyas esposas tienen que contestar a los medios de comunicación, en Francia o en Estados Unidos), revela la desigualdad en el fondo del tratamiento mediático y social reservado a la homosexualidad, que fue la causa precisamente del *outing* iniciado por M. Signorile: fue el silencio sobre la homosexualidad de la prensa «popular» lo que le llevó a revelar la homosexualidad de las personalidades públicas. El argumento que justificaba ese silencio, y que dan como principal argumento los que se oponen al *outing*, es el del

«respeto a la vida privada*», y ya que la homosexualidad forma parte de la esfera privada no debe ser mencionada públicamente por aquéllos a los que no les concierne; el *outing* sería, por tanto, una transgresión de la libertad individual y de un derecho fundamental.

Pero, sin refutar en sí mismo el principio del derecho al «respeto de la vida privada», hay que constatar que la homosexualidad no procede sólo de este campo, especialmente y sobre todo en razón de la construcción social de la que resulta, y más concretamente de la lógica homófoba que somete a los homosexuales (o al menos a una parte de ellos) a la discriminación* y los constituye como una categoría social inferior. Para algunos, el argumento del «respeto a la vida privada», opuesto al *outing*, porque se aplica sólo a los homosexuales (¿se ha cuestionado alguna vez la heterosexualidad del presidente de la República?), traduce y sostiene el trato desigual e inferior que le está reservado. Y, simplemente para establecer una igualdad de trato, Gabriel Rollo, por ejemplo, defiende el *outing*, que ha propuesto (sin éxito) que se llame *equalizing*.

Teniendo en cuenta esto, ¿hay que considerar que practica el *outing* cualquier periodista que mencione la homosexualidad de algún personaje público, independientemente de la forma en que dé la información? Un reciente suceso nos lleva a responder afirmativamente a esta pregunta. La publicidad hecha en torno a Act Up-París en 1999 ofrece una nueva visibilidad al método del *outing*, e inspiró a un diputado nacional del RPR de Île-de-France, Jean-Luc Romero, que dijo ser una víctima y decidió alertar a los medios de comunicación para protestar contra la mención de su homosexualidad en una revista gay que era totalmente confidencial. En un artículo publicado en octubre de 2000 sobre las futuras elecciones municipales de París, un periodista hizo mención de la voluntad de Philippe Séguin de elegir un candidato capaz de aportarle los votos de los homosexuales para la lista de la derecha presentada en el Marais, y añadió: «Es el punto en común de todas las personas por las que circula su nombre. Roselyne Bachelot, apreciada por los homosexuales, o Jean-Luc Romero, que es homosexual». La amplitud del eco mediático de este asunto fue mayor que el que pretendía el periodista; se duplicó un año después cuando Romero dedicó una obra entera a lo que presentó como el «primer *outing* de un político francés». La información considerada objetiva y neutra por el periodista tuvo, en su designación como *outing* de Jean-Luc Romero, un valor negativo y malintencionado que le hizo pasar por homófobo. Pero unos meses después Jean-

Luc Romero realizaría un *outing* comparable al que decía haber sufrido, en una entrevista difundida en agosto de 2002 en *Actions-Gay* (gratuita, homosexual, de difusión local, muy similar a la que había acusado Romero). Preguntado sobre el hecho de que Renaud Donnedieu de Vabres, diputado de UDF, después ministro del primer Gobierno Raffarin, no había sido cesado en sus funciones, respondió que le daba igual y que de todas formas prefería a «gente como Aillagon», que «entiende», lo que aparentemente da a entender que el antiguo ministro era homosexual pero no lo asumía. Aunque esta interpretación fue negada por Romero más tarde, no conteniendo sus «declaraciones ninguna evidencia» de la sexualidad de M. Donnedieu de Vabres. En resumen, no habría habido *outing*... Estos ejemplos ilustran también la ambivalencia que caracteriza la definición del *outing* (según se vea en él un instrumento de liberación o el arma de la opresión), pero también las instrumentalizaciones que hacen posible esta ambivalencia.

► Act Up-París, *Le Sida*, París, Ed. Dagorno, 1994. –FASSIN, Éric, «Le *Outing* de l'homophobie est-il de bonne politique? Définition et dénonciation», en BORRILLO, Daniel, LASCOUTES, Pierre (dir.), *L'Homophobie, comment la définir, comment la combattre?*, París, Prochoix, 1999. –FASSIN, Éric, «“Out”; la métaphore paradoxale», en TIN LOUIS-GEORGES (dir.), *Homosexualités: expression/répression*, París, Stock, 2000. –GROSS, Larry P., *Contested Closets: the Politics and Ethics of Outing*, Mineápolis, Univ. of Minneapolis Press, 1993. –JOHANSSON, Warren, PERCY, William A., *Outing: Shattering the Conspiracy of Silence*, Nueva York, Harrington Park Press, 1994. –LESTRADE, Didier, *Act Up: une histoire*, París, Ed. Denoël, 2000. –MOHR, Richard, *Gay ideas: Outing and Other Controversies*, Boston, Beacon Press, 1992. –MURPHY, Timothy F. (dir.), *Gay Ethics: Controversies in Outing, Civil Rights, and Sexual Science*, Nueva York, The Haworth Press, 1994. –ROMERO, Jean-Luc, *On m'a volé ma vérité: histoire du premier outing d'un homme politique français*, París, Le Seuil, 2001. –SIGNORILE, Michelangelo, *Queer in America: Sex, the Media and the Closets of Power*, Nueva York, Random House, 1993. –TAMAGNE, Florence, *Histoire de l'homosexualité en Europe: Berlin, Londres, Paris, 1919-1939*, París, Le Seuil, 2000.

Christophe BROQUA

→ asociaciones; discreción/salir del armario; discriminación; escándalo; medios de comunicación; política; vida privada.

P

PASOLINI

Escritor, poeta, novelista, dramaturgo, cineasta, ensayista y crítico, Pier Paolo Pasolini (1922-1975) fue sin duda el primer intelectual de su país que entró conscientemente en la dimensión mediática de la cultura posmoderna; también fue uno de los raros artistas de su tiempo capaces de trabajar en la industria cultural sin ceder nada de su integridad, de su radicalismo ideológico, de su autoridad. Fuera cuales fuesen sus opiniones, hay que destacar que mucho antes que sus colegas, y sin ningún cinismo, Pasolini supo explotar la especial popularidad que proporcionan los periódicos y la televisión para expresar ante el gran público su propia verdad: verdad incompatible en gran parte con las ideas habitualmente difundidas por los medios de comunicación* de la época, y de hoy día. Pero estos mismos medios exigieron su precio, haciendo de Pasolini un «caso», un «fenómeno», un «escándalo*», intentando simplificar al máximo su vocación subversiva y reducirla a una «alteridad», *a priori* patológica, que debía ser curada o castigada.

En este cuerpo a cuerpo prolongado entre un hombre abocado a la *performance* crítica y transgresiva y un público deseoso en gran parte de exorcizar esta transgresión, la identidad homosexual de Pasolini y la condena social que atrajo sobre él probablemente jugaron un papel fundamental. A partir de 1949, mucho antes de hacerse famoso, Pasolini decidió no ocultar su pederastia; hizo algo más importante: en un momento determinado, ese deseo «perverso», fue para él un elemento decisivo en su arte: un tema recurrente, a veces central (piénsese sólo en *Orgía*, *Teorema*, *Pétrole*), pero también, y más sutilmente, un nudo ideológico que recorre toda su obra, ligándola a su biografía y cargándola de sentido. La homosexualidad no era un signo de diferenciación con relación a los demás, sino más bien el signo de una oposición radical a los otros: «Pasolini siempre prefirió la Alteridad a la Diferencia» (Benedetti). Sin limitarse a reivindicar simplemente su dignidad y la igualdad de derechos para los gays, e ignorando incluso estos aspectos que consideraba inútiles o vanos, la conciencia homosexual actuó en él en el mismo corazón de su pensamiento: como forma previa a cualquier discurso, y, por tanto, como un planteamiento inicial ante sus interlocutores, imposible de descartar o relegar. Pasolini lo sabía: «Lo que siempre han condena-

do no es tanto la homosexualidad como hacer que la homosexualidad pueda ser un medio de presión, de chantaje sobre el escritor para que vuelva a las normas. En realidad, el escándalo no viene sólo de que yo no haya callado mi homofilia, sino de que me he negado rotundamente a callarme».

En definitiva, el carácter central del deseo «perverso» en la acción de Pasolini explica por qué los rasgos homófobos, manifiestos o velados, afloran con tanta rapidez en los recovecos de la crónica judicial que acompañaron al autor a lo largo de toda su vida, e incluso después de su muerte. Respecto a los ataques de gamberros, muy violentos y numerosos (tan numerosos que un momento determinado la víctima dejó de denunciarlos), la homofobia se manifestó bajo una forma clásica fascista*, como en el episodio ejemplar del asalto al cine romano Barberini cuando se estrenó *Accatone*, acompañado de puñetazos, insultos («puerco») y lanzamiento de tomates («hinojo: está muy claro», comentó al día siguiente la prensa, siendo hinojo el nombre italiano que designa al pederasta, pues se tiraban granos de hinojo a los pies de los condenados a la hoguera para evitar el olor a carne humana quemada).

Por el contrario, en el ámbito jurídico, la homofobia procedía de normas simuladas. Entre 1949 y 1977 Pasolini fue sometido a 33 procedimientos judiciales: se le acusó sobre todo de delitos de pornografía, obscenidad, ofensa al pudor, y ofensa a la religión del Estado. Pero, además, los numerosos informes de la Policía*, las denuncias de presunta provocación y de exhibicionismo* durante los procesos y otras acusaciones contenían siempre un fondo homófobo que emergía en forma de censura* moral, más o menos indirecta. El episodio de San Felice Circeo, en noviembre de 1961, es un ejemplo característico de la forma en que los fantasmas homófobos conforman el «desorden» del artista: un joven encargado de una gasolinera acusó a Pasolini de haber intentado robarle la recaudación, con guantes y un sombrero negro, armado con una pistola ¡cargada de balas de oro!

«A un cierto nivel de subdesarrollo cultural, se tiende a hacer coincidir a un autor con sus personajes», comentó Pasolini: «Quien describe a ladrones es un ladrón», refiriéndose a la novela *Ragazzi di vita*, publicada en 1955, que Pasolini había situado en el universo de pequeños delincuentes romanos. Ante la imposibilidad de probar el robo a mano ar-

mada, la acusación se centró en la hipótesis de una agresión sexual: la parte civil ordenó a una experta psiquiatra que describiera al inculpado como «una anomalía sexual, un homófilo en el sentido más absoluto de la palabra [...] anomalía tan profunda que él acepta conscientemente su anomalía mostrándose incapaz de sentirla como tal. Homosexual exhibicionista y *voyeur* [...] un sujeto con instintos profundamente tarados y que muestra signos profundos de inseguridad».

En definitiva, en la historia de la persecución de Pasolini destacan en particular dos episodios: el primero y el último de la serie. El 22 de octubre de 1949, Pasolini que enseñaba literatura*, en esa época, en un colegio a pocos kilómetros de Casarsa, en el Friuli, fue denunciado por los carabinieri locales por corrupción de menores y actos obscenos en un lugar público. Hacía ya un año que Pasolini era un activo militante comunista, secretario de la sección del partido en San Giovanni de Casarsa: sus enemigos políticos, especialmente los demócratas cristianos, clamaron escandalizados. Los dirigentes del PCI de Friuli decidieron expulsar a Pasolini del partido, sin comprobar siquiera si la acusación era fundada. La inspección académica le despidió, a pesar de las protestas de los padres de los alumnos de Casarsa que querían que se quedase en su puesto. Su padre, ex oficial del Ejército italiano, reaccionó violentamente obligando a su hijo a huir a Roma en compañía de su madre. El ostracismo venía de la derecha clerical y fascista, pero se extendió a la izquierda conservadora: A partir de ese momento, la opinión pública podía sentirse autorizada para «confundir las acusaciones de obscenidad de la obra, o del desprecio de los dioses de la ciudad, y de la corrupción de menores atribuidas a la vida del escritor» (Fortini).

Este primer y muy precoz episodio homófilo marcó la existencia de Pasolini, el segundo intentó justificar su asesinato. En la noche del 1 al 2 de noviembre de 1975, en un descampado en las proximidades de la playa de Ostia, Pasolini fue asesinado por un joven de diecisiete años, Pino Pelosi, que después de golpear salvajemente a su víctima, pasó varias veces con su coche sobre su cuerpo. Al ser detenido, Pelosi se defendió declarando que había reaccionado contra una agresión del escritor que, después de haberle recogido cerca de la estación central de Roma, le habría exigido una retribución sexual. La tarde del 2 de noviembre la televisión italiana describió el asesinato como un crimen sórdido, típico del mundo homosexual. La mayoría de los medios de comunicación omitió mencionar los numerosos indicios encontrados en el lugar del crimen que permitían suponer la presencia de otras personas y quizá una verdadera emboscada (de hecho, Pino Pelosi fue condenado en 1976 por homi-

cidio voluntario con cómplices desconocidos; el año siguiente el Tribunal de Casación confirmó la condena, pero concluyó que no había pruebas sobre presuntos cómplices).

Hay que recordar, y es importante, el carácter sadomasoquista de la relación de Pasolini con la hostilidad homófoba de su entorno. «A la idea difundida en todas las clases sociales* en Italia de que es lícito, por así decirlo, matar a homosexuales, se añade con el tiempo en este caso concreto la otra idea terrible de que Pasolini sólo podría acabar así: Pasolini *debía* morir [...]. Sin duda, no estamos muy lejos de la verdad cuando afirmamos que en el inconsciente de Pelosi y de los “desconocidos” se había formado la oscura idea de que no sólo se podía, sino que se debía matar a Pasolini.» Estas palabras de Moravia disimulan la especial relación que, en el escenario de esta persecución, ligó indisolublemente a la víctima y el verdugo, haciendo no sólo posible sino inevitable el crimen. Una sociedad conformista, profundamente violenta, ávida de condenas, tenía que ensañarse contra una víctima no sólo anticonformista y rebelde, sino que había confesado su falta, y deseosa a su vez de un castigo simbólico: en definitiva, una víctima ideal.

Pasolini tuvo siempre la vocación del inocente perseguido: «El placer de ser humillado no tiene límite / sobre todo cuando uno se siente inocente», que frecuentemente traicionó su gusto por la réplica, a pesar de la desaprobación de los demás. Recordando sus partidos de fútbol, declaró: «Sólo jugaba bien en los partidos fuera de casa, frente a un público hostil». Sabemos que las sociedades organizadas siempre buscan sus víctimas ejemplares entre los ciudadanos considerados, por una u otra razón, turbulentos y «diferentes»; Pasolini, *diferente* por naturaleza, estuvo animado por pulsiones masoquistas, de expiación, ligadas a un deseo frustrado de omnipotencia, a una herida narcisista originaria, en suma, a un sentimiento de exclusión metafísica del mundo en el que basaba su identidad psíquica. Perfecto «chivo expiatorio», como él mismo se definió una vez, Pasolini estuvo fuertemente atraído desde su infancia por la idea del sacrificio: «En mis sueños aparece explícitamente el deseo de imitar a Jesús [...]. Me veía en la cruz, clavado. Mis costados, apenas rodeados por un ligero velo, una gran multitud me miraba. Este martirio público acababa por convertirse en una imagen voluptuosa». Y, como bien se sabe, su obra está repleta de escenas de mártires, desde *Accatone* a *Requesón*, pasando por *Porcile* y *El Evangelio según san Mateo*. El talento innato de Pasolini para la exhibición crítica de sí mismo está enfrentado a un sentimiento difuso de agresividad homófoba, provocando un largo psicodrama, una representación cruel, un mártir simbólico y real al mismo tiempo.

► BETTI, Laura (dir.), *Pasolini: cronaca giudiziaria, persecuzione, morte*, Milán, Garzanti, 1977. —BENEDETTI, Carla, *Pasolini contra Calvino. Per una letteratura impura*, Turín, Bollati Boringhieri, 1998. —CASI, Stefano (dir.), *Desiderio di Pasolini. Omosessualità, arte e impegno intellettuale*, Turín, Sonda, 1990. —CONTINI, Gianfranco, *Testimonianza per Pier Paolo Pasolini*, en *Ultimi esercizi ed elzeviri (1968-1987)*, Turín, Einaudi, 1988. —FORTINI, Franco, «Poesia e corruzione», en *Attraverso Pasolini*, Turín, Einaudi, 1993. —NALDINI, Nico (dir.), *lettere 1940-1054* (con una cronología de su vida y obras), Turín, Einauid, 1986. —NALDINI, Nico (dir.), *Lettere 1955-1975*, Turín, Einaudi, 1988. —SCHWARTZ, Barth David, *Pasolini requiem*, Nueva York, Pantheon Books, 1992. —SITI, Walter, *Tracce scritte di un'opera vivente*, en LAUDE, Silvia de, SITI, Walter (dir.), *Pier Paolo Pasolini, Romanzi e racconti*, vol. I, Milán, Mondadori, 1998.

Gian-Luigi SIMONETTI

→ *censura; cine; escándalo; Italia; literatura; violencia.*

PECADO → Biblia, contra natura, desenfreno, teología, vicio.

PEDOFILIA

La pedofilia, sea homo o heterosexual, es un comportamiento que se inscribe como tal desde hace poco tiempo en la historia de nuestra sociedad occidental. Efectivamente, para reconocer la especificidad de esta sexualidad es necesario, como señala Philippe Ariès, que exista el sentimiento de la infancia. Pero, desde las épocas más remotas de la Antigüedad, las relaciones entre hombres, y en menor medida entre mujeres, son objeto de debate en la sociedad occidental. Ahora que existen los derechos del niño y que hay que protegerlos, la distinción se hace más precisa, a pesar de que la confusión que trata de asimilar homosexuales y «corruptores infantiles» (retomando los términos utilizados en el siglo XIX) se utiliza normalmente en el discurso homófobo.

En la Antigüedad griega y especialmente en la filosofía socrático-platónica se utilizó una terminología muy apreciada por Michel Foucault, «problematizado» la relación entre un *eraste* y su *erómene*. El *eraste* es un adulto que mantiene relaciones sexuales con su *erómene*, que es un *païs*, es decir, un niño en la edad de la pubertad. A esta relación particular se le llama pederastia (*paiderastes*) término que en el lenguaje corriente es ahora sinónimo de homosexualidad masculina. La pederastia antigua era una relación que de hecho estaba codificada en-

tre los individuos libres y no era objeto de ninguna estigmatización social. Esta relación cesaba cuando al *erómene* le empezaba a crecer la barba. Cuando se perseguía era porque se trataba de una relación homosexual entre dos adultos, señalados con el dedo y objeto de burla, como se puede leer en algunas comedias de Aristófanes; curiosa paradoja para nosotros, ya que en la actualidad, en general, la situación es la contraria. Por otra parte, la prostitución homosexual, que implica para el que la practica la pérdida de sus derechos cívicos, y la utilización de la violencia para forzar a un niño a tener relaciones sexuales son comportamientos totalmente condenables en esta sociedad.

La llegada del cristianismo provocó la confusión de este vocablo con el de «crimen contra natura*», y la homosexualidad y la pedofilia homosexual fueron delitos castigados con la hoguera. Progresivamente, con el surgimiento del sentimiento de la infancia fue como empezó a haber distinciones en estos crímenes. La Iglesia fue la primera afectada por las prácticas sexuales de sus fieles. Y fue dentro de ella donde se hicieron las primeras distinciones entre las prácticas sexuales de los adultos y las de los niños, especialmente en los penitenciales. Los manuales de los confesores son una fuente inagotable para conocer la sexualidad de la época; en ellos podemos leer que las penitencias impuestas para los pecados de carne son menores para los niños que para los adultos.

La Revolución francesa reconoció derechos a los homosexuales pero muy pronto, en el siglo XIX, la medicina* y la justicia tomaron el relevo de la Iglesia en el tratamiento de lo que se convino en llamar «perversiones*». Paralelamente se desarrolló el sentimiento de la infancia y se generalizó el principio de la atenuación de las penas, creándose una nueva preocupación: la de la protección de la infancia. El hecho de que los niños, desde edades muy tempranas, trabajasen en talleres y no recibieran una buena educación fue criticado por los médicos y las sociedades filantrópicas, que consideraban nefasta la promiscuidad entre niños y adultos. En Francia, Tardieu, uno de los precursores de la medicina legal, sacó a la luz el problema de los niños maltratados. En Alemania, Krafft-Ebing, en su *Psychopathia sexualis*, se sublevó contra los adultos corruptores (pederastas): «Los pequeños-Jesús son niños abandonados y descarriados a los que el azar lleva a las manos de un pederasta activo que los seduce y les abre las puertas para iniciar una horrible carrera para ganarse la vida, ya sea como mantenedores o como hetairas masculinas de la calle, con o sin adultos que los sostengan». Estos pederastas ligados al mundo del crimen no fueron los únicos en ser acusados de corrupción de menores. Las sociedades homosexuales, comparadas a las sociedades gim-

násticas, fueron denunciadas por los médicos de la época en esta misma preocupación de protección de la infancia.

En la actualidad, la distinción es más clara, tanto a nivel de la medicina como de la justicia. La homosexualidad no es un delito ni una enfermedad. Pero la cuestión de los límites sigue igual. En el caso de que un adulto tenga relaciones sexuales con un niño impúber ningún médico, juez u homosexual discute el carácter reprensible y patológico de esta relación, pero no hay tanto consenso cuando la relación homosexual se produce entre un adulto y un adolescente.

La ley en Francia es muy clara: se considera que a partir de los quince años un adolescente tiene libertad sexual, ya sea homo o heterosexual. Esta disposición de la ley es bastante reciente ya que data de 1982, año en el que se suprimió el párrafo que introducía una discriminación* en la edad del consentimiento sexual entre compañeros homo o heterosexuales. Esto no impide que para la ley se sea siempre menor de quince años y que un adulto pueda ser condenado por corrupción si los padres presentan una querrela, circunstancia que es un agravante si el adulto tiene algún ascendente sobre el niño.

Los psicólogos y los psiquiatras distinguen entre pedófilos y homosexuales. La homosexualidad de algunos adultos, que se quejan de que esto los hace sufrir, se considera un síntoma que debe ser tratado. Por el contrario, cuando no se expresa ninguna demanda relativa a esta orientación sexual, nadie puede forzar a un homosexual a someterse a un tratamiento. No es éste el caso de los pedófilos condenados, para los que el juez decreta una serie de medidas, incluso aunque los psiquiatras las consideren imposibles. Sin embargo, la idea de que la orientación homosexual de un individuo podría fijarse en la adolescencia choca con algunos terapeutas que están convencidos de que la homosexualidad es un avatar de esta edad de la vida y consideran que esta práctica en el adolescente es patológica, *a fortiori* cuando el compañero es un adulto, siempre sospechoso de corrupción. Por tanto es difícil tener en cuenta estas cosas, confinadas a las prácticas individuales, cuando el entorno social o familiar estigmatiza una relación homosexual entre un adulto y un adolescente.

Tanto más difícil que la confusión entre pedofilia y homosexualidad, que es sabiamente mantenida en los discursos homófobos que se establecen también en algunos trabajos científicos. Los niños educados por parejas homosexuales ilustran este fenómeno. Un gran número de estudios recaen sobre ellos, lo que es una muestra de que son objeto de una atención muy especial, que intentan encontrar riesgo de abusos sexuales que afecten a estos niños, en especial si sus padres son dos hombres, como si la homosexualidad fuese el lecho de la pedofilia.

Evidentemente, en el contexto de los recientes debates sobre el «matrimonio» homosexual, se practicó a menudo esta amalgama* por los que intentaban oponerse a este proyecto a cualquier precio. Así, en su obra *Le Mariage des homosexuels?*, Christine Boutin* escribió: «¿Se podrá situar la frontera, para un niño adoptado, entre homosexualidad y pedofilia?». También el 16 de marzo de 1999, apareció una ilustración en la portada de *Présent*: una pareja de hombres proponía a un niño acogerle «... con las sábanas abiertas». Otro ejemplo, por si hiciera falta, el rasgo ampliamente difundido por la asociación Avenir de la Culture que comienza con estas palabras: «Es una revolución. ¿Quieren ustedes que mañana a la puerta del colegio una pareja de homosexuales observe salir a sus hijos o nietos?». Y también esta consigna de la manifestación anti-PACS*: «Los homosexuales de hoy son los pedófilos de mañana». Evidentemente, se trataba, cada vez en mayor medida, de extender a la homosexualidad masculina el estigma ligado a la pedofilia.

Es cierto que en la lengua francesa por la proximidad fonética entre *pedofilia* y *pederastia* (que durante mucho tiempo fue sinónimo de homosexualidad masculina) es más fácil esta confusión. Y de hecho hay muchas personas que confunden ambos términos inocentemente. Pero, en este caso, sobre todo si son pronunciadas por un diputado, las manifestaciones de este tipo son una clara señal de confusión deliberada que refleja una homofobia sin complejos en aquéllos que las pronuncian.

► ARIÈS, Philippe, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, París, Le Seuil, 1973. —BOUTIN, Christine, *Le «Mariage» des homosexuels? CUCS, PIC, PACS et autres projets législatifs*, París, Critérion, 1998. —BUFFIÈRE, Félix, *La Pédérastie dans la Grèce Antique*, París, Les Belles Lettres, 1980. FOUCAULT, MICHEL, *Histoire de la sexualité*, t. 1: *La Volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976; —*Histoire de la sexualité*, t. 2: *L'Usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984; *Histoire de la sexualité*, t. 3: *Le Souci de soi*, París, Gallimard, 1984 [ed. cast.: *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI]. —GAUTHIER-HAMON, Corinne, TROUBERT, Roger, *Entre père et fils-La prostitution homosexuelle des garçons*, París, PUF, «Le Fil rouge», 1988. —KRAFFT-EBING, Richard Von, *Psychopathia sexualis*, París, G. Carré, 1895. —LAUFER, Moses, «Homosexualité à l'adolescence», *Adolescence*, 7, 1, 19-26, París, GEUPP, 1989. —LAUFER, Eglé, «La Cur d'Anne», *Adolescence*, 7, 1, París, Fayard, 1985. —NADAUD, Stéphane, *Homoparentalité Une nouvelle chance pour la famille?*, París, Fayard, 2002. —SERGENT, Bernard, *L'Homosexualité dans la mythologie grecque*, París, Payot, 1984. —TARDIEU, Ambroise, *Étu-*

de médico-légale sur les attentats aux moeurs, París, J. B. Baillère et fils, 1958.

Roger TEBOUL

→ *anormal; desenfreno; escuela; familia; gayfobia; homoparentalidad; perversiones sexuales; retórica; vicio.*

PELIGRO

En la visión homófoba del mundo, los homosexuales son, paradójicamente, inferiores y peligrosos al mismo tiempo. Peligrosos para la familia*, la nación y la humanidad, peligrosos y también contagiosos, especialmente «para los niños». El mito del «peligro» homosexual en tanto que riesgo mortal, inminente y general aparece desde las interpretaciones medievales del episodio bíblico de Sodoma y Gomorra* y ha sobrevivido hasta nuestros días, como lo confirmaron los debates parlamentarios que acompañaron a la votación de la ley francesa sobre el PACS. La causa del «peligro» se ha desplazado hoy día de la homosexualidad propiamente dicha, tolerada desde el momento en que aceptó tener un estatus subordinado, a la perspectiva considerada terrorífica de una igualdad social y jurídica de las sexualidades y orientaciones afectivas. Según explicaba un grupo católico en 1998, «una sociedad que pusiera en el mismo plano a la homosexualidad y a la heterosexualidad estaría trabajando por su propia destrucción y podría comprometer gravemente la educación de los hijos». Se constata que este desplazamiento no ha eliminado el problema, que incluso lo ha aumentado, explícita o no, no sólo en los fantasmas colectivos sino también y sobre todo en los discursos políticos, con pretensiones psicoanalíticas o antropológicas, que se producen en los periódicos.

El discurso sobre el peligro va de tema en tema sin que sea realmente posible encontrar una coherencia de conjunto. Es a la colectividad lo que el discurso del pecado es a los individuos tomados de forma aislada. De forma bastante contradictoria, la homosexualidad aparece a la vez como una práctica contra natura* y susceptible de transmitirse. Hecho notable, este contagio* está siempre pensado en sentido único, de los homosexuales a los heterosexuales, pero no a la inversa: aunque esté muy extendida, la heterosexualidad nunca ha sido considerada una práctica contagiosa. En la historia, el mito del peligro sexual en cualquiera de sus formas ha tenido varios momentos de materialización: justificó las purgas contra los sodomitas, contra mujeres de sexualidad más desbordada y de forma más general, contra las diversas formas que ha adoptado, a lo largo del tiempo, la «desviación» erótica. En cada caso particular encontramos un esquema común, tanto en

la forma religiosa como en la secular: el castigo humano reservado a los chivos expiatorios debe anticipar y prevenir el castigo divino necesariamente colectivo, más indiscriminado y, por ello, más terrible. Este esquema fue utilizado a partir del siglo XIII en los discursos sobre los sodomitas y los herejes, que por otra parte solían ser confundidos. De una forma muy distinta fue utilizado también en la Alemania nazi: los tratamientos* individuales reservados a los invertidos debían prevenir la degeneración* colectiva de la raza aria. Con el macartismo, en Estados Unidos, la nebulosa fantasmagórica del peligro adoptó la forma de la teoría del «complot» generalizado homosexual (en la actualidad se habla más bien de *lobby** homosexual).

Los «pánicos sexuales» se suelen producir en momentos de conflicto (especialmente cuando el poder político necesita encontrar enemigos interiores con objeto de «disciplinar» a la población nacional o de desviarla de los problemas reales). Colectiva y visible, la existencia de homosexuales vendría a «contaminar» al conjunto de la sociedad por medio de una relajación generalizada de las costumbres que comprometería la «buena salud» de la civilización, sobre todo disminuyendo el ardor de los soldados en el combate. En la actualidad, en la medida en que se han alejado las amenazas de guerra en el territorio, la homosexualidad aparece más bien como un «comportamiento» puramente egoísta que, al inscribirse en un hedonismo contemporáneo destructor de los «valores», no busca más que la satisfacción narcisista de su placer inmediato y olvidaría la dura tarea reproductora que incumbe a los valientes heterosexuales, cuya forma de acoplamiento estaría intrínsecamente ligada al interés general. En una versión algo más eufemizada, la reivindicación de igualdad entre sexualidades y entre parejas sería también culpable de pretender «desinstituir la diferencia* de sexos». Siendo considerada esta diferencia la diferencia fundamental que permite acceder al pensamiento de los otros, es el conjunto del «orden simbólico*» lo que parece estar amenazado de muerte, y con él la lengua, la posibilidad de reconocer al otro y, finalmente, a la propia sociedad. Sobre todo los hijos de familias homoparentales estarían privados de toda referencia a la «alteridad*» e, incapaces de «acceder a lo simbólico», amenazarían con caer en la inhumanidad, arrastrando de esa forma a la civilización futura.

La estrategia dominante de los movimientos de gays y lesbianas contemporáneos ha consistido hasta ahora en poner en evidencia el lado ridículo de estos fantasmas homófobos. Se ha destacado, por ejemplo, el carácter extrañamente reductor de una «alteridad*» sistemáticamente centrada en los diferentes órganos genitales. «Esto os sitúa la alteridad», comentaba no sin humor Jacques Fortin. Se ha

explicado que, aunque exista un orden simbólico (condición para que los miembros de una sociedad puedan comprenderse y coordinarse), este orden no tiene nada de inmutable ni de eterno: producto de la historia y de sus luchas políticas, es susceptible de ser modificado por esta historia y por las luchas presentes o futuras. Se ha analizado también cómo los temores de una «desestructuración psíquica» de los hijos de familias homoparentales (y por extensión de «todas las generaciones futuras»), reposaban, si se profundiza un poco, en una concepción ingenuamente heterocéntrica según la cual los adultos educados toda su vida en la creencia del carácter «natural» de la estructura heterofamiliar, último bastión de la mística de la sangre, imaginan que el joven hijo que no conoce ninguna socialización *se espera* que nazca con un papá (severo y dominante) y una mamá (dulce y comprensiva), y que la presencia de dos padres del mismo sexo provocaría un trauma irreversible y terribles problemas psicológicos. Incapaz de representarse otra realidad social alternativa, el pensamiento homófobo proyecta también su propio imaginario en el espíritu del lactante. En definitiva, muchos defensores de los gays y muchos intelectuales deseosos de justicia social han hecho valer que el sentimiento homófobo del desorden y el temor al «peligro homosexual» no provienen de la realidad objetiva, sino de una penuria subjetiva de categorías de percepción que permitan pensar en un orden diferente.

Una «amenaza interna»

Sin embargo, no sería necesario que su comprensible voluntad de legitimación lleve a los homosexuales a presentarse como inofensivos intentando minimizar lo que sus reivindicaciones y su existencia colectiva puedan tener de carga subversiva frente al orden social heterosexista. Pues una larga cadena de eufemismos acabaría por hacer ininteligibles hasta la resistencia homófoba a la igualdad de sexualidades. Para evitar este inconveniente, hasta cierto punto es necesario tomar en serio el discurso del peligro y tratar de descubrir el riesgo real cuyo peligro simbólico ofrece una forma transfigurada. ¿Qué es en realidad la «amenaza de desaparición» por la reivindicación de una igualdad de sexualidades y de orientaciones afectivas? ¿Qué pone en «peligro» el reconocimiento jurídico de las parejas del mismo sexo? No la «civilización», sino la civilización heterosexista; no el «orden simbólico», sino el orden simbólico homófobo. No sólo la ideología dominante, sino también el conjunto de la estructura de las posiciones sociales (y de sus miembros) que ella legitima presentando las jerarquías y las desigualdades «sociosexuales» como si fueran naturales. La ame-

naza es, por tanto, política; el «peligro» del que alertan los homófobos existe: concierne a la desaparición de sus privilegios, sexuales, institucionales, simbólicos y epistemológicos.

Pero el miedo a las reivindicaciones homosexuales no se reduce a la conciencia difusa de su capacidad de cuestionar los privilegios políticos. Efectivamente, al contrario que otras formas de racismo, señala Leo Bersani, «la homofobia es una reacción total a una posibilidad interna». Mientras que «incluso el peor racista no puede temer que los negros lleguen a tener el poder seductor de hacerle negro», el mito del peligro tiene su fuerza en el temor fantasmal de que la afirmación de gays y lesbianas supone el «reclutamiento» de los/as heterosexuales. Por ello el peligro homosexual es un peligro *interior*. Al principio de la década de 1990, el debate promovido en Estados Unidos por el presidente Clinton sobre la oportunidad de autorizar a las personas «abiertamente homosexuales» a entrar y permanecer en el ejército*, reveló el miedo que suscitó esta medida por la posibilidad de contagio*. Esta fobia del contagio homosexual en los hombres remite, según Bersani, al rechazo, no a un deseo «homosexual» propiamente dicho, sino al «placer alterador» del disfrute femenino «tal como el cuerpo masculino lo ha vivido», y que anticipa en la perspectiva fascinante de su propio reclutamiento (que reconoce tácitamente que esta «seducción» y este «reclutamiento» son totalmente considerables). En este sentido, el mito del peligro homosexual transfigura en términos políticos una tensión interna al deseo heterosexual.

Históricamente, la afirmación política colectiva del movimiento contemporáneo de gays y lesbianas ha sembrado la duda en la opinión colectiva y la imagen de sí misma, al pretender poner un nombre y una «identidad» a prácticas seculares que se habían tolerado a condición de que fueran clandestinas y secundarias. Finalmente, por una paradoja bastante clásica, esta «libertad negativa», que permite ser y hacer lo que se quiera en secreto, prácticas y amores sin nombre, está ahora amenazada por la «liberación» que desemboca en fases de crispación colectiva, que responden en un primer momento a la afirmación identitaria. Por tomar sólo el ejemplo del Ejército, Bersani señala que «el homoerotismo inherente a la vida militar presenta realmente un riesgo para los que deseaban a un tiempo negarlo y seguir aprovechándolo, si homos activos declaran públicamente su preferencia». Más radical es la afirmación de que la totalidad de las relaciones «homosociales» amenaza con «desubliminar» al poner al día el erotismo que encierra y que se explota de una forma desconocida en las interacciones normales (en el caso de hombres, por ejemplo, que se sueña con la «franca camaradería viril» lleva una carga sexual subliminal).

Finalmente, igual que las faltas de ortografía amenazan, si se multiplican demasiado, con trastocar toda la ortografía (al contrario que el error de cálculo que no conlleva ninguna consecuencia para las matemáticas), la homosexualidad, si alcanza una emancipación muy radical, amenaza con «desinstituir» la heterosexualidad, es decir, con retirarle su estatus socialmente dominante. Por ello el «peligro» no está sólo en la cabeza de los homófobos, sino en la realidad de una relación política en construcción. No concierne a la «sociedad» sino a una estructura de opresión. La impresión «espontánea» que permite pensar respecto a los homosexuales que «cada vez hay más», corresponde sin duda a una ilusión óptica que se repite de generación en generación, pero se apoya en una conciencia basada en los riesgos que entraña una «generación espontánea» de este tipo para los privilegios heterosexuales. Así, podríamos concluir diciendo que tras un examen complementario de las lógicas sociales en marcha, la duda no es posible: los gays y las lesbianas son muy peligrosos.

► BERSANI, Leo, *Homos*, París, Odile Jacob, 1995. – BRYANT, Anita, *The Anita Bryant Story: The Survival of Our Nation's Families and the Treat of Militant Homosexuality*, Old Tappan, NJ, Fleming H. Revell, 1977. – BULL, Chris, GALLAGER, John, *Perfect Enemies, The Religious Right, the Gay Movement and the Politics of the 1990's*, Nueva York, Crown Publishers, 1996. – BORRILLO, Daniel, *L'Homophobie*, París, PUF, «Que sais-je?», 2001. – FORTIN, Jacques, *Homosexualités: l'adieu aux normes*, París, Textuel, 2000. – HERMAN, Didi, *The Antigay Agenda*, Chicago, Londres, Univ. of Chicago Press, 1997. – HIRSCHMAN, Albert O., *Deux Siècles de rhétorique réactionnaire*, París, Fayard, 1991. – HOCQUENGHEM, Guy, *Le Désir homosexuel* [1972], París, Fayard, 2000.

Sébastien CHAUVIN

→ *alteridad; anormal; comunitarismo; contagio; desenfreno; esterilidad; heterosexismo; orden simbólico; proselitismo; retórica; Sodoma y Gomorra; teología.*

PENALIZACIÓN

En 1994 el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas denunció como atentatorio a la vida privada* la prohibición de mantener relaciones sexuales entre personas del mismo sexo. Sin embargo, todavía en la actualidad, muchos países en todo el mundo reprimen penalmente la homosexualidad. En 2001 se contabilizaban no menos de 96 Estados en los que la homosexualidad requería, en el mejor de los casos, una mayoría sexual más tardía que para

las relaciones heterosexuales y, en el peor, era castigada con fuertes penas de prisión*, tortura, castigos corporales e incluso la pena de muerte. En 2010, esa cifra ha descendido a 76, aparte de los tres (Yibuti, Bahrein, Iraq) en los que la categoría legal de los actos homosexuales no está clara.

En la actualidad, cinco Estados (Mauritania, Sudán, Irán, Arabia Saudí y Yemen, más partes septentrionales de Nigeria y meridionales de Somalia) castigan por ley con la muerte los «actos homosexuales», pero, en otros, muchos gays, lesbianas y activistas padecen a diario la amenaza de la aplicación de la *sharia*, los arrestos arbitrarios, los abusos policiales, las farsas judiciales y los encarcelamientos.

Además, en algunos de estos países, aunque la ley no incrimine directamente a la homosexualidad, hay otras disposiciones más generales (ofensa a la moral pública, atentado al pudor, indecencia, escándalo* público, crimen contra la familia*, actos contra natura*, etc.) que son invocadas para justificar las persecuciones. De esta forma, por ejemplo, en julio de 2001 fueron detenidas y juzgadas, en Egipto, 52 personas por *ofensa a la moral y a la sensibilidad pública*: en realidad se les reprochaba que fueran homosexuales.

Las penas infligidas pueden alcanzar una violencia* especial: por ejemplo, en India*, las relaciones entre hombres consideradas «actos contra el orden de la naturaleza» hasta 2009 eran sancionables con la flagelación y la cadena perpetua; en Irán y en Chechenia, los culpables, hombres o mujeres, son azotados y lapidados; en Pakistán la ley prevé la cadena perpetua y una pena de 100 latigazos; finalmente, en otros Estados, los gays y/o las lesbianas pueden ser castigados con penas de prisión que van de un mes a catorce años.

Pero esta represión no afecta sólo a los países de Oriente Próximo* o de África: sería ingenuo pensar que, en muchos países de Europa, la despenalización ha sido algo más que una imposición de la Unión Europea a los Estados que deseaban adherirse a ella. Algunos de ellos (por ejemplo, Polonia, Rumania o los países bálticos) contaban, hasta el momento de presentar su candidatura, con leyes muy severas, y en ellos, a pesar de los avances legislativos, la homofobia social –presente no sólo en las declaraciones de dirigentes de importantes partidos políticos sino incluso en las palabras y los actos de los gobernantes– apenas ha experimentado retrocesos.

Allí donde perdura la represión, aparece ligada al grado de democratización del Estado, que tiene sus lazos con la religión, no siendo necesariamente concomitantes estos dos elementos. En efecto, aunque en la actualidad las condenas penales más explícitas y duras están previstas en las legislaciones de Estados autoritarios (por ejemplo, Jordania o Marruecos), y/o por los países musulmanes que aplican la *sharia*

(Afganistán, Arabia Saudí, Irán, Kuwait, Mauritania, Qatar, Sudán, Yemen), una condena igual de explícita existió hasta 2003 en Estados Unidos en un tercio de los estados, que condenaban la sodomía en los mismos términos que el Levítico, es decir, como «acto contra natura». En este caso, sólo la adhesión a una moral religiosa podía explicar la permanencia en pleno siglo XXI de una estigmatización legal de las relaciones entre individuos del mismo sexo.

► Amnistía Internacional, *Briser le silence. Violations des droits de l'homme liées à l'orientation sexuelle*, Informe, 1998. —Amnistía Internacional, *Identidad sexual y persecuciones*, 2001. —Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa, «Situación de las lesbianas y de los gays en los Estados miembros del Consejo de Europa», Informe del 6 de junio de 2000 (documento 8755). —BUHRKE, Robin A., *Matter of Justice: Lesbian and Gay men in Law Enforcement*, Nueva York-Londres, Routledge, 1996. —International Lesbian and Gay Association (ILGA): <http://www.ilga.org>.

Daniel BORRILLO y Thomas FORMOND

→ *Derecho europeo; despenalización; Devlin; discriminación; jurisprudencia; utilitarismo; vida privada; violencia.*

PERVERSIONES SEXUALES

Término genérico utilizado en psiquiatría durante la segunda mitad del siglo XIX para designar el conjunto de prácticas y actividades que separan al acto sexual de su finalidad reproductora. El trabajo clasificatorio del psiquiatra alemán Richard von Krafft-Ebing está en el centro de la definición de este concepto. En su obra *Psychopathia Sexualis*, diseña a partir de cuadros clínicos una tipología de «especies» perversas que se definen, bien por una mala orientación de la elección del objeto sexual (homosexualidad, zoofilia, fetichismo...), bien por una anomalía del comportamiento del instinto sexual (sadismo, masoquismo), bien por la desviación de otras funciones corporales hacia un fin sexual (urofilia, escatofilia...), bien por la limitación del comportamiento sexual a prácticas consideradas «preliminares» (voyeurismo, exhibicionismo*...).

Sin embargo, a pesar de la inmensa lista de perversiones identificadas por Krafft-Ebing, la homosexualidad es el modelo teórico sobre el que construye el conjunto de su teoría científica que, además, es la que más a menudo se asocia en sus descripciones clínicas a otras perversiones (homosexualidad y sadismo, homosexualidad y fetichismo, etc.), presentándose como la «madre» de todas las perversiones, por lo que no es extraño que a partir de entonces en



A partir de finales del siglo XIX, el tema de las perversiones sexuales alimentó el discurso, y se encuentra también en la literatura, que trata de la homosexualidad.

la opinión común «homosexuales» y «perversos» se hayan convertido casi en sinónimos.

Sin volver a la cuestión del concepto de perversión en la teoría analítica que tras los trabajos de Freud no tiene mucho que ver con los trabajos psiquiátricos del siglo XIX, las «perversiones sexuales» —tal como las entendía Krafft-Ebing— están en el origen de una parte importante del vocabulario sexológico contemporáneo, y también pornográfico, reforzando así la perennidad de las representaciones ligadas a la homosexualidad.

► CHARCOT, Jean-Martin, MAGNAN, Valentin, *Inversión du sens génital et autres perversions sexuelles* [1883], París, Frénésie Éditions, 1987. —DANET, Jean, «Discours juridique et perversions sexuelles (XIX^{ème} et XX^{ème} siècles)», *Famille et politique*, Centro de Investigación Política, Universidad de Nantes, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, vol. 6, 1977. —KRAFFT-EBING, Richard von, *Psychopathia Sexualis. Étude médico-légale à l'usage des médecins et des juristes*, París, Payot, 1950. LANTERI-LAURA, Georges, *Lectures des perversions: histoire de leur appropriation médicale*, París, Masson, 1979.

Pierre-Olivier de BUSSCHER

→ *biología; degeneración; endocrinología; ex gay; fascismo; genética; Himmler, Heinrich; Hirschfeld, Magnus; inversión; medicina; medicina legal; pedofilia; psicoanálisis; psiquiatría; tratamientos; vicio.*

PÉTAIN, PHILIPPE

La homofobia personal de Pétain (1856-1951) no da lugar a dudas. De hecho fue algo muy común en las personas de su generación, con sus orígenes y experiencias: una infancia campesina y católica, abuelos paternos muy piadosos, dos tíos maternos eclesiásticos, estudios en el colegio «libre» de Saint-Omer, una vida confinada de guarnición y lazos desde su juventud hasta su muerte marcados por la derecha clerical y conservadora. Por otro lado, Pétain era conocido por sus numerosas aventuras femeninas (casa-do muy tarde, hacia 1920 fue amante de muchas jóvenes y mujeres casadas hasta la década de 1940): la heterosexualidad era evidente en él. La grosería homófoba de Pétain tomó como blancos especialmente a Loti y Lyautey: en 1916 Pétain se negó a recibir a Loti con el pretexto de que «ese viejo pretencioso y pintado» tiene los ojos maquillados y se pinta los labios; incluso escribió al ministro que el agregado naval Pierre Loti «sería probablemente más útil en Marruecos cerca de Lyautey», pérfida alusión a las costumbres de este último. Los prejuicios de Pétain contribuyeron además a envenenar sus relaciones con Lyautey en los años 1925-1926, cuando el vencedor de Verdún fue enviado a Marruecos para poner término a la rebelión de Abd el Krim. Y volverían a aparecer durante la ocupación alemana, con el apodo («Gestapette»)²⁷, con el que Pétain y su mujer ridiculizaban al secretario de Estado para la Educación nacional impuesto por Laval y los alemanes, el colaboracionista Abel Bonnard.

Esta homofobia personal, que no era muy distinta de la de millones de franceses de esa época, se volvió política a partir de junio de 1940: estaba, efectivamente, en el corazón de la crítica vichista al liberalismo moral y al individualismo hedonista surgidos de la Revolución francesa, auténticos principios de bajas tasas de natalidad* y de decadencia*. La relativa visibilidad homosexual de las décadas de 1920 y 1930 fue para la derecha vichista la encarnación del mal moral en el que se hundió la Francia de la III República, y el hecho de que hubiera dos homosexuales en el entorno de Daladier, sobre todo su jefe de gabinete, Edouard Pfeiffer, adepto al sado-masiquismo, reforzó sin lugar a dudas este fenómeno. El pecado mortal de la III República fue que «el espíritu de gozar dominó sobre el espíritu de sacrifi-

cio»: el mariscal hizo además una interesante amalgama al decir a Henri Bordeaux el 10 de julio de 1943 que combatió «por todos los que buscaban el placer y por todos los partidarios de la III República». Estaba claro que para él la homosexualidad buscaba el placer desvinculado de la familia* y de la sociedad, era una forma de execrable individualismo «que es exactamente con lo que nosotros tenemos que acabar» (dicho esto, es bastante gracioso constatar que la sexualidad de Pétain, totalmente heterosexual, no estaba dirigida a la procreación: tenía múltiples relaciones pero no tenía hijos). Todo el entorno del mariscal (Raphaël Alibert, el doctor Ménétré, los almirantes) comulgaban con una homofobia reaccionaria, biempensante, muy católica (que es poca cosa comparada con lo que se encuentra hoy día en Philippe de Villiers, Charle Millon o Christine Boutin*). El deseo de mantener un buen tono impidió muchas veces que se mencionara abiertamente la homosexualidad, que sin embargo estaba presente con palabras encubiertas en todos los grandes textos de la ideología vichista. En la mayoría de los casos se dirigía contra la juventud y la literatura*: René Gillouin que denunció antes de la guerra las costumbres de Gide*, Cocteau y los medios literarios parisinos, vio en ello el origen del desastre de 1940 (con estas siniestras influencias los franceses se habían convertido en «un pueblo destrozado por el alcoholismo, podrido de erotismo, carcomido por la baja tasa de natalidad») y René Benjamin, panfletario admirador de Maurrás, se sumó con «el arte que cree que el fin del fin es revelar lo que la Policía* de costumbres oculta todavía provisionalmente». Igualmente, los discursos familiaristas y natalistas del régimen eran, en el contexto cultural de la época, implícitamente homófobos: todas las camarillas de Vichy exaltaban «el eterno femenino», la complementariedad de los sexos (de una forma totalmente misógina) y las estructuras patriarcales tan queridas por Gustave Thibon.

Vichy no deportó a los homosexuales: en Francia los únicos homosexuales deportados fueron los alsacianos-moselenses sometidos directamente al Código alemán entre 1940 y 1944. Pero la homofobia vichista también tuvo consecuencias desastrosas para los homosexuales franceses ya que Pétain fue el origen de la vuelta a la discriminación* legal. En efecto, la ley del 6 de agosto de 1942 incriminó específicamente, por primera vez desde 1791, las relaciones homosexuales: estableció un nuevo artículo en el Código Penal, el 334, que prevía penas de prisión* para los «actos impúdicos y contra natura*» con un menor de veintiún años del mismo sexo. Lo peor es que este artículo fue retomado por De Gaulle después de la Liberación: la ordenanza del 27 de julio de 1945 recogió el artículo 331 párrafo 2 del Código Penal que estuvo en vigor hasta 1982. Hemos de señalar aquí la lentísima despétainización de

²⁷ Juego de palabras entre Gestapo y *tapette* (marica en francés). [N. de los T.]

la sociedad francesa: la democracia cristiana y el Partido Comunista, que salieron reforzados de la guerra, eran tan homófobos como Vichy y, en cuestiones sociales, el gaullismo estaba muy cerca del petenismo (sin duda es esto lo que llevó a afirmar a Pétain en julio de 1944: «En el fondo tenemos las mismas ideas»). Debemos recordar también que los gaullistas, los comunistas y los católicos de la Resistencia contribuyeron en gran medida a extender la idea de que el nazismo era un movimiento de homosexuales, contribuyendo también a ocultar la persecución de los «triángulos rosas» y aumentar aún más la estigmatización simbólica de la homosexualidad. Está claro que en cuanto al tema de gays y lesbianas, la Liberación no se produjo en la realidad en 1944.

► BORRILLO, Daniel (dir.), *Homosexualités et droit*, París, PUF, 1998. —GRIFFITHS, Richard, *Pétain et les Français, 1914-1951*, París, Calmann-Lévy, 1974. —GURY, Christian, *L'Honneur retrouvé d'un officier homosexuel en 1915, suivi de Grande guerre et homophilie*, París, Kimé, 2000. —LOTTMAN, Herbert, *Pétain*, París, Le Seuil, 1984. —MUEL-DREYFUS, Francine, *Vichy et l'éternel féminin*, París, Le Seuil, 1996. Pierre ALBERTINI

→ ejército; Boutin, Christine; decadencia; deportación; discriminación; extrema derecha; fascismo; Francia; policía.

POLICÍA

En todos los países occidentales, la Policía ha jugado un papel central en el acoso de los homosexuales y en la construcción de la imagen negativa que éstos han tenido a lo largo del tiempo. Este papel merece ser estudiado de cerca pues aclara no sólo la condición homosexual en lo que ha tenido de más oscuro, sino el funcionamiento interno de la institución policial y las libertades que se han conquistado con el derecho.

La represión policial de la homosexualidad es una realidad antigua, que se remonta por lo menos a la organización de los servicios en el siglo XVII. En Francia la fecha de partida fue la creación de la lugartenencia general de Policía de París en 1667. A partir de entonces, los sodomitas parisinos corrían el riesgo de ser detenidos, amonestados y, eventualmente, el de encarcelamiento por carta real. Ravot d'Ombreval creó dentro de la lugartenencia general una Policía de costumbres en 1725: dos exentos²⁸, Simonnet y Haymier, estuvieron especialmente dedicados al fichaje y detención de homosexuales (re-

cibían gratificaciones en función de los resultados pero, muy pronto, empezaron a pedir dinero a los detenidos, inaugurando así una larga tradición de corrupción policial). Mantuvieron una red de varias decenas de «moscones» reclutados entre lacayos y prostitutas que habían tenido asuntos con la justicia, a la vez informadores y agentes provocadores pagados, que enseguida atraían a los «infames» a los que hacían caer en manos de la Policía. Gracias a estos «moscones», gracias también a algunos virtuosos a los que les gustaba la delación, como el abad Thérugnot del distrito 4º en el colegio de Quatre-Nations, la Policía conoció la existencia de numerosas redes, y la captura de pederastas se convirtió en un hecho cotidiano. Hubo muchas redadas de la Policía en los «malos lugares» utilizados para el ligue y los encuentros furtivos: los jardines de las Tullerías (fue el principal sitio de ligue en el Antiguo Régimen, socialmente muy mixto), las orillas del Sena (donde se escondían los lacayos), los jardines de Luxemburgo, la media luna de la puerta de San Antonio, *cabarets* que disponían de pequeños gabinetes. Los interrogatorios de la Policía eran bastante intensos: se trataba de saber el origen de la «corrupción» o de la «iniciación al vicio*», se informaba sobre la naturaleza precisa de los actos que se habían cometido, se llevaba un registro riguroso de los «coitos», «tocamientos», eyaculaciones; se les hacía prometer a las personas detenidas, que generalmente temblaban de vergüenza*, que se «iban a corregir» y se les hacía firmar una «sumisión». Las penas eran variables: amonestación o «reprensión», detención (de ocho días a dos meses por término medio, pudiendo prolongarse la pena a petición de las familias con la condición de que éstas pagaran el sustento del detenido); procesamiento en raras ocasiones, menos veces aún condena a muerte (los dos últimos condenados a ser quemados vivos por actos de sodomía no agravados por asesinato y violencia fueron Jean Diot y Bruno Lenoir, un zapatero y un busavidas, detenidos por una patrulla en plena acción en la calle Montorgueil en enero de 1750). La severidad de la Policía se adaptó evidentemente a la posición social de los detenidos: los gentilhombres como mucho podían ser amonestados de una forma cortés; los eclesiásticos eran enviados a sus superiores, que generalmente dejaban pasar las cosas; los padres de familia y los adolescentes recibían un largo sermón pero eran puestos rápidamente en libertad; pero la gente pobre podía llegar a ser encerrada en la prisión de Bicêtre. Esta enorme actividad permitió a la Policía hacer estimaciones para el «ministro de París» (el secretario de Estado de la Casa Real) bastante precisas sobre el número de «sodomitas» parisinos (el teniente general Lenoir contabilizó 20.000 en 1725, el comisario Foucault 40.000 en 1783); y había listas de homo-

²⁸ Oficiales de Policía. [N. de los T.]

sexuales de alta posición social denunciados por sus criados («se sabe lo que es por su gente», «hace sus cosas con su gente»).

En la misma época, Londres tuvo una actividad policial similar: desde 1699 la Policía hacía redadas en las *molly-houses* (casas de citas donde los hombres de las clases medias y populares se travestían, simulaban matrimonios* y se divertían libremente). La más conocida de estas operaciones se produjo en 1726: fueron detenidas decenas de personas, enviadas a la picota y a la furia de la muchedumbre; se emprendieron también varios ruidosos procesos (*sodomy trials*) y hubo tres condenas a la horca. Por otra parte, la Policía inglesa no vaciló, como la francesa, a la hora de poner trampas y utilizar agentes provocadores.

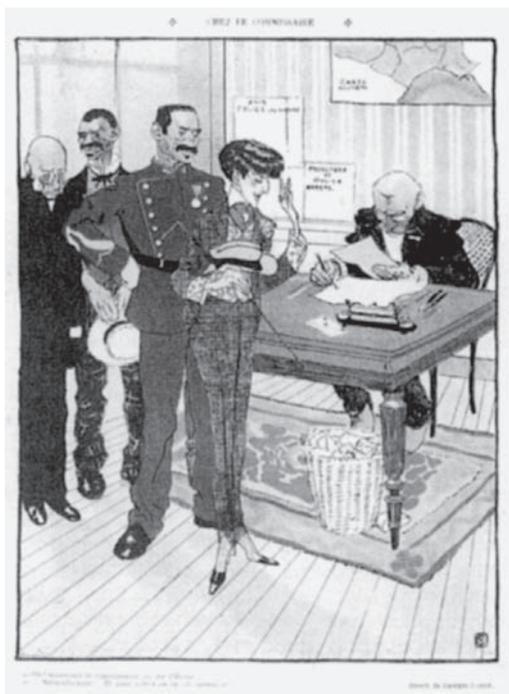
La Revolución francesa despenalizó la homosexualidad en 1791 y el Imperio legitimó esta medida en el Código Penal de 1810. En lo sucesivo, y hasta 1942, la legislación francesa no reprimió específicamente la homosexualidad. Esto no impidió que la Policía continuase interesada en el tema y denunciara a partir de 1798 los «deplorables progresos». En efecto, se produjo el fenómeno de que lo que no era delito a los ojos de la ley era monstruoso para la opinión pública: basta con ver las expresiones que utilizaban los magistrados: «pasiones vergonzosas», «acto inmoral», «hechos que subvierten la naturaleza»; el propio Napoleón pensó que la sodomía no concernía a la justicia sino a la Policía, que ofrecía la gran ventaja de arreglar los asuntos escandalosos sin publicidad. En 1804, en el transcurso de una indagación, la Policía parisina capturó por azar la correspondencia amorosa que se intercambiaban dos hombres, de veintiocho y treinta y cinco años; el prefecto de Policía tomó la decisión de encarcelarlos y, siete semanas después, de separarlos: uno fue enviado a Bélgica y el otro a Étampes. Igualmente, entre 1810 y 1813 un tal Pierre Barbier fue encerrado en Dourdan por «pederastía y desenfreno» sin proceso, por una simple decisión administrativa.

De hecho, la mayoría de las veces, la acción policial se desarrolló en una zona de no derecho; sólo la lucha contra la pedofilia* se apoyó en una legislación consistente en las disposiciones de 1832 relativas al «atentado contra el pudor sin violencia» sobre los menores de once años, edad elevada a trece en 1863. Está claro que los prejuicios de la opinión pública, la vergüenza de los afectados y la gran incultura jurídica de la población favorecieron la arbitrariedad policial. Además es evidente que muchos, quizá la mayoría, de los franceses de los siglos XIX y XX creían de buena fe que la homosexualidad era ilegal en su país. Paul Veyne cuenta esta significativa historia de un aldeano de *Vaucluse* al día siguiente de la célebre emisión de *Dossiers de l'Écran* en enero de 1975: «Han dicho en la televisión que está

permitida». La Policía se interesaba por los homosexuales igual que por las prostitutas (la prostitución tampoco era un delito), en nombre de la lucha contra «el ultraje a las costumbres» o «ultraje público al pudor» (art. 330 del Código Penal), entendido de una forma muy amplia (la Policía aseguraba así la «propiedad de la calle» a las personas honestas). Pero mientras que la prostitución era para la Policía un «mal necesario», que proporcionaba muchas ventajas, en la homosexualidad sólo veían una aberración monstruosa, de ahí su rudeza y violencia* contra los pederastas que caían en sus manos. En cuanto a los prostitutos homosexuales, para la Policía eran la escoria de la sociedad y la antecámara del crimen, como confesó ingenuamente François Carlier, jefe de la brigada de costumbres entre 1860 y 1870, en sus *Études de pathologie sociale: les deux prostitutions* (París, 1887). La Policía también se interesaba por la homosexualidad cuando un pederasta era inculpado en un caso penal: las investigaciones sobre la moralidad, muy detalladas, daban la oportunidad a la vecindad de expresar sus prejuicios y rencores, especialmente los porteros que generalmente desembuchaban todo. Generalmente estas declaraciones tenían un gran peso en el veredicto, ya fuera emitido por un juez o por un jurado: la homosexualidad del acusado era siempre (*de facto* aunque no *de iure*) una circunstancia agravante.

En el Segundo Imperio se produjo un claro endurcimiento. En efecto, surgió el tema del «peligro pederasta» en parte por la influencia de Ambroise Tardieu que asociaba homosexualidad y crimen, y también porque la interferencia de las fronteras sociales en los encuentros homosexuales cada vez se consideraba más malsana. La Policía retomó entonces sus trampas y sus «redadas» en los lugares de ligue y, en la década de 1880, el ultraje público al pudor era casi exclusivamente homosexual. A finales del siglo XIX, la «Policía de costumbres» de la prefectura de París cayó, en opinión de muchas personas, en las correrías de la lugartenencia en la omnipotencia, la arbitrariedad, la corrupción. Se realizaron incursiones policiales en los urinarios públicos, en los lugares de ligue más conocidos (como los soportales del palacio real, el callejón Jouffroy, el de Panoramas o el de Verdeau), así como en algunos cafés y bailes públicos frecuentados sobre todo por homosexuales. Los urinarios situados en las aceras parisinas en la época de Haussmann, utilizados por los homosexuales como lugar discreto de contacto y a veces de consumación, fueron objeto de una importante vigilancia policial. Christian Gury nos ofrece una buena imagen de los esfierzos desplegados por la Policía en torno a las «tazas» de los Campos Elíseos cuando recuerda la detención del conde de Germiny en 1876: varios policías de civil esperaron escondidos durante un buen rato, obser-

vaban el *ballet* de los aficionados, luego saltaban sobre el «delincuente» y procedían a interrogarle. Este hostigamiento policial era muy grave en más de un sentido: hacía muy difíciles los encuentros entre homosexuales, complicando aún más vidas ya bastante complicadas; reforzaba ante la opinión pública el carácter abominable (degradante, excrementoso) de la homosexualidad; y favorecía todas las formas de chantaje. Además, el intervencionismo policial fue siempre socialmente selectivo: se seguía amonestando a los aristócratas, se vigilaba a los militares (sobre todo a los marinos de Toulon), pero se arrestaba preferentemente a los humildes (la obsesión de los poderes públicos era la democratización del «vicio antifísico»; los pequeños pederastas, sobre todo, eran excelentes informadores debido al carácter mixto de los lugares que frecuentaban; se tenía así un cierto número de hombres a los que se podía utilizar para golpes preparados, como el asunto Rouvier en 1876). La Policía también podía intervenir en las salas de espectáculos, si se ofendía en ellas las «buenas costumbres». Cuando en 1907 Colette abrazó públicamente en el *Moulin Rouge* a su compañera Missy, la Policía irrumpió en la sala y se prohibieron las representaciones posteriores.



Dibujo de Georges Carré,
un hombre joven detenido por la brigada de costumbres.
—Señor comisario, se me difama...
—Naturalmente— ¡usted no es más que un lindo caballero!

Los fichajes se reforzaron en 1894 con la creación de la «brigada mundana», encargada de redactar los «*dossiers* de costumbres» sobre las personalidades del «Todo París». La «mundana» multiplicó sobre todo las fichas de los homosexuales y de las casas de citas especializadas en este tipo de clientela, casas de donde la Policía sacaba información y sin duda también dinero («el conde Jean de Castellane frecuentaba el inmueble situado en el núm. 12 del pasaje Doisy, edificio conocido por ser un lugar de cita de pederastas de renombre como el duque de Montmorency, el barón de Lagrange y André de Fouquières, que se reunían con un tal Barrie Pascal apodado “la Badine”», resume una ficha de 1912). Los informes de la Policía no desdeñaban los simples rumores. De la célebre feminista Madeleine Pelletier, dice una ficha: «Pasa por tener costumbres especiales y se la representa en los lugares que frecuenta como una tribada». Además, el fichaje policial de los homosexuales no concernía sólo a la «mundana» o a la capital, y su práctica se mantuvo hasta 1981 con consecuencias dramáticas en Alsacia y Moselle, anexionadas entre 1940 y 1944: si Pierre Seel pudo ser detenido por la Gestapo fue porque la Policía alsaciana de los años treinta lo había registrado en su fichero de pederastas que en 1940 cayó en manos de la Policía alemana.

El último reforzamiento del intervencionismo policial en Francia se produjo durante la Segunda Guerra Mundial. La legislación vichista de 1942, al establecer el delito de «acto impúdico y contra natura* con un menor de veintidós años que tenga el mismo sexo que el autor», mantenido por De Gaulle en 1945, criminalizó muchas relaciones sexuales que eran toleradas antes de la guerra: por tanto aumentó el campo de acción de la Policía. Además, el familismo gaullista y demócrata cristiano provocó en la posguerra la prohibición del travestismo y de todo contacto homosexual en los lugares públicos (en la Francia de la IV República dos hombres no podían abrazarse ni bailar en público), dando lugar a la intervención policial. La enmienda Mirguet* de 1960, que declaraba la homosexualidad como una «plaga social» y daba al Gobierno plenos poderes para actuar contra ella, parece justificar y coronar un siglo de arbitrariedad policial. A comienzos de la década de 1970 eran todavía muy frecuentes las redadas de la Policía en los establecimientos homosexuales, y fueron duramente criticadas en el célebre manifiesto de la izquierda de *Tout!* el 23 de abril de 1971 (en esa misma época fue cuando los primeros militantes homosexuales crearon el significativo insulto de *heteroflic* [heteropolicial]). Durante toda la década de 1970 la Policía vigiló las *boîtes* y los cines que se conocían como lugares de consumación sexual y realizó interrogatorios. Está claro que la epidemia del sida* le dio la ocasión de intervenir también en

algunas ocasiones en las *boîtes* homosexuales más *hard*, sobre todo cuando se decidió el cierre de las *backrooms* en 1984-1985.

En la mayoría de los países extranjeros se produjeron intervenciones policiales aún más masivas y con peores consecuencias, ya que en muchos de ellos la homosexualidad era ilegal. En Inglaterra el activismo policial fue muy grande en el siglo XIX y se reforzó en la década de 1930, siendo capturados en los *pubs* los homosexuales más visibles y acusados arbitrariamente de provocación, como lo demuestra el proceso, y absolución, de Quentin Crisp durante la Segunda Guerra Mundial. Por otro lado, la criminalización de la homosexualidad se acompañó de la delación y el chantaje, es decir, una corrupción moral muy extraña a los valores de juego limpio y de transparencia asociados generalmente al carácter británico. Especialmente los *bobbies* (los policías) libraron una lucha sin tregua contra el *cottaging* (los tocamientos en los urinarios y otros lugares públicos), prendiendo a miles de personas al año durante toda la década de 1950 y utilizando cada vez más «agentes provocadores». Las víctimas de estas intervenciones han descrito el terrible choque de la detención, en un país donde la respetabilidad era un valor clave y donde una condena judicial por *buggery* o *gross indecency* podía tener incalculables consecuencias sociales y humanas (Alec Guinness, detenido en 1946, sólo pudo salvar su carrera usando una falsa identidad). En la década de 1950 la obsesión policial fue tal que el Reino Unido, a pesar de sus tradiciones liberales y las garantías que otorgaba desde hacía más de dos siglos a las libertades individuales, estuvo a un paso de convertirse en un Estado policial en el tema homosexual: los tres responsables principales de esta deriva fueron sir Theobald Mathew, un fervoroso católico convertido en procurador general en 1944, sir David Maxwell-Fyfe, ministro del Interior del gabinete Churchill entre 1951 y 1955, y sir John Nott-Bower, nombrado jefe de la Policía de Londres en 1953. A pesar de la despenalización parcial de 1967, la lucha contra el *cottaging* se ha mantenido hasta nuestros días, con un endurecimiento bastante sensible en la época del tatcherismo: Jimmy Somerville fue detenido en 1985 en Hyde Park por *gross indecency* por un *policeman* ¡que le pidió después un autógrafo para su hija!

En Alemania la Policía fue relativamente tolerante en la década de 1920, especialmente en Berlín donde se puso de acuerdo con Magnus Hirschfeld* y dejó actuar a los establecimientos homosexuales, pero se hizo más temible a partir de 1933, cuando contribuyó a la aplicación de las directivas nazis (entre 1937 y 1939 redadas en bares, parques y otros lugares de cita provocaron la detención de 95.000 homosexuales, abandonados inmediatamente a la

arbitrariedad de la Gestapo), y retomó en 1949 el hostigamiento contra los homosexuales (con la bendición del muy católico Adenauer) hasta la derogación del artículo 175 en 1969.

La Policía también fue muy activa en Estados Unidos, aunque no todos los estados hayan aplicado la misma legislación sexual. Hay que decir que la Policía Federal (FBI) jugó un creciente papel a partir de 1937: el jefe del FBI entre 1924 y 1972, J. E. Hoover* (que era un homosexual clandestino) ordenó hacer informes de los *sex degenerates* y los *sex offenders* (los informes más célebres fueron los de Allen Ginsberg, Tennessee Williams, James Baldwin y Truman Capote). En 1953 este trabajo de fichaje se vio reforzado con la orden 10450 del presidente Eisenhower que autorizó la destitución de funcionarios federales por perversión* sexual. El FBI se apoyó en redes de informadores, agentes infiltrados, agentes provocadores y práctica a gran escala de escuchas telefónicas y secuestro del correo (podemos destacar en este sentido los lazos de la Policía con la administración postal, no dudando los inspectores de correos en denunciar a algunos homosexuales entre sus empleados). Hoover acumuló así informaciones verdaderas o falsas sobre mucha gente, incluidos políticos a los que chantajeaba, lo que acrecentó el poder del FBI. A esta política de fichaje se sumó el hostigamiento físico (a través de la vigilancia de los parques y de los establecimientos de bebidas, debido a la prohibición del travestismo): muchos gays y lesbianas fueron detenidos y estas detenciones se acompañaron de violencia y a veces de violaciones. Todo ello acabó provocando una exasperación creciente y, finalmente, la explosión neoyorquina de 1969. La violencia policial, en retroceso a partir de Stonewall*, no desapareció por completo en la década de 1970: testimonio de ello son los gravísimos sucesos de San Francisco (la suave condena dictada contra el asesino, que además era antiguo policía, del consejero municipal gay Harvey Milk provocó revueltas gays reprimidas con mucha dureza; la policía hizo una redada en la calle Castro y destruyó varios bares; el suceso tuvo una repercusión muy grande y fue el origen de la primera marcha gay y lesbiana sobre Washington en marzo de 1979). Todavía hoy día, fuera de las grandes metrópolis homosexuales, muchos homosexuales norteamericanos víctimas de agresiones no presentan querellas por miedo a la reacción de la Policía.

Pero después de la década de 1970 se ha producido en Occidente una evolución liberal. En Francia el ascenso del poder del movimiento homosexual hizo que en los años Pompidou-Giscard, la Policía no pudiera permitirse lo mismo que en la década de 1950: el presidente de Arcadie, André Baudry, conoció a todos los prefectos de Policía; en cuanto al FHAR, estuvo relativamente protegido por sus co-

nexiones con la extrema izquierda política. Hubo que esperar a la elección de François Mitterrand para acabar con siglos de sospechas y arbitrariedad: la circular Deferre de junio de 1981, redactada por el prefecto Grimaud, director del gabinete del ministro del Interior, y dirigida a todos los servicios de Policía, establecía que «ninguna discriminación*, y con mayor razón ninguna sospecha puede recaer en ninguna persona en función únicamente de su orientación sexual». La circular tuvo un efecto globalmente positivo, sin impedir los patinazos, es decir los escándalos de los que el más famoso fue el asunto Doucé: en 1990, el pastor homosexual Joseph Doucé fue asesinado después de haber sido detenido por agentes de información general; en la actualidad todavía no se ha esclarecido este asunto. En Estados Unidos la situación también ha mejorado: en la década de 1960 la mitad de los Estados abolieron su legislación sobre la sodomía; la *Privacy Act* de 1974, votada en la estela del Vietnam y del Watergate, prohibió a la Policía transgredir la primera enmienda (en 1998, basándose en esta ley, un bibliotecario gay, Daniel C. Tsang, ganó un pleito a la CIA que tuvo que comprometerse a no espiarle y a abonar 46.000 dólares por las costas del juicio); en cuanto a los expedientes muy indiscretos acumulados por el *sheriff* de San Francisco fueron destruidos a instancias de la American Civil Liberties Union (ACLU). El *coming out* de algunos miembros de las fuerzas del orden mejoró las cosas (el 22 de noviembre de 1981 Charles Cochran fue el primer policía neoyorquino que reveló públicamente su homosexualidad). Sin embargo, la Policía realizó acciones homófobas en los Estados que tenían leyes que prohibían la sodomía (Arkansas, Kansas, Oklahoma, Texas, Montana, Nevada, etc.) e incluso en Estados llamados «liberales» (Amnistía Internacional informó de varias «acciones sucias» en Nueva York en la década de 1990). En Gran Bretaña la legislación siempre ha permitido a la Policía británica intervenir cuando una relación homosexual incluya a más de dos participantes o sea «tildada» de sadomasoquista (como lo demostraron el asunto Hoyalandswayne en 1993, el de los Siete de Boston en 1998 o el llamado ADT en febrero de 1998). A pesar de esto, se constata también una liberalización: en 1990 algunos policías británicos homosexuales crearon la LAGPA (Lesbian and Gay Police Association) y, a partir de 1998, incluso las autoridades de algunos distritos se esforzaron en reclutar policías homosexuales para luchar contra la tradición homófoba de la profesión y hacerlos más eficaces en los asuntos *gay bashing* (agresiones físicas). La Policía británica se inspiró aquí en el modelo holandés: los Países Bajos ofrecen efectivamente un raro ejemplo de Policía resueltamente *gay friendly*.

En todos los países en los que el estatus jurídico de la homosexualidad es difuso o negativo, la Poli-

cía sigue desempeñando un papel esencial en la caza de gays y lesbianas. La Policía rumana detiene, abate y tortura a decenas de homosexuales. La policía serbia apenas defendió a los participantes en el primer Día del Orgullo Gay, que se celebró en Belgrado el 30 de junio de 2001, contra los fanáticos que los asaltaron. Hay que lamentar comportamientos policiales homófobos, y a veces incluso dramáticos, en Turquía y Albania, en varios países de América* Latina (Brasil, Venezuela, Perú, Costa Rica), en la mayoría de los países musulmanes, en muchos países de África*, en India* y en China*. Casi en todas partes los travestis y los homosexuales afeminados son blancos particularmente vulnerables de la agresividad policial.

En España, la Dirección General de la Guardia Civil decidió modificar en 2002 la normativa que regulaba la adjudicación de viviendas oficiales a los agentes del Cuerpo, después de que el agente Sebastián Martos solicitara convivir en el cuartel con su compañero sentimental. Tras conocerse la solicitud, la revista *Casa Cuartel*, editada por Actualidad Militar, S. L. y de distribución gratuita en los cuarteles de las Fuerzas Armadas y la Guardia Civil, publicó un artículo titulado «¿Qué está pasando aquí?», en el que se lea lo siguiente: «Ante la noticia –lamentable noticia– de que uno de sus números –entre miles– no sólo se ha declarado maricón sino que pretende que su “amante” comparta cama con él en la Casa Cuartel de la Benemérita Institución, toda la jauría antimilitarista y de enemigos de la tan prestigiosa Guardia Civil, ante el asombro de la inmensa mayoría de los españoles que no han perdido la vergüenza, se han lanzado, a tumba abierta, a compartir la actitud del citado maricón». Hasta ese momento, la normativa, que databa de 1994, regulaba así la adjudicación de viviendas oficiales para los guardias civiles: «Podrán habitar en el pabellón el adjudicatario, su cónyuge, o persona con la que forme pareja heterosexual estable y los familiares de ambos hasta el segundo grado de parentesco». El término «heterosexual» había sido introducido en el año 2000.

► Amnistía Internacional, *Breaking the Silence, Human Rights Violations Based on Sexual orientation*, Londres, 1997. –BUHRKE, Robin A., *Matter of Justice: Lesbian and Gay Men in Law Enforcement*, Nueva York-Londres, Routledge, 1996. –CARLIER, François, *Études de pathologie sociale: Les deux prostitutions*, París, E. Dentu, 1887. –GURY, Christian, *L'Honneur perdu d'un politicien homosexuel en 1876*, París, Kimé, 1999. –GURY, Christian, *L'honneur perdu d'un capitaine homosexuel en 1880*, París, Kimé, 1999. –LEINEN, Stephen, *Gay Cops*, New Brunswick, Rutgers Univ. Press, 1993. –LEVER, Maurice, *Les Bûchers de Sodome*, París, Fayard,

1985. –PENISTON, William A., «Love and Death in Gay Paris, Homosexuality and criminality in the 1870s» en MERRICK, Jeffrey; RAGAN Jr., BRYANT, T. (dir.), *Homosexuality in Modern France*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1996. –REY, Michel, «Police et sodomie à Paris au XVIIIème siècle», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, París, 1982. –SEEL, Pierre, *Moi, Pierre Seel, déporté, homosexuel*, París, Calmann-Lévy, 1994. –SIBALIS, Michael David, «The Regulation of Male Homosexuality in Revolutionary and Napoleonic France, 1789-1815», en MERRICK, Jeffrey, RAGAN Jr, BRYANT (dir.), *Homosexuality...*, cit. –TAMAGNE, Florence, *Histoire de l'homosexualité en Europe 1919-1939*, París, Le Seuil, 2000. –TSANG, Daniel C., «US Government Surveillance», en HAGGERTY, George E. (dir.), *Gay Histories and Cultures*, Nueva York-Londres, Garland, 2000. –WEEKS, Jeffrey, *Coming Out, Homosexual Politics in Britain, from the Ninetenth Century to the Present Time*, Londres, Quartet Books, 1977.

Pierre ALBERTINI

→ criminal; deportación; ejército; gulag; Hoover, J. Edgar; McCarthy, Joseph; Mirguet, Paul; penalización; Pétain, Philippe; prisión; Stonewall; violencia.

POLÍTICA

La homofobia en política: el tema es amplio. También es difícil de delimitar, pues habría que hablar de la homofobia institucional, de la de los partidos y los cargos electos, la que surge del electorado contra los homosexuales en general y contra personalidades políticas consideradas homosexuales o que han asumido públicamente su homosexualidad. De cualquier forma, es al medio político al que dedicaremos estas líneas destacando que aunque épocas más recientes han hecho resurgir una homofobia manifiesta y a veces violenta durante los debates del PACS y la homoparentalidad*, el tema no se conoce bien en lo que se refiere al pasado.

Destacaremos en primer lugar que el medio político, desde la Revolución francesa de 1789 y hasta fechas recientes, ha sido homosexuado. A pesar de las leyes sobre la paridad, permanece –excepto a nivel comunal desde las elecciones de 2001– dominado por los hombres. Son hombres que han desarrollado una cultura política y ritos entre ellos (los partidos tardaron en ser mixtos) y monopolizado la representación nacional y el Gobierno. La historia ha demostrado que los cuerpos sociales no mixtos, como el ejército*, las prisiones* o los conventos por ejemplo, han sido propicios al desarrollo de las relaciones homosexuales. ¿Ocurrió lo mismo en el medio político que ha sido exclusivamente masculino



Ilustración para *Los hijos de Sodoma en la Asamblea Nacional, o Diputación de la Orden de la Manchette a los representantes de todas las órdenes...*, 1970. Gaceta de la Revolución que, a pesar de sus reivindicaciones excesivas y de su humor burlesco, es también una verdadera defensa de la libertad sexual.

durante tanto tiempo? Está por hacer la historia sobre este aspecto, pero podemos pensar, sin miedo a engañarnos, que entre los legisladores y los miembros de los Gobiernos había y hay homosexuales. Tampoco es erróneo pensar que entre las raras mujeres que han entrado en la política desde que fueron admitidas (1944) algunas también lo hayan sido. Pero hasta fechas muy recientes se guardaba en total secreto y se compartía sólo con algunos allegados.

De hecho, la representación nacional es la guardiana de la familia* y de la heteronormatividad. El modelo de hombre político ha sido durante mucho tiempo el padre de familia, guardián del Código Civil, que ha hecho de la familia y en consecuencia del matrimonio*, el pilar fundamental de la sociedad. Balzac demostró perfectamente que ser soltero era ser estigmatizado. Y aunque se aprobara el divorcio en 1884 (inscrito por la Revolución en el derecho, había sido suprimido en la Restauración), el anuncio de su divorcio por parte del ex ministro Michel Rocard en la década de 1990 se convirtió en un

acontecimiento. Un hombre político, hasta finales del siglo XX, debía estar casado y, a ser posible, ser padre de familia. Así, la víspera de las elecciones de 1981, François Mitterrand, que era el candidato de la izquierda a la presidencia de la República y esperaba ganar las elecciones, hizo saber a los jóvenes ministros de su entorno que tenían que contraer justas nupcias si querían una carrera. ¿Cómo pensar en otras formas de relación que las erigidas en norma, aunque ésta fuera transgredida como lo demuestra la «otra familia» del presidente?

Lo esencial, por tanto, era el modelo que había que dar al «buen pueblo». Y la homosexualidad estaba todavía más excluida de la escena política que las relaciones extraconyugales de los políticos. ¿Eran éstas sólo heterosexuales? No, en realidad. Pero, gracias a Cambacérés, que sabemos que fue homosexual, la sodomía dejó de ser considerada un crimen tras el Primer Imperio. Desde su nacimiento la modernidad democrática no penaliza ya las relaciones homosexuales. Se contenta con vigilar por que no se confundan los sexos en la vía pública. Por ello, la ordenanza del 16 brumario IX (7 de noviembre de 1800) prohibía a las mujeres vestirse de hombre sin autorización del prefecto de Policía. Pero hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, excepto otra ordenanza de 1833 que prohibía a los empresarios de bailes, danzas, banquetes y fiestas públicas admitir a personas travestidas, los hombres no fueron perseguidos por travestirse.

En realidad el legislador francés ignoró la homosexualidad hasta 1942. Dejó a la policía y a la justicia el cuidado, en nombre del respeto a las «buenas costumbres», de perseguir los comportamientos que se consideraban «desviados» y eventualmente ficharlos. Pero la política no se interesó directamente en este tema. Que el Estado francés, bajo el gobierno de Vichy, introdujera una ley que discriminaba la homosexualidad no es extraño *a priori*: triunfó el orden moral. Que, una vez restaurada la República, no fuera abolida esta ley podría sorprender, pero no hay que olvidar que la Liberación y las décadas posteriores vieron el triunfo de un familiarismo compartido por toda la clase política, desde el MRP al Partido Comunista. En este contexto es en el que se votó la enmienda Mirguet* en 1960, que condujo a hacer de la homosexualidad una «plaga social». A decir verdad, la cuestión de la homosexualidad no fue objeto de debate en el Parlamento. Por parte de la sociedad civil apenas había presión para que evolucionara. El principal movimiento, Arcadie, era resueltamente reformista. En realidad criticaba las leyes que había y exigía a los parlamentarios que las abolieran, pero estaba encerrado en el dilema de la época que tendía a separar la vida pública* de la privada. Hacían presión entre los responsables políticos, pero no hacían una cuestión política de la homosexualidad. La ruptura se

produjo con los movimientos de 1968 cuando los movimientos de gays y lesbianas se presentaron y definieron como políticos.

Su presión se haría sentir progresivamente, hasta el punto de que los partidos progresistas, sobre todo el PS, tuvieron en cuenta sus reivindicaciones. «Hasta la década de 1980, escribe Jean Danet, la situación social de la homosexualidad tuvo esta consecuencia: la relación afectiva entre dos seres del mismo sexo no requería mucho la inteligencia jurídica». La homofobia era «liberal» en el sentido en el que la entendía Daniel Borrillo: se toleraba si se hacía discretamente. La ley seguía siendo discriminatoria, pero la izquierda recién llegada al poder la corregiría. A pesar de la fuerte resistencia ejercida por el campo conservador, revisó el artículo 331 del Código Penal, surgido del régimen de Vichy, mantenido por la República y agravado en 1980 (se añadió al texto un párrafo suplementario que sancionaba las relaciones entre menores). A partir de la ley del 4 de agosto de 1982 no se reprimió la homosexualidad; la lucha se plantearía en el terreno del reconocimiento de un estatus para las parejas del mismo sexo, que demostraría lo latente que está la homofobia en el mundo político y en la sociedad en general. La petición dirigida por asociaciones defensoras de la familia a 36.500 alcaldes de Francia pidiendo que el contrato realizado entre parejas del mismo sexo no fuera registrado en los ayuntamientos recibió alrededor de 15.000 firmas. La manifestación anti-PACS* del 31 de enero de 1999 reunió a decenas de miles de personas movilizadas por diversas asociaciones, algunas cercanas a la extrema derecha*, católica e integrista, y algunas personalidades políticas de la derecha. En el Parlamento, la discusión de la ley que establecería el PACS mostró además que aunque el tema era compartido por la izquierda y la derecha, muchos diputados de izquierda eran menos reacios. En su primera lectura en la Asamblea Nacional estos últimos se movilizaron tan poco que la proposición de ley fue rechazada por no haber quórum suficiente en la sesión. Además, el debate mostró la existencia de una homofobia explícita de una rara vulgaridad («A los homosexuales les meo encima», declaró el diputado de la UDF Michel Meylan) o de una violencia específica (según el senador de la UDF Emmanuel Hamel, el PACS significaba «Práctica de Contaminación Sidaica»).

El debate sobre el PACS, y después el de la homoparentalidad*, tuvieron el mérito de politizar nuevamente el tema de la homosexualidad. En la izquierda, aunque había diputados con prejuicios homófobos, se acordó apoyar el PACS. Por el contrario, en el tema de la homoparentalidad*, y sobre todo de la adopción* por parejas del mismo sexo, actuaron de la misma forma derecha e izquierda. La petición dirigida a prohibir la adopción por parte de

homosexuales, que había iniciado el diputado de la RPR de Marsella Renaul Musellier, en realidad sólo recibió apoyos en las filas de la derecha parlamentaria, pero fueron muy pocos los/as que en las filas de la izquierda adoptaron la posición contraria.

Gracias a los debates recientes, la homosexualidad ha llevado a algunos responsables políticos a decir que son homosexuales. Aunque todavía sean muy pocos los que lo han hecho en el espacio político francés, es de esperar que dejarán para la historia testimonios que nos permitirán saber cómo han vivido estas «revelaciones», cómo las han sentido en su entorno y especialmente en sus partidos políticos y los militantes de sus formaciones. Dos diputados locales de la derecha (Jean-Luc Romero y Philippe Meynard) entregaron «en caliente» la versión de su historia. Por regla general, los cargos electos son muy discretos con su vida privada*, sobre todo cuando se sale de lo normal. También se plantea el tema del *outing** de personalidades cuya homosexualidad se conoce, especialmente cuando adoptan posturas homófobas o participan en manifestaciones como la de enero de 1999 contra el PACS. El medio político, salvo algunas excepciones, es muy frío ante los problemas sociales emergentes, en particular ante la homosexualidad. Y aunque haya evolucionado la sociología del mundo parlamentario (la revista *ProChoix* reseñó en la primavera de 1999 que había 171 diputados «pacables», ya que siendo solteros, viudos o divorciados vivían en concubinato), los cargos electos, en general, temen chocar contra lo que consideran el espíritu de sus conciudadanos. ¿Son tan rigurosos con la vida privada de sus diputados o alcaldes? Algunos ejemplos de cargos electos que han hablado públicamente de su homosexualidad muestran que no. ¿Existe, por otro lado, un «voto gay y lesbiano»? La pregunta se plantea regularmente sin que haya sido posible dar una respuesta. ¿Hay, por el contrario, algún tipo de sanción contra los hombres o mujeres políticos abiertamente homófobos? También es imposible responder a esta cuestión, excepto constatar que hasta ahora los diputados homófobos han vuelto a ser elegidos. Y cuando han perdido sus cargos ha sido por otras razones.

El medio político no es ni más ni menos homóforo que otros medios. Lo que choca es su retraso con relación a la sociedad en su conjunto y respecto a la evolución actual, tanto por parte de la derecha como de la izquierda.

► ADAM, Barry D., *The Rise of a Gay and Lesbian Movement*, Boston, Twayne Publishers, 1987. — ADAM, Barry D.; DUYVENDAK, Jan Willem, KROUWEL, André (dir.), *The Global emergence of Gay and Lesbian politics: National Imprints of a Worldwide Movement*, Filadelfia, Temple Univ. Press,

1999. —BORRILLO, Daniel (dir.), *L'Homophobie*, París, PUF, 2000. —BORRILLO, Daniel, *Homosexualités et droit*, París, PUF, 1998. —BUTLER, Judith, SCOTT, Joan (dir.), *Feminists Theorize the Political*, Nueva York-Londres, Routledge, 1992. —D'EMILIO, John, *Sexual Politics, Sexual Communities. The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940-1970*, Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1983. —«Femmes travesties, un “mauvais genre”», *Clio*, 1999. —FHAR, *Rapport contre la normalité*, París, Champ Libre, 1971. —Gay Left Collective, *Homosexuality: Power and Politics*, Londres, Allison & Busby, 1980. —GURY, Christian, *L'Honneur perdu d'un politicien homosexuel en 1876*, París, Kimé, 1999. —MAROTTA, Toby, *The Politics of Homosexuality, How Lesbian and Gay Men Made Themselves a Political and Social Force in Modern America*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1981. —MÉCARY, Caroline, LA PRADELLE, Géraud de, *Les Droits des homosexuel(les)*, París, PUF, 1997. —TAMAGNE, Florence, *Histoire de l'homosexualité en Europe, Berlin, Londres, paris, 1919-1939*, París, Le Seuil, 2000. —WEEKS, Jeffrey, *Coming Out, Homosexual Politics in Britain, from the Nineteenth Century to the Present Time*, Londres, Quartet Books, 1977.

Françoise GASPARD

→ *adopción; despenalización; Enrique II; Francia; favoritos; homoparentalidad; matrimonio; Mirguet, Paul; Monseñor; outing; penalización; vida privada.*

PORTUGAL

Hasta el siglo XIX toda la legislación portuguesa tuvo como modelo el Código Visigótico, o *lex gothorum* en su versión *vulgata*, anterior a Portugal como país independiente. La condena de la sodomía aparece en él por primera vez y se mantuvo hasta las *Ordenações Afonsinas* de 1446-1447, las *Ordenações Manuelinas* de 1521 y las *Ordenações Filipinas* de 1595. A pesar de la escasa documentación que nos ha quedado, podemos suponer razonablemente que las condenas por sodomía fueron raramente aplicadas durante toda la Edad Media, especialmente en lo que se refiere a la muerte en la hoguera. Igualmente, el ensañamiento de la Inquisición* portuguesa contra los sodomitas, desde el siglo XVI hasta el XVIII, se caracteriza sobre todo por la «calidad», más que por la cantidad de procesos. En conjunto, las principales víctimas de la persecución inquisitorial fueron los conversos²⁹ judíos, acusados de mantener clandestinamente sus prácticas religiosas: la acusación de sodomía se di-

²⁹ En castellano en el original. [N. de los T.]

rigió sobre todo contra los «viejos cristianos» que no podían ser incluidos en las listas de las raíces genealógicas de los conversos o de los «nuevos cristianos» y de los que no se podía sospechar de criptojudasismo. La acusación de sodomía fue un instrumento perfecto para aniquilar no sólo a los auténticos sodomitas sino también a los presuntos enemigos de la Inquisición o de la Iglesia, especialmente los intelectuales y los científicos. Por otra parte, la función de control social no deja lugar a dudas: muchos condenados fueron religiosos, esclavos o colonos en Brasil.

Los sodomitas fueron condenados en autos de fe desde 1551 hasta 1752 por lo menos, pero sobre todo fue el siglo XVIII la edad de oro inquisitorial, sirviendo de pretexto a menudo la sanción moral a la persecución política. La Inquisición representaba de forma no oficial los intereses de la Corona española, que gobernó el país desde 1580 hasta 1640 como un Estado todopoderoso dentro del Estado portugués. Uno de los revolucionarios de la independencia de 1640, don Rodrigo da Cunha, conde de Vila Franca, cuyas costumbres lo hacían muy vulnerable, fue la víctima más conocida. Condenado a cadena perpetua en 1652, murió tras pasar veintinueve años en la cárcel.

La mentalidad inquisitorial dio forma a la homofobia social hasta los días de la dictadura del *Estado Novo* (1926-1974), en la que la medicina* moderna reforzó con argumentos científicos la teología* moral tal como la interpretaba el fundamentalismo católico. La psiquiatría* portuguesa siguió la tendencia dominante de patologización de la homosexualidad del siglo XIX, pero fue sobre todo el neurólogo Egas Moniz, premio Nobel en 1949 por su descubrimiento de la leucotomía prefrontal (es decir, la lobotomía), quien influyó en la actitud médica y legal hacia los homosexuales. Su tratado sobre *La vida sexual*, que tuvo 16 reediciones entre 1906 y 1932, es un monumento a la homofobia científica. Afirma conocer bien las primeras comunidades organizadas como la de Berlín, así como la obra de Ulrichs, al que sólo cita para condenarle. La Primera República (1910-1926) fue una época de apertura en muchos sentidos, sin embargo, uno de sus presidentes, Teixeira Gomes, tuvo que renunciar en parte a causa de su homosexualidad, que había confesado en sus escritos literarios.

La literatura claramente homoerótica apareció en la década de 1920, no sólo con Fernando Pessoa, también con António Botto y Judite Teixeira, que fueron víctimas de una campaña emprendida por la Liga Fascista* de los estudiantes de Lisboa. Aunque Pessoa y otros asumieran su defensa, fueron forzados finalmente al exilio por la presión de la hostilidad pública, que se había vuelto insostenible tras el establecimiento de la dictadura en 1926. Uno y otro

murieron en el olvido en 1959. Botto fue expulsado primero de sus funciones en el Ministerio de las Colonias y, por influencia de la Iglesia católica, se le denegó la vuelta del exilio. Los casos de Botto y Teixeira dejaron una marca muy profunda y duradera entre los escritores, que añadieron su propia autocensura a la censura* oficial establecida muy pronto por la dictadura. Hasta 1974 la expresión homosexual no podía hacerse en literatura* excepto como alusión o con códigos muy discretos. La historia de las víctimas anónimas de la homofobia social, médica, religiosa y jurídica durante la dictadura del *Estado Novo* está por hacer todavía. Sabemos de todas formas que las agresiones verbales y físicas por parte de las fuerzas de la Policía fueron moneda corriente, por lo menos hasta la década de 1960, y que podían llegar a la humillación pública. A veces, para esconder a un miembro «vergonzante», las familias de alta posición social recurrían al internamiento psiquiátrico por la fuerza. Un célebre bailarín permaneció encerrado en un hospital psiquiátrico durante cuarenta años. Para las personas de un nivel más bajo, que se hicieron famosas por sus «ultrajes públicos al pudor», se reservaban medidas de seguridad como el internamiento en una colonia penal o la residencia fija en lugares aislados.

El Código Penal de 1886, muy influenciado por el derecho penal francés, preveía la aplicación de medidas de seguridad «para todos los que se entreguen habitualmente a la práctica de vicios* contra natura*» y castigaba «el atentado al pudor de una persona de uno u otro sexo». Estuvo en vigor hasta que fue reemplazado por el Código de 1982, que despenalizó toda relación sexual entre adultos mayores de dieciséis años. La revolución de 1974 creó las condiciones formales de libertad de asociación y de expresión que permitieron el surgimiento de las primeras organizaciones LGBT (Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transgénero). Sin embargo, las fuerzas políticas de la derecha siempre se opusieron a ellas, como el general Galvao de Melo, miembro de la Junta Revolucionaria, que fue autor de uno de los discursos más virulentos contra las primeras tentativas de creación de un movimiento de gays y lesbianas. En lo que se refiere a los partidos de izquierda, los discursos no fueron apenas favorables hasta la década de 1990. Los partidos políticos y los sindicatos, que monopolizaban toda la actividad cívica, acusaron a los movimientos LGTB de dividir, debilitar y desmoralizar al movimiento obrero con reivindicaciones que, no sólo los alejaban de sus importantes luchas, sino que también cuestionaban su propia dignidad. De forma muy destacable, algunos miembros del Partido Comunista* utilizaron la homosexualidad contra sus enemigos políticos, renovando así una larga y lamentable tradición comunista y homófoba. Durante la dictadura, Julio Fogaça,

uno de sus dirigentes, cayó en desgracia, fue denunciado por homosexual y encarcelado con la connivencia del partido. En la actualidad, sobre todo es la Conferencia Episcopal la que adopta las posiciones más homófobas, oponiéndose con todas sus fuerzas a la ley de las *União de Facto*, aprobada en 2001. La jerarquía católica tampoco consiguió impedir la aprobación en 2010 del matrimonio entre personas del mismo sexo, a favor del cual, según diversas encuestas, estaba entre el 42 y el 45 por 100 de la población, porcentaje, sin embargo, ligeramente inferior al de las personas que se oponían a él. Es de esperar que la medida haga menos difícil la afirmación de un estilo de vida fuera de los círculos de la familia* o del gueto*.

► ASSUNÇÃO, Aroldo, MOTT, Luiz, «Love's Labors Lost: Five Letters from a 17th Century Portuguese Sodomite», en KENT, Gerard, HEKMA, Gert (dir.), *The Pursuit of Sodomy: Male Homosexuality in Renaissance and Enlightenment Europe*, Nueva York, Harrington Park Press, 1989. —CASCAIS, Fernando et. al, *Estudos gays, lésbicos e queer*, Lisboa, Fenda, 2004. —CASCAIS, Fernando, «Como quem nao quer a coisa», *Fenda (In)Finda*, 1983. —MENDONÇA, José L. O., MOREIRA, António, *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*, Lisboa, Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1980. —MOTA, Maria Gabriela, *Discursos sobre a homossexualidade no contexto clínico: A homossexualidade dos dois lados do expelho*, tesis doctoral, Porto, Instituto de Ciencias Biomédicas de Abel Salazar, 2001. —MOTT, Luiz, «Portuguese Pleasures: the Gay Subculture in Portugal at Inquisition's Time», en ALTMAN, Dennis; VANCE, Carole; VICINUS, Martha, WEEKS, Jeffrey (dir.), *Homosexuality, Which Homosexuality?*, Amsterdam, Free Univ. Press, 1989. —MOTT, Luiz, «Justitia et Misericordia: a Inquisição portuguesa e repressão a nefando pecado de sodomia», París, CIDH, 1990. —PESSOA, Fernando, *Aviso por causa da moral*, Lisboa, Hiena editora, 1986.

Fernando CASCAIS

→ América Latina; España; fascismo; Inquisición; medicina; policía; violencia.

PRISIÓN

El 1 de junio de 2002 había detenidas en las prisiones francesas 54.950 personas, de las que 52.979 eran hombres (el 96,4 por 100) y 1.971 mujeres (el 3,6 por 100). Esta superior representación de hombres en la delincuencia y la criminalidad ha originado interpretaciones en el sentido de las relaciones sociales de los sexos. Las personas del sexo masculino estarían más expuestas socialmente a situacio-

nes de riesgo, relaciones de fuerza, de dominación y violencia*, y estarían más presentes en la esfera pública, en el exterior. Éste es el modelo dominante y normativo de la imagen del hombre tal como debe ser, transmitida a través de numerosos discursos, actitudes y comportamientos. Por el contrario, las representaciones ligadas al «eterno femenino» remiten hacia dentro, a la esfera privada y doméstica, a menos riesgo y violencia, a la disciplina, a la razón y a la sabiduría.

Estas representaciones que funcionan como modelos educativos han sido difundidas por diferentes instituciones o instancias sociales —la familia*, la escuela*, el ejército*, el trabajo* y la prisión— que el filósofo Michel Foucault designaba como *continuum carcéral* en el marco de una sociedad disciplinaria. La interiorización de estos modelos respectivos —en forma de *habitus*— fija disposiciones que orientan prácticas y comportamientos y que, en materia de delincuencia, exponen más a las personas del sexo masculino al peligro de cometer algunos delitos, y explican en parte el superior número de hombres encarcelados con relación a sus homólogas femeninas.

Además, para algunos adolescentes del sexo masculino o jóvenes mayores, «ir a chirona» significa poder hacerse hombres. El paso por la cárcel sería entonces una especie de rito de iniciación, como diría Goffman. Considerada por algunos como algo positivo, la sanción carcelaria se convierte en una señal de identidad de la que se sacan beneficios secundarios ante los más próximos. Símbolo y distintivo de valor, de fuerza, de capacidad para resistir la violencia, el paso por la cárcel actúa a veces como una marca, una distinción, un «signo de nobleza» que valida y consagra la identidad masculina. Proporciona notabilidad y permite aumentar una cierta forma de capital. Todo sucede como si pasar por la prueba de la prisión fuera superar la prueba de que se es un hombre, de que no se teme a la cárcel que, sin embargo, tiene la vocación simbólica —en el imaginario colectivo— de ser disuasiva, de inspirar temor y miedo.

Esta transgresión de lo que está enfocado a suscitar temor y miedo significa que no se tiene miedo a la cárcel, que no se la teme y, en correspondencia, que el paso por la cárcel permite hacerse temer, dar miedo, impresionar, intimidar, etc. La transgresión de lo que normalmente amenaza permite de alguna manera posicionarse a sí mismo como amenazador por medio de una operación de inversión del estigma, que se convierte así en un recurso movilizable y puede adquirir un carácter positivo en algunas configuraciones sociales. Se pasa así de la prisión amenazante al individuo amenazante. La prisión proporciona así el estatus de cabecilla, de duro, de forjado en el coraje, la fuerza y la virilidad.

Aunque la banalización y la desacralización consecuentes a la prisión en algunos jóvenes muestra que su sentido primitivo puede ser cambiado, no es menos cierto que, dentro, la prisión amenaza a otro nivel a las personas del sexo masculino, especialmente con relación a su identidad sexual. Efectivamente, el hecho de que las prisiones no sean mixtas y de que los hombres tengan que estar entre hombres, parece obligarlos a demostrar que son hombres «auténticos», y no «maricas», por lo que se hace planear una sospecha de homosexualidad en muchos hombres detenidos, que tienen que defenderse y pagar por ello. La sobrestimación de la virilidad que existía en el exterior se refuerza aquí en el marco carcelario. Hay una especie de culpabilidad asexual por el hecho de estar allí, en prisión, con otros hombres. Se trata entonces de probar la inocencia sobre la presunción de homosexualidad. Hay que precisar que en estos medios la homosexualidad tiene un valor negativo debido a la demagogia homófoba. Participar en el consenso y en el carácter degradante y humillante de la homosexualidad, condenarla públicamente, significa que es infamante para uno mismo y que se la expulsa de sí. Esta estigmatización de la homosexualidad remite a un «miedo al otro en sí mismo» que hay que arrojar al exterior, que hay que desterrar. También hay que echar fuera el miedo a sí mismo. La inquietante similitud que amenaza la identidad sexual debe ser convertida en una «inquietante extrañeza», y la figura de la homosexualidad es arrojada a la *Route antique des hommes pervers*³⁰ (La ruta antigua de los hombres perversos) en un proceso que surge de la víctima propiciatoria, tal como lo describe René Girard.

La homofobia alcanza aquí el sentido de heterofobia, de la que es una variante. Según el sociólogo Albert Memmi, la heterofobia designa «un miedo difuso y agresivo al otro». La prisión puede ser percibida entonces como una «casa de hombres» en la que las relaciones sociales y la jerarquía se construyen en torno a la virilidad. A veces se han producido prácticas sexuales entre hombres detenidos, pero normalmente son objeto de una relación de fuerza y dominación y no son consideradas como símbolo de homosexualidad sino como una sustitución de las relaciones heterosexuales. Las relaciones aparecen estructuradas conforme a una lógica dual y desigual del «besador-besado» o «enclaudador-enclaudado», de manera que al que tiene la «posición dominante» en las prácticas sexuales no se le considera homosexual, mientras que el que sufre la relación es considerado como tal en la medida en que asume el papel de la mujer en las relaciones heterosexuales. Algunas relaciones no con-

sentidas: abusos sexuales o violaciones se inscriben en esta lógica. El tabú y la negación de la sexualidad cuando se está detenido suelen remitir a una negación del abuso, hasta el punto de que podemos preguntarnos en qué medida la administración penitenciaria no es causante de esta situación. En algunos lugares algunas personas encarceladas por causas relativas a las costumbres han sido objeto de novatadas, actos de violencia o violaciones que han perdurado en el tiempo. En estas condiciones los homosexuales o los que son considerados como tales están especialmente expuestos a violaciones, quedando oculta esta realidad porque en el fondo la víctima «lo estaba pidiendo»... En otros lugares, algunos travestis han sido víctimas de abusos por parte de los carceleros. En la mayoría de los casos, cuando se ponen querellas los hechos son edulcorados y no son castigados por la administración penitenciaria o el aparato judicial con la severidad que su gravedad exige.

El fenómeno es todavía peor en los países en los que los actos homosexuales están oficialmente condenados por la ley o son oficiosamente perseguidos por la Policía*. Cuando, tras la redada o el juicio, el preso homosexual es enviado a un establecimiento penitenciario, los demás detenidos que no tardan en descubrir el motivo de su presencia (muchas veces gracias a las indiscreciones más o menos involuntarias de la administración), ejercen la violencia contra el recién llegado, que se suele convertir en el sufridor, el esclavo sexual, el chivo expiatorio al que se puede humillar, explotar, agredir, matar impunemente, sacando de este «juego» un provecho simbólico no desdeñable de cara a los mecanismos y jerarquías sociales inherentes al medio carcelario. Así, el detenido homosexual se ve doblemente condenado, primero por los jueces o policías que le han enviado a prisión, después por los presos que renuevan, a menudo de una forma muy brutal, la violencia judicial o policial y todos los mecanismos puestos en práctica a gran escala de una manera trágica y ejemplar en los campos de concentración* y en los gulags* soviéticos, que con relación a la prisión son un fenómeno muy específico.

Aparentemente, lo que sería calificado de violación en el exterior no es considerado como tal dentro de la prisión, en la medida en que a las personas que son víctimas no se las considera personas completas, sino más bien como personas a las que hay que poner aparte. Este proceso tiende a legitimar y a banalizar el abuso, que no está reconocido. Aunque a la institución penitenciaria le preocupen los abusos sexuales en la cárcel, y la problemática de la prevención de las enfermedades sexualmente transmisibles, se ha inhibido de la cuestión de la sexualidad, durante décadas haciendo de todo menos preocuparse de ello. Así, la reforma penitenciaria

³⁰ Título de una obra de René Girard. [N. de los T.]

francesa del 2 de abril de 1996 según la cual «constituye un falta de segundo grado el hecho de que un detenido imponga a otro actos obscenos o susceptibles de ofender al pudor» ha estado siempre en vigor. Esta reforma hace pensar sobre las representaciones de la sexualidad que transmite en su formulación. Reducir la sexualidad a un acto obsceno nos lleva a una concepción de la sexualidad que se podría pensar relegada «a las mazmorras». Y éste parece ser el caso, ya que en las prisiones francesas la sexualidad es considerada algo sucio, vergonzoso y sancionable. Un detenido fue condenado a treinta días en la celda disciplinaria por haber abrazado a una persona que había acudido a visitarle. Otro detenido fue sancionado en 1998 con un castigo de diez días prorrogables de celda disciplinaria por haber recogido firmas entre los demás detenidos a favor de una petición del Observatorio Internacional de Prisiones «por el derecho a la intimidad en la cárcel». De esta forma las personas detenidas son sometidas a una infantilización como si no fueran dignas de sexualidad, o de una sexualidad digna. ¿Qué hay que entender? ¿Que hay sexualidades indignas? ¿Que la sexualidad no puede concebirse fuera de la reproducción? ¿Que la privación de la libertad debe ir asociada obligatoriamente a la privación del derecho al placer?

Paradójicamente, la administración penitenciaria contempla la implantación, con carácter experimental, de Unidades de Visitas Familiares (UVF) en algunas cárceles. Este proyecto que ha sido anunciado muchas veces desde hace treinta años, hasta el punto de que ha sido considerado el modelo de la administración penitenciaria debe concretarse en este siglo XXI —se sigue trabajando con mucha parsimonia— bajo la presión de las instancias europeas. En efecto, el Comité Europeo para la Prevención de la Tortura y Tratos Inhumanos o Degradantes (CPT) pidió en 1991 a la administración penitenciaria francesa que permitiera a los detenidos recibir visitas prolongadas con el fin de poder tener relaciones familiares y afectivas (comprendidas las sexuales) «en condiciones que respeten la dignidad humana» y «también tan similares como sea posible a la vida corriente, favoreciendo así el mantenimiento de relaciones estables». Por su parte, la Comisión Europea de Derechos Humanos expresó en varias ocasiones «que es esencial para el respeto de la vida familiar que la administración penitenciaria ayude al detenido a mantener contacto con su familia» y no ha dejado de decir que la vida sexual forma parte de la integridad física y moral de la persona, que «el desarrollo y formación de la personalidad exigen la posibilidad de establecer relaciones de diferentes tipos incluidas las relaciones sexuales con otras personas». Finalmente, la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa hizo un llamamiento a finales de

septiembre de 1997 para «aliviar los estigmas y efectos perversos que implica la detención» e invitó a los Estados miembros a que mejoraran las condiciones de visita para los cónyuges y sus hijos a través de «la creación de lugares apropiados para la intimidad». Y el Consejo de Europa añadió: «Un estudio sobre la sexualidad en la cárcel muestra, a partir de experiencias piloto realizadas en Estados Unidos, Canadá, Dinamarca, Suecia y México, que la visita conyugal, cuando está arraigada en las costumbres culturales, tiene repercusiones positivas en la disciplina dentro del establecimiento». La sexualidad en la cárcel es efectivamente un desafío disciplinario, ya sea prohibida a las personas detenidas con el fin de «educar el cuerpo y el alma» o bien sea autorizada —en algunas condiciones y para determinados presos— con el riesgo de ser un instrumento disciplinario de gestión de la paz social en la prisión. En estas condiciones, la negación y prohibición de la sexualidad en la cárcel impiden cualquier prevención eficaz de los abusos sexuales así como de las enfermedades sexualmente transmisibles, y refuerzan la adhesión a las manifestaciones homófobas.

Si la homofobia se impone en la cárcel, esto se debe no sólo a la especificidad del marco carcelario sino también y en primer lugar a los hábitos adquiridos en el exterior e interiorizados por las personas después de la detención. De esta forma, la prisión no haría más que reflejar la permanencia de una cultura homófoba presente o que no se actualiza y exterioriza de diversas formas en el fértil medio penitenciario.

► FAURE, Michaël, MATHIEU, Lilian, WELZER-LANG, Daniel, *Sexualités et violences en prisons*, Lyon, Observatorio Internacional de las Prisiones / Aléas, 1996. —FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975 [ed. cast.: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 2005]. —GIRARD, René, *Le Bouc émissaire*, París, Grasset, 1982 [ed. cast.: *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986] y *La Route antique des hommes pervers*, París, Grasset, 1985 [ed. cast.: *La ruta antigua de los hombres perversos*, Barcelona, Anagrama, 1989]. —HERZOG-EVANS, Martine, *L'Intimité du détenu et de ses proches en droit comparé*, París, L'Harmattan, 2000. —LESAGE DE LA HAYE, Jacques, *La Guillotine du sexe*, París, Les Éditions de l'Atelier. —MEMMI, Albert, *Le Racisme*, París, Gallimard, 1982 y 1994. —MONNE-REAU, Alain, *La Castration pénitentiaire*, París, Éd. Lumière et Justice, 1986.

Michael FAURE

→ *deportación; Derecho europeo; ejército; gulag; policía; violencia.*

PROSELITISMO

«Hay que sancionar el proselitismo homosexual.»

Jean-Marie Le Pen, 1984

Extraído del vocabulario religioso en el que designa el celo empleado para extender la fe y hacer adeptos, el concepto de proselitismo es uno de los tópicos de la retórica* homófoba. A través de las connotaciones peyorativas ligadas a este término, la homosexualidad aparece como una especie de secta subterránea deseosa de extenderse, una red insidiosa y muy poderosa que atraviesa los medios sociales y las diferentes naciones. Se trataría de esta forma de un complot universal, cada vez más visible, que tiene por fin corromper las costumbres con objeto de debilitar a las poblaciones, sin duda para dominarlas y explotarlas mejor. Además, esta idea de proselitismo homosexual permitiría explicar la «proliferación» paradójica de los homosexuales a pesar de presunta esterilidad*: «Tienen a bien no reproducirse, pero cada año son más», decía Tristan Bernard. En cualquier caso, en formas más o menos diferentes, este argumento del proselitismo se ha desarrollado en las grandes épocas de «caza de brujas» con el fin de justificar las purgas emprendidas: al final de la Edad Media, por ejemplo, contra los *bougres* [maricas] (este término designaba al principio una «herejía*» originaria de Bulgaria), y también en el siglo xx, especialmente en la Alemania nazi, en la Unión Soviética o durante el macartismo.

La metáfora que subyace en la idea de un proselitismo homosexual está ligada en principio a la idea de una contrarreligión, por supuesto herética, cuyos adeptos tratarían de expandir el culto contra natura*. A pesar de que parezca arcaica, esta fraseología sigue siendo frecuente en la actualidad en las corrientes de la derecha religiosa en Estados Unidos, en los medios fundamentalistas cercanos al Opus Dei, especialmente en América Latina y también en Francia y en algunos movimientos cristianos, carismáticos o integristas. Así, en 1998, durante la conferencia anual de la asociación Concerned Women for America, Wilma Lewich hablaba de la existencia de un complot internacional dirigido a «abolir la soberanía de los Estados Unidos, prohibir a los cristianos el ejercicio de su fe y reducir la población americana mediante la generalización del aborto, la esterilización de las madres de familias numerosas y la promoción de la homosexualidad». Igualmente, en un libro de William Dannemayer, muy citado por la derecha religiosa, *Shadow in the land: Homosexuality in America*, los gays y las lesbianas son presentados como una especie de «ejército de Gengis Khan», y el autor afirma: «Debemos derrotar a la homosexualidad militante, si no nos invadirá». En un estilo casi igual, en su libro *Le «Mariage» des*

homosexuels?, Christine Boutin* habla regularmente de los «adeptos a la homosexualidad», de una especie de culto homosexual e incluso de la «propaganda homosexual», terminología que refleja la permanencia de concepciones medievales en las que los sodomitas aparecían como miembros espantosos de sectas malélicas que trataban de reclutar nuevos miembros. Por lo demás, existen en la lengua francesa algunas expresiones como «herejía en amor», muy corriente en el Antiguo Régimen, «ser de la capilla», «ser de la cofradía», «ser uno de ellos», «haberse convertido a la homosexualidad» u «homosexual arrepentido», que se han conservado hasta nuestros días.

Pero a partir del siglo xix, el paradigma religioso y moral que hacía de la sodomía un pecado o un vicio* fue sustituido por el discurso médico y psiquiátrico que veía en la homosexualidad los efectos de una naturaleza patológica, concepción cuyo desarrollo histórico ha analizado Michel Foucault. De esta forma, las teorías innatistas surgidas de la medicina* habrían podido dejar obsoletas las antiguas representaciones religiosas y morales en las que la homosexualidad aparecía como una cualidad adquirida a causa de una influencia pernicioso y proselitista: en realidad siguen cohabitando las dos concepciones, al ser consideradas las personas homosexuales de forma paradójica como enfermos viciosos que tratan de «enseñar» su enfermedad. De hecho, lejos de haber sido abolida por el discurso «científico», la acusación de proselitismo es confirmada por algunas teorías médicas que distinguen claramente entre la inversión, patología mental o tara congénita, y la perversión*, que sería una enfermedad voluntaria, inversión deliberada de uno mismo y también de los otros. A los invertidos habría que compadecerlos, pero los perversos, que son pervertidos y pronto pervertidores, constituirían un auténtico peligro* por el hecho de su proselitismo. Con esta medicalización del concepto de perversión, pronto relevada, no sin ambigüedad, por el psicoanálisis*, el proselitismo homosexual se encuentra doblemente descalificado por la moral religiosa y por el discurso médico, que se refuerzan mutuamente en la construcción de una nueva retórica homófoba.

En Francia, este nuevo discurso que invade el espacio social se manifiesta de manera emblemática en el campo literario, siendo considerada la literatura* como uno de los factores privilegiados del proselitismo homosexual. Así, con motivo de un vehemente artículo de Paul Souday, crítico literario en *Temps* contra *Los monederos falsos* de André Gide* y contra esta «tendencia» cada vez menos soportable, la revista *Marges* promovió en 1926 una consulta general sobre la «preocupación homosexual» en las letras francesas de esa época. Numerosos

autores respondieron a ello: Mauriac, Drieu La Rochelle, Barbusse y Willy, entre otros. Ahora bien, para muchos de ellos esta «preocupación» creciente es una forma manifiesta de proselitismo. Barbusse, por ejemplo, habla de una «falange de homosexuales decadentes». Para Gérard Bauer, «no se puede negar que los homosexuales han adoptado en la actualidad la seguridad y el tono de un proselitismo audaz», que atribuye a la influencia de Proust. Otros colocan en otra parte la causa de este fenómeno. Por ejemplo, según Pierre Dominique, «la extrema libertad de las costumbres modernas, y la debilidad o inexistencia de la moral religiosa, natural o cívica dejan el campo libre a este proselitismo. Y de golpe muchas personas que son normales fisiológicamente se convierten, a través de la actividad de estos curiosos apóstoles, en homosexuales por curiosidad». Camille Mauclair fustiga por su parte a estos «apóstoles de su vicio, obedeciendo al deseo del apostolado público, concomitante a su estado mental y sexual. El invertido quiere convertir. De ahí que haya una literatura especial». Por esto, para Charles-Henry Hirsch, «los médicos y los legisladores deberían entenderse para parar la propagación de esta repugnante aberración: el centro de salud para los irresponsables; la prisión* para los cabecillas conscientes». Estas frases, que reflejan muy bien la opinión existente sobre este tema y sobre todo el lazo entre inversión*, perversión y conversión, provocan la imposición en el discurso social del topos concerniente a un proselitismo homosexual, así como la articulación singular de las concepciones morales y médicas sobre este tema.

Desde entonces esta visión no dejó de extenderse a lo largo del siglo XX, dando lugar a persecuciones muy dramáticas, sobre todo en el Tercer Reich. Efectivamente, en su formulación médico-moral, la cuestión homosexual fue una preocupación importante en el pensamiento de Himmler*, que intentó preservar a la juventud aria de un proselitismo cuya audacia insidiosa amenazaba con degradar a toda la nación: trató de «curar» a los que podían serlo y envió a los demás a los campos de concentración*. Este argumento apareció también en la ideología comunista, con formulaciones muy comparables en su violencia* y consecuencias, y también en muchos discursos de la época de McCarthy. Claro está que no se trata aquí de comparar regímenes totalmente distintos, sino de señalar el recurso destacable a un mismo topos en contextos muy distintos, pero ligados todos a la exacerbación de un nacionalismo imperioso, deseo de preservar y aumentar a cualquier precio el poder del país, dispuesto a sacrificar las libertades individuales en aras de una *ratio sexualis*, erigida en razón de Estado.

Pero más allá de los regímenes nacionalistas, policiales, autoritarios o dictatoriales, la idea de un

proselitismo homosexual se ha desarrollado también en Estados más liberales en la medida que permitía extender las condenas homófobas susceptibles de ser ejercidas en ellos. En efecto, las prácticas homosexuales, como tales, a menudo son difíciles de probar y sancionar, sobre todo cuando no están oficialmente prohibidas por la ley. Por el contrario, bajo la acusación de proselitismo, muchos actos o discursos, especialmente los periódicos homosexuales, pueden ser condenados con toda legalidad, lo que relativiza en gran medida el grado de libertad del que goza *de facto* la homosexualidad en muchos países donde está despenalizada *de iure*.

Así, el ejército* francés no prohíbe, evidentemente, las prácticas homosexuales, pero cualquier legionario acusado de «proselitismo» homosexual puede ser excluido de sus filas. También en Inglaterra, desde 1967, las prácticas homosexuales han sido progresivamente despenalizadas. Sin embargo, la cláusula 28, aprobada en 1988, prohibía toda «promoción» de la homosexualidad en las escuelas, es decir, cualquier discurso sobre el tema que no declarara *a priori* el carácter reprensible de estas prácticas. Paralelamente, en 1996, bajo la presión de Europa, el Parlamento de la nueva democracia rumana aprobó la despenalización de las relaciones homosexuales; pero, según la nueva ley, «toda persona que haya incitado, a través de la seducción o de cualquier otro medio, a una persona a mantener con ella relaciones homosexuales, que haya formado asociaciones* de propaganda o hecho, en cualquier forma, proselitismo con este fin» podía ser castigada con una pena de hasta cinco años de prisión. En este último caso, tan ejemplar, el nuevo Código era incluso más represivo potencialmente que el antiguo, ya que no se condenaban los actos, sino que castigaba las incitaciones, las seducciones, las asociaciones, los discursos, las intenciones, etc., en resumen, cualquier idea de vida homosexual. Con el paso del tiempo, todas estas disposiciones han sido revocadas (aunque no faltan los testimonios acerca de criterios homofóbicos en el proceso de selección de la Legión francesa), pero la misma lógica continúa vigente en muchos Estados no europeos.

Por ello, el argumento del proselitismo funciona de alguna manera como las acusaciones de indecencia, de atentado al pudor, de ofensa a las buenas costumbres, de ataque al orden público, aunque se realice en privado, con lo que hábilmente se puede condenar la homosexualidad de hecho cuando no es condenable de derecho. Aunque aparezcan *a priori* como una forma eufemizada de retórica homófoba, estos discursos represivos, que se utilizan regularmente en muchos países, en realidad son tanto más rigurosos en cuanto que permiten una actividad policial no definida, y por tanto arbitraria, llevando al límite la existencia homosexual, que puede ser *inter-*

pretada por cualquier policía* un poco celoso como una forma de proselitismo y, por tanto, criminal.

En el fondo, lo que se cuestionaba con este problema de la interpretación era la propia definición de proselitismo homosexual; pero desde hace más de veinte años se ha modificado totalmente. A través de los discursos, y muchas veces de las injurias*, se ha manifestado un nuevo frente: a la antigua idea de un proselitismo sexual se añade ahora la idea de un proselitismo cultural, ya que objetivamente la cultura gay y lésbica está más presente que antes. No es casual que esta acusación se realice siempre con ocasión de las marchas del orgullo de gays y lesbianas. En esta perspectiva, más que un tipo de sexualidad, lo que se condena es un estilo de vida, de opciones políticas y, por decirlo así, una cierta filosofía*.

Y este nuevo proselitismo parece más temible que el anterior. Antes, por lo menos, la propaganda, vergonzosa y miserable, se hacía en los bajos fondos, en lugares sospechosos, limitándose al sexo. Hoy día sale a la luz, en la calle, en la televisión, en definitiva «Sodoma reclama derecho de ciudadanía», como escribió indignado H. Lecuyer («La noción jurídica de la pareja», *Economica*, 1998) y ello a pesar de las llamadas a la discreción de A. Finkielkraut y de los «empresarios de moral» de todos los géneros. El proselitismo cultural es tanto más eficaz cuanto que esta cultura parece alegre, cuando precisamente es desgraciada. Ésta es también la idea que tratan de combatir los movimientos cristianos, sobre todo los ex gays* de Estados Unidos, como lo demuestra el libro de Tim LaHaye de evocador título: *Unhappy gays* [Gays infelices]. Para Straight (Society To Remove All Inmoral Godless Homosexual Trash), asociación cristiana que promueve el heterosexismo* y combate la homosexualidad, los gays son en realidad SAD («Sodomitas Against Decency»), es decir, fundamentalmente gente miserable en todo el sentido de la palabra. También en Francia, en un elocuente testimonio publicado con el título *Ne deviens gay tu finiras triste*, el autor anónimo, homosexual «arrepentido» concluye afirmando: «Me dirijo en efecto a los desconocidos que protegen la ilusión de que la homosexualidad es un camino como cualquier otro hacia la felicidad y, más que protegerla, tratan de extenderla». El proselitismo gay y lésbico que trata de extender la idea de un orgullo y una felicidad posibles sería, por tanto, una mentira y, en cualquier caso, insostenible para algunas personas.

Así, más allá del propio problema del «reclutamiento» sexual propiamente dicho, cuya absurdidad está reconocida hoy día, si el hecho de que los gays y lesbianas afirmen sus libertades, sus derechos y sus culturas constituye una forma de proselitismo, entonces sí, hay que reconocer la existencia de un proselitismo homosexual, totalmente comparable a

todos los movimientos culturales, sociales o políticos en general. En este sentido, cualquier afirmación minoritaria ya sea regional, negra, judía, árabe u otra, se presenta necesariamente como una acción proselitista. La cultura dominante goza del privilegio epistemológico de la transparencia de sí misma, que le permite denunciar como propaganda cualquier propuesta alternativa, heterodoxa o minoritaria, apareciendo por el contrario la posición mayoritaria como «natural», obvia, evidente.

En consecuencia, este argumento del proselitismo homosexual refleja en los que lo utilizan la voluntad de imponer un orden* simbólico de imposiciones heterosexistas a la vez evidentes e invisibles, ocultando el hecho innegable del proselitismo heterosexual, cuyas consecuencias ya había revelado André Gide* en *Corydon*: «Pensad que en nuestra sociedad, en nuestras costumbres, todo predestina un sexo al otro; todo enseña la heterosexualidad, todo invita a ella, todo la provoca, teatro, libro, periódico, ejemplo manifiesto de los mayores, alarde en los salones, en la calle. *Si uno no se enamora con todo ello es porque está mal educado*, escribió con gracia Dumas hijo en el prefacio de *La Question d'argent*. ¡Vamos!, ¡si un adolescente cede por fin a tanta complicidad del ambiente, no supongáis que el consejo le haya podido ayudar en su elección y la presión haya inclinado, en el sentido prescrito, su deseo! Pero, si a pesar de consejos, invitaciones, provocaciones de todo tipo, manifiesta una inclinación homosexual, enseñuida le echaréis en cara tal lectura, tal influencia (y estaréis razonando por todo un país, por todo un pueblo), es un gusto adquirido, afirmáis; se lo han enseñado, con toda seguridad».

En consecuencia, en la medida en que los heterosexuales son de hecho proselitistas que lo ignoran, la acusación de proselitismo podría ser aplicada a las dos partes por igual: sí, los gays y las lesbianas son proselitistas, pero los heterosexuales lo son más, sin saberlo, y lo que es peor, acusan a los homosexuales de serlo, cuando ellos mismos, etc., y se podría proseguir así un debate realmente ocioso. En realidad no es ésta la cuestión. No se trata de saber si los homosexuales son proselitistas o no, o si los heterosexuales lo son también, o lo son más, pues la palabra proselitismo no define un hecho objetivo sino un juicio de valor. A través del argumento del proselitismo se juegan relaciones de fuerza simbólicas cuya legitimidad es sin duda el elemento principal. Las connotaciones peyorativas ligadas al vocablo presuponen un contenido ilegítimo. Ahora bien, de las dos cosas, una, sea la homosexualidad es ilegítima, y su expresión social, cultural y política lo es también; sea la homosexualidad es ilegítima y su expresión, en efecto, no es más que proselitismo abusivo. Esto es en general contra lo que tropiezan los conservadores como Christine Boutin*, que afir-

ma de manera muy sintomática: «El derecho a la homosexualidad [...] no legítima, sin embargo, el proselitismo homosexual». En realidad, a través de esta declaración Christine Boutin deja claro que concibe este «derecho a la homosexualidad» en una lógica de tolerancia*, es decir, que no lo reconoce como derecho. Y el problema es éste. Aunque se tolere la homosexualidad, los discursos gays y lésbicos se arriesgan a aparecer siempre como una forma de proselitismo, necesariamente abusivo, es decir, condenable, como le gustaría a Jean-Marie Le Pen. Si la homosexualidad es una disposición legítima, la misma idea de un proselitismo homosexual debe entenderse como lo que es: un concepto políticamente peligroso, pero intelectualmente ridículo.

► BOUTIN, Christine, *Le «Mariage» des homosexuels? CUCS, PIC, PACS et autres projets législatifs*, París, Critérión, 1998. —FOUCAULT, Michel, *Les Anormaux, Cours au Collège de France*, París, Gallimard-Le Seuil, 1999 [ed. cast.: *Los anormales, curso de Collège de France*, Madrid, Akal, 2001]. —FOUREST, Caroline, *Foi contre choix, la droite religieuse et le mouvement «prolife» aux États-Unis*, París, Ed. Golia, 2001. —GIDE, André, *Corydon*, París, Gallimard, 1926 [ed. cast.: *Corydon*, Madrid, Alianza, 1982]. —HERMAN, Didi, *The Antigay Agenda*, Chicago-Londres, Univ. of Chicago Press, 1997. —HIMMLER, Heinrich, *Discours secrets*, París, Gallimard, 1978. —KRINSKY, Charles, «Recruitment Myth», en HAGGERTY, Georges E. (dir.), *Gay Histories and Cultures*, Nueva York-Londres, Garland 2000. —LEVER, Maurice, *Les Bûchers de Sodome*, París, Fayard, 1985. —*Les Marges*, marzo-abril de 1926, reed. en los *Cahiers GaiKitschCamp*, Lille, 1993, núm. 19. —RICH, Adrienne, «La Contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne», *Nouvelles questions féministes*, 1981, núm. 1. —SÉBASTIEN, *Ne deviens pas gay, tu finiras triste*, Éd. François-Xavier de Guibert, París, 1998. —TIN, Louis-Georges, «L'Invention de la culture hétérosexuelle», en *Les Temps Modernes*, 2003. —WITTIG, Monique, *La Pensée straight* [1980], reed., París, Balland, 2001.

Louis-Georges TIN

→ contagio; discreción/salir del armario; esterilidad; exhibicionismo; herejía; heterosexismo; Himmler, Heinrich; peligro; perversión; teología; tolerancia; vicio.

PROTESTANTISMO

Al principio los protestantes no estaban inclinados a perdonar a los sodomitas. No tenían ninguna razón para hacerlo, ya que el protestantismo se basaba en la crítica teológica y moral a los «abusos» del clero ca-

tólico. Además, la asimilación de Roma y Sodoma es uno de los lugares comunes de la retórica* hugonota; y a teólogos como Calvino y Lutero, a humanistas como Henri Estienne en su *Apologie pour Hérodote*, igual que a poetas como Agrippa d'Aubigné, que atacó violentamente a Enrique III* en *Las trágicas*, no les faltó la ocasión de condenar la corrupción de las costumbres en general y la influencia de los sodomitas en particular. En sus versos de juventud, Théodore de Bèze había señalado su preferencia pecaminosa por Audebert, su favorito, más que por Candide, su amante. El escándalo fue grande y Théodore du Bèze tuvo que hacerse una autocrítica condenando estos escauceos pasajeros, fruto de un alma pecadora, antes de convertirse en el sucesor de Calvino al frente de la academia de Ginebra y de las Iglesias protestantes de Suiza* y Francia*. Por otro lado, en los siglos XVI y XVII, en la Ginebra protestante, algunos hombres y mujeres fueron decapitados, colgados o ahogados a causa de sus actos supuestamente contra natura*. Además fue Enrique VIII, el monarca que originó el cisma anglicano, quien promulgó en 1533 la *Buggery act*, que reforzó en Inglaterra la legislación homófoba que Isabel I declararía perpetua unos años después. Esta actitud homófoba de los protestantes duró mucho tiempo y en 1930 Théodore de Felice todavía escribía: «La aversión por el otro sexo que manifiestan los homosexuales los sitúa claramente entre los enfermos, y entre los enfermos peligrosos ya que tratan de encontrar nuevos compañeros a lo que a su vez convertirán en anormales». También en 1936 Georges Portal mostraba lo difícil que es conciliar ética protestante y vida homosexual en una novela titulada precisamente *Un protestant*. En consecuencia, está claro que el clima de austeridad impuesto por la religión protestante en general no es favorable *a priori* al reconocimiento de ningún pluralismo sexual.

Sin embargo hoy día, comparada con la tradición católica, la reflexión desarrollada por los pensadores de la tradición protestante se caracteriza más bien por haber otorgado a la homosexualidad un lugar más favorable, ya que la interpretación protestante de la Biblia* difiere sensiblemente de la interpretación católica. Y aunque el estatus de la homosexualidad varíe de un sitio a otro, hay que señalar que los pastores protestantes no sólo bendicen desde hace tiempo las uniones entre parejas del mismo sexo, sino que ofician matrimonios entre personas del mismo sexo y admiten entre sus filas a pastores homosexuales, a los que, evidentemente, se les permite convivir con sus parejas. Esta situación puede explicarse por varias razones.

En primer lugar, la fragmentación de los grupos protestantes y la limitación de la jerarquía permiten el desarrollo de una cierta autonomía en cuestiones morales. De forma muy reveladora, el muy católico Paul Claudel dirigió a André Gide* una carta de

amonestación, fechada el 9 de marzo de 1914: «Usted es víctima sobre todo de [...] su herencia protestante, que le ha habituado a no encontrar más que en usted mismo la regla de sus actos».

Es decir, las nociones de libertad individual y de protección de la vida privada* son fundamentales en esta cultura. La religión reformada tuvo que conquistar con dificultades el derecho a existir. Por ello se consideran fundamentales la libertad individual de pensamiento, de conciencia o de expresión. Esta autonomía individual implica la exclusión de la intervención pública y estatal en la esfera privada. La protección de la vida privada, fundamental en los países de cultura dominante protestante, fue uno de los argumentos a favor de la despenalización* de la homosexualidad en esta esfera. La cultura reformada tiene en cuenta el peligro que representa la designación en un chivo expiatorio, principalmente en razón de la tentativa de eliminación política y física que han sufrido los protestantes durante mucho tiempo. En la actualidad puede encontrarse un argumento favorable al matrimonio* entre homosexuales si se compara la situación de los protestantes en la Edad Media cuando eran considerados ciudadanos de segunda categoría. Hasta 1791 los protestantes y los judíos no pudieron acceder al matrimonio si no habían sido bautizados en la fe católica. Por ello podemos considerar con Daniel Borrillo que el matrimonio es una institución que tiene la vocación de integrar políticamente a diferentes sectores de la población. Lo que está en juego es el reconocimiento de las minorías con el fin de negar las especificidades negativas de esta minoría, es la conciencia y la aceptación del pluralismo social.

Finalmente, en la religión protestante no existe el celibato obligatorio, y la cuestión de las «diferencias» sexuales está considerada como un problema menor. Mientras que en el contexto católico están estrechamente ligados los conceptos de pareja y familia* (la finalidad de la unión de dos personas es la procreación), son más distantes en el contexto protestante (la finalidad de la pareja es ella misma). Por ello, la distinción entre los conceptos de pareja y familia ha permitido una evolución más rápida en los países de cultura dominante protestante, donde el matrimonio es entendido como un contrato entre dos personas, a diferencia de la perspectiva católica en la que es un sacramento.

El Renacimiento y la Reforma, en un contexto de revolución política, sociológica, económica y cultural, favorecieron una aproximación contractual del matrimonio que influyó en los revolucionarios franceses. Fueron estos últimos los que instituyeron el matrimonio laico entendido como un contrato, y no como sacramento surgido de la voluntad divina. El mundo protestante ha sido un terreno mucho más favorable que el mundo católico para el nacimiento

del derecho personal, que ha permitido reconocer en el momento oportuno las uniones entre personas del mismo sexo.

Aunque esta aproximación ha favorecido el matrimonio entre personas del mismo sexo, conviene precisar, sin embargo, que en la actualidad son muy pocas las congregaciones que celebran matrimonios y la mayoría sólo celebran bendiciones. Estos matrimonios, llegado el caso, no son reconocidos por las autoridades estatales al mismo nivel que el matrimonio entre personas de distinto sexo. Además, en algunos países como Francia, donde una parte de la legislación impone un matrimonio civil antes de la celebración del matrimonio religioso, y donde, además, el derecho civil no prevé el matrimonio entre personas del mismo sexo, es imposible e ilegal el matrimonio religioso homosexual, y sólo se permiten las bendiciones.

En la Europa contemporánea los primeros casos legales de uniones de personas del mismo sexo se produjeron en Dinamarca (1989), en Noruega (1993), en Suecia (1994) y en los Países Bajos (1997), países de cultura dominante protestante. Igualmente, la ley islandesa sobre el concubinato (1996) y el proyecto de ley holandés relativo a la modificación del derecho de familia (1998) son relativamente favorables a la homoparentalidad*. El primer país en el mundo que autorizó el matrimonio civil entre personas del mismo sexo es también un país protestante: los Países Bajos.

En Europa, y más concretamente en los países escandinavos, las congregaciones protestantes, que tienen una notable influencia política, han ido teniendo en cuenta las demandas espirituales de los/as homosexuales. A comienzos de 1997, la Iglesia protestante del norte de Alemania* (SEK), reunida en sínodo, decidió consagrar las bendiciones de las uniones homosexuales. Igualmente, en Estocolmo, desde hace algunos años algunos sacerdotes luteranos bendicen a parejas homosexuales.

En Francia, en la tradición protestante también se procede a la bendición. Las primeras bendiciones de uniones homosexuales se realizaron en 1974 por el pastor Doucé, que creó unos años después el Centro de Cristo Liberador. Sin embargo, estas bendiciones de la unión entre dos mujeres o dos hombres no confieren derechos ni obligaciones de cara a terceros. El compromiso sólo tiene efectos en el plano moral y espiritual. Por otra parte, la reducida dimensión de esta Iglesia del pastor Doucé así como el débil peso del protestantismo en Francia hacen que la celebración de estas bendiciones sea bastante anecdótica.

En Estados Unidos hay varias congregaciones protestantes que consagran las uniones homosexuales. Estas ceremonias religiosas tienen todas las formas del matrimonio religioso; numerosas obras y sitios de internet dan consejos prácticos sobre

los distintos tipos de ceremonia y los datos de las empresas de toda clase especializadas en la organización de matrimonios homosexuales. La congregación de la Unitarian Universalist Christ, probablemente la más influyente en el subcontinente norteamericano, bendice parejas homosexuales desde la década de 1970. La Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches se destacó al unir a varias parejas del mismo sexo durante el Día del Orgullo de Gays y Lesbianas celebrado en Nueva York en 1994, que conmemoraba el 25 aniversario de los sucesos de Stonewall*. La Metropolitan Community Church y los wiccans también aceptan a las parejas homosexuales. Estas celebraciones religiosas de unión entre dos mujeres o dos hombres participan de la «revitalización» religiosa de las creencias, mientras que los/as homosexuales se sienten marginados por las congregaciones tradicionales.

Sin embargo, el grado de aceptación de la consagración religiosa es muy variable según las congregaciones y las sociedades afectadas. Por ejemplo, el 33 por 100 de los daneses son favorables a un matrimonio religioso para los/as homosexuales, el 21 por 100 piensa que debería haber una ceremonia religiosa especial para la unión de parejas del mismo sexo, y el 40 por 100 de los consultados se opone a cualquier reconocimiento religioso de estas uniones.

Por otra parte, aunque muchos movimientos protestantes han tomado partido en Estados Unidos a favor de los/as homosexuales, también se han realizado cruzadas homófobas por parte de otras Iglesias protestantes vinculadas a la derecha religiosa o a la Moral Majority. Estos movimientos que, *mutatis mutandis*, existían en la época del macartismo, recobraron energía a partir de la presidencia de Bill Clinton, que desató muy a su pesar una tempestad cuando trató de abolir las leyes que prohibían entrar en el ejército* a gays y lesbianas. El tema del matrimonio* homosexual también ha suscitado nuevas campañas homófobas especialmente cargadas de odio y violencia, emprendidas por corrientes evangelistas. Muchas figuras, que ya se habían destacado en la lucha contra el aborto o contra la igualdad de los derechos civiles, aprovecharon este nuevo caballo de batalla muy oportuno y muy mediático, por ejemplo Pat Robertson que en 1998, durante su emisión religiosa, anunció que Dios podía enviar un tornado o un meteorito sobre Orlando si las *boutiques* gays y lésbicas continuaban exhibiendo sus banderas arco iris, o Pat Buchanan*, que contribuyó a extender ampliamente las tesis homófobas en el seno del Partido Republicano, antes de convertirse en candidato del Partido de la Reforma en las elecciones presidenciales de 2000.

Se formó una Christian Coalition sobre una base más o menos ecuménica, que distribuyó un

vídeo que destilaba una *vulgata* homófoba, mezcla de discurso médico y moral, *The Gay Agenda*, casete producida por una asociación carismática, de la que se vendieron 60.000 ejemplares en apenas tres meses, se emitieron extractos en Christian TV y se distribuyó gratuitamente a todos los parlamentarios del país. La Christian Coalition difundió también *The Gay Manifesto* que, evocando los falsos *Protocolos de los sabios de Sión*, los falseaba burdamente al poner en escena a gays y lesbianas que revelaban su «complot» maléfico. En 1995 la revista *Newsweek* publicó los terribles resultados de un sondeo: para el 21 por 100 de los norteamericanos y el 43 por 100 de los cristianos evangélicos, el movimiento de gays y lesbianas era «Satán reencarnado». Finalmente, algunas corrientes religiosas, como los Christian Reconstructionists, reclaman la pena de muerte para los que se entreguen a prácticas contra natura.

Y estos discursos no se quedan sin efecto en un país en el que algunos estados que se habían comprometido en un primer momento a favor del matrimonio homosexual dieron marcha atrás, y otros aprobaron leyes que prohibían *a priori* cualquier legislación en este sentido; se lanzaron campañas de boicot contra empresas y medios de comunicación* demasiado «favorables» a los homosexuales, se preconizaron políticas de discriminación* en el contrato o despidos selectivos, sobre todo en las escuelas*, en nombre del «interés del niño»; las «terapias reparadoras» propuestas por los ex gays* se multiplicaron, mezclando psicoanálisis* y religión, y lo que es más grave, los homicidios homófobos fueron numerosos. Toda esta corriente homófoba reclama en general un sentimiento religioso alimentado por estas Iglesias protestantes, que constantemente se refieren a las fuentes bíblicas y a las tradiciones puritanas, y no dudan en afirmar: «God hates fags!» (Dios odia a los maricas).

Por ello es difícil hablar de una manera uniforme sobre la actitud de las corrientes protestantes con respecto a la homosexualidad, ya que el protestantismo ha permitido tanto las posiciones más liberales como las más represivas. Esta contradicción aparente se explica en la medida en que la homofobia que recorre la cultura protestante tiene en realidad causas profundas y diversas que exceden con creces de la estricta creencia religiosa. En el fondo, la homofobia religiosa no es sólo un asunto de la religión.

► ABELove, Henry, *The Evangelist of Desire: John Wesley and the Methodists*, Stanford, Stanford Univ. Press, 1990. —AUBIGNÉ, Agrippa de, *Les Tragiques* [1616], París, Gallimard, 1995 [ed. cast.: *Las trágicas*, Murcia, Universidad de Murcia, 1993]. —BEN BARKA, Mokhtar, *Les Nouveaux Rédempteurs. Le*

Fondamentalisme américain aux États-Unis, París, Les Éditions de l'Atelier y Labor & FIDES, 1988. –BÈZE, Théodore de, «Son affection pour Candide et Audebert» [1548], en CÉARD, Jean, TIN, Louis-Georges, *Anthologie de la poésie du XVIII^e siècle*, París, Gallimard, 2003. –BULL, Chris, GALLAGHER, John, *Perfect Enemies, The Religious Right, the Gay Movement, and the Politics of the 1990'*, Nueva York, Crown Publishers, 1996. –CECCO, John de (dir.), *Bashers, Baiters and Bigots: Homophobia in American Society*, Binghamton, Harrington Park Press, 1985. –ESTIENNE, Henri, *Apologie pour Hérodote* [1566], París, Liseux, 1879. –FELICE, Théodore de, *Le protestantisme et la question sexuelle*, París, Librairie Fischbacher, 1930. –FOUREST, Caroline, *Foi contre choix, la droite religieuse et le mouvement «prolife» aux États-Unis*, París, Ed. Golias, 2001. –GIDE, André, *Si le grain ne meurt*, París, Gallimard, 1926. –HERMAN, Didi, *The Antigay Agenda*, Chicago-Londres, Univ. of Chicago Press, 1997. –LEROY-FORGEOT, Flora, *Histoire juridique de l'homosexualité en Europe*, París, PUF, 1997; *Les Enfants du PACS*, París, L'Atelier de l'Archer, PUF, 1999. –LEROY-FORGEOT, Flora, MÉCARY, Caroline, *Le Couple homosexuel et le droit*, París, Odile Jacob, 2001. –PORTAL, Georges, *Un protestant*, París, Denöel, 1936. –PERCEY, William A., «Protestantism», en DYNES, Wayne R., *Encyclopedia of Homosexuality*, Nueva York, Garland Publishers, 1990. –PUFF, Helmut, *Sodomy in Reformation Germany and Switzerland, 1400-1600*, Chicago, Chicago Series on Sexuality and Society, 2003. –SCHOUTEN, H. J., «La Soi-Disant Pédérastie du réformateur Jean Calvin», *Arcadie*, 1962, núm. 105.

Flora LEROY-FORGEOT y Louis-Georges TIN

→ Alemania; América del Norte; Biblia; Europa del Norte; Inglaterra; judaísmo; ortodoxia; Suiza; teología.

PSICOANÁLISIS

En 1973 Deleuze escribió a Michel Cressole, miembro fundador del FHAR (Frente Homosexual de Acción Revolucionaria), estas palabras: «Tema de bromas íntimas, ¿cómo pueden hacerse analizar los chicos del FHAR, las chicas del MLF y algunas otras personas? ¿No les molesta? ¿Creen en ello?». En primer lugar, se entiende fácilmente la broma, en la medida en que las distintas trivialidades psicoanalíticas parecen haber rivalizado en homofobia con una furia que remite a lo cómico. Efectivamente, desde su creación, desde Freud y Jones hasta Anarella y Sibony, las diferentes corrientes del psicoanálisis no han dejado de explicar:

- en primer lugar que la inversión, luego la homosexualidad, es una forma regresiva de sexualidad (fijación infantil de una pulsión parcial e identificación edípica con la madre o el padre) sirviendo de factor etiológico a la mayoría de las «enfermedades» psíquicas (la perversión* por no rechazo de la pulsión parcial; la histeria y la neurosis por identificación parcial; y la psicosis, la paranoia a la cabeza, por la forclusión del Nombre del Padre);
- en segundo lugar, que la homosexualidad manifiesta representa sobre todo la estructura de la *perversión*, es decir, el envés de la neurosis (a la que no rechaza), confundiendo frecuentemente esta acepción con su acepción moral (la que ignora la piedad y desea el mal por el mal a través de una alianza entre crueldad y pulsiones eróticas, según la teoría freudiana de la sexualidad);
- tercero, que a pesar de todo, aunque sea difícil, se puede intentar «tratar» a los/as homosexuales a condición de que tengan una «intención sincera» (que desgraciadamente no tenían los/as pacientes de Freud), incluso aunque no expresen su consentimiento: en Estados Unidos los psicoanalistas más reaccionarios construyeron clínicas-prisiones con este fin;
- cuarto, que el sufrimiento de los/as homosexuales no proviene de la sociedad que los reprime o de normas morales arbitrarias que los rebajen, sino de ellos mismos y de su propia historia con Edipo. No sabrían ser, por tanto, portadores legítimos de reivindicaciones políticas: es un asunto privado;
- en quinto lugar, que en un sentido la homosexualidad no existe realmente, ya que los deseos homosexuales no son deseos verdaderos, sino sustitutos de otros deseos edípicos, de naturaleza heterosexual: lo que desea el homosexual es el falo, lo que desea el homosexual es a su madre hasta la identificación (por medio de la sodomía) o el seno como objeto parcial (por medio de la *fellatio*);
- en sexto lugar, y quizá sea la conclusión, que los homosexuales, a pesar de todo, pueden tomar parte activa en los «intereses generales de la humanidad», pero con la condición expresa de que «combatan en ellos mismos la tendencia a ejercer su sensualidad», como dijo Freud a propósito del presidente Schreber.

En resumen, si es cierto que el Inconsciente ignora el principio de contradicción hay que admitir que el psicoanálisis no lo conoce tampoco: la homosexualidad sería así la fuente o el síntoma de la enfermedad (neurosis y psicosis), siendo lo contrario (una perversión*); no se trata, pues, de una enfermedad, aunque

se la pueda tratar; y no existe en realidad (ni políticamente ni de forma privada), pero *debe* ser sublimada. Sí, aquella «broma», originalmente atea, imita, tanto como el psicoanálisis, las peores casuísticas religiosas: cómo aceptar a los/as homosexuales rechazándolos, cómo condenarlos (si ellos o ellas son perversos) y a la vez perdonarlos porque no saben lo que hacen (son enfermos), etcétera.

Y sin embargo, a pesar de todas estas torturas, de todos estos venenos, es muy difícil tildar al psicoanálisis de homofobia de manera unívoca y sin distinciones. En primer lugar, ha sufrido transformaciones: en tanto que pequeño comercio de la sexualidad, ha tenido que adaptarse a la evolución de las costumbres, al menos en las sociedades occidentales: los gabinetes de analistas son muy frecuentados, y por su propia voluntad (la moda freudiana de aceptar perversos a petición del padre está algo pasada), por homosexuales, algunos de los cuales los recomiendan con toda tranquilidad. Pero, en medio de un océano de homofobia psicoanalítica, siempre hay islotes de antihomofobia explícita (personas aisladas al principio, como Groddeck u Otto Rank, mucho más numerosas hoy día). Pero, y sobre todo, tratando el tema en profundidad, no es seguro que el psicoanálisis haya sido desde el principio constitutivamente homófobo. Y esto por tres razones por lo menos.

La primera se apoya en un principio de justicia histórico: no se puede llevar a *todo* el psicoanálisis los prejuicios de la burguesía del principio del siglo xx, y sería caricaturesco presentarlo únicamente en su aspecto represivo o normalizador con relación a la homosexualidad. No sólo constituye a veces en la práctica un lugar de defensa, de escucha y de reconstitución de sí mismo por parte de muchos homosexuales, sino, sobre todo, no es seguro que esta teoría sea necesariamente homófoba: al leer demasiado los análisis de algunos homosexuales, manifiestos o inhibidos, se olvida leer los otros que en muchas opiniones valen más: dicho de otra forma, el «verdadero» psicoanálisis es más agustiniano que tomista, pues es *toda* la sexualidad la que está rodeada de una misma sospecha (y de un mismo familiarismo). La segunda razón es a un tiempo de carácter más especulativo y más táctico: ¿es seguro que el psicoanálisis tiene por objeto exclusivo «normalizar» y «despolitizar» la homosexualidad? Al reconocer a la vez la universalidad de las pulsiones homosexuales y la universalidad de toda pulsión en apartarse de su fin inicial, ¿no tiende, por el contrario –a su pesar o no, poco importa– a fundar el carácter profundamente subversivo de toda sexualidad libremente afirmada? En cuanto a la tercera razón, es esencialmente de orden estratégico: no es seguro que en el futuro los movimientos de gays, lesbianas, bisexuales, *queer* o transgénero, que oscilan necesariamente entre voluntad de normalización e intención sub-

versiva, no tengan interés en mantener, de una u otra manera, el contacto con una disciplina práctica y teórica que desde su origen no ha dejado de desenvolverse con una oscilación ciertamente no idéntica, pero análoga, sacrificar el goce para salvar el deseo (y esto, esto es de Deleuze aunque no lo parezca) o sacrificar el falso deseo de goce para salvar los verdaderos placeres (y esto es de Foucault aunque tampoco lo parezca).

Trataremos de examinar estas razones una a una, a la luz del hecho innegable de que los psicoanalistas han sido y siguen siendo mayoritaria y públicamente homófobos. Así, durante los debates sobre el PACS, fueron los primeros en oponerse al reconocimiento de la pareja homosexual y de la homoparentalidad*: pocos de ellos expresaron no ya su aprobación (postura ambigua, hasta imposible, para un analista coherente), sino al menos la prohibición deontológica que les tenía que haber impedido intervenir *como psicoanalistas* en estas cuestiones políticas.

De la historia a la teoría

Los primeros encuentros entre el psicoanálisis naciente y la nebulosa de prácticas, fantasmas y pulsiones homosexuales fueron desventuras, por lo menos en un aspecto perfectamente trivial pero que sin duda habría desviado durante mucho tiempo el porvenir de sus relaciones (o no relaciones). En primer lugar, el psicoanálisis nace de la conjunción de un doble discurso homófobo dominante: el discurso nosográfico de la psiquiatría* alemana y el discurso moral de la burguesía vienesa y alemana. En este sentido, lo único que hace en un principio es retomar prejuicios que proceden de otro sitio. En segundo lugar, es inevitablemente bajo el signo del sufrimiento o del desorden psíquico como se le presentan a Freud las primeras formas de pulsiones homosexuales: los/as homosexuales manifiestos y con buena salud no tenían ninguna necesidad de entregarse a su nueva forma de «cura». De ahí, y no hay que reflexionar demasiado, la fácil identificación de la homosexualidad con la desgracia y la enfermedad: no fue Freud quien inventó las molestias respiratorias y el intento de suicidio* de Dora, ni las provocaciones de la «joven homosexual vienesa», ni el deseo del presidente Schreber de convertirse en mujer y su gran sueño de colocarse los rayos de Dios en el trasero. En tercer lugar, no parece que fuera Freud quien intentara «tratar» la homosexualidad; la demanda tenía un origen prioritariamente familiar: fueron los padres de Dora, los de la joven homosexual, los del pequeño Hans, los que le pidieron que los «curara». En este sentido se tendía a la naturaleza liberal y mercantil del tratamiento* psicoanalíti-

co: no es fácil para una empresa naciente escatimar con la demanda (en sentido económico), incluso aunque esto vaya en contra de sus principios deontológicos (la demanda del paciente es lo primero), así son las leyes del comercio. En el congreso de la International Psychoanalytical Association (IPA), E. Jones generalizaba este principio «económico» desde la demanda familiar particular a la «demanda social global», al declarar que a los ojos del mundo la homosexualidad es «un crimen repugnante: si algunos de nuestros miembros lo comete, nos provocaría un gran descrédito» (citado por E. Roudinesco y M. Plon).

Homofobia heredada de la psiquiatría, deseo de credibilidad burguesa e interés comercial, confirmados además por el sufrimiento objetivo de sus analizados: se comprende que lo esencial del movimiento psicoanalítico, desde E. Jones y K. Abraham, relevados rápidamente por Anna Freud, hasta las revoluciones sexuales de las décadas de 1960 y 1970, se haya activado para prohibir a los homosexuales convertirse en psicoanalistas, pero más todavía para convertirlos a la heterosexualidad. No hay aquí nada *propriadamente* psicoanalítico, y aparentemente sólo hay cálculos siniestros (¿inconscientes?) de dinero, de parroquias, de poder, que hacen de los psicoanalistas los nuevos sacerdotes del orden simbólico* heterosexual.

Actuando así no sólo traicionan a sus pacientes, que han depositado en ellos su confianza, sino también a su propia teoría. En efecto, hay que reconocer que esta reconversión de los psicoanalistas en misioneros guardianes de la heterosexualidad se ha realizado a costa de ambigüedades en otro tiempo profundas, de la teoría *propriadamente* freudiana, a la que desde ese momento se la despoja de sus prejuicios exógenos y quizá infantiles, «infantiles» en la medida en que Freud parecía evolucionar con el tiempo: nos queda así su célebre, pero tardía carta del 9 de abril de 1935 a una madre americana que quería cuidar de su hijo: «La homosexualidad evidentemente no es una ventaja, pero no hay nada en ella que deba dar vergüenza*, no es un vicio*, ni una degradación y no se la podría calificar de enfermedad. [...] Es una gran injusticia perseguir la homosexualidad como si fuera un vicio, es una crueldad». Y prejuicios sin duda «exógenos», pues lo esencial de los primeros análisis freudianos gira en torno a dos puntos oscuros: en primer lugar, ¿es la pulsión homosexual como tal o su rechazo lo que es patógeno? En segundo lugar, ¿qué significa «normal» en la liquidación «normal» de Edipo (a la que no llegaría el/la homosexual anclándose en los estadios anal o fálico de la sexualidad pregenital? ¿Una verdadera ley moral de la civilización que exigiría el rechazo de todas las pulsiones parciales o una simple norma estadística y descriptiva sin connotacio-

nes morales? Ya se resuelvan en cada caso estas alternativas en el primer sentido, y se sumerja en la homofobia militante, ya se resuelvan en el segundo, y se estará en el Reich, no hay homofobia, ni tampoco psicoanálisis, lo que vuela en pedazos es su fundamento esencial: la castración o la primacía del falo.

Pero Freud no se decantó nunca plenamente por ninguna. Para el primer caso dijo (por ejemplo, a propósito de Schreber), tanto que la «debilidad» de los homosexuales provenía de que «no han podido liberarse nunca de la exigencia de que el objeto debe tener los mismos órganos genitales que ellos mismos», puesto que es la pulsión homosexual por sí misma la que en el adulto es «fijación» o «regresión», como que la debilidad viene del propio rechazo, y puesto que los paranoicos homosexuales se vuelven así «al *defenderse* contra una sexualización tal de sus inversiones pulsionales sociales», es por eso por lo que la enfermedad proviene de la defensa inadaptada y no de la pulsión. Y ocurre lo mismo en el segundo caso: ya se trate de una anomalía casi moral cuando el análisis freudiano se mueve en la teleología del deseo: el deseo *debe* liquidar a Edipo aceptando la castración para poder amar (es el caso, especialmente, de sus *Tres ensayos sobre la sexualidad* y de su análisis del pequeño Hans), ya se trate de una anomalía absolutamente inframoral y, en consecuencia, puramente estadística, ya que el homosexual al identificarse con su madre sabrá amar a las demás como ella ha sabido amarle y, por tanto, tan bien o tan mal como los demás (es el caso de «Psychologie de las masas y análisis de mí mismo» y de nuevo en el análisis del pequeño Hans). Ahora bien, lo fundamental es que Freud no se decanta, y parece prohibir decantarse, dejando así aparecer la castración como el horizonte común de *todas* las sexualidades, no apareciendo la perversión (de la que la homosexualidad es el arquetipo) en estas dos alternativas como una anomalía, sino como el simple «envés de la neurosis» (el coste de la heterosexualidad y no de la civilización). Neurosis y perversión no constituyen por ello los términos de un juicio que discrimine lo normal de lo patológico, sino los simples términos de una elección, amoral e inconsciente: la «elección del objeto», la elección del objeto del deseo. Y es cierto que se podría recusar toda esta teoría de la castración, y por tanto el psicoanálisis a secas (quizás habría buenas razones para ello) pero esta vez en nombre de una homofobia cualquiera: en su suspenso teórico, el psicoanálisis *propriadamente* freudiano está por encima de cualquier homofilia y de cualquier homofobia, e incluso la noción de «regresión infantil» no tiene nada de homófoba ya que en ella está, fundamentalmente, lo propio de todo goce.

Por ello no hay por qué «condenar» a Lacan, sino rendirle homenaje por haber rehabilitado a la vez la

lectura de Freud, especialmente contra las corrientes hipernormativistas norteamericanas, y por haber tratado de desembarazar al propio Freud de sus prejuicios, que le hacían optar casi sistemáticamente, menos a nivel de la teoría que del discurso y la práctica, por los términos moralmente connotados de «debilidad», «impotencia para», «resistencia a curarse», etc. Así, a propósito de la ruptura de la relación analítica con la joven homosexual vienesa, Lacan señala: «Pensara lo que pensara, Freud está lejos de llegar a poner toda la carga sobre un estancamiento de la posición de la enfermedad [en la transferencia]. Su intervención, su concepción, sus prejuicios sobre la posición, tienen que tener algo que ver con la ruptura de la situación». ¿Cuáles son entonces, para Lacan, estos prejuicios sobre la posible posición transferencial de una joven homosexual? Haber confundido la posición imaginaria y la posición simbólica, la transferencia y, por tanto, la relación analítica, no interviniendo a nivel de lo imaginario sino sólo a nivel de lo simbólico. Y poco importa que en realidad se sea hombre o mujer, sólo cuentan los lugares simbólicos que se ocupan en la estructura: siempre es posible una transferencia, y más generalmente una relación, porque la «perversión» está tanto en la estructura como la neurosis. La homosexualidad no es, pues, ni más ni menos «normal» que la heterosexualidad porque ninguna de las dos lo es; en un sentido parecido, ninguna de las dos existe: sólo existe lo diferente, el Otro.

Desde este punto de vista, los psicoanalistas que tratan de prohibir la legalización (matrimonio* homosexual) o la filiación (homoparentalidad*) en nombre de la preservación del orden simbólico, igual que los que desprecian estas formas de normalización en nombre de la exigencia de la subversión de este mismo orden, no saben bien lo que dicen: si el orden simbólico puede estar amenazado o sostenido por identificaciones imaginarias de manera conformista, es precisamente porque no es un orden simbólico; en lenguaje lacaniano se dice «esto se sabría». Por decirlo de una forma más sencilla, la diferencia* de sexos y la primacía del falo que la constituye simbólicamente, aunque sean esenciales, no son tales porque precisamente *sólo* son simbólicas: no importa que pueda «escoger» identificarse con no importa qué, lo único que importa por su propio bien es que pueda mantenerse como es. En este sentido la ética del/de la homosexual también debe consistir en «no dar marcha atrás ante la legitimidad de sus deseos», admitiendo solamente qué lugar ocupa él o ella (fálico o castrado, activo o pasivo, etc.). No es muy elegante, es cierto, pero no se trata de homofobia sino de misoginia, y quizá ni eso.

Hasta aquí no podríamos hablar propiamente de homofobia, ni contra gays ni contra lesbianas, porque el reino del significante simbólico Rey, el Falo,

no hace más que repartir los puestos, como el Dios de san Pablo*, es decir «sin acepción de personas» ni de anatomías. En este sentido el Lacan anciano (y a menudo muy oscuro) tiene palabras hilarantes, como la broma deleuziana (evidentemente se ríen de ellos mismos), para explicar que el Falo simbólico, al que llama *touthomme* o raza *touthómica*, dice su verdad en el acto sexual que realiza y no en la relación del mismo nombre que no existe: «Presumiremos que de todo hombre, si queda alguna raza biológica no hay nada de ella en tomarse, y de dale en pourtoutarse. [...] Se constituye del modo en que se transmiten en el orden de un discurso los lugares simbólicos, que perpetúan la raza de los amos y no menos la de los esclavos, también la de los pedantes [*pédants*], y en respuesta añadiría, la de los maricas [*pedés*], la de los sabios y diría también, la de los que nos siguen». Y ver en esto el menor signo de homofobia no sería sólo no tener el menor sentido del humor, sino confundir el culo con las témporas, ya que, al contrario, aquí se rechaza cualquier discurso homófobo (y también, claro está, cualquier discurso unívocamente homófilo): no se ve un «sucio marica» más que en el lugar destinado al amo, y no se puede juzgar al otro más que en el lugar donde nuestro propio saber nos juzga, y nos juzga duramente: en términos lacanianos, los psicoanalistas también son c...

¿Qué es un perverso?

Es decir, ¿que gracias a Lacan el psicoanálisis queda limpio de toda sospecha de homofobia, y que no hay que despreciar, por ser una «gilipollez», a los que todavía creen encontrar el fundamento de un orden heterosexual *real* (por tanto político y legal) y no propiamente simbólico (puesto que procede de otra Ley)? No, en absoluto, y ello, en Francia, se debe precisamente al propio Lacan, que no va a la zaga en la cuestión del «discurso del maestro». Y el hecho de que lo haya sabido y lo haya hecho, sin duda sin gozar demasiado de ello, no le exonera totalmente. Más en concreto, si bien Lacan consiguió ilegítimar todo discurso o toda reivindicación homófoba por medio de su inscripción de la diferencia de sexos* sólo en el orden simbólico, así como por la mezcla imposible de análisis de humor y seriedad con la que hablaba, si bien consiguió salvar al psicoanálisis (en defensa propia: evidentemente le traía sin cuidado) del reproche de homofobia al sacrificar a los psicoanalistas habidos y por haber, no por ello ha dejado de permitir que algunos se reencuentren, bien o mal, sobre una base relativamente homófoba. Y esto, al menos por tres razones.

La primera, él mismo ha transgredido los propios límites que ponía a su discurso, es decir, no ser más

que «el delirio de la ciencia» y así no poder intervenir más que *singularmente*, contra *cada uno* de los que están delante y enfrente de la verdad o de su verdad —científicos, neuróticos, perversos, locos, pero nunca en un discurso para todos, nunca «paratotalizar»—. En lo que nos concierne aquí, aunque la estructura simbólica sea muy independiente de la realidad ya que la funda como real, esto significa que quizás haya una verdad de algunas historias particulares homosexuales o heterosexuales, pero que no tiene sentido pensar en una relación homosexual genérica, y todavía menos en una relación global entre homosexualidad y heterosexualidad. Pero no se le pudo impedir: creó escuela, habló a todos del Perverso y del Amo, en Vincennes, en la ORTF, en todas partes. Actuando así abrió la caja de Pandora: los psicoanalistas deben hablar, intervenir políticamente, son especialistas de la Cosa. Ahora bien, ¿sobre qué intervenir prioritariamente hoy día sino sobre la diferencia de sexos, y más precisamente sobre las reivindicaciones de gays y lesbianas? Todo el lacanismo debería aprender a callarse sobre estos temas: no es asunto suyo. Pero Lacan ha transgredido, y hay que seguir al maestro: la homofobia psicoanalítica de hoy no tiene ya como antes un interés mercantil y sórdido, es un síntoma, y en opinión de muchos, es imperdonable.

La segunda, él mismo ha dado la llave de este recelo del orden simbólico en el campo de la política por medio de su uso immoderado de las mayúsculas y de los juegos de palabras. Decir el Nombre del Padre, el Falo, el Significante, el Otro, etc., era abrir necesariamente la puerta del imaginario en el mismo momento en que se pretendía cerrarla, porque contrariamente a lo que significa en lengua alemana, usar las mayúsculas en francés o en inglés, es remitir naturalmente a personas, a figuras y a actos identificables imaginariamente por esas personas o figuras. Lacan quiso decir que el nombre propio, el nombre del padre, no había sido nunca un nombre común, un maná que se distribuía en todos los significados, de forma anónima: «Suponer el Nombre del Padre, es Dios. Es en lo que el psicoanálisis, de lograrlo, prueba que se puede sobrepasar el Nombre del Padre, a condición de servirnos de él». Pero al utilizar una mayúscula, lo ha reerigido a su pesar o cínicamente en persona divina, y así ha contribuido ampliamente a su mistificación. En consecuencia, la estructura perversa se ha convertido lógicamente en la estructura del Perverso, la Pulsión homosexual es lógicamente la Pulsión del Homosexual, la encarnación misma del «más placer», y el orden simbólico se ha encarnado tristemente en el orden de los Símbolos que hay que salvaguardar a toda costa ya que está encarnado en la ley del Estado. Es lo mismo en los juegos de palabras: en Lacan sirven inaugural y sutilmente no para decir, sino para dar a entender, con la responsabilidad del que escucha, pero, man-

cilladas por él mismo, se han convertido únicamente en tics del lenguaje o en eslóganes, haciendo circular los síntomas mucho más que lo que nos revelan. Los «maricas» frente a los «pedantes» citados más arriba, ¿no corren el riesgo de tener efectos de legitimación homófoba en todos aquéllos que han aprendido a repetirlo antes de comprenderlo? Pres-tándonos nosotros mismos a hacer estos juegos de palabras, podríamos decir que Lacan, a fuerza de estribillos, ha enseñando a algunos de sus discípulos ha desgarnar las palabras, ciertamente para tirárselas mejor a los pies (y quien más sobre sus analistas), pero el mal está hecho, pues hoy día estos últimos no intervienen, al menos públicamente, más que para impedir los deseos reales de abrirse paso.

La tercera es la peor y el reproche más serio: por su compulsión a la postura reaccionaria (en el sentido propio del término: como reacción a las ilusiones supuestas de los otros), Lacan ha enseñado (o reenseñado) al psicoanálisis a ignorar por completo la realidad en nombre precisamente de lo real fundado por el orden simbólico y a sacrificar así la salud confiada por unos en el altar de la Verdad supuesta del Otro. Así, sobre todo ha enseñado a los psicoanalistas que se valen de ello a desviarse de los sufrimientos triviales de la realidad, de lo «social», o simplemente los ha confortado en su indiferencia confortable y cínica. El psicoanálisis, nacido al menos de la atención al sufrimiento de los sujetos en el gabinete del analista, ha acabado por afirmarse con Lacan por medio del desprecio a todos los sufrimientos fuera y dentro del gabinete, sufrimientos a los que, contra toda su teoría, no se los puede llamar totalmente reales y que sólo toma síntomas, indiferentes por sí mismos. Está claro que entonces había coraje en el propio Lacan al oponerse, gracias a esta indiferencia y de su rechazo a combatir el síntoma, a la tontería puritana (y homófoba) de la mayoría psicoanalítica; y lo hay tanto al decir a sus discípulos o a los estudiantes de Vincennes que se buscaran un maestro, seguro de que no encontrarían uno. Evidentemente, las buenas almas que comercian con el sufrimiento del otro son frecuentemente de una tontería abrumadora. Pero, a fin de cuentas, el coraje no ha sido siempre más que un fantasma no simplemente narcisista y que no puede transmitirse por definición, sino constitutivamente *despolitizador*: es Lacan, desde el fondo de su propia revolución, quien también ha enseñado o recordado que la única buena política del psicoanálisis es ser reaccionaria. Desde este punto de vista, la forma en que el psicoanálisis en general, y el lacaniano en particular, ignoró totalmente o en parte los retos propiamente políticos de la revuelta *social* del FHAR (Frente Homosexual de Acción Revolucionaria), la despenalización* de la homosexualidad, el PACS e incluso el sida*, dice mucho sobre su queguera contemporánea.

Por estas tres razones haremos mejor en salvar al psicoanálisis de la homofobia gracias a Freud, a falta de salvar a los psicoanalistas gracias a Lacan; a fin de cuentas, quizá el propio Lacan no sea del todo salvable, y sería mejor tirarle con el agua del baño. Y ello no porque no haya sido «amigo» de la Causa homosexual (reprochárselo sería ridículo, o peor aún, el síntoma de un desprecio inadmisibles por el sufrimiento de los homosexuales «privados»). Todavía menos porque haya sido el gran desmistificador de las ilusiones ligadas a toda afirmación sexual (por el contrario, sobre esto ha podido hacer una obra piadosa). Sencillamente porque a fin de cuentas no ha hecho más que cambiar la megalomanía filosófica por la fobia analítica, dejando así al psicoanálisis en manos de las fobias reactivas, incluida la homofobia, es decir la fobia al «Perverso» reivindicativo, al *militante* homosexual.

La fábrica de gas de las homosexualidades

Así, sin duda no hay nada que esperar ni contar del psicoanálisis como tal, al menos en las luchas homosexuales. Pero desprenderse totalmente de él comportaría un último riesgo: olvidar cómo puede tener sentido esta renuncia después de aquella increíble fábrica de gas edificada sobre múltiples contradicciones. Pues, por apolítico y fóbico que sea el psicoanálisis, no lo es menos que las diferentes asociaciones y comunidades homosexuales, de gays, de lesbianas, *queer*, etc., que continúan enfrentándose a las mismas contradicciones que aquél tuvo, por lo menos, el mérito de revelar aunque no las resolviera. Sobre todo, éstas: ¿cómo promover las nociones de homofobia y de la diferencia de sexos renunciando totalmente a las nociones de homosexualidad y de las diferencias simbólicas, aunque sean sólo simbólicas? ¿Cómo, a propósito del sida, pretender eliminar algunas prácticas intolerables (*relapse*, *bareback*, etc.) sin restablecer de una u otra manera la relación entre el deseo y la ley, el amor y el placer? ¿Cómo pretender afirmar a la vez la naturaleza de su identidad sexual y su libre uso transgénero renunciando totalmente a la noción de elección inconsciente del «objeto» que, sin embargo, expresa mejor esta ambivalencia? ¿Cómo negar cualquier referencia al Fallorey sin negar simple y ridículamente el abismo totalmente real que separa la sexualidad de los gays de la de las lesbianas? O, ¿cómo renunciar a toda idea de perversión, en el sentido propio de la corrupción y de la estructura específica del deseo, sin entregar a las comunidades homosexuales a un cierto puritanismo pequeñoburgués («¡No somos normales!») o sin deshacer la propia noción de comunidad (puesto que no tendría entonces nada específico)?

Es probable que se pueda encontrar alguna respuesta unívoca a estas preguntas. Simplemente, aun-

que a este nivel un cierto uso o caza furtiva del psicoanálisis pueda ayudar a seguir la reflexión, y a recordar que en la lucha de las sexualidades, como en todas las luchas, las alianzas y las rupturas son tanto internas como externas, sin duda haríamos mal si nos priváramos de él. Con su inagotable humor malicioso, Lacan, siempre igual, se pregunta: «¿Estamos nosotros a la altura de lo que parece que somos, por la subversión freudiana, llamados a llevar, a saber el vivir-para-el-sexo? No parecemos muy valientes en mantener esta posición. Tampoco muchos gays. Lo que yo pienso prueba que no lo estamos en absoluto». Bien se mire de cerca o a través de una mirada «freudiana» a través de «la militancia homosexual»: a pesar de él, y a pesar de todo, quizá sea una advertencia para todo el mundo.

► ANATRELLA, Tony, *La Différence interdite*, París, Flammarion, 1998. —ANATRELLA, Tony, «À propos d'une folie», *Le Monde*, 26 de junio de 1999. —ELLIS, Havelock, *Sexual Inversion* [1897], Nueva York, Arno Press, 1975. —ÉRIBON, Didier, *Une morale du minoritaire. Variations sur un thème de Jean Genet*, París, Fayard, 2001 [ed. cast.: *Una moral de lo minoritario: variaciones sobre un tema de Jean Genet*, Barcelona, Anagrama, 2004]. —FASSIN, Éric, «L'Inversion de la question homosexuelle», *Revue française de psychanalyse*, 2003, núm. 1. —FREUD, Sigmund, *Trois Essais sur la théorie de la sexualité*, París, Gallimard, 1962; *Cinq Psychanalyses*, París, PUF, 1954; «Sur la psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine», en *Névrose, psychose et perversion*, París, PUF, 1973; «Psychologie des foules et analyse de moi», en *Essais de psychanalyse*, París, Payot, 1981; «La Sexualité dans l'étiologie des névroses», en *Résultats, idées, problèmes I*, París, PUF, 1984; «Sur les transpositions de pulsions plus particulièrement dans l'erotisme anal», en *La Vie sexuelle*, París, PUF, 1969; *Correspondance 1873-1939*, París, Gallimard, 1966 [ed. cast.: *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005]. —GRODDECK, Georg, *Le Livre du ça*, París, Gallimard, 1967. —HALDEMAN, Douglas C., «Gay Rights, Patient Rights: The Implications of Sexual Orientation Conversion Therapy», *professional Psychology: Research and Practice*, 33, 2002. —HOCQUENGHEM, Guy, *Le Désirer Homosexuel* [1972], París, Fayard, 2000. —«Les Homosexualités», *La Clinique lacanienne*, 2000, núm. 4. —«L'Inconscient homosexuel», *La Cause freudienne*, 1997. —LACAN, Jacques, *Le Séminaire, livre IV*, «La relation d'objet» [especialmente los capítulos VI, VII, VIII], París, Le Seuil, 1994; *Le Séminaire, livre XI*, «Les concepts fondamentaux de la psychanalyse», París, Le Seuil, 1973, [ed. cast.: *El seminario*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1981]; *Autres écrits*, París, Le Seuil, 2001. —*La Mazarine* (periódico), «Le Troisième sexe», 13 de marzo de 1999. —PROKHORIS, Sabine, *Le sexe prescrit, la différence sexuelle en question*, Pa-

rís, Champs Flammarion, 2000. —ROUDINESCO, Elisabeth, PLON, Michel, *Dictionnaire de la psychanalyse*, París, Fayard, 1997. —TORT, Michel, «Homophobies psychanalytiques», *Le Monde*, 15 de octubre de 1999. —TORT, Michel, «Sur la différence psychanalytique des sexes», *Les Temps modernes*, 2000, núm. 609.

Pierre ZAOUÏ

→ *alteridad; anormal; ex gay; heterosexismo; inversión; medicina; orden simbólico; perversiones sexuales; psicología; psiquiatría; tratamientos; vergüenza; vicio.*

PSICOLOGÍA

La psicología es la ciencia del espíritu y de los fenómenos mentales; el origen de la palabra viene del griego: estudio del alma. La psicología es una ciencia social y está ligada a un importante número de disciplinas que han influido en gran medida en su desarrollo: la filosofía*, la biología*, la física, las ciencias cognitivas, la sociología*, la medicina*. En cualquier caso, aunque muy diversa, la psicología ha adoptado el método científico como medio de investigación.

En esta perspectiva, se ha construido el estudio de la sexualidad humana como objeto de investigación científica totalmente legítimo: este proceso ha conducido a lo que Foucault ha denominado *scientia sexualis*. Las primeras investigaciones en este campo de la sexualidad en general, y de la homosexualidad en particular, estuvieron muy influenciadas por las normas sociales dominantes que condenaban los comportamientos sexuales desviados e hicieron de la sexualidad una patología (Krafft-Ebing). Sin embargo, algunos estudiosos y activistas políticos de esta época trataron de oponerse a la ortodoxia (Ellis, Hirschfeld*) en la medida en que no estaban conformes con la norma social. Después, algunos investigadores prosiguieron sus trabajos en este sentido, sobre todo el biólogo Alfred Kinsey y sus colegas. Kinsey demostró que los comportamientos homosexuales no eran nada raros y propuso una concepción de la homosexualidad como *continuum* que va del comportamiento exclusivamente heterosexual al comportamiento exclusivamente homosexual. Igualmente, Evelyn Hooker, sobre la base de las respuestas a medidas de psicopatología, demostró que los homosexuales masculinos no se distinguen de los hombres heterosexuales. Se aportaron pruebas científicas que establecen claramente que la homosexualidad no es ni una anomalía ni una patología; sin embargo, la mayoría de los psiquiatras y de los psicoanalistas siguieron totalmente convencidos del carácter psicopatológico de la homosexualidad (Bergler, Socarides). Sin embargo, ni siquiera el padre del psicoanálisis*, Sigmund

Freud, había considerado la homosexualidad como una patología.

En 1973 se dio un paso significativo cuando la American Psychiatric Association decidió después de una votación sacar la homosexualidad del Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Aunque para algunos esta decisión estuvo más motivada por la presión de las organizaciones de gays y lesbianas que por las pruebas suministradas. Sea como fuera, aunque la homosexualidad no se considere ya una enfermedad mental, algunos terapeutas siguen aplicando terapias de conversión. Para algunos clínicos el problema está en la homosexualidad, y se niegan a ver que la causa del desorden del paciente está en la falta de aceptación social de las personas homo, bi o transexuales.

El análisis sistemático de los comportamientos, medido a través de cuestionarios, y las diversas técnicas de entrevistas han sido un medio importante de investigación en varios subdominios de la disciplina, y los conceptos de homofobia y heterosexismo* han sido extraídos de estas teorías psicológicas. Weinberg, terapeuta heterosexual, utiliza el término homofobia para designar lo que él llama «el miedo a encontrarse cerca de un homosexual», y también el miedo hacia uno mismo que sienten algunos homosexuales. Algunos han preferido términos como «heterosexismo», que permite atraer la atención sobre las actitudes e instituciones sociales que, de forma difusa, contribuyen a la dominación de las personas homo, bi o transexuales. Más recientemente, Herek ha propuesto el término «prejuicios sexuales» para designar «toda actitud negativa basada en la orientación sexual, aunque sea la persona homo, bi o transexual».

Muchas investigaciones y teorías psicológicas se interesan en las causas de la homosexualidad, y en la actualidad, las teorías biológicas y genéticas tienen el viento a favor, reemplazando así las formulaciones psicoanalíticas y conductistas. Estas investigaciones son claramente heterosexistas en la medida en que tratan sólo de explicar la llamada desviación. Lo que necesita explicarse es la homosexualidad y no la sexualidad en general, o la heterosexualidad en particular. De todas formas, hay biólogos homo, bi o transexuales que tratan de cambiar la perspectiva, interesándose menos por las causas que por los medios de desarrollo de las identidades personales. Otros psicólogos critican el enfoque esencialista del concepto de orientación sexual, sugiriendo que nuestras categorías convencionales, lésbicas, gays o bisexuales, no son adecuadas.

En América del Norte, la psicología comienza a examinar los sesgos heterosexistas manifiestos en las publicaciones, investigaciones y prácticas clínicas, como lo demuestra la *American Psychological Association (Division/ 44 Committee on Lesbian, Gay and Bisexual Concerns, 2000; Herek, Kimmel, Amaro y*

Melton, 1991). También ha tomado partido en el terreno político y legislativo a favor de los gays, lesbianas y bisexuales (*Committee on Gay and Lesbian Concerns*, 1991). Sin embargo, la falta de apoyo financiero y los estigmas ligados a las investigaciones sobre este tema son un obstáculo para la erradicación del heterosexismo del campo de la psicología.

► BAYER, Ronald, *Homosexuality and American Psychiatry: The Politics of Diagnosis*, Nueva York, Basic Books Inc. Publishers, 1981. –BERGLER, Edmund, *Counterfeit Sex*, Nueva York, Grune and Stratton, 1951. –*Committee on lesbian and Gay Concerns*, *American Psychological Association*, *American Psychological Association Policy Statements on Lesbian and Gay Issues*, Washington, American Psychological Association, 1991. –BROIDO, Ellen M., «Constructing Identity: The Nature and Meaning of Lesbian, Gay, and Bisexual Identities», en PEREZ, Ruperto M.; DEBORD, Kurt A., BIESCHKE, Kathleen (dir.), *Handbook of Counseling and Psychotherapy with Lesbian, Gay and Bisexual Clients*, Washington, American Psychological Association, 2000. –*Division 44/ Committee on Lesbian, Gay and Bisexual Concerns Joint Task Force on Guidelines for Psychotherapy with lesbian, Gay and Bisexual Clients. Guidelines for psychotherapy with lesbian, gay and bisexual clients*, *American Psychologist*, 55, 2000. –DUBERMAN, Martin, HERMAN, Ellen (dir.), *Psychiatry, psychology, and Homosexuality (Issues in Lesbian and Gay Life)*, Nueva York, Chelsea House Publishing, 1995. –ELLIS, Havelock, *Sexual Inversion* [1897], Nueva York, Arno Press, 1975. –FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité*, París, Gallimard, 1976-1984 [ed. cast.: *Historia de la homosexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 2005]. –FREUD, Sigmund, «Letter to an American Mother», *American Journal of Psychiatry*, 1951, 107, 786. –HALDEMAN, Douglas C., «Gay Rights, Patient Rights: The Implications of Sexual orientation Conversion Therapy», *Professional Psychology: Research and Practice*, 2002, 33. –HAMER, Dean H., COPELAND, Peter, *The Science of Desire: The Search for the Gay Gene and the Biology of Behavior*, Nueva York, Simon & Schuster, 1994. –HEREK, Gregory M., «Psychological Heterosexism and Anti-Gay Violence: The Social Psychology of Bigotry and Bashing», en HEREK, Gregory M., BERRIL, Kevin T. (dir.), *Hate Crimes: Confronting Violence against Lesbians and Gay men*, Thousand Oaks, Sage Publications Inc., 1992. –HEREK, Gregory M., «The Psychology of Sexual Prejudice», *Current Directions in Psychological Science*, 2000, 9. –HEREK, Gregory M.; KIMMEL, Douglas C.; AMARO, Hortensia, MELTON, Gary B., «Avoiding Heterosexist Bias in Psychological Research», *American Psychologist*, 1991, 46. –HOOKER, Evelyn, «The Adjustment

of the Overt Male Homosexual», *Journal of Projective Techniques*, 1957, 21. –HIRSCHFELD, Magnus, *Transvestites: The Erotic Drive to Cross Dress* [1910], trad. M. A. Lombardi-Nash, Amherst, Prometheus Books, 1991. –KINSEY, Alfred C.; POMEROY, Walter B., MARTIN, Clyde E., *Sexual Behaviour in the Human Male*, Filadelfia, Saunders, 1948. –KINSEY, Alfred, C.; POMEROY, Walter B.; MARTIN, Clyde E., GEBHARD, Paul H., *Sexual Behaviour in the Human Female*, Filadelfia, Saunders, 1953. –KRAFFT-EBING, Richard von, *Psychopatia Sexualis: A Medico-Legal Study*, traducción: Oxford, England F. A. Davis, 1898 [ed. cast.: *Las psicopatologías sexuales*, Barcelona, Sagitario, 1970]. –LEAHEY, Thomas H., *A History of Psychology: Main Currents in Psychological Thought* (4.^a ed.), Upper Saddle River, Prentice Hall Inc., 1997 [ed. cast.: *Historia de la psicología*, Madrid, Debate, 1983]. –SOCARIDES, Charles, *The Overt Homosexual*, Nueva York, Grune & Stratton, 1968. –WEINBERG, Geroge, *Society and the Healthy Homosexual*, Nueva York, St. Martin's Press, 1972.

Roy GILLIS

→ *anormal; antropología; biología; esencialismo/ construccionismo; filosofía; heterosexismo; Hirschfeld, Magnus; medicina; psiquiatría; psicoanálisis; sociología.*

PSIQUIATRÍA

Fue durante la segunda mitad del siglo XIX cuando la psiquiatría se apoderó de la homosexualidad para construirla como enfermedad mental. Esta apropiación duraría mucho tiempo y la psiquiatría se convertiría en la disciplina paradigmática por excelencia de la medicalización de la homosexualidad. A ella se le debe lo esencial de los planteamientos teóricos globalmente admitidos por las demás disciplinas médicas (naturaleza patológica y carácter innato de la homosexualidad, riesgo hereditario, inversión* del género...) así como una parte importante de los tratamientos* propuestos (terapia de aversión, electrochoques, lobotomía, hipnosis, psicoterapia, y ello a partir del momento en que la teoría analítica fue instrumentalizada por muchos psiquiatras). Pero sobre todo la psiquiatría tiene una importancia especial en el sentido en que es en ella donde se ejerce un control masivo y cotidiano de los homosexuales, hombres y mujeres. En realidad, las hipótesis genéticas han llevado a la esterilización* de individuos, las hipótesis hormonales han provocado la muerte de personas utilizadas como cobayas, pero ninguna de estas disciplinas ha podido detener la vida de millones de hombres y mujeres desde hace más de un siglo y en los cinco continentes. Efectivamente, es al psiquiatra donde el adolescente o el

adulto que sienten una atracción por las personas de su mismo sexo se arriesgan a ser llevados, debido a su entorno y también con mucha frecuencia por su propia voluntad. Por ello la supresión de la homosexualidad de la lista de enfermedades mentales, establecida por la American Psychiatric Association en 1973, fue una fecha clave de la liberación homosexual, casi tan importante como Stonewall*.

Desde que surgió el alienismo, en el siglo XVIII, las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo han sido objeto de una atención especial por parte de los psiquiatras. Sin embargo, hasta la segunda mitad del siglo XIX fueron consideradas un comportamiento «viciado» que ciertamente podía ser causa de alienación mental, pero tanto como el uso abusivo del alcohol o la práctica demasiado frecuente del coito heterosexual. Además, la gran plaga de orden «sexual» que inevitablemente conducía a la locura y la muerte era en esa época la masturbación, que era objeto de toda la atención médica.

Por el contrario, en el último cuarto del siglo XIX se produjo un cambio que convirtió a la homosexualidad en un objeto mayor de la psiquiatría. La teoría de la degeneración* elaborada por Morel en diferentes obras a mitad del siglo XIX, la publicidad que tuvieron algunos hechos criminales y políticos en los que había relaciones sexuales entre personas del mismo sexo, y las transformaciones en las estructuras de las relaciones de género del final de ese siglo permitieron probablemente que se diera una atención particular a las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo. La psiquiatría, que más incluso que la medicina* legal —principal disciplina implicada anteriormente en los trabajos sobre la homosexualidad— propuso una etiología y posibilidades de tratamiento, fue «naturalmente» llamada a trabajar sobre este tema.

El principal autor de esta apropiación de la homosexualidad fue Richard von Krafft-Ebing, que detentaba la cátedra de Psiquiatría en Viena a partir de 1889. Su obra *Psychopathia Sexualis*, publicada por primera vez en 1886, sería constantemente reeditada a lo largo de todo el siglo XX, y aumentada regularmente, incluso después de su muerte, por su discípulo Albert Moll, y desde su primera edición fue un éxito de ventas que sobrepasó con creces el círculo de médicos profesionales. El análisis de la homosexualidad puede resumirse en tres ejes principales: 1) la homosexualidad es una perversión* sexual entre otras como el fetichismo o el sadomasoquismo, pero al mismo tiempo es el modelo teórico de las demás perversiones. En este sentido es una enfermedad mental de la que el individuo no puede ser considerado responsable. 2) La homosexualidad es congénita, es decir innata, y su etiología se inscribe en el marco de la herencia mórbida de la teoría de la degeneración*. Es, pues, producto de la degeneración

progresiva de un linaje familiar. 3) Raramente curable, la manifestación clínica de la homosexualidad remite a una inversión de los géneros, aunque la mayoría de los homosexuales conserven la apariencia y la vida psíquica de su sexo.

Naturaleza patológica de la homosexualidad, herencia, inversión del género: se ha dicho todo o casi todo. Krafft-Ebing aparece como un médico al que difícilmente se le puede calificar de homófobo virulento, a diferencia de la repulsión que se expresa en cada página del tratado de Tardieu o en el odio criminal de los médicos nazis, pero no es menos cierto que fue él quien permitió agrupar los tres enunciados que permitieron a la medicina ser la tecnología privilegiada de control y exclusión social de los homosexuales. Esto, tanto más paradójico cuanto que las propuestas científicas de Krafft-Ebing fueron consideradas como un progreso por los homosexuales de su época, que se arriesgaban a prisión* en muchos países, y especialmente en la Alemania imperial. De ahí la ambivalencia que hizo que el primer movimiento homosexual, y su líder Magnus Hirschfeld*, se acoplara bien a la visión del homosexual afeminado, «tropiezo de la evolución» (la expresión es de Hirschfeld), que permitió así un asiento mayor de la psiquiatría sobre el tema, aceptado incluso por los propios homosexuales.

Los psiquiatras Charcot y Magnan, en la frontera entre psiquiatría y neurología, lanzaron más lejos la preocupación etiológica al dar un origen cerebral a «la inversión del sentido genital». Para Magnan, igual que la ninfomanía, la satiriasis y el exhibicionismo*, la homosexualidad pertenece al grupo de trastornos espinales-cerebrales posteriores, correspondientes a un trastorno de la sensibilidad por disfunción del córtex posterior. Por primera vez se anunció la existencia de un «cerebro homosexual» que justificaría la lobotomía como tratamiento de la homosexualidad, y que en la actualidad es objeto de nuevo de una atención especial a partir de la publicación de los trabajos de Simon LeVay sobre el hipotálamo de los gays. Esta vuelta a la teoría de la localización cerebral de la orientación sexual por parte de un investigador abiertamente gay, con el fin de justificar de nuevo el carácter «natural» de la homosexualidad, muestra la gran perennidad de las ideas psiquiátricas del siglo XIX, y prueba de nuevo la dimensión paradójica de la medicina de la homosexualidad, a la vez elemento de represión y medio de liberación.

► BAYER, Ronald, *Homosexuality and American Psychiatry: The Politics of Diagnosis*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1987. —BONELLO, Christian, «Du médecin légiste à l'aliéniste. L'homosexualité sous le regard de la médecine au XIX^e siècle», en TIN, Louis-Georges (dir.), *Homosexualités: expression/répression*, París, Stock, 2000. —BULLOUGH,

Vern, *Science in the Bedroom. A History of Sex Research*, Nueva York, BasicBooks, 1994. —CHARCOT, Jean Martin, MAGNAN, Valentin, *Inversion du sens génital et autres perversions sexuelles* [1883], París, Frénésie Éditions, 1987. —DUBERMAN, Martin, HERMAN, Ellen (dir.), *Psychiatry, Psychology and Homosexuality (Issues in Lesbian and Gay life)*, Nueva York, Chelsea House Publishing, 1995. —KRAFFT-ÉBING, Richard von, *Psychopathia Sexualis. Étude médico-légale à l'usage des médecins et des juristes*, París, Payot, 1950 [ed. cast.: *Las psicopatías sexuales*, Barcelona, Sagitario, 1970]. —FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976 [ed. cast.: *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 2005]. —LANTERIL-AURA, Georges, *Lectures des perversions: histoire de leur appropriation médicale*, París, Masson, 1979. —STEAKLEY, James, *The Homosexual Emancipation Movement in Germany*, Nueva York, Arno, 1975.

Pierre-Olivier de BUSSCHER

→ *biología; degeneración; endocrinología; ex gay; fascismo; genética; Hirschfeld, Magnus; inversión; medicina; medicina legal; perversiones sexuales; psicoanálisis; psicología; tratamientos.*

PUBLICIDAD

Objeto de discursos, de fantasmas, objeto ideológico por excelencia, y a veces abiertamente política, la publicidad es ante todo un objeto económico. Esta característica esencial del discurso publicitario es la que estructura, en primer lugar, la representación que hace de la homosexualidad. Pero tampoco la esconde. Así, en octubre de 2000, Gilles Moreau, planificador estratégico en Publicis, respondía a un periodista que le preguntaba sobre la relación de la publicidad con la homosexualidad: «Supongo que en Francia hay un viejo fondo de desconfianza, incluso de frialdad. No deseamos ni molestar a ningún cliente ni que una comunicación de este tipo pueda perjudicar a la imagen de la marca». Expresaba así de forma muy eufemística las «inquietudes» comerciales que hay en las construcciones publicitarias y que definen claramente la naturaleza del discurso publicitario como discurso ante todo consensual, y por ello, potencialmente homófobo. Un juicio de este tipo no puede describir la inmensa variedad de posturas tomadas por los publicitarios en el campo mediático (en efecto, algunos publicitarios juegan con la ruptura de los códigos sociales), sin embargo es innegable que, por razones de objetivos (se trata de seducir al mayor número posible de consumidores), la representación de los homosexuales en publicidad sigue la evolución de la imagen social de la homosexualidad y por ello adopta la ideología dominante en cada momento, se-

gún cada época, si no homófoba al menos claramente heterosexista*. En este sentido podemos distinguir tres grandes periodos de la representación de la homosexualidad en la publicidad. Desde que empezaron los anuncios publicitarios hasta el final de la década de 1950 se negaba o escondía la homosexualidad; desde la década de 1960 hasta la de 1990 fue caricaturizada; desde 1994 se ha «reconstruido». Esconder, caricaturizar, reificar: formas adoptadas por la homofobia casi siempre frecuente, pero cuyo nombre nunca pronunció.

Esconder

Desde que comenzó hasta finales de la década de 1950, la publicidad no puso nunca en escena la homosexualidad, al menos explícitamente. Tabú social, era insoportable en el orden publicitario, que se alimentaba de una *doxa* tranquilizadora formada por las representaciones consideradas «aceptables» por la «mayoría». Sobre todo el *marketing*, que hizo su aparición en los años cincuenta, dictó su ley, la de las masas. Nacido en Estados Unidos, para lograr la eficacia de los mensajes publicitarios, se basó en la cultura ultrapatriarcal de los países occidentales que colocaban a la familia* nuclear en el centro de sus valores y en la que la homosexualidad no tenía cabida. A partir de ahí se puede ver en las representaciones que la publicidad ofrece del mundo social bajo la égida del *marketing* no una fotocopia calcaada sino una construcción característica de los valores que imperan en las sociedades occidentales, así como de los tabúes que existen en ella. Pues, magia suprema del lenguaje, sea verbal o no, no hay comunicación que sea un reflejo transparente de lo que anuncia. Pero aunque los «valores» sean objeto de una intencionalidad, aunque sean más o menos explícitos, los tabúes también se transparentan. No explícitamente en el sentido de los mensajes, sino que implícitamente se juega con la semiótica de las diversas connotaciones. De esta manera, la publicidad está presente de forma inconsciente en la publicidad de este periodo, especie de lapsus revelador de una realidad que no cede a su negación.

Encontramos así, a partir de 1917, en Procter and Gamble, emblema de esta cultura norteamericana tan machista, con ocasión de una campaña para su jabón *Ivory Soap*, una sorprendente representación de hombres que se lavan observándose unos a otros. Publicado especialmente en la *National Geographic*, publicación con unos lectores amplios y diversos, este grabado representa a unos deportistas después de un partido, y se puede leer un argumentario muy equívoco, del que valgan algunas muestras: «La ducha que sigue a un duro partido no es el menor placer que se puede ofrecer, pues después del silbato final, se siente

por fin el momento en que se siente calor y la piel irritada [...]». La escena se sitúa en los vestuarios, lugar lleno de fantasmas, de intercambio de miradas interesantes, hay incluso un mirón, un hombre que se agacha dando la espalda a los otros, como para recoger su pastilla de jabón, y el eslogan dice: «*Ivory soap... it floats*», es decir, la pastilla de jabón flota. Con la excusa de la puesta en escena de la virilidad heterosexual (el deportista), asistimos a una acumulación de símbolos que nos llevan en este anuncio a una representación muy sexualizada de las relaciones entre hombres. También en un vestuario, pero esta vez bajo las duchas, eligió la casa de ropa interior Arrow (flecha) exponer a sus maniqués. También en esta campaña, de 1933, el eslogan fue muy sorprendente. Para promover el «paso al color» de sus calzoncillos la empresa declaraba: «A partir de ahora los calzoncillos sin costura son gays (pero no demasiado gays)». El eslogan, y sobre todo el texto entre paréntesis «*gay (but not too gay)*» [gays pero no demasiado gays], pueden ser interpretados de distintas formas. Lo subrayado explica que los colores propuestos para la gama no son demasiado excéntricos. Podríamos preguntarnos lo que podía significar para un hombre de esa época el hecho de llevar colores «excéntricos». Aunque los jóvenes parezcan inquietos con la marca por el significado que pueda tener el color de sus calzoncillos, parecen menos perturbados por su cambio de imagen... Además, ¿tenía ya la palabra «gay» en el lenguaje popular de la época una aceptación o al menos una connotación ligada a la homosexualidad?

Estos dos ejemplos son característicos de la paradoja entre lo dicho y lo no dicho, que es revelador del estatus de la homosexualidad en las sociedades en las que se produjeron estos mensajes. La homofobia despreciable que la habita no tardaría mucho tiempo en expresarse de forma más explícita: desde la década de 1960 a la de 1990, se podría decir que los anuncios publicitarios son en su contenido, incluso abiertamente, indolentemente homófobos.

Caricaturizar

En la década de 1960 y con la difusión masiva de la televisión, el anuncio publicitario cambió de forma. La publicidad entró en la era del relato, del que explotaría los distintos géneros. Desde este punto de vista, la puesta en escena de la figura del homosexual se hizo sistemáticamente bajo el registro cómico, satírico o burlesco. Fueron los años más abiertamente homófobos del discurso publicitario durante los que se asistió a una aparición masiva de figuras caricaturescas de la «loca» y del «travesti». Estos estereotipos reductores fueron utilizados regularmente para describir y estigmatizar a la homosexualidad como una «monstruosidad» (en el senti-



Publicidad de los camiones DAF, 1978. El mensaje juega con el doble sentido de la expresión. «Él no chupa»; el camión consume poco, es económico, pero también no es un camión de «maricas», es un camión para los machos de verdad.

do etimológico de la palabra) sobre la que se vierte una mirada a la vez divertida y consternada. El rostro del transgénero se convierte en una especie de metonimia de la homosexualidad. Un buen ejemplo de este argumento fue el anuncio publicitario de la marca de cigarrillos Hamlet difundido en 1987. En un decorado de película de terror, la cámara explora el cuerpo alargado bajo una sábana de una criatura tipo Frankenstein que de repente se levanta y echa una mirada inquieta bajo sus sábanas: lo que descubre le choca fuertemente, se le ve carcomerse y se lanza una música triste. En el plano siguiente aparece el monstruo que coge un cigarrillo, sin duda para reponeerse de su terrible descubrimiento, cruza las piernas, y se descubre que lleva medias y zapatos de tacón alto. Bajo un registro de humor*, el transgénero es presentado aquí como una monstruosidad.

Cuando el homosexual no juega el papel de payaso «raro y simpático», interviene en esquemas narrativos contruidos en torno a la «engañifa» y al «error», donde el descubrimiento de la «naturalaleza» real del «monstruo» provoca pánico de diversos grados.

Recordemos, por ejemplo, la campaña de Bouygues Télécom para su tarjeta prepago «Nomad». Para vender su contrato «sin compromiso», la marca ponía en escena a un hombre que descubriría que su joven esposa era en realidad un joven esposo. La homosexualidad era arrojada así al dominio de lo anormal* o de lo patológico.

Fue precisamente esta pretendida «anormalidad» lo que interesó a los publicitarios deseosos de originalidad y que la utilizaron con la esperanza de distinguirse en la competencia de discursos. Se trataba más bien de una elección estratégica de representación, y no sólo de las malas consecuencias de la forma del mensaje publicitario. En efecto, una de las réplicas corrientes que hacen los publicitarios cuan-

do se les reprocha su tendencia a la caricatura* es designarla como una consecuencia inevitable de la brevedad del discurso publicitario, que debe decir mucho en poco tiempo y utilizar pocas imágenes y palabras. Arguyendo el necesario recurso a la analogía y a la metáfora que «representan más deprisa y mejor», los publicitarios se enmiendan y tratan de despolitizar una construcción que, sin embargo, es eminentemente ideológica. Pero, recientemente, un fenómeno ha venido a contradecir este argumento. En los últimos años ha aparecido un objetivo comercial homosexual, resultado de la estructuración de la comunidad a partir de los años noventa en Francia, desde un punto de vista político pero sobre todo económico. La publicidad que tiene como objeto específico a los homosexuales se sitúa rara vez en el registro burlesco, y se proponen representaciones de la homosexualidad menos «metafóricas»: son posibles. Un ejemplo muy significativo es el de la campaña de 1997 del *whisky* Johnny Walker dirigido a los gays, que se componía fundamentalmente de un cartel en el que se ve a un «grupo de amigos», entre ellos un negro, que por su aspecto exterior no se diferencian del resto de los hombres de su edad. El eslogan, muy político, dice «for the last time, it's not a life style, it's life» («por última vez, no es un estilo de vida, es la vida»). El mensaje denunciaba los discursos, especialmente los publicitarios, que hacen de la homosexualidad «un estilo de vida» y por tanto «un tipo de persona». Tenemos aquí un discurso marginal que escogió situarse en el lado opuesto a los discursos publicitarios habituales sobre la homosexualidad, como una negación de estos últimos, que confirmaba en ella su forma y marca.

Reificar

La estrategia del «negativo» fotográfico es una de las respuestas a la paradoja inherente a la relación que mantienen publicidad y homosexualidad, especialmente desde el principio de la década de 1990. Esta paradoja se apoya en el estatus del discurso publicitario.

Efectivamente, para el publicitario se trata, de forma esquemática, de atraer al mayor número de consumidores potenciales y, en consecuencia, de no asustarlos. En este sentido el trabajo publicitario puede descomponerse en un razonamiento económico (identificar y alcanzar al mayor número posible de compradores). Esto último exige construcciones de discursos que tienen como base la *doxa*, las ideas recibidas y lo políticamente correcto. Desde este punto de vista la homosexualidad les plantea un doble problema: por una parte, la comunidad homosexual emerge como un grupo social con gran capacidad adquisitiva al que no se puede desdeñar y para

el que hay que establecer una estrategia de comunicación; por otra parte, los publicitarios temen que una comunicación de este tipo nuble la imagen de la marca, temor que no es otra cosa que el reflejo del sentimiento homófobo de la sociedad. Y esto aunque, como demuestran algunos estudios, hay aparentemente una «cultura gay», que sería vendedora. A menos que se opte por una estrategia de «nichos», es decir comunicar específicamente a un grupo social específico (por ejemplo, los homosexuales), sin preocuparse de la masa, el problema es: ¿cómo «hablar de ello sin hablar de ello»?

Una primera estrategia fue la de utilizar la homosexualidad «al revés». Fue la estrategia escogida por la compañía de seguros MAIF con su eslogan: «Parejas heterosexuales: la MAIF siempre os asegura». En lo que respecta al tema que nos ocupa, el interés en este tipo de opciones retóricas está en el hecho de que define como un riesgo la acción de dirigirse a los homosexuales. Como tal, es un aspecto negativo de la homofobia común en los anuncios publicitarios. Aún más, se trata de una postura marginal que tiene su originalidad, y cuya propia originalidad refleja la homofobia común de los discursos publicitarios contemporáneos.

Homofobia que, después de haber adoptado la forma de la caricatura, toma la de la reificación. La homosexualidad y los homosexuales se convierten en objetos que venden. Hay otra versión no asumida, que consiste en utilizar algunos atributos de la homosexualidad sin identificarla como tal. La respuesta propuesta para la paradoja que hemos señalado más arriba está en el «doble discurso»; en que la reificación sea más radical: se utiliza la homosexualidad y algunos de sus supuestos atributos de sensualidad y sexualidad para darse una imagen radical. Se trata de las marcas que optan por la estrategia de «diferenciación radical» y declinan una serie de estereotipos que pueden ser insultantes e incluso peligrosos para la comunidad homosexual.

La estrategia del «doble discurso» desplaza el lugar de la homofobia en la publicidad del enunciado a la enunciación. Efectivamente, la tolerancia* que existía, en la década de 1990, en los anuncios publicitarios poniendo en escena a homosexuales no podía ocultar la enfermedad, es decir, la fobia de los anunciadores frente a la cuestión homosexual. Pues la cultura gay estaba de moda, y la publicidad siempre ha estado al acecho de la última «tendencia», surf sobre las olas. Muchos *spots* y anuncios publicitarios han utilizado los códigos estéticos de la comunidad gay. Dim, Coca, Minute Maid, Club Med juegan con las connotaciones festivas y *trendy* de la *gay attitude*... Ahora bien, aunque estas marcas exploran estos códigos cada una a su manera, se defienden al unísono justificando de mil maneras sus elecciones estéticas sin aludir nunca al tema de la homosexualidad.

La estrategia de «diferenciación radical» afecta sobre todo a muchas casas de moda que reivindican la imagen de la homosexualidad. Este argumento es uno más en el discurso glamuroso desarrollado por estas marcas. Comenzó especialmente al final de la década de 1980 con Calvin Klein que buscaba darse una imagen radical en esa época. Esta tendencia alcanzó la madurez en 2000 con la oleada comunicacional denominada «porno chic». La casa Christian Dior, sobre todo, centró su comunicación en ese momento en la vista de parejas de mujeres en posturas eróticas. La puesta en escena de los homosexuales se realizó en este caso bajo el prisma de la «hipersexualidad». Estereotipo que a veces llega muy lejos y explora los recovecos aviesos que son la pornografía, la prostitución y la pederastia. Por ejemplo, entre los *spots* de Calvin Klein hay una serie de films que imitan sesiones de *castings*. Jóvenes adolescentes son interrogados ante una cámara por una voz de un hombre mayor que ellos. El tono de la voz en *off*, y también las preguntas sugestivas sobre sus ganas de hacerse famosos así como lo «natural» de sus cuerpos atléticos sugiere que el entrevistador (mayor) tienen un interés muy sexual en estos jóvenes (muy jóvenes).

Pero son las lesbianas las que encarnan más este fantasma de la «hipersexualidad» homosexual cuando aparecen en los anuncios, aunque casi siempre están ausentes de la publicidad en general. Para la publicidad la lesbiana es esa mujer de rabiosa sensualidad que pone en escena la imaginación pornográfica heterosexual. Poner en escena a lesbianas consiste, pues, en alimentar el viejo fantasma masculino de la homosexualidad femenina: se trata ni más ni menos que de un apoyo erótico de la sexualidad machista. En ninguno de estos casos, estas representaciones hablan mal de la visión heterosexista de las cosas, muy al contrario...

En resumen, objeto complejo, complejo de objetos, contenidos y enunciados en los discursos de sus enunciadores, la homosexualidad está recorrida por una homofobia rampante que tiene su origen en la homofobia social, de la que es un espejo no tan deformante como ella.

► CHASIN, Alexandra, *Selling out: The Gay and Lesbian Movement Goes to the Market*, Nueva York, St. Martin's Press, 2000. —Commercial Closet, <http://www.commercialcloset.org> [sitio norteamericano en el que aparece un gran número de anuncios publicitarios que ponen en escena la homosexualidad y/o la homofobia]. —LEIGH, Daniel, SUBODH, Bhat, WARDLOW, Daniel, «The Effects of Homosexual Imagery in Advertising on Attitudes Towards the Ad», en *Journal of Homosexuality*, vol. 31, núms. 1-2. —MAINGUENEAU, Dominique, *Analyser les textes de communication*, París, Dunod, 1998. —KATES, Steven, *Twenty million New Customer's: Understanding Gay Men's Consumer Behaviour*, Nueva York, The Haworth Press, 1998. —LUKENBILL, Grant, *Untold Millions: Positioning your Business for the Gay and Lesbian Consumer Revolution*, Nueva York, Harper Business, 1995. —MINOT, Françoise, *Quand l'image se fait publicitaire. Approche théorique, méthode et pratique*, París, L'Harmattan, 2001. —MITTEAUX, Valérie, «Les Marques gay friendly mais toujours honteuses», en *Culture Pub*, 2001, núm. 2. —YARTS, «Les Gays à la niche», <http://www.yarts.fr>.

Samira OUARDI

→ artes plásticas; caricatura; cine; cómics; familia; heterosexismo; medios de comunicación; retórica.

R

RADCLYFFE HALL

Cuando se publicó en 1928 *The Well of Loneliness* (*El pozo de la soledad*), la poetisa y novelista británica Radclyffe Hall (1880-1943) ya era famosa tanto por sus obras (*Adam's Breed* fue galardonada con varios premios literarios) como por su estilo de vida. Aunque su primer amor fue Mabel Batten (*Ladye*), fallecida en 1915, la gran pasión de su vida fue la escultora Una Troubridge. Símbolo de la Nueva Mujer, «John» lleva, a partir de 1920, ropa masculina y el pelo corto, mientras que su compañera tiene una imagen más femenina. Las dos frecuentan con placer los círculos lésbicos chic, como el de Natalie Barney en París, o el círculo más reducido de Edy Craig en Rye. La pareja era escandalosa para el público (en 1920 Radclyffe Hall fue acusada de haber roto el matrimonio de Ernest Troubridge, aunque ganó el proceso), si bien las dos mujeres tenían opiniones políticas muy conservadoras. Radclyffe Hall se aproximó incluso al fascismo* en la década de 1930, y decidió instalarse con Una en Florencia.

En sus primeras obras, como *El candil encendido* (1924), Radclyffe Hall sólo abordó el tema del lesbianismo de una forma velada. Pero acariciaba el proyecto de escribir un libro sobre la «inversión*» que revelara al público los sufrimientos de la lesbiana. Redactado entre junio de 1926 y abril de 1928, *El pozo de la soledad*, novela melodramática muy influenciada por los trabajos de sexólogos como Havelock Ellis y Krafft-Ebing, narra el destino doloroso de Stephen Gordon, una joven lesbiana masculina, encarnación de la «invertida congénita» cuya vida está marcada por la «diferencia», la soledad y la exclusión.

Publicado el 27 de julio de 1928 por el editor Jonathan Cape, el libro tuvo en un principio críticas mitigadas. Pero el 19 de agosto de 1928, el *Sunday Express* publicó en la primera página, bajo la pluma del redactor jefe James Douglas, un artículo incendiario titulado «Un libro que debe ser prohibido», en el que se podía leer claramente: «Preferiría dar a un chico o una chica con buena salud antes un frasco de ácido prúsico que esta novela. El veneno mata el cuerpo, pero el veneno moral mata el alma». Una fotografía de la novelista, en una de sus poses más masculinas, ilustraba el artículo y parecía constituir una prueba de carga contra la autora. La polémica alcanzó muy pronto dimensión nacional. El terreno

era favorable: desde el final de la guerra se había extendido el sentimiento de un recrudescimiento de la homosexualidad femenina. Una abundante literatura* provocaba temores difusos en la opinión pública, señalando el importante número de mujeres solteras e insinuando la idea de un contagio* del que serían parcialmente responsables los movimientos feministas. La imagen de la *flapper*, la chicazo independiente que echa a andar y aprovecha la vida, se confundía en ocasiones con la de la lesbiana. En 1921 un proyecto de ley que preveía penalizar el lesbianismo fue votado en la Cámara de los Comunes y finalmente rechazado por los lores: el principal argumento fue el de preservar la inocencia de las mujeres que ignoraban por completo estas prácticas, y cuya curiosidad podría despertarse con la publicación de la ley. En este contexto la publicación de la novela de Radclyffe Hall proporcionó la ocasión de dar un escarmiento.

Ante la campaña de prensa, Cape decidió enviar una copia del libro al Ministerio del Interior con el fin de obtener su opinión sobre el carácter obsceno de la obra. El 21 de agosto el ministro del Interior, William Joynson-Hicks, famoso por su puritanismo y su intransigencia, ordenó el secuestro inmediato de la publicación. El 22 el libro era retirado de la venta, pero Cape trató de seguir la publicación desde Francia, a través de la Pegasus Press. Cuando fue enviado a Inglaterra, los ejemplares parisinos fueron secuestrados en la aduana. El 9 de noviembre de 1928 se abrió el proceso por obscenidad ante el Tribunal de Primera Instancia de Bow Street, con el fin de determinar si los libros debían ser destruidos o no.

Desde el principio de este asunto se habían empezado a movilizar una serie de intelectuales para defender la novela. E. M. Forster y Leonard Wolf habían planteado publicar una carta de protesta, pero esta propuesta fue desechada por la intervención de Radclyffe Hall, que subrayaba absolutamente el valor artístico de la obra, un punto sobre el que muchos autores habían manifestado una gran reticencia. Durante el proceso, a pesar de las muchas deserciones, cuarenta personalidades, muchas de ellas bisexuales u homosexuales, se declararon dispuestas a defender la obra. No hubo lugar. Desde que el primer testimonio de Desmond MacCarthy rechazó el carácter obsceno del libro, el juez Biron, que ya había manifestado su hostilidad, recusó a los demás testigos. Los esfuerzos de la defensa por de-

mostrar el carácter científico y profundamente moral de la novela encontraron poco eco. El 16 de noviembre Biron anunció la destrucción del libro que se refería, en su opinión, a «actos contra natura* de la más horrible y repugnante obscenidad». La publicación en el *Manchester Guardian*, el 22 de noviembre, de una carta de protesta firmada por 45 intelectuales se quedó sola. El 14 de diciembre el procurador general Thomas Inskip confirmaba el fallo en apelación.

El pozo de la soledad marcó a varias generaciones de lesbianas que encontraron en Stephen Gordon un símbolo y un modelo. Prohibido en Inglaterra hasta 1949, el libro continuó su carrera en Estados Unidos donde fue un *best-seller*. En Francia se representó en París, sin el consentimiento de la autora, una obra de teatro publicada por Gallimard. Radclyffe Hall y Una Troubridge, profundamente afectadas por el escándalo*, decidieron abandonar Inglaterra en 1929. La condena de la novela había marcado la cima de la lesbofobia* en la Inglaterra de entreguerras: tras la acusación de obscenidad estaba la acusación contra una mujer cuya imagen y modo de vida transgredía la jerarquía ligada a los géneros y amenazaba a la sociedad patriarcal. Por contra, el mismo año Virginia Wolf publicaba *Orlando*, un homenaje disfrazado a Vita Sackville-West, y Compton MacKenzie *Extraordinary Women*, una sátira de la comunidad lesbiana aristocrática, sin sufrir ninguna molestia.

► BAKER, Michael, *Our Three Selves: A Life of Radclyffe Hall*, Londres, Hamish Hamilton, 1985. —CLINE, Sally, *Radclyffe Hall: a Woman called John*, Woodstock, The Overlook Press, 1998. —DICKSON, Lovat, *Radclyffe Hall at the Well of Loneliness*, Londres, Collins, 1975. —SOUHAMI, Diana, *The Trials of Radclyffe Hall*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1998.

Florence TAMAGNE

→ *censura; contagio; escándalo; Inglaterra; lesbofobia; literatura; medios de comunicación; Wilde, Oscar.*

RETÓRICA

Antiguamente la retórica homófoba era relativamente pobre. Es cierto que disponía de un léxico bastante rico: sodomita, invertido, marica, mariquita, bujarrón, sarasa, tortillera, bollera, trébedas, etc., pero se contentaba con una sintaxis muy rudimentaria, reducida a algunas injurias* («¡sucio marica!»), anatemas («¡que su sangre caiga sobre ellos!») y máximas («¡las lesbianas son mal folladas!»). Apenas excedía los límites de una frase, pues con una

frase era suficiente: todo estaba dicho y todo el mundo estaba de acuerdo. Evidentemente, la pobreza de este discurso no restaba nada a su poder y eficacia, al contrario. Simplemente no había necesidad de decir nada más.

Pero desde hace un siglo, y especialmente en los últimos años, la retórica homófoba ha tenido que perfeccionarse. No porque sea más violenta o más virulenta que antes, sino porque hoy es incontestablemente más sofisticada que ayer: su sintaxis es más potente y los conceptos se han afinado. Sobre todo, y esto es algo nuevo, ha tomado conciencia de sí misma, lo que prueba que hay un nuevo elemento en el espacio retórico. Hasta entonces se creía que el discurso homófobo era unánime, o casi: había en él verdad, evidencia y transparencia. Pero desde hace poco tiempo la evidencia compartida se ha transformado en opinión discutible, discutida. Esta doble experiencia de la adversidad y de la reflexividad ha suscitado cierto malestar en el discurso homófobo, y por así decirlo, una crisis profunda. Ha entrado, no en recensión, sino en mutación: ha tenido que ajustar sus instrumentos lingüísticos a la nueva situación para justificar a la vez sus presupuestos ideológicos, remodelar su imagen social y combatir a sus adversarios políticos. Sin renunciar al *pathos*, al fantasma, a lo irracional y a la emoción, que durante mucho tiempo fueron sus resortes y medios normales, y ha tenido que elaborar una retórica del *logos* aparentemente más racional y menos argumentada: la retórica homófoba tiene desde ahora nuevos hábitos.

Pero, ¿qué es entonces un discurso homófobo? Realmente es algo extraño y difícil de delimitar. En efecto, no es un cuerpo lingüístico estable con el que hablaría un grupo social más o menos identificado, como por ejemplo lo son el discurso cristiano, el discurso marxista o el discurso psicoanalítico, que tienen su propia retórica, su doctrina oficial, sus textos de referencia y sus portavoces conocidos. Es más bien un conjunto de fragmentos dispersos, de frases y de fórmulas muy heterogéneas, pronunciadas aquí y allí, en todos los medios, más allá de las divisiones sociales, por todo el mundo en general y por nadie en particular, y a veces también, sin pensar en ello, por personas que en el fondo no son homófobas o no piensan que lo son. En resumen, este discurso omnipresente es muy evanescente, pero al mismo tiempo puede ser objetivado y llevado a algunos lugares comunes de donde extrae lo esencial de sus argumentos.

Los lugares de la retórica homófoba

Retomando el vocabulario del análisis retórico, estos lugares son de alguna manera canteras en las

que cada cual puede encontrar la materia necesaria para apoyar sus tesis.

Los lugares pseudoteóricos son la armadura «sabia» del discurso homófobo. Su relativa importancia en el discurso de la argumentación no ha dejado de aumentar en los últimos años. Cada vez son más solicitados para eufemizar y endurecer a la vez las posturas más conservadoras. Instrumentalizadas de esta forma, estas teorías permiten a los que las usan dar a sus discursos una apariencia de neutralidad que se percibe como objetiva, científica y, en consecuencia, verídica. De esta forma, las posturas partidistas más violentas consiguen hacerse pasar por discursos de expertos. De todas formas, las ciencias y disciplinas más utilizadas no son hoy día las mismas que antes. En otro tiempo el discurso homófobo recurría sobre todo a elementos teológicos, morales o médicos: pecado*, desenfreno*, natura y contra natura*, enfermedad o tara; éstos eran los elementos recurrentes de la fraseología común. Pero desde hace algunas décadas, las disciplinas más invocadas son el psicoanálisis*, la sociología* y la antropología*: narcisismo, perversión*, alteridad*, orden simbólico*, diferencia de sexos*, éstos son en lo sucesivo los conceptos. Signo de los tiempos. Cuando periódicamente las autoridades católicas tratan de renovar su condena secular de la homosexualidad evitan juiciosamente imágenes violentas, muy frecuentes en otros tiempos, como Sodoma y Gomorra* consumidas por las llamas, y prefieren recurrir al psicoanálisis, del que hasta hace poco maldecían sus juicios obscenos y permisivos.

Pero la retórica homófoba toma también de discursos menos cultos los lugares comunes en sentido técnico, que reflejan más la opinión general que la de la ciencia oficial.

El primer lugar es sin duda del heterosexismo*. Se trata de la creencia profunda en una teleología heterosexual del deseo, que determina al individuo *a priori*: salvo accidente o influencia maligna, todos los niños son y serán heterosexuales, el hombre está hecho para la mujer y, sobre todo, la mujer está hecha para el hombre. Estas certitudes implícitas se basan en una especie de antropología popular que sobrepasa ampliamente la teología*, la biología* y el psicoanálisis: es la imagen de un improbable psicodictado de la heterosexualidad, y este heterosexismo de buena ley excluye implícitamente todo deseo homosexual. En el mejor de los casos la homosexualidad podría ser una etapa, un paso antes de llegar a la plena realización heterosexual; en el peor, un accidente fatal a mitad de camino. De ahí la homofobia *stricto sensu*, que es en el fondo el sentimiento inquieto de que la homosexualidad ponga en peligro esta finalidad heterosexual del deseo, y esto a todos los niveles: la plaga rampante amenaza al individuo, la pareja, la familia*, la nación y a la pro-

pia especie humana que, herida de esterilidad* por el contagio* homosexual, bien podría desaparecer de la faz de la Tierra. Por ello el homosexual, hombre o mujer, más aún que un marginado, es considerado un traidor, ya que se opone al grupo y es el peligro* de los peligros. Se organizan con sus colegas, pues están en todas partes, urden y conspiran, forman *lobbies**, hacen proselitismo* y, de alguna forma, representan una amenaza universal...

Y esta retórica del discurso homófobo se basa también en una misgonia innata, de la que es muy solidaria. En este sentido, ya que no hay nada que pueda envilecer más a un hombre que parecer una mujer, la imagen del hombre homosexual es evidentemente la del afeminado, que inspira desprecio y burla; por el contrario, aunque la mujer homosexual parezca más masculina, es una orgullosa y escandalosa impostura ya que se niega a permanecer en el justo lugar que le ha asignado su condición de mujer. Ahora bien, las imágenes de la retórica homófoba son especialmente reversibles y maleables. Efectivamente, se le reprocha al hombre homosexual ser poco viril, pero también se le reprocha serlo demasiado. Su afición al deporte*, la musculación es manifiestamente artificial, no es auténtica. En cuanto a la mujer homosexual, si es femenina, precisamente lo es demasiado para ser honesta. Sus encantos tienen algo de venenoso y diabólico. El hombre debe ser viril, ni demasiado ni demasiado poco; la mujer debe ser femenina, ni demasiado ni demasiado poco. Pero si por casualidad las personas homosexuales se contienen en un justo medio de virilidad o femineidad, todavía es peor, pues son sospechosas de querer mezclarse con la masa para engañar mejor al mundo. Finalmente, nos sorprenderemos de que se prefiera a la loca, más reconocible y por ello menos preocupante. En definitiva, ninguna medida vale.

La retórica homófoba también se suele apoyar en los discursos xenófobos: vicio* italiano en el siglo XVI, vicio inglés en los siglos XVIII y XIX, vicio alemán a principios del siglo XX: así han visto los franceses la homosexualidad. Claro está, siempre es algo del extranjero, del otro, aunque no importa qué otro. Es generalmente de la nación rival y dominante en cada momento. Estos discursos permiten formular de esta forma la hostilidad y el odio que están pidiendo expresarse contra el país concurrente estigmatizado. Son una especie de compensación simbólica que rebaja sexualmente a una potencia angustiada por todos los conceptos. ¿Se ha acabado esta convergencia de los discursos homófobos y xenófobos? Evidentemente, no. En el África negra la homosexualidad se suele presentar como un vicio de los blancos, opinión cuyos efectos se dejaron sentir en la (no-) toma en consideración del sida*, considerado un problema de homosexuales, y por tanto de los blancos. En este caso, el odio al blanco

y el desprecio al homosexual se apoyan mutuamente. Igualmente, en Francia la americanización auténtica o supuesta de los medios homosexuales suele ser utilizada como una acusación. Es cierto que no se presenta la homosexualidad como un vicio norteamericano, pero el modo de vida de gays y lesbianas remite al modelo comunitarista* anglosajón y es percibido como una influencia norteamericana que pone en peligro a Francia y su modelo republicano. Por el contrario, al otro lado del Atlántico, los estudios sobre gays y lesbianas, en la medida en que se apoyan en trabajos de Foucault, Derrida o Cixous, por ejemplo, se suelen presentar como estudios que están bajo la influencia francesa, teniendo por objeto este argumento la descalificación antes de comprobar su legitimidad intelectual.

Finalmente, la retórica homófoba concuerda a veces con los discursos del odio social: vicio burgués para los proletarios del siglo XIX, para la burguesía de la época la homosexualidad pertenecía a las clases trabajadoras, siempre inmorales, o a la aristocracia, muy decadente*. Estas representaciones sociales atenuadas hoy día empiezan a tener, sin embargo, un resurgimiento, por ejemplo en los discursos de algunos jóvenes de barriadas que quieren ver en la cultura gay y lésbica una especie de devolutura burguesa, un gusto por el lujo y la lujuria propio de las clases acomodadas, un modo de distinción social, evidentemente infame, como lo demuestran algunas figuras históricas del *ragga*, del rap o del *reggae*; para éstos los discursos homófobos son una estrategia recurrente que permite la afirmación de una masculinidad «natural», popular y superviril. Igualmente, en la década de 1980, la aparición del sida* reactivó los discursos de odio y de miedo contra los homosexuales, esas «poblaciones de riesgo» que encontraron en él su justo castigo. «Aids cures fags», dicen normalmente los eslóganes de la derecha religiosa en Estados Unidos, es decir, el sida cura a los maricas... con la muerte, claro está. En todo el mundo fueron muchos los que propugnaron prácticas obligatorias, el examen médico preventivo o el tatuaje, el «sidatorium» o la cuarentena. En esta situación el sida permitió justificar y reforzar oportunamente los discursos de exclusión de carácter neopoujadista, que cuestionaban a los homosexuales, su supuesto desahogo financiero, sus exigencias fiscales evidentemente desmesuradas, y esto, lógicamente, en perjuicio del contribuyente. El eslogan tan escuchado, «¿Vamos a tener que pagar por los maricas?» encuentra aquí una lógica económica, cuyo modelo un tanto olvidado se remonta por lo menos al siglo precedente. Ahora bien, en Estados Unidos estos discursos no amainan: a semejanza de los judíos, los homosexuales suelen ser presentados como una minoría muy poderosa que domina Hollywood, los medios de comunicación*, la eco-

nomía, la política. Por ello las reivindicaciones que conciernen a la igualdad de derechos (la derogación de las leyes antisodomía, por ejemplo, o el reconocimiento del matrimonio* gay y lésbico) aparecen como un privilegio exorbitante que hay que rechazar, puesto que ya gozan de un gran poder hegemónico.

Las estrategias de la retórica homófoba

Todos esos lugares diversos forman la materia de la argumentación homófoba. Pero todavía hay que darles forma de acuerdo con diferentes estrategias que son otras tantas trampas retóricas.

En primer lugar, las estrategias de definición. En este discurso la homosexualidad suele ser definida de manera autoritaria, aunque sutil: en nombre de la etimología es el amor a uno mismo, narcisismo, réplica de uno mismo; es, por tanto, el rechazo de la alteridad*, encerramiento y gueto, etc. Esta estrategia, puesta en práctica de esta forma, permite desarrollar todas las consecuencias deseadas a partir de una simple definición; encierra a los seres en su supuesta esencia y se muestra tanto más rentable cuanto que parece anodina y basada en la razón. Una vez planteada, o más bien impuesta, explícitamente (*in praesentia*) o implícitamente (*in absentia*), la definición puede convertirse en un arma temible, una estructura mental absoluta, principio de visión y de división del mundo social. Hábilmente se extiende subrepticamente a otras realidades muy distintas y heterogéneas: es la amalgama. La homosexualidad se vuelve así sinónimo de pederastia, pedofilia*, perversión*, desenfreno*, droga, sida* o esterilidad*..., traicionando menos la debilidad que la fuerza cínica de una retórica voluntariamente fastidiosa.

Seguidamente, la simple conminación. Con relación a las estrategias de definición, consiste en definir no lo que es la homosexualidad, sino lo que debería ser. Es la conminación a la virilidad, a la feminidad, a la discreción*, a la castidad, a la sublimación del deseo sexual, etc., pues evidentemente el discurso homófobo es un discurso normativo. Las reglas que dicta, interiorizadas desde la infancia, tienen un considerable poder de coerción mental. Más sutil, pero no menos eficaz, es la conminación doble o bloqueo alternativo. Esta estrategia retórica consiste en proferir sucesivamente órdenes contradictorias según las necesidades de cada momento. Así, la conminación a la normalidad fue durante mucho tiempo el motivo principal del discurso homófobo. Pero cuando, casualmente, algunas asociaciones* se decidieron a pedir el reconocimiento legal de la pareja homosexual, esta reivindicación, que aparentemente iba en el sentido deseado, fue criticada porque se decía que amenazaba con poner

en peligro la norma social. De esta forma, los mismos que habían exhortado a los/as homosexuales a la normalidad les reprochaban ahora su voluntad de integración social, animándolos por el contrario a ser más subversivos. El debate sobre la paternidad tuvo un funcionamiento similar: los homosexuales fueron acusados muchas veces de ser personas «egoístas», que se negaban a participar en la reproducción de la especie; pero cuando algunas lesbianas reclamaron el derecho a la inseminación artificial, cuando las parejas homosexuales reclamaron el derecho a la adopción*, este deseo también fue tildado de «egoísta», y se les pidió «que se despidieran de su deseo de tener hijos». En resumen, quieran o no quieran tener hijos, los homosexuales siempre serán egoístas; obedezcan o no las órdenes, siempre incurrirán en falta. Si salen a la luz se les pide que sean discretos, pero si son discretos es porque tienen algo vergonzoso, innombrable, etc. La dialéctica del debate siempre está bloqueada por todas partes.

Otra estrategia: la culpabilización. Efectivamente, el discurso homófobo puede contar en buena parte con los efectos retóricos de la vergüenza* que suscita y mantiene: por el miedo a ser estigmatizados como tales muchos homosexuales están dispuestos a asimilar sin decir nada las fórmulas más violentas e insultantes del discurso social. Incluso, cuando tras un largo trabajo con ellos mismos, parecen haberse desembarazado del sentimiento de vergüenza éste subsiste de forma atenuada que los hace especialmente susceptibles a la mala conciencia, a la autocensura, al argumento del efecto perverso, tan característico del discurso reaccionario, o al del sacrificio. De esta forma están dispuestos a renunciar a algunas libertades individuales fundamentales para no molestar, para no chocar, para no poner en peligro el orden simbólico* o moral que tienen en su contra. Aceptarán los trastornos sofisticados más extravagantes: excluidos del grupo, víctimas de la intolerancia, se dejarán acusar de intolerancia y de que excluyen; forzados a la clandestinidad, aceptarán el reproche de que disimulan; al luchar contra la homofobia se verán acusados de provocarla. El beneficio táctico de estas estrategias retóricas es evidente, ya que llevan a los homosexuales a excluirse del campo de las reivindicaciones y de los discursos legítimos.

La última estrategia del discurso homófobo consiste en negarse como tal. Este negación, muy conocida en la forma burda de «yo no soy homófobo, pero...», tiene varios grados de expresión. El más radical es el negacionismo, como el de muchas asociaciones de antiguos luchadores que desde hace mucho tiempo han rechazado el hecho de la deportación* homosexual y, lógicamente, el carácter homófobo de su rechazo. Menos extremas pero mucho más corrientes son las tentativas de infravaloración. No ignoran las prácticas homófobas, pero saben re-

lativizarlas de forma amable y agradable: las novatadas en el patio del colegio son sólo juegos de niños; es cierto que hay discriminaciones*, pero hay problemas mucho más importantes, etc. En esta lógica se produce una cierta forma de optimismo o de ignorancia que conduce a algunas personas, incluso de buena fe, a convertirse en apóstoles de la desmovilización, con argumentos equívocos: según ellos, la homofobia es algo propio de países lejanos, generalmente atrasados, o de épocas de disturbios. Si existe todavía debe ser de forma residual, y pronto será absorbida por el progreso moral, continuo e irreversible, lo que hace irrisorias, desplazadas, fuera de lugar las incesantes reivindicaciones de las asociaciones homosexuales...

Algunas palabras para concluir sobre la situación del discurso homófobo en la actualidad. Al verse enfrentado a las reivindicaciones de gays y lesbianas, ha tenido que modificar sus procedimientos, eufemizar su discurso endureciéndolo con relación a las ciencias humanas. Además, en este proceso de modernización, si se puede llamar así, conserva sus afinidades históricas y estructurales con el heterosexismo, la misoginia, la xenofobia y todos los discursos del odio social en general, de acuerdo con estrategias retóricas comprobadas en muchas ocasiones. Sin embargo sigue siendo un objeto difuso, difícil, delicado, pues en el fondo no es tanto un discurso como un clima lingüístico cuyos efectos se dejan sentir aunque no se pronuncie. Éste es un punto capital, difícil de entender para aquéllos que nunca lo han experimentado, pero, de hecho, la homofobia social crea las condiciones simbólicas de una inseguridad moral permanente, de la que la injuria y el anatema son sólo el epifenómeno. Por tanto, por encima de las diversas propuestas planteadas aquí y allí, sin llegar a hablar de la violencia* física que se produce con frecuencia, la retórica homófoba no reside tanto en los discursos expuestos como en los discursos posibles, que obligan constantemente a temerlos a los/as que son el blanco potencial, para poder evitarlos, anticiparlos, rechazarlos o interiorizarlos, con un coste social cotidiano que no puede ser olvidado. De todas formas el discurso homófobo empieza a encontrar sus límites: a fin de cuentas, por ser tan irracional, no puede recurrir más que a la redundancia tautológica («pero, ¡vamos!, un hombre es un hombre»), o a la trascendencia esotérica (Dios, el orden moral, natural o simbólico...). De cualquier forma, se siente obligado a justificarse, lo que significa que ha sufrido una pequeña derrota...

► ANGENOT, Marc, *La Parole pamphlétaire*, París, Payot, 1982. —DELOR, François, *Homosexualité, ordre symbolique, injure et discrimination: Impasses et destins des expériences érotiques minoritaires dans l'espace social et politique*, Bruselas, Labor,

2003. –ÉRIBON, Didier, *Réflexions sur la question gay*, París, Fayard, 1999 [ed. cast.: *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Barcelona, Anagrama, 2001]. –GOFFMAN, Erving, *Stigmaté*, París, Minuit, 1975. –GRAHN, Judy, *Another Mother Tongue, Gay Words, Gay Worlds*, Boston, Beacon Press, 1990. –HIRSCHMAN, Albert O., *Deux Siècles de rhétorique réactionnaire*, París, Fayard, 1991. –LARGUÈCHE, Évelyne, *Injure et sexualité*, París, PUF, 1997. –MACKINNON, Catharine, *Only Words*, Cambridge, Londres, Harvard Univ. Press, 1996. –REBOUL, Olivier, *Langage et idéologie*, París, PUF, 1980; *La Rhétorique*, París, PUF, 1983.

Louis-Georges TIN

→ alteridad; anormal; antropología; caricatura; heterosexismo; humor; injuria; literatura; orden simbólico; proselitismo; psicoanálisis; violencia; vocabulario.

RUSIA

La cristianización se propuso introducir en Rusia la moral sexual bizantina a partir de 988. El derecho canónico ortodoxo (*nomokanon*) traducido al eslavo (*kormtchaia kniga*) y la Biblia* prohíben el *mujélo-jestvo* («posición de acostamiento de varón con varón», calco eslavo de la expresión del Levítico), y el *sodomsky grekh* («pecado* de Sodoma*»), dando un fundamento cristiano a la homofobia rusa: el primer *nomokanon* ruso se refiere a Justiniano*. Según el folclore erótico (recopilado en el siglo XIX por Afanasiev), la moral sexual de los eslavos orientales paganos muestra una gran libertad y la aceptación de prácticas homosexuales que el derecho civil antiguo no había penalizado nunca. Los príncipes rusos confiaron a la Iglesia y a sus tribunales las cuestiones sexuales, los pecados y su penitencia. Aunque no estaba en las crónicas, la homosexualidad se había practicado ampliamente, había sido tolerada con resignación y raramente reprimida, salvo cuando estaba ligada a la herejía* o cuando era pública e intervenía un dignatario eclesiástico. El primer penitencial conocido (siglo XIII), basado en las respuestas del obispo Nifonte de Novgorod (siglo XII), se muestra bastante indulgente con la sodomía.

La homosexualidad englobaba todas las perversiones del matrimonio*, que demuestra la interpretación de la historia de Sodoma* como castigo de la lubricidad y de la impudicia. Teniendo como fin primordial la procreación, la sexualidad debe limitarse a la penetración, hombre con mujer, salvo que se viole «la naturaleza» y el orden divino. El acto homosexual es un pecado doble o triple según la ortodoxia*. La perversión masculina (*mujébloudiyé*) puede ser también la «masturbación» (*rukobludiyé*)

o perversión* de la mano (en griego, *malakia*). La penitencia depende de la edad y del estatus marital del pecador, es más severa para los hombres casados y de más edad y suele excusar a la juventud por las pulsiones y la falta de control. En esta situación, el libertinaje entre chicas jóvenes consistía en la masturbación y se consideraba un pecado menor que la fornicación heterosexual, que podía amenazar al matrimonio* y a la filiación.

Las prácticas homosexuales inquietaban al alto clero sobre todo como forma banal de licencia sexual en los monasterios masculinos, sospechosos hasta el siglo XVII de albergar relaciones contra natura* con jóvenes criados, mendigos prostituidos y visitantes «imberbes», a pesar de la prohibición divina y de los votos monásticos. Su turbadora belleza era la última artimaña del diablo para perder a los monjes, según los autores de las reglas. El ermitaño Nil de la Sora escribió en el siglo XVI: «Aléjate también de la compañía de jóvenes de bello rostro y afeminados, guárdate de mirarlos, pues es una trampa del diablo para los monjes, como dijo uno de los Padres. Y si es posible no permanezcas a solas con ellos sin necesidad, dijo Basilio el Grande, pues nada hay más importante para ti que tu alma...». Para oponerse a este deseo Nil puso en la balanza nada menos que el sacrificio de Cristo (anulado por este vicio*) y se lamenta: «Estamos turbados por cosas que al ser contra natura son extrañas a los animales».

La llegada de la autocracia estuvo acompañada de la pretensión de homogeneizar las normas jurídicas, morales y religiosas en los territorios rusos y se dedicó a recordar la moral trascendente, cuya garantía era el César ruso. Los actos del Concilio de los Cien Capítulos de 1551 [Concilio de Trento], presidido por Iván IV, cuyas crónicas narran desenfrenos bisexuales, fustigan la inversión de los papeles sexuales naturales en las grandes fiestas campesinas paganas que violaban las normas de la Iglesia: «Los hombres y adolescentes [...] se engalanan con ropas de mujer». El *Domostroi*, célebre libro sobre el gobierno familiar de mediados del siglo XVI, denunciado por los progresistas del siglo XIX, refleja la mentalidad de las elites ciudadanas y una exigencia de control del cuerpo. Su misoginia y su conservadurismo patriarcal se reflejan también en la denuncia de las costumbres contra natura. El capítulo VIII, que explica «cómo el cristiano se cura de todas las enfermedades y del sufrimiento», trata de los males del alma y de la perdición. Se cita en él el pecado de Sodoma, junto a la infidelidad, a la pasión desmedida en los placeres, juramentos, blasfemias, actitudes y gestos diabólicos, juegos licenciosos, danzas y música instrumental excitantes, superstición, magia, no respeto a los ritos, ayunos, fiestas.

La libertad sexual en la sociedad moscovita se basaba en los orígenes rusos y escandalizaba a los via-

jeros extranjeros, sobre todo la banalidad de la zoofilia y de la homosexualidad. La «barbarie» de los rusos, pueblo «muy burdo» (tópico a partir del Renacimiento), se manifestaba en el impudor general (promiscuidad de los baños mixtos, espectáculos obscenos de marionetas para los niños) y la lascivia, y también en la embriaguez. «Se abandonan a toda clase de perversiones, incluso a pecados contra natura, no sólo con hombres, también con animales» (Olearius, *Voyage à Moscou*, 1659, pp. 152-153). La homosexualidad entraba en la categoría del salvajismo, dando pruebas del retraso del control social por la religión y la moral (ambición que en Occidente llevaron a la práctica la Reforma y el catolicismo tridentino), y servía para estigmatizar la alteridad de estos falsos cristianos de influencia mongola.

La primera penalización no religiosa del *mujélojestvo* en el reglamento militar de Pedro I, en 1706, no fue una ley civil. Pedro, que era bisexual, se inspiró en su enemigo sueco, modelo de disciplina. Diez años después sustituyó la hoguera por diez años de exilio. El reglamento no se aplicó a los grandes jefes militares nobles, Suvorov y Kutuzov, cuyas costumbres eran bien conocidas.

El Código de Leyes de 1830 y el nuevo Código Penal de 1832 (artículo 995) castigaban la sodomía, en su nombre bíblico, con el exilio a Siberia durante cuatro o cinco años. El artículo 996 doblaba las penas en caso de violación o de abuso a un menor o discapacitado mental. Se trataba también de una imitación del modelo protestante germánico. La idea de la penalización se remonta a 1813, cuando el zar lideraba la causa antifrancesa; el texto invocaba la Biblia*, pues el zar había entrado en un periodo místico. Pero la ley era inaplicable (y fue inaplicada) debido a su laconismo pudoroso (¿contemplaba la homosexualidad, la penetración anal?) y a la dificultad para comprobar los hechos. Tenía una función ideológica interna y externa: compensar la ausencia de Constitución a través de la demagogia moralizadora y presentar al Estado ruso como un dechado de virtudes frente al Occidente liberal, en una época en la que el Estado estrechaba la alianza entre el trono y el altar y proclamaba la naturaleza «nacional y ortodoxa» de la autocracia. En 1845 el *mujélojestvo* se convirtió en un «vicio contra natura». Paradójicamente, el ideólogo y principal ministro de la época, Oúvarov, era homosexual.

Se les evitó a las elites la publicidad y la persecución judicial, dando preferencia a traslados discretos y exilios temporales para castigar las relaciones muy visibles. La ausencia de calificación precisa del *mujélojestvo* hizo bastante caduco el texto. En 1872, el Senado definió la «pederastia» y la «sodomía» como la penetración anal homosexual desde el primer acto. La idea de un tratamiento igual de la sodomía heterosexual les chocó a algunos: «La sodomía

tiene un efecto corruptor mucho menor en una mujer víctima que en un varón», según los distinguidos hombres de Kharkov que protestaron. Al final del siglo, en el primer debate sobre la homosexualidad y la ley entre juristas, médicos y religiosos, los conservadores moralizantes se opusieron a los moderados y liberales influenciados por la psicología* y la medicina* occidentales, y después por el naciente psicoanálisis*. La Iglesia y el Estado rechazaron que el derecho sexual fuera laico, a pesar de los argumentos que demostraban la inutilidad de la ley: la abolición era impensable en la medida en que podía garantizar la decadencia* del Occidente liberal. El orden moral autocrático impedía cualquier discusión racional. La intrusión en la vida privada consentida de los adultos era lícita, pues la homosexualidad masculina (única considerada), próxima a la bestialidad y a la violación, provocaba la angustia profunda de un cambio del orden social. En 1903 una comisión propuso eliminar del Código la bestialidad, sin despenalizar la sodomía consentida entre mayores de edad, y justificar racionalmente la homofobia de Estado basándose en la protección de las personas en un derecho laico: las referencias bíblicas cedían el sitio a un argumentario antropológico naturalista. La analogía con la violación, la corrupción de menores o el abuso de los débiles convenció a muchas mentes (inconsciencia o incompetencia del compañero, violencia física en el cuerpo en su uso natural), pero encontró límites (¿quién ha sido «violado»?) y no fue considerada pertinente en los lugares donde había sido creado el derecho racional. El fundamento de la penalización era religioso y los juristas más modernos proponían distinguir entre moral, derecho y religión; contrarios a una penalización* civil, protestaban por su asco «moral». Tras una trayectoria ejemplar, el gran jurista liberal Nabokov pasó de la repugnancia personal a la tolerancia* sincera.

El control de la prensa explica que nunca se explotara política o socialmente la homosexualidad. La aristocracia y la dinastía eran intocables, pero el historiador conservador Sérguei Soloviev, jefe de la escuela hegeliana de derecho, estigmatizó al príncipe Mescherskii, «príncipe de Sodoma, ciudadano de Gomorra», director de la revista reaccionaria *El ciudadano*: se trataba de hacer aquí un juego de palabras sobre la doble casta del «príncipe Minine y del burgués Pojarskii», liberadores de Moscú en 1612, héroes de la epopeya nacional, a los que el Estado había erigido un monumento. Mescherskii había privilegiado indebidamente a sus favoritos en la Corte, pero Soloviev, hijo de un pope, también vio en él la tradición del vicio que los viajeros extranjeros habían advertido en el siglo XVI. Más adelante la mujer del general Bogdanovitch se lamentaba de que un periódico extranjero relatara la llegada a Pa-

rís del hermano de Alejandro III, «el príncipe Sergio y su amante, M...», su ayudante. ¡Qué escándalo! Los conservadores veían en la homosexualidad declarada de las élites un descrédito para el régimen.

Los progresistas radicales, hijos de popes sublevados y con frecuencia feministas, no eran menos severos con la homosexualidad. En una carta a Andreiev, Gorki juzgaba severamente la apología estética de la homosexualidad realizada por Kouzmine (autor de la primera novela homófila: *Las alas*, de 1906, que provocó un escándalo* muy grande) e Ivanov afirmaba: «Son esclavos de la antigua moda, gente que no puede contenerse y confunde libertad y homosexualidad. Confunden la liberación de la persona de una forma especial con el hecho de pasar de una cloaca a otra, y a veces esto lleva a la liberación del pene, pero a nada más». Esta consideración de la homosexualidad como vicio hedonista y asocial, cómplice objetivo de regímenes despóticos, anunciaba el deslizamiento en la época soviética hacia una concepción de la homosexualidad ligada al fascismo*. Su amigo Chéjov no podía dejar atrás su desprecio por el médico higienista de las lesbianas, asociadas a la prostitución. En cuanto a Vassili Rozanov, ensayista atípico (*La gente del claro de luna*, 1911), se opuso al cristianismo ascético y represivo de la Iglesia, manifestado en el celibato monástico y el moralismo pudoroso, y a la sexualidad cósmica de la Biblia, de la que se hizo cantor «pornógrafo», pero veía al homosexual solamente como un enemigo del sexo como tal (visión que quizá estuviera basada en que frecuentaba a personas inhibidas) y su influencia sobre la Iglesia le parecía evidente. Ya fuera libertino o casto y etéreo, el homosexual siempre era un ser desviado, corruptor, enemigo de la vida y de la sociedad, objeto de fantasmas contradictorios y un cómodo revulsivo.

Deseada por los liberales y los socialistas, la despenalización* de 1917 era ambigua. Provenía de una visión psicopatológica que excusaba a las víctimas de su enfermedad o anormalidad* (innata o adquirida) y ridiculizaba el moralismo religioso oscurantista. En la medida en que era una segunda naturaleza, la homosexualidad consentida entre adultos no molestaba a nadie y su represión era cruel. Pero sería deseable algún tratamiento*, pues la condición de homosexual era dolorosa. De esta forma, la cura debía ser elegida, y la Unión Soviética se jactaba de su legislación progresista en 1930 en el artículo de la *Gran enciclopedia soviética*.

Pero la virtud estalinista exigía, en nombre de una moral igualitaria y de un Estado totalitario, una normalización de la sexualidad reducida a la función procreadora. El placer, *a priori* sospechoso, sólo era legítimo en el cumplimiento de la tarea social. El ciudadano soviético estaba llamado a procrear y a criar a una progenitura conforme a los criterios demográfi-

cos de la política del Estado, totalmente natalista después de la guerra civil, y de los «valores soviéticos»: la familia* tenía su función principal como primera «célula» de la socialización. En este contexto, la función reproductora de la sexualidad se convirtió en un dogma, justificado científicamente por la naturaleza biológica de la especie, mientras que el carácter profundamente social de los «productores» (económicos y sexuales), que recorre toda la teoría de Marx, implicaba la responsabilidad de los soviéticos ante el Estado (representante de la sociedad perfecta, que tenía que llegar) en materia sexual. La homosexualidad era un desperdicio de energía y de producción. Además, el enfrentamiento antinazi perjudicó a los homosexuales, asociados a las SA cuando se produjo «la noche de los cuchillos largos». Gorki se atrevió con un artículo titulado: «Erradicada la homosexualidad y desaparecerá el fascismo*» (*Pravda*, mayo de 1934). Un decreto de diciembre de 1933 reintrodujo en el Código Penal (artículo 154, después 121) los términos de 1832.

Tchicherin, ministro de Asuntos Exteriores, fue enviado para que le hicieran un tratamiento y fue destituido. La represión comenzó en 1933-1934. La justicia soviética fue severa. En 1936 el procurador Krylenko la convirtió en un reto antiburgués y antifascista. El homosexual fue acusado de colusión con el fascismo, era la «hez de la sociedad», «la canalla desclasada» del régimen anterior. La homosexualidad era un signo de la decadencia moral y del nihilismo irracional de la burguesía en crisis; fue fatal durante las purgas. Kouzmine murió a tiempo, pero su amante, Yuri Yurkune, fue fusilado en 1938. El artículo de la *Gran enciclopedia soviética* de 1952 lo convirtió en un fenómeno occidental dado al alcoholismo, a la permisividad sexual y a las condiciones sociales capitalistas. La existencia de este fenómeno era, por tanto, un insulto y una imposibilidad en la Unión Soviética; la represión por medio de los campos de «los enemigos del pueblo» suprimía con violencia* lo real que la ideología cogía en falta. Y el gulag* creó en la violencia una homosexualidad de sustitución, y los «pasivos» supuestos o forzados a serlo se convirtieron en los «degradados», objetos sexuales despreciados, o favoritos de los guardianes. Una sección del KGB se centró en el delito castigado con cinco años y proporcionó un contingente de 1.000 nuevos presos al año de media, es decir entre 50.000 y 60.000 hasta el final del régimen. La homosexualidad que se resistía a las condiciones socialistas procedía de la psiquiatría*, de las «perversiones* sexuales» (con el sadismo y la pedofilia*); quedaba claro que se daba en psicópatas.

Pero un decreto de Yeltsin abolió la penalización* en 1993, como señal de la democratización que se mostraba a Occidente. De todas formas, la estigmatización postsoviética adopta la forma de la ironía popu-

lar contra los «azul cielo» (*goluboi*), en tanto que las lesbianas son llamadas «niñas-rosa»: en ello se expresa la condescendencia de los adultos verdaderamente «normales» frente a la inmadurez de estos retrasados psíquicos, extraño avatar del sistema heterosexista de marcaje de los sexos desde el nacimiento a través de los colores de las cintas de las guarderías y los jardines de infancia: los colores pálidos señalan el comienzo, y en el caso de los homosexuales el bloqueo del desarrollo sexual masculino o femenino en un estadio inmaduro. Esto formaba parte de un freudismo vulgar que atravesó toda la Unión Soviética. Se encuentra también en términos despreciativos y agresivos como «*pedik*», «*pidor*», abreviaturas de «*pederasta*». La homofobia se expresaba naturalmente a través del peor insulto entre hombres. El cuestionamiento de la virilidad, *Idi na khui* («te va a encular») no se dirigía especialmente a los *goluboi* y podía reemplazar el *ieb tvoyau mat'* («fo-lla a tu madre»), muy humillante. En el país en el que todo era político, *Gomoseksualist* transformaba una orientación sexual en opción ideológica. El refinamiento oriental del débil armenio Mikoyan hizo recaer en este alto responsable soviético la reputación de haber servido de «favorito» en el equipo de Stalin: ¿cómo explicar de otra forma que sobreviviera a las purgas y su longevidad en las altas instancias? Este rumor (¿o era sólo una broma?) reflejaba una psicología vulgar que proyectaba su lógica sobre el poder (temido y deshonrado) y encontraba en el reduccionismo sexual un medio de despreciar al tirano (Stalin era caucasiano).

La ambigüedad de la población hacia la «democracia» decepcionante y dudosa, asociada a la descomposición del país y al final de la seguridad de la era de Breznev, vincula este régimen «femenino» con la debilidad del poder central y con la homosexualidad, despenalizada enseguida por Yeltsin. Considerados los beneficiarios de este liberalismo occidental, a los homosexuales se les llama «demócratas sexuales». Hay que observar también la metáfora del abuso de poder (el pueblo inocente es sodomizado por la libertad de los poderosos) y una analogía (los homosexuales son a la sexualidad lo que los corruptos del poder son a la democracia). La despenalización sonó como una confesión de complicidad e hizo de los homosexuales los privilegiados de la era de la corrupción. Gorki no estaba muy equivocado. Para los nacionalistas y los nostálgicos del Imperio y del orden igualitario estalinista, ortodoxos eslavófilos y comunistas, estos gozadores viciosos simbolizan la perversión moral extranjera contra el pueblo ruso, debida a la penetración multiforme del enemigo en la santa Rusia. La Iglesia ortodoxa rechaza ferozmente toda banalización, y exige al Estado la protección de los menores y la prohibición de la enseñanza y de los puestos de mando a los perversos. El historiador ortodoxo y patriota Andrei V. Gruntovskiy, en su *El boxeo en Rusia: historia, etnografía,*

técnica (San Petersburgo, 2002), defiende el renacimiento de las virtudes nacionales y el aprendizaje del boxeo como escuela de honor y de socialización de los jóvenes. Según él, «la ausencia de tradición en el campo de la educación sexual produce el desarrollo de la inversión* (rechazo de la norma sexual), lo que está ligado a la aparición del sadismo bajo una forma abierta u oculta». A partir de ahí, apoyándose en la teoría energética de Freud y en la espiritualidad ortodoxa, ve en el deporte* un remedio contra la decadencia moral. En Rusia, Ucrania y Bielorrusia, la psiquiatría ha tomado el relevo a la penalización, invitando a los «anormales» a tratamientos* médicos. En particular es el caso de las víctimas de las discriminaciones policiales, acusadas de *hooliganismo* por su actividad militante o por reunirse. Extraña continuidad de la asociación entre disidencias política, moral y sexual: la homofobia de Estado desaparece, es la delincuencia lo que le sirve de tapadera. La Policía y la administración local, bastante conservadoras, reflejan la homofobia de la población, que ha disminuido desde 1991, sobre todo en las capitales entre los jóvenes mejor educados y los «occidentalizados».

En 1999, la homosexualidad dejó de figurar en la lista de enfermedades mentales. El tejido asociativo y la visibilidad son cada vez mayores, sobre todo en las grandes ciudades. Según una encuesta realizada por el instituto sociológico FOM en abril de 2009, el 36 por 100 de las personas consultadas no desaprobaba la homosexualidad, frente al 43 por 100 al que le parecía reprobable; sólo el 11 por 100 de los encuestados afirmaba conocer en persona a alguien con esa condición. Desde 2005, a pesar de contar con la prohibición de las autoridades locales, se han celebrado en Moscú manifestaciones del Día del Orgullo –tachadas por el alcalde de la ciudad, Yuri Luzhkov, de «satánicas»–, que se han saldado con detenciones y violentos enfrentamientos. En octubre de 2010, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos condenó a la administración rusa por violar los derechos de los activistas homosexuales al prohibirles manifestarse.

► ENGELSTEIN, Laura, *The Keys to Happiness: Sex and the Search for Modernity in Fin-de-siècle Russia*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1992. –FRÉMONT, Benoît, «Out of the Blue: une histoire des homosexuels en Russie», *Regard sur l'Est*, 2001, núms. 26 y 27. –KARLISNKY, Simon, «Russia's Gay Literature and Culture: The Impact of the October Revolution», en CHAUNCEY, George, DUBERMAN, Martin, VICINUS, Martha (dir.), *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, Nueva York, Penguin, 1990. –KON, Igor, *The Sexual Revolution in Russia from the Age of the Czars to Today*, Nueva York, Free Press, 1995. –KOUZMINE, Mikhaïl, *Les Ailes* (presentación y

traducción de B. KREISE), Toulouse, Bibliothèques Ombres, 2000. –KREISE, Bernard, «Avant-propos», en JOUKOVSKI, Vassili, *Les Derniers Instants de Pouchkine*, Bibliothèques Ombres, Toulouse, 2000. –LEVIN, Eve, *Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs 900-1700*, Ithaca-Nueva York, Cornell Univ. Press, 1989. –MOROZOV, G., ROMASSENKO, V., *Neurologie et Psychiatrie*, trad. de E. BRONINA, Moscú, Ediciones de la Paz, s.f. [poco después de 1950]. –STERN, Mikhaïl, *La Vie sexuelle en URSS*, París, Al-

bin Michel, 1979. –TULLER, David, *Cracks in the Iron Closet, Travels in Gay and Lesbian Russia*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1996. –VICHNEVSKI, Anatoli, *La Faucille et le rouble, la modernisation conservatrice en URSS*, París, Gallimard, 2000.

Nicolas PLAGNE

→ *Balcanes; Biblia; comunismo; Europa del Este; gulag; herejía; Justiniano; ortodoxia; Sodoma y Gomorra; teología.*

S

SAFO

Safo es el personaje emblemático de la homosexualidad femenina. El término «safismo» se deriva de su nombre, y el de «lesbiana», de la isla de Lesbos donde vivió. Sin embargo, el significado de estas palabras en Europa, donde no se fijó hasta el siglo XIX, y en la Antigüedad son muy diferentes, no tienen relación con Safo y se utilizan para denominar a las homosexuales. Con el transcurso del tiempo, según los fragmentos que nos han llegado, se creó en torno a la poetisa un auténtico mito, cambiante y paradójico, que no distinguía el «yo» real del «yo» poético, y «las numerosas ficciones de Safo» (Joan Dejean) contribuyeron a quitarle su fundamento histórico. Se convirtió en la figura intemporal de la homosexualidad femenina, en la que se materializan los distintos discursos homófobos*.

Safo vivió en la isla griega de Lesbos a finales del siglo VII a.C. El más conocido de sus poemas, destinados a ser cantados, describe las manifestaciones físicas del amor y del deseo de una mujer por otra mujer (fr. 31). Al usar la primera persona, Safo crea una atmósfera en la que se mezclan los paisajes naturales, la música, los olores y los sentimientos. En su época no fue condenada ni rechazada por el homoerotismo expresado en su poesía. En Grecia fue alabada por su talento y si la comedia de los siglos V-IV a.C. la convertía en amante de varios hombres, se debió probablemente a que se trataba de una mujer célebre y a que en Atenas los habitantes de Lesbos tenían mala reputación (el verbo griego *lesbiazein* generalmente significa «hacer una felación»). Hasta finales del siglo I a.C., en Roma, no se habló de la orientación sexual de la poetisa (la distinción entre el «yo» real y el «yo» poético no se planteó nunca). Se desarrolló entonces un discurso doble, asociando uno de ellos la homosexualidad femenina al desenfreno* sexual (Safo se convirtió en una mujer de costumbres desordenadas, en una *tribada*), y expandiendo el otro el mito del suicidio de Safo, que se habría arrojado al mar desde el acantilado de la isla de Leucade por un hombre llamado Faón (Ovidio, *Heroides*, XV).

Safo, redescubierta en los siglos XVI y XVII, ha sido constantemente reinventada sobre la base de este discurso múltiple. Las primeras ficciones fueron realizadas por los filólogos. En 1555 Louise

Labé inauguró la visión, pronto dominante en Francia, de una Safo heterosexual. Le Fèvre, que publicó a Safo en 1660, afirmó claramente que amaba a las mujeres, sin condenarla ni defenderla; los demás eruditos del siglo XVII permanecieron indecisos o favorables a la tesis de Louise Labé. En el siglo XVIII no se puso en duda la heterosexualidad de Safo. En el siglo XIX los helenistas alemanes defendieron a una Safo casta. El primero, Welcker en 1816 con su *Safo liberada de un prejuicio dominante*, donde explica que homosexualidad femenina y talento poético son incompatibles. Fue seguido por algunos franceses como Rableen en 1855, que no tradujo entero el fragmento 31, o por Lebey en 1895, que optó por el pronombre masculino en la *Oda a Afrodita*. En la actualidad, Édith Mora ve reacciones homófobas en estas interpretaciones de la obra de Safo; K. J. Dover, invocando la ambigüedad de los propios textos, demuestra el peso de los prejuicios de los traductores que suprimieron «la única indicación de que la persona deseada era una mujer»; J. J. Winkler recordó las traducciones impregnadas de misoginia y de las angustias homófobas de los filólogos, y Holt N. Parker mostró que el personaje de «Safo-profesor» es una construcción al servicio de una norma heterosexual masculina. Además, el hecho de que Welcker (1816) imaginara una Safo virtuosa, mientras que él hacía apología de la homosexualidad masculina en la literatura griega, incita a pensar que se trata en realidad de lesbofobia y del miedo suscitado por la expresión del deseo femenino.

Entre 1895 y 1910 en Francia numerosos autores proclamaron la homosexualidad de Safo. René Vivien propuso una traducción de sus poemas en 1903, enriquecida con los nuevos fragmentos hallados en Egipto. Como señala Édith Mora, la hizo «más lesbiana para la opinión pública de lo que era en sus propios versos», añadiendo versos de su cosecha. Esta nueva Safo se convirtió así en «la lesbiana madre, figura tutelar que encarna la tentación homosexual» (Nicole Albert). En el Larousse de 1875 «una Safo» es por antonomasia una «mujer cuyo genio o costumbres recuerdan a la célebre mujer que llevaba este nombre». Un deslizamiento de la casta Safo hacia la cortesana, después la sensual lesbiana, nuevas ficciones de Safo, se realizó en la literatura francesa a partir del final del siglo XIX. Cortesana para Deschanel en 1847, la *Safo* de Dau-

det en 1884 era una prostituta que tenía experiencia con «toda la gama sexual [...] en toda la gloria horrible de Safo». Baudelaire la convirtió en prototipo de la «mujer dañada», Verlaine en una loca, que vagaba como una «loba» y «se arranca los cabellos a puñados».

Los trabajos de los primeros psiquiatras del siglo XIX, como Krafft-Ebing y Havelock Ellis, que definían la homosexualidad como una inversión* sexual, influyeron en el contenido lesbóforo de las novelas sáficas. Safo representa la amenaza del contagio* lésbico en *La última jornada de Safo* (1901) de Faure, donde propone una revolución sexual, enseñando a las mujeres cómo «procurarse por sí mismas todas las voluptuosidades», y en *Les Désœués* (1924) de Charles Étienne y Dulac, donde la heroína se vuelve lesbiana después de haber abrazado a su compañera de *music-hall* que representaba a Safo. La lesbiana se convierte en un caso clínico: una «Safo lamentable», «trastornada» en las *Amants féminins* de Saint-Agen (1902). El propio nombre de la poetisa se convirtió en un insulto. En 1908, Jorau estigmatizó a Vivien, «sacerdotisa moderna de los amores lésbicos», y a «Safo», en tanto que Billy, creador en 1951 de «Safo 1900» (círculo literario) la calificó de «falsa Safo». De esta manera, Safo, de nuevo homosexual, desencadenó pasiones lesbóforas hasta mediados del siglo XX.

En la actualidad, de acuerdo con Joan Dejean, «Safo es un problema». Ya sea casta o tibiamente heterosexual a causa de los prejuicios homófobos, bien se admita su homosexualidad o haya sido transformada en lesbiana sexualmente insaciable, que alimenta los estereotipos homófobos. A finales del siglo XX la homofobia se expresaba más bien a través del silencio: Safo, una de las mayores poetisas de la historia, ha ido desapareciendo poco a poco de la cultura colectiva y el «amor griego» es masculino.

▶ ALBERT, Nicole, *Saphisme et décadence dans l'art et la littérature en Europe à la fin du dixième siècle*, tesis dirigida por Jean PALACIO, Sorbona-París IV, 1998. —DEJEAN, Joan, *Sapho. Les fictions du désir. 1546-1937*, París, Hachette Supérieur, 1994 (trad. de *Fictions of Sapho, 1546-1937*, Chicago Univ. of Chicago Press, 1989). —MORA, Édith, *Sapho. Histoire d'un poète et traduction intégrale de l'oeuvre*, París, Flammarion, 1966. —PARKER, Holt N., «Sappho Schoolmistress», *Transactions of the American Philological Association*, 1993, 123.

Sandra BOEHRINGER y Anne-Claire REBREYEND

→ *desenfreno; Grecia antigua; heterosexismo; historia; lesbofobia; vicio.*

SAN PABLO

Paulo de Tarso (muerto hacia el 62-64) fue un judío que comenzó combatiendo al naciente cristianismo antes de adherirse a la nueva religión y convertirse en uno de sus discípulos más fervientes y rigurosos. Sus actos aparecen sobre todo en el Nuevo Testamento, en el Libro de los Hechos de los Apóstoles, y su doctrina en sus cartas (o epístolas) que envió a las Iglesias que había fundado.

Su punto de vista es a la vez místico y moral: se interesó por la figura de Cristo y por las relaciones de los individuos con Dios. La teología* cristiana de la Iglesia se basa en gran medida en sus escritos; propone una filosofía* austera y dirige un juicio severo a la humanidad. Condena en ella todo lo que considera vicios*, entre los que ocupa un lugar preferentemente la homosexualidad. Los actos homosexuales son considerados malos porque representan una perversión* de la existencia y de la naturaleza humanas creadas y deseadas por Dios; así, Pablo introdujo el concepto de «contra natura*», retomado enseguida y hasta la actualidad por los miembros de las diferentes Iglesias cristianas para justificar las ideas homófobas y los actos violentos contra los homosexuales.

De hecho, para Pablo las relaciones entre personas del mismo sexo deben ser condenadas sobre todo porque representan la supervivencia de la antigua humanidad pagana, con sus leyes ajenas a Cristo y, por tanto, impuras. La condena de estos actos se establece así a partir de principios religiosos y morales, pero alcanza también a las personas que los realizan, inmersas en este juicio negativo. La distinción entre ambos (actos/personas) es demasiado sutil para ser eficaz de verdad y evitar desviaciones. Se dice, por otra parte, que el hecho de condenar los actos homosexuales más que a las personas que los realizan sería menos homóforo y podría significar un signo de «compasión».

▶ BOYARIN, Daniel, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley, University of California Press, 1994. —HUBAUT, Michel A., *Paul de Tarse*, París, Desclée, 1989. —MCNEILL, John, *L'Église et l'homosexuel, un plaidoyer*, Ginebra, Labor & Fides, 1982. —*Nuevo Testamento*, traducción ecuménica de la Biblia, París, Le Cerf / Les Bergers et les Mages, 1983. —SAFFREY, Henri-Dominique, *Histoire de l'apôtre Paul, ou Faire chrétien le monde*, París, Le Cerf, 1991. —THÉVENOT, Xavier, *Homosexualités masculines et morale chrétienne*, París, Le Cerf, 1985.

Thierry REVOL

→ *Biblia; contra natura; herejía; judaísmo; Sodoma y Gomorra; teología; vicio.*

SAN PEDRO DAMIÁN

Nacido en Italia en 1007, Pedro Damían fue una de las figuras más influyentes de la Iglesia católica en el siglo XI, especialmente durante el reinado del papa León IX. Damían fue monje, clérigo, obispo y luego cardenal. Jugó un importante papel en los movimientos de reforma de la Iglesia durante la segunda mitad del siglo XI. Posiblemente sea más conocido por su papel en el conflicto de las investiduras, una crisis de poder entre el papado y el Imperio en el que Damían defendió el derecho de los funcionarios seculares a elegir a los obispos y consagrarlos.

Pedro Damían fue también el autor de un pequeño libro escrito en latín titulado *Liber Gomorrhianus*. Escrito entre el 1048 y el 1054, este *Libro de Gomorra* apunta directamente al papa León IX, y también a las personas a las que acusa. Damían comienza su argumentación distinguiendo cuatro categorías de pecados sexuales «contra natura*»: los que pecan solos, los que se masturban mutuamente, los que practican el sexo intercrural, y los que «cometen el acto completo contra la naturaleza», es decir, la penetración anal. Según Damían, «estas cuatro prácticas provienen [...] de una impureza sodomita y de una raíz envenenada».

Damián propuso muy pronto que los que eran culpables de estos actos no debían ser admitidos en el clero y los que dentro del clero se declaraban culpables de estos actos debían ser destituidos. Se inquietaba en especial por los hombres que se confesaban ante personas con las que habían cometido este pecado, de manera que «los autores de esta falta se convierten en los jueces». Por otro lado, mientras que Damían decía que un obispo culpable de simonía (compra de funciones eclesiásticas, gran problema en los siglos X y XI) debía seguir siendo obispo a pesar de todo, el hombre de la Iglesia que practicaba la sodomía pecaba contra la naturaleza y no podía cumplir, por tanto, la función eclesiástica: «Ninguna ofrenda sagrada que haya sido mancillada con los crímenes de impureza será aceptada por Dios».

El lenguaje de Damían era particularmente severo: «En verdad, este vicio* nunca podrá compararse con ningún otro vicio, porque sobrepasa a todos los vicios. En efecto, este vicio es la muerte del cuerpo, la destrucción de las almas. Contamina la carne; apaga la luz del espíritu, abre el infierno, cierra la puerta del cielo. [...] Este vicio expulsa a los hombres del corazón de la comunidad eclesiástica y los fuerza a orar junto a los poseídos y a los que trabajan para el diablo». Examinando las penitencias redactadas por sus predecesores, Damían los condena por la excesiva, en su opinión, indulgencia de sus castigos con las prácticas homosexuales. Para Damían, el único medio de combatir esta forma de lu-

juría consistía en pensar en la recompensa que la castidad obtenía del cielo.

A primera vista, el tratado de Damían parece totalmente convencional. Contiene ideas muy familiares: la descripción de la homosexualidad como un acto contra natura, la conexión con los sucesos bíblicos de Sodoma* y Gomorra, y el miedo a las relaciones sexuales entre los sacerdotes y aquéllos a los que deben guiar. Pero a pesar de esta impresión, hay algo completamente nuevo en la ideología que contiene este opúsculo. Es cierto que en el primer milenio de la era cristiana hubo prohibiciones contra las prácticas homosexuales, pero estas prohibiciones no eran muy rigurosas y en la mayoría de las regiones de Europa los actos homosexuales eran tolerados, permitidos e incluso a veces aceptados. No había una definición clara de la «sodomía» antes de este tratado, y esta obra es una de las primeras en las que se asocia tan netamente la sodomía con (o más bien, contra) la naturaleza.

En esta situación, las ideas de Damían en esta época fueron consideradas muy radicales. Como indica John Boswell: «Pedro no llegó a convencer a nadie de que la homosexualidad merecía una atención tan severa». En una carta a Damían, el papa le agradecía que hubiera escrito este tratado, pero le informaba de que no deberían ser destituidos de su oficio los que habían practicado estos actos durante un largo periodo (o con varios hombres en un periodo más corto) o los que «habían sucumbido a las prácticas anales». El papa reconocía que estos actos eran pecado pero pensaba que no había que tratarlos con la severidad que exigía Damían.

Sin embargo, *El libro de Gomorra* encontró su público en el siglo siguiente. La retórica* tan severa de Damían en lo que respecta a la sodomía fue codificada por la Iglesia por primera vez en 1179 durante el III Concilio de Letrán: «Quienquiera que haya caído en la incontinencia contra natura, a causa de la cual la ira de Dios cayó sobre los hijos de la perdición y destruyó las cinco ciudades, será, si es miembro del clero, expulsado o confinado a un monasterio para hacer penitencia; si es laico, sufrirá la excomunión y será expulsado de la comunidad de fieles». La sensibilidad religiosa de aquella época, que introdujo varios mecanismos de opresión sobre los judíos, los herejes y los leprosos, se sirvió de la ideología desarrollada por Damían en el siglo XI para justificar su actitud hacia la homosexualidad, actitud cuyos efectos todavía se dejan sentir en la actualidad.

● *Liber Gomorrhianus, Patrologia, Series Latina* [éd. Migne], París, Garnier Frères, 1844. — *Book of Gomorrah*, Waterloo, Wilfrid Laurier Univ. Press, 1982.

► BOSWELL, John, *Christianisme, tolérance social et homosexualité*, París, Gallimard, 1985 [ed. cast.:

Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad, Barcelona, El Aleph, 1993]. –JORDAN, Mark, *The Invention of Sodomy in Christian Theology*, Chicago, Chicago Univ. Press, 1997 [ed. cast.: *La invención de la sodomía en la teología cristiana*, Barcelona, Laertes, 2002]. –LECLERQ, Jean, *Saint Pierre Damien, ermite et homme de l'Église*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1960. –TIERNEY, Brian, *The Crisis of Church and State*, Toronto, Univ. of Toronto Press, 1988.

Adam WEISS

→ *Biblia; contra natura; herejía; Inquisición; Juan Pablo II-Vaticano; san Pablo; Sodoma y Gomorra; teología; vicio.*

SHEPARD, MATTHEW

Lamentablemente, la trágica muerte de Matthew Shepard (1976-1998) no tuvo nada de extraordinario. Los homicidios homófobos están al orden del día en Estados Unidos (y en otros muchos países como México y Brasil, por ejemplo), y las propias cifras del FBI indican un inquietante aumento de las agresiones homófobas en los últimos años (aunque esta progresión inquietante pueda explicarse en parte por el recuento más sistemático de los datos estadísticos y por la actitud de las víctimas y de las familias, posiblemente menos dispuestas a guardar silencio que antes). En este sentido, el asesinato de Matthew Shepard no fue más que un triste suceso entre otros.

Pero este suceso se convirtió en un acontecimiento. Acontecimiento mediático por la amplitud de las reacciones provocadas: en todo el país hubo muestras de tristeza y compasión, incluso más allá de las fronteras nacionales; pero los discursos homofóbicos duplicaron su violencia* y odio, al afirmar que Matthew Shepard estaba condenado, como todos los homosexuales, a perecer en las llamas del infierno. Acontecimiento también político: además de las asociaciones* de gays y lesbianas, muchos ciudadanos se sintieron afectados personalmente por este suceso; el propio Bill Clinton se declaró profundamente conmovido por esta detestable acción; y se emprendió a escala nacional el debate sobre los *hate crimes*: ¿no deberían figurar los crímenes homófobos en el mismo lugar que los crímenes de odio (crímenes antisemitas y crímenes racistas sobre todo) específicamente condenados por la sociedad y la justicia? Acontecimiento moral, finalmente: sin duda por primera vez todo el país se enfrentó a la idea de que lo verdaderamente escandaloso moralmente no era tanto la homosexualidad como la homofobia. En este sentido el asesinato de Matthew Shepard produjo una ruptura simbólica.



El reverendo Phelps, pastor de la comunidad de Wetsboro Baptist Church, enarblando dos carteles durante los funerales de Matthew Shepard: «Matthew al infierno», «No a las leyes especiales para los maricas».

Martes 6 de octubre de 1998. Matthew Shepard, estudiante de Ciencias Políticas en la Universidad de Wyoming se encuentra en Laramie, en el bar Fireside. Le abordan dos jóvenes, que se dicen gays y le proponen que vaya con ellos en su coche fuera de la ciudad. Allí los dos hombres le atacan violentamente, le atan a un poste, le torturan, le rajan la cara, le aplastan la cabeza y le dan por muerto. Dieciocho horas después, un ciclista repara por azar en el cuerpo, atado y moribundo. Se le transporta urgentemente al hospital, pero su cráneo aplastado no deja ninguna esperanza. Matthew entra en coma y fallece el lunes 12 de octubre a las 0.53.

Las asociaciones de gays y lesbianas reaccionaron enseguida. El 15 de octubre se celebró una vigilia con velas (*candlelight vigil*) en Washington en las marchas al Capitolio, con la presencia de Ellen Degeneres, protagonista de la serie *Ellen*, que había hecho su *coming out* unos meses antes. La Human Right Campaign lanzó una campaña invitando a los sitios homosexuales de todo el mundo a vestirse de negro. Los funerales se celebraron al día siguiente en la intimidad, en Casper. Sin embargo, manifestaciones antigays intentaron boicotear la ceremonia con pancartas llenas de odio: «¡Matthew al infierno!». El reverendo Phelps de la comunidad de Westboro Baptist Church, que ya había organizado más de una manifestación de este tipo, se extendió en discursos repugnantes en el sitio de internet godhatesfags.com, y en los medios de comunicación* a los que fue invitado.

La movilización prosiguió por todas partes. Las vigiliadas se multiplicaron y el asunto se convirtió en un tema nacional. Los dos homicidas, Russel A. Henderson, de veintidós años, y Aaron J. McKinney, de veintidós, fueron detenidos enseguida. Se empezó el proceso. La estrategia de la defensa consistió en negar el carácter homofóbico del homicidio. Según los dos asesinos se trataba de un robo que había aca-

bado mal. Además, el propio McKinney declaró: «Yo no odio a los gays, incluso tengo un amigo gay» y afirmó que ignoraba por completo que Mat fuera homosexual. Pero esta teoría se contradijo con las primeras declaraciones de los acusados, con los testimonios de sus amiguitas y con una carta escrita por McKinney, que se había encontrado después, donde confesaba: «Being a verry (*sic*) drunk homobick (*resic*), I flipped out and began to pistol whip the fag with my gun». La defensa intentó entonces una segunda táctica: la *gay panic defense*, reconociendo implícitamente esta vez el carácter homóforo del homicidio. Utilizado con frecuencia en los procesos de este tipo, este procedimiento permite al criminal presentarse como la víctima de la víctima: efectivamente, McKinney declaró que Matthew Shepard le había hecho proposiciones deshonestas, que habrían justificado de alguna manera su pánico homóforo, ¡reacción, por así decirlo, de legítima defensa! Pero este escandaloso argumento que trató de justificar la violencia homófora fue rechazado por el juez. Finalmente, los dos hombres fueron condenados a cadena perpetua, escapando a la pena de muerte gracias a la intervención de Denis y Judy Shepard, los padres de Matthew.

A partir de ese momento el asesinato de Matthew Shepard marcó profundamente las conciencias en Estados Unidos. Alimentó la crónica política y judicial durante más de un año, inspiró una canción* a Elton John, *American Triangle*, y dio lugar a varias publicaciones, entre ellas una recopilación de poemas *in memoriam*, y a una obra de teatro de Moises Kauffman, todas ellas muy conmovedoras. Pero más allá de los hechos hay que preguntarse por las razones que hicieron a la opinión pública tan sensible a esta historia concreta. En efecto, todos los años se producen homicidios homóforos, y hasta entonces ningún caso había conseguido interesar realmente al pueblo norteamericano. Ni siquiera Brandon Teena, violada y asesinada, cuya relevante y trágica historia fue llevada a la pantalla en la película *Boys dont'cry*, había conseguido retener la atención del público.

En este caso concurren varios elementos. En primer lugar, las circunstancias «ejemplares» del crimen dieron la sensación de una representación trágica: un hombre joven guapo y simpático, preocupado por los derechos humanos, dos odiosos criminales, su trampa y su complot homóforo, la víctima atada, torturada, el ciclista que pasa de milagro sobre el cuerpo en mitad de ninguna parte, en resumen, se juntaban todos los ingredientes necesarios para hacer, lamentablemente, un mártir de Matthew Shepard. Además, la reacción de su entorno fue decisiva. Muy a menudo las familias se empeñan en ocultar el asunto con el fin de que no se conozca la homosexualidad de la víctima. Por el contrario, en

esta ocasión los padres quisieron comprometerse, tomaron la palabra y después crearon una fundación para luchar contra los crímenes de odio, para que la desgracia de su hijo pudiera servir para algo. Otro factor fue la coordinación de las redes de asociaciones de gays y lesbianas, sobre todo en torno a la Human Right Campaign, y los numerosos enlaces asegurados por los medios de comunicación en general y los sitios de internet en particular, que permitieron difundir en todo el mundo la historia y fotografías de Matthew. Finalmente hay que mencionar también el clima de odio homóforo exacerbado desde que comenzó el mandato de Clinton y los actos violentos cada vez más numerosos en los años y meses que precedieron al suceso. De hecho esta historia concreta marcó un momento de cristalización en torno a la cuestión homófora, un momento de revelación también para la opinión pública, que abrió los ojos a la realidad de los violentos homóforos en Estados Unidos.

«Pero recordad una cosa, declaró Walter, un amigo de Matthew. Sea lo que sea de bueno que pueda salir de todo esto, el precio pagado es demasiado alto.»

► BERRILL, Kevin, HEREK, Gregory (dir.), *Hate Crimes: Confronting Violence Against Lesbians and Gay Men*, Londres, Sage Publications, 1992. —GIBSON, Scott (dir.), *Blood and Tears: Poems for Matthew Shepard*, Nueva York, Painted Leaf press, 1999. —Human Rights Campaign, <http://www.hrc.org>. —KAUFMAN, Moises, *The Laramie Project: a Play*, Nueva York, Vintage, 2001. —LOFFREDA, Beth, *Losing Matt Shepard: Life and Politics in the Aftermath of an Antigay Murder*, Nueva York, Columbia Univ. press, 2000. —MAMA, Robin; SWIGONSKI, Mary, WARD, Kelly (dir.), *From Hate Crimes to Human Rights: a Tribute to Matthew Shepard*, Haworth Press, 2001.

Louis-Georges TIN

→ América del Norte; protestantismo; violencia.

SIDA

Se convirtió en un lugar común: la epidemia del sida habría contribuido a un retroceso de la homofobia y a una mejor aceptación social de la homosexualidad. También el PACS se adoptó en Francia en parte para remediar la situación de los gays enfrentados a la muerte de su amante. A partir de la epidemia y de los dramas que creó, el campo de la ficción hizo surgir figuras menos caricaturescas de la homosexualidad en las representaciones dominantes. La movilización comunitaria de una población golpeada de lleno por la epidemia, que estuvo en el origen de las

primeras y más importantes asociaciones de lucha contra el sida, contribuyó a forjar la imagen de una solidaridad ejemplar y a hacer si no siempre aceptable, al menos más respetable la irrupción en el campo político de personalidades gays o lesbianas. La lucha contra el sida habría permitido así colocar los jalones de una forma de institucionalización de la homosexualidad.

No se pueden negar estos hechos. De todas formas, se puede observar su reverso en cada uno de ellos. Aunque es cierto que la aprobación del PACS —no hay que olvidar que fue arrancado al término de un debate en el que los homófobos de toda clase se lo pasaron en grande— encontró su justificación en la constatación realista de la insuficiencia del derecho francés para proteger a las parejas de gays y lesbianas, y hay que señalar que el recurso casi exclusivo en los argumentos de sus promotores a las situaciones trágicas creadas por el VIH contribuyó a desplazar el debate del registro político de la igualdad entre las sexualidades hacia un registro compasional a menudo limitado a la eficacia de la gestión sanitaria. Si bien es incontestable que el sida permite diversificar las representaciones de los homosexuales, hay que reconocer que esta extensión del espectro de los escenarios disponibles a los jóvenes gays y lesbianas se hizo a favor de la promoción de una figura de la homosexualidad tan consumible como doliente y trágica. Se hubiera querido, finalmente, que el carácter «ejemplar» de la comunidad homosexual, señalado, unos más que otros, por numerosos editoriales y responsables políticos, incluidos aquéllos a los que no les faltó la ocasión de agitar el fantasma del «peligro* comunitarista», hubiera servido para una crítica seria del contexto en el que esta ejemplaridad se tuvo que desarrollar: la indiferencia casi general de los poderes públicos, de la opinión de los medios de comunicación* respecto al sufrimiento y a la muerte de miles de homosexuales en los primeros años de la epidemia. La comunidad homosexual fue ejemplar a partir de la mitad de la década de 1980, sencillamente porque se vio obligada a serlo; estaba todo por hacer y difícilmente se podía contar con otras fuerzas que no fueran las suyas. En definitiva, sería absurdo negar que los dramas provocados por la epidemia del VIH contribuyeron a hacer avanzar el «dossier homosexual» y que las dos décadas de la epidemia fueron también años de «liberación» homosexual, aunque no hay que olvidar que la susodicha «liberación» tuvo un precio muy alto, y que estas mejoras se dieron dentro del escenario de una homofobia arrependida.

En los países industrializados el sida afectó en primer lugar, sin distinguir entre hombres y mujeres, a categorías sociales definidas, comenzando por los homosexuales y los consumidores de drogas, ya que el VIH se difundió por conductas y no por sim-

ple contacto; a diferencia de otras epidemias, el sida fue ante todo un drama que se centró en sectores sociales concretos, definidos por sus comportamientos. En lo que se refiere a los homosexuales masculinos, sin lugar a dudas el sida se aprovechó, en la población gay, del desarrollo de una sexualidad promiscua y de la experimentación de nuevas formas de amar, facilitadas desde finales de la década de 1970 por el aumento de los lugares de convivencia que facilitaron los encuentros, pero evidentemente esto no significaba que el sida fuera consustancial a la promiscuidad o a la homosexualidad: el VIH se transmitía a través de prácticas específicas, por lo que sólo por ahí se podía detener su difusión. En este sentido, la expansión de la epidemia en la población homosexual se debió a la lentitud en la puesta en práctica de políticas públicas de prevención en todo el mundo.

Hubo que esperar a 1996, en Francia y en la mayoría de los países ricos, para que los gays no encabezaran las listas epidemiológicas de nuevos casos de sida. Esto se debió en parte a los nuevos límites de una epidemia que aparecía, entonces más que nunca, como una enfermedad de la precariedad social. Sin embargo, más de la mitad de las 40.000 personas que murieron de sida en Francia son homosexuales: la epidemia golpeó de lleno a los gays en la época en la que no había medidas médicas para enfrentarse a ella. La comunidad gay se vio duramente afectada: los homosexuales vivos que conocieron las décadas de 1980 y 1990 pueden dar testimonio de cómo el sida afectó trágicamente a sus vidas, cuando tuvieron que afrontar que eran seropositivos, la enfermedad de un amigo o la muerte de un amante.

Quedarse en esta dolorosa constatación sería totalmente insuficiente, ya que es cierto que la homofobia influyó en que una comunidad diezmada por el sida creciera sin cesar, y en todas sus dimensiones. Sin ceñirnos a una causalidad simple y unívoca se puede decir, por una parte, que la homofobia fue uno de los factores de extensión de la epidemia, y por otra, que el sida permitió la reforma y renovación de la retórica* homófoba.

Debemos dedicar un breve recuerdo a las dificultades y retrasos de las políticas de información y de prevención contra el VIH, y a la timidez de las primeras campañas. El ejemplo francés, aunque no recoge la descripción de todas las políticas adoptadas en otros países, nos sirve al menos para hacer una descripción a grandes rasgos: efectivamente, en todos los países industrializados, en la medida en que la epidemia parecía circunscribirse a los homosexuales y consumidores de drogas, los poderes públicos tuvieron reticencias para comprometerse. Lanzar una campaña de prevención habría significado hacer demasiado por los maricas y drogadictos, con el riesgo de comprometer su reputación política y de

verse criticado por emprender acciones discutibles. Así fue como en Francia se atrasaba una y otra vez la aplicación de un mínimo dispositivo legal que hubiera permitido al menos la publicidad de los preservativos, prohibida desde 1920 por una ley de otro tiempo, que trataba de luchar contra la baja tasa de natalidad*. La ley Neuwirth de 1967, que autorizaba la contracepción, no la había derogado: la promoción de las prácticas contraceptivas seguía prohibida y, en consecuencia, la de los preservativos. Hubo que esperar a 1986 para que por fin se autorizara la publicidad del condón; a 1987 para que se lanzara la primera campaña pública de prevención, y al final de la década de 1990 para que aparecieran furtivamente, en campañas dirigidas al gran público, gays identificables, ya que durante mucho tiempo se había impedido la menor campaña en la que aparecieran representados homosexuales en los *spots* de televisión y en los anuncios y páginas de los periódicos, en nombre de un rechazo, aparentemente generoso, a la «estigmatización» de los homosexuales, cuya principal consecuencia fue la de perpetuar la invisibilidad de los gays en los discursos públicos.

Mientras tanto se fueron creando asociaciones* de lucha contra el sida, que trataron de paliar como pudieron el déficit político de la sanidad pública en materia de sida. Aunque la mayoría de sus miembros eran gays, mantuvieron discursos diferentes sobre la dimensión homosexual de la epidemia: unas, como AIDES, que fundó la red francesa de solidaridad homosexual en Francia, prefirió separar al principio el lazo entre homosexualidad y sida para limitar en todo lo posible los efectos perversos, en una época en la que la muerte de maricas parecía no preocupar a nadie; otras, como Act Up-París, nacidas algunos años después, afirmaban por el contrario este lazo para criticar la falta de acción de los poderes públicos, y para poner un cortafuegos al círculo vicioso de la vergüenza* en el que habían quedado encerrados los enfermos de sida. Las estrategias fueron muy opuestas –se establecieron con años de distancia y respondían en este sentido a necesidades distintas– pero procedían de un mismo diagnóstico: el de los efectos de la homofobia sobre la propagación de la epidemia y sobre la situación de los enfermos. Pues por encima de sus divergencias estratégicas, por encima de los conflictos internos en el campo (asociativo, médico, científico) de la lucha contra el sida, todo el mundo se puso rápidamente de acuerdo en un discurso mínimo: 1) el sida actuaba como un revelador de la fragilidad social: su extensión en algunos sectores de la población era directamente proporcional al nivel de discriminación* que sufrían estos sectores. 2) el sida, debido a las situaciones afectivas y sociales desastrosas que engendraba, agravaba aún más esta fragi-

lidad. Pensar en el sida era, por tanto, reflexionar directamente sobre estas condiciones políticas y sociales de difusión y ver que el VIH se extendía por todos los sitios donde no encontraba una capacidad de resistencia suficiente, es decir por todos los sitios donde los lazos sociales eran débiles o no existían. Pero también significaba comprender que el sida no era sólo el síntoma o el revelador de esta ruptura social, sino que la aumentaba y agravaba.

En este contexto era impensable combatir el sida sin una lucha contra los discursos homófobos que surgieron y se desarrollaron durante los primeros años de la epidemia. No sólo el sida y los estragos que causó entre los gays no impusieron inmediatamente el silencio a los homófobos, sino que éstos encontraron en el sida la oportunidad para reactivar sus discursos, que habían ido perdiendo fuerza con el tiempo. A falta de que el poder produjera un florilegio exhaustivo, al menos se podían tratar de indicar algunas de las causas más significativas, más brutales o más eufemizadas.

«Poblaciones de riesgo»

Por una parte, algo evidente: el VIH se transmite por prácticas de riesgo, y es por estas prácticas como se puede impedir la difusión. Por otra, un fantasma que se impondría mucho tiempo y que todavía informa hoy día algunas categorías del discurso epidemiológico: el VIH sería algo propio de las «poblaciones de riesgo». Sabemos que en los países occidentales el sida fue enseguida mediatizado con la absurda denominación de «cáncer gay». Desde entonces la lógica que se impuso en este sentido no dejó de reproducirse por todas partes: el sida apareció como la enfermedad del otro, del que hay que protegerse. Era «la enfermedad de las 4 h»: homosexuales, heroinómanos, haitianos y hemofílicos. En este sentido, muchos discursos homófobos sobre el sida se inscribían en la categoría más general de los discursos de exclusión, que pretendían adosar la política de lucha contra el sida, o los modos de protección imaginaria, a la identificación y aislamiento de partes enteras de la población. La extrema derecha* francesa designó así a los homosexuales y a los emigrantes como factores de riesgo; en Japón y en China se imputó a los occidentales, en África negra a los blancos, etcétera.

Casi siempre –y en muchos países–, el efecto de este tipo de representaciones tuvo una consecuencia doble: por una parte, la negación de la realidad de la epidemia permitió legitimar la ausencia de una política coherente de prevención, cuidados y tratamientos; por otra, la proliferación de discursos catastrofistas sobre los que se desarrollaron políticas de exclusión. El discurso del catolicismo inte-

grista en Francia, por citar sólo un ejemplo, es muy sintomático de esta doble dimensión: por un lado, insiste en el carácter «marginal» de una epidemia que «sólo mata a una parte débil de la población» para oponerse a cualquier movilización (*Permanences*, revista mensual de formación cívica y de acción cultural según el derecho natural y cristiano, núm. 340, marzo-abril de 1997, «La marea rosa»); por otro, se alertó contra la banalización de una homosexualidad mortífera y se propusieron medidas discriminatorias. Este discurso encontró un apoyo en la literatura pseudomédica que tuvo por principal objetivo la deconstrucción del «mito del sida heterosexual». Y adoptó formas concretas y directamente políticas: en 1991, cuando se revisó el Código Penal, los senadores Sourdille y Jolibois hicieron que el Senado francés aprobara dos enmiendas cuya necesidad justificaron invocando la urgencia de la epidemia del sida. El primero consideraba que la homosexualidad era una circunstancia agravante en los crímenes y delitos; el segundo restableció el delito de homosexualidad al volver a establecer una discriminación en la edad del consentimiento homosexual con relación a la edad en el consentimiento heterosexual. Estas enmiendas fueron rechazadas por la Asamblea Nacional.

En muchos países, para acantonar a estas «poblaciones de riesgo», fueron propugnadas políticas de salud pública específicas por parte de los líderes conservadores y de la extrema derecha, como el examen médico preventivo para los homosexuales. En Francia, Jean-Marie Le Pen propuso crear «sida-toriums», donde serían confinados los seropositivos y los enfermos de sida. En Estados Unidos, David Duke, candidato al puesto de gobernador de Louisiana, hizo otra propuesta: «Creo en la idea de un tatuaje indeleble en el que esté inscrito SIDA. Sería hecho en una zona íntima, quizá con caracteres rojos y negros. Este tatuaje salvaría vidas...».

Natura/Contra natura*

Al día siguiente del fallecimiento de Michel Foucault, el periódico *Libération*, a pesar de ser menos sospechoso de homofobia que la mayoría de los medios de comunicación de la época, oponía un vigoroso desmentido a los insolentes que habían ensuciado su memoria sugiriendo que había muerto de sida. Si creemos en las esquelas de los años siguientes, muchos jóvenes fallecieron de «leucemias fulminantes» o de cánceres repentinos: efectivamente, era imposible afrontar públicamente el estigma del sida y la sospecha de homosexualidad que éste conllevaba. Ello porque el sida aparecía como el síntoma de una vida depravada, pero también como un veredicto, el precio a pagar por haber derogado el



Preparativos para una manifestación antigays: «El sida cura a los maricas».

orden de la sexualidad que le fue impuesto por Dios o por su vertiente laica, la «naturaleza».

El «castigo divino» obtuvo cierto éxito entre las sectas religiosas y entre los puritanos de todo tipo. Recordemos las propuestas de Pat Buchanan*, portavoz de la derecha religiosa en Estados Unidos. «Los pobres homosexuales han declarado la guerra a la naturaleza, y ahora ésta les devuelve su terrible retribución»; o del modisto Paco Rabanne, que intentó reactivar en Francia el fantasma de un «castigo divino».

La prueba hacía la prueba: se podía decir que un enfermo moría como consecuencia de su vida. Albert German, presidente de la Academia de Farmacia, afirmó en 1991 ante una asamblea que no resistió: «El virus del sida ha tenido la virtud de atacar a los que han transformado la fisiología de la reproducción en placeres adulterados». Y más recientemente, Hani Ramadan, director del Centro Islámico de Ginebra, escribía en una tribuna de *Le Monde* el 10 de septiembre de 2002, cuyo objetivo principal era justificar la lapidación de la mujer adúltera, que el virus del sida «no ha salido de la nada» y que «sólo se exponen a él los que tienen un comportamiento desviado».

Falta de alteridad*

El arcaísmo demasiado claro del castigo divino o de la revancha de una naturaleza atropellada por la homosexualidad exigía un argumento más sofisticado para obtener algo más de credibilidad fuera de los círculos integristas. El *Catéchisme pour adultes*

de la Conferencia Episcopal de Francia (publicado en 1991 y distribuido por 13 empresas editoriales), inspirado sobre todo en cuestiones relativas al sida, y las tesis desarrolladas por el sacerdote psicoanalista Tony Anatrella, demuestran la forma en que la Iglesia católica basó su salud teórica en un psicoanálisis* desviado. Según éste, como otros, el hecho de que el sida prevaleciera en la población homosexual masculina se relacionó directamente con una definición de la homosexualidad concebida como un «rechazo» —o, según cada texto, con una «incapacidad»— para enfrentarse a la «diferencia de sexos*». De hecho resulta una «mala fe» propia de la «psicología homosexual» que «favorece una situación tramposa en las relaciones» (Anatrella, *Non à la société dépressive*). Cuando se es incapaz de acceder al otro, no se le da el respeto que se le debe; y no se tienen escrúpulos en contaminarle. Estas reflexiones sobre el sida son isomorfas a las reflexiones homófobas previas: el sida funciona aquí como el índice de la expulsión del otro consustancial a la homosexualidad; por el contrario, la negación de la alteridad que caracteriza a los gays es la piedra de toque de una teoría sobre el sida. No la quiere un sistema que marcha bien. Y aunque sea incontestable que el sida no es un atributo de los gays, estos pensamientos son aceptables: permiten hacer de todo nuevo seropositivo un homosexual metafórico. Para Anatrella la negación de la alteridad es el concepto que abre las puertas de una sociedad contemporánea depresiva, informada por la homosexualidad de una a otra parte.

Distan mucho las homilías moralizadoras de Tony Anatrella de la sociología apocalíptica de Jean Baudrillard. Pero en su lectura comparada podemos encontrar en sus textos extrañas resonancias. El sida está en el centro de la reflexión de *La transparencia del mal* de Baudrillard, igual que en *Contra la sociedad depresiva* de Anatrella, publicados casi al mismo tiempo a principios de la década de 1990. En uno y otro se describe como signo y veredicto de una negación general de la alteridad, de la que los homosexuales serían su vanguardia. El razonamiento en Baudrillard se produce por analogías: según él, el virus del sida sería al cuerpo moderno lo que la epidemia del sida es a la comunidad homosexual. A fuerza de profilaxis, de exterminio artificial de los gérmenes, el cuerpo moderno no sabe reaccionar a una adversidad imprevista: su sistema de defensa tendría la estupidez de la inteligencia artificial. El cuerpo moderno se caracterizaría, pues, por una expulsión de la alteridad, que Baudrillard también observa en los grupos homosexuales, identificables por la «compulsión de parecerse» que ha tomado carácter de ley, y por su «funcionamiento en circuitos cerrados». Estos «sistemas en vías de positivación total» que ha «expulsado a sus elementos nega-

tivos» los habrían hecho más vulnerables al VIH: «La ausencia de alteridad segrega esta otra alteridad inasequible, esa alteridad absoluta que es el virus». Al rechazar la confrontación con el otro sexo los homosexuales se expondrían a una alteridad más radical: la de la muerte.

Enfermos responsables y víctimas inocentes

Debido a que muy pronto fue imposible disimular que entre las personas afectadas no había —y no hay— sólo homosexuales y consumidores de drogas, debido a que el motivo de la vergüenza* asociada a la enfermedad, que permitió que durante mucho tiempo no se hablara de ella, no se resistía a la toma en consideración de sectores de la población menos sospechosos de llevar una vida poco decente, hubo que hacer distinciones entre los enfermos, clasificarlos, separarlos: por una parte, enfermos que no habrían robado su sufrimiento; por otra, víctimas a las que la enfermedad les habría sido transmitida injustamente, los que habrían sido contaminados por medio de transfusiones de sangre, los hemofílicos, mujeres y hombres «engañados»; de un lado, un sida veredicto; del otro, una injusticia total. Recordemos los años que tuvieron que pasar hasta que estalló el «escándalo de la sangre contaminada», pero no se habló nunca del escándalo del sida —una forma de señalar que había un abismo entre éste y aquel sida—. Desde el punto de vista del enfermo no había diferencia. Qué importaba: los discursos sobre el sida no hablaban del sida sino de su origen. Tras la categorización, la acusación: si los homosexuales fueron considerados responsables de su enfermedad, también eran responsables de la de otros que no la merecían. De conferencia en conferencia, el profesor Joyeux, famoso especialista en oncología, declinó las siglas VIH con toda tranquilidad: «En la Escuela de la Vida y del Amor H significa homosexualidad, I inocencia, V violencia», y así se jugaba la baza de que el sida era la fábula de una inocencia maltratada por la violencia y la homosexualidad. Albert German, al que ya hemos citado, hacía de los homosexuales «los responsables de la muerte de hemofílicos, de enfermos que había recibido transfusiones y de millones de muertos que se iban a dar»; y Tony Anatrella señaló la «mala fe» de los bisexuales, porque transmitían el virus de la población homosexual a una sociedad que no lo quería.

Revisionismo

Recordemos el ardiente debate que siguió a la publicación del libro *Le Rose et le noir* de Frédéric Martel, y de las páginas que dedicó a la actitud del

«movimiento homosexual» francés frente al anuncio de los primeros casos de sida. Hoy quedan pocas dudas de la dificultad con la que se puso en marcha, en los primeros años, una respuesta comunitaria a la epidemia naciente, pero algunos comentarios que se apoyan en el análisis incierto de Martel dan prueba de una homofobia sin complejos. Aquéllos que no consideraron conveniente preocuparse por la amenaza de la epidemia en el momento en el que todavía se la podía atajar, y que no criticaron la inacción de los poderes públicos, convirtieron después a los homosexuales y sus representantes en los responsables irrefutables. Fue mordaz ver a algunos de los más ardientes contadores del comunitarismo* reprochar a los representantes asociativos de la época, a los propietarios de lugares de convivencia o a los redactores de una prensa gay naciente no haber sabido cuidar a sus tropas. Desde *Minute* a *Marianne*, y de *Marianne* a *Esprit*, se multiplicaron los comentarios que hacían de este «escándalo» oportuno el compañero de la sangre contaminada —sirviendo el primero para relativizar el segundo— como si los contextos, las instituciones y sus responsabilidades fueran comparables. Era ignorar lo difícil que fue en su momento ver en su exacta medida la amenaza denominada «cáncer gay»: Hervé Guibert, en *El amigo que no me salvó la vida* cuenta cómo Foucault se reía a carcajadas la primera vez que oyó hablar del sida: «Un cáncer que afecte sólo a los homosexuales, es demasiado hermoso para ser real, es para morir de risa». La anécdota quizá sea demasiado irónica para ser textual, pero recuerda una época en la que en algunos diarios se hablaba de castigo colectivo y del retorno del palo: entre la amenaza del sida y la de los puritanos, se retenía la segunda, se la conocía mejor. Aquéllos que también opusieron una voluntad de no saber nada de la epidemia naciente habían luchado muchas veces para librar a la homosexualidad del dominio del discurso médico: hicieron así menos audibles los mensajes de alerta que algunos médicos intentaron lanzar.

Proselitismo*

En Francia, hasta el primer tercio de la década de 1990, la mayoría de los grupos de lucha contra el sida fueron creados y animados por homosexuales, desde asociaciones explícitamente comunitarias, —como Act Up— a las que lo eran menos, como Sol-EnSi, cuya tarea fue la de organizar una red de solidaridad con los niños afectados de sida y sus familias. La ocasión era demasiado buena: se les imputó a los militantes gays los fracasos más patentes de la lucha contra el sida. Es lo que hizo, entre otros, Annie Birraux, directora de la unidad de investigaciones sobre la adolescencia en la Universidad París IV

y asesora de la Agencia Francesa de Lucha contra el Sida (AFLS) hasta que se cerró en 1994. En un artículo titulado «Prevención o proselitismo», publicado en un número especial de *Science & Vie*, dedicado a la epidemia (1992), la señora Birraux explicaba que el sida, desde que fue identificado, se había convertido en el maná providencial gracias al cual los homosexuales habían conseguido acceder al poder político. Arrogándose el monopolio de la prevención, el «lobby* gay» circunscribió los riesgos a «un conjunto de conductas minoritarias». Peor aún: las acciones de prevención no habrían servido más que para enmascarar un «proselitismo homosexual» dirigido a los adolescentes. Los gays habrían contribuido así a la «extensión de la epidemia de sida» porque habrían hecho del sida su «bebé» (*sic*).

Este tipo de razonamiento tenía futuro: Albert O. Hischmann ha dejado claro cómo el argumento del efecto perverso (*perversity*) es uno de los motivos recurrentes de la «retórica reaccionaria». Está en la obra —una vez más— y en el conjunto de intervenciones de Tony Anatrella, que reveló que, no importa qué campaña de prevención fue la más preocupada en escamotear a los homosexuales del campo de la prevención, la promoción subrepticia de un «modelo homosexual» caracterizado por la banalización de la sexualidad. Es también la misma lógica que informa el discurso de la Iglesia católica cuando ven en la difusión y promoción de los preservativos un doble peligro: el riesgo de la «desilusión del amor rebajado» y el escollo de la «banalización de los encuentros sexuales» que contribúan paradójicamente a la «extensión de la epidemia».

► Act Up-París, *Le Sida*, París, Dagorno, «Combien de divisions», 1994. —AIDES, Periódico *Reaide*. —ANATRELLA, Tony, *Non à la société dépressive*, París, Flammarion, 1993 [ed. cast.: *Contra la sociedad depresiva*, Santander, Sal Terrae, 1994]. —BAUDRIILLARD, Jean, *La Transparence du mal, Essai sur les phénomènes extrêmes*, París, Galilée, «L'espace critique», 1990 [ed. cast.: *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Barcelona, Anagrama, 2001]. —EDELMAAN, Frédéric (dir.), *Dix Clefs pour comprendre l'épidémie. Dix années de lutte contre le sida*, París, Le Monde Éditions, 1996. —FEE, Elizabeth, FOX, Daniel M. (dir.), *AIDS: the Burden of History*, Berkeley, Univ. of California Press, 1988. —GUIBERT, Hervé, *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*, París, Gallimard, 1990 [ed. cast.: *Al amigo que no me salvó la vida*, Barcelona, Tusquets, 1998]. —GROSS, Larry, *Contested Closets, the Politics and the Ethics of Outing*, Mineápolis y Londres, Minnesota Univ. Press, 1993. —KRAMER, Larry, *Report from the Holocaust, the Making of an Activist*, Nueva York, St. Martin's Press, 1989. —

MENDES-LEITÉ, Rommel, *Chroniques socioanthropologiques au temps du sida, Trois essais sur les (homo)sexualités masculines*, París, L'Harmattan, 2000. –PINELL, Patrice (dir.), *Une épidémie politique. La lutte contre le sida en France, 1981-1996*, París, PUF, «Science, Histoire et Société», 2002. –POLLAK, Michaël, *Les Homosexuels et le sida. Sociologie d'une épidémie*, París, Métalie, 1988. –POLLAK, Michaël, SCHILTZ, Marie-Ange, *Les Homo- et bisexuels masculins face au Sida. Six années d'enquête*, París, GSPM, 1991. –WATNEY, Simon, *Policing the Desire: Aids, Pornography and the Media*, Mineápolis, Univ. of Minnesota Press, 1989.

Philippe MANGEOT

→ alteridad; comunitarismo; contagio; contra natura; medicina; peligro; proselitismo; retórica; vergüenza.

SOCIOLOGÍA

La existencia de la propia categoría de «homosexualidad» está tan asociada al ámbito psicomédico que la sociología aparentemente no tiene nada que ver con el fenómeno homófobo. Y de hecho lo que durante más de un siglo ha dominado en la sociología ha sido el silencio. Un silencio que tiene una explicación: hay que empezar por leer la sociología «fuera del sexo» y por encima. El último tercio del siglo XX abriría otra época. La sexualidad haría su irrupción en el campo sociológico, como consecuencia de la evolución interna y de los sucesos exteriores.

¿La sociología «fuera del sexo»?

Los que normalmente son considerados los precursores de lo que se llamaría «la sociología» no tenían ninguna doctrina especial sobre la homosexualidad, pero sí lo que podríamos llamar «posiciones» sin relación directa con su obra teórica: tenían las opiniones de su época. Encontramos también en ellos más expresiones de odio (o de repugnancia) que de comprensión tolerante. Pero se ignora lo que podrían pensar sobre este tema la mayoría de ellos. Algunos elementos que pueden ser desgranados aquí o allí proceden más bien del azar y de la anécdota por una simple razón: sociológicamente hablando la sexualidad no era un objeto de estudio.

Rousseau, por ejemplo, dejó estallar su repugnancia. Pero se trataba de experiencias personales y, si no conociéramos los tres intentos de seducción de los que fue objeto no la habríamos entendido (*Oeuvres complètes*, Gallimard, «La Pléiade», t. II, 67-69 y t. IV, 165-167). El «Moro» que le galantea durante

una estancia en Turín y quiere, tras las primeras caricias, «pasar a intimidades más indecentes», dejándole un recuerdo terrible, transformándose para él «el peor adefesio» en un «objeto adorable por el recuerdo de este falso africano».

En un texto que Deleuze califica de «difícil y bello», Marx señala enigmáticamente la necesidad de pensar la sexualidad como «una relación entre el sexo humano y el sexo no humano» (*Oeuvres complètes*, París, Gallimard, 182-184), lo que abría la posibilidad de sobrepasar la concepción heterosexista. Pero en *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (1983, Éditions Sociales, p. 140) [*El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*], Engels, su alter ego, expresó sin tapujos su odio a lo que él llamaba «vicios* sucios contra natura*» al escribir: «La degradación de las mujeres tuvo su revancha en la de los hombres y los rebajó hasta hacerlos caer en la práctica repugnante de la pederastia y deshonorarse a sí mismos deshonorando a sus dioses por el mito de Ganimedes».

Expresados o no, estos prejuicios comunes durarían mucho tiempo, y no sólo en Europa: en 1927, en la célebre monografía donde escribió la vida de los «hobos», obreros itinerantes y marginales de las grandes obras estadounidenses de principios de siglo, Niels Anderson habla de las costumbres más o menos regulares del grupo y especialmente de las relaciones entre hombres, de los juicios morales que no parecían molestar a nadie (*Les Hobos*, Nathan, 1991). El carácter de «evidencia» que tiene la homofobia corriente es tan grande que se impone a los que habrían podido analizarla y combatirla: es difícil no interpretar el silencio de Norbert Elias, gran teórico del proceso de «civilización de las costumbres» y homosexual «invisible», como el silencio de una fuerte autocensura. Hay que leer entre sus líneas para adivinar que tenía muy presente la posibilidad de estudiar el campo de las sexualidades múltiples y su relación con la afectividad como objeto de pleno derecho de la que se limita a sugerir de vez en cuando breve y discretamente su existencia.

Esta ausencia de teorización específica no tiene nada de misterioso: la «sexualidad» se construía como un objeto de la «ciencia» en el campo médico y psiquiátrico, y es en este discurso donde aparecía el término de «homosexualidad». Cuando Foucault describió la genealogía de una *scientia sexualis* que sustituía a un *ars erotica*, cuando desmontó los mecanismos de fabricación de una nueva categoría, la de los «perversos», abrió las puertas no de las «ciencias sociales» sino de lo que serían las «ciencias humanas». Y si hay que buscar el surgimiento de un contradiscurso, es en la literatura* donde hay que buscar: en ella se despliega, a partir del movimiento romántico y durante todo el siglo XX, todo un manojo de análisis utilizados en la creación literaria, justo

contrapunto y movimiento de resistencia a la homofobia dominante.

Pero la sociología no estaba ausente de este paisaje. Figura en él dos veces bajo dos modalidades diferentes e invisibles. La primera, bajo la forma omnipresente de los análisis «ingenuamente» heteronormativos; la segunda, a título si se puede llamar virtual y anticipado en las obras literarias que ponen en escena universos y personajes a los que los trabajos sociológicos antihomófobos del finales del siglo XX les confirieron (sin tener que referirse necesariamente a ellos) un estatus conceptual.

Hablar de «heteronormatividad*» es dar nombre a una evidencia que recorrió por completo toda la tradición sociológica: la sexualidad se reduce en ella a sus formas institucionales, es decir a la familia*. En este sentido Durkheim es ejemplar. Dedicó el año 1892 a la familia conyugal, que en su opinión representa la estructuración familiar más completa, y escribió: «El matrimonio crea la familia y al mismo tiempo su deriva. Por tanto (señalemos este “por tanto”), toda unión matrimonial que no se contraiga en la forma matrimonial perturba el deber, el vínculo doméstico y, en la medida en que el propio Estado interviene en la vida de familia, altera el orden público», y yendo un poco más lejos califica la unión libre de «sociedad inmoral» (*Textes 3*, Ed. de Minuit, 75). En otras obras, especialmente en *Le Suicide*, analizaba el celibato como un trastorno, una inestabilidad crónica que nubla el buen funcionamiento social que requiere necesariamente la integración del individuo en el seno de los grupos permanentes y establecidos.

La causa estaba, pues, clara. Sin embargo, es interesante preguntarse por las condiciones de una homofobia común, por así decirlo «ingenua» (efectivamente, nada permite pensar que Durkheim hubiera pensado ni por un momento en los «homosexuales»). La razón era muy simple: las «perversiones*» sexuales que procedían de la psicopatología, de la «psicología individual», no afectaban a los «hechos sociales» y no entraban en el dominio de la sociología. Existía una «patología social», objeto de la criminología, pero concernía a los delitos, no a las perversiones. Dentro de esta ceguera había, sin embargo, un motivo más profundo que las fronteras entre disciplinas. Hasta hace muy poco, apenas unos cuarenta años, se consideraba que la vida privada* y, en primer lugar, las prácticas sexuales estaban totalmente separadas de la vida pública. Marcuse y después Foucault fueron los que establecieron un lazo intrínseco entre poder y sexualidad. Durkheim no es en este sentido mejor ni peor que otros sociólogos: el papel del Estado en la institucionalización de una «sexualidad normal» le parece evidentemente positivo para el buen funcionamiento de la sociedad. La heteronormatividad simplemente refleja la

visión y la opinión común. El orden heterosexista es tan evidente, tan visible que se hace totalmente invisible, incluso a las mentes más lúcidas.

La sociología a debate

De las tres fuentes de las que se alimentan los estudios, directa o indirectamente antihomófobos, la primera está en la producción de una *sociología de la desviación*. Sobre todo se debe a algunos sociólogos norteamericanos vinculados a la corriente teórica denominada «interaccionista». Podemos resumir su potente crítica de la «visión normal» de los «anormales» en tres puntos:

- En primer lugar, señalan que cualquier transgresión de las normas dominantes es producida y construida. Ninguna conducta, por extraña y minoritaria que sea, no es desviada a menos que sea designada como tal. La etiqueta social (*labelling*) es la que la hace desviada. Esta complicada operación resulta de un proceso de interacciones colectivas continuas, donde las corrientes de opinión, los medios de comunicación*, los «empresarios de la moral» juegan un papel decisivo.
- Existe, por tanto, en formas muy variadas, un mecanismo habitual que genera «desviados»: la sumisión simbólica, la constitución de algunos grupos o individuos en miembros de la sociedad dotados de un valor inferior, por lo que es legítimo que sean poco considerados («mal vistos») o perseguidos. Este mecanismo es el de la *estigmatización*, y también el de la identificación negativa.
- Finalmente, los efectos de estos mecanismos son el centro del análisis: odio a uno mismo («desidentificación»), sentimiento de vergüenza*, aislamiento y desprecio por parte de sus semejantes, y también reagrupación («asociación diferencial»), luchas colectivas de rehabilitación (el cambio del «estigma» al «emblema»), denuncia de las políticas represivas y discriminatorias.

Estas obras (Becker y Goffman sobre todo) no se refieren directamente a la homosexualidad (incluso aunque se haya incluido de paso a los homosexuales en la lista de ejemplos llamados a ilustrar uno u otro análisis), pero suscitan nuevas ideas, y su contribución es fundamental. En efecto, proporcionan un marco teórico nuevo en el que todas las desviaciones son desnaturalizadas y susceptibles de ser consideradas bajo el ángulo de un proceso histórico, que las ha podido convertir en una falta. Los homosexuales no tienen aquí nada de particular: pertenecen a la amplia

categoría de los que en un momento dado se encuentran situados del lado de los transgresores de las normas, y la homofobia está atada a este gran gesto de «etiquetaje» social, susceptible de ser analizado y transformado. Abren una brecha en la cultura sociológica tradicional al ampliar el concepto de desviación, reducido hasta entonces a la delincuencia juvenil, a todas las conductas que son «señaladas con el dedo» y discriminadas. Más aún, obligan a los sociólogos a plantear frontalmente el problema de la arbitrariedad de las normas, al análisis de su multiplicidad, de su fabricación y cambio.

Basándose en este arsenal teórico fue como los primeros estudios estrictamente sociológicos (K. Plummer, 1975) se dedicaron a los modos de vidas de gays, a la descripción de los mecanismos de desvalorización y discriminación homófoba, y a las estrategias colectivas e individuales puestas en práctica por individuos dispuestos a manejar su estigmatización. La sociología se transformó a partir de sí misma y de los debates creativos internos en la historia de la disciplina —es el caso de la corriente interaccionista que acabamos de exponer— pero sus transformaciones están también ligadas a los propios cambios sociales y en especial a los movimientos activistas.

Los desarrollos políticos vinculados a la situación de las minorías en Estados Unidos, la aparición de un movimiento organizado gay y feminista muy fuerte, es decir la irrupción de movimientos contestatarios en el campo político, son la segunda fuente de inspiración para una literatura sociológica orientada contra el heterosexismo*. Los *Gay and Lesbian Studies* no tenían equivalente en Francia. Hay que señalar que se desarrollaron de forma interdisciplinaria en el cruce de la filosofía, la historia y la literatura, permaneciendo la sociología institucional muy extraña a este gran movimiento intelectual, y los sociólogos participaron en él de forma todavía muy residual.

Su gran planteamiento fue el de una «política de la identidad» y de lo que podríamos denominar «dilema identitario». ¿La lucha contra todas las formas de homofobia no corría el riesgo de encerrar a los homosexuales en la trampa tendida por un orden social heteronormativo, de enclaustrarlos en una categoría homogénea y de definir la identidad total de una persona a través de sus disposiciones, gustos y prácticas sexuales? Dilema rudamente condensado en la formulación de David Halperin, para quien la identidad gay y lésbica es a la vez «políticamente necesaria y políticamente catastrófica», pues es «a la vez una identidad homófoba en tanto que totalizante y normalizadora, y una identidad de que toda negación y todo rechazo no son menos homófobos». El movimiento *queer*, dominado por la obra teórica de Eve Kosofsky Sedwick, busca una salida radical a este dilema deconstruyendo la propia noción de

«género», trazando una vía a la vez no separacionista y no asimilacionista, al «indefinir» lo sexual (con el riesgo de disolverlo) como «la matriz abierta a las posibilidades, diferencias, imbricaciones, disonancias, resonancias, flaquezas o excesos de sentido cuando los elementos constitutivos del género y de la sexualidad de alguien no están obligados (o no pueden estarlo) a significados monolíticos». Por otro lado habría que dedicar un apartado especial a Michel Foucault, que no es sociólogo, está claro, pero cuya obra inspiró en gran manera esos debates.

Pero, ya se trate de sociología de la desviación o de los *Gays and Lesbian Studies*, llama la atención una cosa: las realidades que examinan esos trabajos, los problemas que plantean, los conceptos que construyen, todo esto estaba ya en la creación literaria, como lo demuestra el estudio de Didier Éribon sobre una «moral minoritaria» a partir de la obra de Jean Genet. Ésta es la razón que autoriza a hablar de todo este largo periodo en que la sociología estaba muda y colaboró, digamos pasivamente, a la creación de un poder heteronormativo, de una «sociología virtual» o potencial frente a la sociología académica. Los sociólogos tienen la costumbre de buscar sus problemas y sus «datos» en la «realidad» social. Olvidan la mayoría de las veces que el arte es una reserva inagotable y muchas veces premonitoria de representaciones y «teorías» con las que tendrían un gran interés en emparentarse; las ficciones de los «artistas» anticipan y proponen «realidades» que pueden parecer poco legítimas, es decir, muy incongruentes, pero que no constituyen por ello elementos menores de resistencia muy potentes.

Sea como fuera, la militancia de gays y lesbianas cristalizó en Francia en torno a dos grandes acontecimientos cuyas consecuencias han sido muy productivas en materia de investigación. En primer lugar hablamos de la militancia de gays y lesbianas ligada al sida*. Progresivamente se fue imponiendo la idea de que los homosexuales afectados eran ante todo personas, en este caso contaminadas, más que «desviados»: esto no sólo permitió que muchas personas expresaran sus estereotipos homófobos aunque fueran seres concretos tan estimables y respetables como cualquiera, sino que también impulsó, con muchas dificultades, investigaciones apoyadas institucionalmente. No cabe ninguna duda de que estas investigaciones contribuyeron a conocer mejor la forma de vida de los homosexuales y acostumbró a la opinión pública a la idea de la homosexualidad como «estilo de vida» y no como desviación de algunos individuos trastornados. Los trabajos pioneros de Michael Pollak y los de los que le siguieron constituyen en la sociología francesa el primer corpus metódico de investigaciones sobre un grupo social aprehendido fuera de todo prejuicio heterosexista y considerado «normal».

Las largas luchas que acabaron desembocando en la aprobación tumultuosa del PACS revelaron la profundidad de los prejuicios homófobos en su forma más burda, incluidos algunos sociólogos como Irène Théry, pero permitieron también que surgieran posiciones abiertas en el corazón del sagrado bastión de la sociología de la familia (especialmente las tomas de posición públicas y favorables de François Singly), así como impulsar toda una serie de trabajos sobre las cuestiones sociológicas de la pareja y de la paternidad (como Marcela la Iacub...).

En resumen, el territorio sociológico sigue estando muy impregnado de heterosexismo común. No hay laboratorio o centro de investigación importante que no tenga por programa el estudio de cuestiones directamente ligadas a la homosexualidad y al estatus social de los homosexuales. El contraste con Estados Unidos en este sentido es abrumador. Sin embargo, aunque dispersa y débil, la voz de los sociólogos comienza a dejarse oír, y en un sentido eminentemente positivo, como lo demuestran los encuentros internacionales sobre culturas gays y lésbicas celebrados a propuesta de Didier Éribon en el centro Georges-Pompidou en París en 1997. Tenemos la sensación de que en los años futuros se fortalecerá esta corriente crítica y que una joven generación de sociólogos sabrá aprovechar el patrimonio teórico de su disciplina que no es pequeño, para enriquecer el debate internacional.

► BECKER, Howard S., *Outsiders. Studies on Sociology of Deviance*, Nueva York, The Free Press, 1963. —BERSANI, Leo, *Homos*, Oxford-Cambridge, Oxford Univ. Press, 1996. —BORRILLO, Daniel; FASSIN, Éric, IACUB, Marcela (dir.), *Au-delà du PaCS. L'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, París, PUF, 1999. —BUTLER, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1990. —DUYVENDAK, Jan Willem, *Le Poids du politique. Nouveaux mouvements sociaux en France*, París, L'Harmattan, 1994. —DYNES, Wayne R., DONALDSON, Stephen (dir.), *Ethnographic Studies of Homosexuality*, Nueva York, Garland, 1992. —ÉRIBON, Didier, *Les études gays et lesbiennes*, París, Éditions «Supplémentaires», Centro Pompidou, 1998. —ÉRIBON, Didier, *Réflexions sur la question gay*, París, Fayard, 1999 [ed. cast.: *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Barcelona, Anagrama, 2001]. —GOFFMAN, Erving, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs NS, Prentice Hall, 1963. —HERDT, Gilbert, BOXER, Andrew, *Children of Horizons. How Gays and Lesbians Teens are Leading a new Way out of the Closet*, Nueva York, Beacon Press, 1993. —KOSOFKY, Sedwick Eve, *Epistemology of the Closet*, Berkeley, Univ. of California

Press, 1990 [ed. cast.: *Epistemología del armario*, Barcelona, Ediciones La Tempestad, 2005]. —PLUMMER, Kenneth, *Sexual Stigma, an Interactionist Account*, Londres, Routledge, 1975. —POLLAK, Michaël, *Les Homosexuels et le Sida. Sociologie d'une épidémie*, París, Métailié, 1988. —POLLAK, Michaël, SCHILTZ, Marie-Ange, *Les Homo- et bisexuels masculins face au Sida. Six années d'enquête*, París, GSPM, 1991. —SEIDMAN, Steven (dir.), *Queer Theory/Sociology*, Cambridge-Oxford, Blackwell Publishers, 1996.

Jean-Manuel de QUEIROZ

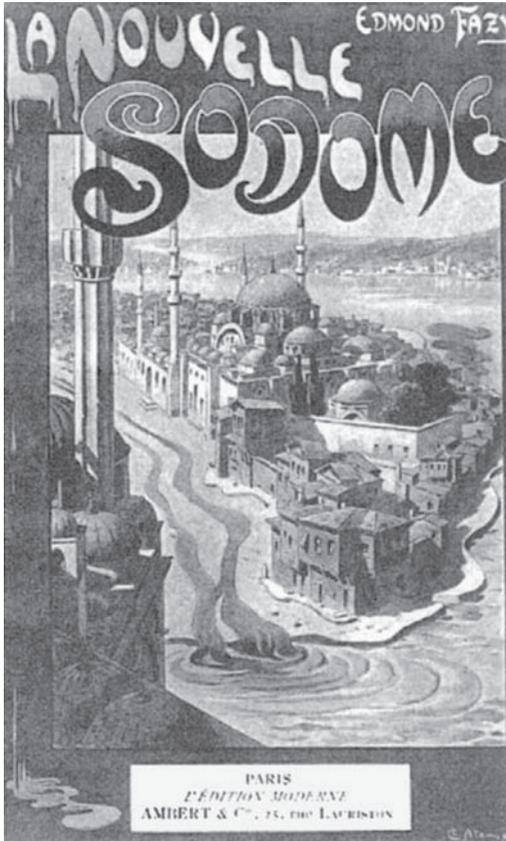
→ *anormal; antropología; biología; clases sociales; esencialismo/construccionismo; heterosexismo; historia; medicina; orden simbólico; psicoanálisis; psicología; sida; suicidio.*

SODOMA Y GOMORRA

El episodio de Sodoma y Gomorra se encuentra en el libro bíblico del Génesis (Gn 19, 1-29). Unos visitantes, ángeles y hombres, se presentan en casa de Lot en Sodoma. Lot les hace un buen recibimiento, pero como los demás habitantes de la ciudad quieren «conocerlos» (el verbo tiene una clara connotación sexual), Lot debe protegerlos; ofrece incluso a sus propias hijas a cambio. Al día siguiente Dios castigó a esta ciudad y a la de Gomorra haciendo caer sobre ellas una lluvia de azufre y fuego, metáfora del infierno y del castigo divino.

Este famoso pasaje representa hoy día la prohibición bíblica más clara contra la homosexualidad, pero en realidad no siempre ha sido así. La exégesis tradicional ha interpretado a veces este pasaje como una ofensa a las reglas de la hospitalidad con respecto a los visitantes de Lot. Incluso la propia Biblia* (Epístola de Judas, versículos 6-7) propone ver en este episodio una grave transgresión contra Dios: los dos visitantes han intentado establecer relaciones indebidas entre un orden angélico y un orden humano; por tanto son ángeles que han desobedecido a Dios buscando un comercio ilícito con los hombres.

Dicho de otra forma, la interpretación más extendida, que consiste en leer una condena a las relaciones homosexuales, no es la única que existe en la Biblia. Sin embargo, apareció en el siglo II de nuestra era: los judíos piadosos estigmatizaron así las costumbres griegas y la práctica de la pederastia entre sus conciudadanos. Esta condena se desarrolló sobre todo a continuación con los primeros pensadores cristianos (Clemente de Alejandría, Juan Crisóstomo, san Agustín...) para quienes la homosexualidad se debía a una forma de vida pagana, antes



La ciudad bíblica destruida por la furia divina inspiró toda una tradición literaria e iconográfica, como lo prueba, entre otras, esta novela de Edmond Fazy, publicada en 1903 (portada ilustrada por Jossot).

de convertirse en un auténtico lugar común del discurso religioso a partir del siglo XIII.

► *Antiguo Testamento*, París, Le Cerf/Les Berges et les Mages, 1980. –BOSWELL, John, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité*, París, Gallimard, 1985 [ed. cast.: *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*, Barcelona, El Aleph, 1996]. –GILBERT, Maurice, «La Bible et l'homosexualité», *Nouvelle revue de théologie*, 1987, núm. 109. –HALLAM, Paul, *The Book of Sodom*, Nueva York, Verso, 1993. –JORDAN, Mark, *The Invention of Sodomy in Christian Theology*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1997. –MCNEILL, John, *L'Église et l'homosexuel, un plaidoyer*, Ginebra, Labor y Fides, 1982.

Thierry REVOL

→ *Biblia; contra natura; desenfreno; herejía; islam; Juan Pablo II-Vaticano; judaísmo; san Pablo; san Pedro Damiano; teología; vicio.*

SOS HOMOFOBIA

En el mundo occidental la lucha contra la homofobia se ha convertido en un objetivo social y político cuya historia está todavía por escribir. Desde comienzos del siglo XX y, sobre todo, desde la década de 1970, algunas asociaciones* la han convertido en su objeto principal, y SOS Homophobie es en este sentido un ejemplo muy interesante.

Medios al servicio de un objetivo

El nombre de la asociación fue elegido imitando al de SOS Racismo. El proyecto inicial en Francia era dotar a París de una línea de atención anónima contra la violencia* de carácter homófobo. Una línea telefónica permanente para responder específicamente a los problemas de violencia y discriminación* con los que se encontraban los gays y las lesbianas. Según sus estatutos la «asociación SOS homophobie tiene por objeto poner en práctica y promover toda acción susceptible de favorecer la lucha contra toda forma, declarada o no, de discriminación y de violencia contra individuos, grupos o prácticas homosexuales o que se perciban como tales». Sus fundadores eran antiguos militantes del FAR (Fracción Armada Rosa) y algunos otros. Tuviron sus primeras reuniones en otoño de 1993. Los estatutos fueron registrados el 11 de abril de 1994 y la línea de atención se abrió el 25 de octubre de 1994 teniendo, desde su origen, líneas de escucha permanentes de lunes a viernes de 20h a 22h. Esta línea se abrió en París, pero desde un principio reclamó cobertura nacional.

El primer equipo se ocupó sobre todo de la organización y funcionamiento de la línea y de difundir el número de teléfono. Rápidamente los militantes se dividieron a causa de la jerarquía de prioridades, y los más politizados de ellos, que conocían la historia de las luchas homosexuales, dimitieron. Aparecieron entonces dos concepciones opuestas: los partidarios de la escucha *profesional* se opusieron a los miembros de la comisión *acciones y prevención* que proponían actuar en el mismo sentido que «Act Upien». Sin embargo, la asociación sobrevivió.

El equipo siguiente se dedicó a redefinir objetivos, a mejorar la organización y a dotarse de un nuevo método, y así algunos militantes le fueron dando poco a poco profesionalidad y credibilidad a SOS homophobie. Esta trayectoria se interrumpió en 1997 por un grupo de oyentes que organizó un seminario interno. El polo de escucha, que necesitaba ser estructurado, salió reforzado. Se decidió también elaborar un informe anual de la homofobia en Francia y ponerlo a disposición de los poderes públicos, los medios de comunicación* y la opinión pública. Este

informe confirió a la línea de escucha de SOS homofobia su particularidad: no hacer de la escucha un fin en sí mismo sino un instrumento de lucha contra la homofobia. La creación de una cartografía de la homofobia permitió conocerla mejor y, en consecuencia, reivindicar útiles preventivos y represivos adaptados. El primer informe anual sobre la homofobia se publicó en junio de 1998.

La idea de un observatorio sobre la homofobia tomó cuerpo con la línea de escucha y su corolario, el informe anual. Se mejoró la formación en la escucha y los referenciales. Se puso en marcha un Grupo de Palabras entre los oyentes. Con el fin de ganar en eficacia se reafirmó la voluntad de anticipar, de prevenir y de educar para contener y condenar la homofobia. Se pusieron manos a la obra grupos de trabajo para convencer a los poderes públicos de que llevar a cabo campañas de prevención y de que adoptaran textos represivos. Se complementaron el observatorio y los trabajos políticos y se reforzaron sus lazos de unión.

Desde entonces la asociación prosiguió su marcha, su estructura funciona eficazmente, la organización es buena y quien lo desee puede participar en los grupos de escucha y en las comisiones de trabajo. Los miembros de las instancias directivas son elegidos por los miembros más activos. Los que escuchan son seleccionados después de recibir una sólida formación. Los referenciales son actualizados y enriquecidos con regularidad. El informe anual cuidado y documentado es bien recibido por los medios de comunicación. Los informes de sensibilización contra la homofobia destinados a los centros de formación (sindicatos, administración, Policía...) suscitan el interés de sus destinatarios. Los redactores de las propuestas de ley contra la incitación al odio homófobo y otros textos jurídicos se inspiran en los trabajos interasociativos con los que contribuye la asociación. Las respuestas de los poderes públicos son alentadoras.

¿Cambiará la asociación el día de mañana? La homofobia ha cambiado de perfil en Francia, es menos violenta (hay menos casos de violencia física) y se manifiesta más en las injurias* o en las discriminaciones en la vida cotidiana, en el trabajo*, en las relaciones de vecindad, en la escuela*... La homosexualidad, a partir de los debates sobre el PACS, se ha convertido en una cuestión que afecta a toda la sociedad; pero, paradójicamente, aunque está más tolerada y es más visible en lo cotidiano, suscita un número creciente de desbordamientos homófobos muy señalados. La movilización actual de los gays y las lesbianas se centra en conseguir la igualdad de derechos y de trato con respecto a los heterosexuales. La asociación hace propuestas y trabaja en colaboración con los actores políticos y los poderes públicos.

► ADAM, Barry D.; DUYVENDAK, Jan Willem, KROUWEL, André (dir.), *The Global Emergence of Gay and Lesbian Politics: National Imprints of a Worldwide Movement*, Filadelfia, Temple Univ. Press, 1999. – DUYVENDAK, Jan Willem, *Le Poids du politique. Nouveaux mouvements sociaux en France*, París, L'Harmattan, 1994. – FHAR, *Rapport contre la normalité*, París, Éditions Champ Libre, 1971. – THOMPSON, Mark (dir.), *The Long Road to Freedom; The Advocate History of the Gay and Lesbian Movement*, Nueva York, St. Martins, 1994. – Working for lesbian and gay members, guía publicada conjuntamente por Public Services International y Education International, Bruselas, 1999. – SOS homofobie, *Rapport sur l'homophobie*, París, 1997, 1998, 1999, 2001, 2002.

Christine LE DOARÉ

→ asociaciones; discriminación; Francia; política.

STONEWALL

Cuando el 17 de junio de 1969 ocho oficiales que pertenecían a la Public Morals Section de la división primera del departamento de Policía* de Nueva York entraron en el Stonewall Inn, bar de gays de Greenwich Village, pensaban realizar una operación de «rutina». Pero esta redada, que se realizó con la excusa de la venta de alcohol sin licencia, supondría la fecha simbólica de la entrada en la era de la «liberación» de los gays y las lesbianas.

Desde finales del siglo XIX, la práctica de «redadas» policiales en los establecimientos comerciales que servían de lugar de encuentro fueron una de las formas de control de los homosexuales por parte de las autoridades policiales, tanto en Estados Unidos como en Europa. Esto era más fácil cuando la clandestinidad restringía los encuentros de los homosexuales a espacios especiales, vinculados a la prostitución masculina o femenina, al tráfico de alcohol, etc. La aparición, después de la guerra, de bares totalmente dedicados al modo de vida de los gays no transformó estas prácticas policiales, que se reforzaron en Estados Unidos con la crisis macartista* y prosiguieron durante la década de 1960 (y más esporádicamente durante la de 1970). La mayoría de las veces, la Policía intervenía en los bares con un pretexto administrativo o sanitario, verificando la identidad de los clientes, deteniendo a los que no tenían documento de identidad, a los travestis o a los que eran sorprendidos en los servicios en plena relación sexual. Es cierto que las consecuencias penales no eran muy grandes, pero el objetivo de estas redadas era crear un fichero «homosexual» que permitiera, llegado el caso, completar el expediente de un funcionario federal o local. Pero sobre todo, la regularidad de estas «redadas» implicaba una presión

constante sobre las personas, una forma de hostigamiento dirigida a impedir cualquier dinámica comunitaria. Así, durante las semanas que precedieron a Stonewall, otros cinco bares del Village habían sido objeto de operaciones similares.

El Stonewall Inn era relativamente atípico en el paisaje neoyorquino de 1969. Propiedad de la mafia, establecimiento de dudosa higiene, que acogía tanto a gays de las clases medias como a *drag queens* y prostitutos masculinos, se había convertido en uno de los locales más populares del Greenwich. Al ofrecer a su clientela espectáculos de *go-go dancers* y con la reputación de ser el único bar de Nueva York donde era posible bailar entre hombres, el Stonewall era una especie de remanso de paz, protegido de las intrusiones de la Policía —al menos hasta el mes de junio de 1969— por la naturaleza especial de sus propietarios.

Escenario probado en muchas ocasiones por la Policía neoyorquina, esta redada empezó con las normas habituales: comprobación de la ausencia de licencia para la venta de alcohol, control de la identidad de los clientes, salida al exterior de los que estaban «en regla», mientras que dentro del bar los oficiales aguardaban —en compañía de los *drag-queens* y de los clientes sin papeles— el furgón que los llevaría a la comisaría. Se siguieron todos los pasos al detalle hasta... En lugar de aprovechar el anonimato de la noche para dispersarse, los clientes se quedaron delante del bar y a medida que era «soltada» una nueva persona, era acogida con silbidos, aplausos, comentarios *camp*. Cuando llegó el furgón y los oficiales metieron en él a los empleados y a los *drag queens*, la actitud de este grupo, curiosamente alegre, seguida por algunos gays y lesbianas que estaban cerca, cambió radicalmente: la revuelta había empezado. A causa del lanzamiento de ladrillos y botellas, los oficiales de Policía se vieron obligados a resguardarse en el bar en espera de refuerzos que pudieran dispersar a la multitud, acabando la noche con 13 detenciones. A partir del día siguiente, los protagonistas se prepararon para una nueva noche de enfrentamientos. Para entonces, el movimiento espontáneo de reacción de la víspera tenía otro rostro: aparecieron pintadas y eslóganes politizados. Había nacido el Gay Power.

Stonewall marca una ruptura profunda en la historia de la homosexualidad. Apenas dos semanas después, el líder neoyorquino de la asociación «homófila» Mattachine Society, fue abucheado por su auditorio cuando recordó las opciones «integracionistas» de su movimiento. Lejos de la preocupación por la respetabilidad que tenían algunas organizaciones homófilas, que desde entonces empezaron a decaer, los gays se aproximaron a los Panteras Negras, a los *hippies*, a los que se oponían a la guerra de Vietnam y a las feministas radicales en un combate contra el Estado y la mentalidad de los nor-

teamericanos. En pocos años se formaron movimientos similares en Europa, Australia e incluso América del Sur. Y todos marcaron el año I de la liberación homosexual, que empezó con la revuelta de los clientes de un bar mafioso, con la sensibilidad a flor de piel por las exequias de Judy Garland (que se habían celebrado el mismo día de la revuelta por la tarde), y que ya no permitieron el hostigamiento policial del que habían sido víctimas día a día.

► ALTMAN, Dennis, *Homosexual Opression and Liberation*, Nueva York, Avon Books, 1973. —CHAUNCEY, George, «Après Stonewall, le déplacement de la frontière entre le “soi” public et le “soi” privé», *Revue européenne d’histoire sociale*, 2002, núm. 3. —DUBERMAN, Martin, *Stonewall*, Nueva York, Dutton, 1993.

Pierre-Olivier de BUSSCHER

→ América del Norte; asociaciones; comunitarismo; discreción/salir del armario; Hoover, J. Edgar; Mc-Carthy, Joseph; policía.

SURESTE ASIÁTICO

El sureste asiático es una región compleja con culturas muy diversas. Agrupa a 11 países y cada uno de ellos tiene tradiciones y grupos muy variados. Además, esta región es desde hace tiempo una encrucijada cultural, lugar de influencias diversas, chinas, indias, musulmanas y, más recientemente, occidentales y cristianas. Estas influencias se añadieron a los sustratos precedentes, pero casi siempre sin mezclarse de verdad, de tal forma que en un mismo país los diversos grupos sociales pueden tener culturas muy diferentes.

En los Estados de esta región, al estar sometidos a estas influencias culturales, el grado y el tipo de homofobia varían de un país a otro. Por ejemplo, el islam* es una fuerza muy importante en Indonesia, Malasia o Brunei, pero no en los otros países donde la comunidad musulmana es poco importante. Tailandia nunca ha sido colonizada por una potencia europea y por ello seguramente ha escapado de algunas influencias puritanas. Por el contrario, en Filipinas, que estuvo bajo la colonización española y después norteamericana durante ciento cincuenta años, la mayoría de la población es de confesión cristiana, al menos oficialmente. Sin embargo, en este país no hay una ley específica contra la homosexualidad. Por el contrario, Singapur, Malasia y Myanmar (Birmania), países colonizados por los ingleses, poseen leyes que apuntan explícitamente a la homosexualidad, inspiradas en el Código Penal indio y británico. La existencia de estas leyes ha contribuido a justificar una homofobia de Estado, especialmente en Singapur.

En la medida en que la homofobia es un fenómeno cultural, es difícil hablar de ella de una forma general en el sureste asiático, ya que no es una región culturalmente homogénea. Pero sí que podemos presentar las diversas formas culturales y el tipo de homofobia que pueden producir.

Las culturas indígenas

En la región hay también varias culturas indígenas, por lo que tampoco conviene hacer aquí una generalización abusiva. Sin embargo, hay varios puntos comunes, sobre todo si se comparan estas culturas con la construcción de la homosexualidad y de la homofobia en Occidente.

Ninguna de las lenguas principales de la región tiene una palabra específica que se pueda traducir más o menos por los términos «homosexual», «gay» o «lesbiana», lo que demuestra que allí la orientación homosexual no está objetivada como en Occidente. Estas culturas no ignoran los comportamientos homosexuales, pero no hacen de la orientación sexual una dimensión particular del género, o una base identitaria. Sin embargo, con frecuencia aplican sanciones sociales contra los comportamientos homosexuales, sobre todo cuando dan la sensación de subvertir las normas sociales de lo masculino y de lo femenino.

Por poner el ejemplo de la sociedad tailandesa, se trata de una cultura en la que es muy importante cumplir la función social y que se dé una imagen positiva de sí misma. Para la cultura indígena, los comportamientos homosexuales no son malos en sí mismos, contrariamente a lo que sucede en las culturas occidentales, donde a menudo aparecen como pecaminosas o contra natura*, pero están consideradas como una disposición inapropiada o poco adaptada a la función social del individuo.

El matrimonio* es un elemento importante de esta función social. Siempre ligadas a sus tradiciones agrarias, estas culturas ven en el niño un apoyo esencial para la vejez. La idea budista según la cual toda acción tiene consecuencias empuja en gran medida a los individuos a conformarse con las normas, pues temen sufrir los efectos de sus propios deseos. En la cultura tailandesa, se hace una gran distinción entre imagen pública y realidad privada. Basándose también en el budismo*, la sociedad tolera las variaciones privadas con relación a la norma pública y hace la vista gorda, pero no se trata realmente de aceptación social. Aunque existan pocas sanciones explícitas legales o institucionales contra la homosexualidad, en una cultura que valora la no confrontación, el hecho de ir contra las demandas sociales de los otros puede provocar reacciones muy duras, y aquéllos que han mostrado un comportamiento ho-

mosexual sufren un profundo sentimiento de vergüenza* y deshonor.

Aunque las lenguas del sureste asiático no tienen un término propio para designar la homosexualidad, sí tienen un amplio vocabulario para designar a los transexuales: *kathoey* en Tailandia, *achaut* en Myanmar, *bakla* en Filipinas, *bapok*, *pondan* en Malasia, *waria*, *banci* en Indonesia.

De hecho, los transexuales son visibles y transgreden públicamente las normas sociales, pero en general son considerados un fenómeno irreductible, y la mayoría de las culturas indígenas han tenido que ofrecerles un lugar, que, sin embargo, es muy marginal: los transexuales están de hecho marginados, son considerados inferiores y asignados a algunos nichos sociales muy determinados. Así, en Filipinas, los *baklas* suelen trabajar en salones de belleza, como criados o como vendedores en los mercados. También se encuentran en la industria del ocio y en el mercado del sexo ofreciendo sus servicios a hombres heterosexuales. Es de destacar que también ocupan un lugar en las procesiones de la Iglesia católica. En Tailandia, excepto en estas funciones religiosas, los nichos sociales ocupados por los *kathoey*s son casi los mismos. De vez en cuando aparecen en la televisión, no por la aceptación social que desearían sino por el interés teatral o cómico que suelen despertar.

Dentro de estos nichos son tolerados, pero también aquí hay que diferenciar la tolerancia* de la aceptación, pues cuando el llamado «tercer sexo» intenta salir de estos nichos tradicionales se encuentra con fuertes resistencias. Así, en 1996, un equipo de voleibol formado por seis jugadores *kathoey* consiguió el título de campeón de Tailandia, pero su posible selección para el equipo olímpico nacional suscitó una gran hostilidad.

Las comunidades chinas

Los flujos migratorios de China* hacia el sureste asiático existen desde hace por lo menos mil años, pero desde hace un siglo son mucho más numerosos. En algunos países, sobre todo en Tailandia, Filipinas y Vietnam, estos inmigrantes son asimilados a la población local, adoptando su lengua y sus costumbres. La religión común ha facilitado esta asimilación: el budismo* en Tailandia, en Vietnam, en Camboya y en Myanmar, o el cristianismo*, al que se convirtieron muy pronto los chinos en Filipinas. En los países de tradición musulmana, como Malasia e Indonesia, las comunidades chinas están apartadas. En cualquier caso, estando más o menos asimilados a las poblaciones locales, los chinos constituyen comunidades distintas, formando un grupo cultural específico en el sureste asiático.

La cultura china da mucha importancia a los deberes del individuo y a su responsabilidad familiar. Este rasgo se refuerza además por la estructura muy jerarquizada de las amplias familias, que dan pocas oportunidades a las decisiones personales en lo que se refiere al modo de vida. Sin duda, el carácter patriarcal de esta sociedad hace particularmente rigurosa la cuestión del género. Pero el ideal de masculinidad no está representado por un machismo fanfarrón sino más bien por una forma de sabiduría, de dominio de sí mismo y, por así decirlo, por el sacrificio a los valores familiares y sociales. Y el ideal femenino reside en el respeto al hombre y en la observancia de las virtudes familiares como madre, abuela o esposa.

Como muchas culturas del sureste asiático, las comunidades chinas no hacen de la orientación sexual una base identitaria. Al principio, la cultura china tenía una gran tolerancia con las relaciones homoafectivas u homoeróticas, en tanto que el matrimonio y la descendencia quedasen asegurados. Tradicionalmente, los matrimonios se arreglaban por las respectivas familias, nadie se casaba por amor, y nadie pensaba que los hombres fueran monógamos. Los que tenían medios económicos tenían muchas amantes, y apenas se hacían distinciones en tener relaciones extraconyugales con una mujer o un hombre.

Pero las comunidades chinas de la región han asimilado algunas tendencias sexóforas y homóforas de Occidente. El momento en que se produjeron estas migraciones tiene su importancia. Según muchos autores, estos chinos llegaron al sureste asiático durante la dinastía Qing y al comienzo de la República, llevando con ellos las costumbres de esta época. Humillada, la sociedad china se sentía muy inferior a la potencia militar y tecnológica occidental. Cuestionó y rechazó muchos de sus valores tradicionales y confucianos, entre los que estaba la antigua tolerancia con las distintas sexualidades, pensando que disipaban los espíritus y las energías. En su lugar, los chinos adoptaron principios más puritanos, más conformes a los puntos de vista occidentales del momento, y los que emigraron al sureste asiático vieron reforzadas sus posiciones por la influencia de los regímenes coloniales europeos. Este puritanismo entraña un fuerte sentimiento de homofobia, cuyas raíces se remiten a las tradiciones judeocristianas, aunque estas comunidades (excepto Filipinas) no la formulan en términos bíblicos. No son un pecado*, una perversión* o una enfermedad*, sino un incumplimiento de la responsabilidad. Esta homofobia retoma los temas tradicionales de la obediencia a la familia*, la necesidad del matrimonio y de descendientes masculinos, pero en contra de lo que era usual en otros tiempos, el heterosexismo* y la monogamia son a partir de ese momento exigencias imperiosas.

Sin embargo, aparecen en el mundo chino, y sobre todo en Hong Kong y Taiwán, las primeras señales de un movimiento de gays y lesbianas que trata de oponerse a la homofobia social. Incluso se han producido en China varias películas que exploran las sexualidades alternativas. Poco a poco estas películas y productos penetran en el sureste asiático, pero su impacto se limita a Singapur y Malasia, donde la lengua china se utiliza comúnmente. Las comunidades chinas de otros países de la región que han adoptado la lengua local son poco susceptibles a dejarse influir por estas evoluciones.

Colonialismo y cristianismo

Excepto Tailandia, todo el sureste asiático estuvo bajo la dominación europea o norteamericana durante la primera mitad del siglo XX, y algunas regiones habían sido colonizadas mucho tiempo antes. Incluso Tailandia, oficialmente independiente, trató de adaptarse al molde occidental. Hoy día es manifiesto el impacto cultural de esta influencia. En el sureste asiático las elites están, por lo general, más occidentalizadas que el resto de la población, pero en el ámbito de la sexualidad sus costumbres están más ligada a una occidentalización arcaica. Los que durante la época colonial tenían padres con suficientes medios económicos para enviarlos a las escuelas de los misioneros cristianos fueron imbuidos de la moral occidental de la época. Estas ideas fueron asimiladas por las elites culturales y transmitidas a las generaciones posteriores.

Por ello, la moral sexual de las elites del sureste asiático es un tanto anticuada, recordando los discursos y valores dominantes en Occidente hace treinta o cincuenta años. Al contrario de lo que sucede en las culturas indígenas y chinas, la homosexualidad aquí está objetivada, pero a causa de la escasa presencia de la cultura gay, se suele confundir con el fenómeno transexual. Los comportamientos homoafectivos u homoeróticos son totalmente ilegítimos y se suelen ver a través del prisma médico de la psicopatología. Estas elites también han heredado de Occidente una cierta aversión al contacto entre personas del mismo sexo. De forma muy notoria, cualquier hombre de esta clase social rechaza dar la mano a otro hombre, o apoyarse sobre su hombro, actitudes que, por otra parte, son muy habituales en las culturas indígenas, ya que para éstas sólo significan amistad.

En Singapur, donde las leyes antisodomía promulgadas por los ingleses se han conservado después de la independencia, la opinión de las elites se manifiesta claramente en una forma de homofobia de Estado. La prensa, el cine*, los medios de comunicación* están generalmente sometidos a una es-

trecha vigilancia en cuanto a la posible difusión de imágenes positivas de la homosexualidad. La censura* es mucho menos severa con las representaciones heteroeróticas que con las imágenes homoeróticas, que corren el riesgo de ser condenadas por pornográficas. En 1997 la Administración rechazó, sin alegar ningún motivo, una demanda de creación de una asociación gay y lesbiana. En 2000 siguió rechazando la petición de un foro público sobre temas homosexuales. Esta vez justificó su negativa: los actos homosexuales están condenados por la ley, por lo que no se puede autorizar el foro. Además, la educación sexual impartida en Singapur presenta la homosexualidad de forma muy negativa, perpetuando así la ignorancia y la homofobia.

En Malasia, las prácticas de las diversas facciones del partido que está en el poder utilizan a propósito estas leyes antisodomía. Anwar Ibrahim, antiguo viceprimer ministro, al que el primer ministro consideraba un rival, fue convicto de sodomía y condenado a prisión*. Muchos habitantes de Malasia vieron en ello menos un signo del refuerzo de la homofobia de Estado que una maniobra puramente política, pero lo cierto es que este episodio no ha mejorado las cosas en cuanto a la consideración que se tiene de la homosexualidad.

En Tailandia, en 1996-1997, el Rajabhat Institutes Council, institución que dirige 36 centros de formación de profesores, quiso excluir a los estudiantes «de sexo o género desviado». Como consecuencia de las protestas públicas, finalmente se abandonó el proyecto de ley, pero esta tentativa revela claramente la homofobia de las élites universitarias, mucho más rigurosa que la de la propia población.

El cristianismo es un objeto de importación que llegó con el imperialismo europeo, pero es una religión minoritaria y representa escasamente al 5 por 100 de la población. Pero en Singapur los cristianos representan aproximadamente el 20 por 100 de la población total, y el 90 por 100 en Filipinas, donde el cristianismo es tan antiguo que se podría decir que ya es una cultura indígena. Existen rituales específicos en los que los *baklas* juegan su papel. Pero incluso en Filipinas y en el resto de los países del sureste asiático el desarrollo del cristianismo está ligado, sobre todo, a las Iglesias protestantes, en las que muchas personas han puesto en práctica su religión literal y muy conservadora.

En Singapur, todo debate que concierna a la homosexualidad suscita violentas objeciones por parte de las personas de tradición cristiana. Los argumentos relativos al pecado y a la idea de contra natura y las referencias bíblicas son esgrimidas indefectiblemente. Choices, asociación ex gay*, que se inspira en el Éxodo en Estados Unidos, actúa en la región desde 1990. Se trata de un grupo carismático que propone terapias de conversión y que ejerce presio-

nes de todo tipo para conseguir sus fines. Es muy mediática y tiene acceso a muchas escuelas dirigidas por misioneros, fomentando también la culpabilidad y el odio* a sí mismo.

Para mostrar el papel de la cultura cristiana en los debates sobre la homosexualidad basta recordar lo que sucedió en Hong Kong en la década de 1980, aunque Hong Kong forme parte hoy día de China y no del sureste asiático propiamente dicho. En esta época, después de algunos escándalos* y casos de chantaje en los que estaban implicados oficiales de la Policía* y altas personalidades, el Gobierno colonial inglés consultó a la opinión pública sobre la despenalización* de la homosexualidad. Inmediatamente las Iglesias y asociaciones cristianas emprendieron una cruzada contra la homosexualidad.

Socialismo

El socialismo es otra influencia occidental que se ejerce en el sureste asiático, pero sobre todo en Vietnam y, en menor medida, en Laos y Myanmar. La cultura vietnamita está bajo la influencia de la cultura china desde hace mucho tiempo, de tal forma que se encuentran aquí las mismas actitudes que en China: aunque no haya represión legal propiamente dicha, los comportamientos homosexuales están condenados y suelen llevar al ostracismo. Los individuos sufren fuertes presiones que les obligan a casarse y a tener hijos.

Cuando el socialismo se implantó en la región añadió una nueva capa de conservadurismo y de control social. Aunque los homosexuales no fueran el objeto específico de esta política, los «individualistas» estuvieron en el punto de mira del Gobierno. Así, la Policía vietnamita hacía rondas por todas partes, llevando tijeras para cortar los pantalones de pata de elefante, signo manifiesto de la decadencia* del capitalismo occidental. En este clima de intimidación social, para los homosexuales y marginados de todas clases es muy peligroso expresarse.

No obstante, bajo la influencia del confucianismo, el socialismo en Vietnam es una fuerza moderada. Entre la gente de letras de Hanoi es un secreto a voces, por ejemplo, que dos poetas oficiales del país, Huy Can y Xuan Dieu, han vivido juntos durante mucho tiempo. Huy Can llegó a ser incluso ministro delegado en el régimen socialista y ocupó cargos importantes en el *establishment* político. Es evidente que este régimen confucianista y socialista puede cerrar los ojos si es necesario.

En una aldea (el 80 por 100 de Vietnam es rural) se celebró un matrimonio de lesbianas en la década de 1990 y las dos familias organizaron una fiesta para la ocasión. La información que se dio al exterior es que se produjo una intervención de las auto-

ridades, sin duda preocupadas por la imagen pública, pero lo cierto es que en la realidad estos actos son más libres.

Islam

El 90 por 100 de la población indonesia y el 60 por 100 de la de Malasia son de tradición musulmana. El islam que se practica en esta región del mundo es relativamente moderado y se ha acomodado a las costumbres preislámicas. Sin embargo, las prácticas culturales de estas poblaciones están más cerca de sus raíces indígenas que de los fundamentalistas musulmanes.

Está claro que el islam desaprueba los comportamientos homosexuales. Las culturas locales promueven el silencio en este tema, por lo que los musulmanes homosexuales se ven obligados a guardar secreto y sólo conocen su situación sus amigos más íntimos. Salir a la luz puede significar el ostracismo familiar, las burlas de los amigos y las presiones de las mezquitas y de los ancianos. Cuando las lesbianas son descubiertas también pueden ser obligadas a contraer matrimonios forzados acordados para dar apariencia de normalidad. En estas condiciones, las relaciones homosexuales son la mayoría de las veces secretas y furtivas.

Desde hace algunos años hay grupos en Indonesia y Malasia que proponen un islam más estricto, de inspiración wahabista. En general sus acciones están dirigidas a cumplir la *sharia*, a «limpiar» algunos lugares de encuentro y de convivencia que ellos consideran que sirven para fomentar el vicio*. En cuanto a la sexualidad, proponen la abstinencia sexual antes del matrimonio y la separación de sexos.

Provistas de palos, cuchillos y machetes, las milicias armadas de uno de estos grupos atacó un centro de lucha contra el sida* en Kaliurang, cerca de Yakarta, el 11 de noviembre de 2000, donde casi todos los que estaban allí eran hombres homosexuales y *warias*. En la declaración que hicieron los miembros del grupo justificaron su ataque por la presencia en ese lugar de gays y *waria*, manifestando claramente que su acción estaba motivada menos por el sida que por la homofobia propiamente dicha. Éste no es un incidente aislado. Con frecuencia, hombres vestidos de árabes acosan a los gays, a los *waria* y sus comercios. Está por ver si estos militantes musulmanes progresan en la sociedad y multiplicarán sus operaciones homófobas.

El comercio sexual

El comercio sexual no es realmente un elemento dominante en las causas de la homofobia, pero

hay que mencionar este fenómeno, pues amenaza con romper la aparente tolerancia que existe hoy día. La prostitución homosexual existe en prácticamente todos los países del sureste asiático, incluido el Vietnam socialista, pero el fenómeno ha adquirido en Tailandia una importancia sin precedentes. Hasta ahora este mercado estaba destinado al mercado local; hoy día, en algunos lugares, el turismo sexual es la base de la economía. Además, según las informaciones de que se dispone, muchos pedófilos acuden a Tailandia, Camboya y Filipinas en busca de chicos jóvenes.

Al haber traspasado un umbral determinado, estas sociedades reaccionan vivamente, por orgullo o simplemente por la preocupación del bien público. En 2001, Purachai, ministro del Interior de Tailandia, puso en marcha una campaña para limitar los excesos del sexo y de la industria del entretenimiento que fue muy bien acogida por la población. La campaña empezó con mesura, respetando los lugares de encuentro de homo o heterosexuales, pero de vez en cuando los agentes de la Policía, con la excusa de las medidas rigurosas que había que aplicar, detuvieron a homosexuales. Durante algunos meses de 2001 las saunas gays de Bangkok fueron objeto de inspecciones regulares y las cadenas de televisión hablaron de espectáculos «impúdicos» en los bares gays.

Si el número de turistas homosexuales aumenta, lo que implica más hombres en estos países, hay que temer que una vuelta a la línea dura refuerce las actitudes homófobas. Por otro lado, si aumenta el turismo pedófilo, se puede llegar a confundir pedofilia* y homosexualidad. Es un peligro que merece ser señalado.

El liberalismo occidental y la conciencia gay y lesbiana

Raro es el país que no ha sido influido por las ideas y los valores del liberalismo occidental contemporáneo: el sureste asiático no es una excepción. Los jóvenes pertenecientes a las elites, en especial los formados en el extranjero, son los más susceptibles para aplicar estas ideas en su país natal.

Algunos de estos jóvenes han adoptado el estilo occidental, la cuestión de la identidad y del *coming out*, y el lenguaje de los derechos humanos. Los que son heterosexuales suelen ser favorables a la no discriminación, a la diversidad y al reconocimiento de las orientaciones homo o bisexuales. Pero en la medida en que son pocos y están concentrados en las capitales, los efectos sociales que esta generación puede aportar son muy pequeños; pero el mundillo gay es cada vez más visible en Manila, Singapur, Kuala Lumpur, en Ciudad Ho Chi Minh y en Bang-

kok, como demuestran los bares y discotecas nocturnas homosexuales cada vez más numerosas. Incluso en los lugares de entretenimiento heterosexuales, puede ser elegante una cierta ambigüedad sexual.

Muchos dramaturgos de Singapur introducen motivos y temas homosexuales en sus obras de teatro, y algunos cineastas de Tailandia y Filipinas han incluido elementos homosexuales en sus películas, como por ejemplo *Satri Lek*, película tailandesa que obtuvo un gran éxito en el *box office*, contando la historia real de los jugadores de voleibol citados anteriormente.

Esta presencia gay y lesbiana ha introducido una cierta tensión, cuando no un cambio en las actitudes sociales. Así, en el ciberespacio de Singapur, a pesar de los límites impuestos por la censura oficial, el punto de vista liberal cada vez se expresa más, y los que apoyan la homofobia tienen que argumentar su postura, mientras que hasta ahora no habían tenido que hacerlo gracias a los prejuicios que transmitía. En la medida en que haya que justificar la homofobia, habrá que argumentarla y podrá haber una evolución de la opinión pública.

Durante los últimos años algunos ministros de Singapur han tenido que responder de su política oficial en esta materia. Según ellos, las leyes contra la sodomía que existen nunca se aplican a los adultos consintientes. Al mismo tiempo, las elites liberales presionan para rebajar la presión de la censura. Las cosas avanzan, aunque muy despacio.

Pero sería aventurado pensar que la homofobia va a desaparecer. Es verdad que el liberalismo occidental progresa, todavía de manera incierta, pero también lo hacen el conservadurismo cristiano y el fundamentalismo musulmán. Además, en la medida en que la homosexualidad sea objetivada, las culturas indígenas o chinas que carecen de este concepto, o en la medida en que la expresión libre se desvalore, la homofobia puede hacerse también más fuerte. Por otro lado, hay que preguntarse también si el *gay bashing* (es decir, «cazar al marica»), hasta ahora poco conocido en el sureste asiático, no estará a punto de hacer su aparición.

► BABA, Ismail, «Gay and Lesbian Couples in Malaysia», *Journal of Homosexuality*, 2001, vol. 40, núms. 3-4. —DONALDSON, Stephen, DYNES, Wayne, *Asian Homosexuality*, Nueva York, Garland, 1992. —JACKSON, Peter A., «Pre-Gay, Post-Queer: Thai Perspectives on Proliferating Gender/Sex Diversity in Asia», *Journal of Homosexuality*, 2001, vol. 40, núms. 3-4. —JACKSON, Peter, SULLIVAN, Gerard (dir.), *Lady Boys, Tom Boys, Rent Boys: Male and Female Homosexualities in Contemporary Thailand*, *Journal of Gay and Lesbian Social Service*, 1999, vol. 9, núms. 2/3. —JACKSON, Peter, SULLIVAN, Gerard (dir.), «A Panoply of Roles: Sexual and Gender Diversity in

Contemporary Thailand», en JACKSON, Peter, SULLIVAN, Gerard (dir.), *Lady Boys...*, cit. —MURRAY, Allison, «Let Them Take Ecstasy: Class and Jakarta Lesbians», *Journal of Homosexuality*, 2001, vol. 40, núms. 3-4. —SINNOTT, Megan, «Masculinity and Tom Identity in Thailand», *Journal of Homosexuality*, 2001, vol. 40, núms. 3-4. —STORER, Graeme, «Rehearsing Gender and Sexuality in Modern Thailand: Masculinity and Male-Male Sex Behaviours», *Journal of Homosexuality*, 2001, vol. 40, núms. 3-4. —OETOMO, Dede, «Gay Men in the Reformasi Era – Homophobic Violence Could be a By-Product of the New Openness», www.insideindonesia.org/edit66/dede1.htm, 16 de agosto de 2002. —TAN, L. Michael, «Survival through Pluralism: Emerging Gay Communities in the Philippines», *Journal of Homosexuality*, 2001, vol. 40, núms. 3-4. —WHA-SHAN, Chou, *Tongzhi. Politics of Same-Sex Eroticism in Chinese Societies*, Binghamton, Harrington Park Press, 2000.

AU WAIPANG

→ budismo; China; comunismo; Corea; hinduismo; India; islam; Japón; Oceanía; protestantismo.

SUICIDIO

Factores psicológicos y también sociales

¿Por qué un acto eminentemente individual como el suicidio está ligado a las costumbres de una sociedad y a las normas que afectan a los comportamientos sexuales? ¿No se puede pensar que la decisión de darse muerte remite a la libertad de cada uno de escoger su vida, lo que incluye la posibilidad de rechazarla? El joven Werther llegó a decir: «La cuestión no está en saber si se es débil o fuerte, sino si se puede aguantar el sufrimiento, sea moral o físico». Además, una autodestrucción de este tipo puede provenir de factores psicopatológicos, cuyas enfermedades mentales, más que sociales, van de la depresión profunda al delirio de persecución.

Sin embargo, desde la publicación de *El suicidio* de Émile Durkheim (1897), el estudio de este fenómeno ha revelado variaciones de las tasas de suicidios según algunas características sociales y especialmente el grado de integración de los individuos en su medio. Más de un siglo después, estos trabajos precursores, el nudo de las relaciones puestas al día entre el suicidio, el sexo, la edad, el estado matrimonial, la categoría social, etc., constituye hoy día, aunque parezca imposible, el punto de partida obligado de la reflexión sobre el fenómeno. El suicidio es, pues, un revelador del malestar social.

Algunos trabajos han demostrado los efectos nocivos de los factores familiares y del entorno que ocasionan sufrimientos físicos (privación...) y mo-

rales (humillación...). Así, la discriminación*, la denigración, el ostracismo y el acoso que sufren las personas que tienen una orientación sexual no convencional (lesbianas, gays, bisexuales) afectarían a su grado de bienestar tanto como los conflictos interiores (disonancias cognitivas) que sienten las exigencias sociales, los imperativos de realización de uno mismo, las prescripciones culturales y las asignaciones de la función sexual por una parte, y, por otra, sus aspiraciones, que no se corresponden a la norma social y sexual en una sociedad normalizada, según la expresión de Michel Foucault.

La homofobia como factor de sufrimiento

Nuestra aún homófoba sociedad permite que proliferen actitudes negativas y agresivas contra los homo/bisexuales, y tantos otros factores que favorecen la desesperanza, la depresión, el intento de suicidio y el suicidio.

Aunque la situación ha evolucionado en Francia desde el comienzo de la década de 1980, como muestran los trabajos de Marie-Ange Schiltz, el oprobio social pesa siempre sobre la condición de homosexual, y las razones que anticipaba André Gide* en el *Corydon* antes de la Primera Guerra Mundial no han perdido del todo su actualidad: «Combatir la represión de las leyes y la reprobación de las costumbres contra la pederastia [a fin de] no condenar al suicidio [...] a los homosexuales». Así, todavía hoy día, los insultos como «marica», «mariquita», «bujarrón» son los más frecuentes en los patios de recreo y considerados como los más infamantes y los que más estigmas causan a los muchachos. Es decir, muchos jóvenes que revelan su homo/bi/sexualidad son considerados (a veces equivocadamente) como tales y conocen el sufrimiento desde muy pronto.

De esta forma, en el caso de los más jóvenes, la dificultad de la inserción social que experimentan aquéllos que presentan una orientación sexual no convencional puede llevarlos a sentirse humillados por la exclusión, el rechazo, el desprecio, la estigmatización en la esfera privada (familia*, amigos...) y pública (el mundo del trabajo*, de la escuela*, del deporte*...), por la angustia frente a la identidad heterosexual a la que le habían preparado desde la infancia (renunciar a cumplir las expectativas de su familia, renunciar a veces a asegurar una descendencia). Michel Dorais ha demostrado, a partir de entrevistas con jóvenes gays de Quebec, que estos sentimientos y esta vivencia dolorosa suelen conllevar una pérdida de autoestima, una pérdida de confianza en el futuro y en los otros. En este caso, aparecen muchos factores que juegan un papel importante en la etiología del suicidio y de los comportamientos

suicidas: estado depresivo, consumo de estupefacientes o de alcohol, conflictos familiares o con la gente más próxima, aislamiento (véanse Caroli y Guedj, Debout). Pero más que un solo factor lo que interesa es la suma: se estima que el riesgo se multiplica por siete en los casos en los que se juntan tres factores.

Para los menos jóvenes, las dificultades de asumir la homosexualidad durante mucho tiempo negada o su revelación dentro de una pareja heterosexual, el rechazo por el medio profesional, un alejamiento demasiado prolongado de los lugares de encuentro homosexual, la angustia y los sufrimientos debidos a la infección del VIH (véase el estudio suizo de Cochand y Bovet), la difícil transición hacia la tercera edad, todos estos penosos momentos pueden causar un gran trastorno y conducir a las desesperación.

¿Qué hacer frente a la discriminación: un sufrimiento que lleva al suicidio?

A la vista de estos sufrimientos se nos plantea constantemente una pregunta: ¿puede ser la homosexualidad una fuente de patología mental mayor que la homofobia? Los efectos patológicos de la homosexualidad y de la no conformidad con el género están muy presentes, efectivamente, en la opinión pública y en algunos profesionales de la salud.

Los resultados de estudios recientes ponen de manifiesto algunos fenómenos como el efecto *buffer* (tapadera) de la familia en caso de agresión homófoba, la influencia que una campaña de sensibilización sobre la homosexualidad y el sida* puede tener en la reducción de los intentos de suicidio, el hecho de que algunos comportamientos «de riesgo» difieran dependiendo del sexo, la similitud entre los efectos de la discriminación racista y la de la homofobia (véase el estudio norteamericano de Fergusson y Beautrais). Todos estos elementos tienden a conformar la hipótesis de que la homosexualidad *per se* no favorece en ningún individuo una conducta suicida o patologías mentales.

Teniendo en cuenta estas observaciones, podemos decir que la enfermedad que puede estar presente en algunas personas que tienen una sensibilidad homo/bisexual está relacionada con la percepción social negativa de la homosexualidad. Es cierto que esta percepción ha evolucionado en Francia en las últimas dos décadas (con la epidemia del sida* y la puesta en marcha del PACS, especialmente), pero esta «tolerancia*» está limitada. Michel Bozon precisa: «Cuando en una cultura dada los escenarios culturales definen con precisión los actos sexuales permitidos o deseados, cualquier práctica diferente es definida como una transgresión». La homose-

xualidad se convierte en un rasgo que provoca descrédito (un estigma* en el sentido de Goffman) a la persona a la que se aplica, pero esta «diferencia vergonzosa» también obstaculiza las formas de solidaridad y defensa que podrían expresarse por el temor al «contagio* del estigma» que tienen los que se arriesgan, que son acusados a su vez de ser homosexuales cuando toman posición a favor de un gay o de una lesbiana.

Los datos empíricos

Para medir la amplitud e importancia del fenómeno conviene acudir a las fuentes estadísticas. En Francia, las tasas de mortalidad por suicidio fueron más del doble en hombres jóvenes de 15-24 años entre 1950 y 1996 (pasando de 6,5 por 100.000 personas a 14,5), y se duplicó entre hombres de 25-44 años en el mismo periodo (pasando de 19,4 a 37,1), habiendo disminuido la tasa de los de 45-74 años de 49,7 a 39,7. En las mujeres estas tasas son menos importantes (como media tres veces menor, siendo del 4,3 por 100.000 en 1996 para las de 15-24 años, 10,7 para las de 25-44 años y de 16,3 para las de 45-74), pero los intentos de suicidio son mucho más numerosos entre las mujeres que entre los hombres, en una proporción que puede alcanzar 2,6 para los tramos de edad más jóvenes (Badeyran y Parayre). En cifras anuales, los suicidios son menos importantes en los más jóvenes que en los de más edad, pero teniendo en cuenta la menor mortalidad en esa edad representan la primera causa de mortalidad entre los de 25-34 años. Alfred Nizard advierte que «Francia se encuentra entre los países industriales occidentales con una alta tasa de mortalidad por suicidios, después de Finlandia, Dinamarca y Austria, junto a Suiza, Bélgica y la provincia de Quebec».

Las estadísticas sobre las causas de muerte adolecen de falta de información sobre los motivos profundos de suicidio, lo que es un obstáculo para la comprensión del lazo entre la homosexualidad y estos actos desesperados; por tanto, es interesante estudiar los riesgos de intento de suicidio a partir de encuestas entre la población. Por supuesto, estos trabajos plantean el problema de la extrapolación de estos resultados a la población que ha consumado un suicidio.

Los investigadores norteamericanos Alan Bell y Martin Weinberg han sido de los primeros que han señalado el mayor riesgo de suicidio entre las personas de orientación homosexual o bisexual. En su obra, que ya es un clásico, muestran que los hombres homosexuales de la muestra que realizaron eran significativamente más ansiosos que los hombres heterosexuales y que tenían más tendencia a tener sentimientos depresivos e ideas de suicidio. En la mitad de los casos de intentos de suicidio por parte de los ho-

mosexuales, éstos declararon que su acto «tenía relación con el hecho de ser homosexuales».

Resultados concordantes: los homo/bisexuales presentan riesgos de suicidio más elevados

A partir de estos trabajos precursores, varias encuestas norteamericanas (Canadá, Estados Unidos) han sacado a la luz muestras representativas que permiten profundizar en este tema. La reticencia de la opinión (especialmente la del cuerpo médico) en considerar a esta población particularmente «de riesgo» ha contribuido realmente a mejorar la calidad científica de estos estudios que pretendían ser irrefragables. Sus resultados convergen y ponen en evidencia que el riesgo de cometer un intento de suicidio es significativamente más alto en las personas con una orientación (o comportamiento sexual) homo/bisexual. Por ejemplo, en el estudio de Susan Cochran y Vickie Mays señalan que de una muestra nacional norteamericana de entre 17-39 años, los gays presentan una tasa de tentativa de suicidio del 20 por 100 frente al 4 por 100 de los hombres exclusivamente heterosexuales. En la encuesta de Gary Remafedi y otros colegas, partiendo de una muestra de entre 12-19 años en Minesota, la tasa de las lesbianas es del 21 por 100 frente al 15 por 100 de los jóvenes exclusivamente heterosexuales. A la vista de estos trabajos, se constata que las chicas homo/bisexuales presentan un riesgo de tentativa de suicidio de entre el 40 y el 90 por 100 superior al de las chicas exclusivamente heterosexuales. Estos resultados son importantes y no dejan lugar a dudas sobre la realidad del fenómeno; y las variaciones en las estimaciones se deben en gran parte a las diferencias de definición (identidad y/o comportamiento sexual) y de campo (edad, zona geográfica). Es sorprendente, por otro lado, la ausencia total de trabajos epidemiológicos franceses sobre este tema.

Esto no significa que todos los homo/bisexuales vivan situaciones dramáticas y, felizmente, la homosexualidad tiende hoy día a convertirse no sólo en una de las opciones posibles de la sexualidad humana, sino también a ser una sexualidad en la que la persona puede realizarse por completo. Pero este contexto difícil, ligado a la homofobia tradicionalmente presente en nuestra sociedad y al heterosexismo* (que considera necesaria la orientación heterosexual de los individuos), está en el origen de muchos sufrimientos y angustias, presentes a veces desde la infancia, y de los que la sociedad en su conjunto tiene que soportar su peso y su coste (humano, moral, financiero...).

► BADEYAN, Gérard, PARAYRE, Claudine, «Suicides et tentatives de suicide en France, une tentative de

cadrage statistique», *Études et résultats*, 2001, núm. 109. —BAUDELLOT, Christian, ESTABLET, Roger, *Durkheim et le suicide*, París, PUF, colección «Philosophies», 1990. —BELL, Alan, WEINBERG, Martin, *Homosexualités, Un rapport officiel sur les comportements homosexuels masculins et féminins*, París, Albin Michel, 1978. —BLUM, Robert; FRENCH, Simone; REMAFEDI, Gary; RESNICK, Michael, STORY, Mary, «The Relationship between Suicide Risk and Sexual Orientation: Results of a Population-Based Study», *American Journal of Public Health*, 1998, 88 (1). —BOZON, Michel, «Les Significations sociales des actes sexuels», *Actes de la Recherche en sciences sociales*, 1999, núm. 128. —CAROLI, François, GUEDI, Marie-Jeanne, *Le Suicide*, París, Flammarion, colección «Dominos», 1999. —COCHAND, Pierre, BOVET, Pierre, «HIV Infection and Suicide Risk: an Epidemiological Inquiry among Male Homosexuals in Switzerland», *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, 1998 (33) 5. —COCHRAN, Susan, MAYS, Vickie, «Lifetime Prevalence of Suicide Symptoms and Affective Disorders Among Men Reporting Same-Sex Sexual Partners», *American Journal of Public Health*, 2000, 90 (4). —DEBOUT, Michel, *La France du suicide*, París, Stock, 2002. —DORAIS, Michel, *Mort ou Fifi. La face cachée du suicide chez les garçons*, Montreal, VLB Éditeur, 2001. —FERGUSON, David; HORWOOD, John, BEAUTRAIS, Annette, «Is Sexual Orientation Related to Mental-Health Problems and Suicidality in Young People?», *Arch. Gen. Psychiatry*, 56, 1999. —FIRDION, Jean-Marie, VERDIER, Éric, *Homosexualités et suicide. Études, témoignages et analyses*, Montblanc, H&O Éditions, 2003. —FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité*, t. 1: *La Volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976 [ed. cast.: *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 2005]. —GOFFMAN, Erving, *Stigmate. Les Usages sociaux des handicaps*, París, Minuit, 1975. —HAWTON, Keith; ARENSMAN, Ella, WASSERMAN, Danuta, *et al.*, «Relation Between Attempted Suicide and Suicide Rates among Young People in Europe», *Journal of Epidemiology Community Health*, 1998, 52 (3). —NIZARD, Alfred, «Suicide et mal-être social», *Population & Sociétés*, 1998, núm. 334. —REMAFEDI, Gary (dir.), *Death by Denial. Studies of Suicide in Gay and Lesbian Teenagers*, Boston, Alyson Publications, 1994. —ROFES, Éric, «I Thought People like That Killed Themselves». *Lesbians, Gay Men and Suicide*, San Francisco, Grey Fox Press, 1983. —SCHILTZ, Marie-Ange, «Parcours des jeunes homosexuels dans le contexte du VIH: la conquête de modes de vie», *Population*, 1997, 52 (6).

Jean-Marie FIRDION

→ Arenas, Reinaldo; discriminación; escándalo; escuela; familia; heterosexismo; injuria; orden simbólico; psicología; sociología; vergüenza; violencia.

SUIZA

Desde que se creó en 1291, Suiza sólo ha conocido una única forma de unión conyugal: el matrimonio* entre un hombre y una mujer. Como en todos los demás países de la Europa medieval, eran la ley de la Iglesia cristiana y el ancestral sistema patriarcal los que regían a la sociedad helvética. Las relaciones entre personas del mismo sexo eran consideradas un crimen, como lo demuestra el castigo a la hoguera por sodomía del caballero Von Hohenberg y de su criado ante las puertas de la ciudad de Zúrich en 1482. Cuando se estableció la Reforma protestante, entre los siglos XVI y XVII, los «actos contra natura*» fueron castigados severamente: así, entre 1555 y 1670, en la Ginebra de Calvino fueron ejecutados varios hombres y mujeres por este motivo, por medio de la decapitación, la horca, etcétera.

Cuando tras la Revolución francesa las tropas napoleónicas penetraron en el este y en el sur del país introdujeron, gracias al Código de Napoleón, la despenalización de las relaciones entre personas del mismo sexo en las regiones de Ginebra, Vaud y Valais, así como entre los tesinos, mientras que la mayoría de los cantones alemanes continuaron castigando estos actos con penas de entre uno y cuatro años de prisión*. Hubo que esperar a la promulgación del nuevo Código Penal federal en 1942 para que las relaciones entre personas del mismo sexo no fueran castigadas a escala nacional. Sin embargo, esto no significó que las instituciones políticas y la moral religiosa dejaran de destilar homofobia en todas las escalas sociales.

Heinrich Hössli, un pionero del movimiento de liberación homosexual

El glaronés Heinrich Hössli (1784-1864) fue el pionero del movimiento de liberación homosexual en Suiza. Hössli, estilista respetado en el mundo de la moda femenina, publicó en Glaris el primer volumen de *Éros, die Männerliebe der Griechen* (*Eros, el Amor entre hombres entre los griegos*), una obra que narra la historia de las relaciones amorosas masculinas en los campos de la educación, la literatura* y la legislación desde la Grecia antigua hasta el principio del siglo XIX. Esta obra de Hössli fue el primer libro de la época moderna que defendía sin tapujos el amor entre hombres y relataba algunos aspectos de la historia cómodamente olvidados o falsificados y, sin llegar a nombrarla, condenaba una cierta forma de homofobia: además, tendría una gran influencia en el otro gran precursor del movimiento de liberación homófilo europeo, el alemán Karl Heinrich Ulrichs.

Mientras que al alba del siglo XX aparecieron en Alemania* los primeros movimientos sociopolíticos de liberación homosexual, la Suiza alemana fue a partir de 1922 el escenario de varias iniciativas dirigidas a organizar entre ellos a los homosexuales y a luchar contra la homofobia. Después de varios reveses, en 1931, se creó en Basilea y en Zúrich el Schweizerische Freundschafts-Bewegung (Movimiento Suizo de la Amistad). Por una vez, fue una mujer, Anna Vock (1885-1962) conocida con el seudónimo de Mammina, la que se puso a la cabeza de la asociación en la que había muchas lesbianas. Una originalidad debida probablemente a que la mayoría de los cantones suizos, al contrario que en otros Estados europeos, castigaban también las relaciones entre mujeres. Poco después la organización fue rebautizada con el nombre Schweizerische Freundschafts-Verband (Asociación Suiza de la Amistad). El Damenclub Amicitia y el Excentric-club de Zúrich participaron en ella y juntos lanzaron el primer periódico homosexual de Suiza, *Das Schweizerische Freundschafts-Banner* (La bandera de la amistad), que apareció el 1 de enero de 1932.

Uno de los últimos bastiones de libertad durante la barbarie nazi

En 1934 el actor Karl Meier, llamado Rolf (1897-1974), conoció la existencia de la revista. Rápidamente se implicó en ella y publicó muchos artículos. Con el tiempo, las lesbianas se retiraron de la revista, y Karl Meier se convirtió en el presidente, haciendo de la Asociación Suiza de la Amistad un grupo totalmente masculino. En 1937 el periódico fue rebautizado con el nombre de *Menschenrecht* (Derecho del Hombre) antes de adquirir su nombre definitivo en 1942: *Der Kreis* (El círculo). Karl Meier aseguró su publicación sin interrupción a pesar de que la guerra causaba estragos a su alrededor. La revista tuvo un pequeño número de suscriptores repartidos en varios países. En 1943 apareció una edición en francés y en 1952 otra en inglés. *Der Kreis* fue la revista gay más influyente en todo el mundo; dejó de publicarse en 1967.

Destruído por la barbarie nazi, el movimiento de emancipación homosexual alemán se refugió en Zúrich en la década de 1930. Tierra de asilo para Magnus Hirschfeld* en 1932-1933 y para muchas otras personas, Suiza fue el último bastión de (relativa) libertad para los homosexuales durante la Segunda Guerra Mundial y se convirtió –por defecto– durante algún tiempo en el centro europeo del movimiento de liberación homosexual. Un movimiento, sin embargo, muy tímido y relegado a una cuasi clandestinidad.

Principio de cambio, comienzo de visibilidad

A pesar de ser un sistema democrático famoso por su respeto y su integración de las minorías, en Suiza existen todavía muchas ideas tradicionales, incluso arcaicas. Por ello hubo que esperar a 1971 para que los ciudadanos aprobaran que se concediera el voto a las mujeres, debido al fuerte arraigo de las ideas patriarcales y por ello a los papeles sociales de hombres y mujeres. El sexismo, y su hipócrita progenitor, la homofobia, son un hueso duro de roer.

Los movimientos de liberación homosexual creados antes de la Segunda Guerra Mundial se extinguieron con sus fundadores, y hasta 1970 no apareció el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR) francés, el Grupo Homosexual de Ginebra (GHOV) y el Grupo Homosexual de Lausana (GHL), abriendo así la era de la visibilidad. Las publicaciones y las acciones mediáticas de este puñado de visionarios marcaron un importante giro en el trabajo de sensibilización de la población y el comienzo de las reivindicaciones políticas y sociales, preparando así el terreno de las futuras victorias. Tuvieron que afrontar no sólo la homofobia cotidiana, sino también los ataques de los homosexuales que propugnaban la discreción* y la no reivindicación, como el grupo de Lausana Symetrie (dependiente de la asociación francesa Arcadie de André Baudry). Estos grupos de la Suiza francesa se asociaron rápidamente a los de la Suiza alemana de Basilea, Berna, Lucerna, Sankt Gall y Zúrich creando la Coordinadora Homosexual Suiza (CHOSE).

El 23 de junio de 1979 se celebró la primera «Jornada federal de liberación homosexual» en Berna. Se reunieron 300 personas para conmemorar el décimo aniversario de la revuelta de Stonewall* y para reivindicar la igualdad de la edad legal del consentimiento, la supresión de los ficheros de la Policía* en los que figuraban los homosexuales y el reconocimiento legal de las parejas de gays y lesbianas. En 1982 se fundó la asociación ginebrina Dialogai, que trata de crear un espacio de diálogo y encuentro para los homosexuales y de luchar contra la homofobia; le siguieron en 1983 la Organización Suiza de Enseñantes y Educadores Homosexuales (OSEEH), en 1985 la Ayuda Suiza contra el Sida (ASS), en 1989 la Organización Suiza de Lesbianas (OSL), y finalmente en 1993 la delegación gay suiza Pink Cross, asociación que ha hecho del reconocimiento legal de las parejas homosexuales su principal caballo de batalla. En 1992 el artículo 194 del Código Penal, que fijaba la edad del consentimiento a los dieciocho años para las relaciones homosexuales y a los dieciséis para las relaciones heterosexuales, fue derogado en votación popular, estableciendo la igualdad para todos en materia sexual.

A las puertas del reconocimiento legal

Desde mediados de la década de 1990 se han hecho peticiones a nivel mundial para obtener el reconocimiento de las parejas homosexuales. En 1998 una iniciativa parlamentaria de un diputado ginebrino de la derecha, Jean-Michel Gros, propuso que se estableciera en todo el país un registro de parejas de hecho. Finalmente, el 5 de junio de 2005 se aprobó en referéndum, con el 58 por 100 de los votos a favor, una ley de uniones civiles para parejas del mismo sexo, que entró en vigor el 1 de enero de 2007. Paralelamente, la nueva Constitución suiza, que entró en vigor el 1 de enero de 2000, prohíbe toda discriminación* basada en el modo de vida, sin hacer mención explícita de la orientación sexual o de la homofobia. En 2001 Ginebra aprobó una ley sobre las parejas de hecho que fue un reconocimiento más bien simbólico ya que estaba limitado al ámbito cantonal.

Pisándole los talones a Zúrich, que había celebrado su Christopher Street Day varios años antes, se organizaron en verano Días del Orgullo de Gays y Lesbianas que reunieron a decenas de miles de personas en las diferentes ciudades de la Suiza francesa. Después, por primera vez en el mundo, un jefe de Estado en ejercicio, el presidente de la Confederación Moritz Leuenberger, pronunció un discurso de apoyo ante miles de personas en el Christopher Street Day de Zúrich. Al mismo tiempo estalló un escándalo que provocó una ola de indignación en todo el país: la publicación de una página violentamente homófoba en un periódico regional por un grupúsculo religioso de extrema derecha* tras el anuncio de la celebración de un Día del Orgullo de Gays y Lesbianas en el ultracatólico cantón de Valais. La manifestación resultó un gran éxito, tuvo un gran eco mediático y supuso el rechazo casi unáni-

me de los integristas homófobos. Un tema que resume bien la opinión que tienen la mayoría de los suizos sobre el amor entre personas del mismo sexo en estos comienzos del siglo XXI: aunque subsisten algunos bastiones homófobos irreductibles, y aunque es muy difícil cambiar la idea que durante siglos ha condicionado el heterosexismo*, la población manifiesta una aceptación progresiva de la realidad gay, lésbica y bisexual.

► BAIER, Lionel, *La Parade (Notre Histoire)* [documental cinematográfico sobre el Día del Orgullo Gay de Sión, 2001, en el cantón de Valais], producción Cinémanufacture, Lausana, 2001. —HERZER, Manfred (dir.), *Goodbye to Berlin? 100 Jahre Schwulbewegung*, catálogo de exposición, Berlín, Rosa Winkel, 1997. —HOGAN, Steve, HUDSON, Lee, *Completely Queer, The Gay and Lesbian Encyclopedia*, Nueva York, Henry Holt, 1998. —HÖSSL, Heinrich, *Eros, Die Mannërliebe der Griechen*, Band I, Glarus, 1836, Band II, Sankt Gallen, 1838; Berlín, reed. de la Bibliothek Rosa Winkel, 1996. —PUFF, Helmut, *Sodomy in Reformation Germany and Switzerland, 1400-1600*, Chicago, Chicago Series on Sexuality and Society, 2003. —SCHÜLE, Hannes, *Homosexualität im Schweizer Strafrecht*, Berna, 1984. —MONTER, William, «Sodomy and Heresy in Early Modern Switzerland», *Journal of Homosexuality*, otoño/invierno de 1980-1981, vol. 6 (1/2). —RIETHAUSER, Stéphane, *À visage découvert, des jeunes Suisses romands parlent de leur homosexualité*, prólogo de Ruth DREIFUSS, Ginebra, Éd. Slatkine, 2000.

Stéphane RIETHAUSER

→ Alemania; asociaciones; discriminación; heterosexismo; protestantismo.

T

TASA DE NATALIDAD BAJA → esterilidad

TEODOSIO I

La legislación del año 390 promulgada bajo el reinado de Teodosio I ha sido objeto de debates. Se discute sobre sus auténticas intenciones: si se dirige a la homosexualidad pasiva en general o sólo a la prostitución masculina. El castigo es terrible porque lo que se impone es la pena de muerte. Teodosio no fue el primer emperador cristiano que legisló sobre la homosexualidad. Algunos años antes, el emperador de Occidente Constantino I ya había promulgado, el 4 de diciembre del 342, una ley que condenaba la homosexualidad pasiva.

Teodosio fue un emperador muy cristiano. Estaba convencido de que la victoria, sobre todo cuando se trataba de una guerra contra un usurpador, dependía de la voluntad divina. El respeto de la moral cristiana representaba, por tanto, para él un factor político-religioso de primer orden. Por ello, la legislación de este emperador se inscribe a la vez en un movimiento de penalización* de la homosexualidad en el Imperio romano de la Antigüedad tardía, y responde a preocupaciones político-morales personales. Pero, más que su legislación, es un asunto que tiene su origen en la detención de un homosexual lo que hizo al reinado de Teodosio tristemente célebre en esta cuestión. La historia ha sido narrada sobre todo por los historiadores bizantinos de la Iglesia, como Sozomeno, escritor del siglo v.

En el 390 fue detenido y encarcelado en Tesalónica un famoso auriga acusado de un delito de homosexualidad por Buterico, un oficial alemán que estaba al mando de las tropas de Iliria. Como las carreras de cuadrigas en el hipódromo eran la gran pasión de los habitantes de las ciudades del Imperio, especialmente en Roma y Constantinopla, los aurigas eran auténticas *vedettes*. Se llegaba a erigir estatuas en honor de los más admirados, con epigramas grabados en el pedestal para inmortalizar su nombre, las aclamaciones, las carreras y las victorias. En el hipódromo de Tesalónica iban a celebrarse muy pronto carreras muy prestigiosas y el pueblo pidió que soltaran al preso, lo que demostraba que en esa época la homosexualidad de un auriga no era considerada por los habitantes de una gran ciudad del Imperio de Oriente como un motivo suficientemente

serio para prohibirle tomar parte en una competición, y arriesgarse a rebajar el nivel de un juego que era una de las grandes atracciones de la ciudad. La negativa de las autoridades provocó una revuelta en la que mataron a Buterico. El anuncio de esta noticia provocó la cólera de Teodosio. Una terrible represión se desencadenó en la ciudad. Varios miles de personas fueron asesinadas. El obispo de Milán, Ambrosio, le prohibió a Teodosio el acceso a la Iglesia y le obligó a hacer penitencia.

Este asunto marcó un giro en la historia de la homosexualidad. Se anunció una nueva época en la que la homosexualidad entró en una era de oprobio y penalización. De todas formas, este episodio es en parte un asunto de circunstancias, condiciones y consecuencias excepcionales. De hecho, fue bajo el reinado de Justiniano I* cuando se puso en práctica una auténtica homofobia.

► CANTARELLA, Eva, *Selon la nature, l'usage et la loi, la bisexualité dans le monde antique*, París, La Découverte, 1991 [ed. cast.: *Según natura: la bisexualidad en el mundo antiguo*, Madrid, Akal, 1991].

—CAMERON, Alan, *Porphyrius the Charioteer*, Oxford, 1973. —FRIELL, Stephen, GERARD, Williams, *Theodosius. The Empire at Bay*, Londres, 1994.

Georges SIDÉRIS

→ *Biblia; contra natura; herejía; Justiniano; penalización; san Pablo; Sodoma y Gomorra; teología; violencia.*

TEOLOGÍA

Época antigua y medieval

En los primeros siglos del cristianismo, los obispos, el conjunto de la jerarquía y los llamados «Padres de la Iglesia» trataron de formular, por ellos mismos y con el conjunto de los fieles, la doctrina cristiana: este trabajo teológico se realizó a partir de la Biblia*, y en particular del Nuevo Testamento; también tuvo en cuenta las tradiciones y la fe de las diferentes Iglesias. Algunas asambleas locales y concilios ecuménicos (generales) han precisado el enunciado de los dogmas y definido las posiciones morales. Estas declaraciones fueron formuladas en griego o en latín, las dos lenguas universales de la Antigüe-

dad. Dado que los que las proponían habían seguido la formación habitual de las elites y se habían impregnado de la cultura y la filosofía* antiguas, evidentemente eran tributarios de ellas, aunque hubieran abrazado la religión cristiana. La influencia del vocabulario* de la retórica* (en la formulación de los dogmas de fe) y la del rigor moral del estoicismo fueron muy perceptibles en los primeros siglos de la Iglesia, cuando el Imperio romano estaba en todo su apogeo. Esta doble influencia se hizo sentir en san Pablo*, que era ciudadano romano aunque escribiera en griego: su obra lleva la impronta de los conceptos utilizados en la filosofía de Grecia. Así es como la expresión «contra natura*» (Rm 1, 26), retomada una y otra vez hasta nuestros días para condenar los actos homosexuales, no es específica del cristianismo sino que perteneció en su origen a la filosofía pagana. En realidad la moral cristiana de los primeros siglos se sitúa con bastante exactitud en la línea recta de un cierto estoicismo popular que podría resumirse en la fórmula «vivir según la naturaleza», es decir, conformarse con la finalidad biológica y reproductora del cuerpo y evitar las perturbaciones creadas por las pasiones e incluso el placer.

Los Padres de la Iglesia retomaron esta concepción de la homosexualidad, considerada siempre inferior e indigna: como señala John McNeil, «san Agustín asimilaba siempre toda atracción y placer sexual al pecado», pues la finalidad puramente racional de la sexualidad es la procreación dentro del matrimonio*. Por tanto estaban condenadas las relaciones homosexuales. En realidad, mucho antes de la implantación del cristianismo como religión de Estado (decreto de Teodosio* en el 389), la legislación romana ya había tenido en cuenta las exigencias morales de la filosofía estoica, aunque la aplicación de estas leyes no fuera muy estricta, como lo prueban sus sucesivas renovaciones. La *Lex julia de adulteris* (17 a.C.) está hecha para los que se entregaban al desenfreno* con otros hombres; en el 342, estando ya asentado el cristianismo, Constantino y Constanza promulgaron un edicto contra los hombres que se entregaban a la homosexualidad pasiva y los amenazaron con un castigo «cruel»; en el 390 Valentiniano, Teodosio y Arcadio los amenazaron con las «llamas vengadoras» (ya se mencionaba, pues, el castigo bíblico del fuego purificador); en el 536 y en el 544, Justiniano* retomó la *Lex julia de adulteris* en sus *Novellae* que se dirigían a todos (pasivos y activos) y retomó explícitamente el texto y los castigos bíblicos.

Lo que impusieron las autoridades del Imperio se encuentra también en los decretos conciliares de la Iglesia. Los primeros concilios ecuménicos sobre todo tuvieron la preocupación de fijar la doctrina y rechazar las herejías*, pero algunas asambleas eclesásticas locales también legislaron sobre cuestiones

de moral. Así, en Ancira (Asia Menor), en el 314, el canon 17 fulmina «a los que se hayan mancillado con animales o con hombres del sexo masculino». Esta asimilación de homosexualidad/bestialidad evidentemente es muy homófoba, pero con mucha mayor frecuencia los actos homosexuales eran condenados igual que los adúlteros; dicho de otra forma, era más la relación extraconyugal lo que se castigaba que la homosexualidad.

A partir del siglo XIII la Edad Media enriqueció y endureció considerablemente la reflexión y las condenas homófobas. Los teólogos se tomaron la homosexualidad muy en serio y quisieron experimentar intelectualmente su influencia, mientras que los concilios, como la justicia civil, dictaban condenas severas. Una gran figura de la filosofía impuso su sello duradero en la teología del siglo XIII: Tomás de Aquino, muerto en 1274. Fue también uno de los pocos que reflexionó, con las armas racionales de la escolástica, sobre las relaciones entre personas del mismo sexo (en el siglo XI san Pedro Damián* había denunciado el pecado contra natura con tal vehemencia que el papa León IX tuvo que exhortarle a la medida). A partir de Tomás de Aquino, los homosexuales, condenados ya al fuego del infierno y a veces a hogueras reales por razones bíblicas, lo fueron también por razones teológicas. Tomás de Aquino se impuso en la Universidad de París después de otro dominico, Alberto el Magno, del que fue alumno. Este último ya había mostrado, aunque muy brevemente, por qué la homosexualidad era el vicio* más detestable. Las razones eran las siguientes: procede de pasiones infernales; exhala un olor repugnante; los que la practican no pueden purificarse del vicio; es contagiosa, como toda enfermedad. Los argumentos presentados eran todavía muy irracionales y reflejaban una homofobia basada en pasajes del Antiguo Testamento (el infierno basado en el fuego y la hediondez), en la dialéctica de lo puro y de lo impuro, atribuida a san Pablo (por la metáfora de la enfermedad contagiosa e incurable), en un miedo irreflexivo (incluso adjetivos subjetivos como «detestable» y «repugnante»).

A este pánico le opuso Tomás de Aquino su fría inteligencia para conseguir los mismos fines. Situó su reflexión en el marco más amplio de un discurso sobre la sexualidad y la feminidad que retomaba los argumentos ya explotados del pensamiento estoico antiguo. Su pensamiento concerniente específicamente a las relaciones homosexuales aparece brevemente en la *Suma Teológica* y de forma más desarrollada en las *Cuestiones disputadas*: en la parte sobre «las Virtudes», la templanza le da a Tomás de Aquino la ocasión de tratar las relaciones del mismo sexo, entendidas como un desenfreno que se oponía a la razón y al orden queridos por Dios. La finalidad esencial del acto sexual era la procreación, por lo que lo demás,

por ejemplo el placer, era sólo un vicio. Por ello se condenaba la búsqueda del placer «egoísta» y en general todos los actos sexuales (incluidos los heterosexuales) que no expresaban un amor compartido; se calificaban entonces de «contra natura» y se colocaban junto a los pecados más graves de lujuria (masturbación y bestialidad, por ejemplo). Hay que señalar una forma de homofobia que ha persistido hasta hoy en algunas personas que se dicen católicas: la negación de la homosexualidad como sentimiento amoroso. Esta crítica, sin duda anacrónica para Tomás de Aquino (la presión social no permitía expresar este tipo de sentimientos), ha sido integrada en medios más progresistas de la Iglesia contemporánea, aunque es cierto que muy poco representativos. De hecho, a partir de Tomás, la Iglesia no contempló nunca la homosexualidad como algo que *se es* sino como una *práctica*, lo que le ha permitido condenar los actos homosexuales y acoger «con compasión» a los que los practican.

En la Edad Media los concilios y asambleas debatieron ampliamente sobre las relaciones homosexuales (casi siempre de las masculinas); al dejar a los teólogos la discusión sobre este tipo de relaciones, la Iglesia se contentó con establecer las condenas correspondientes y las penas adecuadas. Los que practicaban la homosexualidad solían ser asimilados a los herejes y tratados como tales, como lo demuestra el proceso contra los templarios. Así, en los penitenciales, manuales destinados a los confesores, se proponían penitencias en función de la gravedad de los pecados. Para los actos de homosexualidad eran muy duras: a finales del siglo XIII la sodomía era un pecado especial que se elevaba al obispo o al papa. El concilio más enérgico en materia de costumbres fue el IV de Letrán, convocado en 1215 por Inocencio III con objeto de «extirpar los vicios y favorecer la virtud, corregir los abusos y reformar las costumbres, eliminar las herejías y reafirmar la fe» (*Conciles oecuméniques*, p. 489). La sodomía no estaba mencionada explícitamente en los vicios a eliminar: el concilio ecuménico dejó a las asambleas locales la tarea de legislar y de adoptar las disposiciones necesarias. Así, ya en 1120 el Concilio de Nablouse, en los Estados latinos de Oriente, se habían promulgado cuatro cánones contra los actos homosexuales y había condenado a la hoguera a los culpables.

A pesar de la violencia* de los textos conciliares, la Iglesia llamó al arrepentimiento y se remitió a los tribunales civiles, generalmente muy severos. Los tribunales de la Inquisición* que juzgaban la herejía funcionaban de este modo: una vez se había confesado la culpabilidad, el «brazo secular» se encargaba de la aplicación de la pena. La justicia civil mezclaba a menudo a herejes y sodomitas en la pena de la hoguera. Las mujeres convictas de los mismos

delitos incurrían en idénticas penas; ellas también eran asimiladas generalmente a las brujas y quemadas. Cuando en la Edad Media la Iglesia se estableció definitivamente en Occidente, actuó como si fuera presa de una angustia obsidional y debiera perseguir implacablemente todo lo que le pareciera una amenaza: echó mano de los teólogos, y las asambleas eclesiásticas adoptaron disposiciones que fueron apoyadas por la justicia civil. Todo ello llevó a una persecución cada vez mayor de los homosexuales, los cuales difícilmente podían poner en serio peligro la vida religiosa. En cualquier caso, este período fue manifiestamente homófobo, tanto desde un punto de vista ideológico como en la práctica, y cada vez fue a más hasta el final de la Edad Media.

A pesar de todo, parece que el dispositivo legislativo puesto en práctica y los discursos violentamente represivos tuvieron efectos muy limitados en la realidad. Maurice Lever recuerda que «de los setenta y tres procesos por sodomía reseñados por Claude Courouve en Francia, sólo treinta y ocho provocaron ejecuciones efectivas», sin contar las torturas infligidas, las penas de destierro, de galeras, de prisión, etc. Estas 38 ejecuciones, entre 1317 y 1789, parecen pocas, ya que algunos acusados eran condenados también por violación, rapto u homicidio. A pesar de que se han perdido archivos (las piezas de los procesos se quemaban con los condenados) y de las lagunas que hay, la mayoría de los sodomitas no debieron ser (demasiado) molestados por las autoridades civiles o religiosas. Pero la amenaza de la muerte era muy real ya que las condenas fueron promulgadas y las hogueras encendidas: la presión social homófoba actuó de lleno contra los homosexuales en la Edad Media, sobre todo gracias a su legitimación por parte de la Iglesia.

Un breve recorrido por la literatura* confirma la ambigüedad de las posiciones medievales. El tratamiento literario de la homosexualidad es interesante pues da cuenta no de los hechos comprobados sino de sus representaciones imaginarias. La idea del amor entre un hombre y una mujer aparecía en la poesía lírica y en la novela. Pero casi todos los géneros literarios medievales valoraban la amistad y la camaradería entre personajes del mismo sexo. Encontramos compañeros inseparables en los cantares de gesta (empezando por Rolando y Olivier), amistades indestructibles en las novelas (Lancelot y Gauvain, etc.), y John Boswell, entre otros, da ejemplos de poemas de amor que se refieren claramente a personas del mismo sexo. Pero la mayoría de los textos defienden un conformismo moral y condenan enérgicamente las relaciones entre personas del mismo sexo: evidentemente, no estaba representado ningún personaje homosexual. Por el contrario, era muy frecuente, sobre todo en personajes del género femenino, frustrados en sus tentativas amorosas, in-

sultar a un caballero llamándole afeminado o amante de chicos (por ejemplo, *Le Roman d'Énéas*, v. 8619-8675). Incluso en las obras literarias, las relaciones homosexuales servían de revulsivo a una sociedad regida por normas morales y religiosas claramente homófobas.

Época moderna y contemporánea

No todos los dogmas de la Iglesia, o sus verdades que deben ser aceptadas como artículos de fe, fueron aceptados y expuestos en los primeros siglos del cristianismo. Fueron descubiertos y formulados a partir de la palabra divina, la Biblia, y de la tradición de la Iglesia: el conocimiento de la verdad (sobre Dios, Cristo, la Iglesia) no se hizo de golpe sino que fue objeto de investigaciones teológicas. Por ello se puede inscribir a la teología en un desarrollo diacrónico. En el siglo XVI la Reforma protestante cuestionó a la Iglesia católica (sus dogmas, su unidad, su clero, etc.) y la obligó a formular con más claridad que antes algunas verdades y algunos puntos sobre la moral. Las especulaciones racionales de la escolástica medieval no fueron olvidadas pero los teólogos tuvieron que encontrar una aproximación más científica al texto bíblico, proponiendo una jerarquización de los dogmas al mismo tiempo que los concretaban mejor; y dieron indicaciones morales que afectaban al comportamiento y a los ritos que todo cristiano debía observar. En realidad, la Contrarreforma no fue revolucionaria: tendió a reafirmar verdades nunca olvidadas, sino simplemente disimuladas detrás de algunos abusos. En lo que concernía a la homosexualidad la posición de la Iglesia no varió: este tipo de relación sexual y humana fue condenada, incluso cuando los papas del Renacimiento gozaron de una gran libertad de costumbres (aunque de hecho no mayor que la de los papas del siglo XII, cuyas costumbres muy licenciosas habían originado, como contrapunto, reformas disciplinarias).

A partir del Concilio de Trento que consagró la Contrarreforma (1545-1563), quedaron bien fijadas las posiciones de la comunidad católica. El II Concilio Vaticano fue innovador en lo que se refiere a los ritos y al desarrollo del culto, al diálogo de los católicos con otras religiones y confesiones cristianas, y a la aceptación de la modernidad en los enfoques teológicos. Pero siguió siendo muy prudente en materia de costumbres: no se modificó la enseñanza moral de la Iglesia. Para esta asamblea de obispos el matrimonio y la sexualidad fueron creados para la procreación y la educación de los hijos, y también para «que el amor mutuo de los esposos [...] progrese y se extienda» (*Conciles oecuméniques*, p. 2235). Sin embargo, la orientación pastoral hacia los fieles tuvo que evolucionar pues los obis-

pos insistieron en condenar el pecado antes que al pecador; es decir, los actos homosexuales debían ser rechazados, pero no los homosexuales. Esta distinción, quizá demasiado sutil, no fue bien entendida, y la homofobia contra los homosexuales sigue siendo frecuente en muchos fieles y en sacerdotes muy rigurosos. Introdujo también un corte entre *ser* y *hacer* que puede suponer una especie de esquizofrenia en los creyentes homosexuales, condenados al infierno por lo que hacen, pero no por lo que son.

A partir de la década de 1970, ante la multiplicación de las iniciativas personales de algunos sacerdotes muy liberales, la jerarquía y los obispos trataron de adoptar posturas claras sobre la homosexualidad.

La Conferencia Episcopal de Estados Unidos propuso, en 15 páginas, los *Principios para guiar a los confesores en cuestiones sobre la homosexualidad*; fue la primera en hacerlo. Este documento recuerda que la homosexualidad es contraria al fin procreador de la sexualidad humana (es el mismo argumento que el de Tomás de Aquino en la Edad Media), contrario al matrimonio, considerado como «la expresión del amor recíproco entre el hombre y la mujer» (argumento más reciente pero no totalmente nuevo ya que se encuentra en los textos del II Concilio Vaticano). Por tanto, el discurso sigue siendo tradicional sin ninguna novedad real. Aunque hay un elemento que parece más positivo: el texto pide «estímulo con las amistades homosexuales», pero con la condición de que no sean «activas en el plano sexual». Es decir, la única solución propuesta es la continencia, una continencia impuesta y permanente. La continencia es una forma de penitencia habitual en la Iglesia en dos circunstancias: temporal (en algunas épocas del año en los casos de parejas casadas) o permanente y elegida (para los religiosos y sacerdotes). Este tipo de sacrificio es también una de las formas más seguras, para el fiel, de llegar a la santificación y de optar al paraíso: a imagen de Cristo, debe sufrir para redimir sus pecados. Claro está, lo que se le propone al homosexual es una vida de sufrimiento, una continencia permanente, que le pueda salvar. Las demás conferencias episcopales han confirmado las propuestas de la de Estados Unidos.

De hecho, si se desea seguir al pie de la letra las prescripciones de la Iglesia católica, el cristiano homosexual tiene dos opciones, la primera es hacerse heterosexual: algunas sectas norteamericanas tratan de probar médicamente esta posibilidad, aunque la Iglesia católica, probablemente más realista, conoce el carácter definitivo de la homosexualidad de algunas personas. La segunda opción, totalmente compatible con la ideología cristiana tradicional del desprecio del cuerpo y del sufrimiento redentor, es la de la continencia total. Según John McNeill, la apropiación de estas ideas por parte de una persona sólo

puede llevar al odio a sí mismo*, a su propio cuerpo, a todo su ser, a sus deseos y a su identidad. Y concluye, a propósito de los homosexuales, que «ningún grupo de seres humanos ha sido como éste objeto de tanta injusticia, persecuciones y sufrimientos. Y aunque no sea culpable, la Iglesia tiene que cargar con su parte de responsabilidad a este respecto».

El *Dictionnaire critique de théologie* ofrece una síntesis contemporánea sobre las cuestiones teológicas: es reciente y, como indica su propio nombre, crítico. Michael Banner, autor del artículo «sexual (ética)», concluye su pequeño análisis sobre la homosexualidad de la forma siguiente: «Tenemos derecho a pedir a los que tratan de justificar la homosexualidad en nombre de qué concepto antropológico o de qué idea de la creación no tienen en cuenta la diferencia sexual, y qué relación tiene su postura con las enseñanzas de la Biblia». La homofobia se justifica aquí con varios argumentos, ya ampliamente debatidos. Así, la pregunta inicial suena como una acusación: los defensores de la homosexualidad son condenados a explicarse cuando son ellos los que durante siglos han sufrido las persecuciones sociales y religiosas que generalmente han sido iniciativa de la Iglesia. En fin, los términos «creación», «diferencia sexual» y «Biblia» se refieren a la vez a las condenas de las Escrituras y a la idea de contra natura en su desarrollo posterior, al pensarse la diferencia de sexos* sólo en función de la procreación.

Se constata que la reflexión no avanza y que siempre se reafirman las mismas posiciones homófobas. Todos estos argumentos reposan sobre dos prejuicios: por una parte, cada vez que la Iglesia católica habla de homosexuales, las propuestas son, literalmente, homófobas: lo demuestran la llamada a las declaraciones, condenas y escritos bíblicos y teológicos. El segundo prejuicio es más general y se basa en la posición hegemónica de la Iglesia, que ofrece un sistema de pensamiento totalitario: la opresión que ejerce sobre los homosexuales se basa en la creencia de que es necesaria para salvar no sólo la estabilidad de la familia*, sino todo el equilibrio social. Estos estereotipos son tan falsos como todos los demás: no podemos creer que los homosexuales ejercen una influencia tan grande, ni que la Iglesia y la «familia tradicional» sean tan débiles como para poder ser desestabilizadas por una pequeña minoría. Además, todo esto es contradictorio con el complejo de superioridad debido al sentimiento de elección divina (los cristianos son los detentadores de la verdad).

Hay que recordar una última forma de homofobia en el comportamiento de la Iglesia. Reside en su constante sentimiento de *compasión* y en la actitud deseada de *tolerancia**. En estos dos casos, el procedimiento también se basa en el complejo de superioridad. La compasión sobreentiende que el otro,

en este caso el homosexual, sufre por su estado, lo que queda por comprobar: no se es forzosamente desgraciado por ser homosexual, pero se puede llegar a serlo debido a esta mirada negativa. La compasión implica también una posición de fuerza y un punto de vista superior: el sentimiento nace de la toma de conciencia de que no se es desgraciado como el otro, el homosexual, y que se debe intentar comprenderlo en su sufrimiento. No sólo se prejuzga que el otro está abrumado, sino que tiene que ser consolado por alguien más fuerte. El mecanismo psicológico que actúa aquí es claramente el del complejo de superioridad. También actúa la tolerancia. Tolerar a alguien supone en primer lugar que éste no está en su lugar, que no se ha adaptado al mundo, pero que se le permite vivir aquí. En 1975 la declaración *Persona humana*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe vaticana, habla de «inadaptación social». La tolerancia tiende, por tanto, a disminuir al otro con una mirada dominante y superior.

De hecho, todo sucede como si la mirada de la Iglesia sobre los homosexuales tendiera a hacer siempre de ellos personas incompletas. *Persona humana* los describe como bloqueados «por una especie de instinto innato o de constitución patológica considerada incurable», incapaces de una relación sincera y de un amor verdadero. Las relaciones homosexuales están irremediamente condenadas pues, en ellas, el «sentido integral del don recíproco y el contexto de un amor verdadero» brillan por su ausencia. Se pueden observar aquí las teorías del primer psicoanálisis* freudiano, que postulaba que el desarrollo último de la sexualidad humana es la heterosexualidad, siendo la homosexualidad un estado transitorio que puede llevar a no tener un desarrollo psíquico completo.

En resumen, la Iglesia católica de hoy día ha dado consistencia a su discurso homófobo, sobre todo para justificar su rechazo a la despenalización* de la homosexualidad (por ejemplo en los países de la Europa del Este en la década de 1990), al matrimonio homosexual y a la homoparentalidad*. Además de la base tradicional de los textos bíblicos y de los teólogos antiguos y medievales se sirve de las investigaciones de la psicología*, el psicoanálisis, la antropología y la sociología*. Igualmente, su complejo de superioridad, nacido de su vocación de salvar a las familias y a toda la humanidad, la ha hecho llegar siempre a conclusiones homófobas. La empresa es tanto más peligrosa por cuanto ha abandonado el estricto campo de la religión para apoyar su moral intolerante de las ciencias que *a priori* le eran extrañas y que interpreta de forma unilateral: a la violencia homófoba basada en los principios de moral y de religión hay que añadir una violencia que pretende ser científica.

▶ ALBERIGO, Giuseppe (dir.), *Conciles oecuméniques*, t. II-2: *Les décrets*, París, Le Cerf, 1994 [ed. cast.: *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, Sígueme, 2005]. –BAILE, Derrick Sherwin, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, Londres, Longman, Green & Co., 1955. –BOSWELL, John, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité*, París, Gallimard, 1985 [ed. cast.: *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*, Barcelona, El Aleph, 1996]. –«La Condition homosexuelle», *Lumière et Vie*, 1980, núm. 47. –Congregación para la Doctrina de la Fe, *Au sujet des propositions de loi sur la non-discrimination des personnes homosexuelles*, en *La Documentation catholique*, 1992. –Congregación para la Doctrina de la Fe, *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur l'attention pastorale à apporter aux personnes homosexuelles*, París, Téqui, 1986. –Congregación para la Doctrina de la Fe, *Persona humana. Déclaration sur quelques questions d'éthique sexuelle*, en *La Documentation catholique*, 1976. –DEMUR, Christian, MÜLLER, Denis, *L'Homosexualité, un dialogue théologique*, Ginebra, Labor y Fides, 1992. –FUREY, Pat, GRAMMICK, Jeanine (dir.), *Homosexuality in the Priesthood and the Religious Life*, Nueva York, Crossroad, 1989. –HASBANY, Richard (dir.), *Homosexuality and Religion*, Nueva York, Harrington Park Press, 1989. –JORDAN, Mark, *The invention of Sodomy in Christian Theology*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1987. –LACOSTE, Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, París, PUF, 1998. –LEVER, Maurice, *Les Bûchers de Sodome*, París, Fayard, 1985. –«La marée rose», *Permanences*, 1997, núm. 340. –MCNEILL, John, *L'Église et l'homosexuel, un plaidoyer*, Ginebra, Labor y Fides, 1982. –MCNEILL, John, *Taking a Chance on God: Liberating Theology for Gays, Lesbians and Their Lovers, Families and Friends*, Boston, Beacon Press, 1988. –MELTON, Gordon, *The Churches Speak on Homosexuality*, Detroit, Gale Research, 1991. –MOTT, Luiz, *Escravidão, homossexualidade e Demonologia*, Sao Paulo, Editora Icône, 1988. –ORAISON, Marc, *La Question homosexuelle*, París, Le Seuil, 1975. –SEOW, Choon I-Leong (dir.), *Homosexuality and the Christian Community*, Louisvile, Westminster Hohn Know Press, 1996. –SPONG, John Selby, *Living in Sin? A Bishop Rethinks Human Sexuality*, San Francisco, Harper & Row, 1988. –THÉVENOT, Xavier, *Homosexualités masculines et morale chrétienne*, París, Le Cerf, 1985. –TIGERT, Lean McCall, *Coming Out While Staying In: Struggles and Celebrations of Lesbians, Gays, Bisexuals in the Church*, Cleveland, United Church Press, 1996. –WOLF, James, *Gay Priests*, Nueva York, Harper & Row, 1989.

Thierry REVOL

→ *anormal; Biblia; contra natura; desenfreno; esterilidad; ex gay; familia; filosofía; herejía; Inquisición; Juan Pablo II-Vaticano; judaísmo; matrimonio; ortodoxia; protestantismo; retórica; san Pablo; san Pedro Damián; tolerancia; vicio.*

TOLERANCIA

Cuando Christine Boutin les dice a los homosexuales «os quiero», lo peor es que es sincera. Durante mucho tiempo, y sobre todo en una perspectiva cristiana, el amor hacia el otro ha sido el fundamento de todas las intolerancias, y los gritos de «¡los maricas a la hoguera!» que se oyeron en las manifestaciones contra el PACS son sin duda una de las consecuencias necesarias y no subsidiarias. No os fieis de quien os quiere.

El razonamiento es muy simple. Se desarrolló, por lo menos en el Occidente católico, bajo la Inquisición* y se volvió más refinado con la Reforma. Lo que vale para la «libertad de culo» de hoy valía para la «libertad de culto» de antes. Y puede resumirse en los dos silogismos de Bossuet. El de la verdad: la verdad es una; la tolerancia supone la pluralidad; la tolerancia socava, por tanto, los fundamentos mismos de la verdad. Y más aún el de la caridad: la caridad exige que yo me preocupe de la salud del otro: ahora bien, el otro se daña al pecar; faltaría, pues, totalmente al deber de caridad si tolero los pecados del otro. Es decir, hay algo peor que el error y el pecado. Hay la tolerancia al error y al pecado, que no sólo los acepta, sino que de alguna manera los legitima y a la vez los estimula. En resumen, valdría para los/as homosexuales de hoy lo que dijo Nietzsche a propósito de los librepensadores: «No es su caridad, sino la impotencia de su caridad, lo que les impide a los cristianos de hoy quemarnos».

En esta perspectiva, es cierto que la liberación de la homosexualidad sigue histórica y geográficamente, como si fuera su sombra, al desarrollo de la tolerancia y el retroceso de las religiones de la salvación. Por esto nos equivocaríamos si pensáramos que la defensa de la tolerancia no es en la actualidad más que un combate de vanguardia, al menos en nuestras sociedades liberales, que han conseguido si no silenciar, por lo menos impedir tratar la «intolerancia» religiosa. Es cierto, al menos en Francia, que la abolición de la discriminación* legal por parte de François Mitterrand en 1982 pudo pasar legítimamente por el Edicto de Nantes de las sexualidades: y es cierto que la aprobación del PACS en 1999 confirma también esta normalización de la tolerancia con respecto a las sexualidades minoritarias. Pero todo edicto siempre puede ser revocado, y una tolerancia de derecho no supone nunca mecánicamente una tolerancia de hecho. Por ello, la lucha

contra la homofobia sólo puede inscribirse, todavía hoy, en la defensa más global de una tolerancia generalizada con las opiniones y también con las prácticas privadas y las visibilidades públicas.

Al menos tres factores han contribuido a hacer problemáticas, y a veces sospechosas, las declaraciones de tolerancia más sinceras. El primero es, desde Stonewall*, la afirmación de un día del orgullo gay, de una cierta *verdad* inalienable de su identidad sexual. Pero esta afirmación de orgullo y reconocimiento de su sexualidad se concilia muy mal con el fondo de escepticismo que acompaña a la tolerancia del Siglo de las Luces que resume bien Voltaire: «Todos estamos llenos de debilidades y errores; perdonarnos recíprocamente nuestras tonterías es la primera ley de la naturaleza». Si hay algún orgullo en ser gay o lesbiana, es con la mínima condición de no ver en ello ni «debilidad» ni «error» ni «tontería». La lucha por la identidad, por el derecho de ser homosexual públicamente, y no simplemente de acariciarse dulcemente, es una lucha por la verdad: no se trata de ser tolerado, sino reconocido, lo que para mucha gente es una reivindicación radicalmente opuesta. Conocemos demasiado bien a este respecto toda la retórica* homófoba de la tolerancia, interiorizada incluso por algunos homosexuales: se acepta a los homosexuales pero a condición de que no salgan a la luz, de que sean lo más discretos posible, que sean esto pero no aquello. Lo que a su manera resume muy bien la expresión de Le Pen: «Hay homosexuales en el Frente Nacional, pero no hay locas», o de Christine Boutin cuando afirmaba: «El derecho a la homosexualidad no legitima el proselitismo sexual». La tolerancia homófoba es el «sí, pero».

El segundo factor reside en la aparición del sida* y el paso, cada vez más necesario para los homosexuales, de la lucha por la tolerancia a la lucha contra lo *intolerable*. Esta idea de lo intolerable floreció a partir de la década de 1970. Michel Foucault y Daniel Defert crearon una colección en la editorial Gallimard titulada «Lo Intolerable». Pero esta colección se refiere sobre todo a las prisiones* y curiosamente apenas tiene relación con el movimiento de gays y lesbianas. Por tanto, fue con el sida cuando la intolerancia, entendida entonces como *indiferencia*, se hizo intolerable. «Silencio = muerte», «Nos morimos, no hagáis nada» fueron los eslóganes de Act Up-Nueva York y Act Up-París. La postura se dio la vuelta por completo; ya no se trataba de combatir la represión, sino de un *laisser-faire* que se identifica con un *laisser-mourir*; no se trataba de una homofobia activa e inquisitorial sino de una homofobia pasiva y *eyes-wide-shut*, por así decirlo, que se negaba a prevenir e informar. En definitiva, lo intolerable de la pandemia transmutó la lucha por la diferencia en la lucha contra una indiferencia que puede adquirir fácilmente los rasgos de la tolerancia

más humanista. En este sentido hay que recordar claramente las ambigüedades de la comunidad homosexual a principios de la década de 1980, cuando veía en la idea del «cáncer gay» una nueva forma de estigmatización y de discriminación*. Ambigüedades que efectivamente pueden ser tenidas en cuenta por la doble contradicción fundamental de todas las políticas de la tolerancia: ¿cómo ser profundamente tolerante sin arriesgarse a tolerar lo intolerable? Y ¿cómo una política de la tolerancia puede persistir hasta el fin como una política (incluida la de la salud pública)?

Finalmente, el tercer factor que de alguna manera hierde de muerte el estandarte de la tolerancia fue indudablemente la aprobación del propio PACS. Esta medida corona en cierto sentido la política liberal y tolerante con la homosexualidad y más en general con las relaciones privadas: es un contrato privado entre adultos que consienten que sólo les afecta a ellos y no a terceros. Pero de la misma forma, al quedarse en eso, conlleva una desigualdad de derecho. Si la homosexualidad se reduce sólo a la esfera privada y contractual no puede plantearse ni el matrimonio* homosexual (ya que el matrimonio supone el arbitraje de un tercero: el Estado) ni el derecho a la adopción* (al pertenecer de algún modo los niños a la esfera pública y no sólo a la privada). Dicho de otra forma, la tolerancia con la homosexualidad es incompatible con la auténtica igualdad de derechos.

En este sentido, la forma en la que fue defendido el PACS en la Asamblea Nacional por Élisabeth Guigou recuerda claramente en qué medida el pensamiento de la tolerancia es siempre un pensamiento condicional, o un pensamiento del límite: no se puede tolerar más que en algunas condiciones y hasta un cierto límite. Lo que ya no es un pensamiento indeterminado del «sí, pero», sino un pensamiento mucho más determinado del «sí, no». Con mayor precisión podríamos decir que hay dos clases de límite en el discurso de la tolerancia. Esta negativa, de inspiración francesa, parte de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano: en efecto, la libertad aparece en ella como un concepto puramente negativo, se es libre de hacer todo lo que no moleste al otro y no altere el orden público (y a continuación encarga al Estado que defina este «orden público»). Y la de inspiración positiva, la inglesa, y sobre todo la norteamericana, se basa fundamentalmente en la *Carta sobre la tolerancia* de Locke: no hay tolerancia posible más que en torno a un pequeño denominador común representado y defendido positivamente por el Estado (en este caso, para Locke, la interdicción del ateísmo: se deben tolerar todas las confesiones, *excepto* el ateísmo). Pero en los dos casos, es cierto que propugnar la tolerancia con respecto a la homosexualidad se opondrá siempre a un cierto límite que sirve de fundamento al conjunto

de la sociedad. Límite positivo: Dios, o el orden simbólico*, o el interés del hijo...; o límite negativo: «La opinión no está preparada», «pensad en los hijos de los/as homosexuales en el patio del recreo», etc. Se pueden reconocer bien los argumentos confusos del campo de la tolerancia.

Sin duda, por ello no habrá plena igualdad de derechos entre homo y heterosexuales hasta el día en que haya desaparecido esta contradicción, y ese día no se tratará de tolerancia con la homosexualidad igual que no hay tolerancia con la heterosexualidad. «Tres mil millones de perversos» titulaba con sorna la revista *Recherches* en un número de la década de 1970.

De todas formas hay que medir bien lo que implicaría esta reivindicación. En primer lugar, renunciar a que cada uno defina su verdad por y en la sexualidad, siguiendo así la propuesta de Michel Foucault en *La voluntad de saber* y, tras él, la de todos los movimientos *queer* norteamericanos; después, renunciar a toda política de identidad, siguiendo en esto lo que podríamos denominar un pluralismo de lo intolerable; luego, abandonar la hipótesis represiva sobre la sexualidad, llegando a socavar algunos fundamentos de la revolución sexual, etc. Pero estos cambios estratégicos no dejarían de entrar en contradicción, por ello, con las denuncias precedentes de la homofobia de hecho o de la homofobia de la indiferencia; ¿cómo luchar contra el sida si se rechaza dar un nombre a los que fueron sus primeras víctimas?, o ¿cómo oponerse a la odiosa amalgama entre homosexualidad y pedofilia* si se rehúsa hacer una definición positiva y circunscrita de cualquier sexualidad?, ¿cómo defender una política liberal de los placeres gays si no hay represión?, etcétera.

En todos los casos, lo esencial es reconocer que no hay otra política que la tolerancia, oscilando entre aceptación y restricción, que en el fondo es contradictoria; la crítica de la tolerancia lo es en tanto que oscila a su vez entre la afirmación y la negación del mismo concepto de homosexualidad. Conforme a esto no se podría sostener ninguna «línea de masas» para o contra esta noción de tolerancia en la lucha contra la homofobia. A buen seguro sólo puede ser una cuestión de costumbre, es decir, de contexto y de circunstancias. Pero en esta perspectiva está claro que esta noción de tolerancia no dejará nunca de ser operativa. No sólo en Egipto o en Angola, también en nuestras sociedades llamadas tolerantes. No hay más que recordar, cuatro siglos después de la noche de San Bartolomé, a Juan Pablo II afirmar que el catolicismo es la única fe verdadera; *mutatis mutandis*, de lo que sólo se puede deducir que la mayoría de los homófobos tolerantes «entre nosotros» no lo serían sin duda nunca si no se les obligara a ello.

► BOSSUET, *Avertissements aux protestants* (especialmente la 3ª y la 6ª), en *Oeuvres complètes*, París, F. Lachat, 1962. — BOSWELL, John, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité*, París, Gallimard, 1985 [ed. cast.: *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*, Barcelona, El Aleph, 1996]. — DIDEROT, D'ALEMBERT, *La enciclopedia* (artículo «Tolerancia»), París, Flammarion, 1986. — FOUCAULT, Michel, *La Volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976 [ed. cast.: *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 2005]. — HALPERIN, David, *Saint Foucault*, París, EPEL, 2000. — LECLER, Joseph, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, París, Aubier-Montaigne, 1955. — LOCKE, John, *Lettre sur la tolérance*, París, PUF, 1965 [ed. cast.: *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Alianza, 2005]. — THIERRY, Patrick, *La Tolérance: société démocratique, opinions, vices et vertus*, París, PUF, 1997. — VOLTAIRE, «Tolérance», *Dictionnaire philosophique*, París, Garnier-Flammarion, 1964 [ed. cast.: *Diccionario filosófico*, Madrid, Akal, 1976]. — TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* [1266-1272], París, Le Cerf, 1984 [ed. cast.: *Suma Teológica*, Madrid, BAC, 1994].

Pierre ZAOUÏ

→ *anormal; filosofía; heterosexismo; orden simbólico; retórica; utilitarismo; violencia.*

TRABAJO (MUNDO DEL)

En 1914 Magnus Hirschfeld* mostró que, de 10.000 casos de homosexuales (hombres y mujeres) que él había examinado, el 75 por 100 había pensado en el suicidio* y el 25 por 100 lo había intentado por las presiones particulares ejercidas contra ellos. La primera causa de suicidio en esa época era el miedo a la persecución penal y sus consecuencias, sobre todo la pérdida de trabajo.

En la actualidad, los problemas que encuentran los homosexuales en el mundo del trabajo aparecen en dos formas distintas: la discriminación* individual por una parte, y, por otra, la relación entre actividad profesional y pareja gay o lesbiana. En la base de la discriminación individual se encuentra la hipótesis según la cual se considera la participación en el mundo del trabajo como una contribución al buen funcionamiento de la sociedad, y por ello con connotaciones positivas; de ahí resultan dos posicionamientos homófobos discriminantes: la negación a reconocer la contribución y la negación al derecho a la contribución.

La negación del reconocimiento a la contribución consiste en la negativa a considerar que los/as homosexuales, o las personas vinculadas a la homosexualidad, puedan contribuir a este buen funcionamiento. Así, por ejemplo, los filósofos del Siglo de

las Luces, Diderot y Voltaire, denunciaron globalmente la moralidad del Antiguo Régimen, y especialmente de la homosexualidad, que consideraban especialmente normal entre los miembros de la Iglesia. Para reforzar su intención política —la crítica a los que detentaban el poder— asociaban la práctica de la sodomía a los grupos religiosos cerrados a la esterilidad* política de estos mismos grupos. Explicaban que estos grupos no servían a los intereses de la sociedad sino a sus propios intereses: un grupo cuyas supuestas prácticas sexuales contribuían a encerrarlo en sí mismo, era necesariamente un grupo corrompido, ya que la regla social es el intercambio de un grupo a otro. Los filósofos condenaban las relaciones homosexuales en tanto que comportamiento de casta y no como tales; se trataba de condenar una infecundidad política deducida por analogía de la infecundidad sexual. No trabajar, no ser productivo para la colectividad, era de alguna forma lo mismo que no procrear. Estos argumentos se dirigían a la eliminación política del grupo señalado y contribuían indirectamente a perpetuar la estigmatización de las prácticas homosexuales.

La negación del derecho a la contribución consiste en rechazar que los/as homosexuales puedan participar en la dinámica colectiva del mundo del trabajo. Este tipo de actitud se reflejó muy bien en la película *Filadelfia*, en la que el héroe se ve rechazado en su trabajo y del consenso de fraternidad viril que lo ligaba a sus colegas al intervenir el sida* como revelador de su homosexualidad.

Por oposición a esta lógica discriminadora antigua y muy arraigada, tiende a imponerse desde hace algunas décadas una dinámica de disposiciones antidiscriminatorias gracias al impulso de las instituciones europeas que trabajan en colaboración con las asociaciones* homosexuales. De ahí, una recomendación de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa de 1981 dirigida a eliminar las discriminaciones de las que son víctimas los/as homosexuales, colocando este tema en el plano de la igualdad de derechos de los seres humanos. La Asamblea pidió sobre todo que los/as homosexuales gozaran de igualdad de trato en materia de trabajo, de remuneración y seguridad en el empleo. Por parte de la Unión Europea, el Parlamento Europeo aprobó en 1994 un informe que pedía a los Estados miembros que pusieran fin a las diferentes discriminaciones basadas en la orientación sexual de los ciudadanos europeos (recomendación Roth). El tratado de Amsterdam, aprobado en 1997 y que entró en vigor en Francia en 1999, preveía en su artículo 13 que «sin perjuicio de otras disposiciones del presente tratado y dentro de los límites de las competencias que le confiere la Comunidad, el Consejo, por unanimidad, a propuesta de la Comisión y previa consulta al Parlamento Europeo, podrá adoptar accio-

nes adecuadas para luchar contra la discriminación por motivos de sexo, de origen racial o étnico, religión o convicciones, discapacidad, edad u orientación sexual». La Comisión Europea también hizo propuestas sobre la discriminación el 12 de diciembre de 1999 de cara a la elaboración de una directiva en materia de empleo que prohíba la discriminación basada en la raza o el origen étnico, la religión o las convicciones, cualquier tipo de discapacitación, la edad u orientación sexual. Más recientemente aún, la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea, aprobada el 7 de diciembre de 2000, estipula concretamente que están prohibidas las discriminaciones basadas en la orientación sexual (cap. III, art. 21). Estos diferentes textos tienen el mérito de inscribir en el orden social y jurídico el tema de la orientación sexual y la necesidad de su tratamiento diferenciado, incluso aunque su puesta en práctica pueda ser difícil por su carácter no obligatorio o por las reticencias de algunos países.

A nivel nacional, más de 50 Estados (incluidos España, Colombia, Costa Rica, Ecuador, diez estados de México, Nicaragua, Venezuela, la ciudad de Rosario en Argentina y algunas partes de Brasil) ya han aplicado una protección antidiscriminatoria. Así, en Francia, el Código Penal sanciona la discriminación basada en las «costumbres» en materia de empleo (arts. 225-1, 225-2 y 432-7). En Suecia existe también desde hace algunos años un mediador nacional encargado de resolver los conflictos entre asalariados y empleadores. Sin embargo, las disposiciones antidiscriminatorias, cuando existen y son aplicadas, tropiezan habitualmente con la dificultad de la prueba y el carácter insidioso de las demandas, aunque son muy pocos los/as homosexuales que recurren a ellas.

Además de estas discriminaciones individuales, es significativo que el derecho del trabajo aparezca también como un campo privilegiado, donde son valoradas las diferencias sociales entre parejas del mismo sexo y parejas de sexo distinto. Hay que destacar que es en el terreno del transporte de viajeros por vía férrea y aérea donde los empleados y las asociaciones de empleados han solicitado particularmente a las autoridades europeas y a las instancias públicas de los diferentes países del mundo, así como a las propias empresas de transporte, que modifiquen su política y su definición de los conceptos de cónyuge y pareja, o que por lo menos traten de explicitar y justificar su rechazo a evolucionar.

A nivel de las instancias europeas hay una disparidad entre posiciones avanzadas en materia de lucha contra las discriminaciones individuales, por una parte, y por otra, las posiciones que apenas evolucionan en materia de los derechos de las parejas en el trabajo. Así, en una decisión del 17 de febrero de 1998 que concierne a una empleada británica ho-

mosexual de una compañía de ferrocarril (señora G...), el Tribunal de Justicia de la Comunidad Europea (TJCE), obligado a pronunciarse sobre la cuestión del reconocimiento de una pareja de hecho entre personas del mismo sexo, consideró que no podía reconocer esta forma de unión. Consultados de nuevo, las jurisdicciones comunitarias y más particularmente el Tribunal de Primera Instancia, adoptaron la misma posición en el juicio celebrado el 28 de enero de 1999, aunque el recurrente fuera el miembro de una pareja registrada de acuerdo con la ley sueca (M. D...). En los dos casos, el Tribunal consideró que el derecho comunitario no puede asimilar entre la pareja de personas del mismo sexo y el concubinato en el primer caso o el matrimonio en el segundo. Aunque se haya mantenido una posición global desfavorable por parte de los órganos judiciales de la Unión Europea por contra, se han aplicado ya por los empleados de estas mismas instancias algunas disposiciones favorables que tratan de otorgar derechos a las parejas. De esta forma, la entrada en vigor de la recomendación Roth de 1994 sobre el tratamiento equitativo de los/as homosexuales ha sido inmediato para los trabajadores del Parlamento Europeo. El acceso a los edificios, al restaurante de empresa y a los cursos de lengua se concede al miembro de una pareja independientemente de su sexo. Para ello, las parejas deben ser inscritas en el registro interno de «*partenaires* domésticos».

En Francia, los conceptos jurídicos de cónyuge y pareja, en términos generales y en relación con el derecho del trabajo, están limitados al orden heteronormativo. En 1989 el Tribunal de Casación se pronunció por primera vez sobre la existencia del concubinato homosexual en dos casos a cuyo término rechazó reconocer que pudiera existir este tipo de concubinato y, en consecuencia, producir efectos jurídicos. El primer asunto concernía a un sobrecargo de Air France, que había visto como la compañía le denegaba a su compañero un billete, cuando el estatuto del personal establece que se concedan billetes al personal y «a los cónyuges casado o parejas en unión libre». El segundo caso concernía a una mujer beneficiaria de la seguridad social y a su compañera, que solicitaba el beneficio de la ley del 2 de enero de 1978 que reconoce que puede tener derecho «la persona que vive maritalmente con el beneficiario». La ley del 15 de noviembre de 1999 sobre el PACS y las parejas de hecho produjo un cambio en cuanto a los derechos que pueden tener los miembros de la pareja en su vida profesional, pudiendo aplicárseles algunos artículos del Código de Trabajo. Así, cuando los «pacsés» trabajan en la misma empresa pueden beneficiarse del derecho a tomarse vacaciones al mismo tiempo (L 223-7 CT). Por ello, las personas vinculadas por un PACS deberían beneficiarse de autorizaciones excepcionales de

permiso cuando se produce alguno de los sucesos familiares enumerados en el artículo L 226-1 al 4 del Código de Trabajo. La ley prevé también que las disposiciones de este código sean aplicables al compañero «pacsé» del jefe de empresa, asalariado suyo y bajo cuya autoridad ejerce su actividad desde el momento en que participa en la empresa o en la actividad de su compañero a título profesional y habitual, y que percibe una remuneración mínima por hora igual al salario mínimo (art. 784-1 CT). También modifica las leyes de 1984 y 1986 relativas al estatuto de la función pública, del Estado, territorial y hospitalario. En adelante, el funcionario sometido a uno de los diferentes estatutos y que ha firmado un PACS puede solicitar el beneficio de las disposiciones relativas al acercamiento de los funcionarios.

Algunas legislaciones relativas a las parejas de hecho también han extendido sus efectos al derecho del trabajo (ley danesa sobre el «registro de las parejas de hecho» de 1989, ley noruega sobre el «registro de las parejas de homosexuales» de 1993, ley sueca sobre el «registro de las parejas de hecho» de 1994, ley islandesa sobre el «concubinato legalizado» de 1996, y ley holandesa sobre el «registro de las parejas de hecho» de 1997), mientras que otras tienen efectos más limitados sin consecuencias en el ámbito profesional (ley belga de «cohabitación legal» de marzo de 1998). No obstante, en todos los países que en los últimos años han aprobado el matrimonio entre personas del mismo sexo la equiparación en este aspecto ha sido completa.

Al mismo tiempo, fuera de Europa, la segunda mitad de la década de 1990 se caracterizó por una significativa evolución de los derechos de las parejas, que afectó a la cualidad de empleado de los miembros de la pareja. En Israel, en noviembre de 1994 el Tribunal Supremo sancionó a la compañía aérea El Al por negarse a conceder al compañero de uno de sus empleados un billete gratuito, al que tienen derecho los cónyuges de los empleados casados en el periodo de fiesta religiosa. A partir de 1995 la Knesset ha modificado la definición de «cónyuge» y la ha hecho extensible al compañero del mismo sexo en materia de seguridad social y en el ámbito militar. En Canadá, en mayo de 1999, el Gobierno aprobó un plan que permite a los compañeros del mismo sexo, empleados del Gobierno, empresas públicas y ejército*, beneficiarse de la pensión de viudedad. En junio de 1999 la Asamblea Nacional de Quebec extendió a las parejas homosexuales los derechos reconocidos a los miembros de las parejas de hecho heterosexuales en materia de impuestos, seguro de automóviles, asistencia social, pensión de jubilación y pensión de viudedad. En el otro lado del Atlántico, por ejemplo en San Francisco, el ayuntamiento otorga a los compañeros del mismo sexo, de los que al menos uno trabaje en la ciudad, un docu-

mento de *domestic partners*, pero que tiene sólo un valor simbólico.

En cuanto a la evolución de las empresas privadas, ha sido más rápida que la de las instancias nacionales y transnacionales; muchas empresas internacionales con actividad en Europa otorgan prestaciones sociales a los compañeros de los empleados homosexuales. Es el caso, sobre todo, de Apple, Hewlett-Packard, Walt Disney, Time Warner, Eastman Kodak o IBM. Las pequeñas empresas privadas francesas de transporte como AOM, TAT o Corsair han adoptado la política de *travel partners*, que permite viajar juntos a los padres o compañeros, independientemente de su sexo, beneficiándose de algunas ventajas.

► DECRESCENZO, Teresa (dir.), *Gay and Lesbians Professionals in the Closet*, Binghamton, Harrington Park Press, 1997. — ELLIS, Alan, POWERS, Bob, *A Manager's Guide to Sexual Orientation in the Workplace*, Nueva York, Routledge, 1995. — ELLIS, Alan, RIGGLE, Ellen, *Sexual Identity on the Job*, Nueva York, The Haworth Press, 1996. — FRISKOPP, Annette, SILVERSTEIN, Sharon, *Straight Jobs, Gay Lives: Gay and Lesbian Professionals*, Boston, The Harvard Business School, 1996. — LEROY-FORGEOT, Flora, *Histoire juridique de l'homosexualité en Europe*, París, PUF, 1997. — LEROY-FORGEOT, Flora, MÉCARY, Caroline, *Le Pacs*, París, PUF, 2000. — LEROY-FORGEOT, Flora, MÉCARY, Caroline, *Le Couple homosexuel et le droit*, París, Odile Jacob, 2001. — LUCAS, Jay, *The Corporate Closet: The Professionals Lives of Gay Men in America*, Nueva York, The Free Press, 1993. — MCNAUGHT, Brian, *Gay Issues in the Workplace*, Nueva York, St. Martin's Press, 1994. — MÉCARY, Caroline, *Droit et homosexualité*, París, Dalloz, 2000. — RASI, Richard (dir.), *Out in the Workplace*, Boston, Alyson Publications, 1995. — SIMON, George, ZUCKERMAN, Amy, *Sexual Orientation in the Workplace*, Londres, Sage Publications, 1996. — SOS Homophobie, *Rapports Annuels*. — SPIELMAN, Susan, WINFELD, Liz, *Straight Talk about Gays in the Workplace*, Nueva York, The Haworth Press, 2000.

Flora LEROY-FORGEOT

→ asociaciones; discriminación; Derecho europeo; ejército; matrimonio.

TRAICIÓN

La asimilación de los homosexuales a los traidores a la nación es un tema recurrente del discurso homófobo. Esta acusación, que se apoya en algunos argumentos irracionales, se alimenta desde finales del siglo XIX de los escándalos* políticos y militares en los que había homosexuales acusados.

En el imaginario colectivo se suele pensar al homosexual como el otro. Es extranjero y se sitúa voluntariamente al margen de la comunidad, ya sea familiar o nacional. Su conducta, analizada en términos de placer inmediato, es considerada egoísta y narcisista: al privilegiar una forma de sexualidad no reproductiva, el homosexual constituye un peligro* para la civilización. Representa también una amenaza para el orden social: efectivamente, el homosexual es el que no duda en romper las barreras de clase para encontrar nuevos compañeros, poniendo así en peligro las jerarquías existentes. Finalmente, pensado como afeminado, al hombre homosexual se le suelen atribuir taras presuntamente inherentes al otro sexo: versátil, cobarde y charlatán. En consecuencia, en los periodos de crisis, los homosexuales son, junto a otras minorías estigmatizadas, los chivos expiatorios de la venganza pública. La imagen del traidor homosexual es tanto más recurrente cuanto que la homosexualidad es considerada generalmente como una importación extranjera: en el siglo IX se consideraba que se trataba de un «gusto árabe». En el siglo XIII se convirtió en un «vicio* francés», antes de darse a conocer como el «vicio italiano» entre los siglos XV y XVI, después, «vicio inglés» en los siglos XVIII y XIX; «vicio occidental» en Oriente, «vicio de los blancos» en África negra», etcétera.

Tanto en Inglaterra como en Francia el caso Eulenburg*, a principios del siglo XX, contribuyó a asimilar la homosexualidad a un «vicio alemán». Durante la Primera Guerra Mundial, la sospecha de homosexualidad adquirió un tono especialmente amenazador.

En *En busca del tiempo perdido* Marcel Proust señala este cambio de perspectiva: «Desde la guerra el ambiente había cambiado. No sólo se denunció la inversión* del barón sino también su supuesta nacionalidad alemana: "Frau Bosch", "Frau van den Bosch" eran los apodos habituales de M. de Charlus». En Inglaterra, el diputado Noel Pemberton Billing orquestó una auténtica caza de brujas contra los homosexuales, al denunciar en 1918 en un artículo titulado «Los primeros 47.000» el chantaje ejercido según él por los servicios secretos alemanes sobre homosexuales de alta posición. Por su parte, el periodista Arnold White afirmó que los homosexuales alemanes se entregaban a la «seducción sistemática» de los jóvenes soldados británicos.

En el periodo de entreguerras las sospechas de traición se volvieron más políticas. La expansión de una subcultura homosexual en las capitales europeas, como Berlín, Londres o París, había sido observada con desconfianza por una opinión pública obsesionada con el fantasma del contagio*, mientras que el desarrollo de los movimientos homosexuales militantes alimentaba los rumores de com-

plot. En la misma época, el grupo de intelectuales británicos formado en la universidad, que reunía a escritores como W. H. Auden o Stephen Spender, recibió el apodo de *Homintern*, una forma de revelar al público sus simpatías comunistas y su pertenencia a una red homosexual. También en Francia se tomó en serio la amenaza de una alianza entre comunistas y homosexuales: en algunos puertos militares como Tolón o Brest, donde la prostitución ocasional de los marinos era frecuente, se hicieron informes de vigilancia con el fin de tener la lista de «establecimientos públicos frecuentados por marineros comunistas y marineros homosexuales», mientras que «la propaganda comunista y homosexual» era cuidadosamente incautada. Después de la Segunda Guerra Mundial se relanzó en Estados Unidos esta retórica* homófoba: la caza de brujas liderada por McCarthy* contra los «rojos» se amplió con una campaña contra los homosexuales orquestada por el senador de Nebraska Kenneth Wherry, que sobre todo pretendía que, durante la guerra, los asuntos exteriores estaban dominados por una élite de homosexuales, abiertos al chantaje, habiendo «6.000 perversos» infiltrados en todos los niveles del Estado. Ironía de la situación: varios allegados a McCarthy, como su consejero Roy M. Cohn o el jefe del FBI J. Edgar Hoover*, eran homosexuales «avergonzados». Esta cruzada homófoba, que supuso el despido de miles de funcionarios, tuvo repercusiones en el extranjero, especialmente en Gran Bretaña, donde el asunto de los «espías de Cambridge», Guy Burgess y Donald Maclean, que se pasaron al Este, constituyó el apogeo de la paranoia antihomosexual en un contexto en el que una vez más se mezclaban comunismo*, traición y atentado a la seguridad del Estado.

Sin embargo, aunque durante la década de 1920 los partidos comunistas, sobre todo el KPD alemán, habían apoyado en cierta medida las reivindicaciones homosexuales, su actitud era ambigua. A partir de 1934, cuando la Unión Soviética puso en marcha una legislación homófoba, la nueva línea del partido asimiló la homosexualidad a una «perversión* fascista». Es cierto que algunos grupos nazis, como las SA, desarrollaron una estética homoerótica y valoraban las relaciones viriles, pero fueron rápidamente eliminados. La acusación de traición tuvo una nueva variante: la ideología nazi veía al homosexual como un degenerado, un traidor a la raza, que impedía la expansión del pueblo alemán y debía ser eliminado por ello. Sin embargo, a pesar de las persecuciones sufridas por los homosexuales bajo el Tercer Reich, apenas desapareció el vínculo que se había establecido entre homosexualidad y fascismo*.

En algunos casos, la acusación de traición, igual que sucedió con otros estereotipos homófobos, fue interiorizada por algunos homosexuales. El escritor

francés Maurice Sachs, judío y homosexual, decidió en 1942 emigrar a Alemania donde trabajó para los servicios secretos de la Wehrmacht. Encarcelado en 1943, murió linchado por sus compañeros de celda. Otros pudieron, como Jean Genet, hacer de la deslealtad una aureola y un medio de vida. En una sociedad que considera al homosexual como un criminal*, hacer apología de la traición era afirmarse como marginado, era reivindicar su apoyo al enemigo: ya fuera colocándose al lado de los Panteras Negras o de los combatientes palestinos, o apoyando el terrorismo de la Fracción Armada Roja, Genet se situó siempre del lado de los excluidos. En este caso, el prejuicio homófobo se aprovechó para una nueva definición de la fidelidad y de la lealtad, que despreciaba el patriotismo tradicional.

► BERUBE, Allan, *Coming Out Under Fire: Lesbian and Gay Americans and the Military during World War II*, Nueva York, The Free Press, 1989. —«Marching to a Different Drummer: Lesbian and Gay GIs in World War II» en CHAUNCEY, George; DUBERMAN, Martin, VICINUS, Martha (dir.), *Hidden from History, Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, Nueva York, New American Library, 1989. —CORBER, Robert J., *Homosexuality in Cold War America. Resistance and the Crisis of Masculinity*, Durham-Londres, Duke Univ. Press, 1997. —DAVENPORT-HINES, Richard, *Sex, Death and Punishment. Attitudes to Sex and Sexuality in Britain since the Renaissance*, Londres, Fontana Press, 1990. —GURY, Christian, *L'Honneur perdu d'un capitaine homosexuel en 1880*, París, Kimé, 1999. —RACZYMOW, Henri, *Maurice Sachs ou les travaux forcés de la frivolité*, París, Gallimard, 1988. —TAMAGNE, Florence, *Histoire de l'homosexualité en Europe, Berlin, Londres, Paris. 1919-1939*, París, Le Seuil, 2000. —WHITE, Edmund, *Jean Genet*, París, Gallimard, 1993.

Florence TAMAGNE

→ América del Norte; contagio; ejército; Eulenburg-Hertefeld; Hoover, J. Edgar; McCarthy, Joseph; peligro; retórica; Turing, Alan.

TRANSFOBIA

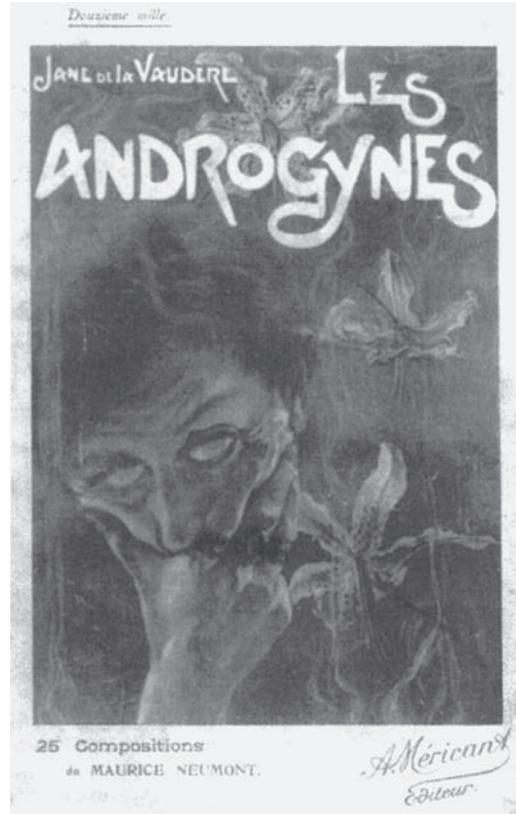
Igual que los homosexuales, hombres o mujeres, son objeto de homofobia, los transexuales, transgénero, travestidos, *drag queens* o *drag kings* son objeto de tratos discriminatorios. Estos sectores no se definen *a priori* por una sexualidad específica, es decir, no adoptan una forma de sexualidad que vaya contra el modelo heterosexual que es el detonante de las reacciones de rechazo y exclusión. Pero por la relación entre sexo, género y apariencia sobre la que se construyen estas identida-

des, que contribuyen a sacudir las referencias del orden heterocentrista, la transfobia expresa la hostilidad y la aversión sistemática, más o menos consciente, igual que las personas cuya identidad confunde los papeles sociosexuales y transgrede las fronteras entre sexos y géneros.

A finales del siglo XIX, y como consecuencia de los trabajos de Hirschfeld*, Krafft-Ebing y Moll en Alemania, y de Havelock Ellis y Maudsley en Inglaterra, los psiquiatras se inclinan por el conjunto de patologías sexuales catalogadas: homosexualidad, travestismo, fetichismo, bestialismo, exhibicionismo*, pedofilia*, etc. A partir de las primeras observaciones científicas y de la descripción de estas «perversiones*» se han establecido categorías que llevan a la diferenciación de las distintas identidades. Así, la transexualidad se asimila a las patologías sexuales definidas recientemente, igual que la homosexualidad y el travestismo. En 1949 fue introducido el término «transexualismo» por el norteamericano D. O. Cauldwell, que publicó el artículo «Psychopathia Transexualis» relativo al caso de una mujer que solicitó una operación de cambio de sexo.

Considerados enfermos, los individuos que presentan trastornos de la identidad de género son sometidos al poder médico encargado de aplicar las terapias para una normalización de los comportamientos y las identidades. A partir de que el travestismo y el transexualismo han sido objeto de una distinción oficial del resto de los comportamientos desviados, pueden ser sometidos a una represión institucional específica. En consecuencia, y fuera del campo médico, se construyen nuevas categorías, como transgéneros, *drag kings* o *drag queens*.

Sin embargo, las ideas dominantes siguen asimilando transgenerismo y transexualidad a la homosexualidad. «Enfermedades» vecinas, «costumbres depravadas» y también «dudosas», son igualmente designadas por la norma social como extrañas, excéntricas, perversas. Así se confunden con frecuencia transfobia y homofobia. Y podemos recitar una retahíla de insultos dirigidos indistintamente a los homosexuales, a los transexuales o a los travestis: marica, mariquita, nenaza, tortillera, bollera, etc. Esta asimilación refuerza además la idea de pertenencia a una misma comunidad, «comunidad del insulto» dicen algunos, en cuyo seno se han desarrollado formas particulares de sociabilidad expuestas a las mismas formas de represión –de las que los sucesos de Stonewall* en 1969 han quedado como uno de los ejemplos más famosos–. Estos grupos sociales comparten también algunas reivindicaciones comunes, expresadas por ejemplo en que los Días del Orgullo de Gays y Lesbianas en muchos países se han convertido en LGBT (Lesbianas, Gays, Bisexuales, Transgénero), demostración de visibilidad de diferentes facetas de esta comunidad.



El mito del Andrógino en Platón y las nuevas teorías médicas sobre el tercer sexo se mezclan aquí construyendo un imaginario particularmente angustioso... El catálogo de presentación de la novela explica claramente la portada de esta obra publicada en 1902: «Había que condenar a estos fin-de-sexo, no en un libro de moral ilusoria sino en una novela atractiva, cautivadora, oponiendo al vicio vergonzoso el triunfo del amor, el amor perdido y apasionado, que es el gran salvador de nuestra raza y el purificador de todos los horrores carnales. Esta novela contiene pinturas sombrías, imágenes de muerte y pesadilla, y también páginas floridas de dulzura y ardiente pasión».

De hecho, la expresión de la transfobia reviste formas muy similares a las de la homofobia, pero comporta también especificidades que corresponden a las particularidades de los grupos a los que conciernen. Su traducción más brutal y más evidente es sin duda la violencia* física y la intimidación. Pensemos en las «palizas» por la noche en los bulevares periféricos de París, o en otros lugares de prostitución frecuentados por transexuales, en las agresiones nocturnas y en los insultos a los transgénero. Algunos transexuales también han dado testimonio de reacciones muy brutales «porque un tipo se ha dado cuenta de que la chica que

tenía en sus brazos era una transexual y no una mujer biológica, como se creía». Los homicidios de transexuales son algo habitual en algunos países. Y el temor a estas brutalidades se encuentra en los discursos de muchos transexuales y transgénero enfrentados a situaciones muy precarias o a contextos sociales especialmente violentos. Pensemos también en los transexuales argelinos llegados a Francia para escapar de las amenazas de muerte en su país, y porque su simple presencia representaba un peligro para su familia*.

Pero la transfobia adopta otras formas *a priori* menos espectaculares que las agresiones directas, los ataques verbales y las manifestaciones irracionales de desagrado o repulsión, pero más insidiosas, más normales en la vida cotidiana y que reflejan mejor lo que Pierre Bourdieu designaba con la expresión *violencia simbólica*. La burla, el desprecio, la represión difusa y el trato discriminatorio institucionalizado son manifestaciones normales de la transfobia.

La situación particular de los transexuales, cuya identidad de género no corresponde al sexo biológico de nacimiento, sometidos tanto al poder médico como jurídico, da un ejemplo particularmente explícito de la transfobia. Además, las numerosas rupturas sociales que tienen que hacer los transexuales, para reafirmar su identidad y su transformación física, con la familia*, la escuela*, el mundo del trabajo* y en algunos casos con sus países de origen, son otras tantas circunstancias en las que se expresan las dimensiones culturales de la transfobia. Constituyen un mecanismo social y político de discriminación*. En efecto, la obtención de un documento de identidad, de un pasaporte, de una partida de estado civil, de asistencia jurídica gratuita para el cambio de nombre o de estado civil, o para pedir el cambio de número de la seguridad social, las demandas de renovación del permiso de residencia para los transexuales extranjeros, las demandas de asilo político, en los casos de ser conducido a la frontera o expulsado del país, los asuntos de derecho común, las comparecencias en los tribunales, la presentación de querrelas en caso de agresión, son algunos ejemplos de las ocasiones en que los transexuales tienen que enfrentarse a la «transfobia habitual».

Desde un punto de vista jurídico, las decisiones de los tribunales han reflejado durante mucho tiempo el ostracismo latente en la sociedad, o han creado las condiciones de su expresión. Al haber permanecido en silencio el marco legal francés sobre la cuestión transexual y sobre la del cambio de sexo, y al no haber dado la ley ninguna definición al sexo, es sobre todo la jurisprudencia* la que señala el marco de referencia y la toma de decisiones respecto a los transexuales. Así, hasta hace muy poco en Francia sólo podían ponerse nombre unisexo como Claude, Cami-

lle o Dominique. Además, la modificación del estado civil –determinante para los transexuales ya que preside la identificación en todos los documentos oficiales y consecuentemente en la determinación de los derechos, especialmente en el plano familiar– es particularmente difícil de obtener si no se pasa por una intervención hormono-quirúrgica de cambio de sexo. Está claro que el Estado y la sociedad empujan a las personas que tienen trastornos de identidad de género hacia una operación que es muy gravosa y que muchas personas no desean. Algunos transexuales han reconocido también que se han operado para obtener los papeles adecuados a su identidad y apariencia. «A partir del momento en que uno adopta una identidad opuesta a la de su nacimiento, pero que no ha regularizado sus órganos genitales, se es una amenaza. Cuando la operación se normaliza “quirúrgicamente” se ha pagado el precio.»

A finales de la década de 1940 y en la de 1950, los transexuales empezaron a hacerse visibles a través de su demanda de cambio de sexo y a partir de la publicidad que se hizo en torno a la transformación de George Jorgensen en Christine Jorgasen. En 1952 el endocrinólogo Hamburger, con los doctores Georg Sturup y E. Dahl-Iversen, operaron a Jorgensen, ex GL, héroe del ejército norteamericano que se había hecho fotógrafo. Este caso proporcionó a nivel internacional nuevos datos sobre la transexualidad, trastorno de la identidad de género, inscrito a partir de entonces en el *DSM (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders)*. Harry Benjamin, médico psiquiatra, impuso la utilización del término *transexual*, que según él designa a las personas que creen pertenecer al sexo opuesto a su sexo biológico, y la Harry Benjamin Association estableció un modelo de la operación que implicaba a un psiquiatra, un psicólogo y un cirujano.

Por ello, los transexuales y transgénero se enfrentan a las manifestaciones más duras de transfobia en las relaciones con los expertos encargados de garantizar su integración y que detentan el poder de «reasignarles» una identidad y un sexo cuando emprenden el camino oficial de normalización. Así, las propuestas de algunos médicos con respecto a los transexuales no están exentas de violencia. Por ejemplo, para Colette Chiland, «el paciente transexual pone todo en el plano corporal y nada en el psíquico». Agnès Oppenheimer habla de «rechazo de mentalización». Según ella, «a pesar de las diferencias (entre personas transexuales) se encuentran algunos rasgos comunes, especialmente la lógica de su discurso banal, normativo, estereotipado y privado de dimensión metafórica. La narración que proponen es la negación de toda historia. El discurso convoca al otro de la medicina*, de la sociedad, al que debe convencer. El sufrimiento, ligado a la discordancia entre sexo y género, es dejado en la

creencia absoluta, inseparable de la evolución del síndrome, de que los “progresos” de la ciencia proporcionan un estatus. El interlocutor se enfrenta a una lógica que niega, afirma y demanda».

Por tanto, las presiones toman formas diferentes a lo largo del recorrido que debe seguir el transexual: críticas sin tapujos a su apariencia («Mírate las manos, mírate los pies, ¿no eres femenina!»), obligación de aceptar un seguimiento psiquiátrico durante varios años, diagnóstico de forma terminante («Estás loca»), médicos que rechazan prescribir un tratamiento hormonal a personas que piden estabilizarse sin tener que operarse, la lista de vejaciones es larga.

Paradójicamente, llevar una vida normal significa para muchos transexuales aceptar vivir una doble vida para escapar del rechazo, «llevar chaquetas y corbatas»: esconder su identidad una parte del día. La visibilidad de la transexualidad provoca a veces la exclusión del mundo del trabajo: renunciar al empleo, no encontrarlo porque el nombre o la foto en los papeles no se corresponde a la apariencia, porque la transformación del cuerpo ha comenzado y no puede disimularse. En este contexto, el recurso a la prostitución es una salida para muchos transexuales que deciden vivir como mujer; lo que lleva a la extendida creencia de que *transexual* rima con *prostitución*. Es fácil entender la forma en que se autoalimenta el sistema de exclusión.

Así, tanto el flujo de terminologías y lo que cubren —¿qué son los transexuales, los transgénero, los *drag queen*?— como la acción de *paso* que está en el corazón de esta construcción identitaria particular, confieren al término de transfobia su poder y su debilidad. La transfobia designa los ataques contra los que, más allá de las prácticas sexuales, traspasan, un día o de forma recurrente, la barrera de los géneros. Su poder está en sacar a la luz la reacción virulenta e institucionalizada frente a lo que representa una amenaza de la concepción tradicional de los «sexos», de los géneros, o de las relaciones entre ambos. Su debilidad está en designar la discriminación contra personas cuyas particularidades se confunden, minorías de las minorías, casi tan invisibles que el término apenas se usa. En efecto, el término homofobia apareció tardíamente, hacia 1971, casi cien años después que el de homosexual, pero el recurso al término transfobia es más reciente y todavía no figura en los diccionarios. Esta ausencia en las referencias de la lengua francesa es sintomática de la negación de sectores de la población que se sienten perturbados. Demuestra una voluntad de privar de existencia, y por tanto de derechos, a lo que el heterosexismo* prohíbe.

En la actualidad, hay dieciocho países con legislaciones específicas en materia de reconocimiento de género tras el correspondiente tratamiento médi-

co de reasignación, entre los que se cuentan, en Europa, Suecia (1972), Alemania (1981), Italia (1982), Países Bajos (1985), Rumania (1996), Finlandia (2003), Reino Unido (2005), Bélgica (2007), España (2007) y Portugal (2010), y, en América del Sur, Panamá (1975), Uruguay (2009), el Distrito Federal de México (2009) y Argentina (2012). Además, muchos otros, mediante su legislación general o su jurisprudencia, reconocen el nuevo género. En España se aprobó en 2007 la Ley de Identidad de Género, que regula el cambio del nombre y el cambio de sexo en el Registro Civil (y, por tanto, en el DNI) de las personas transgénero. Para estos cambios se requiere, aparte de ser mayor de edad, o bien que el solicitante se haya sometido a una operación quirúrgica de reasignación sexual (lo que conlleva de manera automática el cambio de sexo en el registro civil), o bien, en el caso de que no se haya sometido a ella, que un médico o psicólogo clínico colegiado le haya diagnosticado «disforia de género» (término psiquiátrico empleado para referirse a las personas en las que se da una contradicción entre su «sexualidad psicológica» y su «sexualidad genital») y que el solicitante haya sido tratado médicamente durante al menos dos años para acomodar sus características físicas a las correspondientes al género reclamado (salvo que haya razones de salud o edad que imposibiliten ese tratamiento).

► BOURCIER, Marie-Hélène, *Queer Zones. Politiques des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*, París, Balland, 2000. —CAULDWELL, David, «Psychopathia Transexualis», *Sexology*, 16, 1949. —CHILAND, Colette, «Les Impasses du traitement du transsexualisme», *Perspectives Psy*, 1997, vol. 36, núm. 4. —BOURDIEU, Pierre, *La Domination masculine*, París, La Seuil, 1998 [ed. cast.: *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2005]. —CZERMAK, Marcel, FRIGNET, Henry, *Sur l'identité sexuelle. À propos du transsexualisme*, 2 vols., París, Éditions de l'Association Freudienne Internationale, 1996. —DUAL, Sandra, *Rencontre du troisième sexe*, Tolón, Éd. Gérard Blanc, 1999. —GRAILLE, Patrick, *Les Hermaphrodites aux XVII^e et XVIII^e siècles*, París, Les Belles Lettres, 2001. —KRAFFT-EBING, Richard von, *Psychopathia sexualis*, París, G. Carré, 1895 [ed. cast.: *Las psicopatías sexuales*, Barcelona, 1970]. —OPPENHEIMER, Agnès, «La Psychanalyse à l'épreuve du transsexualisme», *Perspectives Psy*, 1997, vol. 36, núm. 4. —PIRANI, Denise, *Quand les lumières de la ville s'éteignent: minorités et clandestinité à Paris. Les cas des travestis*, tesis doctoral en antropología social, 1997. —Prochoix, *Transsexuel(les): le 3^e genre?*, 2002, núm. 23. —STEINBERG, Sylvie, *La Confusion des sexes, le travestissement de la Renaissance à la Révolution*, París, Fayard, 2001. —*Le Transsexualisme en*

Europe, Estrasburgo, Éditions du Conseil de l'Europe, 2000.

Gaëlle KRIKORIAN

→ *bifobia; gayfobia; heterosexismo; lesbofobia; orden simbólico; violencia.*

TRATAMIENTOS

La cuestión del tratamiento de la homosexualidad se plantea para la medicina de una doble forma. El primer objetivo, la curación de las personas, es el que suele ir acompañado de la preocupación por la profilaxis social –hoy diríamos la «salud pública»–. En este sentido, la situación es globalmente comparable a la historia de la tuberculosis o la historia del alcoholismo, que, por ejemplo en Francia, han justificado la clasificación de la homosexualidad entre las «plagas sociales», como lo demuestra la enmienda Mirguet*. Al mismo tiempo, en lo que concierne a la curación de los homosexuales, los repetidos fracasos de los médicos, y por su causa, han contribuido a una gran «originalidad» de los métodos que han podido originar un cierto charlatanismo, en la medida en que ninguno de los conocimientos supuestamente adquiridos permite justificar los métodos empleados. Por ello, el homosexual, hombre o mujer, ha sido una de las principales cobayas para toda una serie de métodos de «reeducación del comportamiento», como también lo han sido los alcohólicos, los toxicómanos, los «psicópatas»...

Bastante sorprendentemente, el tratamiento de los homosexuales ha solido ser obra de profesionales que no habían jugado un papel importante en la teoría médica de la homosexualidad. Hirschfeld*, por el doble hecho de ser médico y militante homosexual, apenas se sentía afectado por esta cuestión, Krafft-Ebing no creía en posibilidades curativas, con la excepción eventual de los bisexuales, y Freud no consideraba que el método analítico pudiera ser instrumentalizado en este sentido. Sólo los endocrinólogos, por ser el tema de su disciplina, han propuesto sistemáticamente una terapia hormonal, y ello en el marco de protocolos de investigación, es decir, en condiciones que felizmente sólo han afectado a un pequeño número de personas, principalmente en Estados Unidos, y de forma mucho más salvaje en la Alemania nazi.

Mucho más frecuentes han sido las tentativas terapéuticas realizadas por psiquiatras, practicantes puros, que apenas han dejado huellas escritas, y que han experimentado el arsenal terapéutico del que dispone la psiquiatría* para curar a sus pacientes. Además, las principales tentativas de multitud de psicoterapeutas, basándose en una lectura mecanicista de

los *Tres ensayos sobre la teoría sexual* de Freud, se han basado en terapias de aversión, que recurren a los vómitos o a los electrochoques con el fin de que al individuo le «desagrade» el objeto de su deseo. Finalmente, de manera aún más dramática, como en muchos casos de «desviación social», sobre todo en Estados Unidos y en la antigua Unión Soviética, se recurrió a la lobotomía, principalmente tras la Segunda Guerra Mundial.

Algunos homosexuales, al ser incorregibles que hay que corregir, todavía tienen hoy «esperanzas» de ser «curados». En algunos países de Oriente Próximo* se utiliza a veces el internamiento por la fuerza. Además, en Estados Unidos los grupos de «ex gays*» proponen *reparative therapies*, mezcla singular de oración y psicoterapia, cada vez más apoyados por la derecha religiosa que organiza grandes campañas con el fin de promover diversas iniciativas. Evidentemente, el éxito es muy limitado, como se puede imaginar, pero el desarrollo de estos grupos en América Latina y el sureste asiático especialmente dan un nuevo aliento a esta idea de que el tratamiento de los homosexuales no es sólo deseable, sino posible. Por otro lado, las investigaciones en genética* que, al menos en Estados Unidos, han tenido como objetivo demostrar la naturaleza de los deseos homosexuales, dejan que planee el fantasma de un tratamiento «más arriba»: algunos sueñan con la posibilidad de una forma de eugenismo (a través de un diagnóstico prenatal y de la modificación del gen afectado) que permita erradicar «por fin» la homosexualidad de una forma «dulce» pero absoluta. Finalmente, aunque fracasen todos los tratamientos propuestos, siempre quedará la solución final con la que soñaba el doctor Paul Cameron en 1985, cuando tomó la palabra en la Conservative Political Actino Conference: «A menos de un feliz azar médico de aquí a tres o cuatro años, entre las cuestiones a debatir estará la del exterminio de los homosexuales...».

► CAMERON, Paul, *What Causes Homosexual Desire and Can It Be Changed?*, Washington, Family Research Institute, 1992. –KATZ, Jonathan (dir.), *Gay American History. Lesbians and Gay Men in the USA*, Nueva York, Crowell Company, 1976. –KRISTOF, Nicholas D., «China Using Electrodes to “cure” Homosexuals», *New York Times*, 29 de enero de 1990. –ROSARIO, Vernon (dir.), *Science and Homosexualities*, Nueva York-Londres, Routledge, 1997.

Pierre-Olivier de BUSSCHER

→ *biología; degeneración; endocrinología; ex gay; fascismo; genética; Hirschfeld, Magnus; inversión; medicina; medicina legal; Mirguet, Paul; perversiones sexuales; psicoanálisis; psiquiatría; Turing, Alan; violencia.*

TURING, ALAN

Matemático británico, Alan Turing (1912-1954) es una de las víctimas más célebres de la homofobia desatada a consecuencia de la exportación del macartismo* norteamericano al Reino Unido. La historia de las ciencias sociales retendrá de Alan Turing el importante papel que jugó, en la conjunción de la historia de las matemáticas y la de la historia militar, en la aparición de las ciencias de la computación, de la inteligencia artificial y de las ciencias cognitivas. Esos trabajos, que durante la guerra permitieron a los aliados descodificar el código militar alemán «Enigma», constituyen el origen del desarrollo de la informática moderna.

En 1951 la vida de este respetado profesor de la Universidad de Manchester se convirtió en una pesadilla. Como consecuencia de una breve relación con un joven obrero de diecinueve años, Arnold Murray, Turing encontró que su apartamento había sido revuelto por un amigo de aquél. Presentó una demanda y confesó en el transcurso de la investigación que había tenido relaciones sexuales con Murray. Su declaración supuso su detención en 1952, así como la de su amante, por el delito de *gross indecency*, castigado con dos años de prisión. Los dos recurrieron y Murray fue puesto en libertad provisional, mientras que Turing fue sometido a prueba

con obligación de recibir un tratamiento* médico. Al mismo tiempo se le retiraron todos los trabajos que tenían relación con las técnicas de criptografía y descodificación criptográfica. Obligado a tomar hormonas femeninas durante un año con el fin de que desapareciera su libido, viendo cómo su pecho crecía a consecuencia del tratamiento, controlado en sus desplazamientos y en las visitas, especialmente en las visitas de amigos extranjeros, dejó a un lado un puesto especialmente creado para él en su universidad y terminó suicidándose en 1954 comiendo una manzana presumiblemente rellena de cianuro.

El destino de Alan Turing fue precisamente el de una persona considerada un peligro* para la seguridad nacional, pues ser homosexual y científico al mismo tiempo tocaba dos fibras sensibles. Su muerte lo convirtió en un mártir de la causa homosexual, convirtiéndose en el personaje protagonista de una obra de teatro creada en Londres y de una ópera representada en Australia.

► HODGES, Andrew, *Alan Turing: The Enigma*, Nueva York, Simon & Schuster, 1983.

Pierre-Olivier de BUSSCHER

→ *América del Norte; escándalo; Eulenburg-Herterfeld; Hoover, J. Edgar; McCarthy, Joseph; medicina; suicidio; traición; violencia.*

U

UNIVERSALISMO/DIFERENCIALISMO

Universalismo y diferencialismo son dos polos opuestos que estructuran regularmente los debates intelectuales en Francia. Esto existe también en otros países, pero en Francia adquiere una importancia especial al definir *a priori* las posiciones, los argumentos y las teorías. Ha tenido y tiene todavía una importancia crucial en los discursos que conciernen sobre todo al racismo y al sexismo. Igualmente, estos dos polos han actuado sobre la cuestión homosexual, como demostraron los debates sobre el PACS. De forma explícita o no, está presente en muchos discursos la idea según la cual lo universal debe trascender a las diferencias e imponerse a ellas, oponiéndose así al diferencialismo, según el cual la identidad se construye ante todo como diferencia primera e irreductible. En realidad, en el campo intelectual el universalismo es claramente la posición dominante, y, además, nadie en Francia es partidario explícitamente del diferencialismo, que aparece sobre todo como una estrategia argumentativa que permite denunciar a los adversarios políticos. Pero en realidad, el universalismo puede servir ante todo como estrategia retórica*, de forma que una y otra filosofías han podido ser instrumentalizadas en un sentido homófobo, y a veces por las mismas personas, produciendo así toda una serie de exhortaciones contradictorias, en las que la homosexualidad corre el riesgo de convertirse en prisionera.

El universalismo normativo

Creado para librar al individuo de los determinismos sociales, económicos y culturales de la sociedad feudal, el universalismo político-jurídico está en el corazón del proyecto racionalista del Siglo de las Luces. Pero la historia ha demostrado la ambigüedad de tal «liberación», cuando sirve sobre todo para justificar el paternalismo colonialista. Como posición particular, el universalismo puede ser la estrategia de lucha de un grupo dominante que pretenda liberar a otro de las «cadenas» particularistas a las que está atado. Lo mismo vale para los discursos heterosexistas: en nombre de la situación mayoritariamente heterosexual, la medicina*, la psiquiatría* o la moral cristiana entienden la homosexualidad como una desviación particular, siendo así los ho-

mosexuales, y siguiendo la expresión de Foucault, «incorregibles a corregir». Dignidad humana y homosexualidad serían incompatibles: en el espejo de lo universal, la diferencia homosexual aparece como una excrescencia, una tara, incluso un delito. Ningún ser humano, sano de cuerpo y espíritu, puede identificarse con esta anomalía. Un ideal universal de higiene mental y corporal lo prohíbe. En la medida en que toda comunidad humana supone fecundidad y natalidad, el universalismo heterosexual sería simplemente la expresión de la naturaleza consciente de sí misma y de sus leyes inmanentes. Por tanto, el homosexual sería un monstruo sexual o genético, a medio camino entre el loco inconsciente, el libertino perverso y el desgraciado trisómico. Unas veces objeto de curiosidad, otras de odio, de compasión o de experimentos terapéuticos, encarnaría una diferencia inaceptable por aberrante: tanto como reconocer derecho de ciudadanía a la peste o al cólera. En esta perspectiva, llevada al límite, el homosexual no sería un ser humano en el sentido de que el hombre es un animal político: sus costumbres lo enfrentan a la universalidad exigida para formar parte de la sociedad. No se le puede reconocer ningún derecho, a no ser el derecho a cambiar y pasar por el aro. Su diferencia crea un *diferendo* irrevocable.

El tribunal de la razón universal

En los últimos años sobre todo, los argumentos universalistas han sido solicitados y puestos al servicio de una retórica homófoba intelectualizada, especialmente durante los debates sobre el PACS. Ya no son los homosexuales en tanto que individuos los que son atacados, culpabilizados y patologizados, sino la homosexualidad en general, como algo *falso de lógica*. Yendo más allá de la naturaleza y de la biología, el universalismo heterosexista actual se basa en un universal ontológico, un «hecho de la razón», la diferencia de sexos*, y, sobre todo, su complementariedad. No se le reprocha a la homosexualidad sólo ser «contra natura*», despreciando las leyes biológicas que imponen la relación hombre/mujer para perpetuar la especie y escapar de la esterilidad*. Si la homosexualidad, reducida al «deseo de uno mismo», no puede ser reconocida por el Estado de la misma forma que la heterosexualidad es porque ignora el orden simbólico*, la alteridad*

fundamental, el «tope último del pensamiento» (Françoise Héritier), el «núcleo duro de la razón», el «principio universal de no contradicción» (Pierre Legendre). Mezclando lo lógico y lo biológico, estas enigmáticas afirmaciones recuerdan sorprendentemente los fragmentos sibilinos e intimidantes de los presocráticos, en una época en la que la falta de conocimientos empíricos hacía florecer las especulaciones más audaces: así, según Anaxágoras, lo que mueve y explica el mundo sería en definitiva una especie particular de atracción de los contrarios, la de los *sexos opuestos*. En este caso, el logicismo universalista y heterosexista era ingrato al pensamiento griego, ya que éste se desarrolló en un contexto social de deseos homoeróticos.

El síntoma diferencialista y el diferencialismo heterosexista

Frente a los alejamientos del buen derecho y de la buena lógica, la homosexualidad trata de constituirse forzosamente en diferencia viable, humana y socialmente. En este proceso histórico de legitimación progresiva, la despenalización* y la desmedicalización de la homosexualidad constituyen una etapa fundamental. En la actualidad, oficialmente, al menos en las sociedades occidentales, el homosexual no es considerado un criminal*, un enfermo, identificado con una diferencia vergonzosa o patológica, como hacía el estalinismo que enviaba a los homosexuales al gulag* aplicando el artículo 121 del Código Penal. La afirmación de la cultura, de la sensibilidad y de la humanidad homosexual, del coloquio universitario en el Día del Orgullo de Gays y Lesbianas, trata de demostrar, a través del sonido, la imagen y el texto, que la homosexualidad es una diferencia digna, posible, y que la atracción hacia personas del mismo sexo es un *universal antropológico*, una virtualidad omnipresente en todas las sociedades. Abrazada por muchos intelectuales, la causa homosexual se vuelve una causa justa, universal, casi una especie de honor del espíritu humano, que se niega a hacer de la orientación sexual una causa de discriminación*. «Ellos tienen derecho a la diferencia.»

Ahora bien, atrayéndose diversas simpatías, el discurso diferencialista, necesario exutorio para la afirmación de una identidad sana y feliz, suscita dos reacciones perversas: por una parte, ha sido interpretado tradicionalmente por el discurso heterosexual universalista, normativo y conservador como un *síntoma*; la obsesión por la diferencia expresaría a las mil maravillas el narcisismo, el rechazo de la alteridad, la inmadurez, aunque se sea tan prudente de llegar al consenso heterosexual. Por otra, es sustituido por un discurso heterosexista, diferencialista, progresista, liberal, tolerante*, feliz de una plura-

lidad sexual festiva. Pero esta simpatía teñida de admiración alcanza sus límites cuando sale de la esfera privada: en la misma persona, el padre de familia* oculta rápidamente al compañero cómplice. Se sabe que se puede tener, por la noche, infinidad de prácticas sexuales, pero por el día sólo puede haber un único orden simbólico, heterosexual. El homosexual sólo puede ser diferente en las horas prescritas por el tiempo universal: cualquier desbordamiento en el espacio-tiempo público sería asimilado al exhibicionismo*, incluso al proselitismo*.

El discurso diferencialista tiende así a encerrar a la homosexualidad en la esfera intelectual de un apasionante objeto de estudio, o en la esfera privada de un universo tan exótico. Los presupuestos heterosexistas del espacio y del derecho público no cambian por uno u otro reconocimiento.

El diferencialismo segregacionista o la conminación a la indiferencia

El terreno de la diferencia es pues muy resbaladizo: el derecho (teórico) a la diferencia se convierte rápidamente en la diferencia de derechos (reales). En la lógica heterosexista y diferencialista, el homosexual merece como mucho un espacio específico. El respeto se convierte en interponer una distancia. El reconocimiento social de la diferencia de orientaciones sexuales no es anodino, crea en parte una nueva sociedad. Se rompe un contrato social tácito: la escisión es inevitable. El segregacionismo puede aparecer como un compromiso lamentable, nacido de un bloqueo, entre guardianes del orden heterosexista y militantes homosexuales radicales. Los primeros alejan la amenaza de una confusión de géneros, preservando la universalidad del modelo, los segundos son libres de vivir una vida totalmente teñida por su orientación sexual: cada uno en sí mismo, en su gueto* (homo o heterosexuales), cada cual definido por su práctica sexual y reducido a ella, en una perspectiva esencialista*. Homosexuales y heterosexuales están ligados por el menor denominador común, la idea de dar a la orientación sexual un valor determinante. Este aislamiento se traduce en la exclusión del derecho común y por la concesión eventual de derechos especiales, como el PACS*, que permite preservar la ilusión universalista, ya que se dirige a todos, homos o heteros, confirmando de hecho la realidad diferencialista, ya que su existencia señala objetivamente la discriminación* que supone la prohibición del matrimonio* a los homosexuales.

La homosexualidad, aceptada en la esfera privada entre adultos *que consienten* (como las prácticas más cercanas de los delitos y crímenes), se vuelve problemática cuando aspira a una dignidad igual, a las mis-

mas misiones universales que la heterosexualidad, a educar a un hijo. Engendrar y educar a un hijo son también los símbolos más claros de una prerrogativa heterosexual en el campo de la perpetuación de la humanidad, hasta el punto de justificar el matrimonio como forma de unión universal privilegiada por la concepción y acogida de un recién nacido. Al ser las parejas heterosexuadas las únicas capaces de engendrar un hijo, los heterosexuales serían los únicos aptos para educarlos. El psicoanálisis* proporciona entonces oportunamente el argumento de la universalidad del complejo de Edipo en la estructuración de la personalidad. El hijo educado por homosexuales, al verse condenado a estancarse o a desviarse psicológicamente, estaría privado literalmente del acceso al inconsciente colectivo, a la diferencia universal de los sexos y las generaciones, y a lo simbólico. El rechazo de la alteridad supondría una transformación peligrosa, de los padres sociales a los hijos. La homosexualidad debería quedarse en lo que es, un particularismo afectivo y sexual: no debe crear escuela ni pública ni privadamente. No puede aspirar a una institucionalización, debe permanecer informe, dispersa: es esta diferencia la que llega por azar a los individuos, al margen del universal necesario sociológica, lógica y biológicamente.

Pero ¿qué dicen los homosexuales deseosos de acceder a los derechos comunes y a una visibilidad igual a la que tienen los heterosexuales? Por una parte, que si reniegan de ellos mismos, cometen un crimen contra la biodiversidad social, aceptan una normalización de su diferencia, un lamentable declive de su folclore (vinculado sin duda al perfume tentador de lo prohibido), en resumen, que confiesan la aceptación de un orden heterosexual: *un ataque a su propia diferencia*. Por otro lado, se les acusa de querer el oro y el moro, de querer beneficiarse de los derechos de los heterosexuales sin llegar a la universalidad y a la responsabilidad, sin estar dotados del carácter ejemplar y simbólico de estos últimos: *ataque a lo universal*. Tienen que ser, pues, como todo el mundo, cuando son diferentes, y ser diferentes, cuando se esfuerzan en ser como todo el mundo.

Sin duda representaría un progreso deshacerse de la necesidad de clasificar a la especie «homosexual», exigencia que es necesaria, y más aún, un género universal. De esta forma se hacen dos amalgamas: por una parte, la heterosexualidad, hecho general, se convierte en lo universal; por otra, la homosexualidad, el diferente, se convierte en lo anormal*. Al dejar de penalizar las prácticas homosexuales, el Código Penal revolucionario iniciaba la regla general de una indiferencia del derecho con respecto a la vida sexual de cada uno. Queda por recorrer el camino hacia una indiferencia civil con relación a la orientación sexual.

► AGACINSKI, Sylviane, *Politique des sexes*, París, Le Seuil, 2001 [ed. cast.: *Política de sexos*, Madrid, Taurus, 1999]. —DELPHY, Christine, «L'Humanitarisme républicain contre les mouvements homos», en *Politique: La revue*, 1997, núm. 5. —D'EMILIO, John, *Sexual Politics, Sexual Communities. The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940-1970*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1983. —ELIACHEFF, Caroline; GARAPON, Antoine; HEINICH, Nathalie; HÉRITIER, Françoise; NAOURI, Aldo; VEYNE, Paul, WISMANN, Heinz, «Ne laissons pas la critique du PACS à la droite!», *Le Monde*, 27 de enero de 1999. —FASSIN, Éric, «L'Épouvantail américain: penser la discrimination française», *Vacarme*, 1997, 4/5. —FAVRET-SAADA, Jeanne, «La-Pensée-Levi-Strauss», *Journal des anthropologues*, núm. 82-83. —FRAISSE, Geneviève, *Muse de la raison*, París, Folio, 1995. —LEGENDRE, Pierre, «Nous assistons à une escalade de l'obscurantisme», *Le Monde*, 23 de octubre de 2001. —MACÉ-SCARON, Joseph, *La tentation communautaire*, París, Plon, 2001. —POLLAK, Michael, «L'Homosexualité masculine ou: le bonheur dans le ghetto?», *Communications*, núm. 35, 1982, reed. en ARIÉS, Philippe, BÉJIN, André (dir.), *Sexualités occidentales*, París, Le Seuil, 1984. —THÉRY, Irène, «Différence des sexes et différence des générations», *Esprit*, diciembre de 1996.

Dalibor FRIOUX

→ *alteridad; anormal; comunitarismo; diferencia de sexos; esencialismo/construccionismo; heterilidad; exhibicionismo; filosofía; gueto; heterosexualismo; orden simbólico; psicoanálisis; retórica.*

UTILITARISMO

El utilitarismo es una doctrina filosófica formulada por Jeremy Bentham y John Stuart Mill. Esta doctrina establece una relación matemática entre el individuo y la colectividad. Sus principales implicaciones residen en los campos de la moral, la política, la economía y el derecho penal.

Jeremy Bentham (1748-1832) escribió en la exposición de *Introducción a los principios de la moral y de la legislación*: «La naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el gobierno de dos maestros soberanos: el *placer* y el *dolor*». Bentham concibe el utilitarismo basado en el principio de utilidad, que sintetiza de esta forma en la célebre fórmula: es el «principio de la mayor felicidad para el mayor número de personas». La felicidad es asimilada al placer y seguramente está calculada en términos de probabilidad y duración de acuerdo con una «aritmética de los placeres». Así, el filósofo utilitarista propone reformas que permitan el mejor funcionamiento posible de la sociedad llevando al ser huma-

no a ajustar su búsqueda de la felicidad (máximo de placer y mínimo de dolor) con su funcionamiento óptimo y, esto, de forma natural.

Jeremy Bentham redactó, a lo largo de su vida, alrededor de 500 páginas manuscritas que se refieren a la homosexualidad, pero ninguna fue publicada durante su vida. En la actualidad, hay muy pocos textos suyos disponibles («*Essay on Paederasty* of J. Bentham, 1785»). Bentham formuló una enérgica crítica utilitarista de las disposiciones penales referidas a la homosexualidad, analizando el fundamento de la hostilidad que sufría. Trató de determinar dónde estaba el crimen y se preguntó por la propia existencia de un crimen.

Entre los argumentos que se oponían a la existencia de las relaciones homosexuales privadas consentidas entre adultos, ninguno resistió el examen utilitarista. Estas relaciones no producen ningún mal primario, sólo placer. Aunque, como otros contemporáneos suyos, expresó una cierta desaprobación de las prácticas homosexuales, la conclusión a la que llegó Bentham era la imposibilidad de justificar racionalmente la severidad con la que eran castigadas. Cuestionó también el concepto jurídico de «crimen contra natura*», ya que no es un crimen contra la paz ni contra la seguridad pública. Además, la homosexualidad no causa perjuicios ni a las mujeres, ya que el matrimonio* sigue siendo popular, ni al aumento de la población. Si el aumento de la población fuera una prioridad social lógicamente habría que prohibir el celibato de los monjes. Además, las relaciones entre hombres son una fuente de placer que no llevan a embarazos no deseados. Representan, por tanto, más un bien que un mal social. L. Crompton dice que en sus últimos manuscritos sobre el tema, Bentham fue más lejos. Abandonó el lenguaje convencional de desaprobación utilizado antes y consideró incluso el interés de la sexualidad sin fines de reproducción.

En 1814 y 1815 Bentham escribió varias críticas extensas sobre la homofobia tradicional, que consideraba un prejuicio irracional que conducía a la crueldad y a la intolerancia. Cuando analizó las bases de la antipatía contra la homosexualidad encontró su razón en: 1) la propensión a confundir la pureza física y la impureza moral; 2) una soberbia filosófica contra el placer; 3) la religión. Los utilitaristas usaron sobre todo el concepto de la tercera persona contra la que se comete el crimen, lo que permitió elaborar una nueva concepción con relación a la idea de que un comportamiento puede ser considerado criminal* sólo con que se oponga a la moral oficial. La referencia a la tercera persona hace necesaria la existencia de un prejuicio que pueda ser identificado y lleva a condenar sólo los actos cometidos contra una persona o institución, por oposición a la represión moral clásica de la persona que actúa contra ella misma.

Esta filosofía* tuvo gran influencia en los debates sobre la despenalización* de la homosexualidad en los países anglosajones. La idea utilitarista de felicidad está ligada a otros conceptos fundamentales de la filosofía inglesa: libertad individual y protección de la vida privada*, que llevan a la interferencia mínima del Estado y a la protección del individuo contra la injerencia del Estado en materia de opciones morales, políticas y sexuales.

Durante los debates sobre la despenalización en el Reino Unido, comenzando por el informe de la comisión Wolfenden en 1957, que recomendó la despenalización de los actos homosexuales consentidos entre adultos sobre bases derivadas del liberalismo clásico, los argumentos utilitaristas fueron expresados por H. L. H. Hart (*Law, Liberty and Morality*), opuesto a P. Devlin*, que formuló una serie de argumentos tradicionales favorables a la penalización*.

Hart sostenía también que el derecho no puede prohibir la homosexualidad con el pretexto de que algunas personas se pueden sentir heridas en su pensamiento, ya que las relaciones que reprueban se realizan en la esfera privada. «Castigar a algunas personas porque causan este tipo de aflicción sería como castigarlas simplemente porque otras objetan lo que hacen; y la única libertad que podría existir con esta extensión del principio utilitarista es la libertad de hacer cosas contra las que nadie puede poner objeciones. Una libertad así es totalmente vana y nula.»

Hart expuso también que el derecho penal infligía sufrimientos al requerir que algunas personas reprimieran sus impulsos porque éstos eran supuestamente antisociales. Se establecía, por tanto, una diferencia esencial entre el acto homosexual y el «delito común». Esta diferencia debe ser tenida en cuenta en la legislación sobre la homosexualidad. El tratamiento penal de las relaciones entre personas del mismo sexo conlleva una represión personal de sus deseos más importantes. Cuando el poder de un Estado le permite imponer una moralidad, esto produce consecuencias en la personalidad de los individuos que van mucho más lejos que las leyes dirigidas simplemente a limitar la criminalidad del hampa.

Además de su papel histórico en la despenalización, el utilitarismo permite, en materia de reflexión sobre la homosexualidad y la homoparentalidad*, fundar los principios siguientes: el individuo puede ser disociado de la colectividad; la felicidad del individuo no pasa necesariamente por la aplicación uniforme de los valores morales de una sociedad.

Así, la preponderancia del utilitarismo, asociado al humanismo y al protestantismo* en los países del norte de Europa, que implica dar a cada uno el máximo de oportunidades para desarrollarse en la sociedad, produjo las primeras disposiciones civiles favorables a los/as homosexuales. Las primeras uniones

legales de personas del mismo sexo, sin efectos para la homoparentalidad, se aprobaron en Dinamarca (1989), Noruega (1993), Suecia (1994) y los Países Bajos (1997). La ley islandesa sobre el concubinato (1996) y la propuesta de ley holandesa relativa a la modificación del derecho de familia (1998) eran relativamente favorables a la homoparentalidad. A esta misma lógica responde la circunstancia de que la mayor parte de los países europeos que han legalizado el matrimonio entre personas del mismo sexo o han permitido la adopción conjunta por parte de uniones de hecho homosexuales, sean los del norte.

► BENTHAM, Jeremy, *Essai sur la pédérastie*, Lille, GayKitschCamp, 2003. –CROMPTON, Louis, «Jere-

my Bentham's Essay On "Pederastie": An Introduction», *Journal of Homosexuality*, 1978, núms. 3-4 y 4-1 (Fragmentos en CROMPTON, Louis, *Byron and Greek Love*, Berkeley, Univ. of California Press, 1985). –HART, H. L. A., *Law, Liberty and Morality*, Oxford, Oxford Univ. Press, «The Harry Camp Lectures», 1963. –LEROY-FORGEOT, Flora, *Histoire juridique de l'homosexualité en Europe*, París, PUF, 1997. –LEROY-FORGEOT, Flora, MÉCARY, Caroline, *Le Couple homosexuel et le droit*, París, Odile Jacob, 2001.

Flora LEROY-FORGEOT

→ despenalización; Devlin; filosofía; Inglaterra; penalización; tolerancia.

V

VERGÜENZA

A semejanza de otros grupos estigmatizados, los gays y las lesbianas son, en opinión de muchas personas, «hijos de la vergüenza». La biografía de muchos de ellos está jalonada por momentos de malestar y desasosiego que reflejan la dificultad de evolucionar en un mundo heterosexual hecho de humillaciones repetidas, unas veces reales, otras, virtuales, una veces públicas, otras, secretas. Lo mismo antes del *coming out* que mucho después, la vida homosexual está alimentada de forma casi estructural por este sentimiento permanente y cruel que acompaña la salida a la luz o el intento de aceptación de uno mismo y la conciencia creciente de formar parte de una serie de individuos «inapropiados» a los que la sociedad no quiere, y que se lo hace saber día a día. La vergüenza es un sentimiento de vulnerabilidad universalmente accesible, pero no universalmente repartido según los individuos y las categorías de individuos. En teoría, todos somos iguales ante la vergüenza, pero en el mundo social real algunos son más «iguales» que otros. Es con la puesta al descubierto de este reparto desigual de la fragilidad y de la vulnerabilidad como comienza el análisis propiamente *político* de la vergüenza, de sus usos sociales y, más en general, de su «función» estratégica en la economía heterosexista.

La vergüenza es uno de los mecanismos más potentes gracias a los cuales el orden social nos «tiene» y nos mantiene en su dominio, que esto se haga impidiendo a los «normales» alejarse del «camino recto», o empujando a los «anormales» a esconder y permanecer invisibles, a no reconocer su pertenencia a tal o cual categoría estigmatizada. Hasta en sus aspectos más perniciosos sobrevive ampliamente incluso a los más felices y a los más orgullosos de los *coming out*, resurgiendo regularmente, a veces en los momentos más inesperados, cuando se la creía definitivamente vencida (ha acompañado a muchos homosexuales hasta la tumba). Como recuerda Didier Éribon, «hay siempre, escondida en una frase, en una situación, una herida que puede reavivarse, una vergüenza nueva que puede sumergirse dentro de mí o emerger a la superficie la vergüenza antigua». Como efecto político de la opresión colectiva reproducida en la serie de interactividades cotidianas, la vergüenza que conocen y sufren los gays y las lesbianas sin duda sólo puede ser combatida

colectivamente: suele ser un mecanismo demasiado anclado, a la vez que en nuestros cuerpos, en nuestras subjetividades y en las estructuras objetivas de la sociedad heterosexista, para simplemente «ser puesta en duda» por un simple decreto de la voluntad o por una decisión que fuera puramente individual.

La vergüenza, efecto político de la opresión

Como todo sentimiento, incluido el más normal e íntimo en apariencia, la vergüenza no cae del cielo: se inscribe en una economía corporal que es una economía *política*. Para «perseverar en su ser», todo orden económico y social, sea capitalista, racista, sexista u homófobo, debe hacerse reconocer como legítimo. No se puede ejercer ninguna dominación a largo plazo si no está interiorizada de una u otra manera por aquéllos a los que tiene por objeto someter o hacer inferiores, y la dominación heterosexista no escapa a esta regla. Pero este reconocimiento obtenido a la fuerza y esta interiorización serían muy poco sólidos si descansaran únicamente en la adhesión puramente intelectual y teórica de individuos abstractos. A través de la vergüenza, el poder «objetivo» de la homofobia se apoya en una realidad mucho más concreta: los humanos no son espíritus puros que flotan por encima de la sociedad, sino seres de carne y hueso, cuerpos en sociedad hechos de reflejos adquiridos y de disposiciones más o menos conscientes y más o menos controlables. Precisamente es esta «corporeidad» fundamental lo que permite que se ejerzan los mecanismos de la homofobia. Así, en el miedo, la vergüenza, la discreción*, impuesta y autoimpuesta, o incluso en el sentimiento de ridículo y de inoportunidad, mi sumisión al orden heterosexista puede realizarse *en defensa de mi cuerpo*, sin que ello importe gran cosa. Todas estas emociones sociales surgirían en nosotros y actuarían sobre nosotros, casi a nuestro pesar, explotando las «complicidades subterráneas», por retomar la fórmula de Bourdieu, que nuestros cuerpos jerarquizados sustentarían en las regularidades y jerarquía realizadas de la sociedad dominante. No hay necesidad alguna de imaginar un «complot homófobo» o una orquestación cínica de la opresión para comprender cómo es posible este fenómeno. De hecho, habiendo sido (y continuando sin interrupción) educados en este mundo no igualitario, los homose-

xuales están mecánicamente predispuestos, *mental y psíquicamente*, a reconocer sus divisiones establecidas y sus estructuras de autoridad, y a conferir, por tanto, a la homofobia una parte del poder a veces paradójico que se ejerce sobre ellos. En la vergüenza, el cuerpo «traiciona» de alguna manera al alma forzando a que el sujeto homosexual sea percibido a través de la mirada de los otros, reales o supuestos, es decir, en último análisis, a través de la visión heterosexista del mundo. Lo que demuestra el poder duradero de esta emoción en la vida de los gays y las lesbianas, es que su cuerpo permanezca durante mucho tiempo en el «armario» y que no anhelaran las decisiones impacientes de su voluntad o las luchas encarnizadas de su espíritu contra la opresión. Este cuerpo que se abre al mundo permite «comprenderlo» y actuar dentro de él, pero también es la instancia que permanece tan vulnerable respecto de él: es por la «captura» que mi cuerpo le ofrece sobre mí por lo que el orden social puede imponerse a mí («es más fuerte que yo»), dando a las estructuras y a los agentes de la homofobia el poder de despertar mi vergüenza de la forma más intempestiva, cuando, sin embargo, yo «sé» que no «debería» o que no «debería más» tener vergüenza.

La vergüenza se alimenta del odio a uno mismo que sobrepasa las causas homosexuales porque nunca es ni totalmente individual ni absolutamente consciente. Remite a la incorporación del desprecio que los otros dirigen hacia ellos. Pero esta homofobia interiorizada como «odio de uno mismo en el otro», es decir, un rechazo de los otros homosexuales, con los que se rehúsa identificarse a pesar del estigma común (o más bien causa de él). La vergüenza no se contenta con «disciplinar» uno a uno a los dominados, aislándolos de una sociedad «sagrada». Todo sucede como si ella se encargara también de *dividirlos* entre sí haciendo más difícil su mutua identificación, y, por tanto, su movilización política. La vergüenza favorece el aislamiento, que favorece la vergüenza: sin que nadie lo haya planificado nunca, el mundo heterosexista está sorprendentemente bien hecho.

En una obra reciente, Michael Warner propone distinguir la vergüenza, que afectaría a los actos realizados solos, del estigma, que tocaría al ser mismo de los individuos en la definición de su esencia social. Pasar de lado en esta distinción supondría efectivamente confundir la «transgresión» voluntaria del individuo «normal» y «universal» que se contenta con jugar en el límite social o sexual, y la «abyección» del individuo estigmatizado por encima de los actos que ni siquiera ha cometido, y que no puede rechazar la identidad «infame» que le ha sido impuesta, a veces para toda la vida. El estigma es una forma de vergüenza fundamental y permanente que mancilla los actos antes incluso de que existan realmente, y hay tanta distancia política entre la trans-

gresión y la abyección (en Éribon, entre Bataille y Genet) como la libre comunicación con el impuro sexual y el hecho, mucho más radical, de *ser identificado* este impuro sexual por la sociedad, sin posibilidad de salir de ahí.

Pero esta distinción no puede disimular el carácter relativamente universal, en las sociedades occidentales, de la visión *metafísica* del mundo que piensa los actos de los sujetos sociales como una revelación de su esencia interior (el «hacer» como expresión del «ser», y el ser como causa última del «hacer»). En realidad, aunque de forma desigual según cada individuo, la vergüenza desborda siempre los actos eventuales que la pudieron engendrar y jamás se reduce a una culpabilidad que sería local dejando totalmente indemne la definición de las personas. El acto vergonzoso siempre deja rastro, en diversos grados y de distintas formas, en la esencia (o la «imagen») de su autor. Por el contrario, las categorías de individuos estigmatizados como los gays y las lesbianas sufren una fragilidad social estructural que los hace especialmente vulnerables a las situaciones e interacciones concretas en las que esta precariedad puede ser activada y explotada. La vergüenza que afecta entonces a los homosexuales mantiene una relación de refuerzo mutuo con el estigma de su identidad social, estigma del que traduce somáticamente la lógica específica.

La vergüenza, emoción corporal

La vergüenza como emoción típicamente corporal es, efectivamente, la consecuencia y el envés del odio contradictorio propio de todos los racismos, que consiste en imputar al otro su naturaleza que le desacredita, es decir, en reprocharle aquello que le afirma y de lo que no es responsable. La homofobia en tanto que racismo sexual tiene como figura central una especie de oxímoron: la homosexualidad como *patología inmoral* y el homosexual como un *incorregible a corregir* (figura que se encuentra claramente en la visión reaccionaria del sida como «enfermedad vergonzosa»). Se comprende, en consecuencia, que la vergüenza sea la carga de este sentimiento paradójico de haber cometido una falta sin haber hecho nada, de ser justamente «como no hay que ser» sin poder cambiar nada y ser simplemente un *out of place*, desacreditado en su esencia. Esta emoción trágica por su significación se hace tanto más intensa y cruel cuando, como ocurre a menudo, se añade a la vergüenza la conciencia de traicionar su vergüenza en el exterior, originando así una espiral infernal que centuplica el poder del primer sentimiento en él, dando el aspecto irreprimible de los fenómenos que, a fuerza de retroalimentarse, acaban por autoengendrarse sobre un modelo exponencial.

En las situaciones con frecuencia dolorosas en las que es movilizado, cínica o inconscientemente, por los otros o por sí mismo, el descrédito social ligado a la homosexualidad, la sensación física de vergüenza se expresa en manifestaciones corporales de vulnerabilidad e impotencia como ponerse colorado, sudores, temblores y enfermedad. A través de estas manifestaciones los cuerpos «disciplinados», invadidos de repente por el mundo, traducen un deseo urgente e irreprimible de *desaparecer* de la escena social, de esconderse, de huir y, en cierto sentido, de anularse: si no se puede ser, por lo menos no ser «aquí». En otras palabras, la vergüenza adopta el estigma homófobo de palabra: ya que para esta sociedad una «mala» orientación sexual hace que sea todo el ser lo que no es pertinente, entonces es todo el ser el que trata de anularse en un esfuerzo trágico de *regresión*. Y ya que este ser está pegado a la piel, el cuerpo trata de realizar esta regresión («hacerse pequeño», «ser discreto») por cuenta del espíritu. Los síntomas de la vergüenza expresan el fracaso de esta tentativa trágica de regresión corporal. Todo el mundo puede, un día u otro, en una u otra ocasión, encontrarse en esta situación tan abarcadora como humillante. Pero para muchos homosexuales, especialmente para los que viven apartados de los grandes centros urbanos y de sus comunidades protectoras, esta situación es la vida misma. Antes, incluso, de ser «situacional», la vergüenza homosexual es una *vergüenza existencial*.

Además, la vergüenza de los gays y las lesbianas tiene algo más específico que la humillación clásica sufrida por otras categorías dominadas social o económicamente. No se limita al único sentimiento de ser socialmente «no conveniente» o de representar una «falta de gusto» que vive en el entorno social y familiar, sino que a ellos se añade la conciencia dolorosa de que es en su *forma de disfrutar* como no se es normal, es decir, en una posición ligada al abandono y a la ausencia de control, donde el sujeto es el más vulnerable en su humanidad (y si es un hombre, en su «virilidad»). Pero es esta forma de disfrutar precisamente lo que define, según el «régimen de la verdad dominante», la esencia de su persona. Claro está que esta focalización sobre el placer no tiene nada de «natural»: por el contrario, es una construcción eminentemente política que explota el desarrollo histórico del *pudor* (no hay vergüenza sin pudor) en las sociedades «civilizadas» para remitir y enviar a lo «impulsivo» y a lo «bestial» las prácticas y los grupos de personas que no entran en la definición dominante de la normalidad.

La vergüenza es, pues, a la vez total y reductora. La visión homófoba reduce la identidad homosexual a una orientación puramente «sexual» y hace de lo sexual, pensado en término de «tendencias» y de «pulsiones» más o menos asociadas a la animalidad,

el origen de todas las acciones y de todos los pensamientos de los gays y las lesbianas. Su ser entero se identifica con una «pulsión perversa». Por ello la homofobia no los considera simplemente anormales, sino, y sobre todo, seres *impudicos*. Para la sociedad heterosexista los homosexuales son, en efecto, «provocaciones ambulantes»: por el mismo hecho de que su sexualidad sea no conforme, la visión homófoba los condena a no ser más que su sexualidad, aumentando así la inconveniencia de la anomalía en la indecencia del exhibicionismo* (impuesto de hecho por la mirada inquisidora e hipócrita de los dominantes y moralistas). Siendo reducidos a su vida privada*, se encuentran así desposeídos de su vida privada, no existiendo su intimidad más que para ser ridiculizada, exhibida simbólicamente y presentada como contraejemplo. Hagan lo que hagan los gays y las lesbianas para «desexualizar» su identidad (a veces incluso hasta el absurdo), esta reducción pulsional queda grabada en su frente de paria del deseo: su sola presencia, sobre todo cuando se hace visible y se reconoce, se convierte en una afrenta a la decencia y a las «buenas maneras», una fuente de risa, si no de violencia* abierta.

Sentimiento de «causar desorden» en el orden de lo orgánico y de lo pulsional, quedando reducido todo a una pulsión frente a una sociedad en la que el «proceso de civilización» tiende precisamente a rechazar el orden de lo orgánico y de lo pulsional en la esfera de la intimidad y de lo privado, la vergüenza homosexual tiene, pues, una relación privilegiada con el sentimiento de ser sucio, y de ser sucio *en público*, es decir, en una situación inapropiada y chocante. La existencia de los «invertidos» evoca para el mundo homófobo, que proyecta en ella su propio impudor y su *voyeurismo* fascinado, el espectáculo fantasmal de un placer «sucio», e impone a los homosexuales la humillación social de una desnudez simbólica constantemente sorprendera en delito flagrante de exhibición pública, desnudez producida y sacada en realidad por la propia mirada que lo desnuda todo gritando contra el escándalo*. La vergüenza es el resultado de la interiorización por los gays y las lesbianas de esta visión dominante de sí mismos que reduce su ser a un cuerpo desnudo que se exhibe y exhibe sus órganos «íntimos», este cuerpo en pulsiones «animales», y estas pulsiones en la «suciedad». Es la manifestación de una forma de «alivio corporal» de los homosexuales en la idea de que lo que es «revelado» de ellos (o que amenaza serlo) remite a algo fundamental para la definición de su carácter, y que este «algo» debería ser o permanecer escondido. De forma más radical, la vergüenza arrebató al sujeto homosexual la creencia de que hay algo, en los pliegues de su cuerpo o en el fondo de su conciencia, un «algo» que esconder o revelar: esto es precisamente lo que le invita a tener vergüenza. La fuerza de la homofobia está en crear a

la vez, y en el mismo movimiento, la vergüenza de «algo», y algo por lo que se debería pasar vergüenza.

La identidad gay y lesbiana entre vergüenza y orgullo

A través de estos mecanismos de reducción, rechazos, amenazas, y su anticipación consciente o inconsciente, la vergüenza, al empujar a esconderse a los homosexuales, tiende a hacerles *invisibles*. No en el sentido de «invisibilidad-privilegio», reservada a los monopolizadores dominantes de lo universal, los que tienen la identidad que se les pide, que confirman las expectativas y que no tienen necesidad de decirse ni de *confesarse* (nunca «mamá, soy heterosexual»): esta invisibilidad es la del «buen soldado», del que se adhiere de tal forma al paisaje que acaba por formar parte del mobiliario social. La «invisibilidad-estigma» que sufren los homosexuales es de otro tipo: es la de las identidades oprimidas, inhibidas, impensables. La que preferiría que no existiera nada de esto, que nunca hubiera existido. Así, aunque el orgullo tiene todavía más sentido para los gays y las lesbianas que para los negros, a los que históricamente se les ha atribuido esta cualidad, su invisibilidad por la vergüenza ha sido uno de los principales factores por los que se ha ejercido sobre ellos la dominación simbólica. La construcción de la identidad «gay», tanto en el plano personal como en el colectivo, trabaja precisamente para resistir este mecanismo: el Día del Orgullo de Gays y Lesbianas trata sobre todo de reapropiarse de la identidad homosexual para convertir el estigma en orgullo, tanto privado como público, desarmando la injuria inicial al reivindicar «con la cabeza muy alta» la identidad originariamente asignada por la sociedad homófoba. El orgullo es, por tanto y sobre todo, una estrategia política, y los que sólo ven en él un narcisismo depravado dan pruebas de su ceguera culpable y de estar normalmente poco interesados en la realidad y en los mecanismos efectivos de la opresión. Una comunidad gay y lesbiana movilizada sirve no sólo de palanca para las movilizaciones políticas, sino también y de forma más cotidiana, de refugio protector que permite a los homosexuales reconstruirse contra las jerarquías dominantes que, cuando son interiorizadas y retornadas sobre sí mismas, engendran precisamente la vergüenza y el odio a sí mismo.

Algunos, como François Delor, han insistido sin embargo en algunos efectos perversos de la exhortación al orgullo, que puede generar entre los «vergonzosos», y todos los que no pueden –provisional o definitivamente– acceder al orgullo, una «vergüenza de tener vergüenza», que aumenta la primera. Pero ¿cómo reconocer la «dignidad» de la ver-

güenza y no reducirla a una vertiente negativa de la identidad sin ponerse del lado de los opresores al defender un discurso reaccionario? Si somos hijos de la «vergüenza», ¿hay un camino, aunque sea estrecho, para salir de esta matriz inicial sin dejarnos cegar por el desprecio a nuestro «origen» vergonzoso? Para resolver este problema y tener una mirada nueva sobre la «vergüenza gay» podemos tratar de poner en evidencia la paradoja inscrita en su corazón: por una parte, es una forma insidiosa de «reconocimiento corporal» del orden heterosexista y de sumisión forzada a sus leyes y a sus jerarquías; por otra, el hecho mismo de que sea una experiencia fundadora de la subjetividad gay y lesbiana le confiere un valor particular, si no positivo, al menos productivo.

La vergüenza es lo que nos constituye, es la que todavía nos une: entrar en la vergüenza es reconocer lo que se es, quién lo es y de quién nos hace solidarios el orden social homófobo, a pesar de nuestras reticencias iniciales. La valorización justa del orgullo no debe hacernos olvidar toda la vida emocional vivida en la vergüenza o en los intersticios de la opresión, de la erotización perversa de sus instrumentos y de sus agentes (que puede ser una forma de marginarlos y de iniciar un camino original hacia el orgullo, como en Genet) en la toma de conciencia política y social que esta vergüenza y marginalidad que impone son capaces de alimentar y nutrir. De la misma forma que el orgullo lleva siempre en él su genealogía vergonzosa («siempre se tiene un poco de vergüenza de estar orgulloso de ser homosexual», escribe Guy Hocquenghem), la vergüenza, cuando es asumida de verdad, cuando deja de tener «vergüenza de tener vergüenza», encierra una forma paradójica de orgullo. Esta vergüenza orgullosa, explica Didier Éribon, podría ser «el punto de partida y de apoyo de una reinvencción de uno mismo». Al colocarnos en el mundo como seres alienados o «sometidos», la «vergüenza gay» encerraría ya, en negativo, y más que en negativo, algo como nuestra libertad.

► BOURDIEU, Pierre, *Méditations pascaliennes*, París, Le Seuil, 1997 [ed. cast.: *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999]. –DELOR, François, *Homosexualité, ordre symbolique, injure et discrimination: Impasses et destins des expériences érotiques minoritaires dans l'espace social et politique*, Bruselas, Labor, 2003. –DOUGLAS, Mary, *De la souillure*, París, La Découverte, 1992. –ELIAS, Norbert, *La Civilisation des moeurs*, París, Calmann-Lévy, 1973. –ÉRIBON, Didier, *Une morale du minoritaire. Variations sur un thème de Jean Genet*, París, Fayard, 2001 [ed. cast.: *Una moral minoritaria. Variaciones sobre un tema de Jean Genet*, Barcelona, Anagrama, 2004]. –GOFFMAN, Erving, *Stigmates*, París, Minuit, 1963. –HOCQUENGHEM, Guy, *Le Désir homosexuel* [1972], París, Fayard, 2000. –

KATZ, Jack, *How Emotions Work*, Chicago, Univ. Press of Chicago, 1999. –KAUFMAN, Gershen, LEV, Raphael, *Coming out of Shame: Transforming Gay and Lesbian Lives*, Nueva York, Main Street Books, 1997. –KOSOFKY SEDGWICK, Eve, *Epistemology of the Closet*, Berkeley, Univ. of California Press, 1990. –WARNER, Michael, *The Trouble with Normal. Sex, Politics and the Ethics of Queer Life*, Boston, Harvard Univ. Press, 2000.

Sébastien CHAUVIN

→ *anormal; discreción/salir del armario; exhibicionismo; heterofobia; heterosexismo; retórica; suicidio; vida privada.*

VIAU, THÉOPHILE DE

Théophile de Viau (1590-1626) nació en Clairac, en el seno de una familia protestante de la pequeña nobleza. Su existencia fue la de un poeta y aventurero. Acompañó a los cómicos de la legua al terminar la adolescencia y se vio envuelto en diversas intrigas en compañía de grandes señores de su época. Les mostró el camino de un libertinaje elegante, donde se sentía feliz. Tras permanecer en las Provincias Unidas y en Inglaterra regresó a Francia, de donde enseguida fue expulsado a causa de sus «versos indignos de un cristiano por su contenido y suciedad». En 1622 abjuró de su fe protestante. Esta concesión no logró acallar el celo querellante de los jesuitas Garasse y Voisin: sus obras y su participación en el *Parnasse satyrique* fueron atacadas. Juzgado en rebeldía, el poeta fue condenado a la hoguera. Su amante, el joven poeta de Barreaux, y algunos amigos más se interesaron por él. Finalmente fue absuelto. Pero las terribles condiciones de su injusta detención desde 1623 a 1625 le pasaron factura: murió al año siguiente.

En este caso, los agudos espías, los testigos sobornados, las presiones de arriba, el ensañamiento de los jesuitas, la repercusión de la historia, todo refleja la importancia decisiva y el desafío del proceso: de lo que se trataba era de condenar el libertinaje en el reino de Francia de forma ejemplar a través del poeta. Théophile era el blanco ideal: por sus costumbres y sus creencias dudosas, al menos para sus adversarios, este «príncipe de los poetas» era una figura a la vez eminentemente simbólica y relativamente vulnerable, más accesible en cualquier caso que los grandes señores que le solían acompañar. Los ataques contra Théophile se concentraron en estos dos frentes, reafirmando así en la opinión pública la idea de un lazo natural e indisoluble entre irreligión y sodomía. Por otra parte, se decía que este pecado ofendía a la majestad divina más que ningún otro, y en la época era llamado generalmente «here-

jía* de amor». Por ello el padre Garasse no cesó en que se combatieran juntos estos dos delitos. En un enorme *in quarto* de más de mil páginas en el que se basaba el acta de acusación, emprendió su cruzada con *La Doctrina curiosa de los buenos espíritus de este tiempo, o pretendidos tales*, al afirmar de entrada: «Llamo impíos y ateos a los que tienen ventaja en su maldad, que tienen la impudicia de proferir terribles blasfemias contra Dios; que cometen brutales abominables, que publican en sonetos sus execrables fechorías, que convierten en París en una Gomorra, que encargan imprimir el *Parnasse satyrique*, que son más infelices, que son tan desnaturalizados en su forma de vida que nadie se atreve a refutarles punto por punto por miedo a que muestren sus vicios* y vuelvan rojo el color blanco del papel».

Esta declaración del jesuita revela la tensión entre su deseo de anatema y la necesidad del silencio. Hay aquí una constante del discurso moralista: sobre estas cuestiones abominables, antes que una elocuente diatriba es preferible el frío silencio, que al menos evita que los que nunca han pensado en ellas las conozcan de repente y les gusten. Pero por ello, y es la paradoja que señala el padre Garasse, los que cometen estas fechorías «tienen ventaja en su maldad» al poder cometerlas sin ser explícitamente censurados o condenados. En una palabra, el silencio, que debería de contener la licencia, corre el riesgo de favorecerla. ¿No sería mejor entonces denunciarlo alto y fuerte?

En todo caso ésta fue la política del padre Garasse, que dio libre curso a su cólera indignada en inflamadas peroratas: «Antes, cuando había todavía un poco de sentimiento y piedad en las almas de los buenos franceses, al solo nombre de Sodomía se hablaba de quemar vivo a aquél del que simplemente se tuviera sospechas, y hoy día, vemos un libro que se vende públicamente en las galerías del Palacio, que contiene un soneto execrable [...]. ¡Ay! Llamas de Sodoma*, ¿dónde estáis? Puesto que los hombres cierran los ojos, ¿por qué no actuáis sobre esta abominación? ¿Por qué no vengáis las afrentas a Dios vuestro señor cuyo nombre se profana? ¿Por qué no convertís en cenizas estos libros más impúdicos de lo que nunca fueron las casas y las murallas de Seboim, Adama, Sodoma y Gomorra?».

Pero al mismo tiempo, temía que la cólera divina metiera en un mismo saco a justos y pecadores: «Dios vela para que no caiga sobre la ciudad de París el mismo castigo para expiar a los sodomitas y las fechorías de un centenar de villanos, que atraen sobre nosotros el fuego del cielo, y arrastran en su justo castigo la inocencia de cien mil buenas almas. *Obsecro ne irascatur furor tuus Domine*». Por ello había que purgar la ciudad antes de que Dios se encargara de hacerlo. Y se dedicó a ello activamente...

Para finalizar, dos observaciones. En primer lugar, el proceso de Théophile de Viau fijó durante mucho tiempo en las mentalidades la relación entre sodomía y libertinaje. Esta aproximación no era evidente al comienzo del siglo: la imagen del sodomita evocaba ciertamente el pecado, pero en lo sucesivo se la asoció cada vez más a la cultura mundana del libre pensamiento y al desenfreno*, imagen que persiste todavía en la actualidad.

En consecuencia, el caso Théophile refleja el uso paradójico del silencio en el discurso social. Aunque la sodomía estuvo directamente en el origen de su inculpación, generalmente fue esquivada y constituyó el punto oscuro del proceso. Y dejados a un lado los ataques de Garasse y algunos otros, los demás ataques utilizaron sutilmente perfrasis y rodeos: ¿era mejor callar o denunciar públicamente? Todavía hoy los críticos guardan un molesto silencio sobre esta cuestión. Admiran al poeta pero prefieren olvidar algunos aspectos del hombre que en su opinión mancillan su reputación, como si se pudiera, sobre todo en el caso de Théophile, separar al hombre del poeta. En este sentido, retoman la opinión del famoso crítico Antoine Adam, que en 1935 se entusiasmó con Théophile encontrando que tenía destacables cualidades de estilo, de corazón y de espíritu, para añadir enseguida: «No hablamos del infame vicio del que se le acusó, y en el que no cabe duda que cayó».

Nunca nadie habló tan claro, o casi.

► ADAM, Antoine, *Théophile de Viau et la libre pensée française en 1620*, París, Droz, 1935; Ginebra, Slatkine Reprints, 1965. —GODARD, Didier, *Le Goût de Monsieur. L'homosexualité masculine au xviiième siècle*, Montblanc, H & O Éditions, 2002. —LACHEVRE, Frédéric, *Le Libertinage devant le Parlement de Paris. Le Procès du poète Théophile de Viau*, París, Champion, 1909. —LEVER, Maurice, *Les Bûchers de Sodome*, París, Fayard, 1985. —SABA, Guido, *Fortunes et infortunes de Théophile de Viau, histoire de la critique suivie d'une bibliographie*, París, Klincksieck, 1997. —VIAU, Théophile de, *Oeuvres complètes*, edición crítica de Guido Saba, París, Nizet, 1978-1987.

Louis-Georges TIN

→ *anormal; Biblia; censura; contra natura; desenfreno; escándalo; literatura; Sodoma y Gomorra; teología; vicio; Wilde, Oscar.*

VICIO

El mal moral no se limita al vicio. El concepto de vicio es un concepto relativamente elaborado y preciso que puede ser confundido con cualquier forma de reprobación moral. Estrictamente hablando, el vicio

es lo contrario de la virtud: es, pues, una disposición adquirida para cometer actos perjudiciales para los otros o para uno mismo. Para que la homosexualidad fuera un vicio habría que demostrar, primero, que es adquirida, es decir, objeto de la voluntad, y, segundo, que es perjudicial para los demás o para uno mismo. Debemos destacar que el lenguaje corriente contemporáneo se refiere sobre todo a la primera de estas características para definir el vicio, que define principalmente el hecho de ser esclavo de los deseos de los que se es culpable y malsano a causa de esta esclavitud, mientras que el pensamiento clásico se inclinaba más por la segunda dimensión de este concepto.

Mostrar el carácter perjudicial de la homosexualidad para los demás o para uno mismo no ha sido históricamente tarea fácil. Con el *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad* de John Boswell se puede seguir la lenta evolución de esta idea y, sobre todo, el papel central que en ella juega el concepto de «naturaleza». La homosexualidad no se convierte en un vicio específico más que con la introducción de la idea de que va contra la propia naturaleza, y por tanto contra la razón de Dios, de la que es una manifestación. La aparición en el siglo XII de *La Plainte de la Nature* de Alain de Lille se puede considerar como un momento esencial del surgimiento de esta idea de naturaleza soberana. La naturaleza no es sólo el conjunto factual de los seres presentados espontáneamente en el mundo, sino un legislador cuyas leyes deben ser respetadas. Los que infrinjan estas leyes deben ser moral y severamente condenados ya que perjudican al orden del mundo.

En este sentido, las leyes de la naturaleza son descubiertas observando a los animales que se considera, hay que respetar. Curiosamente, un autor como santo Tomás, que reconocía la superioridad de la humanidad sobre el resto del reino animal, consideró que en materia moral, el comportamiento animal es la regla del comportamiento humano. Con una mala fe que sorprende en un autor tan riguroso (en la Edad Media se recordaba el comportamiento homosexual de algunos animales como la liebre y la comadreja), Tomás defendía la idea de que la homosexualidad no se daba en los animales y de que era moralmente mala. Esta argumentación se aplicó tanto a la homosexualidad como a otros vicios humanos, por ejemplo la gula o la embriaguez. Pero esto no fue suficiente para hacer de la homosexualidad el «pecado supremo» del que habla Tomás en la *Suma Teológica*.

Para distinguir a la homosexualidad como *el vicio contra natura** por excelencia, Tomás tuvo que introducir la idea de que no sólo era perjudicial para la naturaleza en general, sino que era contraria a la propia naturaleza del que la practicaba. Por ello la homosexualidad no sólo causaría daño a otro (la naturaleza, Dios) sino también a uno mismo.

Volvemos a encontrar esta idea, más elaborada, en Kant con el concepto del «deber para con uno mismo». El problema central de la moral sexual kantiana es el de la instrumentalización del cuerpo, de la objetivización de las personas. Kant percibe bien que la pulsión erótica generalmente transforma al otro en objeto y no lo respeta como sujeto. Esta cosificación viola claramente el imperativo moral que postula que nunca hay que tratar al otro sólo como un medio, como explica en los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*. Más aún, Kant piensa que el propio agente acepta en la relación sexual convertirse en un simple medio y no en fin, y que en esto viola el imperativo moral fundamental: «El uso natural que un sexo hace de los órganos sexuales del otro es un disfrute por el que una de las partes se entrega a la otra. En este acto, un hombre hace de él mismo una cosa, lo que contradice al derecho de la humanidad en su propia persona» (*La metafísica de las costumbres*, 25).

La solución kantiana a este difícil problema moral es el matrimonio*: por el matrimonio, los dos futuros compañeros sexuales se comprometen públicamente a respetarse siempre mutuamente y a no considerar nunca al otro como un medio sino como un fin. No puede, pues, tener relaciones sexuales moralmente aceptables más que en el marco del matrimonio. Sin embargo, esta solución no plantea explícitamente la necesidad del carácter heterosexual del matrimonio: se podría pensar muy bien en un compromiso contractual de respeto entre dos personas del mismo sexo que les abriría la posibilidad de tener relaciones homosexuales moralmente aceptables.

Como para casi todos los autores que hacen de la homosexualidad un vicio especialmente grave, Kant tuvo que desarrollar un argumento nuevo, más o menos *ad hoc*: introdujo la idea de la procreación como finalidad normal de la sexualidad humana, finalidad a la que la homosexualidad contraviene manifiestamente. Se puede ver también en este argumento una simple reformulación de la idea clásica de daño contra la propia naturaleza.

Tal como lo entendemos hoy día, el pensamiento clásico olvida, se puede sobreentender, la cuestión moralmente central, del carácter voluntario de la homosexualidad. Hasta el siglo XIX, con las categorías psiquiátricas, esta idea no fue la central. Bajo la rúbrica general de «inversión* sexual», la medicina* francesa distinguió entre el individuo uraniano, invertido congénito, enfermo que escapa del juicio moral, del perverso, invertido voluntario y vicioso. Desde un punto de vista teórico, sólo con esta caracterización completa se puede hablar de «vicio». Pero es también a este nivel de precisión cuando el concepto se vuelve más frágil y más atacable. La homosexualidad como vicio, es decir, como disposición adquirida (y asumida) de causar daño a otro (la

naturaleza) o a sí mismo (en tanto que sujeto moral), tendría vigencia menos de un siglo. Muy pronto, el carácter voluntario de la tendencia homosexual sería cuestionado y criticado. Este criterio, que históricamente parece ser el último, sería el punto más débil de la caracterización de la homosexualidad como vicio y fue finalmente su perdición. Después de la posguerra los psicólogos y los moralistas más progresistas destacan el carácter involuntario de las pulsiones homosexuales y tratan de rechazar así su asimilación a una forma de vicio.

A comienzos del siglo XXI es difícil entender con rigor la homosexualidad como un vicio, en la medida en que apenas es pensada como un objeto de la voluntad. La condena de la homosexualidad no será ya de orden moral, sino que se basará en criterios antropológicos, sociológicos o psicoanalíticos. Sin duda, la moral popular continuará durante mucho tiempo llamando «vicio» a lo que reprueba instintivamente, pero no dispondrá de fundamentos teóricos que le permitan argumentar con rigor esta aversión. Con la noción de la homosexualidad como vicio podemos asistir al lento despliegue de una idea, elaborada y refinada durante siete siglos, que finalmente fue rechazada por su propia vacuidad.

► Alain de LILLE, *De planctu naturae* [1176], Toronto, Pontifical Institute of Medieval studies, 1980. – BOSWELL, John, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité*, París, Gallimard, 1980 [ed. cast.: *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*, Barcelona, El Aleph, 1996]. – Doctores CLIFFORD, Allen, BERG, Charles, *Les problèmes de l'homosexualité* (seguido de *Ce que pense la population française de l'homosexualité*), París, Les Yeux ouverts, 1962. – FOOT, Philippa, *Virtues and Vices*, Berkeley, University of California Press, 1978. – KANT, Emmanuel, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Altaya, 1994, en *Oeuvres philosophiques III. Les derniers écrits*, París, Gallimard, 1986. – THIERRY, Patrick, *La Tolérance: société démocratique, opinions, vices et vertus*, París, PUF, 1997. – SERVEZ, Pierre, *Le Mal du siècle*, Givors, André Martel, 1955. – SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Madrid, BAC, 2005.

Philippe COLOMB

→ *Biblia; contra natura; desenfreno; filosofía; heréjia; medicina; perversiones sexuales; san Pablo; san Pedro Damían; teología.*

VIDA PRIVADA

La protección de la homosexualidad a través de la vida privada a la que apuntan especialmente el Código Civil y la Convención Europea de los Dere-

chos Humanos ha tenido hasta ahora resultados limitados. Tradicionalmente, el concepto de vida privada reúne tres componentes distintos: el derecho a la no intromisión en la vida privada, el derecho al secreto de algunas informaciones y el de elegir libremente las opciones que conciernen a su existencia. Pero, cada uno a su manera, el derecho francés y los jueces del Tribunal Europeo de los Derechos Humanos han contribuido a relegar la vida afectiva y sexual entre personas del mismo sexo a la esfera estrictamente íntima, en el secreto de las alcobas, reforzando así la idea de que la homosexualidad debe ser una sexualidad escondida. En efecto, aunque el Tribunal Europeo ha jugado un papel más importante al condenar la penalización* de las relaciones consentidas entre adultos del mismo sexo, sin embargo, ha considerado, por una parte que la «vida sexual» procede del ámbito de la vida privada protegida por la Convención y, por otra, hasta ahora ha negado a las parejas de gays y lesbianas el derecho al respeto de la vida familiar también regulada por esta Convención. A pesar de esto, parece que se está produciendo una evolución en la jurisprudencia* reciente del Tribunal: el concepto de vida privada ha sido extendido a otras relaciones distintas a las estrictamente íntimas, y la protección de la vida familiar ha sido llevada a la relación de un padre homosexual con su hija.

Por su parte, el derecho francés perpetúa una representación de esta orientación sexual teñida de oprobio. Esto aparece en primer lugar en la jurisprudencia que sanciona una violación del derecho al respeto de la vida privada como consecuencia de las publicaciones que afirman o dan a entender la supuesta homosexualidad del demandante. Contrariamente a la heterosexualidad, no sólo la revelación de la homosexualidad sino su simple alegación atentan contra este derecho. En esta perspectiva, claramente son el «honor» y la «reputación» de la persona los que son protegidos. Al aceptar considerar así específicamente la circunstancia de la homosexualidad, y al ver en su alegación un perjuicio reparable, el juez participa activamente, si no en la construcción, al menos en la perpetuación de una representación social negativa, degradante, infamante, injuriosa, de la homosexualidad. Por otra parte, la restricción del acceso a la identidad de un miembro de la pareja de un PACS, así como la imposibilidad de seleccionar a los «pacsés» a partir de su sexo (incluso para hacer estadísticas) con el pretexto de proteger una «vulnerabilidad homosexual», refuerzan la idea de que la homosexualidad debe ser ocultada. Utilizada para preservar del oprobio a las personas a las que concierne, el concepto de vida privada corre el riesgo hoy día de perpetuar la idea de la imposibilidad de ser públicamente gay o lesbiana.

Desde un punto de vista estratégico, que ayer se podía justificar teniendo en cuenta las costumbres y la legislación existentes, ¿no debería completarse hoy la preservación a cualquier precio de la «vida privada homosexual» por el derecho a la denuncia y la condena de estos prejuicios como irracionales, con el fin no sólo de contribuir a transformar las representaciones sociales de la homosexualidad, sino también a proteger más eficazmente a las personas de su orientación sexual?

► LA PRADELLE, Géraud de, MÉCARY, Caroline, *Les Droits des homosexuel(le)s*, París, PUF, 1998. – SCHUTTER, Olivier de, «Fonction de juger et nouveaux aspects de la vie privée», en BORRILLO, Daniel (dir.), *Homosexualités et droit*, París, PUF, 1999.

Daniel BORRILLO y Thomas FORMOND

→ *comunicación; despenalización; discreción/salir del armario; Derecho europeo; escándalo; injuria; jurisprudencia; outing; penalización; vicio.*

VILLON, FRANÇOIS

La imagen de este gran poeta de finales de la Edad Media nos ha llegado distorsionada. François Villon se presenta a sí mismo como un *escolar*, un estudiante convertido en *maître es arts*. Pero este diploma, que tendría que haberle abierto camino hacia una carrera administrativa y permitirle conseguir algunos beneficios, no le dio ninguna ventaja. Villon fue autor de baladas y de largos poemas, *Le Lais* y *El testamento*, autobiográfico y narrativo, filosófico y meditativo a un tiempo: definían un actitud muy pesimista frente a la vida, la muerte, la enfermedad, la tortura y la prisión. El poeta dibujó su propio autorretrato como un hombre errante, expulsado de todas partes, amante mártir del amor de las mujeres (jóvenes, prostitutas, damas).

De hecho, no se sabe bien qué quiso decir Villon en sus poemas, pero se entiende muy bien la proliferación de máscaras, voces y seudónimos. No es fácil reconstruir su vida, sus años de exilio y de prisión hasta la fecha de su muerte: desapareció a principios de 1463 sin que se hiciera mención de su muerte. La imagen que ofrece de la sexualidad no es clara. En sus poemas multiplica los retratos y los nombres de personajes femeninos. Sin embargo, hay muchos indicios que inducen a pensar que al poeta le gustaban los chicos. En sus *baladas en jerga* utiliza un argot que deriva parcialmente de una jerga homosexual del siglo XIII, el *Jobelin* (muy representado en el teatro); pero la propia utilización de este argot las hace difíciles de entender al principio. Hay que mencionar también sus citas frecuentes con estudiantes sin dinero y clérigos sin empleo, amigos cer-

canos de los cuales algunos serían condenados por robo, crímenes y mala vida. La propia condena de François Villon enturbia aún más las cosas. Es casi seguro que fue encarcelado, torturado, condenado a muerte, indultado y finalmente exiliado (los archivos judiciales nos proporcionan los casi únicos documentos que nos quedan del autor), pero los diferentes motivos de estas condenas, que incluyen robo y homicidio, han quedado borrosos, y sin duda la homosexualidad del poeta debió jugar en su contra. En efecto, como señala Thierry Martin, aunque la «homosexualidad en el siglo XV gozara de una tolerancia* relativa» se podían dictar condenas a muerte en caso de circunstancias agravantes. Y Villon se mezcló varias veces con compañeros en asuntos de robo y crimen.

Todos estos hechos turbios y estas imprecisiones producen una impresión de interferencias detrás de las cuales se puede ver la sombra de la homofobia: nace de una verdad ocultada y perturbadora y se expresa de varias maneras. La verdad está en algunos hechos innegables: Villon fue cómplice de algunos homosexuales famosos condenados por la justicia, y él mismo fue detenido y condenado por diversos tribunales civiles y eclesiásticos; escribió poemas de temática claramente homosexual en un lenguaje propio también de este medio. Más allá de estos hechos, que nadie puede cuestionar, comienza la homofobia.

Si se sigue una diacronía inversa, hay que destacar en primer lugar, todavía hoy, la ceguera de una gran parte de las biografías y estudios sobre Villon. La mayoría de ellas no tienen en cuenta o, aún peor, esconden deliberadamente estos hechos. La homofobia es actual y se expresa por la negación de una verdad apenas establecida: es evidente que molesta a los investigadores. Ello debió contribuir a la distorsión de la imagen del poeta y sobre todo llevó al contrasentido del significado de la obra, como han demostrado los trabajos de Thierry Martin y Christine Martineau-Génieys. También se pueden leer obras enteras de críticas sobre el autor sin que sean mencionadas sus inclinaciones homosexuales y sin hacer la menor mención a este tipo de prácticas. Cuando se hace alguna aproximación de este tipo, se realiza con sobreentendidos que apenas se entienden. Sin embargo, algunos investigadores menos superficiales han hecho traducciones de las baladas homosexuales, como Pierre Guiraud a partir de 1968, o interpretaciones más globales de su obra, por ejemplo, Gert Pinkernell a partir de 1975. Está claro, por tanto, que Villon es una víctima de la homofobia actual.

También hay que tener en cuenta la homofobia contemporánea a Villon, la de la Iglesia, la de los tribunales y la sociedad medieval en general. Este problema sobrepasa ampliamente el personaje y la obra del poeta, y no lo podemos tratar aquí en pro-

fundidad, sólo sus consecuencias en la personalidad de Villon. De hecho, está claro que la homofobia debe ser combatida. La obra de Villon, y hasta su manera de expresarse, prueban que frecuentó los lugares donde se practicaba la homosexualidad masculina, y difícilmente se puede creer que él permaneciera ajeno a esas prácticas. Pero el poeta se expresa siempre con palabras encubiertas. Las baladas en argot son ambiguas: su doble o triple sentido las hacen casi incomprensibles. La interpretación en términos homosexuales no se intuye de entrada y todo hace pensar que el poeta tratara de disimular una parte de su auténtico significado. De hecho, siguiendo este mismo modelo, toda la obra de Villon oculta una homofobia reflexiva: el autor se hace portavoz de la naturaleza y de la vida; su palabra poética se opone a la perversión general de la sociedad, a sus vicios*, a su esterilidad*. Lo demuestran, por ejemplo, las críticas muy duras contra el obispo Thibaud d'Aussigny, que lo mandó detener y al que el poeta acusó de sodomía y de prácticas contra natura*. En definitiva, en una poesía mucho más accesible que sus baladas en argot, Villon integró y asumió la homofobia de su época.

● VILLON, François, *Poésies complètes* (éd. Claude Thiry), París, Le Livre de Poche, 1991.

► GUIRAUD, Pierre, *Le Jargon de Villon ou le gai savoir de la coquille*, París, Gallimard, 1968. –MARTIN, Thierry, *Villon: Ballades en argot homosexuel*, París, Mille et une Nuits, 1998. –MARTINEAU-GÉNIEYS, Christine, «L'Homosexualité dans *Le Lais* et *Le Testament* de François Villon», *Conformité et déviances au Moyen Âge, Les Cahiers de CRISIMA*, núm. 2, Montpellier, Universidad Paul-Valéry, 1995. –*Villon hier et aujourd'hui, Actes du colloque pour le 35 anniversaire de l'impression du Testament de Villon*, Biblioteca de la ciudad de París, 15-17 de diciembre de 1989, París, 1993.

Thierry REVOL

→ *censura; contra natura; literatura; teología; san Pedro Damían.*

VIOLENCIA

No hay violencia «gratuita», y la violencia homófoba no escapa a la regla de que toda acción humana tiene un sentido para el que la realiza e implica una motivación más o menos consciente. Pero una reflexión sería sobre la homofobia (como sobre cualquier forma de racismo) no puede limitarse a los conceptos vagos y empobrecedores de «prejuicio», «representación» o «ideología». Al negarse parcialmente a reducir la violencia a una simple

«pulsión irracional», estos conceptos tratan de alejarla de lo arbitrario de la locura, y consiguen a veces hacerla menos «absurda» y menos inteligible. Pero al buscar cueste lo que cueste las causas de las agresiones físicas y verbales en una coherencia únicamente psicológica o una racionalidad puramente interna del discurso, renuncia a encontrar su fundamento social y práctico, y su necesidad «sociológica» más amplia. Al plantear implícitamente que el mundo social funciona en la cabeza, eluden normalmente el fondo del problema y no permiten armarse eficazmente para resolverlo.

Con el fin de evitar los errores y hábitos idealistas de lo políticamente correcto, que cree poder cambiar la realidad y hacer desaparecer la violencia social contentándose con cambiar las palabras a través de las que se expresa, es necesario colocar de nuevo la violencia homófoba, tanto de palabra como en los actos, dentro de una *economía general de la dominación heterosexista*. En realidad, este sistema de opresión se refleja en el lenguaje y se encuentra en las mentes, pero se materializa también en el funcionamiento de las instituciones (escuela*, Estado, Ejército*, justicia, matrimonio*, filiación, etc.), se objetiva en las estructuras del espacio físico (sobre todo urbano) y llega a inscribirse en el cuerpo, a materializarse en las prácticas más cotidianas que ponen en juego disposiciones sociales muy interiorizadas por los individuos y por los grupos. El interés comprensible para las sutilezas lingüísticas y para la violencia de las microinteracciones debe insertarse, por tanto, en una comprensión global e histórica de los fenómenos. Especialmente no se puede entender que el orden social y sus agentes ejerzan violencia contra los homosexuales y choquen regularmente contra su «naturaleza», su identidad, más que si al mismo tiempo se entiende que esta identidad (gay, lesbiana, etc.) es construida en y por la opresión, inseparablemente como producto de y como respuesta a una relación de dominación. La violencia homófoba no es absurda: es la violencia que una sociedad reserva a su otra parte, a esa parte de sí misma que la define en negativo. Ser gay o lesbiana hoy día es ser hijo de esta violencia.

«De» las violencias a «la» violencia

La violencia es ante todo «las violencias», físicas o simbólicas, que se sienten, se ven y se interpretan como tales, desde las injurias* habituales normales hasta la brutalidad mortal de los golpes con bates de béisbol, pasando por el acoso psicológico, el chantaje y los eslóganes más ofensivos de los manifestantes anti-PACS*. Como ha señalado Daniel Welzer-Lang, estas violencias homófobas son sobre todo violencias transfobas*: les interesan menos los

amores del mismo sexo que los rasgos «masculinos» en las mujeres, y «femeninos» en los hombres (por tanto, pueden dirigirse a personas que poseen estos rasgos sin ser homosexuales). Generalmente de origen masculino, estas agresiones e insultos casi siempre rezuman sexualidad y se reducen a lo sexual, como es el caso del ejemplo extremo de la violación punitiva del/a homosexual. Cuando la víctima es una mujer lesbiana o percibida como tal, la agresión tiene, entre otras funciones, la de castigar la indisponibilidad sexual de la víctima, no sólo frente a los agresores (generalmente son varios), sino también, y sobre todo, frente a la categoría de los hombres en general, de los que los agresores se sienten solidarios. Cuando la violación afecta a un hombre gay, lo que se produce es, inversa, pero no únicamente, el rechazo o la incapacidad de éste de «conservar su rango». De forma muy reveladora, no perciben siempre la relación sexual impuesta y punitiva con un gay como un peligro explícito para su propia heterosexualidad (especialmente porque no consideran su comportamiento como una relación sino como una acción sobre), los violadores se esfuerzan normalmente por acompañar su comunicación con el «impuro» sexual con algunas precauciones viriles, confusamente destinadas a impedir que el contacto no se transforme en contagio*. Las pequeñas y grandes vejaciones, que se consideran la reparación necesaria de una falta ritual contra el orden sociosexual, hacen existir literalmente este orden al mismo tiempo que lo hacen respetar, inscribiéndolo dentro de nosotros en forma de dolorosos recuerdos o de anticipaciones prácticas generalmente muy arraigadas para dispensar seguidamente la violencia de expresarse «en actos».

Pero el principio de eficacia social de esta violencia física que, incluso en sus formas más brutales, nunca es sólo física, que, incluso en sus formas más eufemizadas siempre es algo más que simples palabras, no está sólo en el gesto o la palabra que las actualiza. Lo que produce el peso de las palabras no está sólo en las palabras. Una patada hace daño, qué duda cabe, pero el mismo daño hace lo que significa. «Eso es lo que eres», «no eres más que una sucia bollera, una ciudadana de segunda clase, un ser anormal e inferior», ser que tengo el poder de nombrar sin ser nombrado, de clasificar sin ser clasificado, y de devolverle a su lugar social recordándole con mis golpes la evidencia de las normas y jerarquías «objetivas». Estas agresiones pueden actuar indisolublemente sobre los espíritus y los cuerpos, a veces incluso a gran distancia, pero se apoyan también en un orden simbólico* al que «citan», recitan y refuerzan. Pero este orden no se identifica con un simple «contexto» intelectual o político que sería puramente exterior a los actores sociales y no se ejercería sobre ellos más que como el modo de la

«influencia»: de forma mucho más radical, el orden simbólico penetra en lo más íntimo de las subjetividades, que trata de producir a su imagen produciendo individuos que funcionen espontáneamente según sus leyes. A través de las violencias «abiertas» (que a veces se presentan como simples amenazas de violencia), interpela literalmente el sujeto homosexual o virtualmente homosexual. A veces incluso se paraliza y se queda como mudo, pues muchas veces no hay palabras para expresar la opresión.

Así, la violencia «mágica» de las palabras y de los golpes saca su eficacia vejatoria de un trabajo social continuo que en parte la precede, y que tiende a inculcar en los individuos hábitos de pensamiento, reflexiones prácticas y esquemas de percepción susceptibles de conferir su poder degradante, esquemas que serán más poderosos si son compartidos por los agresores y los agredidos. La injuria o los golpes actúan un poco como un «disparador» que, activando nuestros mecanismos psicológicos adquiridos y nuestras reacciones condicionadas, libera y moviliza en un instante toda la violencia y la energía sociales acumuladas por la historia de la opresión individual y colectiva. En otras palabras, si las agresiones físicas y verbales tienen a veces consecuencias aparentemente desproporcionadas con relación a su realidad material y tangible (una «simple» palabra, una mirada de desprecio, una «pequeña» vejación, etc.), es por que no hacen más que recordar lo que salta a la vista, lo que se sabe y se siente hasta en lo más profundo de las conciencias y de los cuerpos socializados: son más crueles y eficaces porque «dicen» sin decir.

La consecuencia de esta violencia sistemática, reproducida en las interacciones normales, los abandonos y las pequeñas renunciadas a la rebeldía, es muy a menudo la «sumisión encantada» de aquéllos a los que oprime, y que ha podido llevar a algunos homosexuales a pensarse a sí mismos en el lenguaje de la «contra natura*». Retomando la expresión de Pierre Bourdieu, es esta «violencia simbólica» la que se ejerce cuando la opresión se siente como algo legítimo o «normal», y, más en general cada vez que una posición dominada en las relaciones sociales de género o de identidad sexual se vive como una evidencia «natural».

Orden simbólico y orden social

Lógicamente, este orden simbólico establecido que acrecienta los efectos de la violencia física y produce todo el poder «hiriente» de la violencia verbal permite también que las conminaciones sordas de la norma sexual ejerzan sus efectos materiales sin tener siquiera necesidad de ser enunciadas como órdenes explícitas. Hay que tomar en serio, por ejem-

plo, los testimonios concordantes de los autores de delitos homófobos, que afirman creer sinceramente que hacen algo bueno por la «patria» o la «moral» y no entienden lo que se les reprocha. Si ellos lo afirman, es que perciben claramente, tras las ambigüedades culpables de las declaraciones oficiales y entre el embrollo de señales que les transmite la sociedad en la que viven, una forma de descargo social, incluso de estímulo y aprobación por sus actos de odio.

¿Cómo no ver sobre todo que la violencia de los individuos está arraigada en la violencia del derecho o, más indirectamente, en teorías antropológicas normativas y algunas lecturas psicoanalíticas que ratifican la desigualdad de derechos? La violencia del Estado, que puede ser jurídica, simbólica, o propiamente física (encarcelamiento, pena de muerte, hoguera, tortura, campos de concentración*, etc.), sobrevive así en las sociedades democráticas en forma de disposiciones legales discriminatorias que continúan frenando las luchas políticas en contra de las agresiones a los homosexuales. Por poner sólo un ejemplo, es especialmente delicado, si no contradictorio, intentar solicitar una lucha política contra la homofobia habitual a un Estado que impone una desigualdad de derechos entre las parejas hetero y homosexuales. ¿Se puede imaginar una «ley contra el antisemitismo» en un país en el que el Estado prohibiera a las parejas judías casarse y adoptar hijos?

Las violencias abiertas son, pues, de alguna forma los «decretos de aplicación» de las leyes simbólicas y jurídicas. Generalmente se contentan con actuar como llamadas al orden, pues este orden ya está presente y es observable cotidianamente, no sólo en las conciencias, también en las estructuras del mundo heterosexista, que «les impone» y se impone a las personas homosexuales, «nadie está obligado a ignorar el orden simbólico»: incluso cuando éstas llegan a liberarse de ello subjetivamente, bastaría con levantar los ojos sin «taparse la cara» para «constatar» el «desmentido» de los «hechos». Así, contestar estas reglas y estas leyes sociales vuelve a ser acusado de «negarlas» como se niega la «realidad bruta» y dispuesto a ser designado, en el mejor de los casos, como un hipócrita políticamente correcto que estuvo ante «la evidencia» y hace la vista gorda a las «jerarquías naturales», y en el peor, como un loco que renuncia al «mundo real» para sustituirlo por el delirio de sus escapadas oníricas.

En otras palabras, el orden simbólico no podría «naturalizar» con tanto éxito las divisiones y las jerarquías sexuales establecidas por la historia si no se apoyara en un mundo social «objetivo» hecho de discriminaciones* que existen realmente, y de desigualdades que se aplican en la realidad, orden sexual y social del que sólo es su dimensión simbólica y al que tiende a reforzar. Para la visión homófoba

del mundo, que, como toda visión dominante, tiende a invertir artificialmente la lógica de sus propios efectos, la posición subordinada de los gays y las lesbianas en el «orden de las cosas», de las visibilidades e identidades observables (posición que es desconocida como producto de la dominación) funciona como una confirmación «objetiva» de su «justa» inferioridad en el orden de los sentidos, de los símbolos y de las dignidades («Los homos se esconden, ¡será porque tienen vergüenza de algo!»). Además, la orquestación colectiva de las reacciones homófobas alimenta la ilusión bien fundada («bien fundada» en el sentido de que contribuye a producir lo que supone) de las trascendencia y la universalidad de los juicios sociales desvalorizantes que aquellas encierran y que, mientras no sean desarmados por contradiscursos y contraprácticas, pueden funcionar como auténticos veredictos. Así, las formas más visibles y más escandalosas mediáticamente de la violencia homófoba son a la vez la única parte que emerge del iceberg heterosexista y lo que actualiza día a día al venir a reforzar realmente (agresiones) o virtualmente (amenazas explícitas o implícitas) su inscripción inseparablemente física y social.

Pero esta violencia invisible de la norma social también es sufrida, en algún sentido, por aquellos mismos que son sus principales agentes: la agresión contra los homosexuales, las «locas», los «anormales», en la distancia con el otro que manifiesta y realiza, física y simbólicamente, es un buen medio de olvidar y de hacer olvidar la distancia con uno mismo («te conviertes en lo que eres», «eres un hombre») inscrita en una virilidad siempre falible, descargando así sobre la víctima el peso de la lucha de todos los momentos contra los pequeños y grandes fracasos de la masculinidad, y la presión cotidiana de los esfuerzos agotadores para llenar las brechas que se abren permanentemente detrás de la apariencia de un «macho», certeza tanto más sobrevalorada por cuanto enmascara identidades inciertas y precarias. Las violencias homófobas se inscriben, por tanto, en una economía sociofísica de la dominación sexista y heterosexista, y no se las puede arrancar de su carácter «incomprensible» más que si se acepta que sus autores se sienten no sólo «autorizados» a cometerlas, sino también visceralmente agredidos por su víctima, cuya sola existencia amenaza revelar su propia vulnerabilidad, la de los dominantes dominados por su dominación, víctimas a su manera de papeles que sólo se pueden asumir de forma imperfecta. Los autores de delitos homófobos no son, pues, simples marionetas del orden sociosexual: se hacen más bien intérpretes interesados de sus jerarquías.

En fin, hay indudablemente en la vida social algo así como una «ley de conservación» de la violencia acumulada: si no es colectivamente movilizada en un trabajo de resistencia a la opresión por los que

comparten el mismo estigma y la misma injusticia, subsiste siempre el riesgo de que la víctima homosexual devuelva el desprecio y la violencia contra sus co-estigmatizados, es decir, contra ella misma, en comportamientos autodestructores que pueden llegar al suicidio*. Pero la contraviolencia política de los movimientos de resistencia individuales y colectivos tiene todas las bazas para ser interpretada como «agresiva» o «histérica» por la condescendencia de los dominantes (en este caso, heterosexuales), cuestionada en su buena conciencia práctica y en el sentimiento perezoso de su propia «normalidad». En realidad, esta sensación mal situada encierra tanta violencia como el propósito de ese gran patrón que, ante los trabajadores que llegan a su despacho pidiendo soluciones justas, les dice que «no hace falta gritar tan fuerte».

Es, pues, toda una maquinaria social y simbólica la que confiere su poder a las diversas formas que reviste la violencia homófoba, desde las más abiertas y las más molestas hasta las más sutiles de la violencia sorda, la que se niega como violencia, oponiendo a las tentativas de contestación el discurso del buen sentido y de la naturaleza, que tiene tras él el orden social y sus principales evidencias. Esta maquinaria bien engrasada hace temer que las tentativas para perseguir las violencias homófobas están condenadas a concentrarse en los efectos sin atacar las causas. Pero aunque es cierto, como recuerda Didier Éribon, que siempre es difícil «criminalizar la sensatez», no hay que olvidar que, a pesar de su lógica implacable, y cada vez que se decida a atacar sus verdaderas raíces, la «sensatez» nunca se revela ni totalmente inmutable, ni absolutamente invencible.

► Amnistía Internacional, *Identité sexuelle et persécutions*, EFAI, 2001. —BERRILL, Kevin, HEREK, Gregory (dir.), *Hate Crimes: Confronting Violence Against Lesbians and Gay Men*, Londres, Sage, 1992. —BOURDIEU, Pierre, *Méditations pascalienas*, París, Le Seuil, 1997 [ed. cast.: *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999]. —CECCO, John de (dir.), *Bashers, Baiters and Bigots: Homophobia in American Society*, Binghamton, Harrington Park Press, 1985. —COMSTOCK, Gary David, *Violence against Lesbians and Gay Men*, Nueva York, Columbia Univ. Press, 1991. —DELOR, François, *Homosexualité, ordre symbolique, injure et discrimination: Impasses et destins des expériences érotiques minoritaires dans l'espace social et politique*, Bruselas, Labor, 2003. —ÉRIBON, Didier, «Ce que l'injure me dit. Quelques remarques sur le racisme et la discrimination», en *Papiers d'identité, Interventions sur la question gay*, París, Fayard, 2000. —HEREK, Gregory, «Psychological Heterosexism and Anti-Gay Violence: The Social Psychology of Bigotry and Bashing», en BERRILL, Kevin, HEREK, Gregory,

op. cit. –KANTOR, Martin, *Homophobia: Description, Development and Dynamics of Gay Bashing*, Westport, Praeger, 1998. –MASON, Gail, TOMSEN, Stephen (dir.), *Homophobic Violence*, Sidney, Hawkins Press, 1997. –SOS Homophobie, *Rapport 2002 sur l'Homophobie*.

Sébastien CHAUVIN

→ *bifobia; deportación; gayfobia; gulag; heterosexismo; injuria; lesbofobia; orden simbólico; penalización; policía; retórica; Shepard, Matthew; suicidio; transfobia; vergüenza; violencia.*

VOCABULARIO

Detenerse sobre las palabras de la homofobia impone tener en cuenta el lenguaje del fenómeno homosexual. ¿Proceden las palabras para hablar de la realidad homosexual de la lógica de representación del mundo o de la del rechazo? ¿Por qué hasta el término más neutro tiene connotaciones? «Homosexual» remite a una dimensión del comportamiento que infravalora a la persona: algunos preferirían «homosensual», más positivo y menos limitado a una dimensión sexual, dimensión de la que no se dirá bastante ya que sigue siendo, a pesar de la revolución sexual de la década de 1970, un gran tabú a nivel del lenguaje, se entiende que fuera de las conversaciones íntimas o de colegiales. El discurso y el debate sobre la integración de la dimensión sexual en una sociedad democrática la dejan especialmente fuera. Con ello, la homosexualidad es reducida a la parte congruente del lenguaje de representación, es decir, normalmente al silencio. Hay que destacar que los propios términos de *heterosexual/heterosexualidad* van junto y acompañan a *homosexual/homosexualidad*. Seguramente la consideración de la evidencia no impone *a priori* la denominación. Todo el mundo es hetero, ¿no es así? ¿Por qué hablar de ello?

Si se mira de cerca, el lenguaje expresa desde hace siglos una norma a la que podríamos calificar de heterosexista*. Se ve el mundo a través del prisma del hombre normal, es decir, heterosexual, que perpetúa su dominación a través del lenguaje. Las palabras de la homosexualidad son por ello para muchas personas las palabras de la homofobia. Es el riesgo que de hecho corre en la dinámica social toda designación de grupo humano que procede a clasificar sobre la base de criterios normativos, fuente de todos los prejuicios y de todas las discriminaciones*. Como explica con razón Didier Éribon, el homosexual nace de la injuria*; es a través del insulto como integra esta parte de su identidad socio-psicológica. Este insulto, como muchas expresiones de agresividad, proviene sin duda de una angustia: en

este caso, la de fallar a su papel social de hombre. Pero como nadie está libre de la posibilidad de una pulsión de la libido homosexual, el heteromacho fustiga tanto el riesgo que corre como el papel y el comportamiento deshonesto en una sociedad heteronormada. El macho debe ser potente y dominador; estigmatizará al homosexual pasivo y afeminado, débil y dominado. En consecuencia, es esta imagen del homosexual lo que el lenguaje convierte en prioridad.

Hay que decir que la homosexualidad femenina, aunque tampoco escapa al rechazo y al insulto, no ocupa el mismo lugar en el campo léxico de la homofobia. ¿Es necesario avanzar la explicación que se ha convertido en un lugar común, el desafío que representa para el macho la (re)conquista de dos mujeres que se entregan a amores sáficos (tópicos de las películas pornográficas heterosexuales)? ¿O más bien la escasa pertinencia de señalar con el dedo a las lesbianas cuando las mujeres ven también infravalorada su condición léxica? Sea como sea, las mujeres tienen poco acceso a la creación del léxico: es el poder masculino el que ha construido el vocabulario homófobo; por eso las lesbianas están poco representadas en él: en castellano, *marimacho, sargentina* o *camionera*; en francés, *gouine, goudon, lesbiche, camionneuse*; en inglés, *butch, dike* o *dyke*... El insulto contra las lesbianas se dirige a estigmatizar a aquellas que, por sus prácticas consideradas anormales, se niegan a la dominación sexual del macho.

La homofobia se manifiesta en palabras pero también en actitudes del lenguaje, que van desde el silencio hasta la distorsión de las palabras. A partir de estas actitudes clasificaremos los términos que denigran, que manifiestan el odio al «Otro», al mismo tiempo que denuncian la ignorancia –incluso la necedad– heterosexista.

La negación

La primera manifestación de la homofobia en el lenguaje se refleja en la ausencia de palabras, en el silencio, en el todo multiplicado por el tabú sexual. La ausencia de discursos, positivos e incluso neutros, la ausencia de modelos identificatorios, con relación a una mayoría heterosexual que niega sus méritos, conduce a los jóvenes al aislamiento e incluso a la depresión, y los insultos de toda clase lanzados arbitrariamente, (*marica, maricón*...) en los patios de recreo de las escuelas* son también violencias directas o indirectas contra niños y adolescentes. La tasa de suicidios* entre los jóvenes homosexuales es mucho mayor que entre los heterosexuales. El silencio mata. El papel de allanamiento y de desactivación de crisis que debería desempeñar el dis-

curso no se ha realizado. A pesar de los debates públicos sobre el PACS, a pesar de los *talk shows* o de los telefilms benévolos, las series de televisión con personajes abiertamente gays o lesbianas, los discursos y las declaraciones de buenas intenciones y el cambio de mentalidades no han producido aún todos sus efectos, y ello aunque la evolución es muy positiva, al menos en Occidente. Dado el aislamiento, todavía es muy difícil ser homosexual en una pequeña ciudad de provincias.

Las palabras para nombrarla

Hay diversas maneras de expresar la homofobia, casi siempre comunes al procedimiento general del insulto. Está la serie de apelativos que descansan en rasgos estereotipados: el gay como pasivo, afeminado y fofo (*loca, marica, mariquita...*), la lesbiana como hombruna (*camionera*); la utilización de giros como *pedazo de + nombre* (que crea una subcategoría humillante) o *el/la muy + nombre*, siempre insultantes; el rosario que desgrana una serie de denominaciones (*maldito/a + nombre, puto/a + nombre, nombre + de mierda*); o las precauciones oratorias, que vienen a decir lo mismo, pero de una forma más larga: *Tengo amigos homosexuales, pero...*, donde la coartada está en prevenirse contra la presunción de homofobia.

Los términos más neutros en el uso heterosexual, *homosexual, gay, lesbiana* (en castellano), *gay, lesbian* (en inglés), *Schwuler, Homosexueller* (en alemán), *homosexuel, gai, lesbienne* (en francés) no siempre están a salvo de trato insultante con ayuda de expresiones que hemos visto antes y de sus correspondientes en otras lenguas. En adelante trataremos de clasificar el vocabulario en función de la actitud o en el rasgo al que se da prioridad en la denominación. Lo que se refleja cada vez es la tentativa de descategorizar, de desclasificar al/a la homosexual en su identidad y dignidad, con el fin de recategorizarle/a a partir de rasgos considerados negativos y de devolverle/a a la alteridad.

Una primera actitud de rechazo, quizá inconsciente, consiste en desnaturalizar el objeto del insulto neutralizándolo. Al reificarlo, al darle *eso. Él/Ella es así, pero no me molesta. Es mejor que romperse una pierna*. El insulto realmente no es voluntario, pero el término denuncia el malestar frente lo que algunos llaman *el tercer sexo*.

La desnaturalización más flagrante en materia de homofobia es la feminización del homosexual masculino, hasta el punto de que lo que se ha impuesto en el imaginario sobre el homosexual es la imagen del pasivo afeminado. El homosexual, confundidas todas las categorías, es reducido en castellano a *loca, mariquita, maricona* o *sarasa* (de «zaraza», prosti-

tuta), o, en francés, a *tapette* («mariquita»), *tapiole, tata* o *tante* («tía»), metáfora creada a partir de las relaciones de parentesco, como aparece en Balzac, en cuya obra se presenta además sometida a variaciones acordes con la edad). Esta feminización siempre despreciativa se refiere al homosexual llamado pasivo. Ninguna pareja homosexual está a salvo de la pregunta: *¿Quién hace de mujer?*

El inglés también utiliza este procedimiento: *fairy* («hada»), *queen* («reina») y también *sissy* («mariquita») y *faggot* («maricón»: el sello de infamia con el que se marcaba a los criminales o a las personas de escasa virtud era un haz de varas [*faggot*], referencia a la hoguera en la que arderían; por otro lado, el participio *fagged* significa «derrengado»); la misma lógica sigue el alemán (*Tunte, Schwuchtel*).

Se puede esperar un proceso equivalente de masculinización para las lesbianas. Serían verdaderos tíos. Pero ¿qué se destaca? En francés, el único término masculino utilizado, y muy raras veces, es *Jules*. En el español de la península Ibérica, está el tradicional *marimacho* y el más reciente *camión*. Sin embargo, con esas excepciones, incluso cuando se trata de forzar el rasgo pretendidamente viril de la lesbiana, se usan palabras femeninas: *machorra* (cuya primera acepción es «hembra estéril»), *camionera* (referencia a una profesión mayoritariamente masculina y al físico al que se la vincula), *sargentona* (término que atiende al mismo razonamiento que el anterior), *hombruna* (en inglés, *butch*, «forzada», para las lesbianas de apariencia masculina), *bollera, tortillera*. Las mujeres no llegan, pues, a la «dignidad masculina». El femenino aparece ya casi como una característica de la injuria.

¿Cuáles son las principales características de los insultos contra las lesbianas? La del origen geográfico (Lesbos, isla de Safo), poco negativo en sí mismo. El término *tortillera* viene de una antigua palabra normanda que significaba «marrana». Antes de aplicarse a las lesbianas designaba a las prostitutas, igual que el verbo *gougnottes*, «tener relaciones sexuales con una mujer».

La teoría del complot, el temor a la secta, la voluntad de dejar a un lado, está en el origen de algunas expresiones del francés, como, por ejemplo, *être de la jacquette* (referido a un homosexual pasivo, ya que la *jacquette* es un tipo de chaqueta que evoca a un hombre visto de espaldas) o *ser de la cofradía*. El castellano utiliza la expresión *ser de la acera de enfrente* y el verbo *entender* (carente de significado peyorativo alguno) para señalar la pertenencia de los homosexuales a un grupo aparte y el hecho de que comparten un código común. Asimismo, es posible designar a una persona por su comportamiento, por su actividad. El insulto también está emparentado con el procedimiento, al invocar la práctica sexual.

Así es como los homosexuales se ven tratados de *sodomitas*; en inglés se habla de *cocksucker* («chupapollas») y en alemán *Arschficker* («enculado»).

También se puede designar a una persona por su comportamiento, por su actividad. El insulto también está emparentado con el procedimiento, al invocar la práctica sexual. Así es como los homosexuales se ven tratados de *sodomitas*, *enculados*, *cabrones* (también el inglés *cocksucker* «chupón de mierda» y el alemán *Arschficker* «enculado»); las lesbianas de «vibradoras», de *chicas malditas*, de adeptas al *felpudo*. Tenemos que señalar una vez más la predominancia casi exclusiva del carácter pasivo para las denominaciones que se refieren a los gays. En el mismo sentido, cuando se hace la conminación, se trata de *te van a hacer* –y no *vas*–, *poner*, *levantar*, *besar*, *sodomizar*, *encular*, *saltar*, *joder* (en inglés *fuck you*, en castellano *¡vete a tomar por culo!*, *¡que te den por culo!*)...

La única denominación «activa» es la de *penetrador*; «que penetra sexualmente», «homosexual activo», pero que tiene tendencia a ser utilizado en las prisiones*, para designar a los delincuentes sexuales, incluidos los pedófilos. Por otro lado, el término *pederasta*, «el adulto en la pareja homosexual griega», «aquel al que le gustan los jóvenes», se difundió en el siglo XIX con el significado erróneo de homosexual, cualquiera que fuera la edad de la persona en cuestión. En esta acepción errónea se generalizó *PD* (la expresión *PD como un foque* juega con el calambur a partir de *foc*, vela delantera de un barco que recibe el viento por detrás) y sus derivados *pedoque*, *pédale*, así como las alteraciones *péedée* (prolongación vocálica expresiva), *péd* y el esnob *pède*. A través del equívoco de la palabra *pederasta*, la confusión entre homosexualidad y pedofilia* está consumada en el vocabulario.

La homofobia suele acudir a la ciencia para justificar el rechazo, la denigración. Hasta hace muy poco, la Organización Mundial de la Salud consideraba que la homosexualidad era una enfermedad. Durante mucho tiempo –y considerado aún por muchas escuelas–, el psicoanálisis* consideraba la homosexualidad como un comportamiento desviado. De ahí el término de *perverso* o *invertido* que se utilizó sobre todo en registros cultos del lenguaje.

La asimilación a la enfermedad, al mal, funciona todavía con la epidemia del sida*. Los homosexuales son considerados una «población de riesgo»; en lugar de estigmatizar comportamientos de riesgo que también atañerían a los hombres heterosexuales, se prefiere marcar a grupos de personas identificables. La asimilación homo/sida perdura todavía. Lo encontramos, por ejemplo, en los formularios de extracción de sangre de la Cruz Roja, que excluyen a los homosexuales varones (grupo) más que a las

personas que hayan tenido varias parejas (comportamiento). En Francia, la confusión heredada de la historia del vocabulario –pedofilia/pedé– continúa y, con motivo de los recientes casos de pedofilia, se ha intentado volver a tratar a los homosexuales de pedófilos. Se han buscado incluso dentro de la genética los orígenes de la homosexualidad. Un gen defectuoso podría ser la causa de la desviación. Tanto como decir que una operación podría curarla: aparece el eugenismo.

Finalmente, la homosexualidad aparece como una circunstancia justifico-agravante en algunos casos en los que la orientación sexual apenas es pertinente. Así hemos visto a algunos periódicos titular, a propósito de los bloqueos de las máquinas distribuidoras de billetes, «el criminal era homosexual» (nunca vemos expresiones como «el criminal era heterosexual»). Expresiones como éstas contribuyen a asimilar la homosexualidad a una enfermedad, a un delito, y colaboran, aunque sea de forma inconsciente, al clima de homofobia general.

La usura de las palabras

Las palabras que se utilizan mucho a veces se erosionan, se modifican. La *puta* española o el *fuck* inglés remiten más a una forma de puntuación verbal que ritma la frase que a una prostituta o a una práctica sexual. Esto vale también para algunos insultos, que a veces pierden su contenido semántico de base para convertirse en un simple insulto. Cuando se le llama *marica* a alguien no se hace atendiendo a sus prácticas sexuales, sino simplemente para insultarle y acusarlo de cobardía o flojedad. *Marica* se ha convertido –triste privilegio– en la quintaesencia del insulto.

Aunque esto es así, la historia ofrece ejemplos más positivos: en el francés antiguo, *bougre* [brí-bón] era un término negativo que, en la Edad Media, designaba a los herejes búlgaros y que más adelante se empleó para referirse a los homosexuales. En la actualidad, un *bon bougre* significa simplemente «un buen chaval»: la estigmatización ha desaparecido. A una lógica similar, aunque regida por un acto consciente de apropiación, responde el intento de algunos gays de llamarse a sí mismos *maricones*, a modo de acto político afirmativo de la propia identidad.

La interiorización y la recuperación positiva

El insulto depende mucho del contexto en el que se pronuncia. ¿Quién habla y en qué circunstancias? ¿En presencia de quién? No hay que olvidar la importancia de los testigos presentes cuando se insulta a

alguien, ya que implica a un tercero que toma partido. Aunque hemos hablado sobre todo de la designación homófoba exterior al grupo (heterodesignación), hay que tener en cuenta la forma en que los homosexuales se llaman a ellos mismos (autodesignación).

Se observan dos mecanismos distintos: la interiorización y la recuperación. La interiorización de la homofobia llega a producir, conscientemente o no, en el interior del grupo el discurso impuesto desde el exterior, especialmente el discurso de la falta que se confiesa (se *confiesa* la homosexualidad), y de la vergüenza* que se desprende de ella. Pero también consiste en recrear subclases a las que algunos son expulsados, igual que los heteros homófobos hacen con los homosexuales: de ese modo, en el argot homosexual se dice (siempre en femenino) que los gays amanerados son «plumeras»; los altaneros, «reinonas»; los que visten ropa de licra muy ceñida, «licradas»; los que parecen obsesionados con lucir un cuerpo atlético, «musculocas»... Los propios homosexuales no siempre dan muestras de tolerancia con los hombres de su misma orientación sexual. Los bisexuales son relegados muchas veces a la categoría de *reprimidos*. Siendo esto así, las mismas palabras pueden ser percibidas como amables o insultantes dependiendo de los interlocutores, las circunstancias...

Finalmente, en los sucesivos combates por el derecho a la diferencia, a la indiferencia y ahora por la indiferenciación de derechos, los gays y las lesbianas han recuperado y reinvertido términos usados peyorativamente para transformarlos en consignas reivindicativas. Los insultos se han convertido en pasaportes del orgullo. Se es *maricón* y se está orgulloso de serlo. Ya no se confiesa nada: *se sale del armario* (si es que a uno no lo han sacado antes de él con un *outing**). El término con connotaciones más positivas es sin duda *gay*, que remite a la ale-

gría, pero que sobre todo se resiste bien al insulto: es más fácil decir con intención hiriente *pezado de maricón* que *pedazo de gay*, porque este término presenta una connotación positiva demasiado grande para darle la vuelta.

Más allá del reconocimiento de los homosexuales, especialmente a través del lenguaje, lo que debería ser reconocido y respetado es toda la diversidad de comportamientos sexuales, y no sólo el binomio homo/hetero. En cierto modo es el sentido del movimiento *queer* («raro», «enfermo», «homosexual»), que rechaza el conformismo un poco normativo que se instala en la comunidad de gays y lesbianas tras la afirmación de su identidad.

► DELOR, François, *Homosexualité, ordre symbolique, injure et discrimination: Impasses et destins des expériences minoritaires dans l'espace social et politique*, Bruselas, Labor, 2003. — REY, Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, París, Éd. Robert, 1998. —ÉRIBON, Didier, *Réflexions sur la question gay*, París, Fayard, 1999 [ed. cast.: *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Barcelona, Anagrama, 2001]. —GRAHN, Judy, *Another Mother Tongue, Gay Words, Gay Worlds*, Boston, Beacon Press, 1990. —LARGUÈCHE, Évelyne, *L'Injure à fleur de peau*, París, L'Harmattan, 1993. —LARGUÈCHE, Évelyne, *Injure et sexualité*, París, PUF, 1997. —RODGERS, Bruce, *Gay Talk. A (Sometimes Outrageous) Dictionary of Gay Slang*, antes titulado *The Queens Vernacular*, Nueva York, Paragon Books, 1979. —ROSIER, Laurence, ERNOTTE, Philippe, *Le Lexique clandestin, Français et Société 12*, Lovaina la Nueva, 2000.

Dan VAN RAEMDONCK

→ *anormal; caricatura; heterosexismo; humora; injuria; literatura; medios de comunicación; retórica.*

W

WILDE, OSCAR

Cumbre de la homofobia victoriana, el proceso y la condena de Oscar Wilde (1854-1900) representan un giro en las representaciones homosexuales.

Cuando se inició el primer proceso, en 1895, Oscar Wilde estaba en la cima de su gloria. Su obra *La importancia de llamarse Ernesto* tuvo un gran éxito. Conversador brillante y espíritu agudo, el escritor se había labrado una reputación tanto por sus obras, cuentos, poemas, obras de teatro y novelas, como por sus epigramas y su elegante estilo de vida. Cabellos de los estetas, sus costumbres excéntricas lo convirtieron en el blanco ideal de los caricaturistas, que se deleitaban con su manierismo. El mundo estaba a sus pies: de Londres a París pasando por Nueva York, la mejor sociedad se disputaba su presencia. Pero en pocos meses el nombre de Oscar Wilde se convirtió en el nombre más odiado y despreciado de Inglaterra.

Desde hacía una veintena de años el Reino Unido había visto sucederse varios escándalos* que ponían en escena «crímenes contra natura*»: el proceso de los dos travestis Boulton y Park en 1871, el caso del castillo de Dublín, en 1884, y finalmente el escándalo de Cleveland Street (1889-1890) que, a pesar de los esfuerzos desplegados por el Gobierno para silenciarlo, comprometió a algunos aristócratas, asiduos de un burdel homosexual y amantes de jóvenes telegrafistas. Según la enmienda Labouchère que entró en vigor en 1885, «todo acto de ultraje a las buenas costumbres» (*gross indecency*) cometido entre hombres era castigado con una pena que podía llegar a dos años de prisión*, acompañada o no de trabajos forzados. Aunque la sentencia parecía relativamente moderada en relación con la legislación anterior, que preveía penas de más de diez años de prisión, el número de condenas creció de forma considerable: efectivamente, la formulación deliberadamente vaga de la enmienda amplió mucho el campo de aplicación de la ley, que hasta entonces sólo había afectado al «delito de sodomía». Oscar Wilde sería una de sus víctimas más célebres.

En Oxford fue donde Wilde vivió sus primeras experiencias homosexuales. Allí inició una relación de amistad con Robert Ross, y donde frecuentó el círculo del historiador de arte Walter Pater quien, en su recopilación de ensayos *Studies in the History of the Renaissance* (1873), celebraba encubiertamente

la estética de Winckelmann y llamaba a redescubrir la libertad de las costumbres antiguas. En 1884 su matrimonio con Constance Lloyd acalló los rumores durante un tiempo, relanzándose en 1891 con la publicación de su novela *El retrato de Dorian Gray*. La figura ambigua del joven *dandy*, su doble vida, su turbia relación con el pintor Basil Hallward, permitían varias lecturas al mismo tiempo que las repetidas alusiones a Miguel Ángel, Montaigne y Shakespeare eran también códigos en clave para lectores iniciados. El año 1891 marcó también el reencuentro con lord Alfred Douglas, que entonces tenía veintiún años. Su relación fue corta en el tiempo pero muy intensa. Por medio de «Bosie», Wilde descubrió los lugares de prostitución londinense y el placer de «ir de fiesta con los panteras». Pero sus imprudencias le pusieron a merced de los chantajistas. Por el gusto de provocar, no dudaba en recibir en hoteles o en el Café Royal a chicos jóvenes de la clase obrera a los que trataba con prodigalidad. En el estreno de su obra *El abanico de lady Windermere* (1892) algunos de sus amigos llevaban un clavel en el ojal, lo que podía interpretarse como un símbolo de reconocimiento homosexual. Esta despreocupación, apoyada por Douglas, le resultaría fatal: la homosexualidad no estaba permitida en la sociedad victoriana, salvo que se mantuviera en secreto. Desafiando las reglas no escritas del conformismo burgués, Wilde se convirtió en el objeto de rumores cada vez más intensos. Para poner fin a esta situación decidió, contra la opinión de la mayoría de sus amigos, intentar un proceso de difamación contra el marqués de Queensberry, el padre de Bosie, que le había enviado a su club una carta injuriosa, acusándole de «seducir al *somdomite*» (*sic*).

El proceso se inició el 3 de abril de 1895. Enseguida se vio que Queensberry, el acusado, asumía la función de acusador, ya que sus abogados había logrado reunir el testimonio de varios jóvenes prostituidos dispuestos a reconocer sus relaciones sexuales con Wilde. A pesar del ingenio del escritor, no fue posible procesar al marqués. Peor aún, desencadenó la apertura de otros dos procesos, el 26 de abril y el 22 de mayo, en los que esta vez era Wilde el acusado de ultraje a las costumbres y de sodomía. A pesar de las reiteradas presiones de sus amigos que le aconsejaban abandonar el país, Wilde se negó a marcharse. Interrogado sobre el significado de «el amor que no se atreve a decir su nombre», se entre-

gó a un emotivo alegato en favor de la homosexualidad que le proporciónó un aplauso atronador. Este reguero de simpatía fue corto, mientras que se multiplicaban los testimonios abrumadores. El juez Wills declaró: «Es el peor proceso que me ha tocado juzgar». El 25 de mayo, «el Gran Padre de los Decadentes», según el *National Observer*, era condenado a dos años de prisión acompañados de trabajos forzados, siendo aclamado entusiásticamente el juez por el público y la prensa. Desde la apertura del proceso sus obras habían sido retiradas de los carteles, y la gira norteamericana de *Una mujer sin importancia* fue anulada. Varias decenas de homosexuales británicos famosos se fueron a Francia, donde la homosexualidad no estaba condenada por la ley y la mayoría de sus antiguos amigos renegaron de él.

Durante su reclusión, Wilde escribió una de sus obras maestras, el *De profundis*, en forma de carta a lord Alfred Douglas, donde confesaba sus errores pero negaba cualquier sentimiento de culpabilidad. Cuando salió de la cárcel era un hombre roto. Exiliado en Francia con el seudónimo de Sebastian Melmoth, fue ayudado por algunos amigos fieles, como Robert Ross, y escribió *La balada de la cárcel de Reading* (1898). Murió en 1900 en París a la edad de cuarenta y seis años.

La condena de Oscar Wilde es sin duda uno de los ejemplos más célebres de manifestación homofobia. El escándalo* de los procesos y su resonancia contribuyeron a inscribir en la opinión pública algunos estereotipos: en algún momento, en el que se conjugaron la influencia del derecho* y de la medicina* para construir representaciones nuevas de la homosexualidad, la figura de Oscar Wilde, resumida en forma de pose y afeminamiento, se convirtió para la opinión pública en el símbolo del vicio* y de la decadencia*. El homosexual «corruptor de la juventud» era percibido como una amenaza para la integridad de la sociedad; por tanto, debía ser desmascarado. Al mismo tiempo, con el fin de proteger la moral familiar y para prevenir toda «imitación del crimen», según la expresión del primer ministro

conservador Salisbury, se debía mantener en secreto la existencia misma de «perversiones*». En 1896 se aprobó también la *Publication of Indecent Evidence Bill*, que prohibía la publicación de informaciones sobre procesos de homosexualidad.

Paradójicamente, el proceso contra Oscar Wilde desempeñó un papel determinante en el desarrollo identitario. El hecho de revelarse la existencia de una subcultura homosexual bien organizada, por lo menos en las grandes ciudades, y al aparecer en la prensa un debate sobre la homosexualidad masculina, permitió que muchos hombres tomaran conciencia de su singularidad. Oscar Wilde, mártir homosexual, se convirtió en el referente último. Su propio nombre era un código. Así, el héroe de la novela de E. M. Forster, *Maurice*, publicada en 1914, se definía como «un innominable del género Oscar Wilde». A contrario, la propia lectura de las obras de Wilde podía ser considerada algo infamante: más de veinticinco años después del escándalo, el futuro escritor Beverley Nichols, sorprendido leyendo *El retrato de Dorian Gray*, fue golpeado e insultado por su padre, que escupió sobre la portada del libro antes de reducirlo a pedazos. La ruina de Wilde, el oprobio vertido sobre su nombre y la infamia de su pena jugarían el papel de advertencia todavía durante muchos años para todos los hombres susceptibles de mantener relaciones homosexuales.

► ELLMANN, Richard, *Oscar Wilde*, París, Gallimard, 1994. [ed. cast.: *Oscar Wilde*, Barcelona, Edhasa, 1991]. —JULLIAN, Philippe, *Oscar Wilde*, París Christian de Bartillat, 2000. —MERLE, Robert, *Oscar Wilde ou la Destinée de l'homosexuel*, París, Gallimard, 1985. —SINFELD, Alan, *The Wilde Century: Effeminacy, Oscar Wilde and the Queer Moment*, Londres, Cassel, 1994. —VALLET, Odon, *L'Affaire Oscar Wilde*, París, Gallimard, «Folio», 1997.

Florence TAMAGNE

→ *decadencia; escándalo; Inglaterra; Irlanda; literatura; policía; Radclyffe Hall; vicio.*

Índice analítico

El asterisco* situado a la derecha de una entrada señala que ésta es objeto de una entrada en el corpus.

Abadie, François: Francia
Abraham, Karl: psicoanálisis
Abraham: esterilidad, filosofía
Abú-Nuwás: Oriente Próximo
ACCEPT: Balcanes
Accoyer, Bernard: homoparentalidad
Act Up: anti-PACS; inversión; *lobby*; medios de comunicación; *outing*; sida; tolerancia
Action Française: anti-PACS
Adam, Antoine: Viau, Théophile de
Addington Symonds, John: historia
Adelswald-Fersen: caricatura; fascismo; medios de comunicación
Adenauer: policía
Adler, Alfred: florilegio
Adler, Laure: Duras, Marguerite
Afanasiev: Rusia
AFC: anti-PACS
AFLS: sida
AFROL: África central y África oriental
Agacinski, Sylviane: diferencia de sexos; familia; feminismo; Francia; orden simbólico
Agatón: música
Agustín (san): España; filosofía; Sodoma y Gomorra; teología
Aillagon: *outing*
Akadémos: medios de comunicación
Al Farid, Ibn: islam
Al Farid, Umar ibn: Oriente Próximo
Al Fatiha: Oriente Próximo
Al Gauzi, Ibn: islam
Al Halabī Ibrāhīm: islam
Al Hussein as-Saibani, Muhammad: islam
Al Mitaani: Magreb
Al Nuwayri: Bangladesh; India, Pakistán; islam
Al Nuwayri: islam
Al Qayrawani: islam
Al Shafī'i: islam
al-Din Rumi, Jalal: Oriente Próximo
Al-Djáhiz: islam
Al-Hallaj, Mansur: Oriente Próximo
Alain de Lille: Francia; vicio
Alard, Roger: literatura
Alarico II: Alemania
Albert, Nicole: Safo
Alberto Magno: biología; contagio; Francia; teología

Alcibiades: caricatura; filosofía
Alcman: Grecia antigua
Alejandro III: Rusia
Alejandro de Dióspolis: Justiniano
Alembert, d': humor; Introducción
Aleskov, Boris: Balcanes
Alexis II de Rusia: ortodoxia
Alfonso X el Sabio: España
Algren, Nelson: escuela
Alianza para el Derecho a la Vida: anti-PACS
Alibert, Raphaël: Pétain, Philippe
Allan, Maud: danza; Inglaterra
Alméry, Jean-Claude: escuela
Almodóvar, Pedro: cine
Althans, Ewald: extrema derecha
Amaro: psicología
Ambrosio: Teodosio I
American Psychiatric Association: ex gay
American Psychological Association: psicología
Amnistía Internacional: África austral; asociaciones; Balcanes; islam; Magreb; policía; Oriente Próximo
Amos, Alan: escándalo
Ana de Austria: Francia; música
Anacreonte: heterosexismo; literatura
Anatrella, Tony: escuela; familia; florilegio; Francia; homoparentalidad; psicoanálisis; sida
Anaxágoras: biología; universalismo/diferencialismo
ANC: África austral
Anderson, Éric: deporte
Anderson, Niels: sociología
André, Paul: caricatura
Andreiev: Rusia
Anest, Marie-Claire: Balcanes
anti-IVG: anti-PACS
anti-PACS*: Boutin, Christine; *lobby*; medios de comunicación; *outing*; pedofilia; política
Antonioni: cine
Anwar, Ibrahim: Sureste asiático
Añón, Antón de: Inquisición
APGL: homoparentalidad; *lobby*
APPF: anti-PACS
Apuleyo: judaísmo
Aragon, Louis: comunismo
Arap Moi, Daniel: África central y África oriental
Arcadie: asociaciones; discreción/salir del armario; gueto; medios de comunicación; Mirguet, Paul; policía; Suiza

- Arcadio:** teología
ARCIGAY: asociaciones
Ardelsili, Musava: florilegio; Oriente Próximo
ARDHIS: *lobby*; Magreb
Arenas*, Reinaldo: América Latina; comunismo; Introducción; literatura
Aretino: canción
Ariés, Philippe: pedofilia
Aristófanos de Bizancio: biología
Aristófanos: filosofía; Grecia antigua; humor; música; pedofilia
Aristóteles: biología; filosofía
Arkadiya: Balcanes
Arnould, Sophie: canción; música
Arquimedes: Oriente Próximo
Ashley, Christopher: danza
asociaciones familiares protestantes: anti-PACS
Association des médecins gais: medicina
Atherton, John: Irlanda
Auber, Jean-Luc: florilegio
Aubigné, Agrippa d': Francia; literatura; protestantismo
Aubry, Martine: Francia
Auden, W. H.: Inglaterra; traición
Audley, Lord: Inglaterra
Auschwitz: Alemania
Austin: bifobia
Auxelle, Rémi d': caricatura
Avenir de la Culture: anti-PACS; contagio; *lobby*; medios de comunicación; pedofilia
Avrilly, d': favoritos
Aytona, marqués de: Inquisición
Aznavour, Charles: canción; música
- Bachelot,** Roselyne: Francia; *outing*
Badaire, Mélanie: asociaciones
Badeyran: suicidio
Badinter, Élisabeth: desenfreno; heterosexismo
Badinter, Robert: asociaciones; Francia
Baguet, Pierre-Christophe: anti-PACS
Bailey: genética
Bakr, Abu: India, Pakistán, Bangladesh
Bakri, Omar: islam
Baldwin, James: policía
Ballet, André: Mirguet, Paul
Balzac, Honoré de: Custine, Astolphe de; Leduc, Violette; política
Banana, Canaan: África austral
Bandol, Jacques de: caricatura
Banner, Michael: teología
Banton, Biju: canción
Banville, Théodore de: Francia
Barbara: canción
Barbier, Pierre: policía
Barbusse: florilegio; literatura; proselitismo
Bard, Christine: Francia
Barnabé: biología
- Barney,** Natalie: danza; extrema derecha; fascismo; Radclyffe Hall
Barre, Raymond: Boutin, Christine; Francia
Barreaux, Des: canción; caricatura; Viau, Théophile de
Barrère, A.: caricatura
Barthes, Roland: Duras, Marguerite; literatura
Basianos: Justiniano
Bataille: vergüenza
Batista: Arenas, Reinaldo
Batten, Mabel: Radclyffe Hall
Baudelaire, Charles: Leduc, Violette; Safo
Baudrillard, Jean: sida
Baudry, André: asociaciones; canción; discreción/salir del armario; Francia; gueto; medios de comunicación; policía; Suiza
Bauer, Gérard: proselitismo
Baumgartner, Wilfrid: Mirguet, Paul
Bayle: Introducción
Bazin: antropología
Beach: heterosexismo
Béart, Guy: canción
Beatles: comunismo
Beaucarne, Julos: canción
Beauchamp: escándalo
Beaufret, Jean: escuela
Beautrais: suicidio
Beauvoir, Simone de: escuela; feminismo; Francia; Leduc, Violette
Bebel, Auguste: comunismo; Hirschfeld, Magnus
Beccadelli, Antonio: canción
Beccaria: decadencia
Bech, Henning: ejército
Becker, Howard: sociología
Beckett, John: ejército
Beckford, William: Inglaterra
Bédier, Pierre: gayfobia
Bedos, Guy: humor
Beethoven: música
Bégin, Paul: Juan Pablo II-Vaticano
Behan, Brendan: Irlanda
Behr-Sigel, E.: ortodoxia
Beignier, Bernard: gayfobia
Beit, Haverim: judaísmo
Béjart: danza
Belaïd, Sadok: islam
Bell, Alan: suicidio
Bellen, Paul de: literatura
Bélot, Adolphe: Francia
Ben Nahum, Pinhas: islam
Benedetti: Pasolini
Benjamin, Harry: transfobia
Benjamin, René: Pétain, Philippe
Benson, E. F.: fascismo
Benson, John: literatura
Bentham, Jeremy: decadencia; filosofía; Inglaterra; utilitarismo

- Béranger:** canción
Béraud, Henri: Gide, André
Bérégovoy, Pierre: Francia
Beresford, Ergon: Inglaterra
Bergerat: Francia
Bergler: psicología
Bérillon, doctor: criminal
Bernard, Tristan: proselitismo
Bernheim: judaísmo
Bernstein, Eduard: comunismo; Hirschfeld, Magnus
Berrou, Luc: anti-PACS
Bersani, Leo: peligro
Bertinotti, Dominique: gueto
Béruabé, Allan: historia
Beyer, Georgina: Oceanía
Béze, Théodore de: protestantismo
Bigeard: ejército
Bill of Rights: África austral
Billing, Noël Pemberton: traición
Billy, André: Gide, André; Safo
Binet-Valmer, Gustave: Francia
Bird, Antonia: cine
Biron: Radclyffe Hall
Birraux, Annie: sida
Bismarck: Eulenburg-Hertefeld, Philipp zu, o el asunto Eulenburg
Bismila: Oriente Próximo
Bizet: música
Black, Guy: medios de comunicación
Blair, Tony: África austral; escándalo
Blanc, François-Paul: islam
Blanchard, Raoul: escuela
Ble, Mathias: África occidental
Bloche, Patrick: Francia
Blot, baron de: canción
Bluche, François: historia
Blüher, Hans: Alemania
Blum, Léon: caricatura; Gide, André
Blunkett, David: escuela
Boccaccio: canción
Boecio: censura
Boers: África austral
Bogarde, Dirk: contagio
Bogdanovitch: Rusia
Bollhardt: Eulenburg-Hertefeld, Philipp zu, o el asunto Eulenburg
Bonifacio VIII: Francia
Bonnard, Abel: extrema derecha; Francia; Pétain, Philippe
Bonnet, Marie-Jo: lesbofobia
Bodeaux, Henri: Pétain, Philippe
Boordeu: filosofía
Borrillo, Daniel: esterilidad; Francia; Introducción; orden simbólico; política; protestantismo
Bory, Jean-Louis: caricatura; cine; escándalo; escuela; Francia; medios de comunicación; Mirguet, Paul
Bossuet: tolerancia
Boswell, John: caricatura; escuela; Francia; historia; matrimonio; ortodoxia; san Pedro Damiano; teología; vicio
Botticelli: artes plásticas
Botto, António: Portugal
Botton, Frédéric: canción
Bouchardeau, Huguette: asociaciones
Boulton: Inglaterra
Bourdaloue, Louis: música
Bourdieu, Pierre: familia; transfobia; vergüenza; violencia
Bourges, Yvon: cine
Bourguet, Baudri de: caricatura
Bourguet, Émile: caricatura
Boutin*, Christine: anti-PACS; antropología; escuela; esterilidad; familia; Francia; Introducción; medios de comunicación; *outing*; pedofilia; Pétain, Philippe; proselitismo; tolerancia
Bouvard, Philippe: caricatura
Bovet: suicidio
Bowie, David: canción; música
Boy Scouts de América: contagio
Boyarin, Daniel: judaísmo
Boyd, Stephen: cine
Bozon, Michel: suicidio
Branch, Taylor: *outing*
Brand, Adolf: Eulenburg-Hertefeld, Philipp zu, o el asunto Eulenburg; Hirschfeld, Magnus; medios de comunicación; *outing*
Brando, Marlon: cine
Brantôme: Francia
Brasillach: escuela
Brass, Tinto: cine
Brassens, Georges: canción; Francia
Brel, Jacques: canción
Breton, André: Francia; literatura
Briand, Aristide: caricatura
Briggs, John: Bryant, Anita
Britten, Benjamin: música
Brizon, Hervé: heterofobia
Bronzino: artes plásticas
Brooks, Richard: cine
Brooks, Romaine: fascismo
Brown-Séguard: endocrinología
Brown, Peter: filosofía
Brunet: música
Brunschwig, Jacques: filosofía
Bryant*, Anita: América del Norte; Buchanan, Pat; medios de comunicación; música
Buber: filosofía
Buchanan*, Pat: América del Norte; protestantismo; sida
Buda: budismo
Buhdila, Abdelwahab: islam
Bülow, Bernhard, príncipe von: Eulenburg-Hertefeld, Philipp zu, o el asunto Eulenburg

- Burgess**, Guy: Inglaterra; medios de comunicación; escándalo; traición
- Burlington**, conde de: música
- Bush**, George: América del Norte
- Bussy-Rabutin**: desenfreno
- Butale**, Biti: África austral
- Buterico**: Teodosio I
- Butler**, Judith: bifobia
- Byron**, Lord: Inglaterra
- Cabeza de Vaca**, Alvar Núñez: antropología; florilegio
- Caignet**, Michel: extrema derecha
- Cailo**: Enrique III
- Calcagno**, Francesco: caricatura
- Calvino**: protestantismo
- Camacho**, Jorge: Arenas, Reinaldo
- Camacho**, Margarita: Arenas, Reinaldo
- Camara**: caricatura
- Cambacérès**: escuela; Francia; medios de comunicación; política
- Cameron**, Paul: tratamientos
- Camparetti**, Domenico: caricatura
- Camus**, Renaud: escándalo; filosofía
- Cantorbery**, Anselme de: caricatura; medios de comunicación
- Cape**, Jonathan: Radclyffe Hall
- Capleton**: canción
- Capote**, Truman: policía
- Carlier**, François: criminal; Francia; policía
- Carlos III**: Inglaterra
- Carlos V**: Inquisición
- Carlos X**: Custine, Astolphe de; escándalo
- Carlos Alberto**: Italia
- Carlson**, Marc: África austral
- Caro R.**, Joseph: judaísmo
- Caroli**: suicidio
- Caron**, Jean-Claude: escuela
- Carrion**, Christopher: ejército
- Carter**, Jimmy: Bryant, Anita
- Casement**, Roger: Irlanda
- Casper**: medicina legal
- Castellane**, Jean de: policía
- Castelnau**: Francia
- Castro**, Fidel: América Latina; comunismo
- Catalina de Médicis**: Enrique III
- Catulo**: canción; heterosexualismo; historia; humor; literatura
- Cau**, Jean: literatura
- Cauldwell**, D. O.: transfobia
- Cavaillat**, Henri: asociaciones
- Cavalleri**, Tommaso dei: artes plásticas; literatura
- Cavalli**: música
- Ceaucescu**: Europa del Este
- Ceccatty**, René de: Leduc, Violette
- Cellini**, Benvenuto: Italia
- Centre du Christ libérateur**: protestantismo
- Centre gai y lesbien**: gayfobia
- César**: historia
- Césarée**, Basile de: ortodoxia
- Cetiner**, Mariana: Balcanes
- CGL**: *lobby*
- CGT**: asociaciones
- Chalamov**, Varlam: gulag
- Chanal**: ejército
- Chaplin**, Charlie: cine
- Charcot**, Jean Martin: exhibicionismo; Francia; psiquiatría
- Charles-Étienne**: caricatura; Francia; literatura
- Charles**: canción
- Charnai**, Guillaume de: Inquisición
- Charpentier**, Marc-Antoine: música
- Chasles**, Philarète: Custine, Astolphe de
- Chateaubriand**: Custine, Astolphe de
- Châtenet**, Pierre: Mirguet, Paul
- Chauncey**, George: comunitarismo; discreción/salir del armario; historia
- Chausson**: canción; Francia
- Chawaf**, Chantal: feminismo
- Chazot**, Jacques: danza; Francia
- Chebel d'Appollonia**, Ariane: extrema derecha
- Chénière**, Ernest: Francia
- Chenot**, Bernard: Mirguet, Paul
- Chenu**, Sébastien: Francia
- Cherveix**, J. de: literatura; caricatura
- Chevalier**, Julien: Francia
- Chevalier**, Maurice: canción; música
- Chevènement**, Jean-Pierre: comunitarismo
- Chiland**, Colette: transfobia
- Chiluba**, Frederick J. T.: África austral
- Chirac**, Bernadette: medios de comunicación
- Chirac**, Jacques: Francia
- Chisambisha**, Francis: África austral
- Choices**: Sureste asiático
- Choisy**, Maryse: caricatura
- CHOSE**: Suiza
- Chouvigny**, Claude de: canción
- Christian Coalition**: contagio; extrema derecha; *lobby*
- Cicerón**: Italia
- Cieza de León**: antropología
- Cineffable**: cine
- Cixous**, Hélène: feminismo; Leduc, Violette; retórica
- Clairambault**, Pierre de: canción
- Claudiel**, Paul: Francia; Gide, André; protestantismo
- Clément**, Jacques: Enrique III
- Clement**, O.: ortodoxia
- Clemente de Alejandría**: biología; Sodoma y Gomorra
- Clemente V**: Inquisición
- Clemente VII**: España; Inquisición
- CLESPALA**: asociaciones
- Cleveland Street**: Inglaterra
- Clift**, Montgomery: cine

- Clinton, Bill:** América del Norte; ejército; peligro; protestantismo; Shepard, Matthew
- Clouzot, Henri-Georges:** caricatura
- CNT:** anti-PACS
- Cochran, Susan:** suicidio
- Cocteau, Jean:** danza; Francia; literatura; Pétain, Philippe
- Coffignon, Ali:** criminal; Francia
- Cohn, Roy M.:** McCarthy, Joseph; traición
- Colbert, Jean-Baptiste:** desenfreno; Francia
- Coleridge:** literatura
- Colette:** danza; literatura; policía
- Collard, Cyril:** florilegio
- Collé, Charles:** canción
- Collectif pour le mariage et contre le PACS:** anti-PACS
- Comité protestante para la dignidad humana:** anti-PACS
- Concerned Women for America:** proselitismo
- Condé, príncipe de:** canción; Francia
- Condorcet:** Francia
- Consejo de Estado:** adopción
- Constancio:** teología
- Constantino I:** Teodosio I
- Constantino:** teología
- Conte, Arthur:** medios de comunicación
- Coor:** Balcanes
- Coordinadora Estudiantil contra el PACS:** anti-PACS
- Coordinadora Lesbiana Nacional Francesa:** feminismo; lesbofobia
- Copérnico:** Introducción
- Copi:** caricatura; cómics
- Coq, Guy:** Francia; medios de comunicación
- Corelli, Arcangelo:** música
- CORPS:** asociaciones
- Correa de Oliveira, Plino:** anti-PACS
- Cortés, Aurelio:** Arenas, Reinaldo
- Cortez:** antropología
- Costa-Gavras:** asociaciones
- Coste, Didier:** Arenas, Reinaldo
- Cottier, Georges:** Juan Pablo II-Vaticano
- Cottier, Jean-François:** caricatura
- Coubertin, Pierre de:** escuela; Francia
- Courouve, Claude:** Introducción; teología
- Cousin, Victor:** caricatura
- Craig, Edy:** Radclyffe Hall
- Cressole, Michel:** psicoanálisis
- Cresson, Édith:** caricatura; florilegio; Francia
- Crevel, René:** Hirschfeld, Magnus
- Crisóstomo de Chipre:** ortodoxia
- Crisp, Quentin:** contagio; policía
- Cristo:** caricatura; san Pablo
- Croissant, Marc:** comunismo
- Crompton, Louis:** escuela
- CUARH:** asociaciones
- CUCS:** anti-PACS
- Cumming Gordon, Dame Helen:** Inglaterra
- Cunéo:** caricatura; cómics
- Cunha, D. Rodrigo da:** Portugal
- Curtis, Tony:** cine
- Custine*, marqués de:** ejército; escándalo
- Cyrano de Bergerac:** canción
- Dahl-Iversen, E.:** transfobia
- Daho, Étienne:** canción
- Daladier:** Pétain, Philippe
- Dalai-Lama:** budismo
- Dalida:** asociaciones; canción
- Danet, Jean:** escuela; política
- Dannemayer, William:** proselitismo
- Dassoucy:** canción
- Daubigny, Corinne:** homoparentalidad
- Daudet, Alphonse:** Safo
- Daughters of Bilitis:** América del Norte; McCarthy, Joseph
- Davidovic, Boris:** Balcanes
- Davies, Ron:** escándalo
- Davis, Bette:** cine
- Davis, Madeline:** historia
- Debout:** suicidio
- Debraux:** canción
- Debrienskaia, Evgenia:** comunismo
- Deferre, Gaston:** policía
- Defert, Daniel:** tolerancia
- Dejean, Jean:** Safo
- Delannoy, Jean:** cine; Francia
- Delanoë, Bertrand:** Francia
- Delanoë, Pierre:** canción; música
- Delarue, Jean-Luc:** clases sociales; Francia; medios de comunicación
- Deleuze:** diferencia de sexos; filosofía; psicoanálisis; sociología
- Delnatte, Patrick:** anti-PACS
- Delor, François:** vergüenza
- Delphine:** Custine, Astolphe de
- Delphy, Christine:** feminismo; lesbofobia
- Delpla, François:** comunismo
- Demcsuk, Irène:** lesbofobia
- Demolins, Edmond:** escuela
- Denis, Claire:** criminal; ejército
- Dennis, John:** música
- Der Eigene:** medios de comunicación; *outing*
- Derrida:** comunitarismo; Introducción; retórica
- Deschanel:** Safo
- Deschauffours:** canción
- Devaud, Marcelle:** Mirguet, Paul
- Davedjan, Patrick:** anti-PACS; Francia
- Devlin*, Patrick:** Devlin
- Di Falco, monseñor:** cine
- Día del Orgullo Gay:** América Central; América Latina; asociaciones; Balcanes; canción; comunitarismo; Francia; gueto; humor; Irlanda; ortodoxia; policía; tolerancia; vergüenza

- Diaghilev:** comunismo
Dialogai: Suiza
Diderot, Denis: canción; decadencia; desenfreno; filosofía; Francia; humor; Introducción; trabajo (mundo del)
Die Freundin: medios de comunicación
Die Freundschaft: medios de comunicación
Die Insel: medios de comunicación
Dietrich, Marlène: cine
Dión Casio: historia
Dior, Christian: publicidad
Diot, Jean: policía
Diotime: filosofía
Ditshwanelo: África austral
Djindjic: Balcanes
Doc Gyneco: canción
Doligé, Éric: anti-PACS
Dominique, Pierre: proselitismo
Donnay, Maurice: canción
Donnedieu de Vabres, Renaud: anti-PACS; *outing*
Donskoi, Dimitri: ortodoxia
Dora: psicoanálisis
Dorais, Michel: suicidio
Dord, Dominique: anti-PACS
Dorff: judaísmo
Dorgelès, Roland: Gide, André
Dorsey, Tom: budismo
Doucé, Joseph: policía; protestantismo
Douglas, Alfred: Wilde, Oscar
Douglas, James: Radclyffe Hall
Douglas, Mary: anormal
Douglas, Norman: fascismo
Dover, K. J.: Safo
Dranem: canción
Dréan: canción
Dreux-Brézé: Custine, Astolphe de
Dreyfus: caricatura; extrema derecha
Drieu, la Rochelle: literatura; proselitismo
Du Bos: Gide, André
Duane, Tom: *outing*
Duato, Nacho: danza; España
Duclos, Jacques: comunismo; Francia
Duffy, Peter: África austral
Duhem: Francia
Duke, David: sida
Dulac: Safo
Dumas, Alejandro: proselitismo
Dumézil, Georges: caricatura; escuela; historia
Dupanloup, monseñor: escuela
Duras, Claire de: Custine, Astolphe de
Duras*, Marguerite: esterilidad
Durkheim, Émile: diferencia de sexos; sociología; suicidio
Dutreil, Renaud: anti-PACS; Francia; medios de comunicación
Eakins, Thomas: artes plásticas
Eberhard (obispo): Alemania
Eck, Marcel: florilegio
Eduardo I: Inglaterra
Eduardo II: Francia; historia; Inglaterra
Edwards, Blake: cine
Edwards, Hilton: Irlanda
Effiat (marqués de): Francia
Egica: Alemania
Einstein, Albert: Hirschfeld, Magnus
Eisenhower, Dwight David: ejército; McCarthy, Joseph; policía
Eisenstein, Serguei: cine; comunismo
Ekandjo, Jerry: África austral
Elbe, Lili von: Eulenburg-Hertefeld, Philipp zu, o el asunto Eulenburg
Elchinger (monseñor): Francia
Elephant Man: canción
Elias, Norbert: sociología
Ellis, Havelock: China; historia; psicología; Radclyffe Hall; Safo; transfobia
Elt sine, Boris: Rusia
Éluard, Paul: Francia
Embry, Artus Thomas d': favoritos
Emilio, John d': comunitarismo; McCarthy, Joseph
Eminem: canción; música
Emmanuelli, Henri: gayfobia
Engels, Friedrich: comunismo; sociología
Enrique I: Inglaterra
Enrique III*: canción; caricatura; desenfreno; favoritos; Francia; historia; literatura; Monseñor; protestantismo
Enrique IV: caricatura; favoritos
Enrique VIII: Devlin; Inglaterra; Irlanda; protestantismo
Enriqueta de Inglaterra: Monseñor
Epprecht, Marc: África austral
Epstein, Rob: cine
Éribon, Didier: criminal; Duras, Marguerite; escándalo; Francia; Introducción; sociología; vergüenza
Escobedo, Juan: Inquisición
Esquieu, de Floyran: Francia
Essac, Jean d': caricatura
Este, Borso d': artes plásticas
Estienne, Henri: Francia; protestantismo
Étienne, Charles: Safo
Eulenburg* Philipp zu (príncipe): Alemania; canción; escándalo; Francia; Hirschfeld, Magnus; Inglaterra; medios de comunicación; traición
Eurípides: historia
Evans-Pritchard: antropología
Evdokimov, P.: ortodoxia
Ex aequo: *outing*
Éxodo: Sureste asiático; ex gay
Fabbri: Francia
Fabian, Lara: canción
Fabius, Laurent: Francia

- Faderman**, Lillian: comunitarismo; Leduc, Vioette
FAGL: asociaciones
Famille de France: anti-PACS
Faón: Safo
FAR: SOS Homofobia
Farmer, Myléne: canción
Fassin, Éric: antropología; comunitarismo; familia; Francia; heterosexismo; Introducción; medios de comunicación; orden simbólico
Fatty: cine
Faure, Bernard: budismo
Faure: literatura; Safo
favoritos*: Francia
Favret-Saada, Jeanne: antropología; feminismo
Faye, Guillaume: extrema derecha
Fayol, Lily: canción
Fechner, Max: Alemania
Federico II de Prusia: Alemania; canción; ejército; historia; Italia
Federico III de Prusia: Alemania; canción; ejército; historia; Italia
Felice, Théodore de: contagio; protestantismo
Felipe IV: España; Inquisición
Felipe IV el Hermoso: Francia; España; herejía; historia; Inquisición
Felipe de Orleans: canción; danza
Féré, Charles: Francia
Fergusson: suicidio
Fernandel: canción; humor
Fernandez, Dominique: escuela; familia
Feydeau, Ernest: Francia
FHAR (Frente Homosexual de Acción Revolucionaria): asociaciones; caricatura; canción; comunismo; discreción/salir del armario; escuela; feminismo; Francia; gueto; heterosexismo; medios de comunicación; psicoanálisis; Suiza
Fielding, Henry: Inglaterra
Filón de Alejandría: judaísmo
Finkelkraut, Alain: comunitarismo; discreción/salir del armario; proselitismo
Flacelière, Robert: escuela
Flers, P.-L.: canción
Flynn, Declan: Irlanda
Fogaça, Júlio: Portugal
Fogiel, Marc-Olivier: clases sociales
Foldy, Michael: escándalo
Fontana, Claire: Boutin, Christine
Fontanet: escuela
Forbes, Malcom: *outing*
Ford, Clellan: heterosexismo
Ford, Gerald: Bryant, Anita
Fornari, Matteo: música
Forni, Raymond: asociaciones
Forster, E. M.: escándalo; escuela; historia; literatura; medios de comunicación; Radclyffe Hall
Fortin, Jacques: asociaciones; peligro
Fortini: Pasolini
Fortuyn, Pim: extrema derecha
Foucault (comisario): policía
Foucault, Michel: antropología; caricatura; comunitarismo; diferencia de sexos; escuela; esencialismo/construccionismo; esterilidad; filosofía; historia; judaísmo; matrimonio; pedofilia; prisión; proselitismo; psicoanálisis; psicología; retórica; sida; sociología; suicidio; tolerancia; universalismo/diferencialismo
Fouque, Antoinette: feminismo
Fouquières, André de: policía
Fourier: filosofía
Foyer, Jean: asociaciones; cine; florilegio
Fraisse, Geneviève: orden simbólico
France Valeurs: anti-PACS
France, Anatole: danza
Francisco Guillermo I: Alemania
Francisco Javier (san): budismo; Japón
Francklin, Thomas: caricatura
Franco, Niccolo: canción
Franco: ejército; España; fascismo
François, Hercule: favoritos
Fréquence Gaie: canción; medios de comunicación
Freud, Anna: psicoanálisis
Freud, Sigmund: alteridad; filosofía; heterosexismo; humor; ortodoxia; perversiones sexuales; psicoanálisis; psicología; Rusia; tratamientos
Frey, Karl: artes plásticas; literatura
Frey, Roger: Mirguet, Paul
Frey, Ulrich: Alemania
Friedkin, William: criminal
Friedman, Jeffrey: cine
Friendship & Freedom: medios de comunicación
Fritsch, Werner von: Alemania
Fukasaku, Kinji: cine
Futur: medios de comunicación
FWH: asociaciones
Gabaroche, Gaston: canción
Gacon: canción
Gai Pied: asociaciones; canción; caricatura; censura; cómics; Introducción; medios de comunicación; *outing*
Gaillot, Jacques: Juan Pablo II-Vaticano
Gainsbourg, Serge: ejército; canción
Gales (príncipe de): Inglaterra
Galileo: Introducción
Gallimard, Gaston: literatura
GALZ: África austral
Gannon, M.: Irlanda
GAP: anti-PACS
Garasse (padre): caricatura; literatura; Viau, Théophile de
Garcerán de Borja, Pedro Luis: Inquisición
García Lorca, Federico: fascismo
Garland, Judy: Stonewall
Garnier, Doctor: contagio

- Garrine, Jils:** caricatura
GASA: África austral
Gaudet, Charlotte: canción
Gaulle, Charles de: Mirguet, Paul; Pétain, Philippe; policía
Gaulle, Yvonne de: Francia
Gaume (abad): escuela
Gautier, Théophile: danza
Gaveston: Inglaterra
Gay and Lesbian Alliance Against Defamation: medios de comunicación
Gay Games: deporte
Gay Liberation Front: medios de comunicación
Gaymard, Hervé: anti-PACS; Francia
Generación anti-PACS: anti-PACS
Genet, Jean: canción; cine; criminal; ejército; escándalo; gayfobia; Leduc, Violette; literatura; medicina legal; sociología; traición; vergüenza
Georgel: canción
Georgiewitz: antropología
Georgius: canción
Gerber, Henry: medios de comunicación
German, Albert: Francia; sida
Germiny (conde de): escándalo; medios de comunicación; policía
Germiny (Mme de): escándalo
Gerra, Laurent: humor
Gervaise de Latouche: decadencia
Gestapo: Alemania
Ghéon, Henri: Gide, André
GHL: Suiza
GHOG: Suiza
Gibson, Scott: literatura
Gide*, André: asociaciones; biología; canción; caricatura; criminal; ejército; escuela; exhibicionismo; familia; Francia; heterosexismo; Hirschfeld, Magnus; literatura; matrimonio; medios de comunicación; Pétain, Philippe
Gielgud, John: Inglaterra; escándalo
Gilles: canción
Gillies, lord: Inglaterra
Gillouin, René: Pétain, Philippe; Francia
Ginsberg, Allen: policía
Girard, René: prisión
Giscard d'Estaing, Valéry: asociaciones; cine
GLAD: Oceanía
GLAS: Oriente Próximo
Glass, doctor: endocrinología
GLH (Grupos de Liberación Homosexual): asociaciones; caricatura; cine
GLH 14 de Diciembre: asociaciones
GLH Grupo de Base: asociaciones
GLH Politique & Quotidien: asociaciones
Gloeden, Wilhelm von: artes plásticas
GLOW: África austral
Gluck: música
Goasguen, Claude: anti-PACS
Godard, Jean-Luc: anti-PACS
Godelier, Maurice: antropología; deporte
Goebbels: escándalo
Goering, Mathias Heinrich: Alemania; escándalo; Himmler, Heinrich
Gofdrain, Jacques: Francia
Goffman, Erving: discreción/salir del armario; Introducción; prisión; sociología; suicidio
Gogol: literatura
Gollnich, Bruno: anti-PACS
Gomes, Teixeira: Portugal
Goncourt, Edmond de: música
Goncourt, Jules de: música
Gore Booth, Eva: Irlanda
Gorki: comunismo; Rusia
Gounod: música
Grady, Graeme: ejército
Grand-Carteret, John: caricatura
Grant, Cary: cine; contagio
Graves: caricatura
Greco, Juliette: canción
Green, Julien: criminal; literatura
Grégoire, Ménie: feminismo; Francia; medios de comunicación
Gregorio IX: Inquisición
Gregorio de Nisa: ortodoxia
Grimaud: policía
Grisi, Carlotta: danza
Groddeck: psicoanálisis
Gros, Jean-Michel: Suiza
Grosz, Pierre: canción
Grotewohl, Otto: Alemania
Grountovsky, Andrei V.: Rusia
Grupo Islámico Armado: Magreb
Guattari, Félix: comunitarismo
GUD: anti-PACS
Guedj: suicidio
Guénin, Pierre: caricatura
Guérin, Daniel: comunismo; historia; Leduc, Violette
Guibert, Hervé: sida
Guiche, conde de: Francia
Guidoni, Jean: canción
Guigou, Élisabeth: tolerancia
Guilbert, Yvette: canción
Guillaume, A.: caricatura
Guillaumin, Colette: feminismo; lesbofobia
Guillermo II: Alemania; caricatura; Eulenburg-Hertefeld, Philipp zu, o el asunto Eulenburg; Hirschfeld, Magnus; escándalo
Guillermo II el Rojo: Inglaterra
Guillermo de Nangis: Inglaterra
Guillermo de París: Inquisición
Guinness, Alec: policía; escándalo
Guinzbourg, Evgenia: gulag
Guiraud, Pierre: Villon, François
Guise, Henri de: Enrique III
Gundersheimer, Werner: artes plásticas

- Gunderson**, Steven: *outing*
Gurowski, Ignace: Custine, Astolphe de
Gury, Christian: policía
Gutiérrez Alea, Tomás: América Latina
- Haendel**: música
Hahn, Reynaldo: música
Halimi, Gisèle: asociaciones
Hallward, Basil: Wilde, Oscar
Halperin, David: historia; sociología
Hambira, Rupert: África austral
Hamel, Emmanuel: política
Hamel, Gérard: anti-PACS
Hamer: genética
Hamilton, Mary: Inglaterra
Hanau, Marthe: Francia
Handman, Marie-Élisabeth: antropología
Hans: psicoanálisis
Harden, Maximilian: Alemania; Eulenburg-Hertefeld, Philipp zu, o el asunto Eulenburg; Hirschfeld, Magnus
Harfield, Mark: *outing*
Harmburger, Christian: transfobia
Harnad, Nazir: homoparentalidad
Harris, Wayne: *outing*
Hart, Herbert L. A.: Devlin
Hartcourt: escándalo
Harvey, Ian: escándalo
Hassan, Mohammad: Oriente Próximo
Havel, Vaclav: Europa del Este
Hawks, Howard: cine
Hay, Henry: Hoover, J. Edgar
Haymier: policía
Hays (senador): cine; medios de comunicación
Hegel: alteridad; filosofía
Heger, Heinz: deportación
Heidegger, Martin: filosofía
Heinrich, Nathalie: antropología
Helms, Jesse: escuela
Hemmings, Susan: lesbofobia
Henderson, Russel A.: Shepard, Matthew
Herek: psicología
Héritier, Françoise: anti-PACS; antropología; diferencia de sexos; feminismo; homoparentalidad; universalismo/diferencialismo
Hertgès, Denise: Leduc, Violette
Hesnard, Angelo: Francia
Heston, Charlton: cine
Heydrich: Alemania
Himmeler*: Alemania; China; deportación; ejército; endocrinología; esterilidad; fascismo; florilegio; genética; proselitismo
Hindenburg: deportación
Hiro Hito: Japón
Hirsch, Charles-Henry: proselitismo
Hirschfeld*, Magnus: Alemania; asociaciones; biología; caricatura; cine; decadencia; deportación; endocrinología; esencialismo/construccionismo; Eulenburg-Hertefeld, Philipp zu, o el asunto Eulenburg; historia; inversión; policía; psiquiatría; psicología; Suiza; trabajo (mundo del); transfobia
Hischmann, Albert O.: sida
Hitchcock, Alfred: criminal; medios de comunicación
Hitler, Adolf: comunismo; deportación; extrema derecha; Hirschfeld, Magnus; historia; medios de comunicación
Hobbes, Thomas: decadencia
Hocquenghem, Guy: cine; criminal; escuela; esterilidad; Francia; Introducción; vergüenza
Hohenberg, caballero von: Suiza
Holland Day, Fred: artes plásticas
Holleaux: medios de comunicación
Homan: Oriente Próximo
Homophonies: asociaciones
Homosexuals Anonymous: ex gay
Hong, M.: Corea
Honnert, Robert: Gide, André
Hooker, Evelyn: psicología
Hoover*, John Edgar: Introducción; McCarthy, Joseph; policía; traición
Horacio: heterosexismo; literatura
Hornez, André: canción
HOSI: asociaciones
Höss, Rudolph: deportación
Hössli, Heinrich: Suiza
Houellebecq, Michel: filosofía
Hudson, Rock: contagio; escándalo; medios de comunicación
Hugo, Francois-Victor: literatura
Hugo, Victor: Custine, Astolphe de; humor
Humboldt, Alexandre de: Custine, Astolphe de
Hume: filosofía
Humières, Robert d': ejército
Huntingdon, Henry de: Inglaterra
Huriyah: Oriente Próximo
Huysmans: canción
- Iacub**, Marcela: orden simbólico; sociología
Ibáñez, Jesús: España
Ideal J: canción
IGLHRC: Oriente Próximo
ILGA: África central y África oriental; asociaciones; Balcanes; Europa del Este; *outing*
Imane, Latefa: Magreb
Indochina: canción
Infancia y seguridad: anti-PACS
Innocent III: América Latina; teología
Inquisición portuguesa: América Latina
Inquisición*: España
Inskip, Thomas: Radclyffe Hall
Inter-associative LGBT: asociaciones
Inversiones: medios de comunicación
Ireland, John: cine

Iribe, Paul: caricatura
Irigaray, Luce: feminismo
Irons, Jeremy: medios de comunicación
Isabel I: Inglaterra; Irlanda; protestantismo
Isabelle, P.: Leduc, Violette
Isaías de Rodas: Justiniano
Isherwood, Christopher: Hirschfeld, Magnus; Inglaterra
Iván IV: Rusia
Ivanov: Rusia

Jabal Mu'adh ibn: islam
Jacki: canción
Jacob, Christian: Francia
Jagger, Mick: música
Jaime I: historia
Jakobovits, I.: judaísmo
Janequin, Clément: música
Jansiti, Carlo: Leduc, Violette
Jaurés, Jean: caricatura
jauziyya, Al: Bangladesh, India, Pakistán
Jenofonte: historia
Jerónimo: ortodoxia
JMJ: anti-PACS
Jodelle: canción
John, Elton: canción; música; Shepard, Matthew
Johnny: canción
Johnson, doctor: endocrinología
Jones: psicoanálisis
Jorau: Safo
Jorgensen, Christine: transfobia
Jorgensen, George: transfobia
Josefo, Flavio: judaísmo
Jospin, Lionel: anti-PACS; deportación; Francia; Gaifobia
Jouhandeau, Marcel: criminal; escuela
Joyeux, padre: sida
Joynson-Hicks, William: Radclyffe Hall
Jruschov: comunismo
Juan (san): herejía; ortodoxia
Juan Crisóstomo (san): ortodoxia; Sodoma y Gomorra
Juan Evangelista (san): caricatura
Juan Pablo II*: Boutin, Christine; Francia; ortodoxia; sida; tolerancia
Juana de Austria: Inquisición
Julien: canción
Juliette: canción
Julliard, Jacques: comunitarismo
Jung, Carl: ortodoxia
Juppé, Alain: Francia
Juquin, Pierre: comunismo
Justiniano*: ortodoxia; Rusia; Teodosio I; teología
Juvenal: canción; Italia
Juventudes Hitlerianas: Alemania

Kalinine, Roman: comunismo

Kallmann, Franz: genética
Kanani, Utjijwa: África austral
Kandel: feminismo
Kant, Emmanuel: filosofía; vicio
Katz, Jonathan: anormal; heterosexismo; historia
Kaufman, Moises: Shepard, Matthew
Kautsky, Karl: comunismo; Hirschfeld, Magnus
Kazan, Elia: cine
Keates, Jonathan: música
Keaton, Buster: cine
Kedrenos: Justiniano
Keita, Soundiata: África occidental
Kennedy, Elizabeth: historia
Kennedy, John Fitzgerald: América del Norte
Kenyatta, Jomo: África austral; África central y África oriental; antropología
Kertbeny, Karl Maria (*alias* Benkert Karoly Maria): anormal
KGB: comunismo; gulag
Khalil: islam
Khan, Dargah Quli: India, Pakistán, Bangladesh
Khan, Gengis: proselitismo
Khripkova, Antonina: escuela
Kiernan, James G.: anormal
Kiess, Jacob: Alemania
Kiessling: ejército; escándalo
Kimmel: psicología
Kindasvith: Alemania
Kinsey, Alfred: Francia; psicología
Klare, Rudolf: Alemania
Klein, Calvin: publicidad
Klein, Lev: comunismo
Klimov, Valery: gulag
Klippert: América del Norte
Koedt, A.: feminismo
Kolesov, Dimitri: escuela
Kon, Igor: medios de comunicación
König, Ralf: caricatura; cómics
Korf-Sausse, Simone: florilegio; homoparentalidad
Koskovitch, Gerard: deportación
Kosofsky, Sedgwick Éve: diferencia de sexos; Discrecion/Salir del armario; historia; sociología
Koutouzov: Rusia
Kouzmine, Mikhail: comunismo; escándalo; Rusia
Kouznetsov: gulag
Krafft-Ebing, Richard von: alteridad; anormal; biología; degeneración; exhibicionismo; florilegio; genética; Hirschfeld, Magnus; inversión; pedofilia; perversiones sexuales; psicología; psiquiatría; Radclyffe Hall; Safo; transfobia; tratamientos
Kramer, Larry: *outing*
Krieg, Pierre-Charles: gueto
Kristeva, Julia: feminismo
Krokidas, John: criminal
Krupp, Alfred: Alemania
Krylenko, Nicolas: comunismo; Rusia
Ku Klux Klan: extrema derecha

- Kubrick**, Stanley: cine
Kühnen, Michael: extrema derecha
- L'Estoile**, Pierre de: canción; Enrique III; favoritos
La Bannière de l'amitié: Suiza
La Chaise: música
La Grange: Custine, Astolphe de
La Haye, Tim: proselitismo
La Mouette: anti-PACS
La Moussaye (marqués de): canción
La Regia: canción
La Vallière, Mme de: Francia
Labandera, Roberto: España
Labé, Louise: Safo
Labouchère: Inglaterra; Irlanda; Mirguet, Paul
Lacan, Jacques: alteridad; diferencia de sexos; familia; Francia; humor; psicoanálisis
Lacassagne, Alexandre: Francia
Lacroix, Xavier: florilegio
Ladame: Francia
LAGPA: policía
Lagrange, Frédéric: islam; policía
Lalanne, Francis: canción
Lalonde, Brice: asociaciones
Lama, Serge: canción
Lambda: Oriente Próximo
Lambert, Gavin: cine
Lamy, Adrien: canción
Lang, Jack: caricatura; escuela; medios de comunicación
Laogai: China; comunismo
Lapinsky, Sheila: África austral
Laplantine, François: diferencia de sexos
Laprade, Victor de: escuela
Laqueur, Ernst: endocrinología
Las Casas, Bartolomé de: Inquisición
Lasphrise, Papillon de: favoritos
Laups, doctor: caricatura; Francia
Laurel y Hardy: cine
Laval: Pétain, Philippe
Lavisse: historia
LBL: asociaciones
Le Bitoux, Jean: gueto; historia
Le Cercle: Suiza
Le Fèvre: Safo
Le Gall, Anne: lesbofobia
Le Pen, Jean-Marie: extrema derecha; Francia; proselitismo; tolerancia
Le Petit, Claude: canción
Le Roy Ladurie, Emmanuel: gayfobia; historia; matrimonio
Lebey: Safo
Lebon: cine
Leclerc, Annie: feminismo
Leclerc, J.: caricatura
Lecomte, Raymond: Eulenburg-Hertefeld, Philipp zu, o el asunto Eulenburg
- Lécuyer**, H.: proselitismo
Leduc*, Violette: literatura
Lefebvre, Jean: literatura
Lefwich, Wilma: esterilidad; feminismo; proselitismo
LeGaBiBo: África austral
Legabix: África central y África oriental
LEGATRA: África austral
Legendre, Pierre: diferencia de sexos; feminismo; matrimonio; orden simbólico; universalismo/diferencialismo
Legrand du Saulle, Henri: Francia
Lehne, Gregory: humor
Lellouche, Pierre: esterilidad; florilegio; gayfobia; lobby
Lenin: comunismo
Lenoir, Bruno: policía
León IX: literatura; san Pedro Damián; teología
Leopardi: literatura
Leopoldo: Italia
Léotard, François: caricatura; Francia
Lepesch: Alemania
Leroy Ladurie, Emmanuel: florilegio; gayfobia; historia; matrimonio
Leroy-Forgeot, Flora: homoparentalidad
Leroy, Roland: comunismo; Francia
Léry, Jean de: antropología
Lesage: desenfreno
Lesbia Magazine: asociaciones; lesbofobia
Lestrade, Didier: *outing*
Leuenberger, Moritz: Suiza
LeVay, Simon: genética; psiquiatría
Lever, Maurice: desenfreno; teología
Lévi-Strauss, Claude: alteridad; antropología; familia; feminismo; orden simbólico
Lévinas: alteridad; filosofía
Lévy, Elisabeth: comunitarismo
Lezama Lima, José: Arenas, Reinaldo
LGBT Orgullo: protestantismo; tolerancia
Liffran, Hervé: asociaciones
LILACS: África austral
Linck, Catharina Margaretha: Alemania
Lincoln, Abraham: América del Norte
Lindon, Mathieu: escándalo
Livingstone, Ken: Inglaterra
Lloyd, Constance: Wilde, Oscar
Lloyd, G.: filosofía
Locke: tolerancia
Lombroso, Cesare: criminal; escuela; medicina legal
Lorrain, Jean: caricatura; literatura
Lorraine-Vaudémont, Louise de: Enrique III
Lorraine, caballero de: Francia; Monseñor
Lot: esterilidad
Loti, Pierre: caricatura; danza; literatura; Pétain, Philippe
Louise: Enrique III
Louvois: ejército
Louÿs, Pierre: Francia

- Lubbe**, Marinus van der: deportación
Lubitsch, Ernst: cine
Lucas: ortodoxia
Lucinge, René de: Enrique III; favoritos; Inquisición
Luis XIII: Monseñor
Luis XIV: danza; desenfreno; ejército; Francia; Monseñor; música
Lulli, Jean-Baptiste: canción; humor; música
Lumet, Sydney: cine
Lustig-Prean, Ducan: ejército
Lutero, Martin: Alemania; decadencia; protestantismo
Lyautey: ejército; Francia; historia; Pétain, Philippe
- MacCarthy**, Desmond: Radclyffe Hall
Macé-Scaron, Joseph: comunitarismo
Macé, G.: esterilidad
Machtan, Lothar: extrema derecha
MacKenzie, Compton: Inglaterra; Radclyffe Hall
MacLean, Donald: Inglaterra; traición
Madesclaire, Tim: gueto
Magnan: exhibicionismo; psiquiatría
Maher, Anthony: Irlanda
Mahoma: India, Pakistán, Bangladesh; Magreb
MAIF: publicidad
Maimónides: judaísmo
Malalas, Jean: Justiniano
Malambo, Vincent: África austral
Malinowski, Bronislaw: África central y África oriental; antropología
Mallarmé, Stéphane: danza
Mallein, Vianney: anti-PACS
Malraux, André: cine
Man, Beenie: canción
Manca, Joseph: artes plásticas
Mandela, Nelson: África austral
Mandela, Winnie: África austral
Mandelson, Pyer: escándalo
Mangeot, Philippe: escuela; medios de comunicación
Mangüé: homoparentalidad
Mankiewicz, Joseph: cine
Mann, Klaus: escuela; extrema derecha; Gide, André; Hirschfeld, Magnus
Mann, Thomas: literatura
Mao Tse-Tung: comunismo
Mapplethorpe, Robert: artes plásticas
Maquiavelo: Enrique III
Marais, Jean: contagio; Francia
Marble ASS: Balcanes
Marcel, Alain: canción
Marcellin, Raymond: Francia
Marcha mundial de las mujeres: feminismo; lesbofobia
Marchais, Georges: comunismo
Marcial: canción; heterosexualismo; humor; Italia; literatura
Marco Antonio: Italia; violencia
- Marcuse**: filosofía; sociología
Marges: proselitismo
Margueritte, Victor: Francia; literatura
María Antonieta: caricatura; Francia; música
María Cristina: España
Maritain, Jacques: Gide, André
Marivaux: desenfreno
Marlowe, Christopher: caricatura; Inglaterra
Marrou, Henri-Iréné: escuela; historia
Martel, Frédéric: comunitarismo; Francia; gueto; sida
Martin du Gard, Roger: caricatura; escuela; literatura; Francia
Martin, Hélène: canción
Martin, Thierry: Villon, François
Martineau-Géniéys, Christine: Villon, François
Martire, Pietro: América Latina
Marx, Karl: comunismo; Rusia; sociología
Mason, Angela: medios de comunicación
Masques: asociaciones
Massimi, Pacífico: canción
Mata cabros: extrema derecha
Mathew, Theobald: policía
Mathieu, Nicole-Claude: feminismo; lesbofobia
Matignon, Renaud: medios de comunicación
Mattachine Society: América del Norte; McCarthy, Joseph; medios de comunicación; Stonewall
Mattéi, Jean-François: florilegio; Francia
Maclair, Camille: Gide, André; florilegio; proselitismo
- Maudsley**: transfobia
Maugham, Somerset: fascismo; escándalo
Maugiron, Louis de: favoritos
Maupin, Armistead: familia; matrimonio
Maurel: canción
Mauriac, François: canción; cine; exhibicionismo; Gide, André; literatura; proselitismo
Maurras: Pétain, Philippe
Maussion: Custine, Astolphe de
Maxwell-Fyfe, David: Inglaterra; policía
Mayol, Félix: canción; música
Mays, Vickie: suicidio
Mazarino: canción; Francia; literatura; música
Mazrui, Ali: África central y África oriental
MC Solaar: canción
McCarthy*: América del Norte; Introducción; *outing*; proselitismo; traición
McClenaghan, Brend: Irlanda
McDonald, Hector: escándalo
McIntosh, Mary: anormal; esencialismo/construccionismo
McKinney, Aaron J.: Shepard, Matthew
McLiammoir, Micheal: Irlanda
McNeil, John: teología; ortodoxia
McWilliam, M.: Irlanda
Mead, Margaret: antropología
Mecano: canción

- Mégret**, Bruno: anti-PACS; extrema derecha
Mehta, Deepa: cine; feminismo
Meier, Karl: Suiza
Meisinger, Josef: Alemania
Mekachera, Hamlaoui: Francia
Melman, Charles: homoparentalidad
Melmoth, Sebastian: Wilde, Oscar
Melo, Galvão de: Portugal
Melton: psicología
Memmi, Albert: prisión
Mendel, Gregori: degeneración
Mendes-Leite, Rommel: antropología
Ménélik: canción
Ménétreil, doctor: Pétain, Philippe
Mercier, Louis-Sébastien: Francia
Merrick, Jeffrey: historia
Méry Jules: Francia
Mescherskii (príncipe): Rusia
Meylan, Michel: florilegio; política
Meynard, Philippe: Francia; política
Michelet, Edmond: comunismo; historia; Mirguet, Paul
Miguel Ángel: artes plásticas: caricatura; heterosexismo; historia; literatura
Milk, Harvey: policía
Mikoyan: Rusia
Mill, John Stuart: historia
Millet, Kate: lesbofobia
Millon, Charles: anti-PACS; Boutin, Christine; Pétain, Philippe
Milósevic, Slobodan: Balcanes; ortodoxia
Milton, Georges: canción
Minartz: caricatura
Mirabeau: desenfreno; esterilidad
Mirguet*, Paul: asociaciones; despenalización; escuela; Europa del Norte; Francia; medios de comunicación; policía; política; tratamientos
Mishima: cine; Japón
Missy: danza; policía
Mistinguyett: canción
Mitterrand, François: asociaciones; cine; despenalización; medios de comunicación; Mirguet, Paul; policía; política; tolerancia
Miwa: cine
Miyard, Jacques: florilegio; gayfobia
MLF: feminismo
Moberly, E.: ortodoxia
Mogutin, Yaroslav: gulag
Moix, Terenci: España
Molay, Jacques de: Francia; Inquisición
Molé, Mathieu: caricatura
Molinaro, Édouard: Francia
Molinier, Odard de: Inquisición
Moll, Albert: psiquiatría; transfobia
Moltke, Kuno von: Alemania; Hirschfeld, Magnus; Eulenburg-Hertefeld, Philipp zu, o el asunto Eulenburg; escándalo
Monette, Paul: escuela
Moniz, Egas: Portugal
Monseñor* (hermano del rey): canción; favoritos; Francia
Montagu de Beaulieu, Edward: escándalo; Inglaterra; medios de comunicación
Montaigne: Wilde, Oscar
Montand, Yves: asociaciones
Montenegro (príncipe de): Balcanes
Montesquieu: decadencia; desenfreno; Francia; música
Montesquiou, Robert de: caricatura; literatura
Montfort, Eugène: literatura
Montgomery: ejército; historia
Montherlant, Henri de: escuela
Montmorency, duque de: policía
Mora, Édith: Safo
Moral Majority: contagio; matrimonio; protestantismo
Moravia: Pasolini
Moreau, Gilles: publicidad
Morel, Bénédicte-Auguste: biología; degeneración
Morrissens, Éliane: asociaciones
Mounier, Emmanuel: Francia
Mouron: canción
Movimiento Suizo de la Amistad: Suiza
Mugabe, Robert: África austral; medios de comunicación
Mühlhahn, Catharina Margaretha: Alemania
Mujeres de Negro: Balcanes
Mulingi, doctor: África austral
Mulligan, Robert: cine
Mumm, Reinhard: Alemania; medios de comunicación
Munster, Sebastian: caricatura
Murat, Mme de: Francia
Murray, Philippe: comunitarismo
Murdoch, Rupert: medios de comunicación
Murray, Arnold: Turing, Alan
Murray, Stefan O.: islam
Muselier, Renaud: Francia; homoparentalidad; política
Museveni, Yoweri: África central y África oriental
Musil, Robert von: escuela
Musonda, Gershom: África austral
Mussolini: deportación; fascismo; Italia
Muza, Kasongo (reverendo): África central y África oriental
Mwanga: África central y África oriental
Myara, Charles: gueto
Nabokov: Rusia
Nabozny, Jamie: escuela
Nadaud: canción
Namdeo, Urmila: India, Pakistán, Bangladesh
Napoléon: policía
National Gay & Lesbian Task Force: ejército

National Gay Task Force: asociaciones; medios de comunicación

National Lesbian & Gay Journalists Association: medios de comunicación

Navarre, Yves: cine

Nazier, François: Francia

NCGLE: África austral

Ndjewel, Jean: África occidental

Nerón: historia; Italia

Newton, Esther: comunitarismo; historia

Nichols, Beverley: Wilde, Oscar

Nicolás I: Custine, Astolphe de

Nicolay, Nicolas de: antropología

Nietzsche, Friedrich: diferencia de sexos; filosofía; tolerancia

Nifonte: Rusia

Nijinska, Bronislava: danza

Nijinski: danza

Nixon, Richard: Buchanan, Pat

Nizard, Alfred: suicidio

Nodier, Charles: Custine, Astolphe de

Noiriel, Gérard: Francia

Norris, David: Irlanda

Nott-Bower, John: policía

NSDAP: Alemania

Nujoma, Sam: África austral

Núñez de Balboa, Vasco: América Latina

Nureyev, Rudolf: comunismo; danza

NVIH-COC: asociaciones

O'Brien, Kate: Irlanda

Observatorio del PACS: anti-PACS; *lobby*

OCCUR: Japón

Odon, Jacques: asociaciones

Olearius: Rusia

Olivares, conde-duque de: España; Inquisición

Olivier, Laurence: cine; escándalo

Omar (mulá): Oriente Próximo

Ombreval, Ravot d': policía

ONE: medios de comunicación

ONU: asociaciones

Oppenheimer, Agnès: transfobia

Opus Dei: proselitismo

Orígenes: ortodoxia

Orleáns, Gastón d': Monseñor

Ornano, Michel d': cine

OSEEH: Suiza

Oshima: Japón

OSL: Suiza

Oswald, Richard: Alemania; cine; Hirschfeld, Magnus

OTAN: ejército

Ottoboni, cardenal: música

OutPost: *outing*

OutRage: medios de comunicación

OutWeek: *outing*

Ouvrard, Gaston: canción

Ovidio: caricatura; Italia

PACS: adopción; anti-PACS; antropología; Boutin, Christine; canción; clases sociales; comunitarismo; escuela; esterilidad; Europa del Norte; exhibicionismo; familia; feminismo; florilegio; Francia; gayfobia; heterofobia; heterosexismo; historia; homoparentalidad; Introducción; Juan Pablo II-Vaticano; *lobby*; matrimonio; medios de comunicación; orden simbólico; *outing*; pedofilia; peligro; política; psicoanálisis; retórica; sida; sociología; SOS Homofobia; suicidio; tolerancia; trabajo (mundo del); universalismo/diferencialismo; vida privada; violencia; vocabulario

Paisley, Ian: Inglaterra

Palatina (princesa): ejército; Monseñor

Paradjanov, Serguei: cine; comunismo; gulag

Parayre: suicidio

Parès, Philippe: canción

Park: Inglaterra

Parker, Holt N.: Safo

Pascal, Barrie: policía

Pasolini*, Pier Paolo: cine

Pasqua, Charles: caricatura; Francia; medios de comunicación

Pasqualini, Jean: comunismo

Passi: canción; música

Pastre, Geneviève: asociaciones

Pater, Walter: Wilde, Oscar

Pausanias: filosofía

Pearse, Padraig: Irlanda

Pedro I: Rusia

Peers, Linda: lesbofobia

Péguy, Charles: escuela

Peheu, Jean: canción

Pelletier, Madeleine: Francia; policía

Pelosi, Pino: Pasolini

Pemberton, Noel: danza

Perchicot: canción

Pérez, Antonio: Inquisición

Pero, Ross: Buchanan, Pat

Perrot, Michèle: orden simbólico

Perugino: artes plásticas

Pessoa, Fernando: Portugal

Pétain*, Philippe: deportación; ejército; extrema derecha; Francia

Peters, Georges: cine

Peters, Peter J.: extrema derecha

Petrelis, Michael: *outing*

Petronio: heterosexismo; humor

Peurifoy, John: McCarthy, Joseph

Peyrefitte, Roger: cine; escuela; historia

Pfeiffer, Édouard: Pétain, Philippe

Pharr, Suzanne: feminismo

Phelps, Fred: Shepard, Matthew

Philippe, Pierre: canción

Piaf, Édith: ejército

Picquart, Georges: extrema derecha

- Pierre y Gilles:** artes plásticas
Pierre, Roger: Francia
Pillard: genética
Pinard (sustituto): Custine, Astolphe de
Pincherle, Marc: música
Píndaro: heterosexismo; literatura
Pink Cross: Suiza
Pinkern, Gert: Villon, François
Pinochet: ejército
Pinton, Michel: anti-PACS; florilegio; Francia
Piñera, Virgilio: Arenas, Reinaldo
Pirie, Jane: Inglaterra
Pitt-Rivers, Michael: Inglaterra
Pitte, Jean-Robert: gueto
Pityane, Barney: África austral
Plagnol, Henri: Francia
Plamondon, Luc: canción
Platón: alteridad; escuela; filosofía; Grecia antigua; historia; ortodoxia
Pliouchtch, Leonid: comunismo
Plon, M.: psicoanálisis
Plummer, Kenneth: sociología
Plutarco: historia
Poirier, Guy: antropología
Poiry, Jean: canción; literatura
Pollak, Michael: Francia; sociología
Polnareff, Michel: canción
Pontchartrain: escuela
Pop, Iggy: música
Porché, François: Francia
Portal, Georges: protestantismo
Portillo, Michael: escándalo
Poulenc, Francis: danza
Pouly-Dachary, Jean-Claude: ejército
Pourriol: caricatura
Pourtalès, Guy de: Gide, André
Poussy, Guy: comunismo
Présent: pedofilia
Prévost (abad): desenfreno
Primo de Rivera: España
Prince: música
ProChoix: anti-PACS; gayfobia; *lobby*; política
Procopio: Justiniano
Prokhoris, Sabine: Francia
Proudhon: comunismo; florilegio; literatura
Proust, Marcel: asociaciones; canción; caricatura; criminal; desenfreno; escándalo; escuela; exhibicionismo; filosofía; Leduc, Violette; literatura; proselitismo; traición
Pseudo-Lucien: caricatura

Queensberry (marqués de): Wilde Oscar
Question de genre: cine
Questions féministes: feminismo
Quiminal: antropología

Rabanne, Paco: sida

Rabelais, François: humor
Rable: Safo
Rachilde: exhibicionismo
Radclyffe Hall*: escándalo; Inglaterra; literatura; medios de comunicación; Prólogo
Raevel: ejército
Rafael: artes plásticas
Raffalovitch, Marc-André: Francia
Raffarin, Jean-Pierre: *outing*
Ragan Jr., Bryant T.: historia
Rais, Gilles de: historia
Rajabhat Institutes Council: Sureste asiático
Ramadan, Hani: sida
Rameau: música
Ramien, Th.: Hirschfeld, Magnus
Rank, Otto: psicoanálisis
Ranks, Shabba: canción
Raquena, Antonio: América Latina
Ras l'Front: anti-PACS
Ratzinger (cardenal): Juan Pablo II-Vaticano
Raucat, Thomas: exhibicionismo
Raucourt: canción; caricatura
Ravaillac: caricatura
Reagan, Ronald: América del Norte; Bryant, Anita; Buchanan, Pat; medios de comunicación
Réau, Lottis: artes plásticas
Rebatet, Lucien: música
Recesvinto: Alemania
Redford, Robert: cine
Redl, Alfred: ejército; escándalo
Redondo, Estêvão: América Latina
Reed, Lou: música
Régine: canción
Reich, Wilhelm: comunismo; escuela; psicoanálisis
Reinach: caricatura
Remafedi, Gary: suicidio
Rémés, Éric: criminal
Rémy: criminal
Renard, Charles-Noël: Francia; literatura
Renard, Pierre: criminal; medios de comunicación
Renaud: canción
Rétif de La Bretonne: desenfreno
Reuter, Otto: canción
Reval, Gabrielle: escuela
Revel, Jean-François: comunitarismo
RFSL: asociaciones
Rhodes, Cecil: África austral
Ricardo Corazón de León: historia
Rich, Adrienne: feminismo; heterosexismo; Introducción; lesbofobia
Right Companion: África central y África oriental
Rihal, Hervé: homoparentalidad
Rilke, Rainer María: Hirschfeld, Magnus
Rinpoché, Patrul: budismo
Riolan, doctor: Francia
Rivette, Jacques: cine
Rivgauche, Michel: canción

- Roberti**, Ercole d': artes plásticas
Robertson, Pat: protestantismo
Robespierre, Maximilien: extrema derecha
Robinson, Mary: Irlanda
Rocard, Michel: política
Rocca, Robert: canción
Rochefort, C.: feminismo
Rodwell, Craig: asociaciones
Rohff: canción; música
Röhm, Ernst: Alemania; escándalo; extrema derecha; fascismo; Hirschfeld, Magnus; historia
Roland, Thierry: Francia
Romero, Jean-Luc: *outing*; política
Romini: Alemania
Ronsard, Pierre de: canción; Francia; literatura
Roosevelt: América del Norte
Rosebery: escándalo
Rosner: judaísmo
Ross, Robert: Wilde, Oscar
Rossignol, Jean: asociaciones
Rostand, Maurice: caricatura
Rotello, Gabriel: *outing*
Roth, Claudia: Derecho europeo; trabajo (mundo del)
Roudinesco, Élisabeth: psicoanálisis
Rougemont, Denis de: heterosexismo
Roulleaux-Dugage, Henri: Francia
Rousseau, Jean-Baptiste: canción; desenfreno
Rousseau, Jean-Jacques: alteridad; filosofía; Francia; sociología
Rouvier: policía
Royal, Ségolène: cine; escuela
Rozanov, Vassili: comunismo; Rusia
Rüdin, Ernst: genética; esterilidad
Ruquier, Laurent: humor
Russo, Vito: cine; criminal; medios de comunicación
- SA**: Alemania
Sa'di, Shaykh: Oriente Próximo
Saba, Umberto: literatura
Sabran: Custine, Astolphe de
Sachs, Maurice: Leduc, Violette; traición
Sachsenhausen: Alemania
Sackville-West, Vita: escándalo
Sade: desenfreno; filosofía
Safo: filosofía; Francia; Grecia antigua; heterosexismo; literatura
Sagan, Léontine: escuela
Saint-Agen: Safo
Saint-Paul, Georges: Francia
Saint-Pavin: canción
Saint-Réal: desenfreno
Saint-Simon Courtemer, Léontine de: Custine,
Saint-Simon: Francia
Sainte-Barbe, Edward: Custine, Astolphe de
Sainte-Claire, Deville Henri: escuela
Salisbury: Wilde, Oscar
Sallé (Mlle): canción
- Sami**, Abdul: Oriente Próximo
san Pablo*: contra natura; desenfreno; España; filosofía; florilegio; herejía; judaísmo; ortodoxia; psicoanálisis; teología
san Pedro Damián*: florilegio; teología
Sánchez Silva, José María: España
Sand, George: escuela
Sanders, Doug: América del Norte
Sandrey: canción
Sarah: esterilidad
Sardou, Michel: canción; música
Sargent, John Singer: artes plásticas
Sarkozy, Nicolas: anti-Pacs
Sartre, Jean-Paul: alteridad; caricatura; escuela; filosofía; Francia
Sartre, Maurice: historia
Scarron: literatura
Schacht, Joseph: islam
Schild, Marteen: islam
Schiltz, Marie-Ange: suicidio
Schirmann: judaísmo
Schmalz, Jeffrey: medios de comunicación
Schmitt, Arno: islam
Schneider, Maria: cine
Schneider, Michel: comunitarismo
Schoedler, Tom: *outing*
Schreber: psicoanálisis
Schuklenk, Udo: esencialismo/construccionismo
Schünzel, Raymond: cine
Scola, Ettore: fascismo
Scorsese: anti-PACS
Scott, Norman: escándalo
Sébille, Henri: caricatura
Seel, Pierre: policía; deportación
Séguin, Philippe: *outing*
Senancour: literatura
Séneca: Italia
Sergent, Bernard: caricatura; historia
Serrault, Michel: literatura
Seslj, Vojislav: Balcanes
SETA: asociaciones
Sévigné (Mme de): desenfreno
Shakespeare, William: escuela; heterosexismo; literatura
Shepard, Denis: Shepard, Matthew
Shepard, Judy: Shepard, Matthew
Shepard*, Matthew: América del Norte
Shirâzi, Hâfez: Oriente Próximo
Shrivastav, Leela: India, Pakistán, Bangladesh
Sibony, Daniel: homoparentalidad; psicoanálisis
Sida Info Service: *lobby*
Signorile, Michelangelo: *outing*
Simetría: Suiza
Simonet: policía
Singly, François de: sociología
Sión: ortodoxia
Sirkes, Joél: judaísmo

- Sisser, Pierre:** humor
Sitruk, Joseph: florilegio
Sixto IV: Inquisición
Smith, Jeannette: ejército
Smith, K. T.: Introducción
Smollett: Inglaterra
Smyana: música
Smyth, Ethel: música
Socárides: psicología
Societies for the Reformation of Manners: Inglaterra
Sócrates: caricatura
Sofer, Jehoda: islam
Sohn, Anne-Marie: Francia
SolEnSi: sida
Solidor, Suzy: canción
Soloviev, Sergei: Rusia
Solzhenitsin: gulag
Somerville, Jimmy: policía
Sora, Nil de: ortodoxia; Rusia
SOS Homophobia*: *lobby*
SOS Racismo: SOS Homofobia
Soubeyran: canción
Souday, Paul: Gide, André; literatura; proselitismo
Soukaz, Lionel: cine
Sousa, Filipa de: América Latina
Sozomeno: Teodosio I
Spender, Stephen: Inglaterra; traición
SPLA: África central y África oriental
SS: Alemania
Ssenyonjo, Christopher: África central y África oriental
Stalin: comunismo; Francia; gulag; Introducción; Rusia
Starr, Joey: canción
Stasi: Alemania
Steinberg, SyIvie: Francia
Steiner, Yann Andréa: Duras, Marguerite
Steinlen (ilustrador): caricatura
Stendhal: Custine, Astolphe de
Stern, August: gulag
Stern, Mikhail: gulag
Stonewall: Bryant, Anita; McCarthy, Joseph; medios de comunicación; policía
STRAIGHT: proselitismo
Strauss, Richard: música
Sturup, Georg: transfobia
Suetonio: censura; historia
Sullerot, Évelyne: homoparentalidad
Summer, Anthony: Hoover, J. Edgar
Supervivientes: anti-PACS
Súrbois, Marie-France: anti-PACS
Suvórov: Rusia
Swetchina (Mme): Custine, Astolphe de

T.O.K.: canción
Taarji, Hinde: Magreb

Tachan, Henri: canción
Taglioni, Marie: danza
Taguieff, Pierre-André: comunitarismo
Take: Japón
Tamagne, Florence: historia
Tapine: Oriente Próximo
Tarde, Gabriel: Francia
Tardieu, Ambroise: contagio; criminal; escuela; florilegio; Francia; medicina legal; pedofilia; policía; psiquiatría
Tarnero, Jacques: criminal
Tatchell, Pyer: África austral; historia; medios de comunicación
Taxi-Girl: canción
Taxil, Léo: Francia
Taylor, Alex: escuela
Tchaïkovski, Piotr Ilitch: comunismo; música
Tchekhov: Rusia
Teddy Awards: cine
Teena, Brandon: Shepard, Matthew
Teissier, Guy: *lobby*
Teixeira, Judite: Portugal
Templarios: Introducción
Teoctista: Balcanes
Teodora: Justiniano
Teodosio*: teología
Teófanos: Justiniano
Tessier, Marc: medios de comunicación
Tessmann, Günther: África central y África oriental
Tétu: ejército; canción
TFP: anti-PACS; medios de comunicación
Thatcher, Margaret: Inglaterra
The Advocate: *outing*
Théra, abad: policía
Thérive, André: Francia
Théry, Irène: anti-PACS; antropología; familia; florilegio; Francia; gayfobia; homoparentalidad; orden simbólico; sociología
Thibault, Jean-Marc: Francia
Thibon, Gustave: Pétain, Philippe
Thoinot, doctor: Francia
Thomas, Gary C.: música
Thorez, Maurice: comunismo
Thorpe, Jeremy: escándalo
Tiberio: Italia
Tíbulo: heterosexismo; literatura
Tin, Louis-Georges: escuela
Tissot: escuela
Többen, Heinrich: contagio
Togurdo, Marcel: anti-PACS
Tolson, Clyde: Hoover, J. Edgar
Tomás de Aquino (santo): biología; desenfreno; España; esterilidad; filosofía; Francia; herejía; literatura; teología; vicio
Tongzhi: China
Tort, Michel: familia
Toubon, Jacques: Francia

- Touchet**, Mervin: Inglaterra
Tout: policía
Towles, Joseph: África central y África oriental
Trefusis, Violet: escándalo
Trenet, Charles: canción; música
Trifonov, Gennadi: gulag
Troubridge, Ernest: Radclyffe Hall
Troubridge, Una: Radclyffe Hall
Trout, Hall Colyte: Leduc, Violette
Truffaut, François: asociaciones
Truman: McCarthy, Joseph
Tsang, Daniel C.: policía
Tudjman, Franco: Balcanes
Turing*, Alan: Inglaterra
- UEH**: asociaciones
Ulrichs, Karl Heinrich: comunismo; esencialismo/
 construccionismo; Hirschfeld, Magnus; inver-
 sión; Portugal; Suiza
UMAP: Arenas, Reinaldo
Umbral, Francisco: España
UNAF: anti-PACS
Unión de amas de casa: anti-PACS
Unión de defensa de los heteros: anti-PACS
Unión de las familias musulmanas: anti-PACS
Unitarian Universalist Church: protestantismo
Uvarov: Rusia
- Vaerny**, Carl: endocrinología; Himmler, Heinrich
Vale, Peter: África austral
Valentin, Albert: Francia
Valentiniano: teología
Valery, Paul: danza
Vallois, Philippe: cine
Van Parys, Georges: canción
Vance, Carole: esencialismo/construccionismo
Varenne, Pierre: canción
Veber, Serge: canción
Vendôme (duque de): canción; Francia
Ventura, Ray: canción
Verlaine, Paul: caricatura; Safo
Vermandois, conde de: canción; contagio; desen-
 freno; Francia
Vertés: caricatura
Viau*, Théophile de: canción; caricatura; censura;
 desenfreno; Francia; literatura
Vice-Versa: medios de comunicación
Victor, Albert: Inglaterra
Vidal, Gore: cine
Vignale, Antonio: canción
Vignons, Max des: caricatura
Vila Franca, conde de: Portugal
Vilbert: canción
Villemot, Jean: caricatura
Villette, marqués de: caricatura
Villiers, Philippe de: anti-PACS; florilegio; Francia;
 Pétain, Philippe
- Vinci**, Leonardo da: artes plásticas; Italia
Viony, Catherine: Leduc, Violette
Virgilio: heterosexismo; historia; literatura
Visconti: extrema derecha
Vital, Orderic: Inglaterra; desenfreno
Vitoria, Francisco de: Inquisición
Vivien, René: Safo
Vlasta: asociaciones
Vock, Anna: Suiza
Voisin: Viau, Théophile de
Voltaire: decadencia; desenfreno; Francia; Introduc-
 ción; literatura; tolerancia; trabajo (mundo del)
Voyer, capitán: ejército
- Wafer**, Jim: islam
Wallace, Henry: Hoover, J. Edgar
Wallace, Mike: medios de comunicación
Wamala, cardenal: África central y África oriental
Watanabe, Tsuneo: Japón
Webster, Martin: extrema derecha
Weeks, Jeffrey: esencialismo/construccionismo;
 historia
Wehrmacht: Alemania
Weinberg, George: humor; Introducción; Oriente
 Próximo; psicología
Weinberg, Martin: suicidio
Welcker: Safo
Weld, William: escuela
Welzer-Lang, Daniel: Introducción; violencia
Wertham, Fredric: cómics
West, Mae: cine
West, Rebecca: Balcanes
Weygand: ejército
Weyrich: anti-PACS
Wherry, Kenneth: traición
White, Arnold: Inglaterra; traición
Whitman, Walt: heterosexismo
WHK: Alemania
Wiaz: caricatura
Wilde*, Oscar: asociaciones; canción; comunismo;
 contagio; criminal; danza; escándalo; escuela;
 Eulenburg-Hertefeld, Philipp zu, o el asunto
 Eulenburg; fascismo; Inglaterra; Introducción;
 Irlanda; literatura; medios de comunicación
Wildeblood, Peter: Inglaterra
Willemetz, Albert: canción
Williams, Pete: *outing*
Williams, Tennessee: literatura; policía
Williams, Walter L.: antropología
Wills: Wilde, Oscar
Willy y Ménalkas: Francia; literatura
Willy: proselitismo
Wilmot, John: Inglaterra
Wilson, Edward O.: biología
Winckelmann: Wilde, Oscar
Winkler, J. J.: Safo
Winter, Jean-Pierre: esterilidad; homoparentalidad

Wittig, Monique: feminismo; heterosexismo; Le-
duc, Violette; lesbofobia

Wolfenden: McCarthy, Joseph; Mirguet, Paul

Wolfender, John: Inglaterra

Wolff, Larry: Balcanes

Woods, Marianne: Inglaterra

Woolf, Leonard: Radclyffe Hall

Woolf, Virginia: escuela; Radclyffe Hall

Wowereit, Klaus: Alemania

Xanrof, León: canción

Yannakopoulos, Kostas: Balcanes

Yanne, Jean: Francia

Young, barón: escuela

Yourkine, Youri: comunismo

Yourkoune, Youri: Rusia

Zacchias: medicina legal

Zaniboni: canción

Zazie: canción

Zerolo, Pedro: España

Zola, Émile: caricatura; comunismo; degeneración;
Francia; Hirschfeld, Magnus

Zoppo, Marco: artes plásticas

Zulu, Alfred: África austral

Créditos de las ilustraciones

Inglaterra: British Library.

caricatura, Eulenburg-Heterfeld, inversión, policía, esterilidad: Patrick Cardon y el Centro GayKitschCamp.
danza, Enrique III: Bibliothèque nationale.

literatura, perversiones, política, Sodoma, transfobia, violencia: Louis Godbout y los archivos de gays y lesbianas de Quebec.

Oriente Próximo: AFP.

publicidad: Comercial Closet.

sida: AP.

Varias personas han contribuido a la iconografía de esta obra: tengo que dar las gracias a Biffi, Gérard Koskovitch, Samira Ouardi, Laurent Avezou, y agradecer especialmente su colaboración a Patrick Cardon y Louis Godbout que, muy amablemente, han puesto a nuestra disposición sus preciosos fondos documentales.

Esta obra, única en su género, ha reunido a setenta y seis especialistas de distintas disciplinas para examinar el problema de la violencia física, moral o simbólica de la que los homosexuales han sido, y aún siguen siendo, habitualmente objeto. A lo largo de sus páginas, el lector encontrará análisis acerca de las prácticas y los discursos homófobos, sus teorías y justificaciones, sus apóstoles y sus víctimas más conocidas, las instituciones y los espacios sociales y geográficos de las crispaciones homófobas.

Como dice su director, «la homofobia común se aloja más bien en los intersticios del silencio». Con sus análisis a un tiempo históricos y sociológicos, este diccionario se presenta como una síntesis que quiere contribuir tanto a la reflexión como a la evolución de las ideas.

«¿Cómo podemos cambiar la mirada hacia el Otro y poner en práctica los valores del respeto, de la generosidad y de la fraternidad? ¿Cómo se pueden desmontar los mecanismos sociales, psicológicos y políticos del rechazo y de la intolerancia? Esta obra también tiene el mérito de proponer respuestas a estos interrogantes fundamentales. Porque para avanzar es necesario comprender.»

Bertrand Delanöe, alcalde de París

Louis-George Tin (Martinica, 1974), además de sus trabajos sobre literatura francesa, ha demostrado un claro compromiso con la cuestión gay y lesbiana, fruto del cual son la fundación de la asociación Homonormalités en 1997 o el establecimiento en 2005 del Día Mundial de la Lucha contra la Homofobia, iniciativa que le ha valido diversos premios internacionales, como el Golden Tulipak de Estocolmo, el Tolerancia de Berlín o el IGLCN de Moscú. A partir de 2004, se ha implicado asimismo en la lucha contra las discriminaciones raciales, fundando el CRAN (Conseil Représentatif des Associations Noires).



www.akal.com