



Christo Casas

Maricas malas

*Construir un futuro colectivo
desde la disidencia*

PAIDÓS

Christo Casas

Maricas malas

Construir un futuro colectivo
desde la disidencia

PAIDÓS Contemporánea

1.ª edición, septiembre de 2023

© Christopher Casas Martínez, 2023

© de todas las ediciones en castellano,
Editorial Planeta, S. A., 2023
Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.
Avda. Diagonal, 662-664
08034 Barcelona, España
www.paidos.com
www.planetadelibros.com

ISBN: 978-84-493-4140-3

Maquetación: Realización Planeta

Depósito legal: B. 12.286-2023

Impresión y encuadernación en Huertas Industrias Gráficas, S. A.

El papel utilizado para la impresión de este libro está calificado como papel ecológico y procede de bosques gestionados de manera sostenible.

La lectura abre horizontes, iguala oportunidades y construye una sociedad mejor. La propiedad intelectual es clave en la creación de contenidos culturales porque sostiene el ecosistema de quienes escriben y de nuestras librerías. Al comprar este libro estarás contribuyendo a mantener dicho ecosistema vivo y en crecimiento.

En **Grupo Planeta** agradecemos que nos ayudes a apoyar así la autonomía creativa de autoras y autores para que puedan seguir desempeñando su labor.

Dirígete a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesitas fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puedes contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

Impreso en España – *Printed in Spain*

Sumario

Introducción	13
1. Maricón, que suena a bóveda	21
2. El matrimonio igualitario fue una derrota	61
3. Maricas buenas.....	101
Interludio	149
4. Maricas malas	153
5. Apología de la anormalidad	191
6. Amariconad el mundo	215
Conclusiones	253
Notas.....	273

Capítulo 1

«Maricón, que suena a bóveda»

Maricon. El hombre afeminado, que se inclina a hazer cosas de muger, que llaman por otro nombre Marimaricas; como al contrario dezimos Marimacho la muger que tiene desembolturas de hombre.

Tesoro de la lengua castellana o española (1611),
SEBASTIÁN DE COVARRUBIAS

La sociedad capitalista fabrica lo homosexual como produce lo proletario.

El deseo homosexual (1972),
GUY HOCQUENGHEM

Describo la heterosexualidad no como una institución sino como un régimen político.

El pensamiento heterosexual y otros ensayos (1992),

MONIQUE WITTIG

«¡Mariquita! ¡Mariquita! ¡Mariquita! ¡Mariqui...!» Un coro de voces masculinas impide al artista concentrarse en la canción. Al fondo del teatro, en una oscuridad que permite con su velo de anonimato aflorar la valentía en su concepción más masculina posible, unos hombres —se dice que falangistas— hacen mofa del cantante y sus dejes amanerados, probablemente ataviado con uno de sus trajes afeminados, con holgados volantes y coloridos flecos. No se sabe si estaba por entonar *La bien pagá*, *Ojos verdes* o *Están clavadas dos cruces*, porque lo cierto es que la canción no siguió. Ni una sola nota, afinada o desafinada, salió del gajnate de Miguel de Molina mientras duraron los insultos. Con su gracejo natural, su muñeca blanda y su acento floreado, se cuenta que levantó la mano hasta callar la orquesta, hasta callar al público y hasta calar con la mirada fija en aquellos fantasmas al fondo del teatro, para decir: «Mariquita no; maricón, que suena a bóveda».

No se sabe si esta anécdota es cierta. Como diría Lidia García, investigadora y divulgadora sobre el fenómeno de la copla con una perspectiva queer, «se cuenta, se rumorea, como todo en estos lares», siendo

los lares en cuestión una dictadura franquista que perseguía con firmeza la disidencia afectivo-sexual y de género, fuera cual fuera esta y se manifestara como se manifestase. Lo que sí que es cierto, sin duda alguna, es que a Miguel de Molina lo secuestraron una noche a la salida del Teatro Pavón, donde actuaba a diario interpretando un género asociado a lo femenino como es la copla, lo llevaron a las afueras de Madrid, lo apalearon y lo abandonaron con la cabeza afeitada. Esto último era una de las formas más comunes de humillar a las personas sospechosas de ser republicanas en la posguerra. Y Miguel, más que sospechoso, era un republicano confirmado y descarado que, cosiendo sus propios trajes de lunares y colores, había actuado para el Socorro Rojo y la Aviación Republicana, entre muchos otros públicos. Así lo reconocería orgullosamente él mismo desde el exilio en Argentina años después.

Esta anécdota —o mito— de Miguel de Molina, que por suerte pudo escapar de una España hostil antes de que lo mataran como a tantos otros en sus mismas condiciones, me resulta útil para explicar qué entiendo yo por *maricón*, y por qué he escogido esa palabra como centro gravitatorio de este libro. Sí, marica, mariquita o maricón, pero no gay ni homosexual. Miguel de Molina no follaba en el escenario. A Miguel de Molina no se le conocía ninguna pareja de su mismo género más allá de los rumores. Miguel de Molina jamás fue visto de la mano en público con un

amante, ni paseó ningún novio por delante de los juzgados de plaza Castilla, ni probablemente albergó nunca la intención de casarse, adoptar y crear una familia homoparental. Pero a Miguel de Molina lo odiaban por maricón, porque lo marica trasciende, por mucho y de lejos, lo que ocurre en la privacidad de la cama, tras las puertas de un armario o bajo llave en el dormitorio. Ser maricón anticipa cómo nos sentimos, qué deseamos o cómo nos relacionamos con terceros, porque todas las maricas lo somos ya antes de saberlo. Ser maricón, como ser heterosexual, es algo que se practica a diario y que se percibe sin nombrarlo siquiera. Es una etiqueta que designa una forma específica de relacionarse con los demás y de ocupar el espacio público.

Ser maricón no solamente trasciende o antecede lo afectivo-sexual, sino que se puede ser y se es maricón sin amar, desear o practicar sexo con otros hombres, como se es otras muchas etiquetas que hacen referencia a nuestras identidades diversas sin que el sexo ni el amor medien en ello. Y ser maricón, además, es de todo menos permanente, eterno, inmutable: es una identidad en constante movimiento, en constante adaptación, que se presenta más o menos según quien mire, que se señala más o menos según quien juzgue, que puede esconderse por inseguridad o por miedo, y que puede mostrarse por provocación o por orgullo. Esta fluidez, esta capacidad de escabullirse, esta modulación es también una amenaza para la

estabilidad de lo cisheterosexual, que se pretende eterno y natural, pues nunca sabes dónde aparecerá una locaza haciendo tambalear los cimientos del sistema con su pluma, sus gritos o sus tacones.

Locaza, el maricón inestable

«*Vous êtes Hitler!*» Un grito impide al filósofo concentrarse en su discurso. «¡Es usted Hitler! ¡Fuera de aquí!» En una de las primeras filas del auditorio, en una oscuridad que permite con su velo de anonimato aflorar la valentía en su concepción más académica posible, un miembro de la École de la Cause freudienne profiere un grito contra el ponente. Parece que no han pasado décadas desde que un coro de voces quisiera humillar a Miguel de Molina sobre el escenario, pero estamos en París y es 2019. Ataviado con un jersey de cuello alto, con su ya clásico bigote fino, Paul B. Preciado se carga del mismo valor que tuvo el coplero y espeta ante los 3.500 psicoanalistas que han venido a escucharle ignorarle: «Yo soy el monstruo que os habla».

La hostil recepción del público, algunos riendo y otros increpando, acaba provocando que Preciado tenga que recortar ampliamente el discurso que había preparado para la ocasión, en el que quería poner de manifiesto que la epistemología del psicoanálisis, es decir, las categorías con las que el psicoanálisis or-

ganiza e interpreta a sus pacientes, no respondía a la diversidad de dichos pacientes, sino que era una epistemología caduca, insuficiente, agotada. El filósofo no pudo leer su discurso completo, pero sí pudo al menos enunciar una frase clave para dinamitar aquello que damos por natural, por ahistórico, por permanente sobre el género: «Quizás ustedes se piensen como hombres y mujeres naturales y tal suposición les haya impedido observar el dispositivo en que se encuentran con una distancia saludable».¹ Del mismo modo que las categorías hombre y mujer son un relato que nos contamos a nosotras mismas, pero que no tiene existencia más allá de la manera en la que experimentamos y narramos el mundo, gay u homosexual son categorías que surgieron en un momento de la historia concreto para definir y ordenar el mundo de una forma más que premeditada. *Hombre, mujer, gay, bollera...* son una epistemología, términos escritos en un diccionario, herramientas en una caja de las que podemos disponer, pero que no siempre han estado ahí. Un diccionario escrito por manos concretas, una caja de herramientas diseñada por una mente precisa. *Hombre, mujer, gay, bollera, español, negra, cojo, sudaca, discapacitado, trans, sordo, euskaldun, blanca.* Un diccionario y una caja con un contenido potencialmente infinito, pero, sobre todo, y como muestran términos como *queer, arromántica, pueblo originario, no binario, neurodivergente* o *racializado*, un diccionario y una caja inestables, cambiantes, en continua reinención, con

términos que desaparecen y herramientas que se oxidan; con palabras que se resignifican y nuevas herramientas que surgen de la aparente nada.

En ese cajón de herramientas es donde aparece la locaza como uno de los conceptos despectivos que aplicar sobre las maricas. Un concepto en que la misoginia y el odio a las personas neurodivergentes se dan la mano para unir fuerzas contra los hombres afeeminados, fallidos, rotos. Tan estigmatizada estaba la loca, tan indeseable era verse relacionado con ella, que es el primer arquetipo del que la homosexualidad o el modelo gay buscó alejarse en España. Así lo cuenta Oscar Guasch:

Mientras que en el proceso de cambio anglosajón la redefinición viril de la homosexualidad —que contribuyen a difundir los movimientos gais— genera casi inmediatamente el estereotipo del macho, en España se pasa previamente por una etapa en la que se defiende, antes que el derecho a la virilidad del homosexual, su derecho al afeminamiento, a ser loca.²

En efecto, un derecho que perdimos tan pronto como el mundo anglosajón pasó a ser el prisma desde el que nos observamos a nosotras mismas.

El diccionario, la caja, el mapa que trazamos para entender el mundo, se nos aparece como natural e inmutable, pero es, más que nada, inestable, como

demuestra esta transición de una construcción de los maricas hispana a una anglosajona en tan pocos años. La epistemología que usamos se sostiene con pinzas, es teológica: existe porque creemos en ella. Y, como decía hace unos párrafos, la mera aparición de una locaza podría hacer tambalear los cimientos de dicho sistema con su pluma, sus gritos o sus tacones. Pero este capítulo no va a ser tan ambicioso como para pretender hacer tambalear los cimientos de nada, me conformo con poner en duda los términos *gay* y *homosexual* que, hasta ahora, hemos asumido con toda la naturalidad para referirnos a hombres cuyas prácticas y cuerpos disienten de la norma afectivo-sexual y de género. En su lugar, propongo que nos amariconeemos, que tomemos una distancia oportuna y sana que nos permita ver, como dice Preciado, cuán naturalizada y construida es nuestra identidad colectiva como gais/homosexuales, igual que la de los hombres y mujeres cisheterosexuales. Porque la heterosexualidad «no es una elección, sino una identidad obligatoria que consolida un sistema patriarcal dominante», como bien define el teórico y activista queer y crip* Robert McRuer. «La feminidad obligatoria (para las mujeres), la masculinidad obligatoria (para los hom-

* Del inglés *cripple*, término ofensivo para referirse a personas con una discapacidad, especialmente si afecta a su capacidad motriz. Del mismo modo que queer, el uso de crip supone la apropiación de un insulto por parte del colectivo insultado con la finalidad de desactivarlo o de elaborar teoría crítica y estrategias políticas a partir de él. (N. del E.)

bres) y la heterosexualidad obligatoria se (re)producen a través de una amplia variedad de instituciones culturales.»³

Necesitamos tomar una distancia que haga evidente también qué instituciones producen lo homosexual o lo gay, el dispositivo en que nos encontramos, el relato que nos contamos y con qué fin lo hacemos. Solo así, negando la existencia de la naturaleza gay u homosexual, podemos ir a la raíz de las opresiones a las que se somete dicha categoría desde un sistema cisheterosexual igualmente artificioso. El concepto de marica o maricón, que rescato no inocentemente de otra época, de otro contexto, nos ha de servir para extrañarnos de nosotras mismas. Un concepto inestable y un concepto que inestabiliza otros conceptos cercanos, como gay y homosexual, con su mera existencia, del mismo modo que Preciado se proponía inestabilizar toda la tradición psicoanalítica con su mera enunciación como sujeto, como monstruo.

Homosexual, el maricón medicalizado

La homosexualidad para referirse a personas que mantienen relaciones afectivo-sexuales con otras personas de su mismo sexo, aunque hoy en día lo entenderíamos como de su mismo género, es un concepto que aparece por primera vez en el ámbito

de las ciencias de la salud de tradición germánica, con la intención de clasificar una supuesta desviación de la norma que debía tener, o bien una explicación biológica, o bien, como diría más tarde el psicoanálisis, un origen en una elección inconsciente formada durante la socialización en la infancia y adolescencia. En ese sentido se recoge en *Psychopathia sexualis* (1886), de Richard von Krafft-Ebing, como una más de un listado de perversiones sexuales que debían ser abordadas y corregidas médicamente. Por este motivo, el sociólogo Oscar Guasch no duda en afirmar que «la homosexualidad es la forma que la homofobia adopta en el relato médico». ⁴

¿Con qué finalidad querría la medicina clasificar una orientación afectivo-sexual que, en un principio, no debería tener ningún interés médico? La medicina, más allá de gestionar la vida, o los indicios de la muerte en los cuerpos vivos, gestiona también la salud social, o los indicios de la muerte en las sociedades vivas, aquello que hemos dado en llamar «salud pública». La medicina es, por tanto, una institución que se sirve también de diccionarios, de cajas de herramientas, para explicar y gestionar personas, colectivos, sociedades y sus relaciones entre ellos. La ciencia en general, y la medicina en este caso, han ocupado progresivamente el lugar que en otro momento ocupaban los sistemas de creencias religiosos, como bien explica de nuevo Guasch: «Es importante el proceso de medicalización del sodomita, que a lo largo del si-

glo XIX convierte la categoría moral en categoría clínica; es decir, el sodomita en homosexual». ⁵ Aquello que hasta ese momento era reprochable y perseguible moralmente, pasa a ser clasificable y controlado institucionalmente. Una transición colectiva del pecado a la enfermedad.

Javier Sáez y Sejo Carrascosa, en su obra sobre la política anal y, por tanto, la gestión de personas, colectivos y sociedades a través del culo, llegan a atribuir el término *homosexual* a la descripción patológica médica de la sodomía: «La homosexualidad nace vinculada al sexo anal, pero va mucho más allá, dentro de un discurso médico, psiquiátrico, como una patología y, lo que es más importante, como una forma de identidad global que se impone al sujeto». ⁶ Aunque todo esto parezca cosa del pasado, propio de una medicina de hace años, cargada de sesgos y moral, lo cierto es que en la actualidad se siguen financiando investigaciones académicas y médicas en busca del origen de la homosexualidad, lo cual nos plantea cuatro preguntas que no pueden seguir sin respuesta: ¿con qué objetivo se busca el origen, el motivo, la causa biológica o psicológica de la homosexualidad? ¿Para corregirla en caso de hallarse? ¿Por qué no se financia también la búsqueda del origen, el motivo, la causa biológica o psicológica de la heterosexualidad? ¿Porque no necesita corregirse?

El sesgo y la moral, como podemos ver, siguen siendo característicos de la medicina contemporánea,

tan patologizante que se han llegado a buscar patrones fisonómicos, como si de la vieja frenología se tratase, que no solo identifiquen al homosexual, sino que incluso permitan diferenciar a aquellos que ejercen un rol pasivo en la relación sexual de aquellos que ejercen un rol activo. Algo especialmente gracioso —con el tiempo y la tierra necesarios para poder reírse de por medio— si tenemos en cuenta que, en la misma obra sobre las políticas anales, los propios Sáez y Carrascosa encuentran que en torno al 70% de los homosexuales registrados en una conocida web de citas sexuales entre hombres se identifica como versátil; es decir, el 70% de los hombres que practican sexo con hombres practican indistintamente un rol pasivo o activo. ¿Acaso las personas cisheterosexuales no tienen diferentes apetencias y fantasías según el momento, el lugar o la persona o personas con quienes practiquen sexo? ¿Acaso no les apetece un día una mamada, otro día un misionero y cuando surja, si es que surge, un trío? ¿Por qué los maricones, en cambio, deberíamos estar biológica o psicológicamente programados para ejercer una sola práctica? Y, más aberrante aún, ¿por qué el motivo habría de depender del tamaño de nuestro hipotálamo o de la relación traumática que tengamos con nuestro abuelo paterno?

Hablando de las webs de citas, que han convertido el ligoteo entre personas —también las heterosexuales— en un mercado de intercambio de fotografías y

biografías, además de un maravilloso muestreo para los trabajos de campo sobre versatilidad entre maricones, ¿en qué sentido sería el gay el equivalente mercantil del homosexual?

Gay, el maricón comercializado

Si lo homosexual propició un tránsito conceptual del pecado a la enfermedad, lo gay ha propiciado un nuevo tránsito de la enfermedad al nicho de mercado. El homosexual es un usuario del sistema público, un ciudadano que cumple con las expectativas y patrones que sobre él inscriben las instituciones; el gay es un cliente del sistema privado, un ciudadano que cumple con las expectativas y patrones que sobre él venden las empresas y negocios. Parafraseando a la artista Shangay Lily, que ya parafraseó a Simone de Beauvoir: «El gay no nace, se compra».

El término *gay*, un préstamo del francés que significa «feliz, alegre», se usaba ya en la Inglaterra victoriana para referirse a los hombres que ejercían la prostitución dada su alegre vida, aunque fue popularizado por la comunidad LGTBI de San Francisco más de un siglo después para referirse a las personas que mantenían relaciones afectivo-sexuales con personas de su mismo género, independientemente de si eran hombres o mujeres, confrontando con este término positivo, feliz, las connotaciones negativas que

tenía *homosexual* y haciendo uso así de un término endónimo, dado a sí misma por la comunidad, y no exónimo, impuesto por la academia médica.

El concepto *gay* se ha extendido ampliamente por el planeta desde los años setenta, sobre todo en los países de Occidente y en aquellos donde Estados Unidos ha ejercido un fuerte imperialismo cultural, situando su manera de entender la homosexualidad como el referente al que el resto de las sociedades aspiran, como bien describe Martínez Expósito: «La cultura de la comunidad *gay* tiende a la internacionalización mediante la imitación (neocolonial) de los modelos homosexuales del mundo anglosajón [...] una progresiva deslocalización o dislocación de la homosexualidad como parámetro cultural».⁷

Esta aproximación feliz, alegre, a la disidencia afectivo-sexual propició toda una cultura en torno al consumo y la diversión que cristalizó en la proliferación de locales de ocio dirigidos al colectivo, como bares, discotecas, saunas e, incluso, marcas de ropa, restaurantes, festivales de música o cruceros turísticos. Estos locales crean una cultura bastante homogénea, como podemos observar comparando hoy en día barrios tan lejanos geográficamente como el Soho, Chueca, Le Marais o Castro y, a la vez, tan similares socioculturalmente: sus habitantes pueden hablar idiomas distintos y vivir a miles de kilómetros, pero encontraremos las mismas marcas anunciadas, los mismos escaparates, las mismas canciones sonando en el hilo

musical, idénticos juegos de palabras sexuales bautizando los negocios. Esta explosión no es casual, y es que la transición fue no de usuario a cliente, sino a cliente de lujo, bienestante y cautivo, como reflexionaba Shangay Lily en su obra *Adiós, Chueca*, muy crítica con el devenir comercial de la identidad gay en la capital madrileña, «la perfecta encarnación de esa clasista herramienta de marketing comercial que fue el famoso DINK (*Double Income No Kids*, «Doble Ingreso Sin Niños»), un tramposo retrato de la comunidad gay como compuesta exclusivamente de parejas sanas, blancas, masculinas, estables, ricas, integradas (por no decir asimiladas) y delirantemente caprichosas, que en Estados Unidos ya había seducido a ambiciosas corporaciones dispuestas a sacar hasta el último dólar rosa».⁸

Y es justo este DINK, un mito muy arraigado sobre las parejas LGTBI, lo que ha servido como herramienta de exclusión de la comunidad gay a aquellas personas que no cuentan con los recursos para llevar el nivel de vida que se le supone al gay prototípico. El sociólogo Oscar Guasch, a quien ya he citado renegando del término *homosexual*, rechaza también el de *gay*: «Decidí dejar de ser gay cuando se produjo su institucionalización política, social y mediática; y me reafirmé en ello tras comprobar que la identidad gay se había transformado en imagen de marca y producto de consumo».⁹ Si el homosexual podía acceder a los derechos a través de la disciplina del cuerpo sano,

el gay puede acceder a los derechos comprándolos, consumiendo, y será aceptado siempre y cuando alimente la rueda del capital.

El investigador Martínez Expósito añadiría:

La comercialización capitalista de lo que ha dado en denominarse estilo de vida gay impone unos hábitos de consumo y unas prácticas culturales. Sin embargo, no todos los homosexuales se sienten atraídos hacia esta ortodoxia gay; existe, también, una heterodoxia gay compuesta por sexualidades, prácticas culturales y estilos de vida que no adoptan la estética gay.¹⁰

En esta heterodoxia han florecido muchas etiquetas posgay o poshomosexual que ofrecen un marco analítico para la disidencia afectivo-sexual que trasciende lo médico y lo comercial, como es el ejemplo de *queer*.

Queer, el maricón del futuro

Actualmente asistimos a la emergencia de un término que, si bien ha estado rondando por la academia y el activismo anglosajón desde hace décadas, fuera de ese ámbito es una realidad bastante reciente. Tanto es así que, en español, aún no hay consenso sobre si escribirlo «queer», manteniendo la ortografía original,

o transformarlo en «cuir» o «kuir», obedeciendo así la máxima de desafiar lo normativo que, se supone, el concepto contiene. Se ha llegado a proponer la interpretación, que no traducción, *transmaribollo*, de manera que respete dos aspectos caudales del término en inglés: reapropiarse de un insulto (bueno, en este caso de cuatro) y ser un concepto paraguas que incluye toda disidencia afectivo-sexual y de género posible. Esta interpretación, ciertamente, ha envejecido como un brik de leche al sol un 15 de agosto al popularizarse nuevas siglas que responden a nuevas identidades no asimilables a lo trans, lo marica, lo bi o lo bollo antes incluso de que el término tuviera tiempo de extenderse.

¿Qué diferencia lo queer de lo gay o lo homosexual? Esencialmente, que es, como he dicho antes, un término paraguas, lo cual ya es un gran paso, pues nos permite usar una palabra para referirnos a todos los cuerpos disidentes con independencia de su expresión e identidad de género o de su orientación afectivo-sexual. Que no se plantea como una identidad estanca y definida, sino como un desafío a lo estanco y a lo definido; como algo que no se es, sino que se está, se transita. Y que, en cuanto que indefinido y cambiante, no cierra puertas ni ventanas: permite tantos futuros queer como seamos capaces de imaginar, tiene un final abierto, o varios. En palabras del ensayista Víctor G. Mora en su obra *¿Quién teme a lo queer?*, dentro de una breve pero efectiva descripción

que me gusta especialmente porque se hace en negativo, mediante la carencia: «Si no incomoda, si no revuelve el asiento y fuerza la mirada hacia un afuera frondoso, no es queer».¹¹

¿Qué asemeja lo queer a lo gay o lo homosexual? En primer lugar, como manifiesta su difícil traducción, es un término potencialmente colonial, como lo era *gay*, y un exónimo impuesto a las comunidades no anglosajonas, como era *homosexual*. Así lo señala Guasch: «Estos puntos de vista [queer] intentan evitar términos locales (*maricona* o *amariconar*, por ejemplo) y sustituirlos por otros (de orden colonial) procedentes del inglés (*queer* o *queerizar*) que son un sinsentido histórico en el contexto español [...] el término *queer* carece de injuria (y de descripción de desigualdad)».¹² Además, autores como Sáez y Carrascosa opinan que lo queer podría padecer la misma fortuna que ya padeció lo gay e ir «hacia una reapropiación del activismo para un uso mediático y personalista, para la venta de proyectos culturales queer a las instituciones, museos, universidades o medios de comunicación [...] para consumo de heteros curiosos o aburridos, para *épater le bourgeois* y para alimentar la máquina estatal de la cultura»,¹³ por lo que, en última instancia, sería tan servil al Estado como la medicina y tan comercializable y vendible como lo gay. Y así lo advierte también el propio Mora, cuya definición de *queer* acabo de citar: «Ninguno de los efectos del derrame queer sobre nuestro mapa está exento de problemas: la asi-

milación acrítica del término, el blanqueamiento en el terreno académico y en la práctica política, la capitalización y transferencia como producto susceptible de generar una categoría (de consumo)». ¹⁴

Creo que asistimos a una revolución terminológica en el campo de las identidades, especialmente afectivo-sexuales y de género, aunque también en otros campos como el antirracismo o la lucha contra el capacitismo. Considero que, para hacer un análisis sobre la utilidad de la palabra *queer* en sociedades donde no es un término propio o con tradición, necesitamos dejar que el polvo se asiente y observar cómo toma forma al posarse sobre las realidades que lo preceden antes de poder criticarlo, positiva o negativamente. Al fin y al cabo, algunas apreciaciones como la de Sáez y Carrascosa se antojan más bien un temor a un futuro que un hecho consumado, y definiciones como la de Mora parecen abrir la posibilidad a que *queer*, esta vez sí, sea un término satisfactorio para todas las disidencias que permita, y esto es lo importante de un concepto, mejorar las vidas que lo transitan y ampliar sus horizontes, volviendo la mirada hacia fuera.

Mientras el polvo siga en suspensión —un maravilloso instante, todo hay que decirlo, pues en esa tensión todo es posible—, yo me quedo con una reflexión de Camila Sosa Villada sobre el uso del término *travestí*, que tiene una larga tradición en Argentina para referirse a las personas trans: «Durante mucho tiempo [*travestí*] fue una palabra cubierta de crímenes,

insultos, semen, sangre, silencio, soledad, hambre, intemperie. Es una palabra que está sucia. Y el decir “mujeres trans”, “mujeres transgénero” higieniza una existencia que nunca estuvo higienizada. Entonces yo digo: dejen de lavar algo que existió tal y como es». ¹⁵ Y opto, yo también, por emplear mi propia palabra cubierta de crímenes, insultos, semen, sangre, silencio, soledad, hambre e intemperie, una palabra que no solo no necesita lavarse, sino que puede servir para reivindicar todo aquello que nos han dicho que estaba mal en nosotras: *maricón*.

Maricón, con acento en la o

En palabras de Paco Vidarte y Ricardo Llamas, «ser marica es no cumplir, romper con las expectativas de todo el mundo: no ajustarse a ningún patrón predefinido, a ninguna esencia ni rasgos definitorios, y mucho menos atribuidos desde el exterior». ¹⁶ Y eso incluye no cumplir, romper con las expectativas de lo homosexual y lo gay, e incluso de lo queer, si llegara a institucionalizarse como categoría fija, definida o comercial. En ese sentido, y como ya he explicado, mientras que *homosexual* remite a una concepción medicalizada de la orientación afectivo-sexual, a una observación analítica sobre un cuerpo que sufre, *gay* remite a una concepción comercializada de la orientación afectivo-sexual, a una observación estética so-

bre un cuerpo que consume. Ni un cajón ni el otro acomodan al maricón. El maricón no es ni gay ni homosexual, aunque se solape parcialmente con ambos. El maricón es una persona que disiente de los dos términos tanto como disiente del término *hetero*, una persona cuya mera existencia es política e incómoda, y que se niega a simplemente padecer o meramente consumir. Es, lo quiera o no, un terrorista que lleva a cabo pequeños atentados cotidianos contra un sistema cisheterosexual que no contempla su existencia, un mundo que no está diseñado para darle cabida a menos que sufra o que pague.

Este sistema cisheterosexual lo describió la filósofa y bollera Monique Wittig «no como una institución, sino como un régimen político que se basa en la sumisión y la apropiación de las mujeres». ¹⁷ Esta aseveración, que viene a concretar en una única frase, concisa y provocadora, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* del marxista Friedrich Engels cien años después de su publicación, explicita que el sistema capitalista ni contempla ni permite la existencia de unidades familiares que no estén compuestas por un hombre cis que se apropie monógamamente de una mujer cis y la explote con fines reproductivos. Esta unidad, que se correspondería con la familia nuclear mientras escribo estas páginas, pero que ha ido cambiando según los usos y costumbres, es la molécula más básica del Estado burgués, pues solo mediante la división sexuada del trabajo, donde los cuidados ni se

reconocen ni se remuneran, puede el sistema capitalista seguir perpetuándose. Un maricón, una bollera o un travestí llevan escrito en la frente y sin siquiera pretenderlo su pecado original: la imposibilidad de formar una familia heterosexual. Pero, contrariamente a lo que se nos suele echar en cara, un maricón, una bollera o un travestí no son las únicas identidades que crea este sistema burgués, pues todas las personas que habitamos el mundo nos dotamos —o somos dotadas— de construcciones identitarias. O, como diría Preciado, «nadie tiene identidad. Todos ocupamos un lugar distinto en una compleja red de relaciones de poder. Estar marcado con una identidad significa simplemente no tener el poder de nombrar como universal tu propia posición identitaria»,¹⁸ incluida también la identidad de clase.

Sin embargo, a menudo se da a entender que, mientras que la conciencia de clase viene determinada por unos factores socioeconómicos concretos, las construcciones identitarias que hacen referencia al género, lo afectivo-sexual, la raza, el origen o el credo, entre muchas otras, son constructos meramente culturales, sin causa ni consecuencia material ninguna. Esta disquisición protagonizó un famoso —y también manido— cruce de opiniones entre el filósofo Judith Butler y la filósofa Nancy Fraser, que tradujeron estas dos casuísticas supuestamente enfrentadas en dos procesos que deberían restaurar el perjuicio sufrido por quienes encarnan una identidad minori-

zada: redistribución y reconocimiento. Es una falsa dicotomía que, como bien señalaría Gianfranco Rebuscini, da a entender que «las políticas de clase y las políticas de sexualidad están en los extremos del espectro redistribución-reconocimiento y, por consiguiente, son dos de las formas más polarizadas e irreconciliables de la política progresista contemporánea, difíciles, incluso imposibles, de articular».¹⁹ Nada más lejos de la realidad, pues lgtbifobia y clasismo están imbricados: no solo no existen en los extremos de un espectro, sino que no existen uno sin el otro; son el mismo problema. La carencia de reconocimiento no es sino la cara visible de la ausencia de redistribución. La carencia de redistribución no es sino consecuencia de un silencio impuesto durante décadas y de una negación de la participación política.

Aunque estoy de acuerdo en que la superación ha de pasar necesariamente por la redistribución de los recursos, y que las políticas de reconocimiento por sí solas no acabarían con los problemas ni de clase ni de disidencia afectivo-sexual, no se puede redistribuir desde una perspectiva de clase obviando cuánto inciden las cuestiones de género, raza, origen o capacidades en esa misma diferencia de clase. Sobre la artificiosa separación de lo material y lo cultural, fruto de la filosofía política liberal de los años setenta que tristemente ha comprado un sector de la izquierda como «sentido común», también apunta Rebuscini: